

EMANCIPARE SOCIETALĂ ȘI SECURITATE PERSONALĂ. AROMÂNII DIN ROMÂNIA ÎNTRE REȚELE COMUNITARE ȘI DINAMICI SOCIALE GLOBALE

Corina Iosif

Muzeul Național al Țăranului Român, București
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 ȘI LOGICA RUDENIEI: ASPECTE ALE DINAMICII UNUI SISTEM COMUNITAR SPECIFICAT ETNIC

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

Voi aborda în acest scop un studiu de caz, cel al aromânilor¹, 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 și în raport cu societatea globală.

Chestiunea despre care aș dori să vorbesc aici² ține, în general, de problematica configurării unor procese sociale noi, prin metisarea a două fenomene pe care științele sociale le consideră a fi, a priori, contradictorii: pe de o parte, un anumit tip de funcționare „comunitară” a grupului și, pe de alta, procesul de emancipare socială a indivizilor, deopotrivă provocat și 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 și 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 și, nu în ultimul rând, pe aceea a emancipării societale.

Subiectul studiului meu de caz este o comunitate etnică formată în România, între 1925 și 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 și un întreg model de viață socială. Câteva aspecte ale acestei deplasări de populație ne interesează aici și le voi enumera succint, pentru a putea servi, ulterior, ca repere factuale (dar și, în parte, teoretice) ale argumentației. E de reținut, mai întâi, că, la momentul emigrării lor (Ancel, 1930a și 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 și cea caracteristică (diferențiat, în sudul și 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, desfășurat 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 și 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 științific 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 și la intersecția și 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 și grupul familial se aflau conjugate.³ Forma aceasta de organizare comunitară se lega în mod strâns de transhumanță (Gossiaux, 1991a; Iosif, 2009). În centrul acestui sistem tribal, cu o logică rezidând în sistemul de rudenie, se afla grupul de frați.

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

Într-o manieră sintetică și rapidă, iată câteva remarci preliminare despre felul de metisaj pe care îl anunțăm. Există unele mecanisme prin care comunitatea aromână din România – doar despre aceasta va fi vorba în continuare – a izbutit, de-a lungul timpului și în condițiile arătate, să adapteze, spre profitul propriei conservări de tip comunitar, mai degrabă decât să abandoneze un vechi mod de funcționare și de coeziune, iar asta, în pofida unor schimbări, de altminteri inevitabile. Prezența 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 și după căderea acestuia (Iosif, 2009). Luarea în calcul a coeziunii comunitare de care dau dovadă aromânii, coeziune bazată aproape întotdeauna pe linia de descendență (delimitată de unitatea grupului de frați și a descendenților acestora – taifa), conduce la considerarea comunității aromâne ca o rețea socială funcționând în principal pe bază de grupuri, și 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 și tot prin intermediul lor se decide și se stabilește

³ În Balcani, la sfârșitul secolului al XIX-lea, grupurile de aromâni având la bază sisteme liniajere, numite fara sau fâlcare, puteau ajunge până la 1 000 de persoane. Până recent, deși mai puțin bine cunoscut ca fis-ul albanez sau pleva slavă, sistemul de organizare tribală propriu populațiilor aromânești se integra în tipologia socială a spațiului 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 și ale albanezilor, ele au la bază instituții omoloage la nivelul logicii lor organizaționale (Campbell, 1963; Capidan, 1937; Doll, 2003; Gokalp, 1989). Acest tip de organizare socială, prezentă în tot nordul Albaniei, în Muntenegru și în vestul Macedoniei – zonă geografică și culturală pe care P.H. Stahl o numește „ultima regiune tribală din Europa” – pune în corelație 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-și află sursa în exercitarea rudeniei (Iosif, 2009). Aceste mecanisme comunitare, deopotrivă complexe și flexibile și care trebuie gândite în legătura lor cu procesul construirii frontierelor etnice, asigură, după cum arată Haarland (1995/1969), o securizare socială și economică pentru indivizii incluși în rețeaua comunitară. Deși ea a existat de dinainte de schimbarea de regim politic, fiind anterioară, cum spuneam, anilor de comunism, această dimensiune își capătă întreaga ei importanță în societatea românească așa 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 aceleași 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 patrimoniale⁴, care vor fi invocate aici: zestrea și compensația matrimonială, cea de-a doua presupunând o serie de practici economice al căror rost este constituirea unei „averi”⁵ a miresei, adică bunuri și bani care vor intra, ulterior, ca domeniu distinct în componența zestreii.

