



Universitat Autònoma de Barcelona

Pagesos del Post-Socialisme

Un Estudi de Comunitat a Transilvània

Departament d'Antropologia Social i Cultural

Míriam Torrens Arnal

Setembre 2013

Directors:

Teresa San Roman i José Luis Molina

Agraïments

Aquellas montañas desheredadas me conquistaron en seguida. Me fascinaba el desamparo de sus habitantes, pero también su inteligencia y su apego a su remoto país, a su “tierra sin pan”.
(Buñuel, 2001: 161)

Als meus avis els agraeixo la memòria d'un paisatge rural i humà. Al meu avi matern, l'enyor que va sentir tota la vida pel seu petit poble de Terol; la manera com portava inscrit aquell paisatge de cirerers, ametllers, guatlles, perdius, *mantecados*, *mulos*, mel i ovelles, d'hiverns enterrats en la neu i estius cegats pel sol. Als catorze anys va canviar el destí de les mines i les terres ermes per Barcelona. El buit de la família de la meva àvia materna, d'Almeria, m'ha parlat sempre de la duresa de l'emigració. Les històries de la família d'origen de la meva àvia paterna, d'un llogarret de Galícia, m'han dibuixat personalitats generoses i un món de pastors. Pagesos i pastors que l'herència costumària i l'emigració van convertir en dides, manyans, xofers, constructors de pic i pala, cosidores de colls i punys i el que fes falta. El meu avi patern m'ha desvetllat el paisatge rural més proper, el de Catalunya. La institució de l'hereu va forçar al seu pare i a sis dels seus germans a abandonar la masia paterna, situada a l'Alta Anoia. A partir de llavors va començar una vida itinerant per Catalunya farcida d'anècdotes. A través d'ell, del meu avi, també he conegut la Barcelona dels anys 1920 amb els ulls d'un jove de setze anys que vivia de rellogat a casa d'una vídua, d'una planxadora, compartint habitació amb un músic en el barri *xino*. A ell també li agraeixo especialment la seva perseverant i discreta confiança en mi. Tots ells han portat a l'esquena històries de migracions, migracions de llocs i de temps. A Siklód he pogut intuir algunes de les seves memòries i he trobat els que es van quedar, aquells que es van aferrar a la seva 'terra sense pa'. A ells els agraeixo haver contribuït a configurar la sensibilitat i curiositat que ha fet possible la meva mirada de Siklód.

A l'Ignasi, tot el que li agraeixo és més del que aquí puc expressar i no ve al cas. El què sí que ve al cas és agrair-li haver compartit amb mi aquest projecte des del seu inici, la paciència, la generositat, el recolzament, la crítica, la sensibilitat, les lectures

acurades i els ànims. A la Hanne Campos haver cregut en mi. Al Sergi i a l'Albert ser els meus amics i ajudar-me desconnectar de la tesi. Al Martí la il·lusió i motivació final.

A Cecilia Burista li agraeixo la seva valuosa amistat que va néixer en la meva primera estada a terra székely i que s'ha mantingut i ha crescut tot aquest temps. També la seva ajuda i disposició en tot el què he pogut necessitar durant les estades de treball de camp i haver-me obert les portes de l'hospitalitat i l'afecte de la seva família.

A la família d'Hegyí Péter, haver estat la meva família. A la gent de Siklód, els agraeixo tot el que m'han ensenyat i deixat viure, el que es mostra i el que no es mostra en aquesta tesi, els agraeixo haver-m'ho posat tan fàcil sense ni adonar-se'n. I, entre ells, molt especialment: Juci néni, Péter bacsí, Anuska néni, Juliska néni, Sándor bacsí, Gergey, Ilona néni, els treballadors de l'ajuntament i de l'escola d'Etéd i Andras David, el farmacèutic.

