



«Vi bor i Romania, og det tar all tiden vi har»

En studie av rumenskhet i uttrykk og praksis

Anne Laura Egede Andersen



Masteroppgave
Sosialantropologisk institutt

Universitetet i Oslo

November 2009



Sammendrag

Oppgaven bygger på et halvt års feltarbeid i en liten by i fylket Prahova i Romania. Det er sagt at Romania ligger i Europas veikryss, hvor migrasjon og konflikt alltid har vært en del av hverdagen. Jeg tar for meg uttrykk for identitet, eller nærmere bestemt, uttrykk for *rumenskhhet*, blant mine informanter. Det å leve i et veikryss, kan meget mulig være nok til å presse frem en kontinuerlig forståelse av *rumenskhhet*.

Som analytisk verktøy er *rumenskhhet* fruktbart, fordi det eksisterer som en høyst reell størrelse i mine informanters meningsunivers. At innholdet i begrepet med sikkerhet varierer fra person til person og fra sted til sted, gjør det ikke mindre fruktbart. Utfordringen blir å lete etter de måter rumenskhhet uttrykkes, og i hvilken grad disse er overlappende.

Oppgaven tar for seg det rumenske på tre nivåer. Først går jeg gjennom uttrykk for rumenskhhet på et individuelt og nært nivå. Dette gjør jeg ved å se på kroppen, hjemmet, og måter å forholde seg til fare og sykdom på. Siden går jeg gjennom uttrykk for rumenskhhet på et litt større gruppenivå. Dette gjør jeg gjennom å studere mat og matpraksiser, og se på hvordan dette forholder seg til ideer om rumenskhhet. Til sist ser jeg på gudstro som et overordnet plan og en bakenforliggende verdi i det rumenske.

Takk!

Å skrive denne oppgaven har vært en lang og lærerik prosess. Mange har bidratt til at jeg kunne dra dette prosjektet i land, og det skal dere ha takk for!

Først og fremst takk til alle mine informanter som har latt meg bo hos dem og latt meg være med på alt jeg har bedt om, og takk for at jeg alltid er velkommen tilbake. Takk til min veileder Elisabeth L'orange Fürst for faglige bidrag og finurlige tankevekkere. Takk til Andreea Marinescu for å få oss til å reise til Romania i 1992, og for vennskap siden da. Takk til Ștefan Marinescu og Radu Bolintineanu for hjelp til å finne noen som ville ha meg i hus. Takk til Nora Bucur for kost, losji og språkopplæring. Takk til Natalia Ternauciuc for gode diskusjoner og tillatelse til bruk av bilder. Takk for hjelp til korrektur og struktur til Silje Susanne Alvestad, Sandra Janzó og Halvar Andreassen Kjærre. Takk til Adriana Margareta Dancus for oversettelser av plakater på kronglete og arkaisk rumensk. Takk til Teaterklubb for helt nødvendige pustehull og påminnelser om at det fortsatt finnes en verden utenfor. Og til slutt takk for hjerneføde, faktisk føde, moralsk støtte, praktisk hjelp og mye tålmodighet til Jenny Kosberg Skagestad, Sverre Lundevall, Sarah Salameh, Johanne Kielland Servoll, Margitte Joanne Tonning, min lillesøster Camilla og mine foreldre Birthe og Bent.

Endelig i mål!

Anne Laura Egede Andersen

Oslo, november 2009

INTRODUKSJON	1
Hvorfor rumenskhet?.....	3
Den evige landsbyen: Idealene.....	4
Organisering av oppgaven	5
KAPITTEL 1:	7
FELTET	7
Stedet.....	9
Hushold og kjerneinformanter.....	13
România – de la Nistru pîn laTisa.....	17
KAPITTEL 2:	29
METODISKE OG ANALYTISKE BETRAKTNINGER	29
Antropologen og notatene.....	32
Å beskytte informantene.....	33
Språket.....	34
Generaliserbarhet.....	35
Å skrelle en løk	36
Studier av klassifisering og fare.....	37
Studier av praksis og preferanser.....	38
Studie av ritualer versus hverdagspraksiser.....	39
Tidligere antropologi fra Romania	39
KAPITTEL 3:	43
DEN RUMENSKE KROPPEN	43
«Og hus av stein!».....	46
Farlig og ufarlig	53
Risikoberegning.....	55
Delt fysiologi	57
Forebygging og behandling.....	58
Kroppens nærhet til gruppen.....	60
KAPITTEL 4:	63
MAT SOM UTØVELSE AV RUMENSKHET	63
Det rumenske kjøkken	66
Svin er den beste grønnsaken!.....	68
«Livet er hardt i Romania».....	69
Mat som klassifisering	71

Forventning om arbeidsdeling hos familien Antonescu.....	75
Den sunne maten.....	76
Rumenske tomater <i>er</i> bedre enn andre tomater.....	79
Tiden i maten: tradisjon, fortid, nåtid, høytid.....	80
God som brød.....	80
Å spise sin egen identitet.....	82
KAPITTEL 5:.....	85
TRO OG TERRITORIUM.....	85
Den levende steinen.....	88
Den ortodokse kirke.....	89
«Jesus i mitt hjerte».....	89
«Han har i sannhet gjenoppstått».....	91
Påskematen: religiøse regler og rumenske tradisjoner.....	93
Anti-rumenskhet.....	94
Mystikk.....	96
Du skal ikke tvinge Gud.....	101
Kontroll av tiden.....	102
«Det er en gave, men det er ikke en gave».....	103
Han hadde ikke brød.....	105
Tro og territorium: to sider av samme sak.....	107
AVSLUTNING.....	109
«Vi bor i Romania og det tar all tiden vi har».....	111
Referanser.....	117
Etnografisk film.....	117
Vev.....	117
Litteratur.....	117
Andre referanser.....	122

Introduksjon



Teppefall

«*Stați liniștiți la locurile voastre!*» «*Stå rolig på plassene deres*» En fåfengt oppfordring til en kokende masse av forsømte mennesker. Året er 1989, og på balkongen i Sentralkomiteens bygning i Bukarest renner tiden ut. Knapt to timer unna Bukarest, i den lille byen Orașul griper en ung mann geværet og løper ut i gatene. Endelig! Silviu har samme høst revet partiboken i stykker og bedt til Gud om å fri landet fra pesten. I et annet hus sitter to skremte søstre og stirrer på telefonen. Hvor er Mona og Natalias pappa? Faren er politi, og nå vet ingen på hvilken side politiet står. Telefonen er tyst. Fra fjernsynsskjermer er verden vitne til første scene av siste akt i den halvt hundreår lange forestillingen om det kommunistiske utopia. Få dager senere ligger protagonisten og hans førstedame livløse i snøen.

Den kommunistiske Folkerepublikken Romania ble en realitet etter kong Mihai I-s tvungne abdisering i 1947. Frem mot slutten av 1950-tallet var landet under relativt sterk kontroll fra Kreml, og mest som en sovjetisk satellittstat å regne. En økende idé om uavhengighet skjøt for alvor fart mot slutten av 1960-tallet under ledelse av Nicolae Ceaușescu. Hans mål om økonomisk selvstendighet for Romania forførte Vesten og forsømte landet, gjennom en aggressiv nedbetaling av statsgjeld. Inspirert av Kim Il-Sung og Mobuto Sésé Seko sørget personkultens stormannsvanvittige prosjekter for ytterligere uttørking av landets ressurser. De ble fortalt at de levde i den beste av verdener, og de visste at det var løgn. *Dette var ikke Romania. Dette var ikke rumensk.* Når jernteppet faller og publikum går hjem, hva blir da igjen?

Et spørsmål som reiser seg er: hvilke kriterier har mine informanter for det rumenske, det vil si for *rumenskhhet*, og hvilke strategier benytter de seg av for å bekrefte og reproducere rumenskhhet?

Hvorfor rumenskhhet?

Nasjonalfølelsen er sterk i Romania, og "alle" har en forestilling om hva det vil si å være rumensk. Som analytisk verktøy er *rumenskhhet* nyttig, fordi det eksisterer som en høyst reell størrelse i mine informanters meningsunivers. At innholdet i begrepet med sikkerhet varierer fra person til person, fra sted til sted, gjør det ikke mindre virkelig. Utfordringen blir å lete etter de måter rumenskhhet uttrykkes på i praksis, og i hvilken grad disse er overlappende.

Oppgaven bygger på mitt feltarbeid i landsdelen Valakia våren 2008, samt returbesøk i 2008 og 2009. Dette er området i Romania som på rumensk ofte refereres til som *țara românească*, rumensk jord.

Den evige landsbyen: Idealene

Det spilles på nasjonale myter om det uberørte Europa og Romania som Europas veikryss. Felles lidelseshistorier og heltepos er, som mange andre steder, viktige ingredienser i forestillingen om nasjonen. Jeg vil argumentere for at det å oppleve seg selv og andre som rumenere, for mine informanter innebærer en sammenfletting av en geografisk forankring i jorden og en spirituell forankring i troen på Gud. Det innebærer en overbevisning om nedarvete slektskap mellom land, jord, folk og Gud.

”At the beginning of the third millennium, with its 17.000 villages, Romania further provides to its visitors an atmosphere which has disappeared a long time ago in other European countries.” (Ogrinji og Raicu 2005)

Det rumenske folk, på landsbygden vel og merke, skal ha kjempet og stått imot utenlandske krefter, både politiske og religiøse, og har gjennom disse kampene utviklet helt bestemte trekk.

”Letting the water of history roll over these blessed regions, we have always been here, with our joy and sorrows, our hope for a better life and a sense of the history, which gives us the power to carry on. By publishing the Monograph of this county we wish to show the entire world, once more, that we are an ordinary, well-educated, civilized people with lasting roots, uncorrupted traditions and customs, and a faith in our own power and will.” (Mircea Cosma, fylkesrådspresident i Prahova: i Agarici m.fl. 2004: u.s.).

I Romanias nasjonale myter har landsbyen og bonden en sentral plass. Landsbyen presenteres som ekte og landsbylivet som det autentiske (Boia 2001b, Eliade 1992, Engebrigtsen 2007, Verdery 1996, m. fl.). Livet i landsbyen handler om å dyrke jorden, og det handler om å være en del av et større fellesskap. I nasjonale myter har ikke rumeneren bare et spiritielt og emosjonelt forhold til landsbyen, men et sterkt fysiologisk forhold, *et blodsbånd*, til jorden og sine landsmenn (Engebrigtsen 2007). Rumenerens kropp har nærmest vokst opp av den jorden han senere dyrker.

Rumeneren besto, til tross for århundrer av selvopplevde *og faktiske* folkevandringer og invaderinger, og han beholdt sine distinkte rumenske kvaliteter:

”(...) the Romanian people remained firmly rooted in its land, which it did not desert even under the most tragical circumstances, and withstood influences and invasions without losing its ethnic substance, *style*, vigour, its genuine physical and moral personality.” (Eliade 1992: 109)

Sentralt står også det fysiologiske og genetiske. Den rumenske kroppen er annerledes enn andre, og man *forblir* rumensk, med de tilhørende karaktertrekk, snarere enn å *bli* det. De selvtilskrevne rumenske kvaliteter beskrives blant annet som latinitet, varme, spontanitet, lekenhet, gudfryktighet, vennlighet, og gjestfrihet (Berge 2000, Engebriktsen 2007, Kiedeckel 1993, Verdery 1996, m. fl.).

Organisering av oppgaven

I første kapittel introduserer jeg feltet; byen, husholdene og Romanias historie. Så følger andre kapittel, med metodiske og analytiske betraktninger, tidligere antropologi fra Romania. Så følger oppgavens tre hovedkapitler (3-5), med den empiriske analysen. Kapitlene speiler de temaer jeg legger vekt på som strategier for å uttrykke, bekrefte og reproducere rumenskheter. Selvsagt henger de ulike hovedtemaer sammen, for eksempel vil *kropp* også være til stede i de etterfølgende kapitler. Siden noe av målet nettopp er å vise hvor sammenfiltret de ulike fenomener i menneskers livsverden kan være, kan skillene virke noe unaturlige. De er imidlertid helt nødvendige som analytiske hjelpemidler.

Om bruk av ord og navn i oppgaven

Alle rumenske ord i teksten finnes i ordlisten med lydskrift og forklaring bakerst i oppgaven. Første gang de brukes markerer jeg dem, enten direkte i teksten, eller som fotnote. Jeg bruker i oppgaven så langt det er mulig norske navn på steder. Unntaket er landsdelen øst for Karpatene, hvor jeg bruker det rumenske navnet *Moldavia*. Årsaken til dette er at det norske navnet *Moldova* lett forveksles med *Republikken Moldova* som ligger øst for Romania. Ved stedsnavn i replikker bruker jeg det rumenske.

Kapittel 3: Den rumenske kroppen

Denne delen tar for seg forståelser av kroppen og det nære, og hvordan disse inkluderes i uttrykk for det rumenske. Kapitlet kan forstås som behandling av rumenskhets på individnivå. Jeg begynner med å se på hjemmet som fysisk ramme for kroppen, rengjøring og bestemmelse for hjemmets grenser. Så ser jeg på utvalg og kontroll av farer, hvordan kroppen kan skades og bli syk, og på forebygging og behandling. Hvordan henger forståelser av kropp sammen med sosial organisering?

Kapittel 4: Mat som sosial praksis

Dette kapitlet beveger seg vekk fra det umiddelbart nære, og ser på rumenskhets på gruppenivå. Siden mat- og måltidspraksiser målt i tid er den primære sosiale praksis hos mine informanter, blir dette kapitlets hovedfokus. Jeg ser også på bruk av tid og håndtering av knappe ressurser i mine informanternes bestrebelser på å få hverdagen til å gå rundt. Jeg ser på hvilken mat som presenteres som *den autentisk rumenske*, og hvordan matpraksiser også er en måte å definere en gruppe på, blant annet gjennom forståelse av sunnhet og moral. Jeg ser på forholdet mellom hverdagsmat og spesialmat, og hvordan både kropp, sykdom, helligdager, feiringer og gudstro er til stede i maten.

Kapittel 5: Tro og territorium

Her tar jeg for meg den allestedsnærværende gudstro hos mine informanter. Jeg ser på hvordan denne er knyttet til ideer om nasjonen og det rumenske. Jeg tar for meg ulike religiøse markeringer, som påske og de dødes lørdag, og hvordan disse kan knyttes til kropp, sosial organisering, jorden og nasjonsoppfattelse. I den sammenheng ser jeg også på religiøse praksiser, representert ved gudstjeneste og almisser. Jeg ser på hvordan Gud og hans familie – helgener - har en sentral plass i det rumenske.

Kapittel 1: Feltet



Min inngang til feltet Romania begynte på mange måter for nesten tjue år siden. Jeg var 11 år da jernteppet falt og noen bilder ble tatovert på netthinnen min. Til da hadde Øst-Europa bare representert en utømmelig kilde til dukketeater på barne-TV. Nå satt jeg pal foran skjermen og så en helt ny verden vise seg. I mitt hjemdistrikt var de raskt ute med hjelpesendinger, og vi fikk, i god potetferiestil, skolefri for å lage familiepakker av klær, sko, mel, sukker, kaffe og leker. Vi smuglet adresselapper ned i eskene, i håp om å få noe så eksotisk som en rumensk pennevenn, og dem fikk vi mange av. I 1992 var familien min vertsfamilie for to rumenske jenter. Fulle av fordommer ventet vi bleke østeuropeere med bøyde nakker. Jentene som møtte oss var fyrverkerier i farger og nysgjerrig begeistring. Jentene dro, og nå var det vår tur til nysgjerrighet. Hvordan hadde de det? Hvor kom de fra? Hvem hadde oppdratt dem? Etter et par uker sendte mor og far hunden i kennel, stuet unger og koffertene inn i Volvoen og kjørte østover. Vi hadde ingen anelse om hva vi gjorde, men til naboers (og vår egen!) store forundring kom vi mer enn helskinnet både frem og tilbake igjen. Senere har det blitt flere bilturer og enda flere flyturer.

Stedet

Byen hvor jeg gjorde feltarbeid har jeg valgt å kalle *Oraşul*, som er det rumenske ordet for ”byen”. Oraşul ligger i fylket Prahova¹ i landsdelen Valakia. Som jeg kommer tilbake til har det rumenske territoriet variert voldsomt i utstrekning. For å forenkle noe har jeg valgt å grovdele dagens Romania i 3 landsdeler: Transilvania, Moldavia og Valakia. Transilvania er områdene nord og vest for de store fjellkjedene, Moldavia ligger øst for Karpatene og Valakia sør for de transilvanske alper. Valakia omtales også ofte som *ţară românească*, ”rumensk jord”.

”In Prahova, the history breathes through all the earth pores. Scattered among the hills or on the plains, the traces of the Dacian fortresses or the Roman camps speak about an age-old existence. (...) It is a realm of legends, of memories about heroic deeds, where the roots of the past nourish the present and give vigour to the future.” (Agarici m.fl. 2004: u.s.)

¹¹ For stedsnavn se Romania-kart i begynnelsen av oppgaven.

Oraşul ligger omtrent 80 km nordøst for Bukarest. Byen ligger i de myke bakkene som utgjør overgangen fra de Transilvanske alper til det flate Valakia. Distriktet er preget av en blandingsøkonomi bestående av jordbruk, petrokjemi og småindustri. Området er spesielt egnet for druedyrking og er Romanias viktigste vindistrikt. Det er funnet meget gamle bosetninger i byen, og på grunn av sin plassering i en liten dal ved en liten elv har den vært et naturlig møtepunkt som markeds plass. På et oppslag utenfor bymuseet kan man lese at dette var stedet hvor "Constantin Voda Brancoveanu, med den siste hæren fra țară românească, tusenvis av adelsmenn, småadelsmenn, soldater og leilendinger bodde sommeren 1711; han ventet å se hvordan det skulle bli med krigene ved elven Prut slik at han kunne vite om han skulle holde side med tyrkerne eller bøye hodet til russernes nye keiser" (Oversettelse: Adriana Margareta Dancus). Jeg kommer tilbake til de ulike beleiringer og overmakter.

Oraşul har rundt 14000 innbyggere. Mange arbeider innen industri eller i servicenæringen, og driver noe subsistensjordbruk ved siden av. For de fleste er det svært vanskelig, nært umulig, å få endene til å møtes bare med lønningene. De er avhengig av alternativer, og slik er det mange som dyrker frukt, urter og grønnsaker, avler høns og griser i bakgården eller fanger fisk i elven.

Byen har, som så mange andre av Romanias småbyer, en større gate som går rett gjennom byen, og direkte videre til og gjennom neste landsby eller småby. På kryss og tvers av hovedgaten og hverandre går en rekke større og mindre gater. Gatene er slitte og humpete. De repareres jevnlig, men på grunn av dårlig drenering og bevegelser i grunnen sprekker asfalten som regel opp etter et par dager. Oraşul har et lite bysentrum langsmed hovedgaten. Her ligger de fleste forretningene. Mange forretninger er *magazin mixtes* eller *magazin general*, det vil si at de selger en rekke ulike produkter, og det er ikke alltid gitt hvor man skal gå for å lete etter de varer man trenger. Det tok for eksempel meg ganske lang tid å finne ut at damebind selges i aviskiosken, sammen med sigaretter, mineralvann og tyggegummi. Det er ikke uvanlig at en og samme butikk selger for eksempel både kjøkkenredskaper, sengetøy, pyntegenstander, klær, sko, verktøy, kosmetikk og papirvarer. Mat kjøpes som regel i *magazin general* eller i *magazin alimentar*; kolonialbutikk. Byen har en grønnsaksforretning og et lite marked. På markedet, hvor det sjelden er mer en tre-fire selgere samtidig, kommer bønder fra omkringliggende landsbyer og gårder og selger fra egen produksjon: mykost, urter, poteter, keramikkboller og tresleiver. Før påske sto noen med plakater hvor de reklamerte for lam; levende eller ferdig slaktet. Videre har byen en rekke bakere, en slakter, flere banker, to

telefonforretninger, mange kiosker for sigaretter, brød, mineralvann og slikkerier, et postkontor og en bensinstasjon. Byen har bibliotek, barne- og ungdomsskoler, videregående skoler, politistasjon, brannstasjon, noen kafeer og serveringssteder, noen festlokaler, et lite sykehus, et par kirker, fødeklinikk, sportsstadion, park med museum og en institusjon for psykisk utviklingshemmede barn. Nært sentrum ligger det som en gang var en kollektivgård under Ceaușescu-tiden. Nå huser den en mellomstor senneps- og emballeringsfabrikk, Fabrica. Fabrica er et eksempel på hvordan rumenske forretningsdrivere hele tiden forsøker å tilpasse seg et marked under stadig endring. Opprinnelig produserte fabrikk sennep, først under eget merke, siden for flere av de internasjonale merkene. I perioder når sennepsmarkedet er dårlig, driver de emballering på oppdrag fra større selskaper. De har hatt kontrakter med både Coca Cola Company, Johnson & Johnson, Nestlé og Procter & Gamble. Gründer og eier, Mihail Fotea, leter stadig etter nye og kreative inntektsveier, og han legger stadig til rette for at bedriften skal øke sine sjanser til å få øremerkede utviklingsmidler fra EU.

I byens mange sidegater ligger de fleste av de offentlige kontorene; vannkontor, kontor for kabel-TV, renovasjonskontor og elektrisitetskontor. Hit går innbyggerne månedlig for å betale faste utgifter til disse. Mer eller mindre gjemt mellom bolighus i de mange smågatene er det også et ukjent antall kiosker, skjenkesteder, vulkaniseringsverksteder, frisører og manikørsalonger. Mange av sidegatene går over i veier, som strekker seg videre ut av byen. I bakkene rundt byen er en rekke større vinmarker. En rekke av disse står forlatt fra Ceaușescu-tiden, og druerankene vokser mer eller mindre vilt. Her går mange gjeterer med geite- og saueflokkene sine. I de omkringliggende åsene er også en rekke oljebønner, både aktive og inaktive. Og noen minutters rask kjøretur unna sentrum ligger to institusjoner for alvorlige psykiatriske lidelser, en for kvinner og en for menn.

Byen har noen få områder med boligblokker, hovedsakelig rundt hovedgaten, og er ellers preget av lavbebyggelse. Rundt blokkene er det ofte gårdsplasser med søppelkontainere, og disse er et yndet spisested for byens mange løshunder. Noen mennesker leter også daglig gjennom kontainerne, i håp om å finne noe brukbart. Noen av blokkene har små gressplener, og der hender det noen høns spaserer rundt. Beveger man seg ut i sidegatene, kommer man til de lavere bolighusene. Alle hus er omkranset av til dels svært høye gjerder med behørig låste porter. De fleste ser ut til å utnytte plassen rundt huset maksimalt. Hagene er først og fremst til mat- og nyttevekster, og i mindre grad til prydd. Mine informanter var likevel opptatt av at det skulle være vakkert, og plantet blomster der de kunne mellom nyttevekstene. I tillegg til

nyttehagen har mange en liten hønsegård, kanskje en gris, et par katter til å fange mus og en hund til hygge og vakthold. Kakofonien av hundeglam og hanegal ga meg mange søvnløse netter.



Hushold og kjerneinformanter

Da jeg første gang ble kjent med Romania, tilhørte menneskene jeg møtte en øvre middelklasse av lavtlønnete akademikere. De hadde lite penger, men høy kulturell kapital. Deres barn har nå fått solid utdannelse med påfølgende gode jobber og høye lønninger, og de lever hektisk i hovedstadens raske karriereliv. Under feltarbeidet beveget jeg meg fra denne vante sfæren av leger, lærere og sivilingeniører med interesse for Ibsen, Ionescu, Bartók og bridge til familier hvor fritid nærmest er ikke-eksisterende, og hvor talk show-verten Mircea Bodeas slagord er helt dekkende for den faktiske virkeligheten: *Vi bor i Romania, og det tar all tiden vi har!*

Jeg bodde i to forskjellige hushold under feltarbeidet, først hos Adrian og Vasilica Antonescu og siden hos Silviu og Mona Popinceanu. Jeg bodde like lenge i begge hushold. Under tiden i Popinceanu-husholdet tilbrakte jeg svært mye tid sammen med Monas foreldre, Serghei og Cristina Librescu, og søster, Natalia Librescu.

Antonescu-husholdet

Den første halvdel av feltarbeidet bodde jeg hos Adrian Antonescu, som er 45 år gammel, og hans 16 år yngre kone Vasilica. De har ingen barn. De bor et lite hus noen få minutters gange fra hovedgaten. Tomten rundt huset er nokså stor, og grenser i den ene enden mot de åpne åsene øst for byen. De flyttet til Oraşul fra en litt større by nærmere hovedstaden for et par år siden, og verken huset eller tomten er helt ferdig slik de ønsker dem. Vasilica sier de ønsker seg grønnsakshage og frukttrær. Hun vil også gjerne ha høns og kanskje en hest.

Foreløpig har de tre hunder, omkring 150 brevduer og en vingskadd falk.

Huset er i hvitkalket mur, med én etasje, råloft og en utendørs bod. Foran inngangen, som vender mot sør, er en smal overbygget terrasse. Foran østsiden, som vender ut mot veien, er en betongplattning hvor vi spiser når været tillater det. Nordsiden vender mot de alltid støyende fuglene i dueslaget.

Da de kjøpte huset, var det, som i mange av byens hus, verken innlagt vann eller kloakk. De har bygget innendørs badeværelse, og har flere planer om ut- og ombygging. Dette gjør de litt etter hvert når de har penger til overs. Vasilica har uttrykt at hun gjerne skulle sett det gikk litt raskere «*Vi er ikke gift, bare for loven. Vi er ikke gift for Gud. Jeg vil gjøre ferdig huset før*

jeg lager i stand bryllup.» Romania har ikke statskirke, slik at man må ha en sivil seremoni på rådhuset for å være legalt gift. De aller fleste har en kirkevigselse i tillegg, og det er den de regner som ”det ekte bryllupet”.

Huset har kjøkken, bad, stue og soverom. Utenfra kommer man rett inn i stuen, soverommet ligger til høyre og badet er rett frem. Går man gjennom badet, kommer man til kjøkkenet. Stuen har et par plasser til oppbevaring av sko og ytterklær, men brukes ellers ikke. Den blir mitt rom mens jeg bor der. De daglige innendørsaktivitetene foregår i stor grad på kjøkkenet; fjernsynstitting, surfing på internett, kontorarbeid, og selvfølgelig matlaging.

Vasilica bruker mye tid på matlaging. Hun synes det er viktig at retter lages mest mulig fra grunnen, men synes likevel det er spennende å prøve ukjente ferdigprodukter. Hun er nysgjerrig i matveien, og spør ofte meg om ikke-rumensk mat. Adrian er litt mer tilbakeholden og uttrykker klart at han foretrekker tradisjonell rumensk mat, og da fortrinnsvis helt hjemmelaget.

Som innflyttere kjenner de ikke mange i Oraşul, og holder seg mest for seg selv. De besøker ingen i byen, men drar desto oftere på besøk til familie og slekt andre steder. Adrians mor, søster og niese bor i Bukarest, og der er de et par ganger i uken. Det er på disse turene de gjør de fleste av husholdningsinnkjøpene. Selv om Vasilica handler brød og andre småting i Oraşul, foretrekker hun å gjøre hoveddelen av innkjøp på hypermarkeder som Carrefour, Metro og Kaufland, fordi hun mener det blir billigere. Det aller beste, mener hun likevel, er å dyrke mest mulig selv. Det som ikke har vært innom en ”forretningssfære”, er sunnest. De besøker også familie lengre vekk, slik som Adrians kusiner i en av byene ved Donau eller Vasilicas far og brødre i en liten landsby sør for Bukarest.

Adrian og Vasilica eier og driver en liten plastfabrikk, Juvel, i Oraşul. Her produserer de korker til oppvaskmiddelflasker og knotter til å henge opp radiatorer med. Fabrikken holder til i små lokaler i et litt større industribruk. De arbeider begge, men særlig han, på fabrikken. I tillegg har de til enhver tid åtte-ni jenter ansatt til å styre maskinene og til å sette sammen, male og pakke de ulike plastdelene. Adrian og Vasilica selger korkene og knottene videre til større fabrikker i Bukarest, hvor knottene pakkes med radiatorer og korkene settes på flasker. De står selv for kjøring ved henting av råvarer og distribusjon av produktene. Vasilica ønsker stadig at fabrikken skal gi nok overskudd til å investere i hus og hage, men foreløpig går det meste tilbake til investeringer i fabrikken. De er også nokså kreative i måtene de skaffer råmaterialer, distribuerer produktene og benytter de ansattes arbeidskraft på. De klarte å få en avtale om billig råplast fra en badekarprodusent som likevel måtte bli kvitt sitt restmateriale, og slik kunne de få ned utgiftene til renovasjon. Når de sliter med å selge produktene, senker

de produksjonen i fabrikken og endrer jentenes arbeidsoppgaver. Når fabrikken går med redusert produksjon, flyttes arbeidssted til Adrian og Vasilicas hjem. Der jobber de med å rydde land og grave grønnsakshager.

Popinceanu-husholdet

Den andre halvdel av feltarbeidet bodde jeg hos Silviu og Mona Popinceanu. Silviu er 43 år og Mona er 39, og de er begge født og oppvokst i Oraşul. De bor i tredje etasje i en av blokkene ved hovedgaten. Leiligheten, som vender mot baksiden av blokken, er nokså stor, 90 m², og har stue, kjøkken med balkong, to soverom og to bad. Alle rommene har dør mot gangen.

De kjøpte leiligheten da de giftet seg i 1994. Mona fortalte meg at hadde det vært i dag, kunne de aldri kjøpt den, fordi de har det altfor trangt økonomisk. Da de kjøpte den, stilte hennes far som garantist for lånet, og dette var dessuten fortsatt så kort tid etter 1989 at boligprisene ennå ikke hadde nådd uoppnåelige høyder.

Både Silviu og Mona er skiftarbeidere, han ved en stor plastfabrikk omtrent 15 minutters kjøring fra Oraşul. Han er formann for et av arbeidslagene på fabrikken, og har slik et større ansvar for kvalitetssjekking av produktene. Mona jobber i en av byens kolonialbutikker, et *magazin alimentar*. Dette eies av Silvius bror Stoican Popinceanu, og Mona er også ansatt som en slags arbeidsleder.

Store deler av fritiden tilbringer Mona og Silviu hos Monas foreldre. De bor lengre opp i bakken mot åsene. Mona og Silviu sier ofte at de føler seg inneklemt i leiligheten, og at den særlig om sommeren blir for varm. Hos Monas foreldre er det luft, sier de.

Silvius mor, Nina, bor i en landsby omkring 20 minutters kjøring fra Oraşul. Faren er død.

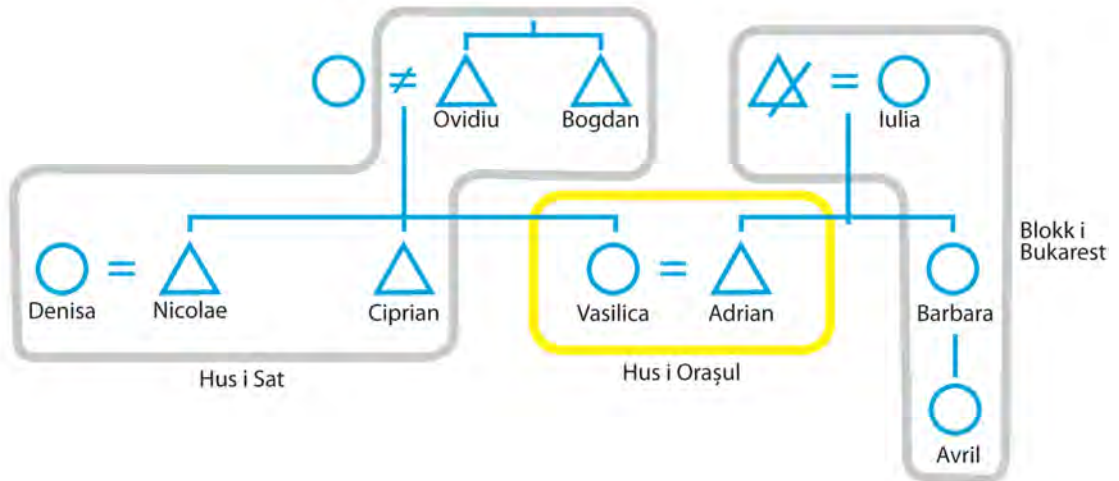
Silviu har to brødre, hvorav én, Stoican, bor i Oraşul sammen med kone, datter og sønn.

Silvius andre bror, Sebastian, bor med kone og datter i Bukarest.

