



Complexul Muzeal Arad
Coordonator: ELENA RODICA COLTA

Information

MINORITAR ÎN EUROPA istorie, memorie, destin

Arad 2011

Între istorie și memorie: băieșii din Europa*

Annemarie Sorescu-Marinković, Belgrad(Srb.)

Băieșii din Balcani și Europa

În afara comunităților istorice de români care locuiesc în țările vecine României (Serbia, Bulgaria, Ungaria, Ucraina), limba română este vorbită în Balcani, dar și pe un teritoriu mai larg, care acoperă aproape întreaga Europă, și de alte grupe de populație, una dintre acestea fiind băieșii. Băieșii sunt considerați romi de cei în mijlocul cărora trăiesc, însă limba lor maternă este limba română (diferite subdialecte și graiuri românești). Întâlnim băieși pe teritoriul Serbiei, Croației, Ungariei, Bosniei-Herțegovinei și Bulgariei și, într-un număr mai mic, în Macedonia, Grecia, Ucraina, Slovacia și Slovenia,¹⁹⁵ iar în ultimul timp se poate observa o tendință tot mai accentuată de stabilire a acestora și în alte țări europene, cum ar fi Germania, Austria, Franța, Spania, Portugalia, Italia, Grecia și Cipru, unde au ajuns din țările menționate anterior, în căutare de muncă, ca emigranți legali sau ilegali sau ca refugiați de război.¹⁹⁶ Nu vorbesc limba romă și majoritatea sunt bilingvi sau plurilingvi, folosind activ limba maternă, dialectul populației înconjurătoare și, în cazul lucrătorilor migranți, limba vorbită în noul mediu. *Băieși* este, în multe

¹⁹⁵ Pentru mai multe detalii despre băieșii din Serbia, vezi Petrovici 1938, Sikimić 2005a, 2005b, Hedeșan 2005, Ćirković 2005; din Croația, vezi Saramandu 1997, Radosavljević 2007, Sorescu-Marinković 2008; din Ungaria, vezi Orsós 1997, Sikimić 2006; din Bosnia-Herțegovina, vezi Filipescu 1906, Sikimić 2008; din Bulgaria, vezi Assénova / Aleksova 2008, Șerban 2007, Dorondel 2007, Slavkova 2005; din Slovacia, vezi Agócs 2003.

¹⁹⁶ Pentru detalii privitoare la băieșii lucrători migranți, vezi Leschber 2008, Slavkova 2008, Sorescu-Marinković 2007.

cazuri, doar o denumire generală la care recurg cercetătorii pentru a face referire la aceste grupuri, dintre care multe nu utilizează sau nici nu cunosc acest termen. Termenii folosiți pentru a desemna comunitățile de băieși din diferite țări sunt: *Beás* în Ungaria, *Bajași* în Croația, *Karavlas* în Bosnia-Herțegovina, *Rudari* în Bulgaria, *lingurari* în Moldova etc. În Bulgaria, rudarii sunt cunoscuți și sub alte denumiri (majoritatea dintre ele derivate de la ocupația pe care o practică), cum ar fi: *lingurari* sau *copanari*, *ursari*, *mečkari* sau *majmundži* și, mai rar, *aurari* (Slavkova 2005). În Serbia, la nord de Dunăre, este întâlnită sporadic denumirea *Banjași*, în timp ce la sud de Dunăre, în afară de *lingurari*, *fusari*, *coritari* etc., se folosesc și următoarele etnonime: *țigani / țâgani*, *Cigani Rumuni / rumunski Cigani*, *vlaški Cigani* sau *Karavlas*, atât de către membrii comunității, cât și de macrosocietate.¹⁹⁷ Aceste *alte* grupuri de vorbitori ai limbii române, „ascunse, marginale și problematice”, ca să folosim expresia Otiliei Hedeșan (Hedeșan 2005: 17), i-au intrigat pe cercetătorii români din aproape toate domeniile științelor umaniste, de la începutul secolului al XX-lea până în prezent.¹⁹⁸ Astăzi, odată cu progresul înregistrat de studiile române, suntem martorii unei creșteri a interesului general cu privire la băieși în majoritatea țărilor balcanice și europene în care aceștia trăiesc, cu observația că cercetările sociologice au ponderea cea mai ridicată, în detrimentul celor lingvistice, etnologice și folclorice.

Băieșii, datorită modului de viață seminomad, mentalităților și anumitor caracteristici fizice, sunt considerați țigani de populația înconjurătoare, iar uneori ei înșiși se

¹⁹⁷ Pentru detalii privitoare la etnonimele și „profesionimele” romilor, vezi Marushiakova / Popov 2006. Pentru o discuție detaliată despre exonime și endonime în general, vezi Vučković 2008.

¹⁹⁸ Pentru o analiză detaliată a literaturii existente în limba română, vezi Hedeșan 2005: 16–24.

identifică cu țiganii sau romii. Ocupația tradițională a băieșilor este prelucrarea lemnului, ocupație pe care au practicat-o până nu demult: bărbații făceau albi și linguri de lemn, iar femeile, fuse, după care umblau din sat în sat pentru a le vinde sau a face schimb în natură (Sikimić 2005a). Din acest motiv sunt adesea numiți *lingurari* sau *fusari*, chiar dacă aceste ocupații sunt astăzi pe cale de dispariție. În Bulgaria, rudarii sunt un metagrup format din *lingurari* și *ursari*; ursarii s-au ocupat cu domesticitul și dresatul urșilor (adesea și al maimuțelor), cu care mergeau mai apoi prin târguri, punându-i să joace în fața publicului. Această ocupație, după căderea regimului comunist din Bulgaria, a părut să ia din nou avânt o perioadă, numită de etnologii bulgari „renașterea sau reînnoirea nomadismului” (Marushiakova / Popov 1998). Acum, unii dintre băieși sunt în plin proces de adaptare la viața rurală și încep să lucreze pământul; alții încă mai călătoresc pentru a vinde diferite mărfuri, însă obiectele din lemn au fost înlocuite de cele din plastic sau textile; unii dintre ei s-au reorientat către alte ocupații, iar mulți sunt muncitori migranți în țările Europene occidentale.