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 bilaterală⁶, limitele grupului de rude fiind desemnate prin interdicția de căsătorire. În mod tradițional, căsătoria e prohibită până la al nouălea grad, dar în contemporaneitate⁷, 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 aceluiași oraș, ba chiar al aceluiași cartier, se extinde, de asemenea, până la aceleași grade de înrudire (al doilea, al treilea și chiar al patrulea). Regruparea permanentă a rudelor este, deci, din punct de vedere normativ, nu doar dorită, ci și impusă, iar asta poate mobiliza nu doar rudele apropiate, ci și pe cele

⁴ Am tratat pe larg această problemă în Iosif (2009) și, punctual, în Iosif (2012, p. 579–588).

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

⁶ Distincțiile terminologice care există între partea tatălui și, 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 și, 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 și politică în tot sud-estul Europei, până după căderea acestuia, care a adus o nouă ordine economico-politică și în România, iar apoi, treptat, schimbări societale majore.

⁸ O frontieră și 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 regroupare se putea realiza chiar și cu de-a sila. Totuși, 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 soia⁹ regroupată pe un teritoriu comun pot fi regăsite, în parte, în raportul întreținut de această populație cu solul. Pentru aromâni, spațiul de rezidență era și este, înainte de toate, un ceva „dobândit”, și nu „moștenit”. 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, și continuă să fie încă, rezultatul existenței unei rețele de rudenie foarte viguroase, complete și grupate, capabilă să „investească” teritoriul cu această calitate de sol asupra căruia comunitatea s-a înstăpânit, unul purtător, prin urmare, de conotații identitare necontrovertate (Gossiaux, 2002; Iosif, 2009).

Dincolo de obligația de proximitate teritorială și, prin urmare, de existența rețelelor de sociabilitate comune, precum și a diverselor rețele sociale, economice, informaționale în care sunt prinși indivizii dintr-un grup de rudenie, unul dintre cei mai importanți factori de coeziune familială la aromâni este imperativul așa-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 și familiile acestora). De fapt, imperativul afectivității poate fi decodat ca imperativ al fidelității, al loialității și 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 și o vizibilitate socială, nu numai prin practicile sociale puse în lucru, ci și prin narativizarea și reafirmarea ei permanentă. Limitele, trasate în principal de harta celor purtând un același patronim (și a aliaților lor), trimit la construirea simbolică a organizării sociale pe grupuri, ce caracteriza comunitățile aromâne din Balcani¹⁰. Natura acestei fidelități poate fi înțeleasă mai bine dacă o considerăm prin raport cu conținutul lui *bessa* albanez, prezent de altminteri și la aromâni. „Făgăduiala”, „lumea onoarei”, „credința”, „încrederea” și „loialitatea” sunt concepte importante pentru afirmarea existenței afectivității față

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

¹⁰ Pornind mai ales de la acest aspect trebuie citită „coeziunea familială” care construiește astăzi în conștiința indivizilor (fie ei aromâni sau nu) o diferențiere semnificativă între aromâni și ne-aromâni ca distincție etno-culturală.

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

Modelul acesta de funcționare este de găsit în construirea ideologică a taifei¹¹, linia de descendență patrilineară, care funcționează ca intermediar între individ și ansamblul grupului de filiație și, în același timp, între grupul de rude în ansamblu și grupul de filiație. Caracteristicile construcției ideologice a taifei sunt următoarele: preferința (ba chiar prescripția) unei locuiri comune sau foarte apropiate; desfășurarea și punerea în practică a unei rețele de întraajutorare bazate pe dreptul de folosință în comun a bunurilor (iar această normă devine încă mai subtilă atunci când ea vine în atingere cu practici economice); construirea de rețele de sociabilitate care se sprijină, aproape în exclusivitate, pe indivizi aparținând liniei de descendență, la care se adaugă posibilitatea (sau chiar recomandarea) de a da copii spre adopție unor cupluri sterile (fără copii) din taifă (grupul de frați) – în trecut, chiar și fără a fi nevoie de asentimentul mamei, care trebuia să se supună deciziei soțului și a cumnaților ei¹². Această „interșanjabilitate” a copiilor proveniți de la un grup de frați¹³ este, poate, aspectul cel mai semnificativ al sistemului social al aromânilor, pentru felul în care frații sunt „clasați” într-un același grup.