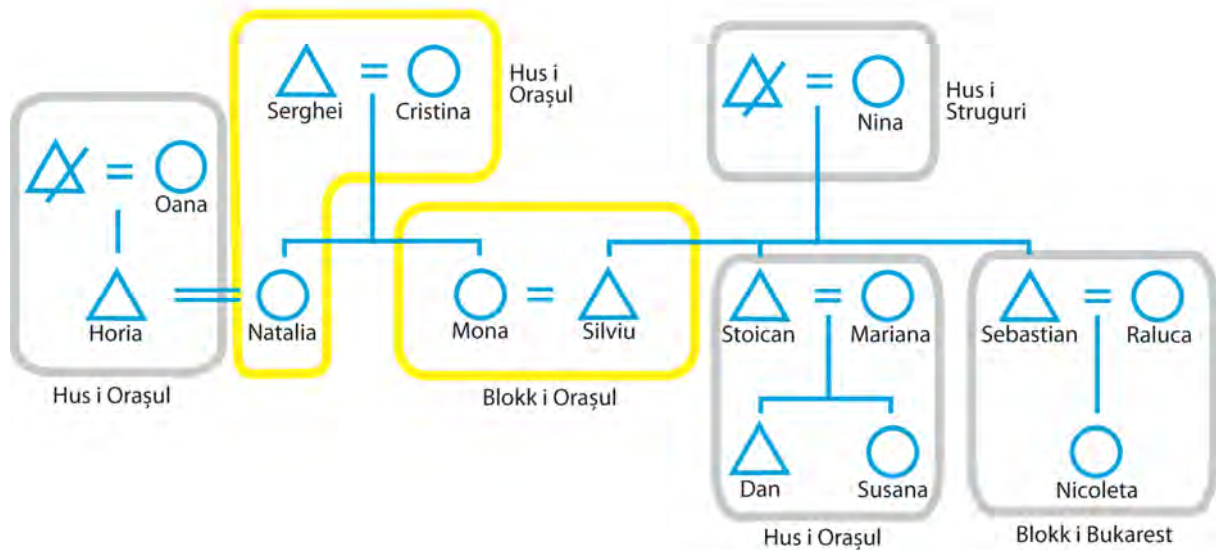
Det at Mona og Silviu er født og oppvokst i Oraşul, viser seg også i måten innkjøp og anskaffelser foregår på. Der hvor Antonescu-husholdet primært gjorde anskaffelser gjennom å handle på hypermarkeder, bruker Popinceanu-husholdet sine nettverk og sin dype lokalkunnskap til i stor grad å skaffe produkter andre steder enn i forretninger. De får ofte frukt og grønnsaker både av Monas foreldre og Silvius mor. De får også andre hjemmelagde produkter fra hjemmedyrkede råvarer, som vin, brennevin, syrnet kål og syltede grønnsaker. Ofte går flere av husholdene sammen og gjør større innkjøp fra omkringliggende gårder, som for eksempel påskelammet eller julegrisen. Silviu kjøper ofte mykost fra en gård i nærheten

av arbeidsplassen og fisk fra en av sine kolleger. De samme verdier kommer til uttrykk her som hos Antonescu-husholdet: Det som ikke har vært innom forretninger, er sunnest.

Antonescuhusoldet



Librescu- og Popinceanuhusholdene



Librescu-husholdet

Snaue 15 minutters gange fra sentrum og opp mot åsene bor Monas foreldre Serghei og Cristina. Monas søster Natalia, bor også der. Huset, som er Monas barndomshjem, er ombygget, påbygget og delt av slik at foreldrene og søsteren i dag har hver sin del. Huset er ombygget i flere omganger, og rom er lagt utenpå rom. Gamle yttervegger avsløres i vinduer eller mangel på dører mellom rommene. Huset har innlagt strøm og vann, men ikke kloakk. Serghei og Cristinas del vender ut mot gaten. Det finnes en hoveddør, men den brukes aldri, fordi trappen foran den brukes til å tørke urter på. Man går inn gjennom en annen dør og kommer inn i en kombinert gang, spiskammers og spisestue. Videre kommer man til et kjøkken, så en liten stue og så to små soverom. Det er lavt under taket, og møblene virker for store til rommene. Cristina lager noe mat i kjøkkenet, men hun bruker like gjerne en gammel gasskomfyr hun har stående på betongplatingen foran huset. Hun sier at da har hun bedre oversikt over hva mannen, kattene og hundene foretar seg.

Betongplatingen fortsetter rundt vestsiden av huset og ender i en forhøyet terrasse. På denne terrassen tilbrakte vi store deler av tiden, til måltider, matlaging og småprat. Roen her ble bare sporadisk forstyrret av myk klakking fra hestekjerrer. Her går én dør inn til gang, stue og soverom, og én dør inn til kjøkkenet, og her bor Natalia. Eiendommen rundt huset er utnyttet til det maksimale. De dyrker løk, hvitløk, tomater, chili, ulike urter, epler, pærer, plommer, salat, druer, jordbær, poteter og mer. Av husdyr har de tre hunder, et varierende antall katter, høns og hane, og i desember pleier de å ha en julegris til oppfeting.

Serghei og Cristina er begge pensjonister. Hun er 67 og han er 70 år. Serghei har vært politi, og Cristina har arbeidet på byens tidligere tekstilfabrikk. Monas søster, Natalia, arbeider i den andre av Stoicans butikker i sentrum, et *magazin universal*. Mona og Natalia har sørget for at de har fått lik arbeidsturnus, slik at de kan få mest mulig fritid sammen. Natalia er forlovet med Horia Lazăr, som bor sammen med sin mor, Oana, i et lite hus i gaten ved siden av.

România – de la Nistru pîn laTisa¹

Dagens Romania, et område på størrelse med de britiske øyer, ligger i det mange rumenere liker å kalle ”Europas gatekryss”. Som stat slik det den ser ut i dag, er den nokså fersk. Landet grenser i dag mot Svartehavet i øst, og videre når man beveger seg mot

¹ Romania – fra Nistru til Tisa: Denne frasen er et vanlig svar på spørsmålet om Romanias utstrekning (Boia 2001:59).

klokkeretningen, mot Ukraina, Moldova, Ukraina igjen, Ungarn, Serbia og Bulgaria. Romania fikk dagens form kort etter andre verdenskrig.

Romania, eller rettere sagt områder som i dag er rumenske, har vært del av det romerske imperium, det osmanske riket, Østerrike-Ungarn og Sovjetunionen. Området har vært delt i mer eller mindre selvstendige stater som Transilvania, Moldavia og Valakia. Noen områder som i dag ikke er en del av Romania blir likevel hardnakket hevdet å være rumenske; av rumenere vel å merke. Dette gjelder Bessarabia og Bukovina, som i dag er del av Ukraina og Republikken Moldova (Boia 2001b). I korte trekk er dette et område som i større grad enn stabilitet og kontinuitet er preget av brudd, forflytninger og endring. For en ikke-historiker som for eksempel meg selv, er det å finne frem i rumensk historieskrivning en tilnærmet umulig oppgave, fordi nettopp kontinuiteten synes å bli overkommunisert (Boia, 2001a). Rumensk faghistorisk tradisjon har også i stor grad lagt vekt på å isolere rumensk historie fra verdenshistorie generelt (Murgescu, 2004). Nasjonale historikere har ofte heller ikke gjort store forsøk på objektivitet i språket, og tekstene er derfor mettet av følelsesladete bilder. Dette er særlig tydelig i eldre tekster, som for eksempel når Mircea Eliade i ”The Romanians. A concise history” (1992 [1943]: 25) beskriver inntoget av osmanene på 1400-tallet:

”The Romanians [...] will know the tragedy of living each moment of their life as if it were the last. A frontier people, the Romanians were subject to the most terrible barbarian invasions during the period they formed as a people, only to have, once they had organized their State, to cope with another big Asiatic threat – the Turks – for centuries on end.”

Lidelsesmytene blir også tidvis til martyrmyster, med det rumenske folk ikke bare som blodvitner til barbariske handlinger, men også som levende skjold som har beskyttet Vesten mot truslene fra sør og øst (Engebriksen 2007): mongolene, islam, og nå forholdsvis nylig kommunismen. Historiene om heltmodig motstand er mange, men i realiteten (Boia 2001a, Boia 2001b) var nok de aktive motstanderne av regimene langt færre enn de som samarbeidet og profiterte på det. Dette er for øvrig ikke ulikt våre egne gutta på skauen-myter.

I følgende kortfattede historiske oversikt støtter jeg meg der ikke annet er henvist til, til konsensus i sentral litteratur: ”Romania borderland of Europe” (Boia 2001b), ”A short history of Romania” (Bulei 2005) og ”Theft of a nation. Romania since communism” (Gallagher 2005). Boia er spesielt nyttig, fordi han også har skrevet ”History and myth in Romanian

consciousness” (Boia 2001a) og gjennom begge bøkene hele tiden gjør leseren oppmerksom på at historieskriving er relative overenskomster vel så mye som rene fakta.

Et folk blir til



Boia (2001b) og Bulei (2005) henviser til greske og romerske skrifter, blant andre Sofokles og Virgil, når de beskriver antikkens områder i dagens Romania. Området som i dag utgjør Romania har, ikke overraskende med tanke på geografisk plassering, hatt bosettinger som er blant de tidligste i Europa. I rumenske nasjonale myter og historiefortellinger er det området Dacia som representerer begynnelsen på dagens Romania. Dacia var befolket av ulike thrakiske stammer, blant andre geta-dakiere, som dagens rumenere hevder seg etterkommere av. Omkring år 80 f.Kr. ble geto-dakierne, under Burebista, forent i kongeriket Dacia. Dakias religiøse, politiske og militære senter var Sarmisegetusa. Ifølge en av mine informanter var Sarmisegetusa intet mindre enn «*verdens spirituelle midtpunkt*», noe som bare understreker betydningen av denne historien, uansett hvilken sannhetsgehalt den måtte ha. Dakiernes religion skal ha vært monoteistisk og sentrert rundt guddommen Zalmoxis, en frigitt romersk slave. Zalmoxis skal ha vært slave av Pythagoras, og etter å ha blitt frigitt reiste han rundt og spredte ideen om sjelens udødelighet. Dette har gitt grobunn for myten om Zalmoxis som

forløper til Jesus Kristus. Det sies at dakierne var en torn i øyet for Romerriket, fordi de nødvendigvis ville la seg kolonisere. Dakia, nå under kong Decebal, ble ikke romersk provins før etter to krigere, under keiser Trajan, i årene 101-106. Med koloniseringen av Dakia nådde Romerriket sin største geografiske utstrekning. Det var i sammensmeltingen av romere og dakiere rumenere ble skapt:

”They were a product of eastern Romanity, of the ethnic amalgamation between Dacians and Romans, [...]” (Bulei, 2005: 9).

Å leve i et veikryss: konflikt og folkevandring

Langt fra hele dagens Romania var under romersk administrasjon. Koloniseringen omfattet i grove trekk landområdet Valakia, som ligger vest for Svartehavet, nord for Donau og sør for Karpatene. På rumensk kalles Valakia også ofte *țara românească*, rumensk jord. Det var i fylket Prahova i Valakia jeg gjorde mitt feltarbeid.

På 270-tallet forlot romerne Valakia, og området var slik det av de balkanske områdene som kortest tid var under romersk administrasjon. De påfølgende tusen år brakte med seg en strøm av ulike folkegrupper, og det er ikke vanskelig å forestille seg de konflikter det måtte føre med seg. Visigoter fra nord ble fordrevet av hunere fra øst. Gepidere fra nord fordrev hunerne, før selv å bli slått av langobarder fra nord i allianse med avarer fra øst. Selv om romersk administrasjon hadde trukket seg ut, holdt de likevel kontroll over Valakia-området, og tillot ingen andre folkegrupper å herske i området. På 600-tallet måtte de likevel gi tapt for slaverne fra sørøst. Slaverne endte med å få stor innflytelse på Balkan som helhet, og utgjorde senere aristokratiet, *boieri*, i de rumenske områdene. Finsk-ugriske grupper (senere ungarere) dro på plyndringstokter vestover fra Svartehavsområdet, og slo seg ned i Transilvania på 900-tallet. De inviterte på 1100-tallet tyske nybyggere, saksere, til også å slå seg ned i området. Transilvania ble mer eller mindre selvstendig fyrstedømme omkring 1100. På 1200-tallet erobret mongolene transilvanske områder, plyndret landsbyer og tok slaver. En rekke ungarske småstater slo seg sammen i fyrstedømmet Valakia tidlig på 1300-tallet. Moldavia fulgte snart etter.

Islam truer

På 1300-tallet rykket tyrkerne nærmere. Mang en David mot Goliat-myte spinner rundt denne perioden. Det sies at de små rumenske hærene sto imot det osmanske imperium, og slik beskyttet den vestlige kristendommen mot islamsk innflytelse. Det gis patriotiske forklaringer

på de helt bestemte rumenske kvaliteter som gjorde at de ikke lot seg beseire. Boia (2001b) påpeker at det for det første ikke behøver å dreie seg om bestemte kvaliteter, fordi de rumenske hærene ikke nødvendigvis var så små som legenden hevder. Dessuten, legger han til, er hele problemstillingen irrelevant, fordi de faktisk *ble* beseiret, og de kom utvilsomt under osmansk kontroll. På 1700-tallet ble moldovske, transilvanske og valakiske områder vasallstater under det osmanske riket, og fyrstene ble utpekt til osmanske administratorer. I 1812 stanset russerne ottomanenes fremrykk i Bessarabia, mens resten av området forble en del av det osmanske riket frem til slutten av 1800-tallet.

Det gamle kongeriket og Stor-Romania

Den første virkelige spiren til stabilitet og en samlet stat kom da oberst Alexandru Ion Cuza i 1859 ble valgt til fyrste i både Moldavia og Valakia. Han skulle styre fra begge fyrstedømmers hovedsteder, henholdsvis Iași og Bukarest, men i 1862 ble det bestemt at hovedadministrasjonen skulle legges til Bukarest. Cuza arbeidet for en rekke reformer for blant annet å bedre bøndenes levekår, men ble motarbeidet av parlamentet, som var dominert av overklassen. Da Cuza gikk i eksil etter et statskupp i 1866, ble en tidligere plan om å hente inn en utenlandsk prins iverksatt. Valget falt på Karl av Hohenzolleren-Sigmaringen, og han ble 10. mai 1866 erklært fyrste av Romania. Carol I var ikke som noe rumenere hadde sett før. Han hadde stereotypiske tyske kvaliteter som orden og punktlighet, alt annet enn rumensk spontanitet og lek. Carol I ga Romania nesten 50 år med stabilt styre, først som fyrste frem til 1881, så som konge til 1914. Perioden er senere kjent som Regat; Det gamle kongeriket. Carol I ble etterfulgt av sin nevø Ferdinand I. I perioden 1910-1920 var landets nasjonale vekst stor, gjennom produksjon og eksport av olje og jordbruksprodukter. Bukarest var den største byen i Sørøst-Europa, og var så vakker og vellykket at den gikk under navnet "Lille Paris".

Etter første verdenskrig ble Romanias territorium nær fordoblet, til det som går under navnet România Mare, Stor-Romania, og inkluderte, i tillegg til Moldova og Valakia, Transilvania, Bessarabia og Bukovina, og nådde slik sin største historiske utstrekning.



1918-1947

Under Ferdinand I gikk Romania gjennom store forandringer. Innføringen av allmenn stemmerett - kun for menn, riktignok - ledet en del av makten vekk fra eliten, og en rekke nye politiske partier, deriblant kommunistpartiet, ble startet. Jordreformen i 1921, der store deler av landeiendommene ble gitt til bøndene, sørget for ytterligere svekking av eliten. Det nye og uoversiktlige politiske landskapet kom til å få følger.

Da kong Ferdinand I døde i 1927, ble hans seks år gamle sønnesønn, Mihai, innsatt som prinseregent. Mihais far, Carol, hadde sagt fra seg retten til tronen. Hans liv i svir, og attpåtil med en jødisk elskerinne, var lite forenelig med rollen som statsoverhode.

I 1930 krevde Carol tilbake tronen, og som kong Carol II styrte han landet tilbake mot et monarkisk enevelde. Den liberale regjeringen mistet makten under valget i 1937, og det høyreekstreme nasjonalistpartiet Jerngarden tok 15 % av stemmene. På grunn av hans tidligere jødiske elskerinne nektet Jerngarden å stille seg bak kong Carol II, som svarte med å forby alle politiske partier og innføre diktatur.

Da annen verdenskrig brøt ut i 1939, ble Romania, som under første verdenskrig, utsatt for press. Som en følge av ikke-angrepspakten mellom Tyskland og Sovjetunionen ble Bessarabia og nordlige Bukovina annektert av Sovjet, mens den nordøstlige delen av det kortlevde Stor-Romania ble innlemmet i Ungarn.

Romanias store tap av land ble mer enn kongens legitimitet kunne tåle. I 1940 abdiserte Carol II til fordel for sin nå voksne sønn Mihai, som imidlertid aldri fikk stor makt. Det var general Ion Antonescu, i kompaniskap med Jerngarden, som hadde den reelle makten. Jerngarden forsøkte statskupp, men ble knust av general Antonescu. Etter å ha fått full kontroll allierte Antonescu seg med Tyskland i 1941. I håp om å få tilbake de områdene Romania hadde tapt til Sovjetunionen, brakte Antonescu landet med på tysk side under felttoget mot Sovjetunionen. Igjen var Romania på den tapende side. Med aksemaktenes retrett erobret Sovjetunionen Bessarabia. Samtidig bombet de allierte Bukarest og Romanias oljebrønner i Valakia. I 1944 ble general Antonescu avsatt av kong Mihai I i samarbeid med de ulike politiske partiene, og Romania gikk umiddelbart over på de alliertes side.

Folkerepublikken

Krigsoppgjøret krympet Romania ytterligere. Riktignok fikk de tilbake deler av Transilvania, men Bessarabia og de andre delene Sovjetunionen annekterte, forble under sovjetisk kontroll. Den politiske alliansen som hadde avsatt Antonescu, organiserte valg i 1946. Selv med rapporter om omfattende valgfusk sto kommunistpartiet igjen som vinnere. I 1947 ble kongen tvunget til å abdisere, og samme år ble Den rumenske folkerepublikk erklært opprettet

Før 1950-tallet opptrådte Romania som en sovjetisk marionettstat. Etter en langvarig maktkamp innad i partiet overtok Gheorghe Gheorghiu-Dej lederskapet i 1951. Han var med på å bygge opp COMECON¹ og opprette Warszawapakten² i 1955. Som ettpartistat med vekt på kollektivisering av landbruket og tungindustri med produksjon av stål og sement, representerte Romania muligvis den mest ”sovjetiserte” av kommuniststatene.

Khrusjtsjov stakk ut en mykere kurs etter Stalins død i 1953. Den nye linjen samt Sovjetunionens samordnings- og sentraliseringspolitikk innenfor COMECON svekket Romanias bånd til Sovjetunionen og de andre Warszawapakt-landene. Romanias ledelse ønsket fortsatt den stalinistiske modellen, med nasjonal uavhengighet og en sterk leder. Som en protest mot Khrusjtsjovs oppmyking ble den rumenske uavhengighetserklæringen fra Moskva, også kjent som April-deklarasjonen, vedtatt i 1964.

¹ COMECON, opprettet i 1949 med Sovjetunionen i front, var det økonomiske samarbeidet mellom kommunistlandene.

² Warszawapakten var et forsvars- og alliansesamarbeid startet som et motsvar til NATO.

Da Gheorghiu-Dej døde året etter, overtok Nicolae Ceaușescu ledelsen og videreførte selvstendighetslinjen. Utdanning og samfunnsliv ble i økende grad sentrert i en nasjonalistisk diskurs, heller enn den sovjetiske. I 1968 nektet Ceaușescu å delta i invasjonen av Tsjekkoslovakia. Dette ga en klar melding til Sovjetunionen om uavhengighet, og førte til beundring fra det rumenske folket og respekt fra Vesten. Etter dette begynte Ceaușescu prosessen for å fjerne alt som kunne true hans og familiens posisjon. Han igangsatte enorme byggeprosjekter og tung industrialisering. Han fortsatte arbeidet med å grave en kanal, av folket kalt Dødskanalen, fra Svartehavet til Bukarest, han ville tørrlegge Donau-deltaet og insisterte på at Romania skulle være fullstendig selvforsynt med alle varer. Hele landsbyer ble jevnet med jorden for å gjøre plass til blokkbebyggelse rundt industrisentre og kollektivbruk. Nye byer ble bygget, og mennesker ble flyttet og plassert i forhold til hvilke yrkesgrupper det var behov for.¹ Personkulten rundt Ceaușescu-familien skjøt for alvor fart etter besøk i Folkerepublikken Kina, Nord-Vietnam og Nord-Korea i 1971. Ceaușescu lot seg særlig imponere av Kim Il-Sungs prangende paradegater, og ble inspirert til å rive hele bydeler i Bukarest til fordel for et nærmest absurd byggeprosjekt. Han ville ha paradegater med kanaler og overdimensjonerte springvann og et palass som skulle overgå alt annet. Dette siste prosjektet ble den endelige tømningen av Romanias ressurser.² Alle materialer skulle hentes fra Romania, noe han nesten klarte. Det eneste som ikke er rumensk, er enkelte mahognidører. Disse var en gave fra Mobuto Sésé Seko.

Fallet

Utover på 1980-tallet ble hverdagen verre for den jevne rumener. Ceaușescu hadde som mål å nedbetale landets utenlandsgjeld, og det førte til generell mangel på de fleste varer. Jordbruksprodukter ble i større og større grad eksportert i stedet for å brødfø den allerede utsatte befolkningen. Energi ble eksportert, strømtilførselen ble kuttet i byene, og sentraloppvarmingen i de nye leilighetskompleksene ble avstengt store deler av året. For å øke produksjonen ytterligere ble arbeidsdagene lengre. Seksdagersuken ble utvidet med ”patriotisk arbeid”, på tidspunkter man ellers ville hatt fri. Skole- og universitetssemestrene

¹ Tvangsflytting ble også brukt i stedet for fengselsstraff. Jeg har selv snakket med en lege som, etter noen sarkastiske uttalelser om regimet, ble omdisponert fra stillingen som kirurg ved et stort sykehus i Bukarest til en mindre legestilling ved et distriktssykehus i en nybygd by i landsdelen Moldova.

² Bygget heter Casa Poporului, ”Folkets hus”. En dag jeg noe vantro vandret rundt i området, ble jeg grepet brått i armen av en mann i fillete klær. Han ba meg se nøye på det og tenke på hvor mange som hadde dødd i prosessen.

ble kortere, og studentene ble satt til å jobbe i landbruk og industri. Ceaușescu nådde sitt mål om full nedbetaling bare kort tid før fallet i 1989. Misnøyen vokste i folket, men de manglet en organisert opposisjon som kunne lede en motstandsbevegelse. Motstanden kom i større grad til uttrykk gjennom politiske vitser og skjulte budskap i tekst og poesi.

Gorbatsjovs forsiktige åpenhet i Øst-Europa fra midten av 1980-tallet ble ikke rumenerne forunt. Den konstant synkende tilgangen på føde- og forbruksvarer, samt viten om endringene i nabolandene, tæret mer og mer på folks tålmodighet. Ceaușescus vektlegging av det rumenske hadde ført til en offisiell holdning om at landets minoritetsgrupper ikke fantes. For dem var situasjonen nærmest uutholdelig, og det var til slutt derfra opprøret skulle komme. Den ungarske presten Lazlo Tökes (Porter og Tökes 1990) hadde etter gjentatte disputer med biskopen i Nagyvarad¹, og etter å ha åpent kritisert Ceaușescu på fjernsyn, blitt fratatt sin stilling som prest i den ungarske reformerte kirke i Temesvar², og skulle 15. desember 1989 kastes ut av sin leilighet. Tökes hadde nå fått nok. Hans kone var gravid, de hadde verken mat, brensel eller penger, og han visste ikke hvor de skulle ta veien. Gudstjenesten før hadde han gitt menigheten beskjed om at han skulle kastes ut, at han ikke ville godta det og at han derfor kom til å bli fjernet med makt. Han ba menigheten være sannhetsvitner.

16. desember 1989 brøt opprøret ut i Timișoara. Hæren grep inn og mange sivile ble drept. Opprøret spredde seg og nådde Bukarest fem dager senere. I den i etterkant så berømte balkongscenen på sentralkomiteens bygning gjorde Ceaușescu desperate forsøk på å skremme og lokke folket til lydighet. Det brøt ut voldelige opprør både da og de påfølgende dagene. 22. desember forsøkte ekteparet Ceaușescu å flykte, men ble tatt til fange etter kort tid. Etter et hastig narretribunal ble Nicolae og Elena Ceaușescu henrettet første juledag 1989.

Fortsettelsen

Revolusjonen var ikke organisert, og ettersom kommunistpartiet hadde vært den eneste tillatte form for organisering, måtte nye statsledere hentes derfra. Innad i partiet var enkelte personer eller grupper marginalisert, enten fordi de var for reformvennlige eller for sovjetvennlige, eller av andre årsaker hadde røket uklar med Ceaușescu. Blant disse var Ion Iliescu, som tok plassen som landets nye president. Det er for øvrig grunn til å stille spørsmål ved bruken av

¹ Nagyvarad er det ungarske navnet på byen Oradea.

² Temesvar er det ungarske navnet på byen Timișoara

begrepet *revolusjon*. Riktignok ble Ceaușescu fjernet, men de helt store samfunnsendringer så Romania ikke.

Iliescu hadde tilsynelatende ingen planer om å reformere Romania utover det Gorbatsjov gjorde i Sovjetunionen. Våren og sommeren 1990 ble motstand mot det nye regimet slått hardt ned på. Iliescu betalte gruvearbeidere fra distriktene for å slå fysisk tilbake mot demonstranter, hvorav mange var studenter, i Bukarest. Å la gruvearbeiderne nedkjempet demonstranter var en måte å legitimere regimets makt på; folket slår tilbake mot de intellektuelle.

Pressefriheten økte til en viss grad, fordi det kom flere aviser, men det fantes fortsatt kun én fjernsynskanal; den statlige. De første årene gikk liberaliseringen av samfunnet langsomt. Det ble tillatt å starte private bedrifter, men den statlig eide industrien og landbruket ble ikke privatisert.

Ved det første valget i 1990 vant Iliescu med 85 % av stemmene. Ved neste valg i 1992 sank oppslutningen til 47 %. Han ble sittende, men hans sterkeste motkandidat, Emil Constantinescu, fikk 31 % av stemmene med sitt parti CDR.¹ Rundt midten av 1990-tallet begynte en gradvis tilnærming til Vesten. Det ble smått åpnet for vestlige investeringer, Romania ble med i NATO-partnerskapet for fred og begynte å tilnærme seg EU. Det ble åpnet for flere fjernsynskanaler, noe som svekket Iliescus kontroll over media og fikk hans popularitet til å dale. I 1996, etter to valgomganger, vant Emil Constantinescu med 54 %. De neste fire årene ble en rekke reformer, i det minste på papiret, gjennomført. Landbruk og industri gjennomgikk privatiseringsprosesser, og det ble startet tilbakeføringer av konfiskert eiendom. Etter valget i 2000 kom Iliescu tilbake, da han vant med sitt PSD.² Hans neste fire år blir mest husket for gjentatte anklager om omfattende korrupsjon.

Ved valget i 2004³ lot det seg ikke gjøre å danne en flertallsregjering, og partiene PNL⁴ og PD⁵ dannet koalisjonsregjering med støtte fra PUR.⁶ Călin Popescu-Tăriceanu fra PNL ble statsminister. Under det samtidige presidentvalget⁷ ble Traian Băsescu, fra koalisjonspartiene, valgt til president. Băsescu er sittende president, og en av kandidatene til presidentvalget i

¹ Conventia Democrata din Romania

² Partidul Social Democrat

³ <http://www.senat.ro/Start.aspx> 30. oktober 2009

⁴ Partidul Național Liberal

⁵ Partidul Democrat

⁶ Partidul Umanist din România

⁷ http://www.presidency.ro/index.php?_RID=htm&id=4&exp1=president 30. oktober 2009

november og desember 2009. Under parlamentsvalget i 2008¹ gikk makten til PD-L² i koalisjon med PSD. Romania ble medlem av NATO i 2004 og EU i 2007.

Med all denne trafikken i veikrysset er det kanskje ikke så underlig at man opplever seg overkjørt og nedvalset, og slik ikke kan komme løs fra territoriet.

¹ <http://www.senat.ro/Start.aspx> 30. oktober 2009

² Partidul Social-Democrat

Kapittel 2: Metodiske og analytiske betragtninger

Jeg var, som jeg skrev i forrige kapittel, første gang i Romania i 1992, og jeg har fortsatt nær kontakt med dem jeg ble kjent med da. Gjennom årene har jeg møtt flere av deres venner, og har etter hvert fått et ganske stort nettverk av mennesker rundt i landet. Det var ikke vanskelig å velge Romania som land for feltarbeidet, og mine venner ble svært glade for det. Jeg hadde i utgangspunktet planer om å være ved sennepsfabrikken i Oraşul, hvor jeg hadde en idé om å følge sennepen fra frø til flaske. Jeg hadde hørt at Romania produserer omkring en halv kg sennep per person hver måned. Jeg tenkte at dette måtte være mer enn nok sennep til å være antropologisk interessant. Jeg hadde dessuten nettopp lest Marianne Liens ”Marketing and Modernity” (1997) og oppdaget en ny interesse for studier av matproduksjon. Jeg kjenner begge eierne fra før, og de ga meg full tilgang på alt jeg ville. Jeg fikk også tilbud om en kontor plass på fabrikken. Sommeren 2007 tilbrakte jeg en måned hos en pensjonert språklærer i Moldavia og en måned hvor jeg reiste rundt i landet. I deler av denne perioden var det ekstremt varmt, men det å åpne vinduene lagde alltid like mye bråk, fordi det å skulle få trekk på seg tilsynelatende var svært farlig. Ikke engang de mange dødsfallene som skyldtes heteslag fikk åpnet vinduene lettere. Det hjalp ikke å spørre om hvorfor, jeg fikk bare beskjed om at *det bare var slik*. I begynnelsen ble jeg frustrert over dette, men så begynte jeg å se det pussige i det, og da sommeren var over hadde jeg ombestemt meg og ville heller studere *det som bare er slik*, hva nå enn det måtte være.

Siden jeg allerede kjente Oraşul, ville jeg fortsatt gjøre feltarbeidet mitt der. Mine venner, blant annet eierne av sennepsfabrikken, hjalp meg med å finne noen jeg kunne bo hos. Vasilica og Adrian leier lokaler på sennepsfabrikken, til å huse sin lille plastfabrikk, og det var slik jeg kom i kontakt med dem. Jeg er oppmerksom på at det er forskjell på selv å velge og det å bli valgt. Unni Wikan (1996) beskriver hvordan hun i Kairo først fikk en informant med dårlig rykte og at det smittet over på henne. Ofte er det også slik at de som velger deg først er de som trenger deg mest (Wadel 1991), fordi de fra før er marginalisert i samfunnet de lever i, personer med avvikende meninger og behov for å overbevise noen som ikke kjenner dem fra før, eller personer for hvem du representerer en eller annen form for ressurs. Dette kan begrense hvem du ellers blir kjent med. Vasilica og Adrian sa først at de hadde et stort nettverk av folk, men som ny-innflyttet i Oraşul viste det seg i praksis at de holdt seg mest for seg selv. Etter omkring 3 måneder syntes Adrian det begynte å bli for folksomt med meg boende i stua, og jeg fant ut at jeg måtte ha flere informanter. Vasilica hjalp meg å lete, og vi hadde tenkt å gå systematisk til verks og spørre kunder og betjening i alle butikkene langs

hovedgaten. Vi fikk napp allerede i andre butikk; kolonialforretningen hvor Mona jobber. Vasilica, som er nokså direkte av seg gikk inn i butikken og sa noe slikt som *«unnskyld meg, dette er Anne, hun er fra Norge og skriver masteroppgave om Romania. Hun snakker engelsk, fransk og litt rumensk, er snill og betaler for kost og losji. Vil noen ha henne?»* «Ja,» sa damen bak disken, *«nå skal jeg ringe mannen min og si fra.»* Damen bak disken var Mona Popinceanu.

Metodisk har mitt feltarbeid vært nokså klassisk, med stor grad av deltakende observasjon og nærhet til informantene. Jeg har deltatt i langt de fleste av hverdagens aktiviteter. Vi har laget mat og spist sammen, skravlet ved kjøkkenbordet og sett romantiske komedier på datamaskinen. Vi har gått i butikken og til tannlegen. Vi har jobbet i hagen og vasket hus. Jeg har vært med på påskefeiring og bryllup. Jeg har ikke gjort noen strukturerte intervjuer, men har latt kjøkkenbordssamtalene få utvikle seg av seg selv. Jeg forsøkte dog innimellom å gjøre samtalene litt mer målrettede for å belyse bestemte temaer.

Antropologen og notatene

Jeg ville ikke fått de samme data om jeg ikke var meg, og mye av mitt felt er kroppslig erfaring. Romania har, noen ganger bokstavelig talt, krøpet inn under huden på meg. Jeg er skandinav og jente med joggesko og allværsjakke. Jeg er forholdsvis presis og punktlig. Jeg har gjort krisemaksimering til livskunst, og har alltid plan B klar. Jeg liker å klappe katter, men liker ikke at forholdsvis fremmede mennesker klapper meg på hodet. Jeg tåler ruskevær, men blir slapp og irritert i varmen. Jeg tiltrekker meg alle stikkende småkryp, reagerer allergisk og klør meg til blods etterpå. Alt dette er rart eller kan være rart. Mine informanter hjalp meg i feltet, fordi de ikke unnlot å gjøre meg oppmerksom på min egen rarhet. Kanskje kunne jeg hatt høyhælte sko og paraply, vært impulsiv og avslappet? Jeg kunne kastet ut katten, stengt vinduene i regnvær og latt loppestikkene være i fred. Det at jeg ikke nødvendigvis ville fått samme data, betyr likevel ikke at jeg ville trukket andre slutninger om rumenskheter, bare at jeg ville brukt en annen vei for å komme dit.

Jeg skrev alle mine feltnotater for hånd, og hadde alltid vesken full av notisblokker og skriblerier. Til tider opplevde jeg det som om jeg skrev døgnet rundt, og etter en måned med søvnunderskudd innså jeg at jeg måtte bruke nettene til å sove, ikke skrive. Løsningen ble at jeg som regel skrev sammen med informantene mine, og jeg opplevde aldri at mine informanter tok dette ille opp. Tvert om, ved flere anledninger ble jeg oppfordret til å skrive.