Material și metodă

Acest studiu se bazează pe circa 150 de ore de înregistrări audio ale interviurilor pe care, împreună cu echipa de cercetători a Institutului de Balcanologie din Belgrad, le-am făcut cu interlocutori băieși din diferite zone ale Serbiei, între 2003 și 2008; pe înregistrări făcute în 2006 în Croația, în trei localități de băieși din regiunea Baranja (Darda, Beli Manastir și Torjanci) și una din Medjmurje (Kuršanec), cu o durată de aproximativ 20 de ore,¹⁹⁹ și pe mai mult de 20 de ore de înregistrări din 2008, din cinci localități de băieși din Bulgaria

¹⁹⁹ O parte semnificativă din aceste înregistrări a fost transcrisă și publicată în Sorescu-Marinković 2008.

de nord-vest (Lilyache, Koynare, Drenovets, Archar, Harlets), unde am lucrat împreună cu cercetătoarea bulgară Magdalena Slavkova. Pe parcursul cercetărilor antropologice și lingvistice de teren, am intervievat în special membri în vârstă ai comunităților de băieși și am înregistrat toate convorbirile (înregistrările se păstrează în Arhiva Digitală a Institutului de Balcanologie din Belgrad – DABI). Majoritatea interviurilor au fost semidirecționate, iar discuțiile s-au axat, de regulă, pe reconstrucția culturii tradiționale. De asemenea, am utilizat, în câteva cazuri, și un chestionar dialectal, înregistrând, în același timp, și digresiunile interlocutorilor noștri, pentru a colecta cât mai multe mostre de vorbire liberă. Cercetătorii i-au încurajat pe interlocutori să vorbească despre sine și despre comunitatea din care fac parte și, în același timp, au încercat să își limiteze la maximum intervențiile, pentru ca interlocutorii înșiși să poată decide ce doresc să spună despre ei, despre viața lor și despre viața celorlalți. Diferența dintre acest tip de interviuri și cele la care recurge etnologia clasici poate fi exprimată în termenii unui antropolog american: *interviu pentru informații* și *interviu pentru sentimente* (Witz 2006: 247). Accentuările, omisiunile, mistificările, invențiile, comentariile, ordinea prezentării faptelor – toate acestea fac parte dintr-o strategie complexă de reconstrucție a memoriei la care recurge interlocutorii noștri.

Ideea de la care am pornit este aceea că interviurile autobiografice pot ilustra modul în care interlocutorii se raportează la propria comunitate, memorie și trecut, ceea ce înseamnă că interviul poate arăta și cum se percep ei înșiși în relație și în comparație cu ceilalți, cum sunt văzuți de ceilalți și în ce măsură această privire din afară le influențează discursul despre sine. Pe scurt, le-am oferit membrilor comunității de băieși șansa de a vorbi liber despre identitatea lor, ceea ce a implicat participarea empatică a cercetătorului, dar și bucuria și descărcarea aproape terapeutică a interlocutorului.

Legende etiologice și mitologie etnică

Ideologiile de legitimare au jucat un rol important în viața diferitor popoare și, în decursul timpului, au îmbrăcat o varietate de forme: de la legende referitoare la originea unui anumit popor (*origines gentium*), care acționau în scopul creării sentimentului unității într-o anumită comunitate de persoane și reprezentau, așa cum subliniază Rhys Jones cu privire la ideologiile de legitimare din Britania celtică medievală, „încercările istoricilor medievali și ale pseudoistoricilor de a explica originile unui popor care ocupa o anumită unitate politică sau socială, identificându-i începuturile într-un trecut mitic sau biblic”, până la legende de întemeiere, care pun mult mai clar în evidență natura politică a ideologiilor de legitimare și al căror scop principal este de a „justifica dominația unui anumit individ asupra unui teritoriu dat și, prin definiție, asupra unui anumit grup de persoane”, și mituri de ascendență comună (Jones 1999: 693).

Trecutul îndepărtat în care oamenii își plasează miturile de ascendență comună este trecutul de dincolo de memoria individuală și de dincolo de memoria altor contemporani. Conform lui Jan Assmann, miturile sunt plasate în „memoria culturală”, *îndepărtată*, în timp ce „memoria comunicativă”, *recentă*, cuprinde amintirile autobiografice și acoperă o perioadă nu mai mare de 80–100 de ani de la momentul amintirii, ceea ce înseamnă trei-patru generații înapoi în timp (Assmann 2005). De asemenea, Assmann mai notează că, atunci când vorbesc despre originea lor, oamenii recurg la mituri din trecutul îndepărtat și la evenimente din trecutul recent. Într-un renumit studiu despre tradiția orală din Africa, Jan Vansina remarca o diviziune similară între trecutul recent și cel îndepărtat, arătând că, în societățile iliterate, există ceea ce el numește *decalaj variabil (floating gap)* în cunoștințele transmise oral despre trecut: „Conștiința istorică funcționează

pe două registre: momentul originii și perioada recentă. Deoarece limita pe care cineva o atinge în calculatul timpului se deplasează odată cu trecerea generațiilor, am numit acest decalaj *decalaj variabil*” (Vansina 1985: 24). Studiile de istorie orală arată că, nici în societățile vestice, „memoria vie” a trecutului, transmisă direct de la persoană la persoană, nu poate cuprinde o perioadă mai mare de 80 de ani.

Marija Ilić, într-un studiu extins despre memoria orală a sârbilor din Szigetcsép (Ungaria), explică faptul că unele evenimente, care nu aparțin nici trecutului legendar, nici celui recent, pot deveni parte a memoriei culturale, datorită importanței pe care comunitatea le-o conferă. Astfel, comunitatea își poate, practic, imagina tradiția sau un trecut istoric ori le poate atribui emblema de „autentic” sau „antic”.²⁰⁰

În termenii lui Eviatar Zerubavel, toți indivizii sunt membri ai anumitor *comunități mnemonice* și, astfel, sunt în permanență expuși *tranzitivității mnemonice*, o practică de socializare care le furnizează și garantează *tradiția mnemonică*. Însă, datorită conceptului de timp construit social, membrii acestor comunități cu greu ajung la un consens în privința unui anumit eveniment din trecut. Chiar atunci când acest lucru se întâmplă, este o situație temporară, pasibilă de revizuire ulterioare. *Sincronizarea mnemonică* – obținerea unui fir narativ istoric coerent / incoerent – are o importanță deosebită pentru orice comunitate și exact acesta este și motivul pentru care se duc în continuu *bătălii mnemonice* pentru a se stabili ce trebuie acceptat ca trecut autentic și ce trebuie considerat fals (Zerubavel 2004).

Așa cum au menționat etnologii bulgari Elena Marushiakova și Vesselin Popov, istoria, mitul și tradițiile

²⁰⁰ Marija Ilić, disertația de doctorat cu titlul *Discursul oral al sârbilor din Szigetcsép (Ungaria): între colectiv și individual*, susținută în 2010 la Facultatea de Litere din Belgrad.

folclorice ocupă un loc special în viața națiunilor din Balcani, unde procesele de dezvoltare etno-națională au debutat mai târziu decât în Europa occidentală, în secolul al XIX-lea, și sunt încă active și în zilele noastre:

„Aici istoria nu este atât o știință, cât parte a mitologiei naționale. Fiecare națiune din Balcani are mitologia sa istorică proprie, care datează din cele mai străvechi timpuri (...) și care îi evidențiază trecutul istoric glorios. Aceasta este în permanență reconsiderată și proiectată sub diferite forme în era modernă, în special în situații de criză. În Balcani, națiunile duc vieți mult mai închise – închistate în tiparele și complexe de inferioritate ale trecutului lor istoric, fără deschidere spre problemele prezentului și perspectiva viitorului. Tradițiile folclorice sunt importante pentru națiunile din Balcani fiindcă reprezintă o parte integrantă a neomitologiei lor istorice, care adesea recurge la substanța și argumentele acestora pentru a explica probleme contemporane” (Marushiakova / Popov 2000: 82).