Modul de funcționare descris aici, normat de reguli și sancțiuni, organiza viața aromânilor în spațiul balcanic, dar și a celor colonizați în România, până după instalarea regimului comunist și a procesului de transformare (modernizare societală) pe care această mutație politică l-a adus cu sine. Astfel, chiar dacă, să zicem, imperativul locuirii în proximitate nu mai avea un caracter prescriptiv după anii 1975¹⁴, ci mai degrabă unul preferențial¹⁵, nemiaterând sancțiuni în cazul în care nu era îndeplinit, stabilirea unei persoane în altă localitate decât cea de origine nemulțumea

¹¹ În limba turcă, din care a fost preluat în aromână, taifa înseamnă „grup de prieteni”. Regăsim cuvântul și în arabă, cu aceeași semnificație.

¹² Există, de asemenea, dar mai rar, și 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, și nu a grupului mamei. În cazul unui copil a cărui mamă naturală este sora mamei adoptive, procedura e următoarea: șefii 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 șefii taifei cărora le-a fost adresată cererea vor stabili condițiile adopției, care pot depinde de sexul nou-născutului. După naștere, mama va rămâne doar patruzeci de zile cu noul născut, după care îl va lăsa părinților adoptivi.

¹³ Nu avem informații despre existența 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 aromânești.

¹⁴ După 1950, mai ales datorită faptului că obligativitatea învățământului de opt clase avea deja, în România, o istorie de câteva generații, din ce în ce mai mulți aromâni parcurgeau o instrucție școlară relativ completă. La aceasta se adaugă, în perioada regimului comunist, sistemul repartițiilor, care obliga tinerii absolvenți de facultate să se angajeze acolo unde erau trimiși, adică, de multe ori, departe de locul de origine.

¹⁵ Cuplurile care constituie sistemul social al taifei pot locui în aceeași regiune sau în același oraș, fără ca proximitatea maximă să fie imperativă (același cartier sau aceeași zonă a unui cartier). Regulile care organizează interacțiunea indivizilor ce compun acest sistem social rămân însă aceleași, atât în cazul coabitării, cât și atunci când acoperișul 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 rațiuni economice, regrouparea teritorială ca normă a coeziunii comunitare a ajuns să-și piardă mult din importanță¹⁶. În același timp, sistemul de norme care desena, până aproape de anii '90 ai secolului trecut, harta modelelor de comportament între rude (de sânge și prin alianță) și-a pierdut mult din caracterul prescriptiv. El poate fi definit astăzi, așa cum spuneam, mai degrabă în termeni de ideologie a înrudirii, iar modalitățile de acceptare a încălcării modelelor de comportament intracomunitar (modele devenite deja, din puternic prescriptive, unele formale) se instalează – mai vizibil după anii '90 – ca situații frecvente în viața aromânilor. Numai că această relaxare a sistemului de norme comportamentale pare să se realizeze – așa cum încerc să arăt în textul de față – mai curând în folosul repotențării sistemului comunitar decât al disoluției lui. Pentru a oferi doar un exemplu, o căsătorie exogamă, aduce cu sine, după 2010, integrarea în comunitate, inclusiv prin învățarea limbii și a obiceiurilor, a unui soț ne-aromân și a copiilor lui din prima căsătorie. Calitățile umane ale acestuia vor fi evaluate, cel puțin la nivel discursiv, prin capacitatea și dorința sa de a se integra cât mai complet, pe sine și pe copiii lui, în grupul de rude al celei de-a doua soții.

Pentru a oferi o imagine mai completă a instituției transiterii patrimoniale și a importanței 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 circulație a femeilor între grupuri (una reglată, pe de o parte, prin gradul de proximitate al consangvinității dintre potențialii soți și, pe de altă parte, prin sensul transiterii femeii în ultima căsătorie încheiată între cele două grupuri în cauză¹⁷), o circulație combinată cu un schimb de daruri. Unitatea care organizează schimbul este grupul de frați.

