Yearbook of the George Barițiu History Institute of Cluj-Napoca
Series *Humanistica*

ISSN 1584-4404

humanistica.ro

Emancipare societală și securitate personală. Românii din România între rețele comunitare și dinamici sociale globale

Corina Iosif

How to cite this article:
Iosif, Corina (2017) *Emancipare societală și securitate personală. Românii din România între rețele comunitare și dinamici sociale globale*, Yearbook of the George Barițiu History Institute of Cluj-Napoca, Series Humanistica, Vol. 15, pp. 67–82. DOI: 10.5281/zenodo.22966610

© 2017: The Publishing House of the Romanian Academy.
Humanistica Yearbook is published online since 2003.
Submit your article to Humanistica Yearbook: secretariat.dcsu@acad-cj.ro

EMANCIPARE SOCIETALĂ ŞI SECURITATE PERSONALĂ. AROMÂNII DIN ROMÂNIA ÎNTRE REŢELE COMUNITARE ŞI DINAMICI SOCIALE GLOBALE

Corina Iosif

Muzeul Naţional al Ţăranului Român, Bucureşti
Institutul „Arhiva de Folclor a Academiei Române", Cluj-Napoca

Résumé. *EMANCIPATION SOCIÉTALE ET SÉCURITÉ PERSONNELLE. LES AROUMAINS DE ROUMANIE ENTRE RÉSEAUX COMMUNAUTAIRES ET DYNAMIQUES SOCIALES GLOBALES. Il y a des mécanismes par lesquels une communauté (ethnique) parvient à adapter (plutôt qu'abandonner) un ancien mode de fonctionnement et de cohésion, au profit de sa propre conservation, et cela malgré les changements, par ailleurs inévitables. La prise en compte de la cohésion communautaire, laquelle s'appuie, dans le cas des communautés aroumaines, presque toujours sur la lignée, amène à considérer celles-ci comme des réseaux sociaux fonctionnant essentiellement sur la base des groupes (des lignées) et non des individus. Cette organisation communautaire, à la fois complexe et flexible, assure une sécurité sociale et économique aux individus qu'elle inclut dans ses réseaux. Son analyse débouche sur la problématique de la rencontre ou d'un « métissage » entre deux phénomènes qui sont a priori conçus soit en opposition mutuelle, soit comme n'ayant aucun rapport: d'un côté, un type de fonctionnement « communautaire » et « traditionnel » et, de l'autre, le processus d'émancipation sociale des individus rendu possible et exigé à la fois par la société contemporaine.*

Mots-clés: *Communauté, ethnicité, économies informelles, parenté, Aroumains.*

1. LEGĂTURI COMUNITARE ŞI LOGICA RUDENIEI: ASPECTE ALE DINAMICII UNUI SISTEM COMUNITAR SPECIFICAT ETNIC

Condiţiile istorice şi sociale în care s-a produs modernizarea societală în ţări precum cele postcomuniste de astăzi din sud-estul Europei au generat forme specifice ale raportului dintre diversele sisteme cutumiare şi legislative, dintre diversele organizări comunitare şi societatea globală. Felul în care acest raport a influenţat şi a construit culturile regionale şi, mai ales, culturile comunitare specificate etnic interesează în mod particular demersul meu. Acest proces trebuie pus astăzi în legătură cu, şi ca răspuns la, dinamica globalizării.

An. Inst. de Ist. „G. Barițiu" din Cluj-Napoca, Series Humanistica, tom. XV, 2017, p. 67–82

Voi aborda în acest scop un studiu de caz, cel al aromânilor[1], iar aspectele care ne vor reține atenția în mod special sunt cele privitoare la mecanismele schimbului, în dimensiunea lor economică, ca modalități de securizare a indivizilor în interiorul unui sistem comunitar şi în raport cu societatea globală.

Chestiunea despre care aş dori să vorbesc aici[2] ține, în general, de problematica configurării unor procese sociale noi, prin metisarea a două fenomene pe care ştiințele sociale le consideră a fi, a priori, contradictorii: pe de o parte, un anumit tip de funcționare „comunitară" a grupului şi, pe de alta, procesul de emancipare socială a indivizilor, deopotrivă provocat şi întreținut de societatea contemporană. Mă refer la posibilitatea de a arăta – în speță, prin intermediul acestui studiu de caz – cum anume modernizarea societății poate repotența, în loc să erodeze, un sistem „tradițional" de organizare şi funcționare comunitară. Mai precis, voi încerca să arăt felul cum dinamica modernizării societale poate fi convertită în beneficiul reproducerii unei logici comunitare sprijinite pe funcționarea grupului de frați ca mecanism central al sistemului. Aceste aspecte privesc în egală măsură problematica dinamicii comunităților etnice, pe aceea a domeniului economiilor paralele sau informale şi, nu în ultimul rând, pe aceea a emancipării societale.

Subiectul studiului meu de caz este o comunitate etnică formată în România, între 1925 şi 1928, prin colonizare. Este vorba despre aromâni sau vlahi, o populație originară din Balcani. Succesive schimbări – ale contextului politic, social etc. – au afectat atât reperele teritoriale ale acestui grup, cât şi un întreg model de viață socială. Câteva aspecte ale acestei deplasări de populație ne interesează aici şi le voi enumera succint, pentru a putea servi, ulterior, ca repere factuale (dar şi, în parte, teoretice) ale argumentației. E de reținut, mai întâi, că, la momentul emigrării lor (Ancel, 1930a şi 1930b; Peyfuss, 1994), aromânii care s-au instalat în România

[1] Aromânii, etnie originară din spațiul balcanic, nu au beneficiat niciodată de un stat propriu, fiind integrați în state create după Războaiele Balcanice, dar au dezvoltat comunități liniajere de factură tribală extrem de puternice. Acestea, de-a lungul timpului, au beneficiat, în mai multe rânduri, de independență accentuată în raport cu puterea politică dominantă. Un studiu de caz complementar celui pe care îl propun aici ar putea fi cel al societății albaneze. Fiecare dintre cele două tipuri de organizare comunitară – cea aromână şi cea caracteristică (diferențiat, în sudul şi în nordul țării) comunităților albaneze – prezintă particularitățile care le recomandă pentru a fi considerate studii exemplare de caz pentru tematica abordată aici.

[2] Textul are la bază prezentarea pe care am făcut-o în cadrul celui de-al XIX-lea Congres internațional al sociologilor de limbă franceză, care a avut loc, în iulie 2012, la Rabat, Maroc. Lucrările congresului, desfăşurat sub genericul *Penser l'incertain*, au fost organizate potrivit structurii AISLF (Asociația Internațională a Sociologilor de Limbă Franceză). Reflecția prezentată aici a făcut parte din programul Comitetului de cercetare „Petites sociétés et constructions du savoir" (CR 24), comitet condus de sociologul bulgar Svetla Koleva. Lucrările CR 24 au fost organizate în jurul a patru tematici conexe, care au şi dat, de fapt, titlul fiecărei sesiuni: 1. *L'incertain des „petits" et ses effets sur la construction démocratique du social* ; 2. *L'équilibre fragile entre dépendance et innovation: défier les limites du possible* ; 3. *L'incertain à travers des problèmes sociaux spécifiques* ; 4. *Comment penser la „petite société"* ? Interesul ştiințific special al Congresului AISLF a fost acela de a propune o reflecție asupra incertului, reflecție care s-a construit nu doar într-o manieră transversală, urmare a strategiei de lucru la nivelul grupurilor, ci şi la intersecția şi confruntarea reciprocă a unor problematici caracterizând societățile Europei cu acelea născute din abordarea sociologică a problematicilor complexe caracteristice continentului african.

proveneau dintr-o organizare socială de factură tribală, în care sistemul liniajer şi grupul familial se aflau conjugate.[3] Forma aceasta de organizare comunitară se lega în mod strâns de transhumanţă (Gossiaux, 1991a; Iosif, 2009). În centrul acestui sistem tribal, cu o logică rezidând în sistemul de rudenie, se afla grupul de fraţi.