Romii din Balcani nu fac excepție de la această situație. Una din modalitățile în care se raportează la dimensiunea istorică a comunității și fac referire la trecutul lor este cu ajutorul legendelor etiologice orale. Aceste legende despre originea poporului lor reprezintă un gen folcloric foarte dezvoltat și divers, care ajută la construirea unei mitologii naționale a romilor și în care originea lor ca popor este chestiunea de bază la care se caută un răspuns la nivel folcloric. Legendele etiologice „evidențiază conexiunile extrem de complicate dintre folclor și cultura «oficială», folosesc intrigi, forme și abordări arhaice tipice, pe care le unesc cu imaginile religioase respectate și consacrate sau le «demonstrează» cu ajutorul cunoștințelor «științifice» moderne” (*Op. cit.*: 82). Ion Ghinoiu făcea observația că, „din păcate, documente referitoare

la fenomenul de întemeiere sunt foarte rare, de aceea mitul și legenda rămân, mai ales pentru unele perioade vechi ale societății umane, singurele puncte de sprijin” (Ghinoiu 1979: 197). Legende etiologice ale romilor sunt răspândite în Balcani și, cu timpul, au devenit cunoscute chiar și de populațiile înconjurătoare. Printre cele mai des întâlnite legende se numără cea care explică originea Țiganilor dintr-un frate și o soră, răspândirea Țiganilor în toată lumea, cea despre conducătorii lor mitici și „regatul pierdut” din Egiptul biblic, ciclul de legende despre „regele Faraon” etc.

Legende etiologice ale băieșilor

Aproape fiecare grup de băieși (considerați adesea romi cu identitate preferată non-romă) are propria sa legendă etiologică, care, de obicei, nu este cunoscută nici de celelalte comunități de băieși, nici de populația înconjurătoare. Cu alte cuvinte, băieșii din Europa nu funcționează ca o *comunitate mnemonică*, fiindcă nu au o *tradiție mnemonică* comună și puternică. Aceste legende disparate nu respectă un tipar general valabil și, chiar dacă pot fi întâlnite relativ frecvent pe teren, diferă semnificativ de la localitate la localitate. Nu trebuie să uităm că, în ciuda faptului că mișcarea de afirmare și protejare a drepturilor minorităților a luat un puternic avânt în ultimele decade, băieșii din Serbia, Bulgaria și, într-o măsură mai mică, din Croația, spre deosebire de cei din Ungaria, de exemplu, nu beneficiază de educație școlară în limba maternă, acesta fiind și unul din motivele pentru care problema originii lor a rămas la același nivel sute de ani.²⁰¹ Datele despre întemeierea așezămintelor de băieși pe teritoriile acestor state, sunt foarte sărace și, în multe cazuri, lipsesc cu desăvârșire. Băieșii și

²⁰¹ Pentru detalii despre statutul graiurilor băieșești din Serbia și posibilitățile de instituționalizare ale acestora, vezi Sorescu-Marinković 2011.

romii în general, din cauza statutului lor social marginal, nu sunt menționați nici în istoriografia română, nici în cea a statelor în care trăiesc în prezent. Astfel, istoria băieșilor, în lipsa oricăror documente și date exacte, este acum creată și recreată cu ajutorul folclorului lor, „un sistem viu și dinamic, în permanentă dezvoltare, cu diferite funcții, printre care și cea de cunoaștere istorică a propriei comunități” (Marushiakova / Popov 2000: 81). Însă, așa cum subliniază cei doi etnologi bulgari, când vine vorba de romi în general, folclorul acestora nu este un sistem închis și autosuficient, ci este puternic influențat de cultura „oficială” a macrosocietății în care trăiesc și de contextul cultural și istoric din Balcani.

Băieșii din Serbia²⁰²

În lipsa oricăror documente care să le certifice sosirea pe meleagurile în care locuiesc în prezent, aproape fiecare grup de băieși are legenda sa etiologică proprie. Elementul comun al acestor legende este faptul că strămoșii (adevărați „eroi colonizatori”) au trecut Dunărea sau Carpații (două simboluri topografice aflate pe teritoriul României de astăzi):

Am auzât dă la ăi bătârni, e mult d-atunci, o mii dă ai, mai mult, dă când a vinit. A vinit dă la Carpat (...). Noi iștem dă acolo. (Mehovine, Serbia de vest)²⁰³

²⁰² Pentru o discuție detaliată despre crearea identității băieșilor din Serbia, vezi Sorescu-Marinković 2010.

²⁰³ Fragmente de discurs înregistrate la Mehovine au fost publicate inițial în Sorescu-Marinković 2005 și sunt redată aici așa cum au fost înregistrate, în graiul băieșesc vorbit în localitate. Cele din Darda și Beli Manastir au fost publicate în Sorescu-Marinković 2008 și, de asemenea, sunt redată în original. Fragmentul de discurs din Marinkova bara este, de asemenea, redat în grai băieșesc. Restul citatelor la care am recurs în acest studiu drept exemplificare au fost înregistrate în limba sârbă, respectiv bulgară, fiind ulterior traduse în limba română literară.

În majoritatea cazurilor, momentul sosirii lor pe tărâmurile sârbești este amplasat într-un trecut foarte îndepărtat, mult mai îndepărtat decât ar permite-o orice documente istorice. De asemenea, multe dintre aceste legende menționează că băieșii provin din doi sau mai mulți frați care au fugit peste Dunăre:

(Și de unde din România au venit?)