Raporturile sociale specifice puse în lucru între grupurile de rudenie, precum și redistribuirile importante de bunuri (daruri și bani) pe care le antrenează cu sine acest tip de căsătorie (atât între grupuri, cât și înăuntrul unui singur) sunt tot atâtea rațiuni ce explică – și furnizează argumente pentru – definirea căsătoriei ca alianță, făcând totodată din ea instituția centrală a sistemului social în cauză. Nu este vorba întocmai de conceptul alianței de căsătorie, așa cum a fost aceasta definită de Lévi-Strauss¹⁸, ci de stabilirea unei alianțe 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 vieții de familie: nunți, botezuri, înmormântări.

¹⁷ Terminologia distinge între partea tatălui și cea a mamei. Această deosebire nu decurge totuși din tipul de filiație, ci din precedenta căsătorie încheiată între două grupuri și, implicit, din sensul trecerii femeii de la un grup la altul cu ocazia acestei căsătorii. De altfel, grija de a evita o eventuală relație de înrudire între doi eventuali soți există mereu.

¹⁸ Lévi-Strauss (1949, p. 548): „Relația de schimb nu este între un bărbat și o femeie, ci între două grupuri de bărbați, 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 întraajutorare și de solidaritate, perpetuată pe mai multe generații. Obligația căsătoriei și interdicția divorțului²⁰ sunt două imperative convergente ce se traduc prin obligația la menținerea alianței în jurul căreia se organizează normele de coabitare, de întraajutorare și 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 întraajutorării, ca normă de bază a comportamentului între aliați, ce are ca efect, la rândul ei, consolidarea stabilității sociale a comunității și, implicit, securizarea indivizilor. În același timp, alianța, în sensul ei restrâns, corespunde relației definite de termenul „cuscrie”. Acesta desemnează, în mod particular, relația de alianță ce se stabilește 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 și imprimă, totodată, un anumit sens circulației femeilor între aceste două grupuri pe parcursul mai multor (până la patru) generații²¹. Relația contractuală presupune, de asemenea, schimburi de bunuri sub forma compensației matrimoniale²².

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 (și 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 școală 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 și nu lipsesc din viața aromânilor. Există însă o

¹⁹ Ea rămâne, de altfel, afiliată grupului său de origine, chiar și după căsătoria ei și 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, și rituală în același timp, dispărută astăzi.

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

presiune comunitară constantă pentru prevenirea lor, deoarece ele sunt foarte greu de gestionat; implicațiile produse de un divorț și de orice separare afectând rețelele familiale, în general, sunt nu numai sociale, ci, în particular, economice. Sistemul normativ descris mai sus trebuie evaluat, deci, ca un cadru de referință, căci schimbările sociale care se evidențiază la fiecare generație și care își au originea, în mare parte, în dinamica socio-economice mai generale pun de fiecare dată la încercare criteriile normărilor amintite, forțându-le să-și flexibilizeze limitele.

2. CĂSĂTORIA CA SCENĂ ȘI CADRU ALE SCHIMBULUI

Comunitatea se sprijină în principal pe relațiile directe care există între indivizii ce se reclamă de la o origine aromână comună.²³ Ne îndreptăm deci atenția asupra condițiilor în care ei interacționează și asupra manierei în care se construiesc rețelele lor de schimb. Este vorba în mod special despre practicile și comportamentele legate de riturile de trecere (nuntă, botez, înmormântare), evenimente în decursul cărora comunitatea „se pune în scenă”. Alianțele și rețelele clientelare devin atunci manifeste prin realizarea schimburilor sub o ipostază publică. În această privință, cum comportamentele sunt strâns legate de practici rituale, ele au, aproape în majoritatea lor, un caracter prescriptiv. Chiar în condițiile mobilității teritoriale accentuate de după căderea comunismului, evenimentele riturilor de pasaj au continuat să aibă loc în ipostaze neremaniate, consolidate inclusiv de prescriptivitatea prezenței la ele a rețelei complete a rudelor.