Sosirea în România a însemnat, totodată, începutul sedentarizării (proces care şi-a avut, la rândul lui, un preambul înainte de emigrare, îndată după formarea statelor-naţiune din Balcani, situaţie politică ce a făcut, de la o zi la alta chiar, imposibilă mobilitatea teritorială impusă de transhumanţă). Apoi, au avut de traversat, dimpreună cu populaţia românească, din care făceau de-acum parte, schimbări sociale majore declanşate de cele două războaie mondiale, de instaurarea comunismului şi apoi de prăbuşirea acestuia. Aceste răsturnări socio-politice, succedate de-a lungul unei perioade de vreo şase decenii, au pus în criză şi au supus, deopotrivă, la încercare modelul comunitar care organiza şi regla viaţa socială a aromânilor în Balcani (Gossiaux, 2002; Iosif, 2009).

Într-o manieră sintetică şi rapidă, iată câteva remarci preliminare despre felul de metisaj pe care îl anunţam. Există unele mecanisme prin care comunitatea aromână din România – doar despre aceasta va fi vorba în continuare – a izbutit, de-a lungul timpul şi în condiţiile arătate, să adapteze, spre profitul propriei conservări de tip comunitar, mai degrabă decât să abandoneze un vechi mod de funcţionare şi de coeziune, iar asta, în pofida unor schimbări, de altminteri inevitabile. Prezenţa acestor mecanisme a devenit evidentă imediat după emigrare, iar reproducerea lor a fost probată în primul rând de endogamia care a caracterizat grupurile de aromâni din România, pe toată perioada regimului comunist, dar şi după căderea acestuia (Iosif, 2009). Luarea în calcul a coeziunii comunitare de care dau dovadă aromânii, coeziune bazată aproape întotdeauna pe linia de descendenţă (delimitată de unitatea grupului de fraţi şi a descendenţilor acestora – taifa), conduce la considerarea comunităţii aromâne ca o reţea socială funcţionând în principal pe bază de grupuri, şi nu de indivizi (Campbell, 1963; Iosif, 2009). Coeziunea comunitară se caracterizează printr-un tip de raport slab cu teritoriul (Gossiaux, 2002). Ea se întemeiază, în principal, pe practica socială, iar, în acest cadru, practicile schimbului, mai ales cele de natură economică, ocupă un loc important (Iosif, 2009). Acestea din urmă constituie, de fapt, principalul mecanism al legăturii sociale şi tot prin intermediul lor se decide şi se stabileşte

[3] În Balcani, la sfârşitul secolului al XIX-lea, grupurile de aromâni având la bază sisteme liniajere, numite fara sau fălcare, puteau ajunge până la 1 000 de persoane. Până recent, deşi mai puţin bine cunoscut ca fis-ul albanez sau plema slavă, sistemul de organizare tribală propriu populaţiilor aromâneşti se integra în tipologia socială a spaţiului balcanic de la începutul secolului al XX-lea (Boué, 1840; Castellan, 1990; Cvijic, 1918; Murnu, 1913; Nenițescu, 1895; Papacostea, 1983; Papahagi, N., 1905; Papahagi, P., 1913; Peyfuss, 1994). Chiar dacă dimensiunile destul de reduse ale organizărilor liniajere aromâne nu erau comparabile cu marile organizări tribale ale slavilor de Sud şi ale albanezilor, ele au la bază instituţii omoloage la nivelul logicii lor organizaţionale (Campbell, 1963; Capidan, 1937; Doll, 2003; Gokalp, 1989). Acest tip de organizare socială, prezentă în tot nordul Albaniei, în Muntenegru şi în vestul Macedoniei – zonă geografică şi culturală pe care P.H. Stahl o numeşte „ultima regiune tribală din Europa" – punea în corelaţie sistemul comunitar cu „expresia etnică" a grupului (Stahl, 2000, p. 15).

poziția interioară sau exterioară a unui individ în raport cu comunitatea. Practica socială se conformează unui sistem complex de norme comportamentale care-şi află sursa în exercitarea rudeniei (Iosif, 2009). Aceste mecanisme comunitare, deopotrivă complexe şi flexibile şi care trebuie gândite în legătura lor cu procesul construirii frontierelor etnice, asigură, după cum arată Haarland (1995/1969), o securizare socială şi economică pentru indivizii incluşi în rețeaua comunitară. Deşi ea a existat de dinainte de schimbarea de regim politic, fiind anterioară, cum spuneam, anilor de comunism, această dimensiune îşi capătă întreaga ei importanță în societatea românească aşa cum s-a dezvoltat ea după momentul marcat de căderea regimului comunist, perioadă de timp în care sistemul social-politic din România, în ansamblu său, s-a dovedit incapabil să furnizeze aceleaşi avantaje. Această situație constituie, atunci, un argument în plus ce justifică alegerile indivizilor de a rămâne înăuntrul comunității.

Există două domenii ale vieții sociale, mai precis două instituții ale transmiterii patrimoniale[4], care vor fi invocate aici: zestrea şi compensația matrimonială, cea de-a doua presupunând o serie de practici economice al căror rost este constituirea unei „averi"[5] a miresei, adică bunuri şi bani care vor intra, ulterior, ca domeniu distinct în componența zestrei.

Pentru a înțelege mai bine rolul acestor două instituții în dinamica formării sistemului economic comunitar, sunt necesare câteva precizări asupra: 1) sistemului de rudenie la aromâni – mai precis, asupra construirii ideologice a grupului de frați ca nucleu al sistemului; 2) asupra căsătoriei (în fapt, a alianței prin căsătorie, în chiar accepțiunea pe care antropologia clasică o dă acestui termen [Levi-Straus, 1949, p. 548]) ca instituție centrală a rețelelor de schimb ce construiesc sistemul comunitar.

Avem de a face cu o rudenie bilaterală[6], limitele grupului de rude fiind desemnate prin interdicția de căsătorire. În mod tradițional, căsătoria e prohibită până la al nouălea grad, dar în contemporaneitate[7], în practică, până la gradul al treilea, inclusiv (veri de gradul trei)[8]. Tendința de a realiza unitatea teritorială a familiei, de obicei în cadrul aceluiaşi oraş, ba chiar al aceluiaşi cartier, se extinde, de asemenea, până la aceleaşi grade de înrudire (al doilea, al treilea şi chiar al patrulea). Regruparea permanentă a rudelor este, deci, din punct de vedere normativ, nu doar dorită, ci şi impusă, iar asta poate mobiliza nu doar rudele apropiate, ci şi pe cele

[4] Am tratat pe larg această problematică în Iosif (2009) şi, punctual, în Iosif (2012, p. 579–588).

[5] Bunuri şi bani care trec de la grupul mirelui direct în posesia miresei (logodnicei), şi nu la tatăl acesteia.

[6] Distincțiile terminologice care există între partea tatălui şi, respectiv, a mamei obligă la o analiză mai nuanțată a bilateralității sistemului, ele părând să fie mai degrabă legate de o logică a alianței între grupuri decât de o logică a filiației. Aceste distincții terminologice privesc, în fapt, dubla poziție a femeilor: pe de o parte, în grupul de origine şi, pe de altă parte, în grupul soțului.