«Når skal du komme til meg og skrive?» spurte Oana Lazăr en gang. «Hent blokken din og sett deg der!» sa en bestemt Iulia Antonescu der hun dyttet meg ned på en krakk i hjørnet av kjøkkenet, og jeg følte meg sendt rett inn i filmen *Salmer fra kjøkkenet* (Hamer 2003)¹. Hun hadde rett før gitt uttrykk for at hun var glad og beæret over at noen ville dokumentere hennes liv. At folk er åpne og villige til å bidra, er mitt generelle inntrykk av å gjøre feltarbeid i Romania. Man kan kanskje argumentere for at mine informanter på den måten fikk stor frihet til ”å diktere” det jeg fikk vite. Imidlertid er feltarbeidet, som beskrevet hos Wadel (1991) en ”runddans mellom teori, metode og data”, hvor man hele tiden gjør vurderinger og revurderinger av det man deltar i. Antropologen i felt er, som Jean Briggs (1970) skriver vanskelig å plassere, en anomali. I løpet av et feltarbeid kan man få tildelt en rekke forskjellige roller: gjest eller familiemedlem, barn eller voksen, statussymbol eller raring. Det å skrive ble noe som tilhørte min rolle, og som falt seg helt naturlig.

Briggs (1970) beskriver i ”Kapluna daughter” at ulike roller - med tilhørende forventninger - hun tok eller fikk tildelt kom i konflikt med hverandre. Jeg opplevde også at mine roller varierte noe, uten at det skapte nevneverdige konflikter. Vasilica behandlet meg litt som et barn, til tross for at hun faktisk er yngst av oss. Adrian behandlet meg i begynnelsen som en gjest eller som en venninne av Vasilica. Imidlertid skjedde det en brå endring da hans egen rolle som mann og potensiell forretningspartner ble utfordret. En dag da han med svært kort varsel tok med gjester hjem til middag, ble han selv sendt til butikken for å kjøpe brød fordi Vasilica var opptatt med matlagingen. Dette gjorde han meget motvillig, og da han kom tilbake la han ikke brødet på plass selv, men slengte posen i retning av meg med beskjed om å ordne det.

Hos Mona og Silviu fikk jeg en mer jevnaldrene rolle. Silviu kalte meg sin ”viking-søster” og Mona behandlet meg omtrent som hun behandlet Natalia.

Å beskytte informantene

I henhold Norsk Samfunnsvitenskapelig Datatjenestes (NSD) har jeg ikke anonymisert mine informanter. For NSD er det ikke anonymisering dersom det på noen som helst måte er mulig å spore informantene i etterkant. Jeg har imidlertid forkledd sted og mennesker ved å bytte navn og tidvis delt opp noen situasjoner. Jeg har også gjentatte ganger spurt om lov til å skrive og ta bilder, og alltid fått tillatelse. Ved mitt andre returbesøk hadde jeg med meg

¹ I Bent Hamers film fra 2003 skal et forskningsprosjekt kartlegge husholdningers kjøkkenvaner. Forskeren sitter høyt plassert på en badevaktstol i et hjørne og tar behørig notater av alt informanten foretar seg. Det er vel unødvendig å si at dette viste seg å være problematisk.

utskrifter av bilder der informanter og sted er gjenkjennelige og spurte om det var noen de ville jeg ikke skulle bruke. Dette lo de av og sa jeg kunne gjøre det jeg ville. En fullstendig anonymisering, slik NSD beskriver fordrer at man fjerner alle detaljer som kan lede tilbake til informanten. Det innebærer at alle beskrivelser av sted og relasjoner mellom mennesker og hendelser må fjernes, og det er grunn til å spørre om det egentlig blir noen antropologi igjen etter en slik behandling. Halvard Vike (2001) går så langt som å si at i den grad det er mulig bør unngå å anonymisere. Han tar til orde for en mer moderat variant der hensikten ikke er å umuliggjøre en sporing av informantene. Vike mener, og jeg er enig, at utfordringen blir å ta et litterært grep for å løfte frem materialet i seg selv, og ikke gjøre gjenkjennelsen av de faktiske informantene interessant eller relevant i seg selv.

Jeg har ikke endret navn på landsdeler, fylker og større byer, men jeg har som jeg sa i forrige kapittel omdøpt byen min til Oraşul. Utenfor de større byene rundt om i Romania finnes det et utall mindre byer, som for et utrent øye til forveksling likner hverandre, slik at det å si hvilket fylke Oraşul ligger i ikke umiddelbart gjør at man kan finne byen. På kartet i forrige kapittel har jeg uthevet fylket Prahova. Fylkeshovedstaden Ploieşti er markert, men jeg har ikke geografisk plassert Oraşul.

Språket

Da jeg begynte på feltarbeidet snakket jeg ikke særlig godt rumensk. Jeg hadde et ganske stort ordforråd, men rumensk setningsbygging er ikke for nybegynnere.

I det første husholdet snakket Vasilica engelsk og Adrian litt fransk. Hos Mona og Silviu forsto han en del engelsk og snakket litt fransk. Mona lærte seg en del fraser på engelsk, mens hun lærte meg de samme på rumensk. Min rumensk ble bedre og bedre, og mot slutten kommuniserte vi ganske bra, selv om grammatikken selvfølgelig forble nokså haltende.

Manglende språk kan komplisere, men umuliggjør ikke et feltarbeid. For det første er det å kunne et språk ikke nødvendigvis det samme som å forstå det. Mennesker, og særlig ulike subkulturer, bruker språket forskjellig, og dette er også koder det tar tid å lære. Som antropolog i felt er man kuriosa og sirkusdyr, og man tar stor plass i samhandlingen. Mangel på språk gjorde at jeg begrenset hvor mye jeg selv havnet i sentrum. I en ivrig samtale er det lett å bryte inn og lede, men dette begrenser seg naturlig når ordene ikke er der. Wikan (1992) beskriver hvordan hun begynte å forstå kvinnene i Oman når hun omsider begynte å være stille. Til en viss grad var også mangelen på språk med på å jevne ut en maktbalanse skapt av

forskjell i utdanning og økonomi. Kathinka Frøystad (2003) skriver at alt for mange høyeregradsstudenter lider av ”den antropologiske barnesykdommen.” Med dette mener hun at alt for mange kommer hjem fra feltarbeid med notatblokkene fulle av informantutsagn, mens samhandlingsdata mangler. Et begrenset språk er en ganske god vaksine mot denne sykdommen.

Det at språket er en viktig identitetsmarkør i rumenskhet, gjør det kanskje enda mer problematisk at jeg ikke snakket så godt. Det ville likevel ikke vært hensiktsmessig med bruk av tolk fordi jeg tror mye ville blitt borte i tolkingen, nettopp på grunn av måtene de bruker språket på. «*Vi rumenere kommer aldri til saken,*» sa en forretningsmann en gang til meg. «*Spør du noen om uterestauranten ved torget i Braşov er bra, vil de først snakke litt om byen, så om kirken i nærheten, og hvis du er heldig, kanskje de til slutt sier noe om maten,*» fortsatte han. Filmen ”A fost sau n-a fost” (Porumbou 2006)¹ diskuterer hvorvidt revolusjonen kom til den lille byen hvor filmen foregår eller ikke. Dersom folk først løp ut i gatene etter å ha sett opprøret i Bukarest på fjernsyn, kan det vel ikke kalles revolusjon mener mange. Spørsmålet diskuteres i et talk show der seerne kan ringe inn og fortelle om sine opplevelser fra 22. desember 1989. Spørsmålet blir aldri riktig løst, nettopp fordi alle snakker i munnen på hverandre, snakker i gåter og skifter tema. Sensuren under kommunismen skapte et språklig miljø der det gikk sport i å lete etter skjulte og ofte systemkritiske beskjeder i tekst og tale (Boia 2001a).

Generaliserbarhet

Jeg har et nokså begrenset antall kjerneinformanter, og bør således være litt tilbakeholden med for mange generaliseringer. Jeg har imidlertid flere informanter som ikke er knyttet til husholdene eller til hverandre, og jeg har av og til brukt dem som ”stikkprøver” for å finne ut om jeg var på vei i gal retning. Jeg har i tillegg så pass lang erfaring med Romania, med variasjon både geografisk, sosioøkonomisk og i alder, til å se hvilke slutninger jeg kan trekke, og de skiller seg lite fra annen litteratur.

¹ A fost sau n-a fost betyr ordrett ”å ha vært eller ikke å ha vært”.

Å skrelle en løk

”Det var en ustyrtelig mængde lag!
Kommer ikke kærnen snart for en dag?
Nei-Gud om den gør! Til det inderste indre
Er altsammen lag – bare mindre og mindre.”
(Ibsen 1941: 272)

Heller enn å lete etter en distinkt identitet – en kjerne – kan man gjøre som Peer når han skreller løken. Hvert lag representerer forskjellige sider av ham selv, men uten en kjerne av essensiell ”peerhet”. Man kan se på arenaer der ulike identifiseringer, eventuelt roller eller tilhørigheter utspilles. Imidlertid kan det også være slik at dersom man utsettes for tilstrekkelig press vil de mer kortvarige og mindre gjennomgående identifiseringer vike for noe dypere. Det rumenske ser ut til å være av de identifiseringer som nærmest uavbrutt er til stede. Det å leve i et veikryss, kan meget mulig være nok til å presse frem en kontinuerlig forståelse av *rumenskhet*. Som analytisk verktøy er *rumenskhet* fruktbart, fordi det eksisterer som en høyst reell størrelse i mine informanternes meningsunivers. At innholdet i begrepet med sikkerhet varierer fra person til person og fra sted til sted, gjør det ikke mindre fruktbart. Utfordringen blir å lete etter de måter rumenskhet uttrykkes, og i hvilken grad disse er overlappende.

Ada Engebriksen (2007) beskriver i ”Exploring gypsiness” sigøynerhet som ”the mode of existence that implies their relationship to non-gypsies and the mutual ideas that govern this relationship” (Engebriksen 2007: 1). Velger man å forstå sigøynerhet – eller rumenskhet – som innslag i etnisitet, passer dette godt inn i etablerte forståelser av etnisitet og nasjonalisme, hvor etnisitet er noe som oppstår i møte med *de andre*. Individet og gruppen definerer seg ut fra grensene mot omverdenen (Barth 1969, Douglas 1997, Eriksen 2002 m.fl.). Det som blir vektlagt og presentert som viktig er kontekstuell. På mange måter er man det man er, fordi man ikke er det de andre er.

Engebriksen beskriver videre at sigøynerhet som sosial form springer ut av bestemte prosesser i tid og rom (Engebriksen 2007: 1), mine informanternes rumenskhet gjør likeså. Selv om hennes arbeid skriver seg fra et område et stykke unna Oraşul, kan det være fruktbart å bruke *rumenskhet* på en tilsvarende måte. Imidlertid vil også rumenskheden, dersom vi legger

til grunn at den representerer en form for selvopplevd kjerne, være omgitt av flere lag, og derfor komme til syne på flere arenaer og gjennom flere praksiser, både i det daglige og det spesielle.

Studier av klassifisering og fare

Den frie vilje skal være det som skiller mennesker fra dyrene, med sine pure instinkter, sier opplysningsfilosofene. Med vilje følger valg, og deretter konsekvenser, og det er nærmest utenkelig å forestille seg en menneskelig verden uten kategorisering som verktøy for å gjøre valg.

Mary Douglas diskuterer i "Purity and Danger" (1997) de jødiske kostholdsreglene. Hun argumenterer for at det å begrunne disse reglene ut fra et medisinsk materialistisk standpunkt ikke er nok. Et slikt forbud kan ikke skyldes faren for trikiner i kjøttet, fordi trikiner ikke kunne påvises før på 1800-tallet (Douglas 1997: 46). Hun påpeker at sammenfallet mellom et forbud mot svinekjøtt og helsegevinsten av å styre unna dette i varmt klima heller er en bieffekt enn en årsaksforklaring. Douglas argumenterer for at det er mangelen på kategorisering som representerer en trussel, og som derfor må håndteres etter bestemte regler. Hun viser til Jean Paul Sartres (Douglas 1997: 53) beskrivelse av *det klebrige*, og hvordan det er tvetydig i hele sitt vesen. Det er i sin konsistens verken fast eller flytende, og dermed ikke mulig å klassifisere. Det klebrige mangler grenser, det nettopp kleber seg til en, og fremkaller vemmelse. For grisens vedkommende (Douglas 1999) dreier det seg om at den er et klovdyr som ikke tygger drøv, og kan derfor ikke fullt ut klassifiseres verken som det ene eller det andre. Med utgangspunkt i studiet av fare kan man se for seg at alle fenomener kan plasseres langs et kontinuum mellom harmløst og dødbringende. Videre kan man definere et område som markerer overgangen fra det forholdsvis trygge til de som er *farlig nok*. Slike overganger vil springe ut av kulturelle overenskomster; felles verdier leder til felles frykt (Douglas og Wildawsky 1983: 8), og er ikke individuelt definert. Fobier er selvsagt unntak, men da beveger man seg over i abnormalpsykologien, og det er en annen historie.

Når vi vet at noe er *farlig nok*, mister det noe av sitt truende vesen, fordi vi har en rekke verktøy til å håndtere det; vi bruker sikkerhetsbelte, tar tran og låser dørene. Det ukjente har derimot en iboende mulighet for dobbel fare. Det kan, etter overveiing, klassifiseres som *farlig nok*, eller det kan være uklassifiserbart og uhåndterlig. For å tvinge frem en håndtering av det uhåndterlige definerer vi det som *skitt*. Douglas (1997) har definert skitt som anomali,

noe som ikke er der det skal være; som ”matter out of place.” Det er feilplasseringen eller den umulige plasseringen, som gjør fenomenet urent og truende.

Studier av praksis og preferanser

”Young man says you are what you eat – eat well.

Old man says you are what you wear – wear well”

(Genesis 1994 [1973])

Det vi gjør og det vi liker, og det vi *sier* vi gjør og *sier* vi liker, sier mye om oss. Intervjuer og spørreundersøkelser kan gi verdifull informasjon, men når livet nå en gang er noe vi *gjør*, strekker mer eller mindre passiv informasjonshenting ikke til. Studier av sosiale praksiser er helt nødvendig for å forstå menneskers livsverden, ikke minst fordi det ofte vil være diskrepans mellom det vi sier vi gjør og det vi faktisk gjør.

Pierre Bourdieu (2006) bruker begrepene *doxa* og *habitus* til å studere sosial praksis. Med *doxa*, mener han de delte verdier som har blitt så naturlige for oss at vi ikke stiller spørsmål ved dem; *folkevett* og *sunns fornuft* om man vil. Det er kroppsliggjorte kulturelle og samfunnsmessige verdier og normer, herunder også preferanser og smak. *Habitus* er det dynamiske aspektet ved *doxa*. *Habitus* er måten vi med letthet manøvrerer i det *doxiske* landskapet. Og det er nettopp i handlingenes letthet vi får øye på oss versus de andre; det ligger i distinksjonene (Bourdieu, 1995). For ikke bare viser *doxa* oss hva vi skal gjøre, det viser oss når vi skal gjøre det. Virkeligheten er sjelden så kategorisk som idealene tilsier. I praksis vil vi av nødvendighetshensyn ustanselig bryte reglene, og dette er forholdsvis uproblematisk. I det minste er det forholdsvis uproblematisk når *vi*, innenfor gruppen, bryter reglene, det er først når *de andre* bryter våre regler det skaper sanksjoner. Vi har i vår *habitus* viten om hvilke situasjoner vi kan bryte reglene, og reglene for *regelbrudd* er ofte langt mer kompliserte.

For Bourdieu (1995) er det klasse og klasseforskjeller som er sentralt for distinksjoner i preferanser og smak. Mine informanter legger vekt på lokalitet, og det er tilhørigheten til landsbygd eller storby som er det bestemmende for smak. Bourdieus kulturelle overklasse representeres for mine informanter av storbyboerne i Bukarest. Det er geografien som setter det sosiale skillet, og hvor du bor har betydning for hvor rumensk du er.

Studie av ritualer versus hverdagspraksiser

I oppgaven vil jeg benytte empiri fra hverdagspraksiser så vel som høytider og ritualer. Antropologer har lenge diskutert viktigheten av studiet av hverdagspraksiser versus studiet av ritualer. Paul Connerton hevder at: "If there is such a thing as social memory, [...], we are likely to find it in commemorative ceremonies [...]" (Connerton1989:4). Han mener med andre ord at det er seremonier og ritualer som forsterker samfunnets kulturelle bevissthet, og følgelig vil det måtte være der man må gå for å studere samfunnet. Andre antropologer som for eksempel Anthony Cohen (1982) hevder imidlertid at det er gjennom hverdagspraksiser en blir bevisst sin kultur og egenart, og dermed vil det være nettopp til hverdagspraksiser som antropolog bør gå for å forstå samfunnet. Slik jeg ser det er studier av ritualer på den ene siden, og hverdagspraksiser på den andre siden på ingen måte gjensidig utelukkende. Når jeg har sett på rumenskhet har jeg sett at ritualer og hverdagspraksiser ofte er to sider av samme sak, og at det ene ikke kan studeres uten det andre.

Tidligere antropologi fra Romania

Fra 1970-tallet har især tre antropologer studert Romania: Gail Kligman, Katherine Verdery og David A. Kiedeckel.

Gail Kligman gjorde gjentatte feltarbeid under Ceaușescu-regimet. Det å studere samfunnsstrukturer under regimet kunne vært praktisk vanskelig og kanskje til og med farlig med farlig for hennes informanter. Som følge av dette studerte hun på 1970- og 80-tallet observerbare ritualer og poesi. I fylkene¹ Mehedinți, Dolj, Vâlcea, Olt, Argeș, Teleorman og Ilfov i Valakia, fruktbarhets- og helbredelsesritualet *Căluș* (Kligman 1981). Kligman viser hvordan helbredelsesritualet virker som en sosial prosess. Dette skjer gjennom en rituell reversering av den normale sosiale orden hvor utøverne *calusari* er meglere mellom de døde og levende.

I fylket Maramureș studerte hun bruk av poesi i overgangsritualer (Kligman 1988). Hun studerte både bryllup og begravelser, og det spesielle *nunta mortului*, "den dodes bryllup". En ung kvinne som dør ugift, kan utgjøre en fare for samfunnet fordi hun ikke finner hvile og kommer tilbake som ånd. For å hindre dette utføres et symbolsk bryllup, *nunta mortului*, for den avdøde. Gjennom ritualet får de etterlatte delta aktivt og de kan gjenopprette orden der det var uorden. Gail Kligman har også arbeidet sammen med Katherine Verdery.

¹ Se kart på side

Katherine Verdery har gjort gjentatte feltarbeid i områder i Transilvania siden 1970-tallet. som også har gjort gjentatte feltarbeid i Romania siden 1970-tallet. Befolkningen i Transilvania har vært og er svært sammensatt både når det gjelder språk, religion og etnisk tilhørighet. Frem til fallet i 1989 var disse ofte utgangspunkt for hennes temaer, som etnisitetsrelasjoner og sosiale forskjeller; som for eksempel i ”Transylvanian Villagers: Three Centuries of Political, Economic, and Ethnic Change (1983). Etter 1989 har hun også studert prosesser i overgangen fra planøkonomi til markedsøkonomi; som for eksempel i ”What was socialism and what comes next?” (1996).

David A. Kideckel har også gjort feltarbeid i flere transilvanske områder, og har ofte fokusert på arbeiderklassen og deres forhold til lokalitet, kropp og helse; som for eksempel i ”Getting by in Postsocialist Romania” (2008).

Den irske antropologen Adam Drazin har gjort feltarbeid i fylket Suceava, og studert endringer i hjemmet, som for eksempel i ”Chasing Moths” (2002) hvor han ser på endringer i rengjøringsrutiner fra planøkonomi til markedsøkonomi.

Et nytt skudd på stammen er Denise Roman, i ”Fragmented Identities” (2007) fokuserer på identitetskonstruksjon hos de urbane *flâneurs*; flanører i Bukarest. Flanører representerer en øvre middelklasse som bruker den moderne verdens muligheter og er oppmerksom på sosiale forskjeller.

Av norske antropologer er det Trond Berge og Ada Engebrihtsen som utpeker seg. Berges arbeid fra den svært forurensede byen Copșa Mică i Transilvania fokuserer på dilemmaer som oppstår når forurensende industri blir lagt ned og folk blir arbeidsledige. Engebrihtsen har sett på forholdet mellom Rom-folket og rumenere i en landsby i Transilvania. Hennes hovedargument er at ”sigøynerhet” må forstås som en sosial form skapt i gjensidige ideer mellom Rom og ikke-Rom.

Det er også verdt å nevne hovedfagsoppgavene ”Det er ikke vakkert, men det er sunt” (Ulfsnes 1999) og ”Narrating difference” (Vagstein 2000). Ulfsnes tar for seg privatiseringsprosesser i en landkommune i fylket Vrancea. Det slo meg for øvrig da jeg leste beskrivelsene hennes fra stedet, at det likeså godt kunne handlet om Orașul. Vagsteins oppgave omhandler saxisk identitet i møte med andre grupper i Transilvania.

I tillegg til antropologisk litteratur om Romania, finnes også filmen ”Into the field” (2005) laget stipendiat Alyssa Grossman ved University of Manchester. Her tas seeren med inn i nonnenes verden i Văratec-klosteret i fylket Neamț. Her deltar hun i nonnenes hverdagsliv,

som i særlig grad dreier seg om å arbeide på åkrene. Åkerarbeidet kalles lydighetsarbeid, og tjener til å roe ned kroppen, men også sinnet og sjelen, forteller nonnene. Lydighetsarbeidet utføres av nye unge nonner. De skal utføre lydighetsarbeid i de 10-20 første årene de er i klosteret. Arbeidet skal gjøre dem klare til å ta imot Jesus som sin brudgom når de avlegger klosterløftet. Nonnene velger ikke selv hvilken type lydighetsarbeid de skal utføre, og da Grossmann spurte en av dem om hun likte det hun gjorde var svaret bare: «*Slik har Gud villet.*» Ved å nekte å utføre lydighetsarbeidet ville hun samtidig ha avvist Gud.

Kapittel 3: Den rumenske kroppen



I letingen etter *det rumenske* vil jeg begynne med å se på hvordan identitet kan og blir uttrykt på et individuelt nivå gjennom ulike måter å forholde seg til kropp på. I introduksjonen nevnte jeg at forståelsen av det å være rumensk nærmest tilhører fysiologien, og med en slik forståelse som utgangspunkt er det å se på kroppens rumenskheter nærliggende. Hvordan har mine informanter kroppsliggjort en identitet som rumenere? Jeg vil først se på hvordan hjemmets rammer er med på å forme kropp og identitet, videre vil jeg se på farer for kroppen og hvilke implikasjoner det har for holdninger til helse og sykdom. Til sist vil jeg se på kroppen som fellesskap.

Mennesker bruker i stor grad kropp for å uttrykke seg, og kroppens betydning er et sentralt tema i sosialantropologiske studier. Melketreets symbol på kropp og veiviser for sosial organisering (Turner, V 1964), kroppsmaling som uttrykk for samfunnsverdier på Ny Guinea (Strathern og Strathern 1971) og Klanens synkrone kroppsbevegelser på Vålerenga-kamper (Johnsen 2008) er alle eksempler på dette. Måten vi kler oss og fører oss på sier noe om hvem vi er, og ofte er dette mer et uttrykk for gruppetilhørighet enn et resultat av individuell smak. Dette gjelder også preferanser innenfor området mat, noe jeg vil komme tilbake til i neste kapittel.

Hudens, hårets og klærnes fremtoning kan ses på som *sosial hud* (Turner, T 1995: 149), og signaliserer effektivt tilhørighet til vår egen gruppe og markerer avstand til andre. Ofte skulle det ikke mer til enn et neongrønt lite blaff fra et fotsidt skjørt for at mine informanter ville fastslå *ṭigani*¹ og gripe litt fastere om vesken. Valg av påkledning er blant de mer dynamiske uttrykkene for identitet. Mange skifter stil gjennom årene, og mange eksperimenterer med ulike uttrykk. I tillegg til klær er måten vi *fører oss* på, måten vi beveger oss i landskapet på, avslørende for hvem vi er. Og dette gir langt mindre rom for eksperimentering enn klesvalg. Dersom du ser en person se seg først til høyre, så til venstre og så til høyre igjen før hun krysser gaten, er det sannsynlig å anta at vedkommende er vokst opp i Storbritannia eller et annet sted med venstrekjøring. En ortodoks-kristen rumener vil etter all sannsynlighet korse seg når hun passerer en kirke eller er på vei til å sette seg inn i en bil. Dette er noe vi ser i nær sagt alt vi foretar oss, og det er noe det er vanskelig å endre. Måten vi beveger oss på sitter dypere enn bare en vane. Det er dette Bourdieu (2006) omtaler som *habitus*.

¹ ṭigani er rumeneres ord for Rom-folk. Det er det samme ordet som ”sigøynere.”

Merleau-Ponty (Carman 2008) ser en direkte sammenheng mellom kroppen og verden omkring. Kroppen er en forutsetning for erfaring; den mottar sanseinntrykk, ikke som et nøytralt måleinstrument, men som en aktiv del av verden. For mine informanter er ikke dette bare et teoretisk perspektiv, men en reell verden. Deres fysiologi er annerledes, mener de selv, nettopp fordi de er rumenske.

«Og hus av stein!»

Vi står utenfor rådhuset i Oraşul og venter utålmodig i varmen. Dørene slår opp, og Natalia og Horia kommer ut. Sammenflettede hender og latter i ansiktet. «Şi casă de piatră!» roper vi, og kaster never av ris vi høyt opp i luften.

Tilropene er lykkønskninger om et samliv støtt som stein. Huset av stein skal gi de riktige rammene for å lykkes som ny familie. I kapittel 5 kommer jeg tilbake til at også *kirken*, som representerer både Jesu kropp og Guds bolig, må bygges av stein, og hvor byggesteinen er selve menneskekroppen. Å behandle hjemmets oppbygning, rommenes skikk og bruk, og dertil estetikk i et kapittel om kropp og individ er relevant fordi våre omgivelser påvirker og leder oss i ulike situasjoner. Hjemmet er de første fysiske rammene vi møter i det som skal forme vår kropp og *identitet*, og hjemmets utforming vil derfor aldri være tilfeldig. Csordas (1999) viser til hvordan Lévi-Strauss (Csordas 1999: 190) bruker organiseringen av rom i Bororo-landsbyen til å studere den sosiale organiseringen og hvordan Bourdieu (Csordas 1999:190) ser på sammenhengen mellom hus i Kabyli og utvikling av kroppens habitus. Husholdene Antonescu, Popinceanu og Librescus boliger var forskjellige, men ikke uten likhetstrekk. Adrian og Vasilica bodde i hus, Mona og Silviu Popinceanu i blokkleilighet og Natalia, Cristina og Serghei i to sammenvokste hus. Imidlertid er mye av innredningen lik. Marianne Gullestad (2001: 99) viser til en hjemmets grammatikk, der de individuelle uttrykkene bare er variasjoner i et felles estetikkpråk. Norsk hjemmedekor er ikke tilfeldig, ei heller er mine informanters. Mine informanter har alle mange store, tunge møbler, til tross for små rom. Veggene er sparsomt dekorert, ofte med et enkelt helgenikon. Gulvene, særlig i husene, er behørig dekket av ryer og gulvtepper. *Inne* forlenges til å omfatte deler av *ute* ved at terrasser og andre uteområder dekkes av myke gulvtepper og følgelig også må rengjøres på samme måte som inne. De som har plass har også ofte et utekjøkken, til bruk om sommeren. Til dels bruker man utekjøkkenet for å hindre at innnetemperaturen om sommeren blir for høy, men også for å begrense matlukt i hjemmet.

Helheten er et inntrykk av nedtrekkende bunntyngde og stabilitet; av nettopp steingrunn. Der den norske estetikken søker å fylle hjemmet med mengder av *koselige* gjenstander (Gullestad 2001), er den rumenske litt mer nøktern i antall. Stuens *biblioteca*, bokreol med vitrineskap, er til oppbevaring og utstilling. Bak glassrutene kan vi skimte nylig avstøvede porselensfigurer; Hyrdepiken, Ballerinaen og Det gråtende barnet. Og vi kan se det pene porselenet, alltid nyvasket og klart til bruk neste gang spisestuen tar imot gjester. Drazin beskriver en liknende estetikk hos sine informanter i Suceava, og at gjenstandenes nøye utplassering ifølge en gjest ”måtte være utført av en rumensk kvinnehånd” (Drazin 2002: 102). De fleste bor nokså trangt. I Bukarest bor Adrian Antonescus søster, Barbara, moren, Iulia, og Barbaras datter, Avril, i en toroms blokkleilighet. Barbara og Avril sover i dobbeltsengen på soverommet og Iulia på sofaen i stuen. At flere generasjoner bor så tett sammen, og til og med deler soverom og seng, er ikke uvanlig. Dette henger selvfølgelig i stor grad sammen med at det rent faktisk *er* smått om plassen, men det at dette fungerer forholdsvis uproblematisk skyldes nok også at mange har en langt svakere grense for intimitet enn for eksempel jeg selv er vant til. Drazins informanter gikk oven i kjøpet så langt som å hevde at rumenere er nærere hverandre og bor trangere *fordi* ”it’s more *Romanian* to do so” (Drazin 2002: 114).

Måten husholdene *braker* hjemmet på har også mange likheter med hverandre. Kjøkkenet er det daglige og mest aktive rommet. Kjøkkenet er til matlaging og måltider, til kaffesamtaler med venninner og backgammon-slag med kamerater, til husholdningsregnskap og neglepleie. Dersom plassen tillater det, og man har en spisestue, er den stort sett til pynt og gjester, ikke til hverdagsmåltider. Det er likevel ikke problematisk å oppholde seg der, for eksempel dersom det i sommerheten er det mest avkjølede rommet. Så langt likner de altså Gullestads forstadsbergensere (2001). En viktig forskjell ligger imidlertid i *soverommet*. Hos Gullestad hører foreldresoverommet til den innerste private sfære. Hun viser til en informant som sa opp husmorvikaren fordi hun ikke respekterte beskjeden om å la soverommet være urørt (Gullestad 2001: 101), og Gullestad ser dette som en indikasjon på nordmenns syn på seksualitet som det mest private i livet. Hos mine informanter fant jeg et langt mindre behov for å verne om privatlivet gjennom kontroll av rommene. Mange steder ble jeg tvert om oppfordret til å ta en høneblund på soverommet, dersom jeg syntes det var for varmt utenfor eller andre steder i huset. Det overordnede inntrykket er at det ikke er sterke avgrensninger mellom rommene inne. Rommene har selvsagt ulike bruksområder, men det representerer ingen trussel å sjonglere litt. Avgrensningene kommer snarere til syne gjennom det definerte

inne og det definerte *ute*. Ada Engebrigtsen (2007) beskriver den rumenske verden som en sterkt differensiert verden. Alt og alle har sin plass, og de ulike sfærer holdes skarpt fra hverandre. Hos mine informanter var ikke alle grenser like klare, som for eksempel i arbeidsdeling mellom kjønnene, men grensen ute versus inne var nokså tydelig. Imidlertid korresponderte ikke skillet mellom ute og inne nødvendigvis med husets konkrete vegger og takets fysiske deksel. Hos Vasilica og Adrian opererte de med begrepene *inne-dyr* og *ute-dyr*. De refererte ikke til hester, kyr og andre dyr som åpenbart aldri bor inne i huset, men til hunder. Når Vasilica forteller om noen som har en hund, legger hun alltid til om det er en ute- eller innehund. Utehunder er til vakthold og innehunder er til kos. Utehunder er aldri inne. Innehunder, som selvfølgelig må luftes, må selv på tørre sommerdager børstes og eventuelt vaskes før de kommer inn. Menneskene skiftet klær når de gikk inn, og hundenes børsting kan være litt det samme. Innehundene hører inn under menneskenes sfære, utehunder er dyr. Vasilica og Adrians tre hunder hadde endatil et tredje nivå i nærhetshierarkiet. Den minste hunden, en nesten renraset skjødehund, var innehund. Han fikk aldri dyremat, bare menneskemat. Han fikk riktignok ikke den vanligste menneskematen, svinekjøtt, fordi de mente han ikke ville tåle det. Den neste hunden i hierarkiet, en nesten renraset spisshund, var utehund og bodde i en hundegård på forsiden av huset. Om natten slapp de ham løs slik at han kunne patruljere hagen. Han fikk litt hundefôr og ellers rester etter maten fra menneskene og skjødehunden. Den siste hunden, en kjøter av ubestemmelig herkomst, bodde bak huset, nederst på eiendommen, og var døgnet rundt bundet til en stolpe. Han hadde fulgt med huset da de kjøpte det og fikk kun den maten som ikke var bra nok for verken mennesker eller de andre hundene.

For Gullestads (2001) informanter var det viktig at hjemmet så pent og presentabelt ut. Hun beskriver at idealet typisk var daglig rengjøring av kjøkken, gang, bad og toalett. Stue og barnerom fikk omtrent tre omganger i uken. Foreldresoverrommet skulle rengjøres ukentlig. Vaskingen skjer for ofte til at det bare er en medisinsk-hygienisk aktivitet, og Gullestad beskriver dette som ”a ceremonial state of order and cleanliness (Gullestad 2001: 103)”. Hjemmet skal være en trygg ramme og beskytte mot ute-verdenens vell av mulige farer. Det urene og truende må holdes vekk fra det rene.