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

Sistemul de devoluție presupune transferul de patrimoniu, cu ocazia căsătoriei, către copii, frați (sau primari²⁴) de ambele sexe, sub forma zestre pentru fiice și a moștenirii precoce pentru fii (odată cu căsătoria). Complementar constituirii zestre, moștenirea transmisă fiilor cu prilejul căsătoriei acestora va avea ca obiect principal transmiterea unui capital²⁵ (în zilele noastre, bani și o casă; odinioară, bani și turma de oi, iar pentru mezin, care rămânea cu părinții, casa părintească). Anii care au

²³ Asum aici cea mai largă definiție care se poate da comunității: rețea socială ce funcționează ca un întreg, la care indivizi care întrețin legături directe unii cu alții își afirmă apartenența (cf. Gossiaux, 1991b).

²⁴ Este necesară aici o precizare. Limba română nu are corespondent pentru a defini frații de mamă și de tată, indiferent de sex, așa cum concepte ca *germains* (fr.) sau *siblings* (engl.) au fost statuate în limbajul convențional al științelor sociale. Ca termen corespondent al celor două concepte menționate mai sus, propun în română termenul de primăritate, care să definească o relație de rudenie manifestată atât pe verticală – o simetrie de relație între doi sau mai mulți indivizi și genitorii lor –, cât și pe orizontală – o relație directă între minimum doi indivizi legați între ei prin echivalența de poziție în cadrul grupului de rudenie pe care le-o conferă ascendența lor comună.

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

urmat schimbării de regim politic din 1989 au adus cu ei practici de devoluție inedite, cum ar fi completarea moștenirii oferite unui fiu sau unei fiice deja căsătorite, cu ocazia căsătoriei următorului fiu/fiice, ca urmare a creșterii 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 viață) a calității de șef al grupului (al taifei). Mai ales după 1989, când condițiile pieței libere au dus, într-o perioadă relativ scurtă de timp (cam de zece ani), la diferențieri mari de situație economică între indivizi, calitatea de șef al taifei a continuat să prezinte importanță numai în contexte rituale, precum cele presupuse, în principal, de logodnă, nuntă, botez sau înmormântare, și din ce în ce mai puțin în situații cotidiene. Este adevărat că, în această perioadă, inițiativele economice private ale aromânilor s-au caracterizat mai ales prin implicarea unui grup de rude (cu predilecție frați sau veri)²⁶, dar diferențieri sensibile între membrii unei aceleiași rețele de rudenie s-au produs totuși.

Există două instituții care organizează transferul bunurilor de la un grup la altul: zestrea și compensația matrimonială (care presupune și existența instituției averii miresei, constând actualmente din bijuterii de aur; odinioară, ea era constituită din monede de aur). Circulația darurilor care însoțește aceste transferuri patrimoniale formează, și ea, o rețea complementară a transmiterii de bunuri și e caracterizată de diferite categorii ale schimbului: pe de o parte, cele integrate în sistemul devoluției și, pe de altă, acelea integrate diverselor practici care, într-un fel mai general, pot fi asociate „darului” sau chiar asimilate acestuia. Fără a neglija importanța dimensiunii simbolice a darului, ne interesează în mod deosebit partea sa economică²⁷. În această perspectivă, schimbul de bunuri și redistribuirea lor înăuntrul grupului, precum și 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 comunități.

Pentru aromâni, darul este în principal o relație interpersonală. Nici anonimatul, nici benevolatul, nici libertatea, spontaneitatea sau absența de calcul nu-și au locul în rețeaua relațiilor pe care fiecare membru al comunității le întreține cu ceilalți. Dacă e adevărat că schimbul și alianța se află la rădăcina vieții comunitare, calea lor de realizare este darul. Darul este ceea ce pecetluiește alianțele, le simbolizează, le garantează și 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 opoziție cu altele, și se cer analizate într-un cadru teoretic diferit,

²⁶ Un studiu pe care l-am întreprins în 1997, pornind de la parcurgerea și analiza listelor întreprinzătorilor privați înscrși la Camera de Comerț din Constanța, a pus în evidență mai mult de 800 de patronime aromâne prezente pe liste, iar inițiativele economice înscrise (firme și asociații de întreprinzători) erau invariabil afaceri de familie: în marea lor majoritate, proprietatea unui grup de frați sau de veri, dar și a unui cuplu sau a unui tată cu fiul sau cu fiii.