[7] Mă refer aici la toată perioada de timp care s-a scurs de la instalarea regimului comunist, care a reformulat drastic organizarea societală şi politică în tot sud-estul Europei, până după căderea acestuia, care a adus o nouă ordine economico-politică şi în România, iar apoi, treptat, schimbări societale majore.

[8] O frontieră şi mai clar delimitată în privința interdicțiilor care reglează trecerea femeilor de la un grup la altul este aceea a patronimului.

mai îndepărtate; dimpotrivă, a ignora această prescripție poate antrena după sine sancțiuni. Până la jumătatea secolului al XX-lea, această regrupare se putea realiza chiar şi cu de-a sila. Totuşi, principiul pe care se sprijină o atare funcționare a rețelei de rude este acela al consensului mai degrabă decât unul al autorității. Resorturile acestui imperativ de a menține soia[9] regrupată pe un teritoriu comun pot fi regăsite, în parte, în raportul întreținut de această populație cu solul. Pentru aromâni, spațiul de rezidență era şi este, înainte de toate, un ceva „dobândit", şi nu „moştenit". În Balcani, în locurile de origine, viața de trans-humanți sau de comercianți pe care o duceau aromânii imprima caracterul slab al relației cu teritoriul. În plus, pentru grupurile de aromâni care au decis să emigreze în România, istoria colonizării, petrecută în două etape, nu a fost, nici ea, favorabilă construirii unei relații mai solide cu teritoriul. Astfel, existența unui teritoriu „comun" a fost, şi continuă să fie încă, rezultatul existenței unei rețele de rudenie foarte viguroase, complete şi grupate, capabilă să „învestească" teritoriul cu această calitate de sol asupra căruia comunitatea s-a înstăpânit, unul purtător, prin urmare, de conotații identitare necontroversate (Gossiaux, 2002; Iosif, 2009).

Dincolo de obligația de proximitate teritorială şi, prin urmare, de existența rețelelor de sociabilitate comune, precum şi a diverselor rețele sociale, economice, informaționale în care sunt prinşi indivizii dintr-un grup de rudenie, unul dintre cei mai importanți factori de coeziune familială la aromâni este imperativul aşa-zis al „afectivității" (Iosif, 2009). Modelul pentru acesta este de căutat în primul rând în extrapolarea la întreaga rețea de rudenie a tipului de afectivitate propriu familiei nucleare, dar, în mod special, al celei proprii liniei de descendență (tatăl cu fiii lui şi familiile acestora). De fapt, imperativul afectivității poate fi decodat ca imperativ al fidelității, al loialității şi al solidarității (Campbell, 1963). „Aria" acoperită de „fidelitate" e delimitată de rețeaua de rudenie de sânge, la care se adaugă rudenia constituită prin alianțe. Este vorba despre o formă de actualizare a coeziunii sociale, care, în general, viza odinioară (înainte de momentul emigrării, până după instalarea regimului comunist) o formă de securizare a sistemului în ansamblul său. Ea devine manifestă ca dimensiune ideologică a coeziunii comunitare, ideologie care regla, la rândul ei, practicile de securizare a grupului. Dovezile ostensive de fidelitate față de grup îi construiau astfel acestuia frontiere, ca şi o vizibilitate socială, nu numai prin practicile sociale puse în lucru, ci şi prin narativizarea şi reafirmarea ei permanentă. Limitele, trasate în principal de harta celor purtând un acelaşi patronim (şi a aliaților lor), trimit la construirea simbolică a organizării sociale pe grupuri, ce caracterizează comunitățile aromâne din Balcani[10]. Natura acestei fidelități poate fi înțeleasă mai bine dacă o considerăm prin raport cu conținutul lui bessa albanez, prezent de altminteri şi la aromâni. „Făgăduiala", „lumea onoarei", „credința", „încrederea" şi „loialitatea" sunt concepte importante pentru afirmarea existenței afectivității față

[9] Familia extinsă, bilaterală, a unui individ, compusă din rudele de sânge şi cele prin alianță.

[10] Pornind mai ales de la acest aspect trebuie citită „coeziunea familială" care construieşte astăzi în conştiința indivizilor (fie ei aromâni sau nu) o diferențiere semnificativă între aromâni şi ne-aromâni ca distincție etno-culturală.

de cei cu care individul se înrudeşte. La acest nivel, poate fi observată mai curând excluderea străinului, şi nu integrarea sa (Simmel, 1984, p. 58–59), căci dacă rudelor li se „datorează" afectivitate, străinul, în ce-l priveşte, trebuie s-o câştige.

Modelul acesta de funcţionare este de găsit în construirea ideologică a taifei[11], linia de descendenţă patriliniară, care funcţionează ca intermediar între individ şi ansamblul grupului de filiaţie şi, în acelaşi timp, între grupul de rude în ansamblu şi grupul de filiaţie. Caracteristicile construcţiei ideologice a taifei sunt următoarele: preferinţa (ba chiar prescripţia) unei locuiri comune sau foarte apropiate; desfăşurarea şi punerea în practică a unei reţele de întrajutorare bazate pe dreptul de folosinţă în comun a bunurilor (iar această normă devine încă mai subtilă atunci când ea vine în atingere cu practici economice); construirea de reţele de sociabilitate care se sprijină, aproape în exclusivitate, pe indivizi aparţinând liniei de descendenţă, la care se adaugă posibilitatea (sau chiar recomandarea) de a da copii spre adopţie unor cupluri sterile (fără copii) din taifă (grupul de fraţi) – în trecut, chiar şi fără a fi nevoie de asentimentul mamei, care trebuia să se supună deciziei soţului şi a cumnaţilor ei[12]. Această „interşanjabilitate" a copiilor proveniţi de la un grup de fraţi[13] este, poate, aspectul cel mai semnificativ al sistemului social al aromânilor, pentru felul în care fraţii sunt „clasaţi" într-un acelaşi grup.

Modul de funcţionare descris aici, normat de reguli şi sancţiuni, organiza viaţa aromânilor în spaţiul balcanic, dar şi a celor colonizaţi în România, până după instalarea regimului comunist şi a procesului de transformare (modernizare societală) pe care această mutaţie politică l-a adus cu sine. Astfel, chiar dacă, să zicem, imperativul locuirii în proximitate nu mai avea un caracter prescriptiv după anii 1975[14], ci mai degrabă unul preferenţial[15], nemaiatrăgând sancţiuni în cazul în care nu era îndeplinit, stabilirea unei persoane în altă localitate decât cea de origine nemulţumea

[11] În limba turcă, din care a fost preluat în aromână, taifa înseamnă „grup de prieteni". Regăsim cuvântul şi în arabă, cu aceeaşi semnificaţie.

[12] Există, de asemenea, dar mai rar, şi posibilitatea de a adopta un copil provenind din grupul mamei. Aprobarea va fi cerută, de data aceasta, din partea grupului tatălui natural al nou-născutului, şi nu a grupului mamei. În cazul unui copil a cărui mamă naturală este sora mamei adoptive, procedura e următoarea: şefii taifei din care face parte cuplul dorind să adopte copilul (socrii femeii care vrea să adopte copilul) îi contactează pe socrii mamei naturale, uneori înainte chiar ca aceasta să rămână însărcinată. Cei dintâi vor cere permisiunea de a adopta un copil, iar şefii taifei cărora le-a fost adresată cererea vor stabili condiţiile adopţiei, care pot depinde de sexul nou-născutului. După naştere, mama va rămâne doar patruzeci de zile cu noul născut, după care îl va lăsa părinţilor adoptivi.

[13] Nu avem informaţii despre existenţa acestei practici în contextul fălcării, dar se poate presupune că ea a existat în măsura în care, în prezent, ea e considerată ca o cutumă de familiile aromâneşti.