A Bill Christian li agraeixo haver-me recolzat per la beca del Collegium Budapest i el seu interès. Gràcies a aquesta beca vaig poder compartir la meva recerca amb Tamás Hofer, Giddeon Kressel, Mihaly Sarkany, entre d'altres. Ells, especialment i per diferents raons, han estat motors de motivació i m'han ajudat a evolucionar i aprofundir en moltes qüestions de la tesi. A Carles Salazar li agreixo la lectura a consciència i comentaris d'algun dels capítols de la tesi però sobretot li agreixo el què ha escrit.

Als directors d'aquesta tesi, Teresa San Roman i José Luis Molina, els agraeixo les lectures, les crítiques, i les aportacions sempre constructives. A Teresa San Roman li agraeixo haver-hi estat sempre, des del principi, seguint aquest itinerari de tants anys. Al José Luis Molina li agraeixo haver acceptat la direcció de la tesi en un moment que ja estava avançada, haver-la respectat i valorat, haver-me facilitat molt les coses i haver-me motivat sempre.

ÍNDIX

INTRODUCCIÓ	5
La qüestió de les poblacions rurals d'Europa de l'Est	5
Antecedents i estat actual del tema	7
Objectius i hipòtesis	15
Itineraris de la recerca	17
Perspectiva teòrica-metodològica: L'estudi de comunitat	17
Treball de camp: el com i el per què	24
Trajectòria de la investigació	29
Organització de la tesi. Resum de les parts i capítols	32
Notes per a la lectura.....	46
PART I. LA POBLACIÓ I EL SEU CONTEXT HISTÒRIC	49
CAPÍTOL 1. SIKLÓD: TERRITORI, POBLACIÓ I ADMINISTRACIÓ	49
CAPÍTOL 2. ANTECEDENTS HISTÒRICS.....	62
2.1. Els székelyek: Orígens i època medieval.....	63
2.2. Època Moderna	68
2.3. Època contemporània: la revolució liberal de 1848, l'abolició de la servitud i la monarquia dual.....	73
2.4. Període d'entre-guerres: el Tractat de Trianon, la reforma agrària de 1921 i la Guàrdia de Ferro	78
2.5. Les polítiques del socialisme real: cultura, població i reproducció	94
2.6. La revolució de 1989	101
2.7. El capitalisme post-socialista.....	102
2.8. Siklód versus la “gran” història i les “grans” ideologies i institucions.....	108
PART II. EL PARENTIU	119
CAPÍTOL 3. INTRODUCCIÓ	119

CAPÍTOL 4. EL SISTEMA DE CLASSIFICACIÓ SOCIAL CONSTITUÏT PEL PARENTIU	122
4.1. Història del sistema de parentiu	124
4.2. El grup de consanguinis	126
4.3. La parentela.....	129
4.4. Els koma's.....	129
4.5. Els afins.....	131
4.6. El parentiu: un model de i per a la societat. L'extensió terminològica i les categories de parents	133
4.7. La inclusió de parents bilaterals afins i consanguinis	136
4.8. L'ús de terminologia de parentiu per persones no emparentades.....	139
4.9. El parentiu, la persona i la comunitat enfront la mort.....	143
4.10. La memòria genealògica	155
4.10.1. L'endogàmia de classe i els casaments de cosins	160
CAPÍTOL 5. LA IDEOLOGIA DEL PARENTIU I LA SEVA PRAXIS: ENTORN D'UN CAS D'ADOPCIÓ.....	167
5.1. Del concepte d'adopció.....	167
5.2. L'adopció a Transilvània	171
5.3. L'adopció de Ferenc i Lidia	174
5.4. Entre l'exogàmia i la il·lusió de l'incest	178
5.5. La tensió entre la "ficcio" de parentiu, l'afinitat i la consanguinitat	184
5.6. L'herència i la successió en conflicte.....	189
5.6.1. Dret costumari versus Dret civil	190
5.7. La vinculació amb la terra i el sentit de la propietat	201
5.8. El significat de la consanguinitat: dels drets i els deures.....	209
5.9. La part de patronatge en les relacions laborals	213