Dân Temișoara, piști apă Dunav, a fost ei doa fraț [Vesa și Miloie]. Car di a fugit piști apă. Șî ei a fugit în Bor. Unu, a unu-a fugit Majdanpek. Șî dân colo *onda* ei a plicat pă zos ei doi fraț s-a găsât ș-a plicat pă zos să cață loc undi-o să fii. Șî ei n-a știut c-o să fii până astăz familia șî *rodbina* a lu lor în locu ăsta. Ei când a vinit aișișa a fost *samo* o casă dă sârpi car di să prăzua Pantelichi. Șî doa culibi. (Mehovine, Serbia de vest)

În momentul sosirii băieșilor pe teritoriile sârbești (cu aproximativ două sute de ani în urmă, conform datelor lingvistice, chiar dacă migrații anterioare sunt, de asemenea, menționate sporadic), România ocupa un alt teritoriu decât astăzi și conceptul de stat – în special pentru grupuri peripatetice, cum sunt băieșii – nu avea semnificația cu care îl investim astăzi. Astfel, când doresc să își sublinieze identitatea românească, băieșii menționează diferite toponime care s-ar fi putut păstra în memoria colectivă (adevărate *locuri ale memoriei*), denumiri de munți, orașe sau cursuri de apă – cum ar fi Carpații, Bucureștiul, Dunărea –, și ar fi putut marca ruta pe care au urmat-o.²⁰⁴ Însă, când interlocutorii vorbesc despre originea și limba română, introduc frecvent și alte repere, cum

²⁰⁴ Locurile memoriei sau locurile memorate au servit adesea drept ancore simbolice pentru comunitățile dispersate (Gupta / Ferguson 1992).

ar fi Georgia, Rusia sau India, rezultatul fiind o contaminare bizară de elemente geografice dintre cele mai eterogene:

Mama lu mumi-mea a vinit dân Georgia, dân Bucureșt.
(Marinkova bara, Belgrad)

sau:

I1: Și am fost transferați aici poate cu milioane de ani în urmă, nu știu exact, noi suntem din India, de la Carpații Indieni am ajuns aici, în Serbia.

I2: De când există Rusia, Carpații și România. (Orașje, Serbia centrală)

Penetrarea „tezei indiene” despre originea romilor a reprezentat o etapă de o deosebită importanță pentru dezvoltarea gândirii istorice române.²⁰⁵ Sanja Zlatanović, într-un studiu despre romii din Vranje (Serbia sudică), a publicat o serie de fragmente de discurs despre originea și desfășurarea sărbătorii *Vasujlica*. Din acestea se poate observa că romii pun în legătură originea sărbătorii cu musonii și inundațiile din India, precum și cu zeița Kali (Zlatanović 2007). După cum putem vedea din fragmentele de mai sus, și băieșii, chiar dacă cel mai adesea preferă o identitate non-romă, pot, de asemenea, include elemente indiene în legendele lor de întemeiere, în care cunoștințele geografice parțiale se combină cu informații contemporane din surse pseudoistorice.

Așa cum am menționat mai înainte, acest sistem de legende este în permanentă transformare, în funcție de contextul social și de cultura macrosocietății în care locuiesc băieșii. De multe ori, aceste legende nou create sunt construite

²⁰⁵ Pentru mai multe detalii despre reflectarea „tezei indiene” în legendele etiologice ale romilor din Bulgaria, vezi Marushiakova / Popov 2000: 86.

și argumentate într-un mod strălucit și foarte inventiv. Una dintre „metodele” la care băieșii recurg pentru a le spori credibilitatea este referirea la istoricii sau învățații care se spune că au scris despre comunitatea lor. Astfel, interlocutorii reconstruiesc chiar transmiterea efectivă a informației, imaginându-și procesul ca o șezătoare sau o petrecere idilică, unde sârbii ascultă și apoi scriu istoria băieșilor:

[Dar] a fost și la noi aicișa o *knjiga*... *Posavina*. Dă galbănă *knjig*-a fost. Și-n *knjiga* aia isto scris. (...) Lumia așa toț s-astăia sara, cum să zăcia *ovaj* aicișa la noi, când cânta aișișa în locu nostru, cânta diblili, cânta armonicili, dâ n gurî cânta și narodu și lumia spunia și *onda* sârbii audia unu dă la alt, dâ n gură-n gură plica și la sîrbi ș-a vinit și la, pă la gura și la urechea lu Milovan și *onda* Milovan a scris dă locu ăsta și avem noi scriat tot asta ce vorbesc eu fâi. (Mehovine, Serbia de vest)

După cum am văzut, băieșii din Serbia nu au o identitate comună de grup și aproape fiecare comunitate își are legenda sa proprie, lucru valabil pentru majoritatea băieșilor din Europa. Unele dintre legendele etiologice sunt mai bine articulate, în timp ce altele sunt doar schițate, reduse la câteva propoziții. Paloma Gay y Blasco, vorbind despre romii din sudul Madridului, făcea, de asemenea, observația că aceștia produc doar relatări schematică și slab dezvoltate despre trecutul lor ca grup (Gay y Blasco 2001). Antropologii occidentali au sugerat că informațiile și cunoștințele lor obscure și contradictorii despre trecut se pot datora atât lipsei lor de interes, precum și faptului că majoritatea sunt analfabeți (Stewart 1997: 28). În aceeași notă, Gabriel Sala, vorbind de istoria gaborilor, afirmă că aceștia nu au decât dimensiunea personală a istoriei, nominalizând ca cel mai mare gabor cunoscut pe bunicul sau străbunicul lor. Conform istoricului

român, reprezentanții acestui neam „par prizonieri ai prezentului, ignorând scurgerea timpului sau gloria trecutului” (Sala 2007: 24). Însă acest lucru nu se susține întotdeauna și nu trebuie să plecăm de la ideea că imaginile trecutului sunt obligatorii pentru construcția identității. Legende de uneori foarte elaborate ale băieșilor neagă faptul că aceștia nu sunt interesați de trecut.

Majoritatea legendelor băieșilor din Serbia fac referire la România ca loc de baștină al înaintașilor. Aceste relatări despre *aparținerea* de România și românită dezvoltă conexiuni, trimit spre procese de identificare cu națiunea română și pot fi considerate parte a unui discurs mai larg de formare a identității.

În unele cazuri, băieșii își structurează legendele etiologice prin recursul la o etimologie populară care explică etnonimul grupului. Caravlahii („vlahii negri”) din Bosnia-Herțegovina, de exemplu, – dintre care o parte s-au mutat în Serbia de sud, în urma conflictelor etnice din Bosnia – recurg la o astfel de etimologie populară atunci când pun în legătură numele grupului lor cu prințul Karadjordje („George cel Negru”), fondatorul statului sârb modern, legând astfel originea și istoria timpurie a comunității lor cu momente importante din istoria Serbiei:

I1: Noi suntem urmașii lui Karadjordje. Fiindcă Karadjordje era *karavla*. George cel Negru.

I2: De-asta îl și cheamă așa.

I1: George cel Negru. De-asta le era frică la turci de George cel Negru. (Lopare, Bosnia de nord-est)²⁰⁶

²⁰⁶ Înregistrat de Biljana Sikimić în 2006, în limba sârbă. Rezultatele acestei anchete de teren au fost prezentate în Sikimić 2008.