[14] După 1950, mai ales datorită faptului că obligativitatea învăţământului de opt clase avea deja, în România, o istorie de câteva generaţii, din ce în ce mai mulţi aromâni parcurgeau o instrucţie şcolară relativ completă. La aceasta se adaugă, în perioada regimului comunist, sistemul repartiţiilor, care obliga tinerii absolvenţi de facultate să se angajeze acolo unde erau trimişi, adică, de multe ori, departe de locul de origine.

[15] Cuplurile care constituie sistemul social al taifei pot locui în aceeaşi regiune sau în acelaşi oraş, fără ca proximitatea maximă să fie imperativă (acelaşi cartier sau aceeaşi zonă a unui cartier). Regulile care organizează interacţiunea indivizilor ce compun acest sistem social rămân însă aceleaşi, atât în cazul coabitării, cât şi atunci când acoperişul nu este comun.

invariabil grupul de rudenie din care persoana făcea parte. Din acest punct de vedere, singura îndepărtare de locul de origine care părea, înainte de 1989, acceptabilă era cea a emigrării în Occident. După schimbarea de regim politic (1989), mobilitatea transfrontalieră rămânând, în exclusivitate, una cu raţiuni economice, regruparea teritorială ca normă a coeziunii comunitare a ajuns să-şi piardă mult din importanţă[16]. În acelaşi timp, sistemul de norme care desena, până aproape de anii ’90 ai secolului trecut, harta modelelor de comportament între rude (de sânge şi prin alianţă) şi-a pierdut mult din caracterul prescriptiv. El poate fi definit astăzi, aşa cum spuneam, mai degrabă în termeni de ideologie a înrudirii, iar modalităţile de acceptare a încălcării modelelor de comportament intracomunitar (modele devenite deja, din puternic prescriptive, unele formale) se instalează – mai vizibil după anii ’90 – ca situaţii frecvente în viaţa aromânilor. Numai că această relaxare a sistemului de norme comportamentale pare să se realizeze – aşa cum încerc să arăt în textul de faţă – mai curând în folosul repotenţării sistemului comunitar decât al disoluţiei lui. Pentru a oferi doar un exemplu, o căsătorie exogamă, aduce cu sine, după 2010, integrarea în comunitate, inclusiv prin învăţarea limbii şi a obiceiurilor, a unui soţ ne-aromân şi a copiilor lui din prima căsătorie. Calităţile umane ale acestuia vor fi evaluate, cel puţin la nivel discursiv, prin capacitatea şi dorinţa sa de a se integra cât mai complet, pe sine şi pe copiii lui, în grupul de rude al celei de-a doua soţii.

Pentru a oferi o imagine mai completă a instituţiei transmiterii patrimoniale şi a importanţei pe care aceasta o are ca modalitate de securizare individuală în acest context comunitar, să analizăm acum, iute, căsătoria ca sistem de trecere a femeilor de la un grup de rudenie la altul.

Mai înainte de toate, avem de a face cu o circulaţie a femeilor între grupuri (una reglată, pe de o parte, prin gradul de proximitate al consangvinităţii dintre potenţialii soţi şi, pe de altă parte, prin sensul transmiterii femeii în ultima căsătorie încheiată între cele două grupuri în cauză[17]), o circulaţie combinată cu un schimb de daruri. Unitatea care organizează schimbul este grupul de fraţi.

Raporturile sociale specifice puse în lucru între grupurile de rudenie, precum şi redistribuirile importante de bunuri (daruri şi bani) pe care le antrenează cu sine acest tip de căsătorie (atât între grupuri, cât şi înăuntrul unuia singur) sunt tot atâtea raţiuni ce explică – şi furnizează argumente pentru – definirea căsătoriei ca alianţă, făcând totodată din ea instituţia centrală a sistemului social în cauză. Nu este vorba întocmai de conceptul alianţei de căsătorie, aşa cum a fost aceasta definită de Lévi-Strauss[18], ci de stabilirea unei alianţe căreia femeia îi este mai curând ocazia decât

[16] Aceasta a continuat să fie suplinită de obligativitatea participării la evenimentele (riturile de trecere) cele mai importante ale vieţii de familie: nunţi, botezuri, înmormântări.

[17] Terminologia distinge între partea tatălui şi cea a mamei. Această deosebire nu decurge totuşi din tipul de filiaţie, ci din precedenta căsătorie încheiată între două grupuri şi, implicit, din sensul trecerii femeii de la un grup la altul cu ocazia acestei căsătorii. De altfel, grija de a evita o eventuală relaţie de înrudire între doi eventuali soţi există mereu.

[18] Lévi-Strauss (1949, p. 548): „Relaţia de schimb nu este între un bărbat şi o femeie, ci între două grupuri de bărbaţi, iar femeia joacă, în aceasta, rolul unui obiect de schimb.”

obiectul.[19] Iau deci alianța într-un sens larg, drept o relație socială care angajează grupuri de rudenie într-o relație contractuală de întrajutorare şi de solidaritate, perpetuată pe mai multe generații. Obligația căsătoriei şi interdicția divorțului[20] sunt două imperative convergente ce se traduc prin obligația la menținerea alianței în jurul căreia se organizează normele de coabitare, de întrajutorare şi de comportament între aliați. Acest fel de normare a alianței, care se poate interpreta ca o ideologie a ei, are, deci, un corolar, cel al întrajutorării, ca normă de bază a comportamentului între aliați, ce are ca efect, la rândul ei, consolidarea stabilității sociale a comunității şi, implicit, securizarea indivizilor. În acelaşi timp, alianța, în sensul ei restrâns, corespunde relației definite de termenul „cuscrie". Acesta desemnează, în mod particular, relația de alianță ce se stabileşte între două grupuri de rude, pornind de la căsătoria a doi dintre membrii lor. Această relație contractuală leagă două grupuri de filiație purtând fiecare dintre ele un patronim şi imprimă, totodată, un anumit sens circulației femeilor între aceste două grupuri pe parcursul mai multor (până la patru) generații[21]. Relația contractuală presupune, de asemenea, schimburi de bunuri sub forma compensației matrimoniale[22].

Ceea ce, în cadrul tribului aromân, era, deci, normă cutumiară a devenit, cu timpul, un cod de conduită. Acesta este transmis ca atare generațiilor tinere, dar se ajustează pe măsura reproducerii lui. Pentru a da numai un exemplu, dacă prescripția coabitării devine, cam după anul 1980, cum am spus deja, o preferință, după anii 2000, odată cu liberalizarea totală a mobilității transfrontaliere, se întâmplă adesea ca membrii unei taife să trăiască în țări diferite. În cazul acesta, regula prescriptivă rămâne cea a participării la evenimentele riturilor de trecere (nunți, botezuri, înmormântări), fapt care este o condiție suficientă pentru reproducerea legăturilor sociale (şi a substratului lor economic) care leagă comunitatea.

Aceste norme se adaptează, în plus, la mutațiile sociale precum emanciparea femeii, emancipare ce trebuie înțeleasă în toate sensurile; ea presupune, în principal, generalizarea tendințelor de realizare a instrucției până la cel mai înalt nivel pentru femei (până în anii 1970–1975, un deziderat greu de realizat datorită presiunilor exercitate de familia de origine a femeii pentru stoparea studiilor la finalizarea celor opt clase de şcoală obligatorii sau la terminarea liceului). În plus, această emancipare a influențat mult libertatea în alegerea partenerului. Astfel, dacă, pentru generațiile de femei adulte, o căsătorie exogamă nu era de acceptat la mijlocul anilor 1970, pentru generațiile adulte de după anii 2000, această situație a încetat să fie exclusă din strategiile matrimoniale ale aromânilor, cu toate că încă provoacă nemulțumire. Desigur, divorțurile nu au lipsit şi nu lipsesc din viața aromânilor. Există însă o

[19] Ea rămâne, de altfel, afiliată grupului său de origine, chiar şi după căsătoria ei şi până la moarte. Astfel, nu femeia e cea care trece de la un grup la altul, ci, înainte de toate, capacitatea ei de procreare.