PART III. L'ECONOMIA	217
CAPÍTOL 6. INTRODUCCIÓ A L'ECONOMIA PAGESA	217
CAPÍTOL 7. REPENSANT LA PROPIETAT	227
7.1. El Közbirtoksság: entre allò públic i allò privat	232
CAPÍTOL 8. L'ECONOMIA PAGESA I LES GRANS REFORMES AGRÀRIES	241
8.1. La col·lectivització de la terra.....	241
8.1.1.L'impacte local de la col·lectivització: la comunitat, el parentiu, el gènere, l'edat i la "classe" en qüestió.....	252
8.2. La des-col·lectivització	271
8.2.1. La privatització: cap a una economia de subsistència o de mercat?	283
8.2.2. Les polítiques agràries nacionals i internacionals.....	286
CAPÍTOL 9. EL TREBALL COM A FET SOCIAL TOTAL	295
9.1. L'agricultura i l'arrelament estacional	298
9.2. La ramaderia	309
9.2.1. Les vaques.....	309
9.2.2. Les ovelles	317
9.3. La mà d'obra.....	328
9.3.1. Associar-se i cooperar	330
9.3.2. Treball contractual versus treball com a ajuda.....	338
9.3.3. Fer parents.....	341
9.3.4. La reciprocitat i l'ajuda mútua	348
9.3.5. La ficció d'ajuda mútua: entre el patronatge i l'abús	356
CAPÍTOL 10. ELS VALORS DE L'INTERCANVI	361
10.1. L'intercanvi desmonetaritzat: l'autonomia d'una cultura econòmica	364
10.2. El significat social de les formes de mesurar	384

CAPÍTOL 11. LA QÜESTIÓ DEL DESENVOLUPAMENT I L'EMIGRACIÓ	405
11.1. Projectes de desenvolupament: la comunitat i l'equitat en qüestió	413
11.1.1. La fàbrica de formatge: funcionament i conflictes	416
11.1.2. El projecte de les cabres: una subvenció europea	423
11.1.3. El projecte de la cria de truites de riu.....	428
11.1.4. L'emigració	439
CONCLUSIONS.....	453
BIBLIOGRAFIA	465

INTRODUCCIÓ

La qüestió de les poblacions rurals d'Europa de l'Est

He de reconèixer que aquesta investigació va iniciar-se a partir d'una oportunitat bastant atzarosa. Quan l'any 2000, després de llicenciar-me, vaig obtenir una beca de l'Assemblea de les Regions d'Europa per fer una estada de treball de camp a un poblet anomenat Siklód, els habitants del qual pertanyien a la minoria székelyek, jo en sabia ben poca cosa de l'Europa de l'Est i no cal dir de Romania o dels székelyek. En aquell moment només em guiava una forta curiositat per saber com vivien i com pensaven els de l'altra Europa, quins havien estat els encerts i els errors del socialisme, quin llegat havia deixat i com s'estava produint la *transició*.

Hi havia dos elements que semblava que havien de guiar la meva recerca: es tractava d'una minoria ètnica, els székelyek, de parla hongaresa; i el seu present es definia per l'anomenat post-socialisme. Totes dues qüestions apareixien en les meves primeres exploracions bibliogràfiques de manera força enigmàtica. Respecte als székelyek, i fins i tot concretament respecte Siklód, em trobava amb una imatge que romàntics i nacionalistes cultivaven d'ells com a poble exemplar i zelador de la tradició. De Gerando, per exemple, l'any 1845, escriu dels székelyek el següent: *Ce qui caractérise les Sicules, c'est l'esprit de résistance, la tenacité. Ils sont avant tout les hommes du passé, auquel ils s'attachent avec résolution. (...) Aussi sont-ils aujourd'hui les seuls dépositaires des antiques traditions hongroises.* (1845:170). Orbán Balázs, l'any 1867 va publicar *Székelyföld leírása* (una descripció enciclopèdica de la terra székely) on dedica una part al poble de Siklód: *es coneix com la terra sagrada protestant, perquè els seus habitants (1.500 persones) són honestos, purs i religiosos; el seu aïllament els ha protegit de la immoralitat, la corrupció i la degeneració, aquí es poden trobar les nostres virtuts ancestrals en el seu estat genuí.*