Noe mine informanter virkelig hadde til felles, var nettopp rengjøring. *Inne* må gjøres vakkert, slik at det skilles fra og beskyttes mot *ute*. Av det begrensede antall ledige timer utenom lønnsarbeid, matlaging og måltider, ble svært mange viet støvtørking, støvsuging, kosting og

gulvvask. Til tross for en stadig gjentakelse av hvor dyrt det var med vann og oppvarming, ble det sjelden spart på vannet når det gjaldt rengjøring. For eksempel er det vanlig å ta oppvasken under rennende vann. «*Å nei, i dag må jeg vaske,*» sa Vasilica nesten daglig under frokosten. «*Uff, se på dette støvet. Nå må vi gjøre noe,*» var en like vanlig kommentar fra Mona. I tillegg til å bruke av den begrensede tiden til vasken, gikk også mye av de begrensede lønningene til vaskemidler. De fleste overflater hadde sine dertil egnede og tilordnede rengjøringsmidler, og slik etterlot hver vaskeøkt seg en eim av klor, furunål og syntetisk vanilje.

Det å holde dører lukket var også avgjørende. Til dels er dette for å forhindre trekk, noe jeg kommer tilbake til senere i kapitlet, og til dels er det for å forhindre at lukt, særlig fra kjøkkenet, sprer seg i resten av hjemmet. Mona og Silviu røyker, men bare på kjøkkenet. Adrian og Vasilica røyker også for det meste på kjøkkenet, men det hender de tar det med inn på soverommet. Det er også viktig å hindre at matlukt kommer ut fra kjøkkenet, og man må bruke egne inneklær slik at matlukten ikke setter seg i uteklærne. I Mona og Silvius tilfelle var det også avgjørende at den av og til noe påtrengende stanken fra trappeoppgangen ikke slapp inn i leiligheten. Vasilica brukte i tillegg til de duftende vaskeremediene også væskefylte luftfriskere til å sette i støpslene i alle rom. Selvsagt dreier noe av denne luktkontrollen seg om faktisk komfort. De fleste av oss ville si seg enig i at tobakkslukt på soverommet og kloakkstank fra oppgangen er ubehagelig, uavhengig av om det defineres som ute eller inne. I henhold til Drazin (2002) har det skjedd en endring i rengjøringsmønsteret; de tunge teppene blir stadig færre, samtidig som typer rengjøringsmidler øker. Han forklarer dette ut fra overgangen fra planøkonomi til markedsøkonomi. Et ofte gjentatt, og svært sant, utsagn også fra mine informanter, er at «*i Ceaușescu-tiden hadde vi penger, men ingenting å kjøpe. Nå er butikkene fulle, men vi har ingenting å kjøpe for.*» Den økte tilgangen på varer skaper et opplevd behov for spesialiserte produkter, og den stadig mer pressede økonomiske hverdagen gjør arbeidsdagene lengre og fritiden kortere. For å spare tid ønsker man altså en enklere rengjøring, og derfor fjerner man teppene. Jeg kan verken støtte eller avvise Drazins argument. Mitt feltarbeid foregikk nesten 20 år etter revolusjonen, og mine informanter har både dårlig tid, lite penger, spesialiserte rengjøringsprodukter og tunge gulvtepper. Når rengjøring er så viktig som det er, så følger det at det også finnes regler for hva man *ikke* skal gjøre. Kligman (1981) viser til hvordan rengjøringstabuer knyttes til religiøse merkedager, og da særlig under pinsen. Jeg ble selv tilfeldigvis oppmerksom på dette, da jeg nokså tidlig i feltarbeidet snublet i reglene.

Det er andre søndag i mars, og vi venter besøk fra Adrians familie i Bukarest. «I morgen drar vi til Sat for å besøke min familie,» sier Vasilica. «Ok,» sier jeg, «da skal jeg passe på å få vasket klær i dag. Har du noe du trenger å få vasket?» «Nei!» sier Vasilica bestemt, «det kan du ikke gjøre i dag. Vaske altså.» Hun forteller at det er søndag, og derfor rød dag i kirkekalenderen¹, og da har man ikke lov til å jobbe. Senere på dagen får jeg vite at ikke bare er det søndag, men det er "de 40 navnløse helgeners dag" og derfor enda strengere. Jeg spør videre om vasketabuet. «Man skal ikke gjøre arbeid, fordi da viser man ikke respekt for Gud,» sier hun. Jeg kommenterer at hun allerede har laget mat i dag. «Ja, men det er ikke så farlig. Det er verre å vaske ting. Da er det som man hiver det skitne vannet på Gud, og da kommer man ned dit, » sier hun, og peker i bakken. En liten stund etter dette får vi besøk. Vi bærer bord og stoler ut, og nyter solen. Til min store forbauselse finner Adrians søster Barbara frem såpe og en hageslange og begynner å vaske bilen. Jeg titter bort på Vasilica og venter en irettesettelse, men hun røyker uanfektet videre. Jeg klarer ikke å la være med å kommentere, «Barbara vasker jo. Er det lov?» Vasilica bare ler og sier at ja, det er ikke så farlig, og at det er vanskelig for Barbara å få vasket bilen i Bukarest. Jeg gir meg ikke og fortsetter «men se på alt sølevannet!» «Nei, det er vel egentlig ikke lov, men vi gjør det vi må gjøre. Men vi må fortsatt betale etter at vi er døde, altså.» Hun forklarer at det er annerledes med meg, fordi jeg ikke er rumensk. At jeg ikke er ortodoks spiller ingen rolle, jeg befinner meg fortsatt under deres tak. Senere på kvelden, da det begynte å bli mørkt og gjestene hadde reist, spurte jeg igjen om å få vaske klær. «Ja, jeg antar at det går bra nå,» svarte hun, «nå ser vel ikke naboene noe heller.»

Dette er et godt eksempel på at terrenget ikke alltid stemmer med kartet. Vi har våre kulturelle regler, men i praksis bryter vi dem hele tiden. Doxa rettleder og legger restriksjoner for

¹ Jeg refererer her til Calendar Creștin-Ortodox 2008. I Romania, som i Hellas, bruker den ortodokse kirken den *reviderte* julianske kalenderen slik at, med unntak av påsken, er kirkeåret likt den gregorianske kalenderen som katolikker og protestanter forholder seg til. I de ulike slavisk-ortodokse landene bruker kirken den julianske kalenderen, som er 13 dager forskjøvet i forhold til den gregorianske. Slik at de for eksempel vil feire jul på vår hellige tre kongers aften, 6. januar.

rengjøring, men av praktiske hensyn må man av og til se forbi disse. At jeg derimot skulle bryte reglene, ble straks mer problematisk, nettopp fordi jeg ikke kjente dem. Og mine regelbrudd ville dessuten reflektere dårlig på dem, både overfor Gud og overfor naboene.

Andres hjem

Jeg er ute og går en lang tur sammen med Cristina. Vi har krysset flere av de forlatte vinmarkene og beveget oss mot de psykiatriske sykehusene litt utenfor byen. «Her må du ikke gå alene. Her er det farlig,» sier hun. Hun holder tommelen mot munnen og virrer med hodet, som for å vise at folkene her drikker for mye. Og for ytterligere å illustrere mimer hun at hun skjærer halsen over på seg selv. Vi snur og går tilbake mot Oraşul. På turen opp har vi for det meste tråkket oss gjennom ulendt terreng av krasse buskas og viltvoksende tornekratt, så vi bestemmer oss for at de oppskrapede leggene våre har fått nok, og vi tar de små grusveiene tilbake. Vi passerer en rekke små hus bak høye gjerder. Cristina har bodd i Oraşul det meste av livet og er på hils med de fleste. En kvinne inviterer oss inn på hjemmelaget rødvin og sjokoladekjeks. «Hun er țigani,» hvisker Cristina megetsigende. Hjemmet hennes består av flere små hus, hvor de fleste bare har det ene rommet. Noen av husene er sammenvokste, og de fleste ser ut til å være bygget litt etter som behovet har oppstått. Områdene mellom husene er knyttet sammen med blå druer mot himmelen og ryer og gulvtepper på bakken; deler av ute er omgjort til inne. Vi takker ja og setter oss på en liten benk under druene. Mens sigøynerkvinnen henter vin, setter Cristina til å mime igjen. Hun trekker pekefingeren bortetter ryene på bakken, slikker på den og holder den opp. Hun begynner å si noe, men da kommer kvinnen tilbake, og vi blir sittende og drikke vin og skravle litt. Etter en liten stund sier vi takk for oss og går hjem. Vi har bare kommet noen få meter ned i veien før Cristina fortsetter der hun slapp da vi ble avbrutt av kvinnen: «Så du? Så du hvor rent hun hadde det? Og hun er țigani!»

Det er skrevet mye om rumeneres holdninger og avstandstaking til Rom-folket. Berge (2000) beskriver for eksempel hvordan hans informanter så den *sosiale* forurensningen som et langt større problem enn den industrielle. Dette faller langt på vei sammen med mine erfaringer i felt. Situasjonen over viser likevel at bildet ikke er entydig. Gruppene *har* mye kontakt, både etter ønske og ufrivillig. Selv Vasilica, som ti minutter etter min ankomst pekte på fjernsynet og sa «*Se! Țigani! Vi hater țigan, vi er rasister*» mens hun lo, sa ved en annen anledning at

hun hadde en venninne som var Rom. Engebrigtsen (2007) beskriver også diskrepansen mellom negative karakteristikk rumenere hadde på de andre når de var representanter for en gruppe, for eksempel at jøder var vemmelige (2007: 14), og gode når de snakket om enkeltpersoner, som for eksempel en sympatisk jødisk kollega. Denne diskrepansen var tilsynelatende uproblematisk.

Situasjonen over viser imidlertid også at selv frivillig og gledelig kontakt ikke nødvendigvis utelukker myten om de andre som urene. En måte å se på rumeneres forhold til Rom på er å ta utgangspunkt i stedstilhørigheten. Som allerede nevnt, er rumeneres tilknytning til jorden de går på essensiell for deres selvforståelse. Rom-folket, uavhengig av om de er fastboende eller ikke, har konnotasjoner til nomadiskhet. Nomader har alltid vært en utsatt gruppe, nettopp fordi de er i stadig bevegelse og dermed ikke kan knytte seg til noe sted, eller for den saks skyld noen nasjonalstat. De er grenseløse. Når nasjonalstatens prosjekt søker å forene geografiske, politiske og etniske grenser, så vil nomader være umulig å plassere og uhåndterlige. De representerer Douglas' (1997) anomalier, og er urene. Douglas lanserte ulike strategier for å redusere det anomaliske og gjøre det håndterbart, og flere av disse kan brukes til å se på rumeneres forhold til de andre. Anomaliene kan for eksempel fjernes gjennom fysisk kontroll, og i Romania var Rom-folket holdt som slaver av boieri og den ortodokse kirken helt frem til 1850 (Gallagher 2005: 20). Eierskap over andres kropp er dramatisk, og i europeisk sammenheng spesielt. Anomaliene kan også simpelthen unngås eller bli definert som farlige og stigmatisert. Dette er nok den vanligste måten å håndtere Rom som anomali på for rumenere. Douglas lanserer også humor som strategi. Ved å latterliggjøre blir det ufarliggjort. På rumenske fjernsynskanaler går det stadig nasjonale såpeoperaer hvor Rom blir fremstilt som dumme og latterlige. Hos Vasilica og Adrian ble det alltid ledd og pekt mot skjermen hver gang de så slikt. Hos Kligman (1981) utfører landsbyboerne narre-bryllup i ritualer, der de karikerer Rom og latterliggjør dem. For virkelig å understreke at det dreier seg om Rom, smører landsbyfolket jord i ansiktet og viser slik at de er urene.

Å tilskrive *de andre* å være urene, for eksempel gjennom myter om urenlighet, er for øvrig på ingen måte forbeholdt forholdet mellom Rom-folket og ikke-Rom. Urenhet som etnisk stigma er godt beskrevet i antropologien. For eksempel fant Harald Eidheim (Eriksen 2002: 29) at norske myter om samisk urenhet, hos samiske husmødre førte til en aktiv underkommunisering av det samiske, nettopp gjennom et sterkt fokus på rengjøring. Rune Flikke (2005) viser til hvordan diskurs om *såpe* var med på å organisere forholdet mellom Sør-afrikanere og kolonimakten. Det var den hvite manns misjon å gi afrikanerne såpe slik at

huden kunne rengjøres og de kunne bli opplyst og bli en del av sivilisasjonen. (Flikke 2005: 145) Uten såpe var afrikanerne både skitne og urene i Douglas' (1997) forstand.

Med en forestilling om *de andre* som urene blir det desto viktigere å fremstå som rene. Drazin (2002) påpeker at i tillegg må deler av rengjøringen utføres av to eller flere personer sammen, og at arbeidsdeling når det gjelder rengjøring er mindre kjønnert enn på andre områder. De mange, tunge ryene og teppene krever mer enn to hender for å løftes og bankes. Vaskingen hos mine informanter kan slik ses på som en dobbel bekreftelse av identitet (som rumensk). Gjennom rengjøring fjerner man skitt, og man gjør det i fellesskap, slik at man står sterkere sammen.

Farlig og ufarlig

Jeg var en dag på en biltur med en liten familie: Florica på 3 år, hennes foreldre og bestemoren. Dette ble for meg svært skremmende. Bilen var god, men veiene var dårlige, og faren kjørte i 150 km/t. Jeg satt i baksetet og klamret meg fast i bilbeltet. Bestemoren, Liliana, satt ved siden av, i midten, med Florica på fanget. «Burde dere ikke bruke bilbelte?» spurte jeg. «Neida,» smilte Liliana, «jeg holder henne fast.» «Gjelder ikke fysiske lover her?» spurte jeg faren frustrert. «Hun kommer til å skyte gjennom vinduet som et prosjektil hvis du får en oppbremsning.» «Neida,» svarte han, «jeg er fullstendig sikker på at der hun sitter nå, i midten, er det tryggeste stedet for henne å være.» Et par dager senere er jeg igjen sammen med Florica, denne gangen på kjøkkenet i leiligheten. Ute er det brennende solskinn og termometeret har for lengst klatret over 30 °C. Innendørs er det på ingen måte mer behagelig. Florica går barbert på kjøkkengulvet. Plutselig kommer Liliana løpende, river henne til seg og skriker at hun oppfører seg som en sigøyner i skogen og at uten tøfler kan alle mulige grusomheter hende.

Senere snakket jeg med en familiefar i tredveårene om bilkjøring. Han sa at han aldri kjørte sin nye bil i mer enn 215 km/t. Da ble bremsene så ustabile, syntes han. Med sin kone og deres seks måneder gamle datter i bilen kjørte han ikke i mer enn 150 km/t. Jeg spurte om han ikke også syntes det var farlig. «You know, it's just a matter of luck, believe me,» svarte han, og fortalte meg om en dame han hadde hørt om. Hun hadde bare kjørt i 40 km/t, og omkom da hun kolliderte med en ku. «Det spiller liten rolle

hvilken hastighet man kjører i. Det hele dreier seg om å ta riktig avgjørelse når man skal svinge unna. Det er umulig å forutse om kua vil fortsette over veien eller om den snur og går tilbake.»

Et par dager senere var jeg sammen med den samme mannen og familien hans hjemme i leiligheten. Det var svært varmt ute. Datteren, som stort sett ble båret rundt eller satt i en babystol, fikk krabbe rundt på gulvet i omtrent en halvtime hver dag. Dette foregikk i midtrommet, hvor alle tre dører gikk til andre rom i leiligheten. Ingen dører gikk altså ut av huset. Før jenta kunne slippes løs, ble gulvet behørig dekket av tepper, og alle dørsprekker tettet med sammenrullede håndklær. Slik fikk jenta krabbe rundt, mens en ring av voksne sto rundt og fulgte nøye med på hennes velbefinnende. Jeg kunne ikke la være å tenke på hva de ville mene om Oslos småbarnsmødre, som forholdsvis ubekymret slipper krabbebarna rett ned på kafégulvet mens de selv drikker sin daglige latte.

Tilsvarende episoder opplevde jeg gang på gang under feltarbeidet. Jeg kunne sitte med hjertet i halsen og håpe på det beste mens vi skranglet av gårde i en Dacia som presterte langt utover sin yteevne, for senere å spasere i lett sommerregn uten paraply til forskrekkede tilrop fra mine informanter. Det å bli utsatt for trekk, kulde og det å få vann på hodet utgjør en vesentlig del av lokal fryktopplevelse. Derimot oppleves det ikke som like farlig å kjøre svært fort på dårlige veier eller å kjøre i småberuset tilstand. Det virker også helt overflødig, særlig ved bykjøring eller når man sitter i baksetet, å ta på seg sikkerhetssele. Jeg kan ikke huske én drosjetur uten at sjåføren har sagt «*Neida, det er ikke nødvendig, jeg betaler.*» Med andre ord, det er bare politiets bøtelegging, statlig kontroll, man behøver å bekymre seg for. Overføring av sykdomsfremkallende mikrober, for eksempel gjennom å spise fra felles skål eller ved å kysse offentlige helgenikoner, representerer heller ikke et problem. Det å røyke er tilsynelatende heller ikke like farlig som å puste inn dyrehår.

Intuitivt opplevde jeg dette som snudd på hodet i forhold til min egen risikovurdering, og med en slik diskrepans er det rimelig å anta at både mine informanters og min egen forståelse av fare og risiko er kulturelt fundert.

I en verden hvor ”alt” har et iboende potensial for å kunne skade oss, hvordan foregår da seleksjon av fare? Douglas og Wildavsky (1982) insisterer på at det nettopp er kulturelt fundert. Det som truer livsgrunnlaget for det enkelte menneske truer også den sosiale organiseringen, og opplevelsen av fare blir dermed en delt erfaring.

Risikoberegning

Can we know the risks we face, now or in the future? No, we cannot; but yes, we must act as if we do. (Douglas og Wildavsky 1982:1)

I henhold til Douglas og Wildavsky (1982) er graden av selvbestemmelse med på å bestemme graden av fare. Fenomener vi mener vi kan kontrollere, virker farligere på oss enn det som er utenfor vår kontroll. Med andre ord, det som truer oss vil vi kontrollere, og det vi kan kontrollere virker truende.

Følelsen vi subjektivt kaller frykt, er fysiologisk summen av en rekke reaksjoner i det sympatiske nervesystemet: økt puls, økt blodtilstrømming i de store muskelgruppene, og så videre. Det innebærer en midlertidig nedprioritering av andre fysiologiske funksjoner, og det er derfor ikke mulig å opprettholde denne reaksjonen over lengre tid (Bjålie, Haug, Sand og Sjaastad 1999). I ren selvopprettholdelse kan vi altså ikke frykte noe vi ikke på en eller annen måte kan (oppleve å) kontrollere.

Trond Berge (2000) beskriver hvordan innbyggerne i den svært forurensede byen Copşa Mică vurderer risikoen forbundet med utslippene fra byens to store fabrikker. Fabrikkene etterlater en svart, klebrig substans, *negru de fum*, overalt i byen. Innbyggerne anerkjenner at *negru de fum* er farlig, men det er likevel godtatt som en uunngåelig del av tilværelsen. Tidligere gjorde kommunistregimets tvungne bosetting *negru de fum* uunngåelig. Nå har mange verdier i egen eiendom, men fordi ingen vil flytte *til* Copşa Mică, får de ikke solgt og kan selv ikke flytte vekk.

Selv om Berges informanter oppfatter faren ved *negru de fum*, så er det ikke den som representerer den største forurensingstrusselen. Copsa Mica har en stor andel tilflyttere¹ (tyskere, ungarere og Rom), og i følge Berges informanter er det denne "sosiale forurensingen" som er farligst:

Adrian: Man må passe seg for ikke å overdrive farene forbundet med industriforurensingen. Det er ikke industrien i seg selv som er problemet. Her har vi først og fremst et sosialt problem. Dette sosiale problemet har i sin tur gjort industrien til et problem. Problemene forbundet med industrien er derfor egentlig et sosialt problem. (Berge 2000: 173)

¹ Innbyggerene hevder andelen "fremmede" er svært høy. Berge fant fra folketellinger at de faktiske tallene var lavere (Berge, 2000).

Innbyggerne i Copșa Mică kan gjøre svært lite for å slippe unna negru de fum, men de *kan* unngå andre mennesker. Ved å holde tilflytterne på avstand kan de kontrollere faren for den sosiale forurensningen.

Flaks og uflaks; noroc și ghinion

Ikke det at man er overtroisk, men man bør ikke ta noen sjanser heller (Kristian Sandtorv nettbas på Havdrøn: Perlov, Scott og Storås 2000)

Douglas og Wildavsky (1982) konkluderer med at risiko konstrueres kollektivt, og at utvelgelsen av farer henger nøye sammen med den sosiale organiseringen. Når fare- og risikovurdering også er, som Douglas (1997) hevder, knyttet til moral og regler for rett og galt, må det likeledes være knyttet til religion eller verdensbilde. Under feltarbeidet møtte jeg sjelden noen som trodde på tilfeldigheter. Folk blir gjerne delt i to grupper, de som har *noroc*, flaks, og de som har *ghinion*, uflaks. «*De store innkjøpene overlater jeg til Silviu,*» sa Mona, «*han har noroc. Du så at vi kjøpte air condition rett fra produsenten; da ble det billigere. Det gjør ikke noe at vi da ikke fikk garanti, fordi når Silviu kjøper noe, går det ikke i stykker. Slik er det ikke for broren hans, Stoican, han luret alltid på hvorfor Silviu har sånn flaks. Silviu sier at det er fordi vi ikke har så mye penger som Stoican; og at derfor passer Gud på oss.*» Filmene "Going for mackerel" og "Magic at work" (Perlov, Scott og Storås 2000) viser hvordan flaks og uflaks er høyst tilstedeværende i jobbsituasjonen hos både makrellfiskere i Nordsjøen og i amerikansk baseball. I situasjoner der utfallet er usikkert, prøver aktørene å begrense antallet variabler (Perlov, Scott og Storås 2000), i et forsøk på kontroll. De trenger flaks for å finne fisken og fange den. De trenger flaks slik at den er stor nok til å kunne selges, og de trenger flaks for å få en høyest mulig pris på auksjonen. Fiskerne i filmen forklarer at det er ikke slik at de *egentlig* tror de får mer fisk ved å unngå å ta med en ryggsekk om bord, men at siden jobben er så slitsom som den er, så trenger man noen små mentale hjelpemidler for å konsentrere seg om det man skal. Godfrey Lienhardt (Lienhardt 2002) omtaler denne typen handlinger som kvasi-magiske ritualer. Han beskriver ulike nivåer av ritualer hos Dinka i Sør-Sudan. Det å knytte en knute av gresstrå, *thuic*, er det laveste nivået, og innebærer ikke en veldig religiøs betydning (Lienhardt 2002: 331). Thuic er bare en mental ekstra-forsikring, i likhet med å banke i bordet, bruke lykkesokker på kamp eller det alltid å måtte ha med kvikk-lunsj på eksamen.

I eksemplene først i avsnittet uttrykte mine informanter ingen bekymring når det gjaldt høye hastigheter eller manglende bruk av bilbelte, mens det at barna kunne bli utsatt for trekk eller kulde utløste langt større frykt. I henhold til Douglas og Wildavsky (1982) skulle dette bety at bilkjøring er utenfor mine informanters kontroll og dermed ikke noe å frykte, mens trekk og kulde *er* innenfor deres kontrollområde. Det vil si, det er selvsagt ikke *selve kjøringen* som er utenfor kontrollområdet; det er *utfallet* av den. Alle *vet* at høye hastigheter og manglende bilbeltebruk *kan* ta livet av deg hvis du havner i en ulykke. Poenget er at *om* du havner i en ulykke og utfallet av den, er utenfor din kontroll. Evans-Pritchard (1937) viser til det samme poenget; azandene *vet* at taket raser sammen fordi det er spist av termitter. Men det at det raste sammen akkurat da det gjorde, da noen satt under, det skyldes hekseri. Azandene tilbyr en forklaring som strekker seg lengre enn vitenskapen. Vitenskap kan forklare hvorfor taket raser sammen, men ikke hvorfor du var der akkurat da det gjorde det. Det samme gjelder for familiefaren når han forteller om kvinnen som omkom da hun kolliderte med en ku. Vitenskap kan forklare hva som skjer under kollisjonen, med og uten bilbelte, men den kan ikke forklare hvorfor kua gikk i den retningen den gjorde.

Mine informanter er fullt klar over farene ved bilkjøring. De presenteres daglig for et utall dramatiske nyhetssendinger som viser bilulykker, de ser den endeløse rekken av minnekors langs veiene, og de tar derfor sine forholdsregler. Fra de fleste ryggspeil og solskjermer henger rumensk-ortodokse helgenikoner, gjerne med en påklistret duft-flakong for samtidig å tjene som luftfrisker, og de fleste bilturer starter med korsing. De fleste korser seg også hver gang de kjører forbi en ortodoks kirke. De bruker selvfølgelig også av og til sikkerhetsbelte, både fordi loven sier det og på grunn av sikkerheten. Den egentlige forsikringen ligger imidlertid i de religiøse og kvasi-magiske handlingene.

Delt fysiologi

Blant mine informanter har jeg funnet nokså sterke uttrykk for nasjonalisme og opplevd fellesskap i det å være rumensk. Ofte strekker uttrykkene for nasjonalt fellesskap seg mot biologiske forklaringer, og det dreier seg nærmest om en form for rasetenkning; man er rumensk i kraft av blod. Jeg har blitt fortalt at grunnen til at *jeg* ikke blir syk av å drikke kaldt vann er at jeg er laget av noe annet, noe sterkere og nordisk. Det som er farlig for dem, er ikke nødvendigvis farlig for meg. Ideen om at man er rumensk gjennom blod var tydelig i kommunistisk propaganda. Imidlertid verken oppsto denne ideen ikke med folkerepublikken, og ikke forsvant den heller, men er fortsatt til stede i offisielle tekster. Murgescu (2004) ser på

historiebøker for barne- og ungdomsskoler på 1990-tallet. Det er slående hvordan skoleverket gjør et skarpt skille mellom verdenshistorie og rumensk historie, og det kan se ut som om at heller ikke på nasjonalt nivå må ute og inne blandes. Presentasjonen av rumensk historie ble gjenstand for en rekke diskusjoner og endringer. Særlig viktig var bestemmelsen om faget skulle hete *Istoria României* (Romania-historie) eller *Istoria Românilor* (rumener-historie) (Murgescu 2004: 343), og valget falt som regel på folkets historie. Hovedpoenget var imidlertid alltid mer eller mindre det samme, påpeker hun:

[...] the main idea is that the Romanians were and are 'a stable, hardworking and agriculturally skilled population', a people with 'special qualities and virtues, which were revealed during its long and agitated history'. These qualities are inscribed in the genetic matrix of both the Romanian land and the Romanian people [...]. (Murgescu 2004: 349)

Landet og folket er med andre ord genetisk beslektet og deler fysiologi, og sentralt i mine informanters uttrykk om kropp er forståelsen av at din kropp ikke bare tilhører deg selv. Det er sosialt akseptert og forventet at sykdommer og kroppslige tilstander diskuteres som allemannseie. Da jeg gjorde en optelling av samtaleemner, var det helse og sykdom som utmerket seg, sammen med penger, mat og relasjoner til andre. Sentralt er også tilliten til at det er Gud som i siste instans tar avgjørelsene.

Forebygging og behandling

En ettermiddag i begynnelsen av juni sitter Mona og jeg ved kjøkkenbordet. Hun henter vesken sin og viser meg en liten eplegrønn paraply hun har kjøpt på vei hjem fra jobb. Hun sier hun ikke for alt i verden vil risikere en gjentakelse av gårsdagens hendelse; «jeg vil aldri mer få vann på hodet!» sier hun. Dagen før hadde vi vært hos Monas foreldre og søster. Idet vi var på vei ut porten, begynte det så vidt å duskregne. Mona forsøkte å skynde på meg, slik at vi kunne komme i hus før det ble skikkelig vått. Det hadde lenge vært omkring tretti varmegrader nesten hele døgnet, og jeg tenkte at litt varmt sommerregn neppe kunne skade noen. Det begynte ganske riktig å regne voldsomt, og Mona begynte å løpe. Innimellom stoppet hun under trær og hustak og ropte at jeg måtte skynde meg. Da vi kom hjem var vi temmelig gjennomvåte og hun var temmelig fortvilet. Hun løp for å skifte og for å tørke håret, og resten av kvelden fortsatte hun å snakke om hvor bekymret hun var for å bli syk. Hun ringte også til søsteren, selv om vi nettopp kom derfra, og fortalte at det hadde regnet på oss. Søsteren sa at da hun hadde sett at det begynte å regne hadde hun tenkt på oss og vært svært

bekymret, og at dersom Mona ikke skyndet seg å ringe hadde hun ringt selv. Denne ettermiddagen viser hun meg altså paraplyen og sier hun aldri mer vil få vann på hodet. Hun insisterer på at å få vann på hodet vil minst gi deg hodepine, og i verste fall gjøre deg alvorlig syk; «hvis jeg hadde gjort som deg, somlet i regnet, og ikke umiddelbart tørket håret da vi kom hjem,» sa hun, «kunne dere ha kjørt meg rett på sykehuset i dag!».

Den vanligste formen for nedsatt helse er vondt i hodet. Hodepine skyldes som regel at man har blitt utsatt for trekk; *curent*. *Curent* er spesielt farlig dersom man er våt i håret, noe som fører til utstrakt bruk av hårføner, både hos menn og kvinner, og utetemperatur eller hårlengde ser ut til å være uten betydning. En eldre herre jeg møtte på toget, hadde lenge bodd i USA og var nå hjemme på ferie. Han spurte om jeg, som hadde vært så mye i Romania, hadde lagt merke til et fenomen han nå selv hadde blitt klar over: Hvor opptatt alle er av å beskytte seg mot trekk. Han fortalte så om en gammel onkel som pleide å ta på seg en stor bjørneskinns lue når han åpnet kjøleskapet.

Både Vasilica, Mona og Silviu sier de ”ikke tror på *curent*”. Særlig Silviu ler av folk som er redde for trekk, og sier det bare er gamle damer som er det. Han pleide å si at «*den eneste formen for trekk de bør være redde for, er den de har mellom ørene!*». Imidlertid har jeg sett at selv Silviu, dersom situasjonen er farlig nok, mener at trekk ikke er til å spøke med. Han er ikke nødvendigvis bekymret for seg selv, men selv ikke i sommervarmen vil han la sin kone gå med vått hår. Da jeg forsøkte å spøke med det, ble han helt alvorlig og sa «*nei Ani, med vått hår er trekk veldig farlig.*»

En annen tilstand man skal passe seg for, er *gripă*. Det betyr egentlig influensa, men er vanlig å bruke om forkjølelse. *Gripă* blir tatt alvorlig, og en rekke tiltak må iverksettes.

Under feltarbeidet hadde Adrian noen dager med *gripă*, og i løpet av de få dagene ble deler av det vanlige livet satt på hodet. Den syke blir skilt fra gruppen ved at andre regler gjelder for ham. Vi kan særlig se dette i forhold til matpraksiser, og det skal jeg komme tilbake til i neste kapittel.

Det er i første omgang viktig å forsøke å bortmedisinere sykdommen. Hos Adrian og Vasilica var det på kjøkkenet en stor boks med et assortert utvalg av medikamentrester fra tidligere sykdommer. Helst ville Adrian ha antibiotika, og både han og Vasilica var dypt forarget over at man ikke lenger fikk kjøpt det i håndkjøp på apoteket. «*Det er tåpelig,*» mente Vasilica, «*det er bare noe nytt og dumt EU har funnet på.*» Mine forsøk på å si at antibiotika uansett ikke har noen virkning på virus, ble ignorert. Vasilica klarte imidlertid, utrolig nok, å få kjøpt

antibiotika. Hun dro på apoteket og sa at den ene av hundene hadde fått et betent sår i poten og at veterinæren ikke hadde tid til å komme. Apoteket lot henne kjøpe veterinærmedisin. Dette var for øvrig ikke den eneste gangen jeg ble vitne til en etter min mening helt ukritisk bruk av medikamenter. Ved en annen anledning hadde inne-hunden fått en innvollsorm, og dyrlegen mente hele familien burde behandles for dette for sikkerhets skyld. Medisin for dette kjøpte vi billig og reseptfritt på apoteket til 5 RON, omkring 10 kroner, per kur. Jeg ble nokså skeptisk da det sto under forholdsregler at man ikke kunne kjøre bil i 2-3 uker etter å ha tatt denne. Ved litt nøye studier av innholdsfortegnelsen fant jeg ut at virkestoffet var en cellegift brukt i behandlingen av leukemi. Jeg valgte å leve med muligheten for innvollsorm. Regelen ser ut til å være at alt kan og skal behandles. Der hvor hjemmelagete remedier eller skolemedisin ikke strekker til, vil man sette sin lit til Gud. Når behandling likevel ikke virker, eller dersom den likevel virker til tross for at legen har sagt at det er nytteløst, blir forklaringen alltid tillagt Gud.