[20] Separația, în sistemul tribal aromân, era, am mai spus-o, interzisă.

[21] În caz de deces prematur al femeii (în timpul logodnei), tradiția acestui tip de contract matrimonial prevede înlocuirea logodnicei decedate cu una dintre surorile ei, practică socială, şi rituală în acelaşi timp, dispărută astăzi.

[22] Reamintesc, este vorba despre bani şi bunuri primite de către tatăl miresei de la grupul mirelui.

presiune comunitară constantă pentru prevenirea lor, deoarece ele sunt foarte greu de gestionat; implicaţiile produse de un divorţ şi de orice separare afectând reţelele familiale, în general, sunt nu numai sociale, ci, în particular, economice. Sistemul normativ descris mai sus trebuie evaluat, deci, ca un cadru de referinţă, căci schimbările sociale care se evidenţiază la fiecare generaţie şi care îşi au originea, în mare parte, în dinamicile socio-economice mai generale pun de fiecare dată la încercare criteriile normărilor amintite, forţându-le să-şi flexibilizeze limitele.

2. CĂSĂTORIA CA SCENĂ ŞI CADRU ALE SCHIMBULUI

Comunitatea se sprijină în principal pe relaţiile directe care există între indivizii ce se reclamă de la o origine aromână comună.[23] Ne îndreptăm deci atenţia asupra condiţiilor în care ei interacţionează şi asupra manierei în care se construiesc reţelele lor de schimb. Este vorba în mod special despre practicile şi comportamentele legate de riturile de trecere (nuntă, botez, înmormântare), evenimente în decursul cărora comunitatea „se pune în scenă". Alianţele şi reţelele clientelare devin atunci manifeste prin realizarea schimburilor sub o ipostază publică. În această privinţă, cum comportamentele sunt strâns legate de practici rituale, ele au, aproape în majoritatea lor, un caracter prescriptiv. Chiar în condiţiile mobilităţii teritoriale accentuate de după căderea comunismului, evenimentele riturilor de pasaj au continuat să aibă loc în ipostaze neremaniate, consolidate inclusiv de prescriptivitatea prezenţei la ele a reţelei complete a rudelor.

Să ne concentrăm acum asupra căsătoriei, ca eveniment central al construirii cadrelor schimburilor comunitare.

Sistemul de devoluţie presupune transferul de patrimoniu, cu ocazia căsătoriei, către copii, fraţi (sau primari[24]) de ambele sexe, sub forma zestrei pentru fiice şi a moştenirii precoce pentru fii (odată cu căsătoria). Complementar constituirii zestrei, moştenirea transmisă fiilor cu prilejul căsătoriei acestora va avea ca obiect principal transmiterea unui capital[25] (în zilele noastre, bani şi o casă; odinioară, bani şi turma de oi, iar pentru mezin, care rămânea cu părinţii, casa părintească). Anii care au

[23] Asum aici cea mai largă definiţie care se poate da comunităţii: reţea socială ce funcţionează ca un întreg, la care indivizi care întreţin legături directe unii cu alţii îşi afirmă apartenenţa (cf. Gossiaux, 1991b).

[24] Este necesară aici o precizare. Limba română nu are corespondent pentru a defini fraţii de mamă şi de tată, indiferent de sex, aşa cum concepte ca germains (fr.) sau sibilings (engl.) au fost statuate în limbajul convenţional al ştiinţelor sociale. Ca termen corespondent al celor două concepte menţionate mai sus, propun în română termenul de primarialitate, care să definească o relaţie de rudenie manifestată atât pe verticală – o simetrie de relaţie între doi sau mai mulţi indivizi şi genitorii lor –, cât şi pe orizontală – o relaţie directă între minimum doi indivizi legaţi între ei prin echivalenţa de poziţie în cadrul grupului de rudenie pe care le-o conferă ascendenţa lor comună.

[25] Cu toate astea, plata unor studii superioare ale copiilor poate fi echivalentul transferului (total sau parţial) al patrimoniului care le revine. Un fiu care a urmat astfel de studii poate fi defavorizat la împărţirea egalitară a patrimoniului tatălui.

urmat schimbării de regim politic din 1989 au adus cu ei practici de devoluţie inedite, cum ar fi completarea moştenirii oferite unui fiu sau unei fiice deja căsătorite, cu ocazia căsătoriei următorului fiu/fiice, ca urmare a creşterii averii tatălui între timp. Cât despre regulile de succesiune, acestea prescriu transferul către fiul cel mai mare (sau către cel mai în vârstă fiu în viaţă) a calităţii de şef al grupului (al taifei). Mai ales după 1989, când condiţiile pieţei libere au dus, într-o perioadă relativ scurtă de timp (cam de zece ani), la diferenţieri mari de situaţie economică între indivizi, calitatea de şef al taifei a continuat să prezinte importanţă numai în contexte rituale, precum cele presupuse, în principal, de logodnă, nuntă, botez sau înmormântare, şi din ce în ce mai puţin în situaţii cotidiene. Este adevărat că, în această perioadă, iniţiativele economice private ale aromânilor s-au caracterizat mai ales prin implicarea unui grup de rude (cu predilecţie fraţi sau veri)[26], dar diferenţieri sensibile între membrii unei aceleiaşi reţele de rudenie s-au produs totuşi.

Există două instituţii care organizează transferul bunurilor de la un grup la altul: zestrea şi compensaţia matrimonială (care presupune şi existenţa instituţiei averii miresei, constând actualmente din bijuterii de aur; odinioară, ea era constituită din monede de aur). Circulaţia darurilor care însoţeşte aceste transferuri patrimoniale formează, şi ea, o reţea complementară a transmiterii de bunuri şi e caracterizată de diferite categorii ale schimbului: pe de o parte, cele integrate în sistemul devoluţiei şi, pe de alta, acelea integrate diverselor practici care, într-un fel mai general, pot fi asociate „darului" sau chiar asimilate acestuia. Fără a neglija importanţa dimensiunii simbolice a darului, ne interesează în mod deosebit partea sa economică[27]. În această perspectivă, schimbul de bunuri şi redistribuirea lor înăuntrul grupului, precum şi reciprocitatea schimburilor între grupurile deja constituite sunt trei principii de comportament sau trei forme de integrare socială (cf. Polanyi, 1957, p. 29) al căror joc poate fi observat în sânul acestei comunităţi.

Pentru aromâni, darul este în principal o relaţie interpersonală. Nici anonimatul, nici benevolatul, nici libertatea, spontaneitatea sau absenţa de calcul nu-şi au locul în reţeaua relaţiilor pe care fiecare membru al comunităţii le întreţine cu ceilalţi. Dacă e adevărat că schimbul şi alianţa se află la rădăcina vieţii comunitare, calea lor de realizare este darul. Darul este ceea ce pecetluieşte alianţele, le simbolizează, le garantează şi le face să fie vii.

Două remarci se impun aici din capul locului. Trebuie mai întâi precizate criteriile după care anumite transferuri de bunuri (bani, obiecte) vor fi considerate „daruri", prin opoziţie cu altele, şi se cer analizate într-un cadru teoretic diferit,

[26] Un studiu pe care l-am întreprins în 1997, pornind de la parcurgerea şi analiza listelor întreprinzătorilor privaţi înscrişi la Camera de Comerţ din Constanţa, a pus în evidenţă mai mult de 800 de patronime aromâne prezente pe liste, iar iniţiativele economice înscrise (firme şi asociaţii de întreprinzători) erau invariabil afaceri de familie: în marea lor majoritate, proprietatea unui grup de fraţi sau de veri, dar şi a unui cuplu sau a unui tată cu fiul sau cu fiii.