²⁷ Cadru conceptual în care se înscrie studiul dimensiunii economice a comunității ne este oferit de Karl Polanyi (1944/1980, p. 75), atunci când acesta declară că un individ acționează mai puțin pentru a-și proteja interesele și bunurile materiale, cât pentru a-și garanta poziția în societate și avantajele sale sociale.

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

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

Nunțile sunt ocazia pentru ca mari sume de bani să fie făcute să circule, ceea ce, din punct de vedere economic, are implicații fundamentale în viața comunității în ansamblu. Ele sunt, de asemenea, evenimentele cele mai importante pentru redistribuirea bunurilor (obiecte și bani) în interiorul comunității. Această redistribuire are loc în mod public, ea putând fi, deci, controlată de toți membrii comunității.

Încă de acum cam șaiszeci de ani (în perioada anilor 1950-1960), o mare parte a darurilor în bani sau în obiecte care se fac astăzi la nunți sau la botezuri (dar mai ales la nunți) nu aveau loc sau rămâneau simbolice. Ele și-au făcut apariția și au câștigat în valoare în timpul regimului comunist. Acest proces de „reinterpretare”²⁸ a adus cu sine nașterea unei practici care poate fi justificată, oarecum, prin schimbarea de regim economic și politic ce a afectat întreaga societate românească după Al Doilea Război mondial. Dispariția pieței libere a reorientat potențialul economic al comunității aromâne, care s-a repliat pe structura tradițională a întrajutorării. Dar, pe de altă parte, îmbogățirea impetuoasă a aromânilor (îmbogățire care s-a conturat și s-a consolidat în timpul regimului comunist și a devenit marcantă după căderea acestuia), prin comparație cu media populației românești și în pofida contextului socio-economic care a fost multă vreme defavorabil ocupațiilor lor tradiționale – păstoritul și negoțul –, poate fi deopotrivă atribuită unui „cult al bogăției”, adânc înrădăcinat în conștiința și memoria indivizilor²⁹. Acesta devine manifest astăzi prin mărirea casei construite, prin valoarea automobilelor cumpărate, prin capacitatea mobilității transfrontaliere a unui individ sau a unui grup și, nu în ultimul rând, prin prestația participării la nunți a grupului (ca organizator sau ca invitat). Bineînțeles că aceste criterii sunt cele care reglează comportamentele indivizilor în ansamblul

²⁸ Conceptul privește „modalitatea în care fiecare grup operează noi sinteze culturale în situație de contact” (Cuche, 1996/2001, p. 111). El e definit ca „procesul prin care vechi semnificații sunt atribuite unor elemente noi sau prin care noi valori schimbă semnificația 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 (munți, case, turme de oi). Toți interlocutorii mei au afirmat că, între aromâni, existau săraci și bogați, dar că „niciun aromân nu murea de foame”.

societății românești, și 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 privește 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 și privește participarea la eveniment a grupurilor celor două linii de descendență ale miresei – partea tatălui, partea mamei – care sunt implicate în constituirea moștenirii. Cu această ocazie, prezența familiei lărgite a miresei (până la veri de gradele III și 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 privește 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 și actorii principali, ca și de situația financiară a invitatului. În această privință, criteriul conform căruia se calculează valoarea darului a rămas neschimbat și după anii 2000 și ulterior, cu două consecințe: 1) la fiecare generație se reafirmă, expres și solemn – inclusiv prin intermediul aportului economic în astfel de situații –, relația de rudenie apropiată sau îndepărtată ce leagă două grupuri în interiorul unei rețele de rudenie mai largi și 2) faptul că, la fiecare generație, creșterea nivelului economic al unui grup va obliga grupurile înrudite să facă eforturi în aceeași direcție, deoarece, cu ocazia participărilor la nunți, situația economică a grupurilor este expusă sistematic întregii comunități.

Suma medie de oferit este reglată, și ea, prin mecanisme comunitare. Astfel, „casele” (taifele) participante la nunta 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, și a început să-și capete aspectul actual, ulterior momentului de cădere a regimului comunist.