Kroppens nærhet til gruppen

Innledningsvis sa jeg at hudens fremtoning er med på å vise hvem vi er. Umiddelbart er det lett å tenke seg at kroppsmaling eller tatoveringer er et særlig godt eksempel på dette. For mine informanter er det ikke tilstedeværelsen av hud-symboler som sier noe om hvem de er, men snarere mangelen på det. Ethvert tegn på forandringer i huden, som insektstikk, akne eller småsår, må studeres og diskuteres. Selv hører jeg til dem som har, med mine informanters ord, søtt blod, og tiltrekker meg derfor alt som finnes av bitende og stikkende småkryp. Mine stikk ble ikke sjelden et samtaleemne rundt middagsbordet. Et vanlig forløp var at noen begynte med å kommentere stikkene, så fulgte en oppfordring om å brette til side klærne og vise frem stikkene til de andre. Hver og en kom så med sin mening om årsak, og så ble ulike behandlingsformer diskutert. Hele seansen ble så ofte avsluttet ved at de alle brettet sine egne klær til side, for å vise frem nedblekete arr og gamle stikk og fortelle historier om dem. Min kropp er altså tilsynelatende ikke bare min egen, men tilhører gruppen, og min hud må passe til de andres. I forrige avsnitt hvor jeg beskrev situasjonen der Mona opplevde sin kropp truet, og hvor hun i etterkant straks måtte snakke med søsteren og fortelle om det, var ikke Monas kropp bare hennes egen sak, men også søsterens.

Denne intimiteten innad i gruppen viser seg også i berøring. Mine informanter har få grenser for hvor mye de tillater seg å ta på hverandre og har av og til selv kommentert at *«det er fordi*

vi er nær hverandre og bryr oss om hverandre». Drazins (2002: 114) informanter hevder sågar at det er *rumensk* å være nær: ”They are intimate both through physical proximity and the emotional rubbing-shoulders which this entails.” En tilsvarende fysisk nærhet kunne, særlig i disse dager, i Norge gitt opphav til frykt. Overlege og pandemiexpert Bjørn Gunnar Iversen (www.dagbladet.no 30. april 2009) rådet folk til å unngå håndhilsing og klemming, for å hindre spredning av svineinfluensaviruset. For mine informanter ville dette neppe vært en problemstilling. Det er vanlig å spise fra felles fat og å kysse offentlige helgenikoner, og sykdommer med opphav i overførbare mikrober er ikke et tema. Hvis man legger til grunn at det eksisterer en oppfattelse om delt fysiologi, og at rumenerne derfor har en form for kollektiv kropp, så vil ikke sykdommer overføres fra person til person, fordi det ville være å smitte seg selv. Det er bare de andre som kan smitte.

Kapittel 4:

Mat som utøvelse av rumenskhhet



Once upon a time, two men were travelling together along a road one summer day. One had three loaves of bread in his sack, the other, two. After some time they felt hungry and stopped in the shade of a weeping willow next to a water well. Each took the bread out of his sack, and so as to enjoy their meal more, they sat down to eat together. (Klepper 2005:97)

Innledningen til folkeeventyret Cinci Pâini, ”Fem brød”, viser at det å spise i stor grad er en sosial aktivitet, og at det derfor kan lære oss mye om sosial organisering. I dette kapitlet vil jeg besvare oppgavens hovedproblemstilling med utgangspunkt i studier av mat og matpraksiser. Slik blir det stilte forskningsspørsmålet: På hvilken måte kommuniserer og bekrefter mine informanter rumenskhets gjennom sitt forhold til og praksiser omkring mat?

Utenom lønnsarbeid er måltider og tilberedelse av dem det mine informanter bruker det meste av sin våkne tid på. I tillegg til tiden brukt konkret når det gjelder det enkelte måltid, kommer også tiden det tar å anskaffe maten, både råvarer og tilberedt mat. Anskaffelser skjer både gjennom egen produksjon, bytter i nær sosial krets, private innkjøp og markeds- og butikkjøp, og kombinasjoner av disse. Slik er det trygt å oppfatte måltidet og dets tilleggsaktiviteter som mine informanters primære sosiale aktivitet, og disse aktivitetene er derfor godt egnet til å belyse utøvelsen av rumenskhets på et gruppenivå.

Studier av matpraksiser er antropologisk interessant i seg selv, fordi det å forholde seg til mat er fellesmenneskelig; det er måten vi gjør det på som varierer. For de fleste samfunn er mat en viktig identitetsmarkør. Claude Lévi-Strauss (1968) argumenterer for at et samfunn ubevisst avdekker sine strukturer gjennom hvordan maten ordnes. Matpraksis er ofte med som et element av doxa (Bourdieu 1995), og gir retning for handling, uten at man nødvendigvis er seg selv bevisst de bakenforliggende verdiene. Billig (1995) beskriver den daglige flagghilsingen til amerikanske skolebarn som *banal nasjonalisme*, hvor kommunikasjonen av samfunnsverdier ligger i rutinen. Matpraksiser kan også representere en form for banal nasjonalisme. Runar Døving (2003) beskriver nettopp dette gjennom rutinene og reglene som gjelder for den norske matpakken. I Danmark har en mediedebatt rundt ren mat ført til en refleksjon omkring dansk identitet (Delavigne 2001).

Spisemønster og matpreferanser er i større grad en markør for gruppetilhørighet enn et uttrykk for individuell smak (Ashley, Hollows, Jones og Taylor 2004, Bourdieu 1995 m.fl.). Dette gjør studier av mat til en egnet inngangsport for kultur- og samfunnsstudier.

Jeg vil argumentere for at når det gjelder å uttrykke *rumenskhhet*, er det i særlig grad relevant fordi mesteparten av tiden utenom lønnsarbeid nettopp finner sted rundt produksjon og konsum av mat. Det er i høyeste grad en sosial prosess. Det mat- og måltidsrelaterte blir både en scene for fremvisning av *det rumenske* og en arena for forhandling om det samme.

Det rumenske kjøkken

Det er her nødvendig med en kort introduksjon til det rumenske kosthold. Jeg baserer dette på egne erfaringer, restaurantmenyer, kokebøker (Klepper 2005, Sperber 2002), og en rumensk kulinarisk ordbok, *Alimente și preparate culinare din bucătăria românească și internațională. Dicționar explicativ român, englez, german, francez, italian*, på norsk i min oversettelse ”Matvarer og matretter fra det rumenske og internasjonale kjøkken. Forklarende ordbok på rumensk, engelsk, tysk, fransk, italiensk” (Gal 2007).

Boken er en slags rumensk variant av Larousse Gastronomique.¹ At en slik ordbok i det hele tatt finnes, er i seg selv interessant, fordi det igjen understreker viktigheten av *det rumenske* i maten. Ashley et al. (2004: 76) problematiserer selvfølgeligheten i nasjonalmaten. Hvordan vet man hva som inngår i nasjonens kjernediett? Sannsynligvis vil mange ha en intuitiv forståelse av nasjonalmat knyttet til forestillinger om tradisjon, og vil kanskje ikke legge like stor vekt på den faktisk spiste hverdagsmaten. Sagt på norsk: Hva er i størst grad nasjonalmat av lutefisk og fiskeboller?

Sherry Ortner (1972) beskriver symboler som en gruppe identifiserer seg med, fordi symbolene ses på som unike for nettopp dem. De tillegges også rollen som bekræftende symboler for samfunnets sosiale organisering. Disse symbolene kaller hun *nøkkelsymboler*, og skiller mellom *summerende* og *elaborerende* symboler. Førstnevnte uttrykker på en følelsesladet måte oppsummeringen av samfunnets sosiale orden; for eksempel nasjonalflagget. Elaborerende symboler er analytiske og gjør den sosiale organiseringen forståelig; for eksempel den norske matpakken (Døving 2003), som blant annet forklarer norske verdier om nøysomhet. For at noe skal være et nøkkelsymbol må det være viktig og følelsesmessig ladet for informantene, det må være tilstede i mange kontekster og det må være knyttet restriksjoner til dem (Ortner 1972).

¹ Larousse Gastronomique er den mest kjente ordboken i den gastronomiske verden. Den dekker hovedsakelig det franske kjøkken, men har i de senere utgaver blitt mer internasjonal. Den første utgaven kom i 1938.

Mine informanter snakket ofte om mat som er *obligator românesc*; ”obligatorisk rumensk”. Dette er mat som det er spesielt forventet at skal være med i mange sammenhenger og som kan ses på som nøkkelsymboler. I den obligatoriske maten inngår særlig kål- vinbladdolmer, suppe, brød, svinekjøtt, polenta og løpstikke.

Det hender også at de snakker om mat som er *tradițional românesc*; ”tradisjonell rumensk”. Dette er ofte mat de nevner i sammenheng med landsbygd og en idé om et opprinnelig Romania, og den er gjerne knyttet til et bestemt sted. Disse har gjerne navn som *șuncă țărănesc* eller *salam țărănesc*; ”landskinke” eller ”landsalami”. I praksis blir obligator og tradițional brukt mye om de samme tingene, men tradițional har en sterkere tidsdimensjon. Tradițional har konnotasjoner til en idé om noe som har vart lenge og som vil fortsette å vare.

Et interessant moment er at mine informanters utsagn om hva som er tradițional românesc, menyenes og bøkens presentasjoner av tradițional românesc og det jeg faktisk observerte, var svært likt. Det som ble presentert som tradițional, ble også spist til daglig, til fest og når man en sjelden gang spiste på restaurant. Det er med andre ord konsensus i spørsmålet om den rumenske kjernedietten.

Det foretrukne kjøttet er fra svin og kylling, og unntaket er påskelammet. Storfekjøtt er sjelden kost, det regnes som magert og smakløst, men bra som mat for syke. Andre viktige proteinkilder er fisk og meieriprodukter, fortrinnsvis ost, men også yoghurt og rømme. Poteter og maisgrøt er viktige karbohydratkilder, og en av disse bør være til stede ved alle varme måltider. I tillegg spiser man hvitt, luftig brød til *alle* måltider.

Et måltid bør også helst ha grønnsaker, og de varierer avhengig av sesong. De fleste drikker ikke før helt mot slutten av måltidet. Svært få drikker vann, og de foretrekker i så fall vann med kullsyre. Det er vanligere å avslutte måltidet med et glass brus, øl eller vin.

Mine informanter spiser sjelden mer enn to-tre måltider per dag. Innimellom dette spiser mange forskjellig snacks som potetchips, is, kjeks eller småkaker. Morgenmaten er som regel kalde rester av gårsdagens varmmat, men ost, pølse og grønnsaker er også vanlig, og man spiser selvfølgelig brød til.

Ideallet synes å være *det store varme midt-dagsmåltidet*, noe som med lange og travle arbeidsdager i praksis er vanskelig å få til. Når mine informanter sier at *de har ikke spist noen ting i dag*, har de sannsynligvis bare spist kald mat. Man strekker seg så langt som mulig for å få til de varme store måltidene, og derfor brukes store deler av tiden utenom lønnsarbeidet til matlaging eller forberedelser til matlaging. Noe spiser man med det samme, noe står til et

senere måltid de nærmeste dagene, og noe settes i kjelleren. Jeg opplevde dager der den ene matlagingssekvensen gikk via måltider over i nye matlagingssekvenser.

Svin er den beste grønnsaken!

Et rumensk ordtak sier at den beste grønnsaken er kyllingkjøtt og det beste kyllingkjøttet er svinekjøtt, og svinekjøtt var som regel det mine informanter foretrakk. Det er hevdet at den europeiske sivilisasjon er bygget på svinekjøtt (Ashley et al. 2004), og tanken er ikke helt uten rot i virkeligheten. Grisen er et enkelt dyr å ha med å gjøre. Den trives i mange omgivelser, og den spiser det meste. Den er stor nok til å gi mye mat, men liten nok til å ”ha i hus”. Den trenger ikke beiteplass, men kan derimot fint leve av rester av menneskemat, og er slik billig å ha på fôr. Den føder store kull, slik at man kan slakte uten å tære på bestanden. Siden den ikke trenger beitemark, kan man ha den i tillegg til å bruke eiendommen til å dyrke korn, mais og grønnsaker. Med andre ord er grisen godt egnet som et supplement til landbruk. Store deler av Europa, nåværende og tidligere rumensk territorium inkludert, har nettopp vært jordbruksområder.

Svinekjøtt er hovedingrediensen i *sarmale*, den rumenske nasjonalmaten fremfor noen annen. Sarmale er kål- eller vinbladsdolmer fylt med svinekjøtt, ris og krydder. Kålen og vinbladene er syrnet og gjæret. Man finner en forbausende konsensus i spørsmålet om sarmales plass blant nasjonalmaten. Sarmale snakkes om som nasjonalmat, det spises i hverdagen og høytid, det er obligatorisk i bryllup og begravelser, det serveres på nær alle restauranter, og jeg har heller ikke sett nevneverdige geografiske eller sosioøkonomiske forskjeller i bruk.

Andre typiske retter er tunge gryteretter og kraftige supper, og her fremstår *ciorbă* som den klart viktigste. *Ciorbă* er suppe syrnet med eddik eller gjæret hvetekli, og særlig Silviu kunne stadig fortelle meg at *den er obligatorisk rumensk*.

Ciorbă serveres hele året og til alle anledninger. Innholdet avhenger av anledningen, men den er alltid syrlig, og mange mener den alltid skal inneholde løpstikke. Både *ciorbă* med sin løpstikke og *sarmale* oppleves tilsynelatende som en slik selvfølgelighet at mine informanter ved flere anledninger ble svært overrasket når de hørte at ingen av disse rettene er spesielt vanlige i Norge. «*Tørker moren din løpstikke til ciorbă selv?*» spurte Cristina en dag hun laget mat på kjøkkenet. «*Vel, vi spiser ikke ciorbă i Norge,*» svarte jeg. «*Spiser dere ikke ciorbă?*» spurte Cristina forbauset, «*men hva spiser dere da?*»

Det er selvfølgelig et lite paradoks at både sarmale og ciorbă på den ene siden hevdes å være tradisjonell og obligatorisk rumensk, men samtidig så universelt at det er forunderlig at ikke alle spiser det. I realiteten er nok varianter over kål- og vinbladsruller og syrlige supper godt utbredt over både Balkan, Russland og Tyrkia.

«Livet er hardt i Romania»

Mona og Silviu anser god mat og gode måltider som avgjørende for livskvaliteten. Begrenset økonomisk spillerom krever planlegging for å nå dette. Mona sier av og til at det er ønsket om å kunne spise godt, som gjør det nødvendig å planlegge som de gjør. En del andre bekymringer lar de ofte Gud ta seg av.

«Livet er hardt i Romania,» sier Mona der vi sitter ved kjøkkenbordet, «jeg skal vise deg.» Hun tenner en sigarett og henter en bunke papirer. Det er regninger. Vi går gjennom tallene, og hun viser meg at det ikke går opp.¹ I tillegg til dette kommer også utgifter til klær, lege, tannlege og gaver. «Jeg prøver å jobbe litt ekstra. Nå er det snart lokalvalg, jeg skal telle stemmer for PSD², de gir meg 50 euro per gang, det er bra. Jeg stemmer ikke PSD, jeg stemmer PNL³, men det vet jo ikke PSD,» ler hun, «det er hemmelig valg! Mamma og pappa hjelper oss en del, pappa har god pensjon fra politiet, og de bruker ikke mange penger. De kjøper ikke så mye, de har hagen.» Hun forklarer at det ikke er lett for dem å spare inn noen steder. «Pensjonssparingen er helt nødvendig, vi har jo ingen barn,» sukker Mona, «og bilen klarer ikke Silviu seg uten, han må jo komme seg på jobb.» Hun forteller at Silviu en gang var arbeidsledig i seks måneder. «Tenk på det! Det var hardt! Heldigvis fikk han jobb rett før ledighetstrygden gikk ut,» sier hun og korsner seg, «Gud bevare, godt han ser etter oss!» Hun peker på strømregningen og forklarer at den pleide å være lavere om sommeren, men at nå øker den fordi de har fått air condition. «Vi har ikke hatt air condition før, men nå er det så varmt. Vi klarer det ikke! For Silviu er det veldig hardt, han kan ikke sove i denne varmen, og da kan han ikke jobbe.» Denne samtalen, eller samtaler som ligner, har vi hatt mange ganger. Hun avsluttet nå som ellers med å korsne seg og si: «Men vi er veldig heldige, vi er lykkelige, helse og kjærlighet er viktigst. Og vennskap. Mye viktigere enn penger. Gud tar seg av oss.»

¹ Se tabell på neste side.

² Partidul Social Democrat

³ Partidul National Liberal

Utgifter og inntekter per måned

1 RON er i overkant av 2 NOK

Utgifter	Sommer	Vinter
Vann	50	40
Gass	75	400
Strøm	150	100
Telefon	120	120
Internett	29	29
Huslån	315	315
Kabel-tv	30	30
Imposit (leie av tomt der blokken står); 200 RON/år	16,6	16,6
Renovasjon	5,6	5,6
Trappestrøm og vaktmester	6	6
Bilforsikring; 250 RON/år	20,8	20,8
Pensjonssparing; 300 RON/år	25	25
Veiavgift; 120 RON/år	10	10
Billån	315	315
Bensin	200	200
Mat/husholdning/tobakk	860	860
Totalt ut	2 228	2 493

Inntekter	Sommer	Vinter
Hennes lønn	800	800
Hans lønn	1 000	1 000
Bonul de masa ¹	300	300
Totalt inn	2 100	2 100

Differanse	-128	- 393
-------------------	-------------	--------------

¹ Matkuponger som deles ut i stedet for deler av lønnen. Av dette betales ikke skatt og arbeidsgiveravgift. Kupongene er omfattet av en del restriksjoner for hva man kan kjøpe. De er i strid med EU-regler, og de blir trolig snart avvirket, noe mange misliker.

Ifølge skjemaet over går de sterkt i minus hver måned. Ifølge Gallagher (2005: 333) led rumenerne før revolusjonen under vareknapphet, men de faste utgiftene var bare omkring en tiendedel av gjennomsnittslønnen, mens dagens faste utgifter er høyere enn gjennomsnittsinntekten. Dette er selvfølgelig ikke den fulle sannhet, fordi de tross alt klarer seg. Mange av utgiftene er nok noe overdrevet. At disse tallene er upresise er imidlertid ikke nødvendigvis relevant. Essensen er at *livet er hardt i Romania*, et utsagn jeg hører igjen og igjen, og levestandarden er synkende (Kideckel 2008). Den pressede økonomiske situasjonen gir vesentlige utfordringer i hverdagen. Bytte og andre uformelle transaksjoner blir helt essensielle for å få mat på bordet. Jeg har hatt mange liknende samtaler med flere av mine informanter. Utgiftene kunne vært høyere, men fordi Mona er nøysom og økonomisk, strekker pengene litt lengre. De henter de fleste grønnsaker og urter hos Monas foreldre, og de får også noe fra Silvius mor. De går ofte sammen med søsken og foreldre om å kjøpe større kvanta, slik at det blir billigere for hver enkelt. «*Og til jul må vi ha penger til en gris,*» fortsetter Mona å fortelle, «*og et lam til påske, det har du jo sett.*» Å kjøpe mat av dårlig kvalitet er for Mona uaktuelt: «*Da får vi heller gå uten klær. Mat er viktig. Noen vil bare ha luksus, og så spiser de billig og dårlig. Nei, ikke vi!*» fnyser hun, «*for oss er det viktig at maten smaker godt og er av god kvalitet. Å spise uten kalorier er ingenting!*»

Mat som klassifisering

Fra første øyeblikk i felt opplevde jeg at mine informanter brukte mat som en første plassering av meg. Jeg hadde nettopp ankommet til ekteparet Antonescu og var på vei til å henge fra meg ytterklærne og plassere bagasjen. I bakgrunnen kunne jeg høre Vasilica snakke med mine venner som hadde kjørt meg dit, og hennes første spørsmål var «*Spiser hun ciorbă?*» Hun virket tydelig lettet da min venninne svarte at «*Det er ikke noe problem, hun liker alt rumensk.*»

Hvordan maten brukes kan indikere skiller mellom grupper, og i rumensk sammenheng innebærer dette ofte å skille rumenere fra *de andre* innenfor tidligere og nåværende rumensk territorium. *De andre* kan være, slik mine informanter definerer det, ikke-kristne (katolikker, protestanter, muslimer og jøder), russere i Moldova, ungarere i Transilvania og Rom-folket. Da Katherine Verderys (1996) informanter uttrykte hvor vanskelig det var å ha råd til å motta gjester, og Verdery foreslo at de skulle la være med å tilby gjestene mat, reagerte de med forferdelse. Det ville vært å oppføre seg som tyskere, og det å være rumensk betyr å tilby mat

(Verdery 1996:55). Min erfaring er også at det ser ut til å være en etablert sannhet at å være rumensk er å være gjestfri. Det er for øvrig like uakseptabelt å avslå mat som ikke å tilby. I en samtale jeg hadde med Mona, beklaget hun seg litt over svogeren Stoican og hans kone. Stoican eier flere foretninger i Oraşul, blant annet den som Mona arbeider i, og har det romslig nok økonomisk. Mona sa at Silviu jobbet for å betale Stoicans utdanning, men at det ser ut som om det er glemt nå. «*Det er ikke det at jeg mener han skal betale,*» sa hun med rynkede bryn, «*men det hadde vært vakkert å få en gave av og til.*» Stoican konverterte til protestantismen da han giftet seg, og Mona legger det til grunn for mangelen på gavmildhet.

Mat synliggjør ikke bare skiller mellom det rumenske og det ikke-rumenske, men også innenfor det definerte rumenske kan mat plassere individer i forhold til hverandre, som for eksempel ved sykdom. Under sykdom representerer den syke en unormal tilstand, og andre regler blir gjeldende. Hos Kideckels (1993) informanter kunne regelen om å motta mat som tilbys kun omgås dersom gjesten kunne si at det var legens ord, noe som igjen ble gjenstand for stor nysgjerrighet.

I forrige kapittel fortalte jeg om Adrians forkjølelsesdager i februar. I tillegg til at han ble behandlet med antibiotika og andre medikamenter, endret Vasilica også dietten hans. I tillegg til kylling- og svinekjøtt havnet også storfekjøtt i kurven. Jeg hadde riktignok sett henne handle storfekjøtt før, men da hadde det alltid vært til den vingskadde falken de hadde i hus. «*Det er til Adrian, ikke til oss. Vi skal ha svin, det er mye bedre. Dette smaker ingenting, det er for syke. Han kan ikke spise svin når han er syk. Det er for kraftig. Og han kan bare spise kokte gulrøtter og poteter.*» I Argentina er oksekjøttet ”et klassisk symbol på overflod og potens” (Archetti 1996: 24), mens her er det altså smakløst og forbeholdt syke og svakelige. I Romania er det svinekjøttet som representerer kraftfullhet og rumenskheter. Å spise noe annet kan bety at man er syk. Under kommunisttidens vareknapphet kom mye av proteinet i kosten fra soya, og soya ble matens uttrykk for alt som var galt. Soyabønner er ofte genmanipulert, og avstanden mellom dem og en mer eller mindre frittgående landsbygris er nær uendelig. Soyaprotein er planter forkledd som kjøtt; unaturlig og uklassifiserbart – og urent. Hvis du virkelig blir hva du spiser, så kan en kropp som henter næring fra soyabønner verken være frisk eller rumensk. Boia (2001b:154) viser til at svært mange rumenere var skeptiske til dem som vendte tilbake etter revolusjonen i 1989, fordi ”de ikke hadde måttet spise soyasalami”, slik de alle hadde måttet under Ceauşescu.

Matpraksiser og preferanser signaliserer også mine informanternes stedstilknytning.

Distinksjonene i smak tydeliggjør idealene om å høre til på landsbygda, ikke i storbyen. Mona og Silviu skulle sammen med Natalia og Horia i et bryllup i Bukarest og hadde på forhånd vært svært spente. Festen skulle holdes på et av byens mest fasjonable hoteller, og de regnet med at alt kom til å være spektakulært vakkert. Dagen etter bryllupet ble jeg med Mona og Silviu på besøk hos noen venner, og vi snakket alle om festen. Det hadde ganske riktig vært svært vakkert. Imidlertid var ingen av dem fornøyd med maten. De sa at den så vakker ut, men at den var lattervekkende og fremmed. *«I byen spiser man ikke lenger som her,»* bemerket en av kvinnene. *«Det var alt sammen svært vakkert,»* fortalte Mona, *«Du har aldri sett! Blomstene! Bruden, brudeparet!»* *«Maten var, hmm, spesiell,»* fortsatte hun, *«mange spesialiteter. Svært elegant og raffinert, men jeg likte ikke alt sammen. Jeg er ikke vant til å spise søt saus sammen med laks. Nei, jeg likte det ikke, men det var fint og elegant.»* *«Nei, det var ikke bra,»* avbrøt Silviu, *«kan dere tro? Hver person fikk bare ett lite stykke brød!»* *«Men det var jo ikke noe problem,»* svarte Mona, *«vi fikk jo mer hvis vi ba om det.»* *«Det skulle ikke være nødvendig,»* svarte han litt irritert, og for virkelig å understreke sin mening om dette unødvendige matjåleriet fyrte han av et siste skudd: *«Og dessuten, hvem vil egentlig spise asparges?»* En av kvinnene avsluttet diskusjonen med å konkludere, *«dere vet vel at i București spiser de ikke brød lenger!»*

Også hos Vasilica og Adrian ble det gjort klart at de foretrakk tradisjonell românesc fremfor ”fin og fremmed” mat. Jeg nevnte tidligere at det første Vasilica forsikret seg om da jeg kom til dem, var at jeg liker ciorbă. Ved en senere anledning fortalte hun om en ferietur hun og Adrian hadde i Italia, hvor maten ble et stort problem. *«Det var ikke god mat. Vennene våre tok oss med på restaurant og sa at dette var den beste, men maten var skikkelig vond. Og dyr! Vi bestilte noe som vennene våre sa vi bare måtte prøve. Det var bittelitt hvit fransk ost på en stor tallerken, og det var veldig dyrt. Vi spiser ikke slikt, vi. Vi er ikke så fine. Alle sier at italiensk pizza er så godt. Det var vondt! Bare tomatsaus og ost. Vi var mer sultne da vi gikk enn da vi kom. Etter noen dager begynte vi å lete etter ciorbă, men det finnes ikke noe sted. Vi var glade da vi kom hjem, og vi nesten ropte: Vi vil ha ciorbă, vi vil ha ciorbă!»*

Det kan ligge kjønnsforskjeller i maten. Kvinner og menn spiser ikke nødvendigvis det samme, og ulik mat kan knyttes til feminine og maskuline trekk. Menn spiser gjerne mer kjøtt, kvinner spiser mer grønnsaker, og kvinner spiser mer søtsaker (Ashley et al. 2004). Mine informanter hadde ingen åpenbar kjønnsdeling, men om noe, spiste mine mannlige

informanter langt mer kaker og søtsaker enn de kvinnelige. Menn spiste av og til større mengder, det var gjerne de som spiste opp restene, og menn drakk mer brennevin. Utenom dette virket maten nokså kjønnsnøytral. Tross alt er begge kjønn like rumenske.

Med hensyn til arbeidsdeling i frembringning av maten er bildet litt annerledes. Menn og kvinner har ofte forskjellige oppgaver, men alle oppgavene er like viktige. Det at de utfyller hverandre bekrefter bare tilhørighet til gruppen ytterligere. Mitt generelle inntrykk av lokal arbeidsdeling er at den noenlunde tilsvarer en klassisk bondestereotypi. Kvinnearbeid innebærer matlaging innendørs, rengjøring, småanskaffelser, lettere industriarbeid (samlebånd), "ikke-tekniske" oppgaver og hagearbeid. Mannsarbeid innebærer tyngre industriarbeid, mekanikk, større anskaffelser og utendørs matlaging. Åkerarbeid og dyrestell ser ut til å være et felles anliggende. Jeg har erfart at terrenget i flere tilfeller ikke stemmer overens med kartet, i den forstand at menn og kvinner går ut over sine tradisjonelle oppgaver.

Siden både Mona og Silviu jobbet skiftarbeid, var det ofte at de ikke var hjemme samtidig. Når Mona ikke var hjemme, gjorde Silviu det nødvendige arbeidet, som å vaske klær, vaske opp, lage mat eller handle småting. Ofte snakket Mona om dette, både til meg og til andre venner, og presiserte hvor heldig hun har vært, hvor lykkelige de er og hvor god Gud har vært som har ordnet det slik. Hun snakket også om at hennes far, Serghei, også laget mat før han fikk dårlig helse, men at han nå *«ikke klarer å finne seg litt brød engang.»* Jeg erfarte, som hun fortalte, at faren ikke deltok i arbeidet i hjemmet eller hagen. Unntaket var da vi skulle slakte høns. Å kutte strupen på hønsene er fortsatt hans domene. Idet strupene var kuttet over, var det igjen Cristina som løp nedover grusveien for å fange de løpende, hodeløse hønsene. Og det var videre hennes ansvar, sammen med døtrene, å dyppe skrottene i kokende vann for å løsne fjærene, slik at de kunne ribbes, og det var også hun som holdt de fjærløse hønsene over gassflammen for å svi av de siste fjærrestene.

Vedrørende matlaging er det altså for det meste kvinner som lager mat innendørs. Imidlertid er det menn som tar seg av utendørs steking av kjøtt, altså grilling. Kvinner vil lage salaten, kjøpe brødet, kutte osten og lage eventuell marinade, men selve grillingen er mannens ansvar. I de tilfeller det skal grilles auberginer til salatã de vinete (hakket auberginsalat) eller paprika til zacuscã (hakket grønnsakssalat), er det imidlertid igjen et kvinnearbeid. Kjøtt er en hovedrett, mens zacuscã og salatã de vinete er tilbehør eller forrett.

Forventning om arbeidsdeling hos familien Antonescu

Det er en av de første virkelig solrike vårdagene. Jeg skal sammen med Vasilica begynne gravearbeidet i hagen for å anlegge grønnsaksåker. Vi har kledd oss i arbeidsklær og nettopp begynt gravingen, da Adrian kommer hjem fra fabrikken sammen med tre menn og en kvinne. Vasilica og jeg skynder oss inn for å skifte til klær som passer for besøk. Den ene mannen bygger matriser ("støpeformer" til fabrikkmaskiner), og Adrian jobber med å etablere et vennskapsforhold til ham, slik at han kan komme utenom ventetiden når han trenger nye matriser. «Det er veldig viktig å ha ham som venn, hvis ikke må du vente veldig lenge for å få laget en matrise,» sier Vasilica. Mennene går litt rundt på eiendommen, mens kvinnen, Vasilica og jeg holder oss litt i bakgrunnen. Vasilica inviterer dem på kaffe, men de takker nei. Etter omtrent 10 minutter drar de, og vi skifter tilbake til arbeidsklær og fortsetter gravingen. Etter hvert blir vi sultne og gjør oss klare til å gå inn for å spise en enkel kald lunsj. Idet vi går inn, ringer Adrian og sier at han kommer tilbake med mennene og kvinnen om 15 minutter, og at han vil ha varm lunsj til dem. Vasilica og jeg skynder oss å banke kjøtt til snițel, skjære grønnsaker til salat og gjøre klar poteter til steking. Idet Adrian kommer, oppdager hun at vi ikke har mer brød. Hun forteller ham det og sier at siden hun og jeg er opptatt med matlagingen, får vi ikke gjort noe med det. Han virker forvirret og gjentar flere ganger at vi må jo ha brød. Hun gjentar kort at vi har ikke brød og dersom han vil ha det, må han selv gå i butikken. Han er svært motvillig, men gjør det likevel. Mens han er borte, sender Vasilica meg ut for å holde gjestene med selskap; «det er ikke pent å la dem være alene.» Etter en kort stund kommer Adrian tilbake med en pose brød. Istedenfor å gå inn på kjøkkenet med posen, slenger han den i fanget på meg og ber meg gå inn med den.

Her er det altså kvinnens ansvar å sørge for mat til gjestene. At hun oppfyller sin rolle kan være avgjørende for om mannen oppnår det ønskede forhold til matrisebyggeren eller ikke. Dette forholdet vil igjen være avgjørende for å få fabrikken til å fungere, som til syvende og sist er det som er avgjørende for at Vasilica og Adrian skal få sin hverdag til å gå rundt. Fordi det virker utenkelig å spise uten brød, kan det se ut til at Adrian opplever sin rolle som truet, gjennom at han må utføre det han mener er kvinnearbeid. Det er neppe tilfeldig at det er nettopp i dette øyeblikk han gjør det klart for meg at min tid som gjest er over, og at jeg må utføre arbeid i rollen som kvinne i husholdet.

Den sunne maten

Klokken er litt over ett, og Mona kommer hjem fra jobb. Med seg fra jobb har hun en frossen høne, to pakker frossen kyllinglever og to kg poteter. Hønen har søsteren hatt med fra moren og kommet innom med i butikken. Kyllingleveren har hun kjøpt på jobben og potetene på markedet. Silviu har hatt fri i dag og for det meste sett fjernsyn på soverommet. Når Mona kommer hjem, begynner begge å tilberede dagens hovedmåltid: det varme midt-dagsmåltidet. Han henter en stor gryte ciorbă og heller noe av den over i en mindre gryte for å varme over gass. Denne er med svinekjøtt og poteter, og den er syrnet med borş¹. Han skjærer tre store stykker ferskt brød og legger dem på bordet. Han renser vårløk, hun renser agurker, og de legger dem på en tallerken. Hun strør salt over grønnsakene og finner frem suppeskåler, skjeer og servietter. Vi spiser vekselvis suppe og grønnsaker. Silviu dypper grønnsakene i salt, og Mona kjefter på ham og ber ham passe på blodtrykket. Silviu og Mona, i likhet med de fleste andre, spiser brød til alle måltider. Jeg spør om hvorfor det er slik. «Det er slik vi er vokst opp, en tradisjon, en vane,» svarer Mona. «Når vi ikke spiser brød, spiser vi mămăligă,» fortsetter Silviu. «Brød er moderne, før spiste man mămăligă.» Mona legger til, «hvis det er uten brød, er det ikke noe» Hvis man spiser uten brød, er det ikke mat. Jeg vet at mange er opptatt av sunnhet, at noe er sanatos, og jeg spør om brød er sunt. «Nei, men mămăligă er sunt,» svarer Mona.