L'altra temàtica que semblava que seria rellevant per a la meva recerca era el socialisme i el post-socialisme. El primer contacte amb la literatura acadèmica sobre Europa de l'Est em va evidenciar les conseqüències de la guerra freda en el camp de les ciències socials. Les obres d'aquells autors que van realitzar treball de camp durant el socialisme seguien els models més clàssics d'estudi de comunitat pagesa, ignorant en gran mesura el context polític i econòmic del moment. Les temàtiques que més destacaven

eren l'art popular i les tradicions pageses. Però en algun lloc d'aquestes obres, sempre hi havia un espai per assenyalar de manera més o menys explícita les dificultats i limitacions que comportava dur a terme investigacions a Romania durant el socialisme, tant pel que fa als continguts com a l'elecció de les temàtiques investigades. És també ben coneguda la guerra ideològica i mediàtica que Occident va desplegar durant la guerra freda i a partir de la caiguda del mur de Berlín. Tot plegat no feia més que augmentar la meua curiositat per saber de la manera menys propagandística possible què havia estat i com s'havia viscut el socialisme. Vaig prendre consciència de que realment la guerra freda havia interposat un mur entre l'Est i l'Oest, i de que, sens dubte, l'antropologia d'Europa occidental, en sabia molt més de Melanèsia i d'Àfrica que de l'Europa de l'Est¹.

Un cop al camp, les primeres sensacions del poble van ser força impactants. Semblava que efectivament em trobava en una altra Europa i fins i tot en un altre moment històric. El que jo veia en aquella comunitat no coincidia de cap manera ni amb la imatge que tenia d'un poble socialista ni amb la imatge d'un poble que pertanyia a un país aspirant a entrar a la UE. La comunitat rural estudiada, Siklód, està situada en els altiplans orientals de Transilvània, a Romania, entre 600 i 700 metres d'altitud. Es tracta d'un poble de petits propietaris que actualment no arriba a comptar els 300 habitants que viuen d'una economia de subsistència que combina agricultura, ramaderia i explotació forestal. Les infraestructures del poble són realment deficitàries segons els estàndards occidentals, compte amb molt mala comunicació amb l'exterior i amb una població molt envellida. Va ser precisament la pràctica etnogràfica en aquesta comunitat la que em va suscitar interessos no previstos i va desplaçar-ne d'altres com els conflictes ètnics en el context post-socialista. El dia a dia en el poble em va anar descobrint gairebé imperceptiblement, que la *comunitat* no era tan sols una vella discussió teòrica una mica trillada en antropologia sinó una realitat viscuda que es manifestava amb naturalitat, originalitat i contundència. És així, amb la convivència, com vaig prendre consciència de la complexitat i el valor de la cultura pagesa.

¹Sobre la marginalitat dels estudis sobre Europa de l'Est veure Halpern & Kideckel (1983): *Marginality develops from the status of both European and peasant studies within anthropology and, from a broader perspective of culture history, the position of Eastern Europe within Europe* (1983: 378).

Antecedents i estat actual del tema

Com deia, les meves primeres lectures sobre Europa de l'Est em van evidenciar les conseqüències de la guerra freda en el camp de les ciències socials. Els autors que havien fet treball de camp i publicat durant el període socialista mostraven unes comunitats pageses tradicionals que ignoraven en gran mesura el context polític i econòmic del moment. Fél i Hofer (1969) amb *Propers Peasants. Traditional life in a Hungarian village* o Cuisenier (1994) amb *Le feu vivant. La parenté et ses rituels dans les Carpates*, en són bons exemples. Els primers van realitzar treball de camp a Hongria els anys 50's, Cuisenier a Romania els anys 70's. Aquest darrer explicita els condicionants i límits d'aquestes investigacions en relació a les temàtiques estudiades que necessàriament havien d'evitar qualsevol implicació política (Cuisenier, 1994:14).