Băieșii recurg la etimologia populară nu doar pentru a explica originea propriului popor, ci și pe aceea a populației majoritare, într-o încercare de a se distanța de aceasta și de a crea o imagine pozitivă a grupului căruia îi aparțin:

Noi am ajuns aici înaintea sârbilor, înaintea sârbilor am venit, noi suntem aici dinaintea sârbilor. Ei bine, noi suntem primii care au venit, iar sârbii sunt din Siberia, după care s-au mutat aici. De-asta se numesc sârbi, fiindcă au venit din Siberia, dacă ai auzit de Siberia, unde e tot timpul zăpadă și gheață. (Orașje, Serbia centrală)

Marianne Mesnil și Assia Popova analizează diferitele moduri în care popoarele din Balcani îl desemnează pe Celălalt, observând că popoarele învecinate sunt mitologizate negativ, mai exact le este atribuită o origine sau caracteristici etnice peiorative. Autoarele concluzionează că o astfel de narațiune mitică exogenă are drept scop „descalificarea” Celuilalt și oferirea unei imagini cât mai bune despre sine însuși (Mesnil / Popova 1993).

Cu toate acestea, în multe cazuri băieșii nu au păstrat în memoria colectivă nicio amintire a faptului că locul lor de origine sunt principatele române sau altă regiune și afirmă că trăiesc în regiunea respectivă dintotdeauna. În lipsa oricăror documente scrise și în cazurile în care legendele etiologice nu au fost transmise, memoria băieșilor acoperă trei sau patru generații, ceea ce confirmă teoria lui Assmann referitoare la *memoria comunicativă*.

Băieșii din Croația

La băieșii din Serbia întâlnim o mare varietate de tipare și variante ale legendelor etiologice, care, în cele mai multe cazuri, au ca element comun România sau un reper geografic (oraș, munte, râu etc.) din această țară. Aceste observații nu

sunt însă aplicabile și în cazul Croației. Cercetările noastre antropologice și lingvistice de teren desfășurate în ianuarie 2006 în rândul elevilor și populației tinere din Kursanec, regiunea Medjimurje (în nordul extrem al țării, lângă granița cu Ungaria și Slovenia), au demonstrat că băieșii nu au conștiința faptului că România este țara lor de origine și că graiul pe care îl vorbesc este unul românesc. Această atitudine din partea generației tinere poate fi explicată prin faptul că statul croat modern nu se învecinează direct cu România și în această țară nu există o minoritate națională română. Astfel, în timp, conștiința originii române (dacă a existat vreodată) s-a șters și, în final, a dispărut (vezi și Sorescu-Marinković 2008). Probabil că o ipoteză mai logică ar fi că aceasta nici nu a existat, regiunile din care băieșii au venit fiind, la acea vreme, părți ale Imperiului Austro-Ungar. Din păcate, speranța de viață a acestui grup este foarte mică, prin urmare nu am avut șansa să vorbim cu membri mai în vârstă ai comunității și, astfel, nu am înregistrat nici legende etiologice.²⁰⁷ Puținii adulți pe care i-am intervievat și-au amintit că înaintașii lor au venit din Ungaria, ceea ce poate la fel de bine să însemne și Banat sau Transilvania.

În orice caz, în Baranja, cealaltă regiune croată locuită de băieși în care am desfășurat anchete de teren, aflată în răsăritul Croației, în apropiere de granița cu Serbia și Ungaria, discursul identitar al băieșilor, care include frecvent legende de întemeiere, este similar cu cel al băieșilor din Serbia. În satul Darda, de exemplu, interlocutorul nostru, una din cele mai în vârstă persoane din comunitate, descrie „descălecatul” băieșilor în ținuturile croate drept actul fondator a trei frați, care a avut loc în trecutul îndepărtat:

²⁰⁷ Cea mai bătrână interlocutoare a avut în jur de 50 de ani.

(Și când s-au născut țigani aici? În sat.)

Mulț ai, mulț ai, mulț ai, aici a fost tri frațe, aicea, în Darda, aici-n Zlatnița, ca *bivša* Zlatnița când *gode*-a fost.

(Trei frați?)

Tri frațe. Steva, Iova și mai unu... Nu mai știu cum îl cheama, am uitat *već*. Ei tri frațe. Și dăna aia tri frațe aicea s-a... Atuncea dăna Bulman *isto*, Bulmanu și-asta *isto* a fost. E, da. Tri frațe, da, a fost și-aici s-a născut și-atuncea s-a-născut *dabome* și dăna *Bačka*, dăna Monoșturu *Bački* și dăna, dăna Turianț și... (Darda, Croația de est)

Pe de altă parte, un interlocutor din satul Beli Manastir afirmă că stră-străbunicul său a venit de la București, ceea ce plasează întemeierea așezării într-un trecut recent:

Noi iștem *pravoslavni Vlasi*. *Pravi* rumâni dăna Bucureșt. Stră-strădăda-l m'eu a fost dăna Bucureșt. (Beli Manastir, Croația de est)

Mulți dintre băieții din Baranja se declară romi la recensămintele oficiale și numesc limba pe care o vorbesc atât *româneșce*, cât și *țigăneșce*, lăsând însă deschisă întrebarea referitoare la identitatea lor în cadrul discuției cu cercetătorul:

I1: Io gândesc că iștem români, nu?

I2: *A* nu știu. Matematica noastră e rumânașcă, nu? Da cum zăce că iștem rumân, atuncea nu ne priznăiască rumâni.

I1: *Pa* alta ce noi iștem rumâni, da custăm în *Hrvatska*, *al* nu ni priznăiaște România, zăce *bar* așa că nu ni priznăiaște. *Al nikad* noi n-am mers încolo s-audem *da li* ne priznăiaște or nu ne priznăiaște, aia lumea zăce că nu ne priznăiaște. Și noi îs rumân. *Ali* custăm în *Hrvatska*, nu? Mai curând a fost asta *pod Jugoslavijom*, acu îi

Hrvatska. Ali noi știem... noi aia limbă ce zâce romii, noi a lor limbă nu știem mămica, ni una orbă.

I2: Ni n-am știut, ni nu știem, nu prișipem, iaște care știe.

I1: A dă râmâni *već* știem. Râmânaște orbe. *Ali* zâce că nu ni priznăiaște Râmânia, *da u stvari* noi n-am mers încoloi, dântre noi mămilea să-ntrebăm să știem *da li* ni priznăiaște. Aia (...) zâce că nu ni priznăiaște, nu vrea să ne prihvătească. *Al možda* șî vrea. Noi n-a mers mămil dântre noi să-ntrebăm.