Silviu sier, som han ofte har sagt, at det er viktig at maten er *natural*. Natural forklarer han som uten prefabrikerte råvarer. Råvarene bør være byttet eller kjøpt privat. Dersom de er kjøpt privat, *particular*, og ikke har vært innom en butikk, er de både *natural* og *ecologic*. Hvorvidt det er brukt sprøytemidler i hagen der de er dyrket, er ikke så viktig, det er *det private* som er avgjørende for kvaliteten.

Kort tid etter måltidet begynte Mona å lage mat igjen. «Jeg vil lage şniţel². Gjør du ofte det der borte?» spurte hun. Hun virket forundret da jeg svarte at det gjør jeg ikke så ofte. Hun har lagt hønen og kyllingleveren til tining i vasken, og hun drikker et glass lunkent vann fra springen. «Nå drikker jeg vann,» kommenterer hun. «Jeg drikker aldri vann, bare hvis det er veldig varmt eller jeg svetter. Det er vann i ciorbă.» Det er få som bruker vann som tørsteslukker. De sjeldne gangene folk drikker vann, drikker de som regel kullsyreholdig flaskevann, ikke flatt vann fra springen. Få drikker vann, enda færre drikker vann til måltider,

¹ Borş er syrlig væske som er laget på gjæret hvetekli. Denne brukes til å syrne ciorbă.

² Kjøtt som er flatbanket og panert.

og tilnærmet ingen drikker kaldt vann. Silviu hevder det ødelegger ”de digestive fluider”, fordøyelsesvæskene, og påpeker stadig at jeg kommer til å bli syk og få mageproblemer av alt vannet jeg drikker.

Mona fisker hønen ut av vannet i kjøkkenvasken og fjerner skinnet. Hun deler hønen i to på langs og skjærer filetene fra skroget. Så renskjærer hun skroget og legger det til side. Hun pleier å ta med ben og rester til morens hunder. Jeg spør om hun ikke kan koke suppe på det. «Det kan man, men jeg har ikke lyst til å gjøre det, ikke i dag.» Hun fortsetter å dele filetene i tynnere skiver på langs, skjærer snitt i overflatene og fjerner sener. Hun henter en kjøtthammer, banker filetene på begge sider, skyller filetene i kaldt vann og klemmer ut vannet. Hun drysser salt og pepper på et fat, legger på en filet, drysser over salt og pepper igjen, og fortsetter slik. Hun knekker fire egg i en skål, pisker dem med en gaffel og heller litt strøkavring i en annen. I en dyp stekepanne over gassflammen heller hun solsikkeolje til det er omtrent en tomme dypt. «Oljen er fra Østerrike, Horia har tatt den med, prisen er nesten halvparten av det den er her. Jeg vet ikke hvorfor, her dyrker vi jo så mye solsikker,» sier hun. Horia kjører postbil og handler ofte varer med fra Wien. Hun dypper şniţel først i strøkavring og så i egg. Jeg sier jeg har sett andre lage şniţel hvor de har dyppet først i egg, så i strøkavring. «Ja, mange gjør det slik. Ikke jeg. Det er så lett at kavringen svir seg. På min måte blir şniţlene mer åpne, ikke lukket. De blåser seg opp. Det er mange oppskrifter, min er bra slik den er. Se! Se, så vakre de er.» Hun steker hver şniţel i omtrent 10 minutter og legger dem så på et fat med papirservietter. Hun tar poteter ut av kjøkkenskapet og vasker dem. Hun skjærer potetene i skiver, legger dem i en plastbalje, strør over grovsalt og blander godt. Så heller hun olje over, legger dem i en glassform og setter dem i ovnen. Kyllingleveren tar hun opp av vasken og legger den i et dørslag mens hun skyller den under rennende vann. Hun tenner en sigarett, men legger den tilbake i askebegeret og fortsetter med maten. Hun henter et glass med druer i lake og ber meg smake. Hun har laget dem selv med druer fra svigermorens hage. Så henter hun en pakke med grillede auberginer fra fryseren og fortsetter med sigaretten.

Klokken er nå passert syv, og hun sjekker potetene. «Det er en stund til de er ferdige,» sier hun, og setter en ny panne over flammen for å steke kyllingleveren. Så finsnitter hun kål og dill og blander det med olje, eddik og salt. «Jeg har hentet dill der oppe (hos moren), natural, også auberginene. De er fra i fjor. Vi kjøper store auberginer om høsten, på markedet, ikke supermarked, da er de best, så griller vi dem og legger

dem rett i fryseren, til salat,» sier hun. Hun sjekker potetene igjen og konstaterer at de fortsatt ikke er ferdige, så hun går ut fra kjøkkenet og forsvinner inn på soverommet for å ordne neglene.

Litt før åtte kommer de begge ut. Vi dekker bordet og spiser kvelds; kålsalat, sniitel, kyllinglever, myk ost, brød og salt.

Gjennom hele situasjonen går det frem hvor viktig det er at maten er sanatos, sunn, og at det igjen er knyttet til *det naturlige*, altså en størst mulig nærhet til dyrkingen. Helst skal råvarene byttes mellom familie og venner eller kjøpes privat på markeder, og man forsøker så langt det er mulig å unngå *det utenfra*. Ada Engebrihtsen spurte seg om hennes rumenske informanter, Viorel og Florica, var ekstreme i deres holdninger til det kjøpte versus det hjemmelagede: "Everything produced outside the home was regarded as potentially dangerous, polluted and immoral." (Engebrihtsen 2007: 153). Hvis Engebrihtsens informanter var ekstreme, så må mine også ha vært det. Dilley (1992) sier at når antropologen finner fenomener ladet med emosjoner og moral, må han holde øynene åpne for det kulturspesifikke, og penger synes nettopp å være et slikt ladet fenomen. Råvarer som er byttet eller kjøpt privat ligger nærmere en gave enn en uformell transaksjon. Det har siden Mauss' "Gaven" (1955) i antropologien vært vanlig å se på gaver som et totalt sosialt fenomen som inngår i alle samfunnets institusjoner. Resiprositeten som oppstår i gavebyttet fungerer som samfunnslim ved å skape et udefinert gjeldsforhold mellom giver og mottaker, og dette skaper varige bånd. Dette i motsetning til varehandel, hvor forholdet gjøres opp og avsluttes umiddelbart, slik at det ikke skapes langvarige forpliktelser. Penger som kommer til syne i en gavesfære blir som Sartres klebrighet (Douglas 1997). Når varer og gaver blandes, oppstår det ubehag, fordi det forstyrrer kategoriene.

Hønen har Mona kjøpt levende sammen med moren og søsteren, og de har slaktet dem sammen. Grønnsakene og urtene er fra morens hage. Oljen er riktignok kjøpt i butikk, men på den lange reisen fra Østerrike har den fått et snev av det private over seg. Det som er *natural og particular*, er også *ecologic*, og derfor *sanatos*. Natural og particular betyr at objektet ikke har vært innom en butikksfære. Ecologic er en egenskap ved natural, og den gjør varen sunn, sanatos. Jeg bruker begrepet slik mine informanter gjør det, og oversetter det derfor ikke med økologisk. At noe er ecologic betyr ikke at det nødvendigvis er økologisk slik vi gjerne forstår det. Mat som er ecologic kan både være sprøytet og usprøytet; det er ikke der det sunne

aspektet kommer inn. Ecologic ligger i det private, particular. Jo nærmere maten er avsender, desto mer sanatos er den.

Noe av poenget her er at det sosiale ofte gjør maten sunn i seg selv. Mine informanter anerkjenner skitt og patogener; det er overhodet ikke snakk om uvitenhet. Det er ikke slik at rumenere er mer urenlige enn andre. Kanskje er det tvert om? Jeg beskrev i forrige kapittel hvordan alle bruker mye tid på rengjøring av boligen og området nært til boligen, altså det som regnes som ”inne”. Det dreier seg mer om en erkjennelse av at noe er viktigere enn noe annet. Det er ikke nødvendigvis problematisk å spise av samme tallerken. Det er greit at flere bruker samme skje til å spise av samme krukke, som settes tilbake i kjøleskapet for så å bli tatt ut senere, slik at alle igjen kan spise av samme krukke med samme skje. Som jeg sa i forrige kapittel, ligger det her en betydelig komponent av fysiologi og blod-tilhørighet i forestillingen om nasjonal identitet. At flere spiser av samme tallerken med samme bestikk skader altså ikke den rumenske kroppen.

I mange sammenhenger vises det til at ulike urter er sunne og nødvendige. Løpstikke er for eksempel *obligator* i ciorbă. Silviu forteller meg at «*våre forfedre eksperimenterte med krydder og urter for å komme frem til deres virkning. Løpstikke re-etablerer metabolismen, timian er antiseptisk, og bladpersille inneholder fire ganger så mye C-vitamin som sitron. Hvitløk er sunt å spise sammen med șuncă țaranesc¹. Vårløk stimulerer fordøyelsesvæskene. Man kan også legge kålomslog på vonde muskler og ledd. Avkok fra malurt kan brukes til å behandle lever- og hudsykdommer og sykdommer i galleblæren,*» fortsetter han. Malurt er tilsynelatende svært allsidig, for han fortsetter ved å forklare at det hjelper både mot håravfall og dårlig blodsirkulasjon, og hvis man vasker katten i et avkok av malurt, vil den ikke gi fra seg så mange allergener. Kligman (1981) beskriver også utstrakt bruk av blant annet hvitløk og malurt i fruktbarhets- og helbredelsesritualer hun observerte under feltarbeid på den rumenske landsbygda sent på 1970-tallet. De geografiske områdene hun gjorde feltarbeid i, ligger også sør for Karpatene og er godt sammenlignbare med området rundt Orașul.

Rumenske tomater er bedre enn andre tomater

Tomater kommer høyt opp på listen over viktigste og mest brukte ingredienser. I seg selv spises de rå som salat, med olje, salt og pepper. Sammen med brød og myk ost er de særlig

¹ Șuncă țaranesc betyr ”landskinke”, men likner lite på det vi forbinder med skinke. Det likner mer den italienske *lardo*, laget av fettlaget rett under svinehuden.

egnet som medbrakt lunsj når man ikke har tilgang til varmmat. Hermetiske tomater, tomatpuré og diverse hjemmelagde avkok og sauser er essensielle i en rekke matretter. I ciorbă er den obligator. Tomatens sunnhet, rent ernæringsfysiologisk, motsies neppe av verken rumenere eller andre. Imidlertid er ikke alle tomater like. Som med annen mat vektlegges det nære og private. I tillegg er tomatenes nasjonalitet viktig. Rumenske tomater er ikke som andre tomater. «*Tomatene er ikke som de var før,*» sier min venninne Renata, «*det er ikke mulig å få tak i frøene lenger. Nå blir de importert fra Tyrkia.*» Ikke bare må altså tomatene dyrkes i rumensk jord, de må også komme fra rumenske frø. Det er riktignok ikke et unikt rumensk fenomen å tillegge matvarer sunnhet og verdi avhengig av nasjonalitet. Spør bare en nordmann; norske jorbær *er* bedre enn de belgiske. Når Vasilica kjøper tomater i butikken, er de altså langt dårligere enn tomater kjøpt rett fra bonden på grønnsaksmarkedet. Imidlertid er ikke tomatene fra markedet i nærheten av å være like bra som tomatene Mona får direkte fra Cristinas hage. Jo nære forhold man har til produsenten, desto sunnere er maten.

Tiden i maten: tradisjon, fortid, nåtid, høytid

Innledningsvis i kapitlet nevnte jeg at det er samsvar mellom allmenn forståelse av og litterært presentert nasjonal kjernediett, og det jeg faktisk observerte i felt. Tradisjonsmat likner hverdagsmat, og hverdagsmat likner mat til spesielle anledninger. Høytidsmat og spesiell mat kan ofte kun skille seg ut ved at den er mer forseggjort og at det er mer av den. Den kan i tillegg være underlagt enkelte restriksjoner. Både i bryllup og begravelser er sarmale å betrakte som obligator, men til begravelser er sarmale kjøttfrie. Til begravelser er all mat fri for kjøtt- og meieriprodukter, også ciorbă, som er like obligator her som til hverdags. De siste 40 (eventuelt fire; folk praktiserer ulikt) dagene frem mot påskeaften spiser man heller ikke kjøtt- og meieriprodukter.

God som brød

Brød så ferskt som det kan være, vin så gammel som den kan være, og viv så ung som hun kan være! (Rumensk ordtak)

Eventyr, fabler, talemåter og ordtak inneholder som oftest en god porsjon moral og idealer. Da Vasilica fortalte meg om den voldelige ektemannen til en av de ansatte på fabrikken, brukte hun *brød* som referanse. Tidligere var denne mannen alkoholiker og svært voldelig

mot både henne og de fem barna. Ingen trodde at han kom til å forandre seg, men da konen stilte et ultimatum, sluttet han både å drikke og slå. Nå jobber han delvis i Frankrike og sender penger hjem hver måned: «*Alt er annerledes. Nå er han god som brød.*»

Brød er viktig for mine informanter, det dukker opp i mange sammenhenger og det er knyttet til regler og restriksjoner, og kan ses på som et elaborerende nøkkelsymbol (Ortner 1972). Det er trygt å si at brød blir spist til alle måltider, og så langt jeg har sett, gjør man det overalt i Romania. kan på noen måter sammenliknes Under overskriften om sunnhet i maten viste jeg til en dag på kjøkkenet hos Mona og Silviu. Der spurte jeg om det å spise brød, og om det var sunt. De benektet at det var sunt; *mămăligă* er det sunne og opprinnelige, sanatos og tradițional. *Mămăligă* er for øvrig det riktige å spise til tradițional românesc sarmale, ikke brød.

Likevel er det brød de spiser mest. Brødets rettmessige plass i måltidet understrekes nettopp av uttrykksmåten *å spise uten brød*. Brødet er så selvfølgelig at man ikke markerer der hvor man spiser brød, men at det å la være blir det spesielle. Å spise uten brød er å la være å spise. Dette likner potetens plass på norske middagsbord (Døving 2003, Lien 1989), hvor ”det ikke er middag uten poteter”. Brødet er imidlertid enda viktigere i rumensk livsverden enn potetene er i den norske middagssfæren blant annet fordi brødet også brukes i religiøse sammenhenger. Poteter har neppe vært et prekestolstema siden potetetprestenes tid. Videre er det en selvfølge at brød skal spises til varmmat, ikke som brødstykker med pålegg, altså som sandwich. Sandwich er en dårlig løsning og egner seg bare på reise. Selv ikke til kalde måltider legger man pålegg på brødet. Harde pålegg spiser man med hendene eller med gaffel. Mos og sauser spises med skje, eller man skraper det opp med biter av brød.

Brød laget av hvete, det hvite brødet i motsetning til det svarte laget av rug- eller blandingsmel, var i tidlig romersk tradisjon forbeholdt overklassen. Den ble et symbol på den romerske sivilisasjon. Hvetegrynene ble også etter hvert overtatt som bøndernes korn, det var tross alt bønder som leverte korn til overklassen i byene (Montanari 1996). Brødet, som elaborerende nøkkelsymbol (Ortner 1972), forklarer blant annet tilhørighet til landsbyen og jordbruket. Brødet kan kun byttes ut med én ting: *mămăligă*. Dette er tykk grøt laget på maisgryn. *Mămăligă* presenteres som tradițional românesc. Det meste av maisgrynet som brukes til *mămăligă* importeres fra Ungarn, selv om Romania, både med hensyn til folketall og totalt, er en av de største maisproducentene i verden¹. Mine informanter ga uttrykk for at de finner dette både trist og uforståelig.

¹ www.insse.ro, www.nationmaster.com

Tilbake til brødet. Vanen veier her tilsynelatende tyngre enn sunnhetsaspektet. Når mine informanter, og da i særlig grad kvinnene, snakker om sunnhet, dreier det seg også om skjønnhet, nærmere bestemt det å være slank. Det er der de mener brødet kommer til kort. De hevder at brød gjør deg tykk, mens polenta ikke gjør det. Som effektiv slankemetode oppgis gjerne *å spise uten brød*. Tar man imidlertid utgangspunkt i det jeg tidligere har sagt om at det ligger sunnhet i det sosiale, ligger det betydelig potensial for sunnhet i brød. Nettopp de sosiale aspektene i brødpraksiser gjør brødet om ikke direkte slankende for den enkelte rumener, så moralsk riktig, og dermed sunt for fellesskapet. I eksemplet med arbeidsdelingen hos Vasilica og Adrian var det nettopp mangel på brød som utløste den lille konflikten. Det å skulle servere mat til gjester, som i tillegg var potensielt bra for nettverket, uten brød, var så utenkelig at Adrian måtte sette arbeidsdelingen litt til side.

Brødet knytter mennesker sammen. Ved en anledning spiste jeg suppe med en av de ansatte på emballasjefabrikken. Han hadde et stykke brød i hver hånd. Jeg stirret nok noe forundret, for han smilte bredt og sa *«Jeg har to sønner, derfor må jeg ha to stykker brød til maten.» «Er det sant?»* spurte jeg. Jeg får et enda bredere smil til svar, så jeg antar at han dels tøyser, dels er alvorlig. *«Jasså,»* sier jeg, *«men hva gjør du om du har ti sønner, da?»* *«Nei, det kan nok bli vanskelig,»* flirer han. Brødet knytter også mennesker sammen med Gud, og det kommer jeg tilbake til i neste kapittel.

Å spise sin egen identitet

Mine informanters matpraksiser både uttrykker og bekrefter det rumenske. Det er et ideal å spise mat som kommer fra rumensk jord, som igjen er en kroppsliggjøring av fellesskapet og identiteten. Fellesskapet i å spise og anskaffe maten gjør den sunn. Det er likevel viktig å huske på at også den rent pengeøkonomiske situasjonen gjør det sosiale aspektet av maten nødvendig. Å få, bytte eller kjøpe privat er riktignok sunt, men det *er* også billigere. Det er likevel det sunne i maten mine informanter vektlegger når vi snakker om grunner til å få, bytte eller kjøpe privat. Maten knyttes direkte til territoriet: det at den er dyrket i rumensk jord, gjør maten sunnere og riktigere. Når idealet er at maten skal komme fra ens egen jord og man samtidig selv opplever seg knyttet til den samme jorden, blir det som å spise sin egen identitet; man gjeninkorporerer slekten gjennom å spise den. Det å avstå fra å spise andres mat, som for eksempel Silviu gjorde da han ikke ville spise by-maten asparges i bryllupet i Bukarest, er å avvise andre som byttepartnere og å forhindre sosiale relasjoner. Det er

imidlertid også å nekte å inkorporere *den andre*. Gjennom kun å spise seg selv kan man bevare blodet rent. I neste kapittel kommer jeg tilbake til hvordan man også i trospraksiser spiser sin egen identitet og gjennom det bringes nærmere Gud.

Kapittel 5: Tro og territorium



Det er kveld og jeg sitter ved kjøkkenbordet sammen med Mona og Silviu. Feltarbeidet nærmer seg slutten. Vi har nettopp spist, og mens vi lar maten synke med sigaretter og hjemmelaget vin, snakker vi løst om dagen som har gått. Den har ikke utmerket seg nevneverdig i forhold til andre dager. Silviu drodler litt omkring min antropologiske oppgave og bryter ut «Ani, om du ikke lærer noen ting om livet her, om du ikke husker noe annet, så må du vite dette:» Han hever stemmen, snakker raskere og gestikulerer kraftig: «Det viktigste for en rumener er to ting: nummer én: troen, troen på Gud! Nummer to: territoriet!»

I én kort replikk beskriver Silviu kjernen i mitt prosjekt: Mine informanters identitet som rumenere er knyttet til sammenvevingen av det spirituelle liv og forholdet til landet, den konkrete jorden. Det finnes et opplevd slektskap mellom folket, gudstroen og stedet de hører til.

Among the various themes that are connected with the history of the Romanian Orthodox church, none is as pervasive as nationalism. The concept 'To be Romanian is to be Orthodox' has endured with time, (...). (Scarfe 1988: 209)

Myter og sagn forteller historien om en etnisk homogen befolkning nedstammet fra syntesen av dakiansk dødsforakt og romersk mot (bl. a Verderey 1996, Eliade 1992, 1986, Endresen 2000). Det er til dels den samme historien som mer eller mindre eksplisitt fortelles i offisiell historieskriving både før, under og etter kommunisttiden. Denne syntesen skal ha ledet frem til et folk, rumenere, med sine helt distinkte og essensielle karakteristikk: spontanitet, lekenhet og kreativitet, sjenerøsitet og varme, nærhet og gjestfrihet innad i gruppen. Jeg har i tidligere kapitler beskrevet hvordan Adrian, Vasilica, Silviu, Mona, Cristina, Serghei, Natalia og Horia alle har søkt å leve opp til disse idealene, blant annet gjennom omtanke for andres kropper og gjennom å dele mat og måltider. Å identifisere seg med gjestfrihet og varme, og å forsøke å leve opp til slike idealer, er ikke dårlige egenskaper å ha. Imidlertid har også dette adelsmerket en bakside. Et barns lekenhet kan lede til skjødesløshet. Spontanitet kan føre til mangel på organisering og planlegging. Nærhet og gjestfrihet innad i gruppen kan gi avstand og fremmedfrykt utad.

Nasjonalismen henter mye av sin kraft, hevder Katherine Verdery (1996), fra å være helt sentral i befolkningens selvoppfattelse: "Part of what makes nationality so powerful is that it exists not just at the level of politic rhetoric, interest groups, and constitutionalism but as a basic element of people's self-conception." (Verdery 1996:95). I eksemplet innledningsvis knytter Silviu sin tilknytning til landet til de spirituelle verdiene, til gudstroen, og når troen nettopp er grunnleggende for selvoppfattelse, følger det at nasjonalismen også er fremtredende.

Den levende steinen

Året er 1514, og mester Manole ville oppføre det som skulle bli en kirke ulikt alt annet, en unik samling av de vakreste uttrykk i stil og farger. Mesteren ville tilegne verket St. Nicolas, men han var ute av stand til å fullføre. Arbeidernes dagsverk ble hver natt jevnet med jorden. Ikke før mesteren ofret sin egen gravide hustru og fikk henne murt inn i kirkeveggen, ville bygget reise seg. Så sier legenden.

Legenden forteller historien om katedralen i Curtea de Argeş. Byen ligger omkring 80 km fra Oraşul, og grunnlagt tidlig på 1200-tallet er den en av Romanias eldste byer. Den er bispesete for distriktet Argeş og var tidligere hovedstad i Valakia.

I henhold til rumensk-ortodoks lære skal vi alle tilby våre kropper som levende stein til kirken, Kristi legeme (Bria, 1995). Kroppsliggjøring av troen er veien til frelse.

Det rumenske fellesskapet kommer, som jeg har beskrevet, til uttrykk i en rekke praksiser. Både forholdet til kropp og matpraksiser virker samlende for identitet, men likevel er troen og forholdet til Gud det som virkelig samler folket, utover kjernefamilien og nærmeste slekt. Utsagnet "å være rumensk er å være ortodoks" er ikke sjelden gjentatt i tale og skrift i rumensk diskurs. Forholdet til Herren og hans familie, *helgenene*, uttrykkes kontinuerlig i daglige aktiviteter, så vel som i større feiringer og minneseremonier.

Århunderer av selvopplevde og faktiske folkevandringer og invaderinger har skapt en sterk vektlegging av et rumensk fellesskap. Vennskap, sosiale praksiser, kroppen; alt behandles etter en forståelse av noe distinkt rumensk. Sentralt står også det fysiologiske og genetiske. Den rumenske kroppen er annerledes enn andre, og man forblir rumensk snarere enn å bli det. Fellesskapet består også i oppfattelsen om Romania som en latin-europeisk øy, omkranset av særlig slaver og ungarere, og dessuten oppfattelsen av det rumenske folk som signifikant

annerledes i forhold til minoritetsgrupper i landet, først og fremst representert ved Rom-folket.

Den ortodokse kirke

Den kristne kirke ble i 1054 skilt i to retninger: den romersk-katolske i vest og den ortodokse i øst. Sistnevnte har tatt ulike retninger, men forskjellene dem imellom er mer organisatoriske enn liturgiske, fordi den ortodokse kirke ofte vokser tett sammen med landet den er en del av. Blant annet skiller den rumenske seg fra den greske og den russiske ved at den fordrer mindre formell aktivitet og legger mest vekt på de personlige handlingene (Stan og Turgescu 2007). Dette er også hovedstriden mellom den romersk-katolske og den ortodokse kirken. I Roma har kirken ønsket å understreke sin egenart i forhold til det verdslige samfunnet den er en del av, mens den ortodokse kirke i større grad har farget og latt seg farge av samfunnet rundt (Leer-Salvesen 2004).

«Jesus i mitt hjerte»

En kveld tre uker før påske ringer det på døren. Vi sitter på kjøkkenet, og Mona går for å åpne. Jeg hører stemmer og skjønner at hun har bedt de besøkende å komme inn. Jeg går ut i gangen og ser to prester, den ene litt yngre enn den andre. De er begge kledd i kjortler, den eldste i gullfarget brokade, den andre i sort. De har begge skjegg og langt hår i hestehale. Den eldste av prestene spør om jeg snakker engelsk, og vil gjerne forklare meg hva de gjør. «Nå er det snart påske, og som de gode kristne disse menneskene er, vil de gjerne få velsignet hjemmet sitt, slik at de kan feire påsken riktig.» Prestene går rundt i leiligheten og sprer vievann fra et lite kar. Vannet inneholder blader av busuioc, søt basilikum. Senere forteller Natalia meg at «når vannet inneholder busuioc kan det ikke bli dårlig, fordi det er velsignet av Jesus.» Silviu gir presten litt penger, men lar ham ikke gå. Han vil diskutere. Han vil fortelle at han ikke trenger kirken, fordi han har Jesus med seg hele tiden. «Jesus i mitt hjerte,» sier han, «I – mitt – hjerte!!» roper han og slår seg til brystet.

Majoriteten av Romanias befolkning bekjenner seg til den rumensk-ortodokse tro, men især i Transilvania finnes det et betydelig antall katolikker. Det finnes også protestantiske, jødiske og muslimske minoritetsgrupper. Det at Romania presenteres seg selv som en ortodoks-

kristen nasjon dekker over det religiøse mangfoldet landet tross alt har (Stan og Turgescu 2007), men dette er for så vidt Romania neppe alene om.

Den rumenske kristentroen ble ikke misjonert frem, skal vi tro blant andre Mircea Eliade (1986, 1992). Broder Ion Bria, professor i ortodoks teologi i Kirkenes Verdensråd skriver: ”What is important here is that the ethnic formation of the Romanian people took place simultaneously with the penetration of the gospel.” (Bria 1995:2). Det heter seg at overgangen fra dakiernes guddom Zalmoxis til kristendommen på 300-tallet kom mer eller mindre av seg selv fordi rumenernes kultur hadde helt bestemte kvaliteter (Eliade 1992 m.fl.). Zalmoxis representerte dakiernes udødelighet, med kongeriket Dakias Sarmisegetusa som verdens spirituelle midtpunkt. Zalmoxis-kulten hadde kulturelt forberedt rumenerne på kristendommen som trosform og slik fjernet alle hindringer (Eliade 1986: 13). Kristendommen skal altså være original og autentisk for rumenere. I dette ligger det også en implisitt påstand om at den rumenske troen er riktigere enn andre former for kristendom.

Til tross for at religion ble motarbeidet under kommunisttiden, førte det paradoksalt nok til at kirken ble styrket. I 1948 ble den gresk-katolske kirken forbudt (Boia 2001b:117), og den rumensk-ortodokse ble stående styrket tilbake. Spesielt under Gheorghiu-Dejs styre møtte religionsutøvelsen stor motgang (Gallagher 2005). Kirker ble stengt, Romania ble erklært en ateistisk stat, mange prester ble fengslet og barna fikk ikke skolefri under religiøse høytider. Under Ceaușescu ble disse praksisene litt mykere, fordi han så fordelene ved å ha allierte i kirken. Kirken fortsatte imidlertid å være under statlig kontroll frem til fallet i 1989, dette til tross for at Romania formelt var en ateistisk stat. Under Ceaușescu ble også andre religioner og retninger av kristendommen forbudt eller sterkt motarbeidet. Det var nok enklere for Ceaușescu å kontrollere den rumensk-ortodokse kirken når han ikke måtte konsentrere seg om andre retninger samtidig. Kirken på sin side fant seg mer eller mindre stilltiende i å bli underlagt kommunistisk kontroll for i det hele tatt å overleve (Gallagher 2005).

Religion har blitt enda mer fremtredende etter 1989 og har på mange måter fylt tomrommet etter den kommunistiske ideologi (Stan & Turgescu 2007). I politikken kommer dette til uttrykk ved kristendemokratene, men også gjennom mer ytterliggående partier og grupperinger som Stor-Romania og den høyreekstremerne Jerngarden. For de sistnevnte, som oppsto i mellomkrigstiden, har den rumenske ortodoksien alltid vært det ideologiske grunnlaget, og partiet het til å begynne med Erkeengelens Michaels Legion. Legionærenes intellektuelle alibi var filosofen Nae Ionescu, som foraktet Vestens ideologier (Boia 2001a). En av hans disipler var den da unge Mircea Eliade. Eliade ble senere internasjonalt kjent og

innflytelsesrik som religionsfilosof ved University of Chicago. Den rumenske eksildramatikeren Eugene Ionesco skrev i 1945 om Ionescu og Eliade at uten dem ville alt vært annerledes: "Because of him [Nae Ionescu] they all became fascists. He created a stupid, horrifying reactionary Romania." (Gallagher 2005: 35). Jerngarden gjenoppsto som en liten og ekstrem gruppering etter 1989 (Endresen 2000). De har også forsøkt å knytte til seg forskjellige folkehelter, som for eksempel nasjonalpoeten Mihai Eminescu, som levde på 1800-tallet. Dette kan imidlertid ha vært mer et manipulerende grep fra Jerngarden enn faktisk ideologiske uttrykk fra Eminescu. Han skildret ofte landsbyen og livet der, og hans allerede status som nasjonalpoet ga og gir fortsatt nasjonalister alibi til å hevde at hans diktning var rettledeende mer enn beskrivende (Boia 2001a).

«Han har i sannhet gjenoppstått»

Det er påskeaften og det nærmer seg kveld. Mona og Silviu er opptatt med å gjøre de siste forberedelsene. De siste fire dagene har de fastet og derfor ikke spist verken kjøtt- eller melkeprodukter. Det har vært noen hektiske dager, med mange timers kjøkkenarbeid for å få påskematen ferdig. «Og tenk,» sier Mona, «jeg aner ikke hvordan det smaker. Jeg har ikke kunnet smake på noen ting på grunn av fasten.» I en kurv på kjøkkenbordet ligger det hardkokte egg i friske farger. Mona har hentet eggene fra morens høns og malt dem røde, gule, blå og grønne. De fleste er røde. Det skal symbolisere Jesu blod. Da han hang på korset, kom Maria med en kurv egg, og Jesu blod dryppet over kurven og farget dem røde. I kjøleskapet kjemper de ulike rettene om begrenset hylleplass, og Mona lar navnene trille av tungen: «drob, salată de icre, salată de boeuf.» Drob er pressede innvoller – nyrer, lever, hjerte og lunger - blandet med dill, egg, vårløk, hvitløk og bladpersille. Salată de icre er silderogn rørt til kremkonsistens med solsikkeolje, vårløk og sitron. Salată de boeuf er kokte og syltete grønnsaker blandet med majones og urter, kunstferdig dandert med tynne skiver av omelett og rød paprika. Vi gleder oss alle til å bryte fasten etter midnattsmessen. En halvtime før midnatt går vi til gudstjenesten. Leiligheten ligger i sentrum, så det er bare få minutter å gå. Det er mørkt og nokså kaldt, men varmen fra alle menneskene som beveger seg i samme retning gjør det hele ganske så trivelig. Vi har med oss røde kubbelys kledd i mansjetter av gullfarget metall. I kirken kjøper vi flere lys. De er lange, slanke og hvite, og vi tenner dem utenfor. Plassen foran kirken er full av mennesker. Grupper av ungjenter i høyhælte sko og fikse frisyrer hutrer

mens de venter. Gamle, skautkledde koner og menn med stokk har funnet hvile på slitte benker. Barneforeldre retter oppmerksomme øyne i retning av fireåringen på oppdagelsesferd i mengden. Det skinner sterkere og sterkere fra stadig flere tente lys. Alle venter. Kirkedøren slås opp. En prest i brokadekjortel kommer ut, fulgt av en prosesjon. De bærer hvite, tente lys. Lysene, som er en liten meter lange, har lysmansjetter i fargerike plastblomster. Idet presten og følget viser seg, strømmer folkemengden til for å få tent sine egne lys i flammen av prestens.

Under hele messen står både prest og tilhørere utenfor kirken. Presten holder messe fra kirketrappen, og stemmen kringkastes sprakende gjennom et høyttaleranlegg. Etter en drøy halvtime begynner presten å banke kraftig på kirkedøren, og ropende ber han om å få komme inn. «Det er Jesus som banker på Jerusalems port,» hvisker Silviu. Kirkedørene åpnes, og presten og deler av folkemengden går inn. Vi blir stående ute. Messen fortsetter fra innsiden, fortsatt kringkastet gjennom høyttalere. «Hristos a înviat. Adevărat a înviat.» Beskjeden om Jesu oppstandelse bekreftes igjen og igjen. «Kristus har gjenoppstått. Han har i sannhet gjenoppstått.»