En aquesta línia d'estudis destaca per la seva originalitat i sensibilitat l'obra que publicà Edith Fél l'any 1983 amb el títol *Le vinaigre et le fiel. La vie d'une paysanne hongroise*. Fél recopila les memòries i la concepció del món de Margit Gari a través de les converses enregistrades entre 1970 i 1972. Aquestes memòries se situen en el període d'entreguerres. Margit era filla d'un poble *matyós*, un grup ètnic del nord-est d'Hongria, que havia esdevingut un símbol de la imatge de la cultura pagesa hongaresa. A través de la veu de Margit es tracta la vida religiosa pagesa, les tradicions populars, les feines lligades a les estacions de l'any, la història de la seva família, els records d'infantesa, les llegendes, etc. Una mostra de l'actitud que manté l'etnògrafa en aquesta obra és que la persona que apareix com autora del llibre és Margit Gari, Fél apareix només de la següent manera: *Mémoires recueillis et présentés par Edith Fél*.

L'obra de Kligman (1988) *The wedding of the dead*, basada en el treball de camp realitzat l'any 1978-79, mostra en major mesura els canvis socioeconòmics que s'havien produït en el context del socialisme en relació als rituals del cicle vital dels habitants d'un poble de Maramures. Malgrat tot, no deixa d'assenyalar les dificultats d'investigar durant el període socialista². Verdery també explica el clima polític que condicionava la recerca

² *For foreigners, research in Romania is an academic privilege, not a right. Bilateral exchange agreements between the United States and Romania facilitate research arrangements for Americans, but tensions generated by the international debate about communism and capitalism strongly influence the climate for research in Romania. In 1978-79, international debate as well as internal conditions were more favorable than they are today, and scholarly exchanges still functioned reasonably well. The 1980's have brought ideological intensification on both sides and a sharp deterioration of relations. Research has become increasingly more difficult; at present, it is virtually impossible.* (Kligman, 1988:25)

en les seves primeres estades al país (1974 i 1979):

Given the propagandistic presentation that American media accord socialist states, Romanian officials have ample reason to be nervous that Western researchers will come in and, ignoring the achievements, expose the society's weaknesses they themselves often prefer to deny and surely do not want trumpeted abroad. (Verdery, 1983: 22).

Per evitar les tensions que generava el clima polític, a *Transylvanian Villagers: Three Centuries of Political, Economic, and Ethnic Change*, Verdery (1983) decideix centrar-se en la història i no en el present, i en aspectes folklòrics. Però és clar, aquest era un plantejament ingenu:

(...) on the utterly mistaken assumption that folklore must be a fairly neutral and untroublesome topic and would get no one into hot water. I would not have made this ethnocentric assumption had I had much familiarity with Romania (...)
(Verdery, 1983: 23)

Chris Hann (1980) també va iniciar-se en l'estudi d'una comunitat hongaresa a partir del treball de camp realitzat l'any 1976. L'objectiu de *Tázlár: a village in Hungary* era mostrar com una comunitat pagesa tradicional es va adaptar al socialisme. En aquest sentit, és potser dels pocs exemples on l'estudi de comunitat afronta bastant directament el seu context polític i econòmic més ampli.