I2: La námț iștem țigoineri, la ăia iștem iară gipsi, la ăștialanț iștem *Cigani*, *pa ne znaš kome se da opredeliš*, *nemam pojma*, nu știem să ne-opredelim să zâcem asta-i limba noastră și țara noastră. Noi n-avem țară. Noi iștem așa, *nacionalna manjina*. Da *nacionalna manjina* io nu știu, n-am poimă cum. Nu știu, io gand'esc că n-ar trebuia să iștem *nacionalna manjina* c-a noastră-i orbă rumânaască orbă. (Darda, Croația de est)

Negocierea identității, așa cum putem vedea din fragmentul de conversație de mai sus, poate fi foarte traumatică, limba vorbită fiind principalul element adus în discuție. În interiorul grupului de băieși din Baranja, distincția dintre cele două grupuri dialectale – *munteni* și *ardeleni* – formează baza identificării:

Mante (...) la noi a fost tradiția almintrilea. *Pravo ono* rumânașce a fost. Ardil'anii și muncanii. Nouă zâce muncanii, da-n *Bačka* ardil'anii. (Darda, Croația de est)

Rudarii din Bulgaria

Așa cum am menționat mai înainte, rudarii din Bulgaria sunt împărțiți în două grupuri: *lingurari* și *ursari*, care se distanțează tranșant de țigani. Ursarii se consideră îndeaproape înrudiți cu lingurarii, însă aceasta pare a fi o identificare

unilaterală, deoarece lingurarii nu acceptă bucuroși apropierea de acest grup și, cel puțin la nivel discursiv, se distanțează de regulă de ursari. Printre ursari a circulat legenda potrivit căreia o fată a dat naștere unui urs, care se pare că a cunoscut o răspândire spectaculoasă în Balcani, însă astăzi este aproape uitată (Marushiakova / Popov 1998: 107).

Marushiakova și Popov, vorbind despre „cea de-a treia cale” în declararea identității la romi, spun că, în ultimul timp, rudarii au început să se prezinte drept „vlahi adevărați” sau „cei mai vechi români”,²⁰⁸ una din legendele lor cele mai răspândite explicându-le originea din regatul lor antic din Balcani: după distrugerea acestuia, unii dintre ei au trecut Dunărea și au întemeiat poporul român, în timp ce strămoșii lor adevărați, rudarii de astăzi, au rămas în ținuturile bulgărești. În unele cazuri, rudarii recurg la cercetări istorice naive, care susțin unitatea rudarilor cu românii de astăzi (Marushiakova / Popov 2000: 86). Aceiași autori menționează și înființarea, în 1998, a partidului politic al rudarilor – Mișcarea Democrată „Rodolyubie”, al cărui lider afirmă că termenul *rudari* nu este derivat de la bulgărescul *ruda* („mină”), ci de la *rod* („familie” sau „clan”), fiindcă, după părerea lui, „noi suntem urmașii primelor clanuri bulgare care s-au stabilit pe aceste pământuri împreună cu Khan Asparukh, în vremea în care a fost întemeiat statul bulgar” (*Op. cit.*: 89). Pe parcursul anchetelor noastre de teren în comunitățile de rudari din Bulgaria de nord-vest, am întâlnit, de asemenea, interlocutori care afirmau că termenul *rudari* derivă atât de la *ruda*, cât și de la *rod* (Archar).

Cât privește originea lor etnică, cea mai frecventă identificare a rudarilor este cu tracii:

²⁰⁸ Chelcea menționează că rudarii din Muscel se consideră „români vechi”, urmașii dacilor, și vorbesc chiar despre un strămoș cu numele „Dacia” (Chelcea 1944: 45).

Primii oameni din Bulgaria au fost tracii, iar noi, vlahii, ne tragem din traci. (Lilyache, Bulgaria de nord-vest)

Putem observa o „dublă distanțare” care apare adesea în discursul rudarilor și băieșilor: mai întâi, aceștia adoptă o identitate preferată, care este întotdeauna direcționată către o altă minoritate, cu un statut social mai ridicat decât romii, cum sunt vlahii, de exemplu, pentru ca mai apoi să o „dubleze” făcând referire la originea lor antică – „primii oameni din Bulgaria”, tracii, așa cum apare mai sus.

Alți interlocutori își accentuează originea română:

Noi, rudarii, am venit din România, presupun. De-asta știm românește. (Koynare, Bulgaria de nord-vest),

afirmând adesea că fuga lor peste Dunăre în Bulgaria a fost cauzată de cruzimea ciocoilor români.

În sfârșit, unii rudari afirmă că provin din Moldova și că au ajuns în Bulgaria acum două sau trei sute de ani. Însă majoritatea consideră că sunt autohtoni în satele în care locuiesc.²⁰⁹

Cât privește sistemul de legende etiologice, dihotomia *pământ* – *lemn* este construită în diferite moduri. Pe durata anchetelor noastre de teren din Bulgaria am întâlnit câteva tipare:

a) rudarii au pierdut *pământul*, fiind astfel nevoiți să se orienteze către prelucrarea *lemnului*:

Rudarii se trag din traci. După invazia romană, și-au pierdut *pământul*, au fost alungați și, astfel, nevoiți să înceapă

²⁰⁹ Conform cercetătoarei Magdalena Slavkova, la rudarii din Bulgaria de nord-vest se întâlnește cel mai mic număr de legende etiologice, ceea ce poate indica și o locuire de durată în ținuturile bulgare, în timp ce la alte grupuri de rudari din Bulgaria se păstrează tradiția venirii din România.

să facă fuse și linguri pentru a supraviețui (Koynare, Bulgaria de nord-vest).

b) *lemnul* este mai ușor de lucrat decât *pământul*:

Rudarii, de fapt vlahi care descind din tracii antici, au hotărât că pământul este prea greu de lucrat și că ar trebui să facă fuse din lemn. Și așa a rămas până în zilele noastre (Lilyache, Bulgaria de nord-vest).

c) „frica de *pământ*” și „dragostea de *lemn*”:

După dezrobire și reforma agrară din România, rudarilor li s-a oferit pământ, însă aceștia s-au speriat de întinderile nesfârșite și au fugit în Bulgaria, unde au început să facă linguri de lemn (Archar, Bulgaria de nord-vest).

Observații finale

Chiar dacă aceste povestiri se întâlnesc relativ frecvent pe teren, fiind istorisite de cei mai în vârstă membri ai comunității – ceea ce nu înseamnă neapărat că ei sunt și păstrătorii tradiției care a fost transmisă din generație în generație, fiindcă în multe cazuri acestea formează o combinație ciudată de informații istorice mai vechi și mai noi – , o situație mult mai des întâlnită este aceea în care băieșii povestesc despre evenimente amplasate în trecutul recent. Astfel, principala opoziție pe care se bazează discursul lor este *acum vs înainte*. În poveștile lor, *înainte* cuprinde o perioadă de timp care se întinde de la experiențele celor mai bătrâni din comunitate și până într-un trecut static, fără limite clar marcate (vezi și Gay y Blasco 2001). Viața *dinainte* este descrisă ca o perioadă de foamete și sărăcie, ca o peregrinare permanentă din sat în sat, din loc în loc, în căutare de lemn și pentru a-și vinde produsele. Acest *trecut secundar*, cum poate fi numit, se interpune între trecutul îndepărtat al legendelor și prezent și reprezintă singurul reper solid. Astfel, *decalajul variabil* despre care vorbea Vansina este anulat și, paradoxal, aceasta devine

un indicator de nădejde al evenimentelor trecute, din care băieșii derivă sens și încearcă să își creeze un trecut și o istorie.