[27] Cadrul conceptual în care se înscrie studiul dimensiunii economice a comunităţii ne este oferit de Karl Polanyi (1944/1980, p. 75), atunci când acesta declară că un individ acţionează mai puţin pentru a-şi proteja interesele şi bunurile materiale, cât pentru a-şi garanta poziţia în societate şi avantajele sale sociale.

specific. Trebuie apoi oferite raţiunile pentru care, ţinând totodată cont de importanţa dimensiunii simbolice a darului, dimensiunea sa utilitară e ceea ce ne interesează de data aceasta. Mă inspir din lucrările lui Caillé (2000) şi Caillé şi Godbout (1992/2000) pentru a defini darul ca pe o prestaţie de bunuri sau servicii efectuată fără o garanţie de returnare, în vederea creării, întreţinerii sau regenerării legăturii sociale. Legătura instituită astfel e mult mai importantă decât valoarea economică a prestaţiei, iar această legătură e întemeiată pe ideea de reciprocitate. Dar, în limba aromână, privitor la faptul de a oferi, găsim, de asemenea, distincţii terminologice între mai multe categorii de daruri. Aceste distincţii ţin cont, în principal, de contextul darului (ritual sau nonritual) şi de momentul darului (oferit sau întors).

Reţelele schimburilor sunt puse la lucru mai ales cu prilejul căsătoriilor şi al botezurilor. Aceste evenimente sunt momentele cele mai semnificative, fiindcă ele mărturisesc public despre schimburile şi alianţele care asigură coeziunea grupurilor.

Nunţile sunt ocazia pentru ca mari sume de bani să fie făcute să circule, ceea ce, din punct de vedere economic, are implicaţii fundamentale în viaţa comunităţii în ansamblu. Ele sunt, de asemenea, evenimentele cele mai importante pentru redistribuirea bunurilor (obiecte şi bani) în interiorul comunităţii. Această redistribuire are loc în mod public, ea putând fi, deci, controlată de toţi membrii comunităţii.

Încă de acum cam şaizeci de ani (în perioada anilor 1950-1960), o mare parte a darurilor în bani sau în obiecte care se fac astăzi la nunţi sau la botezuri (dar mai ales la nunţi) nu aveau loc sau rămâneau simbolice. Ele şi-au făcut apariţia şi au câştigat în valoare în timpul regimului comunist. Acest proces de „reinterpretare”[28] a adus cu sine naşterea unei practici care poate fi justificată, oarecum, prin schimbarea de regim economic şi politic ce a afectat întreaga societate românească după Al Doilea Război mondial. Dispariţia pieţei libere a reorientat potenţialul economic al comunităţii aromâne, care s-a repliat pe structura tradiţională a întrajutorării. Dar, pe de altă parte, îmbogăţirea impetuoasă a aromânilor (îmbogăţire care s-a conturat şi s-a consolidat în timpul regimului comunist şi a devenit marcantă după căderea acestuia), prin comparaţie cu media populaţiei româneşti şi în pofida contextului socio-economic care a fost multă vreme defavorabil ocupaţiilor lor tradiţionale – păstoritul şi negoţul –, poate fi deopotrivă atribuită unui „cult al bogăţiei”, adânc înrădăcinat în conştiinţa şi memoria indivizilor[29]. Acesta devine manifest astăzi prin mărimea casei construite, prin valoarea automobilelor cumpărate, prin capacitatea mobilităţii transfrontaliere a unui individ sau a unui grup şi, nu în ultimul rând, prin prestaţia participării la nunţi a grupului (ca organizator sau ca invitat). Bineînţeles că aceste criterii sunt cele care reglează comportamentele indivizilor în ansamblul

[28] Conceptul priveşte „modalitatea în care fiecare grup operează noi sinteze culturale în situaţie de contact” (Cuche, 1996/2001, p. 111). El e definit ca „procesul prin care vechi semnificaţii sunt atribuite unor elemente noi sau prin care noi valori schimbă semnificaţia culturală a formelor vechi” (Herskovits, 1948, 1952, citat de Cuche, 1996/2001, p. 55).

[29] Toate familiile afirmă că au lăsat, pe teritoriile de origine, averi fabuloase (munţi, case, turme de oi). Toţi interlocutorii mei au afirmat că, între aromâni, existau săraci şi bogaţi, dar că „niciun aromân nu murea de foame”.

societății româneşti, şi chiar mai larg decât atât. Din nou însă, ceea ce particularizează, în cazul aromânilor, dinamica sistemului de comportamente între rude, este, la fiecare generație, stabilitatea sistemului.

Cât priveşte tipologia sumelor oferite, acestea pot fi clasate în funcție de două categorii de circuite financiare. Cel dintâi, actualizat cu ocazia nunții miresei, are un caracter prescriptiv şi priveşte participarea la eveniment a grupurilor celor două linii de descendență ale miresei – partea tatălui, partea mamei – care sunt implicate în constituirea moştenirii. Cu această ocazie, prezența familiei lărgite a miresei (până la veri de gradele III şi IV) este obligatorie, indiferent de țara de rezidență a indivizilor. Boala sau moartea sunt singurele motive pentru care lipsa de la un astfel de eveniment este acceptată. Al doilea circuit priveşte grupurile de rude care participă la nunta mare, eveniment organizat exclusiv de familia bilaterală a mirelui. Suma oferită în această a doua situație depinde, din nou, de gradul de înrudire dintre invitat şi actorii principali, ca şi de situația financiară a invitatului. În această privință, criteriul conform căruia se calculează valoarea darului a rămas neschimbat şi după anii 2000 şi ulterior, cu două consecințe: 1) la fiecare generație se reafirmă, expres şi solemn – inclusiv prin intermediul aportului economic în astfel de situații –, relația de rudenie apropriată sau îndepărtată ce leagă două grupuri în interiorul unei rețele de rudenie mai largi şi 2) faptul că, la fiecare generație, creşterea nivelului economic al unui grup va obliga grupurile înrudite să facă eforturi în aceeaşi direcție, deoarece, cu ocazia participărilor la nunți, situația economică a grupurilor este expusă sistematic întregii comunități.

Suma medie de oferit este reglată, şi ea, prin mecanisme comunitare. Astfel, „casele" (taifele) participante la nuntă trebuie să dovedească un nivel economic optim, care le îngăduie să fie integrate, cel mai adesea cu prețul unor eforturi, în acest circuit economic comunitar.

Forma pe care aceste nunți, zise „nunți cu dar"[30], au luat-o, odată intrate în practica comunitară aromânească, e complementară eforturilor care se fac pentru constituirea zestrei. Dar este vorba despre un fenomen de dată recentă. El a apărut prin anii 1975–1980, deci cam la 50 de ani de la emigrare, şi a început să-şi capete aspectul actual, ulterior momentului de cădere a regimului comunist.

Să rezumăm. Tradițional, nunta e alcătuită, aşadar, din două evenimente distincte: a) nunta fetei, la care nu sunt invitați decât membrii grupului său de rudenie, adică familia ei lărgită bilaterală, şi propriii ei invitați şi, respectiv, b) nunta băiatului, organizată de părinții acestuia şi la care participă familia şi invitații mirelui. Familia miresei va participa aici numai printr-un număr restrâns de reprezentanți ai ei, număr acceptat de familia mirelui. Dacă prima etapă este ocazia unei redistribuiri de bunuri înăuntrul grupului de rudenie al miresei[31], nunta băiatului – sau nunta mare – este

[30] Aşa cum se ştie şi de la nunțile româneşti, acest termen desemnează nunta în decursul căreia se anunță suma dăruită mirilor şi numele celui care oferă banii.