A partir de la caiguda del socialisme, la literatura dedicada a Europa de l'Est va donar un tomb considerable. En aquest moment, l'èmfasi en la tradició i les dinàmiques internes de les comunitats són gradualment substituïdes per l'estudi a un nivell més macro dels fenòmens migratoris, de la societat civil, els nacionalismes, el gènere i el desenvolupament o modernització. És llavors quan esdevé possible analitzar sense constreyniments el socialisme. Verdery defensa que és el moment de privilegiar *l'Etnografia de l'Estat*:

Anthropologists have not examined the state much, they have chiefly invoked it, as a frame for others topics. Theorists from other disciplines (sociology, history, and political science), on the other hand, rarely investigate the state ethnographically, by which I mean at close range from within its daily routines and practices. But

with the worldwide changes in the nature of state administrations, it is high time for ethnographies of the state, and the former socialist world is an excellent site for them. (Verdery, 1996:209)

En aquesta línia on el protagonisme de la comunitat desapareix i pren rellevància l'Estat socialista, Verdery publica *What was socialism, and What comes next?* (1996) on explora la naturalesa del socialisme i les posteriors transformacions centrant-se amb temes com la creació d'una economia de mercat, els conflictes ètnics o el gènere. Kligman publica *The politics of Duplicity* (1998) on analitza les polítiques pro-natalistes del període de Ceaușescu. Recentment, aquestes autores han publicat conjuntament *Peasants Under Siege* (2011) on es centren en el procés de col·lectivització. En aquest tipus de publicacions es focalitza l'interès en mostrar les formes de dominació de l'Estat en la vida local. Altres autors com Kideckel (1993) o Creed (1998), en canvi, al no abandonar la seva posició des del centre de la comunitat, emfatitzen les adaptacions, resistències i contradiccions que es produeixen en aquesta vida local³. Kideckel, que havia realitzat treball de camp l'any 1975-76, 1979 i 1984, l'any 1993 publica *The Solitude of Collectivism* on explora la transformació d'un poble romanès durant el socialisme i al principi de la transició. Creed (1989) ho analitza per un poble de Bulgària a *Domesticating Revolution*. Marida Hollos (2001) *Scandal in a Small town* explica la història moderna d'Hongria del darrer segle a través de la reconstrucció de la història de tres famílies d'un petit poble, una és catòlica sense terres, l'altra luterana i els seus membres van ser acusats de kuláks durant el socialisme i l'altra és del Partit. A través d'aquests tres casos explica la història viscuda i els canvis que s'han produït amb els diferents règims polítics i econòmics.

En poc temps, l'anàlisi del que va ser el socialisme emfatitzant més el protagonisme de l'Estat o el de la comunitat, comença a deixar un espai a l'anàlisi del post-socialisme amb temes com els processos de privatització i creació de mercat, l'impacte del neoliberalisme a l'Europa de l'Est, el paper de la Unió Europea, o les polítiques de gènere. El concepte de *post-socialisme* fa referència a un camp d'estudi que parteix de considerar que malgrat els diferents 'socialismes' que van tenir lloc a Europa, existeix una unitat fundacional derivada de la ideologia de Marx i de la pràctica dominant

³ Tot i que algunes publicacions de Verdery com *The vanishing hectare* (2003) se centren en una comunitat concreta, el pes de l'Estat segueix tenint molt de protagonisme.

de Lenin (segons Humphrey a Hann, 2002:12). Parteix de l'assumpció que l'experiència del socialisme a Europa ha tingut efectes comuns o comparables en els països on es va implantar. Es tracta, per tant, de països que comparteixen unes condicions històriques determinades. Comparteixen també ser l'objecte de la insistent imposició de conceptes essencials del què Verdery anomena la troica de la auto-identitat occidental: 'privatització', 'mercantilització' i 'democratització' (Verdery a Hann, 2002: 20). El post-socialisme és doncs com un camp rellevant també per a la comparació tant entre països post-socialistes com entre el post-socialisme i el capitalisme. Esdevé així una oportunitat per a descobrir les imatges que emergeixen des dels dos cantons del 'mur' després del col·lapse del socialisme (Verdery a Hann, 2002:21). L'emergència del post-socialisme com a camp d'estudi correspon a l'esforç per entendre els processos de transformacions, els llegats del socialisme i els dilemes que planteja el nou escenari.