Să rezumăm. Tradițional, nunta e alcătuită, așadar, din două evenimente distincte: a) nunta fetei, la care nu sunt invitați decât membrii grupului său de rudenie, adică familia ei lărgită bilaterală, și propriii ei invitați și, respectiv, b) nunta băiatului, organizată de părinții acestuia și la care participă familia și 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 miresei³¹, nunta băiatului – sau nunta mare – este

³⁰ Așa cum se știe și de la nunțile românești, acest termen desemnează nunta în decursul căreia se anunță suma dăruită mirilor și 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 și o altă parte, foarte importantă, constituită de cele două linii de descendență, de pe partea tatălui, respectiv a mamei.

cea la care participă nașul și nașa, iar ea este ocazia unei redistribuiri între două sau mai multe grupuri de rudenie. Darul este anunțat de obicei la microfon³², astfel încât toți invitații (putând atinge numărul de 1 000 de participanți, aceasta și înainte, dar și după căderea regimului comunist) să știe suma dăruită de fiecare dintre ei. Aceste anunțuri iau forma unei competiții aproape declarate³³ între „casele” participante. Astfel, pe de o parte, se poate păstra controlul asupra banilor primiți și, pe de alta, nivelul darurilor nu poate scădea, fie din pricina competiției dintre rude, fie, mai ales, de teama de a nu putea face față exigențelor nunții (acoperirea cheltuielilor cu aceasta reclamă deja *eo ipso* un anumit nivel al sumelor vehiculate). Se întâmplă însă frecvent, mai ales din anii 2000, și ca segmentele tradiționale ale nunții să fuzioneze într-un singur eveniment. Aceasta este o schimbare majoră nu numai în economia generală a schimbului, dar și în felul în care, prin intermediul modificărilor de ceremonial, se devoalează rearanjări de ierarhii în interiorul comunității și, mai ales, în felul în care începe să se impună și să se stabilizeze un nou model al relațiilor de putere între generații. 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 și s-au dezvoltat între grupuri, accentuarea mobilității transfrontaliere, dar și fenomenele datorate emancipării femeii și, mai general, a indivizilor în sânul unor transformări societale de ansamblu.

3. ÎN LOC DE CONCLUZII

Ansamblul acestui circuit financiar tradițional prezintă mai multe caracteristici. El se sustrage impozitului și nu este atins de inflație; este o investiție asigurată, în fapt, de solidaritatea comunitară și de normele de coeziune familială. În plus, prin caracterul său informal, el e marcat de o flexibilitate mult sporită față de oricare altă întreprindere financiară formală. Adaptarea sa la diferitele situații economice globale se face în așa fel, încât posibilele pierderi la momentul transmițerilor de

³² Mai recent, începând din anii 2000, se constată și cazuri de renunțare la anunțul public al darului. Practica e posibilă din pricina faptului că, pe de o parte, a anunța 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 toți. Dar această schimbare progresivă a practicii pare să fie deopotrivă legată de diferențierile vizibile de nivel de viață în interiorul comunității. Astfel, unele familii, devenite (în decursul anilor 2000) extrem de bogate, preferă să treacă sub tăcere sumele primite, între altele fiindcă situația lor economică este deja foarte bine cunoscută printre aromâni. Pe calea anulării anunțului public, ele își proclamă puterea socială fără constrângeri, afirmându-și astfel dezinteresul „de principiu” pentru nivelul darului. Singurul interes afirmat este acela pentru schimbul simbolic care face dovada alianței. Cu toate acestea însă, controlul real al sumelor primite persistă, căci fiecare plic cu bani primiți din partea invitaților va avea scris pe el numele donatorului.