[31] În fapt, este momentul în care zestrea miresei e constituită complet, căci această zestre presupune o parte constituită de părinții miresei şi o altă parte, foarte importantă, constituită de cele două linii de descendență, de pe partea tatălui, respectiv a mamei.

cea la care participă naşul şi naşa, iar ea este ocazia unei redistribuiri între două sau mai multe grupuri de rudenie. Darul este anunţat de obicei la microfon[32], astfel încât toţi invitaţii (putând atinge numărul de 1 000 de participanţi, aceasta şi înainte, dar şi după căderea regimului comunist) să ştie suma dăruită de fiecare dintre ei. Aceste anunţuri iau forma unei competiţii aproape declarate[33] între „casele" participante. Astfel, pe de o parte, se poate păstra controlul asupra banilor primiţi şi, pe de alta, nivelul darurilor nu poate scădea, fie din pricina competiţiei dintre rude, fie, mai ales, de teama de a nu putea face faţă exigenţelor nunţii (acoperirea cheltuielilor cu aceasta reclamă deja *eo ipso* un anumit nivel al sumelor vehiculate). Se întâmplă însă frecvent, mai ales din anii 2000, şi ca segmentele tradiţionale ale nunţii să fuzioneze într-un singur eveniment. Aceasta este o schimbare majoră nu numai în economia generală a schimbului, dar şi în felul în care, prin intermediul modificărilor de ceremonial, se devoalează rearanjări de ierarhii în interiorul comunităţii şi, mai ales, în felul în care începe să se impună şi să se stabilizeze un nou model al relaţiilor de putere între generaţii. Este semnul autonomizării economice a cuplului în raport cu taifa, autonomizare ce s-a conturat mai ales după anii 1990. Aceasta pare să aibă ca factori principali decalajele economice inerente ce s-au născut şi s-au dezvoltat între grupuri, accentuarea mobilităţii transfrontaliere, dar şi fenomenele datorate emancipării femeii şi, mai general, a indivizilor în sânul unor transformări societale de ansamblu.

3. ÎN LOC DE CONCLUZII

Ansamblul acestui circuit financiar tradiţional prezintă mai multe caracteristici. El se sustrage impozitului şi nu este atins de inflaţie; este o investiţie asigurată, în fapt, de solidaritatea comunitară şi de normele de coeziune familială. În plus, prin caracterul său informal, el e marcat de o flexibilitate mult sporită faţă de oricare altă întreprindere financiară formală. Adaptarea sa la diferitele situaţii economice globale se face în aşa fel, încât posibilele pierderi la momentul transmiterilor de

[32] Mai recent, începând din anii 2000, se constată şi cazuri de renunţare la anunţul public al darului. Practica e posibilă din pricina faptului că, pe de o parte, a anunţa public darul a început să fie perceput drept ceva de prost gust; pe de altă parte, oamenii nu mai doresc ca sumele oferite să fie cunoscute de toţi. Dar această schimbare progresivă a practicii pare să fie deopotrivă legată de diferenţierile vizibile de nivel de viaţă în interiorul comunităţii. Astfel, unele familii, devenite (în decursul anilor 2000) extrem de bogate, preferă să treacă sub tăcere sumele primite, între altele fiindcă situaţia lor economică este deja foarte bine cunoscută printre aromâni. Pe calea anulării anunţului public, ele îşi proclamă puterea socială fără constrângeri, afirmându-şi astfel dezinteresul „de principiu" pentru nivelul darului. Singurul interes afirmat este acela pentru schimbul simbolic care face dovada alianţei. Cu toate acestea însă, controlul real al sumelor primite persistă, căci fiecare plic cu bani primiţi din partea invitaţilor va avea scris pe el numele donatorului.

[33] Nunta fetei şi nunta băiatului pot fi comune, dacă părinţii mirilor cad de acord asupra cheltuielilor de nuntă şi asupra împărţirii banilor. În cazul în care nunţile celor doi miri vor fi comune, competiţia se desfăşoară direct între categoriile de participanţi, cei din partea socrului mare (tatăl băiatului), a socrului mic (tatăl fetei) şi, respectiv, a naşului.

capital de la o generație la alta să fie, practic, gestionabile. Prin însăşi existența sa, acest circuit rămâne în afara oricărei întreprinderi economice formale. El are în principal funcția de a asigura fiecărui nou cuplu un capital de pornire, unul reactualizat la fiecare generație şi la fiecare participare la evenimentele de tipul celor discutate. Constituirea şi prezervarea acestui capital au loc printr-un efort consecvent, conştient şi deplin asumat din partea tuturor indivizilor aparținând aceluiaşi grup de rudenie bilaterală.

Prin existența acestor circuite poate fi mai bine înțeleasă una dintre sursele de putere ale grupului de rudenie, care îi împinge pe indivizi către endogamie, legându-i inclusiv prin conexiuni economice puternice. Din acest punct de vedere, sancțiunea privării de organizarea unei nunți, aplicată unui tânăr atunci când el aspiră la o căsătorie exogamă, îşi dezvăluie de la sine toate implicațiile. Un părinte care optează pentru o asemenea sancțiune renunță, pe de o parte, la investiția făcută prin participarea la nunțile din soia sa şi, pe de alta, el îşi privează fiul sau fiica de susținerea materială a familiei, evident, extrem de importantă. O asemenea sancțiune, care echivalează cu o excludere, îi pune pe părinți dinaintea unei alegeri: sau să fie solidari cu fiul sau fiica şi să reziste presiunii exercitate de celelalte rude, sau să se desolidarizeze de ei, operând ei înşişi excluderea. Această situație poate fi şi doar simbolică. În acest caz, părinți nu contenesc vreodată să-şi exprime public dezacordul cu căsătoria încheiată, dar organizează nunta şi trec, după aceea, la demersurile în vederea includerii de facto a „străinului". În cazul extrem însă, excluderea poate fi completă şi începe prin refuzul de a organiza nunta. Această situație era o practică aproape curentă până în anii 1990, dar şi-a diminuat mult importanța după căderea comunismului.

Sistemul de circulație a bunurilor şi banilor pe care l-am descris a funcționat în comunitatea aromânească în timpul întregii perioade comuniste, consolidând ceea ce se dovedeşte a fi şi mecanismul unui sistem de credit înăuntrul unei economii etnice, ale unei „instituții de credit informal, care dă membrilor săi acces la capital" (Pécoud, 2000, p. 442). Până la căderea regimului comunist, sumele vehiculate cu ocazia nunților aromâne au constituit astfel sursa unui capital constant pentru tinerele cupluri, iar anunțul darului era dovada că întreaga soie participa la constituirea acestui capital. După 1989, odată cu apariția pieței libere în societatea românească, în condițiile favorabile prosperității economice accelerate, aşadar şi ale dezvoltării acestei instituții de credit informal, anunțul darului la nunți a devenit o ocazie de a face cunoscută zestrea (în realitate, capitalul pe care fiul sau fiica îl reprezintă) şi, mai mult, pentru a face cunoscută averea personală[34].