Des d'aquesta perspectiva crítica amb el període post-socialista, es publiquen llibres com el de Gal i Kligman (2000) *The politics of Gender after Socialism*, els llibres col·lectius editats per Hann *Postsocialism. Ideals, ideologies and practices in Euroasia* (2002) o *The Postsocialist Agrarian Question* (2003), el de Hann (2006) *Not the Horse We Wanted!. Postsocialism, Neoliberalism, and Euroasia*, o el llibre editat per Kaneff i Pine (2011) *Global Connections and Emmerging Inequalities in Europe*.

És en aquest moment quan es qüestiona el triomfalisme que va acompanyar la caiguda dels règims socialistes europeus. Les transformacions econòmiques, polítiques, socials i ideològiques del post-socialisme obren una sèrie de debats entorn els models que han de guiar els canvis. Semblava que el 'fracàs' del socialisme implicava necessàriament l'assumpció de l'èxit del model capitalista. Si més no, en la línia de pensament moderat, el capitalisme és un mal menor o inevitable que representa la manera més eficient d'organitzar les relacions de propietat. D'acord amb el pensament liberal pròpiament dit, la propietat privada és necessària ja que és l'única via per crear incentius per l'activitat productiva. Així, la restitució dels drets de propietat privada va ser una de les preocupacions prioritàries dels nous governs post-socialistes. Considerant-se com l'element central pel progrés econòmic, polític i social, la privatització havia de ser la base per a la construcció d'una economia de mercat.

Contràriament a aquestes expectatives, la devolució de les terres als seus antics propietaris ha anat acompanyada d'un 'retorn' a l'economia de subsistència, al treball absolutament manual, que en la majoria dels casos no pot permetre's ni la força animal, i s'ha caracteritzat per fenòmens com la desmonetarització. Les etnografies de molts països d'Europa de l'Est mostren com la restitució de la propietat privada no ha conduït als pagesos a actuar d'acord amb la lògica del mercat, sinó que ha revitalitzat institucions socials, econòmiques i polítiques costumàries pròpies de l'època pre-socialista. Aquest 'retorn' s'ha produït en un context macro polític, econòmic i demogràfic completament nou, caracteritzat per fenòmens com l'emigració massiva, la inflació, les conseqüències de l'anomenada revolució verda i la globalització de l'agricultura.

Aquesta realitat dominant a tants llocs de l'Europa post-socialista rural, ha suggerit dues posicions bàsiques a l'hora d'interpretar-la: aquells que l'han presentat com un procés de retorn a una economia i una societat pagesa tradicional i aquells que l'han presentat com un procés d'empobriment i marginalització d'aquesta població, en el marc de l'economia global. Els primers subratllen una espècie d'irracionalitat o sentimentalisme pagès. Les paraules del ministre d'agricultura romanès de l'any 1994 exemplifiquen clarament aquesta interpretació del sentimentalisme pagès confrontat a la racionalitat econòmica:

For agriculture to develop, we must have an association of economic interest. Instead, we've generated a huge fund of emotions, and this means not evaluating land according to its intrinsic value. It becomes a talisman- "my father's hectare" and so forth- and people fight over this kind of thing. (citat a Verdery, 2003: 158).

Pels segons, el "retorn" a l'economia pagesa tradicional s'ha d'interpretar com una estratègia de supervivència desenvolupada a partir d'una posició marginal en el marc d'una economia global. En aquest sentit Verdery (2003) defensa que s'ha de parlar de pagesos des-modernitzats i no de pagesos tradicionals. Sovint però crec que aquesta darrera interpretació entra en contradiccions. Per exemple, quan Kligman i Verdery analitzen el període socialista destaquen la força d'una cultura pagesa que resultava incompatible amb les formes de producció i de propietat que l'Estat imposava. Parlant de

la dificultat d'aplicar la categoria de kulák⁴ als pagesos durant el socialisme diuen: *would prove extremely difficult to apply in a context where people exchanged labor within a kinship idiom.* (Kligman i Verdery, 2011: 102). Subratllen també la importància de la vinculació entre la propietat agrícola i el parentiu i la seva incompatibilitat amb treballar en les granges col·lectives:

Because in people's minds working at random, on anyone's land was nonsense, while working one's own land, even after joining the collective, still had some logic to it, resting on the peasant's mental representation of the tie joining land, property, family, and identity (Kligman i Verdery, 2011: 431-432).