Omkring halv to er vi hjemme igjen. Den høytidelige stemningen fra kirkeplassen er byttet ut med en løssluppen munterhet, og i en fei dekkes bordet med ost, pølse, sennep, påskematt, øl, vin og brennevin. Nå skal fasten brytes! Vi klakker egg og skåler. «Jeg vinner. Kristus har gjenoppstått,» hoier Silviu idet mitt egg knuses i møtet med hans. «Han har i sannhet gjenoppstått,» hoier jeg tilbake. «Hva spiser dere til jul og påske i Norge?» spør Mona. Hun virker forundret over mitt svar om lokale variasjoner og min preferanse for lam til jul. «Her i Romania spiser vi lam til påske og svin til jul.» Hun får det til å høres ut som om det er en selvfølge at alle spiser det samme, og at det ville være utenkelig å avvike fra dette.

Første påskedag går vi mer eller mindre direkte til bords i stuen etter at vi har stått opp. Bordet er dekket med țuică, rødvin, salat, saltkar, brødstykker i løse hauger rundt på bordet, egg, salată de icre, ovnsstekt lam, drob, salată de boeuf, ost, salami, agurk og tomat. I bakgrunnen står datamaskinen på og viser en nedlastet gudstjeneste fra påskeaften. Silviu begynner å snakke om Gud. «Under kommunismen ville jeg ut,» sier han, «det var pest!» «Men Gud gjorde oss friske fra pesten. Gud ordner opp.» Han forklarer at det ikke er tilfeldig at jeg har havnet hos dem. «Ikke alle rumenere er gode, Ani, du kunne kommet til en familie som krangler og slår. Eller som bare ville hatt pengene dine. Gud har sendt deg til oss fordi vi er gode mennesker og du er en

god jente. Religion teller ikke, du har Jesus i ditt hjerte!» At jeg er protestant gjør ingenting, bedyrer han, siden vi alle er barn av Jesus.

Påskan er den viktigste rumensk-ortodokse høytiden, og med troen som grunnleggende i rumensk selvforståelse følger det at påskan blir en tydelig arena for rumenskheter.

Religion spiller altså ingen rolle, så lenge man har ”Jesus i sitt hjerte”. Min umiddelbare innvending er selvfølgelig at alle trosretninger som ikke anerkjenner Jesus Kristus som Guds sønn ekskluderes fra kategorien religion, for ikke å snakke om de som ikke skulle operere med en monoteistisk forståelse av troen.

Påskematen: religiøse regler og rumenske tradisjoner

En helt sentral del av påskefeiringen er fokuset på maten, og påskan er muligvis den tiden hvor de ulike rettene faktisk skiller seg litt ut. Påskelammet, som jo på ingen måte er unikt for ortodokse kristne, er hovedrett og står i sentrum for påskemåltidene og også de påfølgende dagene. Som jeg tidligere har nevnt, er det svinekjøtt som ellers er den vanligste proteinkilden. Selv om selve lammet står i sentrum, er fremgangsmåtene, for ikke å snakke om tilbehørene, umiskjennelig rumenske: majonessalatene, spekepølser og ost, og de hjemmelagede drikkevarene. Eggene skiller seg også ut. Mine informanter spiser mye egg, men som oftest som omelett.

Som jeg tidligere har nevnt, er maten og regler omkring mat sentralt i religion og forståelsen av egen religiøs identitet (Douglas 1997, 1999), og vil slik også være med på å organisere religiøse seremonier og ritualer. Victor Turner (1969) ser på overgangsriter og de prosesser som foregår der, og den rumenske påskefeiringen er ikke en overgangsrite i likhet med for eksempel riter som markerer overgangen fra barn til voksen, som jo kun finner sted én gang i livet. Dette rumenske ritualet gjentas hvert år og inkluderer alle i samfunnet, det vil si det definerte rumenske samfunnet, som altså innebærer å være ortodoks kristen. Turner skisserer riter som bestående av tre faser: atskillelse fra samfunnet, liminalfasen hvor de viktigste hendelsene finner sted, og reintegrering i samfunnet. Tilstedeværelsen av slike faser er tydelig i den rumenske påskefeiringen: faste som atskillelse fra samfunnet, påskedagene som liminalfase og reintegrering etter påskan. Ser man derimot påskefeiringen som en overgangsrite for Jesus fra dødelig menneske til gjenoppstanden sønn av Gud, vil rumenernes

feiring være en solidaritetserklæring i forhold til Jesu lidelser. Jeg kommer tilbake til hvordan Gud og hans familie er en del av den rumenske sosiale organiseringen og det sterke forholdet mellom avdøde, nålevende og fremtidige rumenere.

Å avstå maten

”Men han svarede og sagde: «Der står skrevet: ’Mennesket skal ikke leve af brød alene, men av hvert ord som udgår af Guds munn.’» (Matt. 4:4).”

I fastedagene atskilles neofyttene – Turners begrep for de som gjennomgår ritualet – fra samfunnet. Når mat er en så viktig del av den rumenske hverdagen som det er, vil det å avstå fra mat være et tydelig signal om at noe er viktig nok til å markeres: ”To fast is to acknowledge that all of this world, ’the earth, is the Lord’s, and all the fullness thereof’ (Ps. 23:1). It is to affirm that the material creation [...] is to be returned in thanks to God, restored in communion with God.” (Chryssavgis 2004: 117). I dagene før påsken avstår man fra kjøtt og andre animalske produkter. Offisielt begynner fasten 40 dager før påskeaften, men det praktiseres litt ulikt. Mona og Silviu har valgt å faste i 4 dager. Det å avstå fra å innta maten gjør ikke at man avstår fra aktivitetene det er å lage mat. De fortsettes, og faktisk intensiveres, frem mot påskeaften. Chryssavgis (2004) hevder at i henhold til ortodoks liturgi skal halve året være fastedager for å forene den andre halvdel, den sekulære hverdagen, med Guds rike.

Anti-rumenskhet

Turner (1969) beskriver at liminalfasen kan gjelde hele samfunnet, og han omtaler dette som *communitas*. Under *communitas* endrer samfunnet enkelte regler, og regelbrudd kan ses på som en bekreftelse av reglene. De rumenske påskedagene kan ses på som *communitas*, hvor man for eksempel spiser annerledes enn man pleier. Et mer hjemlig eksempel kan være norsk 17. mai-feiring. 17-mai er is- og pølsepisingens dag (Døving 2003), og mat som ellers i året er regnet som dessert eller barnemat, blir legitim mat for hele folket hele dagen.

Når påskedagene er overstått og Jesus er oppstanden, gjenopprettes den normale orden. Det er dog skjedd en liten endring. Måten folk hilser hverandre på fortsetter å bekrefte forholdet mellom Gud og mennesker: Kristus har gjenoppstått – han har i sannhet gjenoppstått.

Under måltidet første påskedag snakket Silviu om kommunisttiden som sykdom: pest. Man kan se på kropp som en metafor for samfunnet eller staten, slik Emily Martin (1999) gjør når hun studerer vitenskapelig bildebruk blant immunologer. Immunsystemet forstås i krigsmetaforer som en hær i forsvar mot fiendtlige patogener som invaderer kroppens

territorium. Boia viser til historikere som har brukt kroppsmetaforer for å skildre det rumenske territorium hvor blant annet Karpatene representerer ryggraden som skal strukturere og bære den rumenske organismen (2001b: 59). Som jeg også har sagt tidligere, viser Mary Douglas (1997) også til kroppens yttergrenser som en måte å forstå en gruppes yttergrenser på. Adam Drazin (2002) henviser også til Douglas og ser Ceaușescu-tiden som ”skitt som oppstår når vi har et bilde av hvordan verden *skulle* vært organisert” (Drazin 2002: 104, min oversettelse), og den rumenske verden skulle *ikke* ha vært organisert på en slik måte at gudstroen mistet sin plass. I kapittel 3 viste jeg til hvordan mine informanter har en forståelse av at deres fysiologi er annerledes enn andres, og at det derfor er helt bestemte fenomener de blir syke av. Religionen, rumensk som den skal være, var offisielt ikke tillatt. Det i seg selv vil sannsynligvis i mine informanters øyne være nok til å erklære samfunnet som sykt. Det gikk rykter om at Ceaușescu og hans hemmelige politi, Securitate, ikke engang var rumenske, men av en fremmed *rase* (Verdery 1996:95). Faktum er at Ceaușescu nok var mer religiøs enn han ga uttrykk for; blant annet lot han sine foreldre få en tradisjonell rumensk-ortodoks begravelse. Det å forklare Ceaușescu og Securitate som en annen rase kan imidlertid ha vært den eneste muligheten til å forstå hvordan samfunnet kunne bli så sykt.

Det anti-rumenske innebærer også bestemte karaktertrekk. Jeg nevnte i forrige kapittel at Silvius ene bror Stoican konverterte til protestantismen da han giftet seg. Når Mona og Silviu snakker om dette, presenterer de det som oftest som uproblematisk, nok en gang med utsagnet om å ha Jesus i sitt hjerte. Imidlertid, som jeg også nevnte i forrige kapittel, er det tidvis en misstemning mellom Mona og Silviu og Stoican og hans kone. Stoican og hans kone blir beskrevet som litt kjedelige og fargeløse. Mona mener at de også er litt gjerrige, fordi de tjener gode penger på forretningene uten å gi mye tilbake til familien. Mona fortalte blant annet at det har hendt at hun og Silviu har måttet lage mat etter å ha vært på middag hos Stoican, fordi serveringen har vært så knapp. Disse problemene blir ofte forklart med at de er protestanter. Protestanter menes å være kaldere og mindre sjenerøse enn ortodokse. Jeg henviste tidligere til Scarfes (1988) utsagn om at det å være rumensk er å være ortodoks. Scarfe sier videre at ” Ortodokse ser protestanter som ’kalde’, og det er urumensk.” (Scarfe 1988: 109, min oversettelse.). Tilsvarende forståelser av rumeneres dyder, sammenliknet med for eksempel tyskeres er gjengangere i antropologi fra Romania: Tyskerne er reserverte og kalkulerende, mens rumenerne er lidenskapelige og nærmest selvutslettende sjenerøse (Berge 2000), rumenerne er gjestfrie og spontane (Engebrihtsen 2007), det er uakseptabelt for en rumener å la være å tilby mat og drikke til gjester eller å la være å insistere inntil gjesten tar

imot (Kiedeckel 1993), rumensk gjestfrihet er som en lakmus-test på tillit og sympati (Ulfsnes 1999) og dersom rumeneren ikke tilbød gjester mat ville de vært som tyskere, og av en helt annen natur (Verdery 1996).

Mystikk

Det er første søndag etter påske. Mona skal i kirken, og jeg skal være med. Silviu kjører oss, men vil ikke selv være med. Han gjentar som før, at han har Jesus i sitt hjerte og ikke har behov for å gå i kirken. Vi kler oss pent, og før vi går fra leiligheten, tar Mona på lepestift og ser en ekstra gang i speilet for å se at håret sitter slik hun vil. Kirken, som er tilegnet St. Mikael og St. Gabriel, er del av et kloster omtrent tre kilometer fra Oraşul. Den ligger på en liten høyde, omkranset av vinmarker. Ved inngangsporten er det en liten trebenk og et Maria-alter av stein og springvann. Alteret er rikt dekorert med blomster, lys og ikoner. Den lille hellegangen med rosebusker langs kanten leder opp mot en nokså liten, enspiret, trekirke med grunnmur av runde steiner. Kirken er avlang, avrundet foran og med en svalgang på siden mot hellegangen. Veggene er i mørkt laftet tømmer, og taket er av litt lysere staver. Svalgangens rekkverk har bølgende utskjæringer. De grove bjelkene er dekorert med kors. Rundt kirken er det små inngjerdede blomsterbed. I enden av svalgangen er en liten platting foran hovedinngangen. På plattingen, til venstre for døren, står et ganske stort bord. Bordet er dekket med stearinlys, blomster, kaker og brød. Noen av bakverkene har stearinlys stukket ned i seg. Andre av lysene er plantet i glass fylt med hvetekorn. Det er nokså mange mennesker, både menn og kvinner, inne i kirken og utenfor, og mens vi går opp hellegangen, hører vi prestenes messing gjennom høyttalere på kirketaket, «Hristos a înviat,» og kirkelydens svar, «adevărat a înviat». «Kristus har gjenoppstått – han har i sannhet gjenoppstått».

Til venstre for kirken ligger et lite hus av sponplater, og før vi går inn dit, tørker Mona diskret av seg lepestiften. En plakat forteller oss at det ikke er tillat å bruke kosmetikk i kirken, at mobiltelefoner skal slås av og at kvinner må bruke skjørt og dekke til hodet. «Det er tradisjon å dekke til hodet,» sier Mona, «men det er ikke nødvendig.» Jeg kikker rundt meg og ser at langt de fleste kvinnene, unge som gamle, har dekket hodet enten med et godt tilknyttet skaut eller bare et lommeørkle lagt over hodet. Inne i sponplatehuset sitter en kvinne og tygger solsikkefrø. Skallene spytter hun ut på gulvet. Mona kjøper fem tynne, hvite stearinlys av henne. «Douăzeci,» sier kvinnen,

«tjue.» Dette tilsvarer i overkant av fire kroner.¹ På baksiden av kirken står det to store sotete jernkasser på høye ben. De har tak, men er åpne i front. Bunnen er dekket av vann, og over vannet ligger en plate med hull til stearinlysene. Den største av kassene er merket "vii", levende, den andre "morți", døde. Mona setter et lys i hver av kassene, korser seg og gir meg et lys. Jeg setter det i kassen for levende. De to siste tar hun med seg.

Vi går nå inn i kirken. Vi klemmer oss forbi de gamle konene på plattingen utenfor og kommer inn i et mørkt forrom. Det er trangt og lavt under taket. Det er ingen som sitter. Vi smyger oss videre, inn i kirkeskipet. Foran inngangen henger ikoner, velslitte av år med kyss og berøring, og folk presser seg frem for selv å kysse dem. Inne i kirkeskipet står folk enda tettere enn i forrommet. Heller ikke her er det stoler. Vegger og tak er dekket av falmede fresker som viser hendelser fra Jesu liv. Veggen, ikonostasen, rett i front er fullt behengt med ikoner og malerier av Jesus med disiplene. Ikonostasen har tre åpninger, alle med forheng av brokade og tung fløyel. Brokaden er vevet med mønstre av drueranker og kors. Vi får bare sporadiske hint om hva som skjuler seg bak. Jeg kan se det glitre i septrer og kandelabre i sølv. Det er to prester som holder gudstjenesten. Den mest aktive av dem har lilla brokadekjortel, fullskjegg og hestehale. Han går rundt blant folk mens han messer «Hristos a înviat. Adevărăt a înviat.» Han virker noe forfengelig, der han til stadighet stryker seg over kjortelen og retter på håret. På høyre langvegg henger det et fotografi av ham, og til vestre for åpningene på ikonostasen et maleri. Han kommer tre ganger frem og ut til folk. Han går også helt ut til svalgangen. Første gang ringer han med en håndklokke, andre gang svinger han en pendel med et røkelseskar i enden. Siste gang sprer han vievann over menigheten. Folk trenger seg frem for å røre ved ham og får velsignelse. Flere har hatt med seg store brød inn i kirken. Disse strekker de frem slik at han kan berøre dem. Han velsigner også maten på bordet utenfor inngangen. Messen har ingen fastlagt begynnelse eller slutt. Folk kommer og går litt som det passer. Da vi kom, var det hele i full gang, og når vi hentes etter en times tid, er det fortsatt full aktivitet inne i og utenfor kirken.

¹ Romania devaluerte valutaen i forkant av medlemskapet i EU. 10.000,- ROL (rumenske lei) ble 1,- RON (nye lei). Imidlertid snakker de fleste fortsatt i ROL, men forkorter summene. Da kvinnen sa "tjue", mente hun 20.000,- ROL, altså 2,- RON. I perioden for mitt feltarbeid tilsvarte 1,- RON omkring 2,15 NOK.



Den ortodokse troen er en kroppslig og allestedsnærværende opplevelse, og alle sanser deltar (Leer-Salvesen 2004). Det ofte dunkelt belyste kirkerommet krever ekstraarbeid av øynene, og opplevelsen skjerpes av den iøynefallende ikonostasen. Prestens taktfaste ringing med håndklokken og nonners rytmiske slag mot stemte treplanker, den intense lukten av røkelse og smaken av brød og vin pirrer ører, nese og gane. Den vekselvise messingen mellom prest og kirkelyd krever aktiv deltakelse, og dråper av vievann mot ansiktet og berøring av ikoner bringer menneskene litt nærmere det hellige. I kirken, Herrens kropp og bolig, lærer rumenerne om helgenenes dyder, som er viktige for kristen livsstil (Bria 1995), og de blir forent gjennom sakramentene; helliggjøringen. En vanlig betegnelse for sakrament er for øvrig *mysterier*. Den ortodokse kirke anerkjenner de samme syv sakramenter som den katolske kirke gjør: dåp, konfirmasjon, ektevigsel, presteordinasjon, nattverd, skriftemål og sykesalving. Den ortodokse kirke har heller ingen formell begrensning i antall sakramenter og tillater lokale variasjoner. Slik kan i prinsippet alle kirkelige handlinger bli sakrament (Chryssavgis 2004).

Kirken har sin distinkte arkitektur. Den har atskilte rom, som hvert har sine oppgaver (Chryssavgis 2004). Det mest markante skillet er veggen mellom kirkeskipet og alterrommet; ikonostasen. Ikonostasen er som regel heldekket av ikoner og malerier, som viser Jesu liv og apostlene, helgener og lokale kjente religiøse personer. Den har tre dører, som vekselvis er lukket og åpne gjennom seremonier. Vi vil aldri helt få vite hva som skjuler seg bak ikonostasen, og deri ligger mye av mystikken i det ortodokse. Den ortodokse troen vektlegger *det mystiske*. Det er fenomener som ikke bare er uforklarlige, men også tilslørte og usynlige. Kirken vektlegger liturgien mer enn læren, og det usagte spiller en større rolle det uttalte (Leer-Salvesen 2004).

Det mystiske er et nyttig perspektiv å ha med seg når man ser på fareutvelgelse, som jeg gjorde i kapittel 3 om kropp. Det som er tilslørt, er naturlig nok også vanskelig å klassifisere og kan derfor representere fare. Det vi ikke kjenner utfallet av, det som er tilslørt, lar vi være opp til Gud å håndtere, fordi det tilhører hans sfære. Som jeg sa i kapittel 3, henger utvelgelse av fare sammen med sosial organisering; det som kan true samfunnet, kan også true individet. Man kan altså få innblikk i et samfunns sosiale organisering gjennom å se på dets kollektive risikovurderinger. Jeg har beskrevet hvordan mine informanter er vare for regn og trekk men forholdsvis ubekymret når det gjelder bilkjøring. De bekymrer seg heller ikke for sykdommer som kan overføres gjennom deling av mat eller kyssing av offentlige ikoner. I henhold til ortodoks lære (Bria 1995) er ikonkunsten det nærmeste mennesket kan komme Guds uutsigelige mysterier, og helgenikoner er vinduer inn til det guddommelige. Helgenene er Guds familie, og forholdet til dem er viktigere for rumensk-ortodokse troende enn forholdet til Jesus er (Bria 1995). I tillegg til å være Guds familie kan helgener også ses på som en del av den sosiale organiseringen; de er inkludert i slektskapet. Alle helgener har sin dag¹, svært mange egennavn er varianter av helgennavn, og mange har fått sitt navn nettopp fordi de er født i dagene rundt en helgendag. En gutt som er født 27. juni kan ofte få navnet Petre, fordi 29. juni er St. Peters dag. Det er like vanlig å feire navnedag som å feire fødselsdag, og man slår gjerne dagene sammen for en større feiring. Tilsynelatende går også mange rundt og husker disse helgendagene, eller har i det minste gjort det til vane å sjekke de nærmeste dagene regelmessig, for mange har fortalt meg at de får langt flere navnegratulasjoner enn bursdagshilsener. Helgener uten navn glemmes heller ikke, men markeres 9. mars under navnet *De 40 navnløse helgeners dag*. Det var den dagen jeg beskrev i kapittel 3, hvor jeg

¹ Helgendager står oppført i kirkekalenderen Calendar Creștin-Ortodox 2008

snublet i rengjøringsreglene regulert av kirkekalenderen. Under feltarbeidet feiret jeg dagen sammen med Adrian og Vasilica. Det var Adrians mor Iulia, som pleide å holde orden på de religiøse markeringene, og hun hadde for anledningen tatt med to slags seremoniell mat; *colivă* og *colac*. *Colivă* er tykk søt grøt kokt på hele hvete-gryn, smakssatt med romessens, kanel, kokos og vanilje. Den er klappet til en form, oftest rund eller oval, på et fat. Ofte blir den rikt dekorert, med kakepynt i form av kors. *Colac* er små kringler, ofte drysset med sukker og hakkede mandler. Dette, i sær *colivă*, er mat som spises i fellesskap. Fatet med *colivă* sendes rundt, og alle spiser med hver sin skje.

Som jeg skrev, lærer rumenere om helgener i kirken, og de kan opptre som rettesnorer for sosiale verdier og normer. Chryssavgis beskriver at for ortodokse kristne er kirkerommet som "the familiar surroundings of their home" (2004:39) fordi mange ikke oppfører seg påfallende annerledes innenfor enn utenfor. Jeg kan si meg både uenig og enig. På den ene siden gir skriftlige oppslag klare formaninger når det gjelder for eksempel regler for påkledning. Mange, i sær kvinner, følger disse reglene. På den annen side har jeg også sett at folk tilsynelatende uanfektet svarer når mobiltelefonen ringer, og at folk vandrer rundt i rommet som de har lyst til. Praksiser jeg har beskrevet i de to foregående kapitlene, speiles ofte i den kirkelige atferden; man berører hverandre og presten, man kysser ikoner, man bringer og deler mat. Like lite som sykdom som følge av overførbare mikrober ikke er et tema når man berører familie og venner eller spiser for eksempel *colivă* av samme fat, er det heller ikke et tema når man kysser ikoner og lar mat velsignes ved berøring i kirken. Utenfor hjemmet blir de imidlertid like opprørte over fremmede som tar på for eksempel brød i butikken, som jeg selv ville blitt. Ikonene er det fysiske uttrykket for helgenene. Kirken blir en del av hjemmet og helgener blir som familie og venner; de blir en del av den sosiale organiseringen.

Fareutvelgelsens sammenheng med sosial organisering kan man se for eksempel gjennom den fraværende frykten for hasardiøs bilkjøring. Mine informanter sier de *vet* at bilkjøring kan være dødelig, men det oppleves likevel ikke som farlig. Jeg nevnte i kapittel 3 familiefaren som sa at det dreide seg om *a matter of luck*, og mange andre pleier å si at det er opp til Gud. Mine informanter opplever seg som del av et større rumensk fellesskap, der også Gud har en plass. De *behøver* altså ikke bekymre seg for bilkjøringen, fordi utfallet ikke er opp til dem. Når mine informanter tilsynelatende ignorerer mine fortvilte utrop over bilens manglende sikkerhetsbelter, og leende trækker *enda* litt hardere på gasspedalen, så er ikke det et uttrykk for likegladhet overfor deres, mitt eller andres liv. Det er heller ikke et uttrykk for kunnskapsløshet. De fleste av mine informanter ville nok også gjerne ha byttet ut sin Dacia

med en firehjulstrukket Volvo med ABS-bremser og integrert barnesete, men *ikke uten å henge opp et nytt plastikon i solskjermen.*

Protestantismen med sine forholdsvis nøkterne kirkebygg har mistet både ikonostase og den tåkeleggende røkelsen, og avslørt det tilslørte. De beskyttende helgenene har forsvunnet ut av den sosiale organiseringen. Det kan gjøre det nødvendig å lene seg til vitenskapelige løsninger for trygghet, som barneseter og sykkelhjelm. Når Silviu sier, som han har gjort ved flere anledninger, at protestanter verken trenger prest eller kirke, fordi han har hørt at «*det er en protestantisk kirke så lenge det er mer enn seks protestanter under ett tak*», sier han samtidig at mystikken er borte fra den protestantiske tro, og slik forsvinner også Gud litt.

Du skal ikke tvinge Gud

En torsdag ettermiddag ruslet jeg rundt i Ploiești, fylkeshovedstaden i Prahova. Mona skulle til tannlegen, og jeg hadde et par ærender jeg måtte få unna. Da jeg var nesten klar til å gå og møte henne, sendte hun meg en tekstmelding og sa at det trakk ut, så jeg trengte ikke å skynde meg, men siden jeg var klar, gikk jeg for å vente sammen med henne. Da jeg kom satt hun på en benk utenfor et fullstappet venterom til tannlegekontoret. «Tenk,» sa hun, «her sitter vi alle og venter på tur og så kommer det en dame og går rett forbi oss. Hun sa hun hadde bestilt time!» Da vi kom hjem en god stund senere, gjentok hun dette for Silviu.

Blant karakteristikkene mine informanter oftest trekker frem som typisk rumenske dyder, er *impulsivitet* og *spontanitet*. Tilsvarende oppfattelser har jeg funnet støtte for i litteratur (Engebrigtsen 2007, Verdery 1996 m.fl.). Den andre siden av spontanitet og impulsivitet kan som jeg tidligere har nevnt være ubeslutsomhet og mangel på organisering, kaos, noe jeg synes eksemplet over illustrerer godt. Dette var den eneste hele fridagen Mona hadde den uken, og hun brukte den altså til å vente hos tannlegen. Dette gjentok seg gang på gang. Jeg spurte om hun ikke kunne bestille time, men det var ikke nødvendig, sa hun, «*jeg bare ringer ned til tannlegen og hører om hun har tid.*» Et annet eksempel kan være en piknik jeg var på sammen med familien Antonescu. Det måtte seks-syv forsøk til før de hadde bestemt seg for hvor på engen det var best å være. Hver gang rakk vi å pakke ut mat, drikke, servise, grill og resten av utstyret. Da Vasilica oppdaget at jeg stirret fascinert på hele seansen, lo hun godt og sa at «*Ja, dette er en rumensk piknik!*». Det slo meg da at jeg syntes jeg hadde sett dette før, med andre enn mine informanter. Når jeg har vært på restaurant eller kafé med venner i

Bukarest, har vi nesten alltid byttet bord flere ganger dersom det har vært ledig. Det mest påfallende er kanskje at mine informanter slett ikke synes å oppleve at mangelen på organisering er et problem, tvert imot virker de stolte av det: «*Jeg er alltid forsinket, jeg,*» kunne min venninne Renata smilende fortelle meg en gang jeg hadde ventet et par timer på at hun skulle bli klar. «*Vi er et sirkus,*» lo Mona da jeg forvirret prøvde å finne logikken i planlegging av søsterens bryllup, «*dette er du ikke vant til!*» Faktum er at jeg selv kommer fra en stor familie med til tider mye drama, og sånn sett burde vært godt rustet i møte med rumensk kaos. Påfallende er det også at denne impulsiviteten blomstrer fritt innenfor ellers nokså strenge grenser som jeg har beskrevet tidligere.

Kontroll av tiden

”På fjernsynet talte Ceaușescu, i radioen talte også Ceaușescu. Selv i strykejernet og symaskinen talte Ceaușescu.” (Cărtărescu 2008:85).

Katherine Verdery (1996) har forsøkt å forklare denne mangelen på planlegging med bestemte forhold under Ceaușescu-tiden, og hun omtaler dette som ”etatization of time”. Med dette henviser hun til at måten å bruke tiden på ble endret under kommunistregimet, og at dette skyldtes helt bestemte strategier iverksatt av regimet. Jeg vil kort oppsummere noen av disse.

Først og fremst gjorde planøkonomien, med sin sentralstyring av produksjonens sted, tidspunkt og kvantitet, at det var svært vanskelig å forutsi når det skulle komme varer. Stopp i produksjon ett sted ville få konsekvenser for annen produksjon, fordi de ikke fikk råvarer til sin produksjon. Dette gjorde at produksjonen i perioder lå død, for så plutselig å gjenopptas dersom råvarer ble tilgjengelig. I så tilfelle måtte arbeiderne være øyeblikkelig parate.

Knappheten på varer tvang innbyggerne til, dersom det gikk rykter om at ønskede varer var mulige å få tak i, å stå i kø i timevis. Ofte stilte folk seg i kø før daggry, og ofte måtte de gå tomhendte hjem. Avkobling og fritid ble redusert til nært ikke-eksisterende; det var trangt om plassen og man kunne vanskelig bruke tiden i køene til å lese eller liknende. Kulturinntrykk ble etter hvert kun til opptog og prosesjoner til ære for Ceaușescu og til hans radio- og fjernsynstaler. Etatiseringen grep også inn i hjemmene. Gass, varmtvann og strøm ble slått av og på til ulike tider av døgnet, og kunne slik styre både matlaging, husarbeid og personlig hygiene. Religiøse praksiser ble forvansket, ved at andre markeringer ble lagt til høytider, eller rett og slett ved at folk ble tvunget til å gå på jobb.

Verdery (1996) vil bruke begrepet etatisering av tid, hvor fokuset ligger på staten, fremfor å snakke om nasjonalisering av tiden. Hun minner om at stat og nasjon ikke nødvendigvis er synonymmer. Det vil være mange grunner til å hevde at i rumensk selvforståelse er stat og nasjon virkelig ikke synonymmer, fordi det er slik vekt på folkets slektskap gjennom blod. Jeg er langt på vei enig i at disse prosessene henger sammen med folkerepublikkens planøkonomiske politikk. Det er imidlertid grunn til også å snakke om en form for nasjonalisering av tiden, gitt at gudstroen er en del av det nasjonale. Gud tillegges altfor ofte bestemmelser til at troen kan utelates fra forklaringen. Det som skjedde under folkerepublikken som forhindret folk i å planlegge, var også en forsterking av tendenser som allerede lå der; det at man ikke må tvinge Gud. Man må ha tillit til at Gud tar hånd om det man ikke selv kan skjønne. Man skal stole på at Gud har en plan, og derfor må man ikke under noen omstendighet tvinge Gud. Det å legge planer for en selv, selv gjennom noe så prosaisk som å reservere time hos tannlegen, kan ses på som et forsøk på å kontrollere Gud, og det bør man altså ikke.

«Det er en gave, men det er ikke en gave»

Det lille kjøkkenet i blokkleiligheten i Bukarest er under oppussing, så det er nesten ikke mulig å bevege seg rundt der. Likevel manøvrerer Iulia seg rundt med myndig mine og holder oppsyn med alt datteren og svigerdatteren foretar seg. De tre kvinnene sier ikke stort mens de samarbeider for å forberede maten, de synes alle å vite nøyaktig hva deres oppgaver er. Iulia skreller poteter. Vasilica skjærer opp svinekjøtt, har på salt og pepper, og steker det uten fett i en grunn jernpanne. Barbara vasker og kutter salaten, før hun snur kjøttet i pannen og setter over potetene til koking. Vasilica heller salt, olje, sitron og litt sukker over salaten. Vasilica småprater til Barbara, som ikke hører fordi hun står med hodet inne i kjøleskapet og leter etter fasole bătută, moste hvite bønner.

En snau time etter vi har spist dette, går vi igjen inn på kjøkkenet og starter på nytt å lage mat. Iulia lager mămăligă og budincă de orez; maisgrøt og søt risengrynsgrøt. Jeg stusser litt over dette. Vel lages det mat ofte, men dette var likevel litt utenom det vanlige, fordi man til kvelds stort sett spiser rester fra midt-dagsmåltidet. «Hva er dette til?» spør jeg Iulia. «Det er til dere,» svarer hun, «det er pomană.» «Du får noe uten å betale for det,» legger Vasilica til. «En gave?» spør jeg. «Det er en gave, men det er ikke en gave,» svarer hun kryptisk.

Den rumenske nasjonen inkluderer både avdøde, nålevende og fremtidige rumenere: ”The living and the dead represent two variants of one and the same universe” (Giurghescu 1968 sitert i Kligman 1981:1). Dette innebærer at de avdøde har bruk for det samme som de levende; de må ha vann og mat, lys og penger. Kligmans omfattende beskrivelser av helbredelsesritualer (1981) og livsfaseritualer (1988) fra store deler av Romania, viser tydelig sidestillingen av de levendes og de dødes verden. Dette er ritualer som forbindes vel så mye med folketro, som med kristen-ortodoks tradisjon. Imidlertid er det også i henhold til den ortodokse liturgi (Chryssavgis 2004) en slik sidestilling hvor samtiden aldri isoleres fra fortiden eller fremtiden: ”There is constant communication and open communion with the past and with those who have passed on.” (Chryssavgis 2004:15). Gjennom kommunionen – nattverden – opprettholdes en materiell kontakt mellom de levende og de avdøde; rituelle gaver bekrefter forhold til fortid og fremtid.

Pomană er slike rituelle gaver. Det er almisser som man gir for å oppfylle plikter i overfor avdøde venner og slektninger. Det gis til ulike høytider og seremonier, særlig *sâmbăta morților*, de dødes lørdag, og til begravelser. Man kan også gi pomană i hverdagen, for eksempel til tiggere utenfor kirkeporten. I sistnevnte tilfelle kan man også se på pomană som en måte å fordele gode og utjevne sosiale forskjeller. *Sâmbăta morților*, de dødes lørdag, er lørdager til minne om avdøde slektninger og venner. Det er en rekke *sâmbăta morților* i løpet av kirkeåret. Noen følger påsken og fasten, noen følger pinsen, og andre har fastsatte dager. I hendelsen over mottok vi pomană under *sâmbăta morților* fordi det var *moșii de iarnă* (”Vintergods”), som er lørdag før Kristi forklarelsesdag, og som innleder en av fasteukene før påske. I henhold til kirkekalenderen skal man i den påfølgende uken være kjøttfastende, men man kan spise fisk. Pomană er ofte mat og drikke, men det kan også være ting; for eksempel steintøyet maten serveres i eller klær. Hvis vedkommende man gir pomană for var røyker kan man gjerne gi sigaretter.