Pentru băieși, asumarea unei identități și construirea unui trecut sunt la fel de problematice ca pentru orice alt grup de romi sau de ne-romi și are, în majoritatea cazurilor, o miză multiplă. Băieșii trebuie să „rezolve” probleme de diferite amplitudini: sunt considerați țigani de populația înconjurătoare, vorbesc românește, trăiesc în Serbia, Croația sau Bulgaria și sunt respinși atât de români, cât și de sârbi, croați și bulgari. Astfel, ca în cazul romilor în general, când băieșii caută o identitate preferată, căutarea lor se îndreaptă întotdeauna către o altă minoritate cu un statut social superior și se distanțează de alte comunități, inferioare din punctul lor de vedere. Însă refuzul îndârjit al celorlalți de a-i accepta pe băieși a dus, în unele cazuri, la crearea unor identități complet noi, cum ar fi cea berberă (în satul Orașje din Serbia centrală) sau de descendenți direcți ai popoarelor antice.

Revenind la legendele etiologice, trebuie spus că acestea caută să explice lucruri care nu au o explicație logică sau care nu pot fi explicate defel. Când băieșii vorbesc despre trecutul comunității lor, efortul de a da sens chiar și absurdului sau iraționalului este o încercare de a-și afirma și apăra propria existență, o încercare de a-și crea un loc în istoria care i-a ignorat atâta timp. Acest proces de imaginare a trecutului este un stadiu obișnuit de dezvoltare a gândirii istorice a fiecărui popor.

Chiar dacă, de multe ori, datele oferite de legende nu sunt valide în plan real, acestea supraviețuiesc în planul probabilității și în lumea tradiției, fiindcă membrii comunității de băieși nu se îndoiesc de adevărul lor. Citând-o pe Aspasia Theodosiou, putem spune că „asemenea povestiri «original(r)e» sunt atât pentru ei, cât și despre ei” (Theodosiou 2003: 42). „Realitatea” relatărilor interlocutorilor noștri este construită cu scopul de a le defini și apăra identitatea. Poveștile

lor pot servi drept exemplificare a modului în care mecanismele de creare a mitului funcționează în lumea de astăzi.

Pe baza unor date incomplete, amintiri, fragmente de istorie orală, mituri de întemeiere, legende etiologice, date istorice și geografice mai noi și mai vechi, băieșii încearcă să micșoreze golul imens din trecutul lor și să își articuleze istoria și identitatea. Însă, așa cum sugerează Marushiakova și Popov, nu trebuie să scăpăm din vedere faptul că aceste procese de creare a miturilor sunt influențate de un mare număr de factori externi care provin de la macrosocietate – printre aceștia se numără și ideile exprimate de cercetători în studiile lor științifice, care uneori penetrează rapid în mediul băieș. Astfel, nu trebuie trecută cu vederea problema responsabilității morale a cercetătorilor față de comunitatea studiată. Nu este exclus nici ca interesul cercetătorilor și presiunea societății să îi fi constrâns pe băieși să dorească să își reconstruiască sau să își imagineze trecutul.

În final, ne punem întrebarea în ce măsură un astfel de material poate fi de interes pentru istorici, în ce măsură aceste legende pot reprezenta un document istoric, în lipsa oricăror altor documente, luând în considerare că memoria este întotdeauna a prezentului, chiar dacă vorbește despre trecut? (Vultur 2000: 336) Un eveniment este format atât din ce s-a întâmplat cu adevărat, cât și din ce se povestește despre el. Chiar dacă lingviștii și istoricii nu au arătat un interes deosebit pentru o colaborare între disciplinele lor, o cercetare interdisciplinară a comunităților de genul băieșilor ar putea releva lucruri deosebite, atât pentru comunitatea științifică, cât și pentru publicul larg.

Bibliografie

- Agócs 2003: Attila Agócs, *Sociálna identifikácia Bajášov na Slovensku*, Etnologické rozpravy 2, 41–53.
- Assénova / Aleksova 2008: Petya Assénova, Vassilka Aleksova, *Observations sur la "romanité balkanique" en Bulgarie*, The Romance Balkans (Biljana Sikimić, Tijana Ašić, eds.), Belgrade: The Institute for Balkan Studies, 161–172.
- Assmann 2005: Jan Assmann, *Kulturno pamćenje: Pismo, sjećanje i politički identitet u ranim visokim kulturama*, Zenica: Vrijeme.
- Chelcea 1944: Ion Chelcea, *Rudarii: Contribuție la o „enigmă” etnografică*, București: Casa Școalelor.
- Ćirković 2005: Svetlana Ćirković, *Od Kavkaza do Banjice: Mečkari*, Бањашин на Балкану: Идентитет етничке заједнице, Београд: Балканолошки институт (Biljana Sikimić, ed.), 219–248.
- Dorondel 2007: Ștefan Dorondel, *Ethnicity, state and access to natural resources in the southeastern Europe. The Rudari case*, Transborder identities. The Romanian-speaking population in Bulgaria (Stelu Șerban, Ștefan Dorondel, eds.), București: Paideia, 215–239.
- Filipescu 1906: Teodor Filipescu, *Coloniile române din Bosnia. Studiu etnografic și antropogeografic*, București: Carol Göbl.
- Gay y Blasco 2001: Paloma Gay y Blasco, “*We don’t know our descent*”: *How the Gitanos of Jarana manage the past*, Journal of the Royal Anthropological Institute 7, 631–647.
- Ghinoiu 1979: Ion Ghinoiu, *Considerații etnografice asupra fenomenului de „întemeiere” a așezărilor*, Revista de etnografie și folclor 24 (2), 179–204.