³³ Nunta fetei și nunta băiatului pot fi comune, dacă părinții mirilor cad de acord asupra cheltuielilor de nuntă și asupra împărțirii banilor. În cazul în care nunțile celor doi miri vor fi comune, competiția se desfășoară direct între categoriile de participanți, cei din partea socrului mare (tatăl băiatului), a socrului mic (tatăl fetei) și, respectiv, a nașului.

capital de la o generație la alta să fie, practic, gestionabile. Prin însăși 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 și la fiecare participare la evenimentele de tipul celor discutate. Constituirea și prezervarea acestui capital au loc printr-un efort consecvent, conștient și deplin asumat din partea tuturor indivizilor aparținând aceluiași 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, își 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 și, pe de alta, el își 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 și să reziste presiunii exercitate de celelalte rude, sau să se desolidarizeze de ei, operând ei înșiși excluderea. Această situație poate fi și doar simbolică. În acest caz, părinți nu conținere vreodată să-și exprime public dezacordul cu căsătoria încheiată, dar organizează nunta și trec, după aceea, la demersurile în vederea includerii de facto a „străinului”. În cazul extrem însă, excluderea poate fi completă și începe prin refuzul de a organiza nunta. Această situație era o practică aproape curentă până în anii 1990, dar și-a diminuat mult importanța după căderea comunismului.

Sistemul de circulație a bunurilor și banilor pe care l-am descris a funcționat în comunitatea aromânească în timpul întregii perioade comuniste, consolidând ceea ce se dovedește a fi și 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, așadar și 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) și, mai mult, pentru a face cunoscută averea personală³⁴.

Prin urmare, nunțile (dar și 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 și la nunțile românești. Dar valoarea darului nu o atingea niciodată pe aceea anunțată la nunțile aromânești.

indispensabilă și de neocolit. Astfel, dacă producția de bogăție (bani și obiecte) depinde de strategiile economice ale fiecărui individ în cadrul fiecărei taife (grup de filiație) și de relațiile complexe pe care acestea din urmă le întrețin cu exteriorul comunității, redistribuirea bogăției produse e controlată de mecanismele comunitare. Din acest punct de vedere, se pot spune următoarele. 1) Chiar prinse într-o relație imposibil de instituționalizat, practicile economice informale ale darului și cele de redistribuire de bunuri în interiorul instituțiilor 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 și obiecte) produse de grupuri și de indivizi ca urmare a unor inițiative economico-lucrative formale ajung să realimenteze practicile economiei informale a schimbului intracomunitar. Astfel, evenimente rituale ca nunta și botezul funcționează, în ultimă instanță, ca mecanisme de control și reglare ale relației economice dintre grupuri înăuntrul comunității.

Caracterul prescriptiv al practicilor schimbului integrate în instituțiile alianței (nășia, dar mai ales căsătoria) pune în lumină relația divergentă, în fapt, dintre logica pieței libere și cea a economiei etnice³⁵. Acest tip de implicare a indivizilor în rețelele economice (și simbolice) ale schimbului forțează însă, sistematic, o ajustare a situației 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 funcționează, cel puțin din punct de vedere simbolic, și 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*. București: Academia Română.
 Castellan, G. (1990). *Histoire des Balkans, XIV^e, XX^e siècle*. Paris: Fayard.
 Cvijic, J. (1918). *La péninsule balcanique, géographie humaine*. Paris: Armand Colin.

³⁵ Rezumând demersul teoretic al lui Light și Gold (2000), Antoine Pécoud (2000) arată importanța etnicității pentru obținerea unei poziții avantajoase în sistemul economic. El prezintă piața muncii ca una configurată parțial de trăsături socioculturale specifice unor persoane care, împărtășind o origine comună – reală sau imaginară –, manifestă diferite atitudini și mentalități. Astfel, prin intermediul acestor comportamente, indivizii care se sprijină pe rețelele etnice se comportă într-un fel diferit față 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 Between 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 communauté 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 și adopție: o practică socială și 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*, București.
- Nenițescu, I. (1895). *De la Românii din Turcia Europeană, studiu etnic și statistic asupra Aromânilor*. București: Institutul de Arte grafice Carol Gobl.
- Papacostea, V. (1983). *Civilizație română și civilizația balcanică*. București: 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*. București: Liga pentru unitatea culturală.
- Peyfuss, M. D. (1994). *Chestiunea aromână*, București: 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 și sate din sud-estul Europei: structuri sociale, structuri magice și religioase*. București: Paideia.
- Wimmer, A. (2013). *Ethnic Boundary Making. Institutions, Power, Networks*. New York: Oxford University Press.