Prin urmare, nunțile (dar şi botezurile, a căror descriere etnografică, din motive de economie, am lăsat-o aici deoparte) pun în scenă cele mai importante circuite economice ale acestei comunități. Oricare ar fi gradul de implicare a unui individ în viața comunității, participarea sa la nunțile grupului său de rudenie e

[34] Anunțarea publică a darului se practica şi la nunțile românești. Dar valoarea darului nu o atingea niciodată pe aceea anunțată la nunțile aromânești.

indispensabilă şi de neocolit. Astfel, dacă producţia de bogăţie (bani şi obiecte) depinde de strategiile economice ale fiecărui individ în cadrul fiecărei taife (grup de filiaţie) şi de relaţiile complexe pe care acestea din urmă le întreţin cu exteriorul comunităţii, redistribuirea bogăţiei produse e controlată de mecanismele comunitare. Din acest punct de vedere, se pot spune următoarele. 1) Chiar prinse într-o relaţie imposibil de instituţionalizat, practicile economice informale ale darului şi cele de redistribuire de bunuri în interiorul instituţiilor comunitare ale schimbului ajung să sprijine economiile formale, prin constituirea unui capital suficient pentru a fi investit, în diverse feluri, în economia formală. 2) Bunurile (bani şi obiecte) produse de grupuri şi de indivizi ca urmare a unor iniţiative economico-lucrative formale ajung să realimenteze practicile economiei informale a schimbului intracomunitar. Astfel, evenimente rituale ca nunta şi botezul funcţionează, în ultimă instanţă, ca mecanisme de control şi reglare ale relaţiei economice dintre grupuri înăuntrul comunităţii.

Caracterul prescriptiv al practicilor schimbului integrate în instituţiile alianţei (năşia, dar mai ales căsătoria) pune în lumină relaţia divergentă, în fapt, dintre logica pieţei libere şi cea a economiei etnice[35]. Acest tip de implicare a indivizilor în reţelele economice (şi simbolice) ale schimbului forţează însă, sistematic, o ajustare a situaţiei economice a grupurilor de rudenie. Ele sunt astfel constrânse la atingerea (pe căi economice formale sau informale) a unui nivel economic optim suficient, care să le poată permite participarea la schimbul reglat comunitar. Situându-se, în general, deasupra nivelului mediu al economiei zonale (regionale), el funcţionează, cel puţin din punct de vedere simbolic, şi ca frontieră etnică (cf. Wimmer, 2013).

BIBLIOGRAFIE

Ancel, J. (1930a). *Peuples et nations des Balkans*. Paris: Armand Colin.

Ancel, J. (1930b). *La Macédoine: étude de colonisation contemporaine*. Paris: Delagrave.

Boué, A, (1840). *La Turquie d'Europe*, Tome II, *Partie ethnologique*. Paris: Arthus Bertrand.

Caillé, A. (2000). *Anthropologie du don. Le tiers paradigme.* Paris: Desclée de Brouwer.

Campbell, J. K. (1963). *Honour, Family and Patronage: A Study of Institutions and Moral Values in a Greek Mountain Community.* Oxford: Oxford University Press.

Capidan, Th. (1937). *Les Macédo-roumains: esquisse théorique et descriptive de la population roumaine de la péninsule balkanique*. Bucureşti: Academia Română.

Castellan, G. (1990). *Histoire des Balkans, XIV^e^, XXe siècle*. Paris: Fayard.

Cvijic, J. (1918). *La péninsule balcanique, géographie humaine*. Paris: Armand Colin.

[35] Rezumând demersul teoretic al lui Light şi Gold (2000), Antoine Pécoud (2000) arată importanţa etnicităţii pentru obţinerea unei poziţii avantajoase în sistemul economic. El prezintă piaţa muncii ca una configurată parţial de trăsături socioculturale specifice unor persoane care, împărtăşind o origine comună – reală sau imaginară –, manifestă diferite atitudini şi mentalităţi. Astfel, prin intermediul acestor comportamente, indivizii care se sprijină pe reţelele etnice se comportă într-un fel diferit faţă de outsiders decât atunci când se află între ei.

Cuche, D. (2001). *La notion de culture dans les sciences sociales.* Paris: Éd. de la Découverte (prima ediție apărută în 1996).

Doll, B. (2003). The Relationship Betwen the Clan System and Other Institutions, *Journal of Southeast European and Black Sea Studies*. 3(2), p. 147–162.

Godbout, J., & Caillé, A. (2000). *L'esprit du don*, Paris: Éd. de la Découverte (prima ediție apărută în 1992).

Gokalp, A. (1989). Population, parenté et nouvelles pratiques matrimoniales en Turquie. În J. Peristiany (Ed.), *Le prix de l'alliance dans la Méditerranée* (p. 145–156). Paris: CNRS.

Gossiaux, J.-Fr. (2002). *Pouvoirs ethniques dans les Balkans*. Paris: PUF.

Gossiaux, J.-F, (1991a). *Pastoralisme et socialisme. Histoire d'une communaté valaque de Yougoslavie.* Intervenție la Colocviul „Le pastoralisme méditerranéen", Nuero, Italia, 20–23/ 11/91.

Gossiaux, J.-Fr. (1991b). Communauté. În P. Bonte, M. Izard (Ed.) *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie* (p. 165–166). Paris: PUF.

Haarland, G. (1998). Economic Determinants in Ethnic Processes. În F. Barth (Ed.), *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organisation of Culture Difference* (p. 58–74), Boston, Long Grove: Waveland Press (prima ediție apărută în 1969).

Iosif, C. (2009). *L'entreprise de la parenté. Réseaux d'échanges entre les Aroumains de Constanța.* Cluj-Napoca: EFES.

Iosif, C. (2012). Alianță şi adopție: o practică socială şi ritual de reintegrare la aromâni. În I. Cuceu, M. Cuceu, L. Pop (Ed.), *90 de ani de cercetări etnologice la Cluj 1922–2012* (p. 579–588). Cluj-Napoca: Ed. Mega.

Levi-Strauss, C. (1949). *Les Structures élémentaires de la parenté.* Paris: Mouton.

Light, I., & Gold, S. (2000). *Ethnic Economies*. San Diego: Academic Press.

Murnu, G. (1913). *Istoria Românilor din Pind. Vlahia Mare (980-1259)*. *Studiu istoric după izvoare bizantine,* Bucureşti.

Nenițescu, I. (1895). *De la Românii din Turcia Europeană, studiu etnic şi statistic asupra Aromânilor*. Bucureşti: Institutul de Arte grafice Carol Gobl.

Papacostea, V. (1983). *Civilizație română şi civilizația balcanică*. Bucureşti: Editura Eminescu.

Papahagi, N., (1905). *Les Roumains de Turquie*. Bucarest: Imp. des Arts Graphiques Eminesco.

Papahagi, P. (1913). *Aromânii din punct de vedere istoric-cultural*. Bucureşti: Liga pentru unitatea culturală.

Peyfuss, M. D. (1994). *Chestiunea aromână*, Bucureşti: Editura Enciclopedică.

Pécoud, A. (2000). Thinking and rethinking ethnic economies. *Diaspora: A Journal of Transnational Studies*, *9*(3), p. 439–462.

Polanyi, K. (1957). The economy as instituted process. În K. Polanyi, C. M. Arensberg, & H. W. Pearson (Ed.), *Trade and Market in the Early Empires: Economies in History and Theory* (p. 243–269). New York: The Free Press.

Polanyi, K. (1980). *The Great Transformation: Economic and Political Origins of Our Time.* New York: Rinehart (prima ediție apărută în 1944).

Simmel, G. 1984. Digression sur l'étranger. În Y. Grafmeyer, & I. Joseph (Coord.), *L'école de Chicago, Naissance de l'écologie urbaine* (p. 61–78). Paris: Aubier Montaigne.

Stahl, P. H. (2000). *Triburi şi sate din sud-estul Europei: structuri sociale, structuri magice şi religioase*. Bucureşti: Paideia.

Wimmer, A. (2013). *Ethnic Boundary Making. Institutions, Power, Networks.* New York: Oxford University Press.