- Gupta / Ferguson 1992: Akhil Gupta and James Ferguson, *Beyond "Culture": Space, Identity, and the Politics of Difference*, *Cultural Anthropology* 7 (7), 6–23.
- Hedeşan 2005: Otilia Hedeşan, *Jedan teren: Trešnjevica u dolini Morave*, Бањаши на Балкану: Идентитет етничке заједнице, Београд: Балканолошки институт (Biljana Sikimić, ed.), 13–106.
- Jones 1999: Rhys Jones, *Foundation legends, origins gentium, and senses of ethnic identity: legitimising ideologies in medieval Celtic Britain*, *Environment and Planning D: Society and Space* 17 (6), 691–703.
- Leschber 2008: Corinna Leschber, *Romanian-Serbian code-mixing phenomena*, *The Romance Balkans* (Biljana Sikimić, Tijana Ašić, eds.), Belgrade: The Institute for Balkan Studies, 247–260.
- Marushiakova / Popov 1998: E Elena Marushiakova, Vesselin Popov, *Bear-trainers in Bulgaria (tradition and contemporary situation)*, *Ethnologia Bulgarica* 1, 106–116.
- Marushiakova / Popov 2000: Elena Marushiakova, Vesselin Popov, *Myth as Process*, *Scholarship and the Gypsy Struggle. Commitment in Romani Studies* (Thomas Acton, ed.), Hatfield: University of Hertfordshire Press, 81–93.
- Marushiakova / Popov 2006: Elena Marushiakova, Vesselin Popov, *The Gypsy Group – Ethnonyms vs Professionyms*, paper presented at the 7th International Conference on Romani Linguistics, Prague, 14/16 September 2006 (forthcoming).
- Mesnil / Popova 1993: Marianne Mesnil / Assia Popova, *Etranger de tout poil ou comment on désigne l'autre*, *Civilisations, En quête d'identité* 42 (2), 179–198.

- Orsós 1997: Orsós Anna, *Language Groups of Gypsies in Hungary*, Studies in Roma (Gypsy) Ethnography 6, 194–199.
- Petrovici 1938: Emil Petrovici, „Românii” din Serbia Occidentală, Dacoromania IX, 224–236.
- Radosavljević 2007: Petar Radosavljević, *Romi Bajaši u Hrvatskoj – govornici rumunjskog dijalekta*, Jezik i identiteti, Zagreb – Split: Hrvatsko društvo za primijenjenu lingvistiku (Jagoda Granić, ed.), 505–515.
- Sala 2007: Gabriel Sala, *Neamul țiganilor gabori – istorie, mentalități, tradiții*, Cluj-Napoca: Dacia.
- Saramandu 1997: Nicolae Saramandu, *Cercetări dialectale la un grup necunoscut de vorbitori ai românei: băiașii din nordul Croației*, Fonetică și dialectologie XVI, 97–130.
- Șerban 2007: Stelu Șerban, *Politics against ethnicity. The case of Rudari from Varna district*, Transborder identities. The Romanian-speaking population in Bulgaria (Stelu Șerban, Ștefan Dorondel, eds.), București: Paideia, 241–276.
- Slavkova 2005: Magdalena Slavkova, *Рудару у источној Бугарској и еванђеоски покрет*, Бањаши на Балкану: Идентитет етничке заједнице, Београд: Балканолошки институт (Biljana Sikimić, ed.), 277–294.
- Slavkova 2008: Magdalena Slavkova, *Contemporary Labour Migrations of Gypsies from Bulgaria to Spain*, Dynamics of National Identity and Transnational Identities in the Process of European Integration (Elena Marushiakova, ed.), Cambridge Scholars Publishing, 189–213.
- Sikimić 2005a: Biljana Sikimić, *Banjaši u Srbiji*, Бањаши на Балкану: Идентитет етничке заједнице, Београд: Балканолошки институт (Biljana Sikimić, ed.), 249–275.

- Sikimić 2005b: Biljana Sikimić, *Linguistic research of small exogamic communities: the case of Banyash Roumanians in Serbia*, Языки и диалекты малых этнических групп на Балканах, Санкт-Петербург – Мюнхен, 258–265.
- Sikimić 2006: Biljana Sikimić, *Срби и Роми / Бејашин у мађарској Барањи*, Етнографија Срба у Мађарској 5, Будимпешта, 101–112.
- Sikimić 2008: Biljana Sikimić, *Karavlahs in Bosnia and Herzegovina today*, The Romance Balkans (Biljana Sikimić, Tijana Ašić, eds.), Belgrade: The Institute for Balkan Studies, 227–246.
- Sorescu-Marinković 2005: Annemarie Sorescu-Marinković, *Napolitanci iz Mehovina*, Бањашин на Балкану: Идентитет етничке заједнице, Београд: Балканолошки институт (Biljana Sikimić, ed.), 175–200.
- Sorescu-Marinković 2007: Annemarie Sorescu-Marinković, *The gurban displaced: Bayash guest workers in Paris*, Kurban in the Balkans (Biljana Sikimić, Petko Hristov, eds.), Belgrade: The Institute for Balkan Studies, 137–151.
- Sorescu-Marinković 2008: Annemarie Sorescu-Marinković, *The Bayash in Croatia: Romanian vernaculars in Baranja and Medjimurje*, The Romance Balkans (Biljana Sikimić, Tijana Ašić, eds.), Belgrade: The Institute for Balkan Studies, 173–225.
- Sorescu-Marinković 2010: Annemarie Sorescu-Marinković, *“Nous venons des Carpates, des Carpates indiennes, de Russie” : Gérer une identité traumatisée – le cas des Bayaches de Serbie*, Mémoire et histoire en Europe centrale et orientale, Rennes: Presses universitaires de Rennes (Daniel Baric, Jacques le Rider, Drago Rokšandić, eds.), 217–226.

- Sorescu-Marinković 2011: Strategies for creating an explanatory Bayash dictionary in Serbia, *Revue Roumaine de Linguistique* LVI (1), 29–46.
- Stewart 1997: Michael Stewart, *The time of the Gypsies*, Boulder, Colo.: Westview.
- Theodosiou 2003: Aspasia Theodosiou, “Be-longing” in a “doubly occupied place”: *The Parakalamos Gypsy musicians*, *Romani Studies* 5 (13/2), 25–58.
- Vansina 1985: Jan Vansina, *Oral Tradition as, History*, London: Currey.
- Vučković 2008: Marija Vučković, *Болгары – это мы или другие? (Само)идентификация павликан из Баната*, *Etnolinwistyka* 20, Lublin, 333–348.
- Vultur 2000: Smaranda Vultur (ed.), *Lumi în destine. Memoria generațiilor de început de secol în Banat*, Timișoara: Nemira.
- Witz 2006: Klaus G. Witz, *The Participant as Ally and Essentialist Portraiture*, *Qualitative Inquiry* 12 (2), 246–268.
- Zerubavel 2004: Eviatar Zerubavel, *Time Maps: Collective Memory and the Social Shape of the Past*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Zlatanović 2007: Sanja Zlatanović, *The Roma of Vranje: kurban with five faces*, *Kurban in the Balkans* (Biljana Sikimić, Petko Hristov, eds.), Belgrade: The Institute for Balkan Studies, 51–86.

Between History and Memory: The Bayash in Europe Summary

On the basis of fieldwork recordings made in several Bayash communities from Serbia, Croatia and Bulgaria, the author explores the way in which the interlocutors assume an identity and try to construct a past for their people, using etiological legends about the origin of their community which combine new and old historical knowledge. The author shows that imagining a past for the Bayash is as problematic as for any other Roma or non-Roma group, the eclectic nature of this process being heralded by the fact that it is a regular stage of development of the historical thinking of each nation.