Den dødes sjel spiser inne i oss. Vi tror ikke virkelig på dette, men vi tror på det,» sier Vasilica, «vi tror på at de døde behøver det vi behøver,» fortsetter hun, «de må ha mat, vann og lys. Pomană kan ikke være tjenester, det må alltid være ting. Og noen andre må alltid spise for dine, du kan ikke gjøre det selv.» Vasilica forteller videre at når du gir pomană må du si ”Să fie primit” som betyr ”for å bli mottatt”. «Og så må du si ”boda proste” når du mottar,» sier hun. «Hva betyr boda proste?» spør jeg.

«Det betyr en slags *takk*¹,» svarer hun, og fortsetter «og dersom du sier *boda proste*, da har du akseptert gaven. Da må du alltid spise den! Du må aldri kaste den!»
Iulia kommer mot meg. I hendene har hun en tallerken *mămăligă* med rømme og myk saueost, hardkokte egg pakket i sølvfolie, en kopp med *budinca de orez* og en kremfylt vannbakkels med sjokoladeglaser. På tallerkene brenner et telys. «Să fie primit,» sier *Iulia*, «i natt drømte jeg om min døde bror, han sa han ikke hadde brød.» og hun rekker meg det hun har i hendene. «*Boda proste*,» svarer jeg.



Han hadde ikke brød

Iulia sier hun drømte at broren ikke hadde brød, men brød var ikke blant det hun ga som *pomană*. Jeg beskrev i forrige kapittel brødets sentrale plass i det rumenske matunivers: Det å spise uten brød er ikke å spise i det hele tatt. Brødet er et nøkkelsymbol (Ortner 1972) som blant annet representerer hele det rumenske matunivers, som igjen er med på å forklare den totale livsverden. Det at broren sa han ikke hadde brød, betyr med andre ord at han ikke hadde

¹ De vanlige rumenske ordene for *takk* er *mulțumesc* eller *mersi*. Jeg forhørte meg mange steder for å finne betydningen av *boda proste*, men de fleste syntes bare å mene at det betød *takk*. Til slutt fant jeg ut at *boda proste* egentlig er en forenkling av *Bog da prasti*, kirkeslavisk for *Gud gi (oss) nåde* eller *Gud tilgi (oss)*, og at det kun brukes i forbindelse med *pomană*.

mat i det hele tatt. Det at Iulia valgte å gi *mămăligă* kan ses på som en ytterligere forsterkning av rumenskhet og sammenkoblingen mellom rumenskhet og gudstro, fordi den presenteres som mer tradisjonell românesc enn brød.

Brødet symboliserer i kristen sammenheng ofte Jesu legeme. Det tilhørte i utgangspunktet overklassen, men ble raskt adoptert inn i religiøse sammenhenger da kristendommen kom. "The essence of bread was [...] Jesus Christ himself." (Montanari 1996:17). Det å spise brød kroppsliggjør gudstroen ved at man inntar den fysisk.

Jeg beskrev legenden der mester Manole murte inn sin gravide hustru for at hun skulle være en "levende stein" (Bria 1995). Bria forklarer at det sentrale i mesterens offer ikke var kvinnens fysiske død, men bruk av kroppen som levende stein oppbyggingen av kirken, Jesu kropp. I rumensk tro, sier Bria, ses frelsen på som muligheten til å være en slik byggestein. Tre elementer inngår i dette: Fysiologisk og åndelig kropp, nådegaven som allestedsnærværende og ærefrykt for samfunnet. Dette vil si at kropp og sinn må renses, slik som ritualene Kligman (1981, 1988) beskriver. Nådegavens allestedsnærværelse betyr at det ikke finnes et "sekulært" syn på universet, fordi alt er sammenvevd med Guds skapelse og man har ærefrykt for naturen. Ærefrykten er også til stede for resten av samfunnet der mennesker møtes, for eksempel markedsplassen hvor "de fattigeres brødre og søstres alter settes opp" (Bria 1995:34). Denne forståelsen av frelse, hevder Bria, er vanlig i rurale miljøer. Koblingen mellom religion og landsbyidentitet kommer til syne i matpraksisene gjennom å *gi pomană*, men også gjennom selve spisingen og ikke minst gjennom produksjonen. Maten som velges til *pomană* er ofte umiskjennelig rumensk, eller i det minste det som presenteres som tradisjonell românesc: *mămăligă* og produkter laget av hvete. *Colivă* og *colac*, som jeg nevnte som mat til De 40 navnløse helgeners dag, er ofte brukt som *pomană*. De er begge laget av hvete. Det er ikke uvanlig å se på hvete som et symbol på fruktbarhet og livets syklus (Sheperd og Sheperd 2002), og hveten er dessuten koblet til kristendommen gjennom nattverdsbrødet (Montanari 1996). *Colac*-ens ubrutte kringelform kan også ses på som et symbol på evighet og kontinuitet (Sheperd og Sheperd 2002). Den samme symbolikken kan vi for øvrig finne i norske filigranstradisjoner. Det er ikke uvanlig at søljer har både kringelformer og dinglende sølvkorn.

Når man selv er knyttet til territoriet og maten man spiser, som jeg skrev i kapittel 4 helst skal være hjemmedyrket, kan man si at man rent faktisk spiser det som har vokst opp av den samme jorden som en selv, og man spiser seg fast i stedet. Man spiser sin egen identitet og gjeninkorporerer slekten. Når Iulias bror sa til henne i drømme at han manglet brød, var det et uttrykk for at han var skilt fra slekten og stedet og et uttrykt ønske om gjenforening.

Tro og territorium: to sider av samme sak

I de to foregående kapitlene viste jeg hvordan man kan se på rumenskheter gjennom det helt nære og gjennom dynamikken i og mellom grupper. På et overordnet plan henger disse uttrykkene og praksiser for rumenskheter sammen med en bakenforliggende forståelse av at de alle er bundet sammen i slekt, gudstro og stedstilhørighet. Kirken som Jesu kropp og Guds bolig må bygges av levende steiner. Dette kroppsliggjør troen og binder mennesker til Gud, men det binder også Gud til stedet. Når mennesker inkorporeres i Jesu kropp blir også selve kirkebygningen i slekt med stedet den står på.

I filmen "Into the field" (2005) viser Alyssa Grossman oss det sekulære livet i klosteret Văratec. Nonnene utfører lydighetsarbeid, som hovedsakelig dreier seg om jordbruksarbeid. Dette er på den ene side en måte å skaffe mat til klosteret og en måte å tøyse kroppen, men det er også en stadig påminnelse om at Herrens verden, den mystiske, er evig forbundet med og er en del av den verdslige verden. I avsnittet om påskefeiringen skrev jeg at man halvparten av årets dager skal faste for den andre halvparten av året. Det ene kan ikke eksistere uten det andre.

Kirken og kirkebyggets slektskap til sted gjør gudstroen til en arena for patriotisme og nasjonalisme. Jeg har tidligere nevnt at kommunistregimet forsøkte å bryte denne forbindelsen ved å legge nasjonale sekulære feiringer til religiøse høytider. Det er nok riktig at denne praksisen forvansket mulighetene til å feire høytidene slik man egentlig ønsket, men forsøket på å fjerne nasjonalfølelsen fra troen var mindre vellykket. Maria Bucur (2004) har studert krigsmonumenter i nyere rumensk historie. Hun inkluderer også heltefortellinger og merkedager i sin definisjon av monument. Her finner hun at man tidlig begynte å knytte den ortodokse troen til heltefortellinger og nasjonalisme. Stor-Romania er den hellige gral i rumensk nasjonalisme (Gallagher 2005:28) og i mellomkrigstiden marsjerte nasjonalfølelsen taktfast over territoriet. I 1923 (Bucur 2004) skulle det bestemmes en nasjonal feiring for alle landets helter, og dagen ble ikke lagt til en fast dato men til 40 dager etter påskesøndag, altså Kristi himmelfartsdag. Dette ble ikke gjort for å forvanske feiringen av helligdagen, men for å knytte nasjonalfølelsen til gudstroen. Heltedagen, *Ziua Eroilor*, feires fortsatt sammen med Kristi himmelfartsdag. Bucur (2004) beskriver videre at når nasjonale helter skulle gravlegges ble de flyttet ut på landsbygda og gravlagt ved landsbygrensene for å helliggjøre jorden omkring.

Katherine Verdery (1999) har også studert den politiske behandlingen av avdøde nasjonalhelter gjennom å se på begravelsesprosessene omkring dem. Hun beskriver hvordan den gresk-katolske biskopen Inochentie som levde på 1700-tallet, ble gjenstand for en politisk drakamp så sent som i 1997. Inochentie var født i en ortodoks familie, men ble gresk-katolsk biskop. Han arbeidet for at alle skulle få rett som frie borgere og ikke lenger være leilendinger. Han falt i unåde for sin politiske aktivisme og emigrerte til Roma hvor han senere døde. Da han skulle tilbakeføres og gravlegges i Romania i 1997 ble det debatter mellom det gresk-katolske og det rumensk-ortodokse miljøet om hvor han skulle gravlegges. Begge sider så ham som en nasjonalhelt som hadde samlet nasjonen gjennom sitt arbeid for alles frihet. Den gresk-katolske kirken så ham som sin, fordi han var gresk-katolsk biskop, mens den rumensk-ortodokse kirken mente han bare hadde brukt det gresk-katolske miljøet i kampen for frihet og at han hadde tenkt å konvertere tilbake senere. Når disputtene ble så opphetet i 1997 var det fordi Inochentie og andre avdøde helters kropper er nasjonale symboler som det er viktig å kontrollere. Avdøde helters kropper er byggestein for nasjonen, og den som arver retten på kroppen arver også retten på nasjonens opprinnelse.

Tro, territorium og nasjonalfølelsen er ikke bare forbundet, men de er tett vevd inn i hverandre. For mine informanter vil det være meningsløst å forsøke å skille dem. Gjennom religiøse praksiser lever folk ut og viderebringer sin rumenskhet. Som jeg har vist er mennesker kirkens og nasjonens byggesteiner. Likeledes springer mennesket – rumeneren – ut av gudstroen og nasjonen. Slik utgjør tro, territorium og mennesket på den måten et uadskillelig fellesskap.

Avslutning

«Vi bor i Romania og det tar all tiden vi har»

Jeg begynte med å spørre etter hvilke kriterier mine informanter har for rumenskhets. Hva vil det si å være rumensk og hvilke strategier tar mine informanter i bruk for å bekrefte og reprodusere dette?

I det foregående har jeg ved å se på kropp, mat samt tro og territorium vist hvordan rumenskhets som identitet er knyttet til idealer om landsbylivet, felleskap til familie, slekt, venner og naboer, tilhørighet til territoriet og ”barn” av Gud.

Mine informanter uttrykker et nærmest fysiologisk forhold til sin identitet som rumenske. Dette viser de gjennom talløse referanser til sykdom og helse som ”bare er slik” fordi de er rumenske, de er ”laget av noe annet”. En av mine informanter sa rent ut at den rumenske fysiologien er annerledes enn andres, og selv om han spøkte da han sa det lød det oppriktig ment. I den tradisjonelle maten fokuseres det på å innta næring fra rumensk jord, og dette gir både kroppslig og samfunnsmessig sunnhet. Maten som konsumeres i forbindelse med religiøse praksiser har den samme opprinnelse, og vever kropp, mat, tro og territorium enda tettere sammen. Det rumenske består delvis av en opplevelse av geografisk, historisk samt fysisk forankring i selve jorden, og delvis i en spirituell forankring i den ortodoks-kristne tro.

Under mine returbesøk i 2008 og 2009 fikk jeg samlet noen tråder og stilt noen flere spørsmål, og jeg ble tryggere på at mine ideer og slutninger fra den første perioden fortsatt holdt vann.

Noen endringer hadde skjedd, både til det verre og til det bedre. Natalia har blitt fru Lazăr og flyttet inn sammen med sin mann og svigermor, og Oana Lazăr uttrykker stor glede over samværet med svigerdatteren. Selv om husholdene ble endret hos familiene Librescu og Lazăr, er samhandlingsmønsteret mye det samme. Felles måltider, innkjøp og bytte er som før.

Hos Vasilica og Adrian sto eiendommen på hodet. De hadde selv med presset økonomi, endelig funnet tid til å bygge om huset.

Byen som helhet er også endret, og mye til det bedre. Mange gater har fått steinlagt fortau, det er mindre søppel i veikanten og flere hus var nykalkede. Midtrabatter og lyktestolper har fått blomster, og jeg la merke til at dette tiltrakk seg påfallende mange fargerike sommerfugler.

«Se! Det har blitt vakkert her, ikke sant?», sa Mona da vi spaserte opp til hennes foreldre I sentrum har noen butikker blitt stengt og andre åpnet. Langs hovedgaten var arbeidere i full gang med å pusse opp det som pleide å være en mørk og mismodig drikkehall, til ny kafé og dansesal. Byen har til og med fått et svømmebasseng med solstoler, bar og rungende sommerslagere i høyttalerne.

Ordliste

Ord og uttrykk som kun har forekommet i tekster, og som jeg ikke har støtt på muntlig under feltarbeidet har ikke lydskrift.

biblioteca mobilă /bibl.jõ'tek.ə'mo.bil.ə/ : bokreol

boda proste /'bo.da'pros.te/ : takkeord ved pomană. Egentlig ”bog da prosti”, russisk eller kirkeslavisk for ”Gud gi (oss) nåde” eller ”Gud tilgi (oss)”

boieri : bojarer. Adelsklasse, aristokratiet i føydalsystem

borș /'borʃ/: syrlig suppe eller syrlig væske at gjæret hvetekli til å syrne suppen med. Borș må ikke forveksles med den russiske rødbetesuppen med liknende navn.

București /bu.ku'reʃti/ : Bukarest

busuioc /bu.suj'ok/: søt basilikum

Căluș : Helbredelsesrituale beskrevet hos Kligman (1981)

Călușari: utøvere av ritualet căluș

ciorbă /'tʃor.bə/ : syrlig suppe

colac /ko'lak/ : lite brød eller kringle som spises spesielt i religiøse markeringer.

colivă /ko'li.və/ : kokte hvete-gryn, søtet og smakssatt med for eksempel romessens og vanilje, og ofte rikt dekorert blant annet med kors. I likhet med colac er colivă rituell mat som brukes i religiøse markeringer som begravelser, pinse eller dødes lørdag. Colivă er også vanlig å gi som pomană.

cozonac /ko.zo'nak/ : bakverk, brioche, som er vanlig å spise til jul og påske

curent /ku'rent/ : strøm, (gjennom)trekk. Brukes både om elektrisitet, trekk fra vind, gjennomtrekk av folk

Dacia /'da.tʃi'a/ : Dacia

douăzeci /'do.wə.zetʃi/ : tjue

drob /drob/ : innvoller (hjerte, nyrer, lever, lunger) av lam og krydder, kokt og presset i form

durere de cap /du're.re de kap/ : hodepine

ecler /ek'ler/ : kremfylt vannbakkels med glasur

ecologic /e.ko.lo'dzik/ : ”økologisk”, som regel i betydningen hjemmedyrket

fasole bătută /fa'so.le bæ'tu.tə/ : moste hvite bønner. Ordrett: slåtte bønner

frumos /fru'mos/ : vakker

ghinion /gi'njøn/ : uflaks

gogoși /go'goʃi/ : boller av hvetemel, som er stekt i smult og vendt i vaniljesukker. Kan spises som de er eller med syltetøy og søt ost.

gripă /'grip.ə/ : egentlig influensa, men brukes om forkjølelse

Hristos a înviat, adevarăt a înviat /hri'stos a in'vjat, a.de.va'rət a in'vjat / : Kristus har gjenoppstått, han har i sannhet gjenoppstått.

magazin alimentar /ma.ga'zin al.li.men'tar/: kolonialbutikk

magazin general /ma.ga'zin dʒe.ne'ral/: kolonialbutikk som i tillegg til mat og drikke også selger en del bruksting og husgeråd

magazin mixte /ma.ga'zin 'miks.te/: butikk som bærer preg av at de selger en god blanding av det de har fått tak i for anledningen; for eksempel brus, sigaretter, brød, søtsaker og julepynt. Ved en anledning så jeg et magasin mixte hvor fantaflasker og brudekjoler sto utstilt side om side!

magazin universal /ma.ga'zin u.ni.ver'sal/ : butikk som selger det meste av husgeråd, kosmetikk, verktøy, klær og tøfler. De selger sjelden fødevarer.

mămăligă /mə.mə'li.gə/ : grøt laget av maisgryn

mersi /mer'si/ : takk

morți : ”de døde”, påskrift på kirkens lyskasser for de døde

mulțumesc /mul.tsu'mesk/ : takk; egentlig *jeg takker*: presens, 1.person, entall av *a mulțumi*: å takke

natural /na.tu'ral/ : naturlig, som regel i betydningen hjemmedyrket

noroc /no'rok/ : flaks, hell, lykke. Noroc kan også brukes som ”skål!” eller som svar når noen nyser

nunta mortului : ”Den dodes bryllup”, overgangsrituale som er beskrevet hos Kligman (1988).

particular /par.ti.ku'lar/ : privat, dyrket hjemme, kjøpt utenom butikk

pâine /'pâi.ne/ : brød

pomană /po'ma.nə/ : almisser

Regat: Det gamle kongedømmet. Moldova og Valakia forent under Carol I

român /ro'min/ : rumener, rumensk

românesc /romi'nesk/ : rumener, rumensk

România Mare: Stor-Romania. Mellomkrigstidens Romania, som i tillegg til Regat

inkluderte Transilvania, Banat, Bessarabia og Bukovina

salam /sa'lam/ : spekepølse

salată de boeuf /sa'la.tə de bœf/ : majonesalat med ulike kokte og syltede grønnsaker, egg og eventuelt kjøtt. Likner det vi i Norge kjenner som ”russisk salat”

salată de icre /sa'la.tə de 'ik.re/ : ”rognsalat”. Silderogn rørt med olje, sitron og mineralvann til majonesliknende konsistens

salată de vinete /sa'la.tə de 'vi.ne.te/ : auberginesalat laget av grillede auberginer som er hakket med trekniv og rørt med olje og løk.

sanatos /sa.na'tos/ : sunt, sterke konnotasjoner til hjemmedyrket

sarmale /sar'ma.le/ : kål- eller vinbladsdolmer

să fie primit /sə 'fi.je pri'mit/ : for å bli mottatt. Dette er svaret man gir når man mottar pomană.

sâmbătă morților /'sim.bə.tə 'mor.tsi.lor/ : De dodes lørdag. Mobil helligdag,

smântână /smin'ti.nə/ : syrnet melkeprodukt i stil med rømme

șnițel /'ʃni.tsel/: banket og panert kjøtt

Ștefan cel mare /ʃte'fan tʃel 'ma.re/ : Stefan den store

șuncă /'ʃun.kə/ : skinke som består mest av fett. Det likner italienske lardo.

tradițional /tra.di.tʃio'nal/: tradisjonell

țară /'tsa.rə/ (land, jord, territorium)

țărănesc/ țărănește /tsə.rə'nesk/ /tsə.rə'neʃ.te/: refererer til produkter i ”rustikk stil”

țigani /tsi'gani/ : ”sigøynere”, rumensk betegnelse for Rom-folket

țuică /'tsuj.kə/ : plommebrennevin. Mine informanter brukte det også om druebrennevin

vii: ”de levende”, påskrift på kirkens lyskasser for de levende

zacuscă /za'kus.kə/: grønnsaker bakt myke i olje, grovhakket og rørt

Referanser

Etnografisk film

Grossman, Alyssa 2005: *Into the Field*, Media Centre, The University of Manchester, Granada Centre for Visual Anthropology

Perlov, Diane, Rolf Scott og Frode Storås 2000a: *Going for Mackerel*, Bergen Museum, SOT FILM A/S, California Science Centre

Perlov, Diane, Rolf Scott og Frode Storås 2000b: *Magic at work*, Bergen Museum, SOT FILM A/S, California Science Centre

Vev

<http://www.senat.ro/Start.aspx> 30. oktober 2009

http://www.presidency.ro/index.php?_RID=htm&id=4&expl=president 30. oktober 2009

<http://www.dagbladet.no/2009/04/30/nyheter/innenriks/svineinfluensa/pandemi/5997271/> 31. oktober 2009

Litteratur

Appadurai, Arjun 1996: *The Production of Locality*, i Arjun Appadurai 1996: *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*, University of Minneapolis Press, Minneapolis

Archetti, Eduardo P 1996: *Argentinas Asado: Kjøttspising og identitet*, *Samtiden*, 1996, Nr. 3

Ashley, Bob, Joanne Hollows, Steve Jones og Ben Taylor 2004: *Food and Cultural Studies*, Routledge, London

Barth, Fredrik 1969: *Introduction*, i Fredrik Barth (red.) 1969: *Ethnic Groups and Boundaries*, Universitetsforlaget, Oslo

Berge, Trond 2000: *Forurensing eller arbeidsløshet. Reaksjoner på industriforurensing og industrinedleggelse I byen Copsa Mica, Romania*, Solum Forlag, Oslo

Billig, Michael 1995: *Remembering Banal Nationalism*, i Michael Billig 1995: *Banal Nationalism*, Sage Publications Ltd., London

Boia, Lucian 2001a [1997]: *History and myth in Romanian Consciousness*, Central European

University Press, Budapest

Boia, Lucian 2001b: *Romania Borderland of Europe*, Reaktion Books Ltd, London

Bourdieu, Pierre 1995 [1979]: *Distinksjonen. En sosiologisk kritikk av dømmekraften*, Pax Forlag A/S, Oslo

Bourdieu, Pierre 2006 [1972]: *Outline of a theory of practice*, Cambridge University Press, Cambridge

Bria, Ion 1995: Romania. *Orthodox Identity at a crossroads of Europe*, World Council of Churches Publications, Geneva

Briggs, Jean 1970: *Kapluna Daughter* i Peggy Golde (red) 1970: *Women in the field. Anthropological experiences*. Aldine Publishing Company

Bucur, Maria 2004: *Edifices of the past. War memorials and heroes in twentieth-century Romania*, i Maria Todorova 2004: *Balkan Identities: Nation and Memory*, Hurst&Company, London

Bulei, Ion 2005: *A short history of Romania*, MERONIA Publishers Ltd, Bucharest

Carman, Taylor 2008: *Merleau-Ponty*, Routledge, London

Chryssavgis, John 2004: *Light Through Darkness. The Orthodox Tradition*, Darton, Longman & Tod Ltd., London

Cohen, Anthony P. 1982: *Belonging: The experience of culture*, i Anthony P. Cohen (red.) 1982: *Belonging: identity and social organisation in British rural cultures*, Manchester University Press, Manchester.

Connerton, Paul 1989: *How societies remember*, Cambridge University Press, Cambridge

Csordas, Thomas J. 1999: *The Body's Career in Anthropology*, i Henrietta Moore (red.) 1999: *Anthropological Theory Today*, Polity Press, Cambridge

Delavigne, Anne-Elene 2001: *Aliments purs, aliments sain(t)s, la dimension identitaire des peurs alimentaires au Danemark*, i *Anthropology of food*, Open access journal 2001 n° 0 <http://aof.revues.org/index1052.html>

Dilley, Roy 1992: *Contesting markets: analyses of ideology, discourse and practice*. Edinburgh University Press, Edinburgh

Douglas, Mary 1997 [1966]: *Rent og urent. En analyse av forestillinger omkring urenheter og tabu*, Pax Forlag, Oslo

Douglas, Mary 1999: *Land Animals, Pure and Impure*, i Michael Lambek (red.) 2006 [2002]: *A reader in the Anthropology of Religion*, Blackwell Publishing, Cornwall

Douglas, Mary og Aron Wildavsky 1983 [1982]: *Risk and Culture. An essay on the selection of technological and environmental dangers*, University of California Press, Berkeley

Døving, Runar 2003: *Rype med lettøl*, Pax Forlag A/S, Oslo.

Drazin, Adam 2002: *Chasing Moths: Cleanliness, intimacy and Progress in Romania*, i Ruth Mandel og Caroline Humphrey (red.) 2002: *Markets and Moralities Ethnographies of Postsocialism*, Berg, Oxford

Eliade, Mircea 1986 [1972]: *Zalmoxis, the Vanishing God. Comparative Studies in the Religions and Folklore of Dacia and Eastern Europe*, University of Chicago Press, Chicago

Endresen, Cecilie 2000: *The Right-winged Archangels of Romania. A study of the Christian Fascist Legionary Movement after Communism*, Post-graduate Thesis in Comparative Religion, Institute of Cultural Studies, University of Oslo, Oslo

Engebriksen, Ada I. 2007: *Exploring Gypsiness. Power, exchange and interdependence in a Transylvanian Village*, Berghan Books, New York

Eriksen, Thomas Hylland 2002 [1993]: *Ethnicity and Nationalism*, Pluto Press, London

Evans-Pritchard, E. E. 1983 [1937]: *Witchcraft, Magic and Oracles among the Azande*, Oxford University Press, Oxford

Flikke, Rune 2005: *Såpe som politisk praksis og religiøs prosess i Sør-Afrika*, Norsk Antropologisk Tidsskrift Nr 2-3 2005, 16. årgang

Frøystad, Kathinka 2003: *“Forestillingen om det “ordentlige” feltarbeidet og dets umulighet i Norge”* I Marianne Rugkåsa og Kari Træda Thorsen (red) 2003: *Nære steder, nye rom*.

Utfordringer i antropologiske studier i Norge. Gyldendal Norsk Forlag, Oslo

Gallagher, Tom 2005: *Theft of a nation. Romania since communism*, Hurst & Company, London

Gullestad, Marianne 2001 [1984]: *Kitchen table society. A case study of the family life and friendships of young working-class mothers in urban Norway*, Universitetsforlaget, Oslo

Johnsen, Elisabeth S. 2008: *Beveg deg! På tribunen med fotballsupportere i Klanen*, Norsk Antropologisk Tidsskrift Vol. 19 Nr. 2-3, Universitetsforlaget, Oslo

Kiedeckel, David A. 1993: *The solitude of collectivism. Romanian villagers to the revolution and beyond*, Cornell University Press, New York

Kiedeckel, David A. 2008: *Getting by in Postsocialist Romania. Labor, the body and working-class culture*, Indiana University Press. Bloomington.

Kligman, Gail 1981 [1977]: *Căluș. Symbolic Transformation in Romanian Ritual*, The University of Chicago Press, Chicago

Kligman, Gail 1988: *The Wedding of the Dead. Ritual, poetics and popular culture in Transylvania*, University of California Press, Berkeley

Leer-Salvesen, Paul 2004: *Den ortodokse kirke*, i Vidar L. Haanes, Hans Hodne, Paul Leer-Salvesen og Ragnar Skottene 2004: *Tro og Tradisjon*, Høyskoleforlaget, Kristiansand

Lien, M. E. 1997: *Marketing and Modernity* Berg, Oxford

Lien, M. E. 1989: *Fra bokna fesk til pizza – Sosiokulturelle perspektiver på matvalg og endring av spisevaner i Båtsfjord, Finnmark*. Department and Museum of Anthropology University of Oslo, Oslo

Lienhardt, Godfrey 1961: *The Control of Experience: Symbolic Action*, i Michael Lambek (red.) 2006 [2002]: *A reader in the Anthropology of Religion*, Blackwell Publishing, Cornwall

Martin, Emily 1999: *Toward an Anthropology of Immuology: The Body as a Nation State*, *Medical Anthropology Quarterly*, New Series, Vol.4 , No. 4, American Anthropological Association

Mauss, Marcel 1995: *Gaven : utvekslingens form og årsak i arkaiske samfunn*, Cappelen Akademisk forlag. Oslo.

Montanari, Massimo 1996 [1994]: *The Culture of Food*, Blackwell, Oxford

Murgescu, Mirela-Luminița 2004: *Memory in Romanian History. Textbooks in the 1990's*, i Maria Todorova (red.) 2004: *Balkan Identities: Nation and Memory*, Hurst & Company, London

Ortner, Sherry B. 1972: *On Key Symbols* i *American Anthropologist*. Vol. 75, No. 5.

Roman, Denise 2007 [2003]: *Fragmented Identities. Popular Culture, sex and everyday life in Postcommunist Romania*. Lexington Books, Lanham.

Stan, Lavinia og Lucian Turgescu 2007: *Religion and Politics in Post-communist Romania*, Oxford University Press, Oxford

Scarfe, Alan 1988: *The Romanian Orthodox Church*, i Pedro Ramet (red.) 1988: *Eastern Christianity and Politics in the twentieth century. Christianity under stress Volume I*, Duke University Press, Durham

Strathern, Andrew og Marilyn Strathern 1971: *Reactions to display: The meaning of decoration*, i Andrew Strathern og Marilyn Strathern 1971: *Self-Decoration in Mount Hagen*, University of Toronto Press, GB

Turner, Terrence 1995: *Social Body and Embodied Subject: Bodiliness, Subjectivity and Sociality among the Kayapo*, *Cultural Anthropology*, Vol. 10, No 2

Turner, Victor 1964: *Symbols in Ndembu Ritual*, i Max Gluckman (red.): *Closed Systems and Open Minds*, Oliver & Boyd, London

Turner, Victor 1969: *Liminality and Communitas* i Michal Lambek (red.) 2002 *A reader in the Anthropology of Religion*. Blackwell Publishing

Ulfsnes, Kari-Anne 1999: *Det er ikke vakkert, men det er sunt! Et antropologisk studie om håndtering av privatiseringsprosesser i en rumensk landkommune*. Hovedfagsoppgave, Institutt og museum for Antropologi, Universitetet i Oslo

Vagstein, Ingunn 2000: *Narrating difference: dilemmas in german identity in Transylvania*. Hovedoppgave i Sosialantropologi. Universitetet i Oslo

Verdery, Katherine 1983: *Transylvanian Villagers; three centuries of political, economic and ethnic change*. University of California Press. Berkeley

Verdery, Katherine 1996: *What was socialism, and what comes next?*, Princeton University Press, Princeton

Verdery, Katherine 1999: *The restless bones of bishop Inochentie Micu*, i Katherine Verdery 1999: *The political life of dead bodies. Reburial and postsocialist change*, Colombia University Press, New York

Vike, Halvard 2001: *Anonymitet og offentlighet* i Norsk antropologisk tidsskrift Vol 12 nr 1-2 Universitetsforlaget

Wadel, Cato 1991: "Feltarbeid som rundans mellom teori, metode og data" i Cato Wadel: *Feltarbeid i egen kultur. En innføring i kvalitativt orientert samfunnsforskning*. SEEK, Flekkefjord.

Wikan, Unni 1992: *Beyond the Words: the power of resonance* i American ethnologist journal of the American Anthropology Association. 19 (3)

Wikan, Unni 1996: *Fattigdom som opplevelse av livskontekst. Innsikt fra deltakende observasjon*. I Odd Wormnæs (red) 1996: *Vitenskap, enhet og mangfold*. Notam Gyldendal, Oslo

Andre referanser

Audio- og videomateriale

Genesis 1994 [1973]: *Dancing With The Moonlit Knight*, i Tony Banks, Phil Collins, Peter Gabriel, Steve Hackett og Mike Rutherford (komp./arr./prod.) *Selling England by the Pound*, Virgin Records Ltd.

Hamer, Bent 2003: *Salmer fra kjøkkenet*, BulBul Film AS

Porumboui, Corneliu 2006: *A fost sau n-a fost*, 42 km Film

Biografi

Porter, David og Laszlo Tökes 1990: *Presten bak diktatorens fall i Romania. Hans egen beretning*, Lunde Forlag, Oslo

Oppslagsbøker

Bjålie, Jan, Haug, Egil, Sand, Olav, Sjaastad Øystein 1999 [1998]: *Menneskekroppen. Fysiologi og Anatomi*. Universitetsforlaget, Oslo

Gal, Ana M. 2007: *Alimente si preparate culinare*. Editura ALLFA. Bukarest.

Klepper, Nicolae 2005 [1999]: *Taste of Romania*, Hippocrene, New York

Sperber, Galia 2002: *The Art of Romanian Cooking*, Pelican Publishing Company, Louisiana

Sheperd, Rowena og Rupert 2002: *1000 symbols. What shapes mean in art and myth*, Thames & Hudson, London

Selvpresentasjoner

Agarici, Mihaela, Paul Agarici, Violeta Ene og Natalia Sitcai 2004: *Prahova. Romania*, Artprint Publishing House, Bukarest

Ogrinji, Mihai og Anda Raicu 2005: *The Eternal Romanian village*, Editura Ad Libri, Bukarest

Eliade, Mircea 1992 [1943]: *The Romanians. A concise history*, "Roza Vînturilor" Publishing House, Bukarest

Skjønnlitteratur

Ibsen, Henrik 1941 [1867]: *Peer Gynt. Et dramatisk digt*, i Henrik Ibsen 1941: Samlede Verker bind II, Gyldendal Norsk Forlag, Oslo

Øvrig

Bibelen: Den Hellige skrifts Kanoniske bøger: *Mattæus-evangeliet 4:4*, Det Danske Bibelselskab 1956, København

Calendar Creștin Ortodox 2008, Offisiell kirkekalender for den ortodokse kirke i Romania