És a dir, quan analitzen el període socialista la cultura pagesa és suficientment important per explicar els fracassos de l'implementació de determinades mesures, per forçar adaptacions dels plans nacionals i explicar les resistències pageses. En canvi, sembla que aquesta incompatibilitat entre una cultura pagesa i determinats models de producció i propietat perd importància quan analitzen els fracassos del liberalisme post-socialista:

Although these people did indeed have ideas different from those of agribusiness, such as their belief that land needs nurturing and care, there was much they admired about modern farming even as they rejected its socialist implementation. (Verdery, 2003: 357).

En el període post-socialista doncs, tot i que es mantenen les diferents idees sobre el treball i la seva organització, ja no s'interpreten com a resistències pageses ni com a cultures econòmiques incompatibles. Ara, diuen, les formes de producció basades en el parentiu i sense utilitzar moneda s'han d'interpretar com a formes més barates d'obtenir força de treball i no com un retorn a l'agricultura tradicional del passat (Verdery, 2003).

4 Els *kulák* era la pagesia que el règim categoritzava com a burgesa. En romanès també s'anomenaven *chiabur*.

La primera posició, la que interpreta la situació actual com un retorn a la tradició, descontextualitza les comunitats pageses i ignora les seves trajectòries històriques en els contextos més amplis de la comunitat. La segona, desempodera a la pagesia i la presenta com a víctima passiva de les polítiques nacionals, internacionals i dels processos globalitzadors. La tesi que presento, per tant, pretén escapar tant del romanticisme (o de la idea d'irracionalitat pagesa) com del victimisme que suposen aquestes interpretacions. L'enfoc que es proposa és el de veure com les reformes i canvis del post-socialisme, que han volgut encoratjar un model econòmic en el qual la desigualtat i el desempoderament en són part essencial i constitutiva, a la pràctica, han reforçat formes tradicionals de control de la desigualtat i estratègies de cooperació per fer front als canvis. És a dir, els canvis imposats a nivell nacional sota la pressió d'organismes internacionals com la UE, el Fons Monetari Internacional i el Banc Mundial, no van considerar que s'aplicaven a una població amb una cultura pròpia i diferent de la societat de mercat. La privatització tan anhelada pels defensors del model liberal i la recuperació dels drets de la propietat tan anhelada també per part de la població pagesa perseguien motivacions diferents i incompatibles. Així, per exemple, els primers van minimitzar la importància de la vinculació pagesa a la terra com a suport material d'una determinada ideologia de parentiu que obstaculitza la creació d'un mercat de terres⁵.

La fidelitat etnogràfica ens ha d'ajudar a ponderar la interpretació de l'Europa de l'Est rural post-socialista. És l'etnografia la que ens pot proporcionar una interpretació de la situació actual que consideri els marcs polítics i econòmics que en les darreres dècades han configurat el seu context, però alhora que eviti que l'explicació vingui donada des dels paradigmes que han inspirat aquests marcs polítics i econòmics (el marxisme o el neoliberalisme)⁶.

5 Com veurem al llarg d'aquesta tesi, els pagesos han defensat aquesta vinculació fins i tot quan la terra no és rendible i aquest és un fenomen general per l'Europa de l'Est rural:

Many older villagers in eastern Europe felt morally or sentimentally impelled to insist on a return to the ownership patterns of the 1940's. Some were deeply dissatisfied if they failed to regain ownership of the particular plots that had belonged to their family in the past, regardless of whether those plots could be farmed efficiently with modern technology (Hann, 2003: 12).

6 *Irrespective of whether a community is prospering or on the brink of collapse, analyses of exchanges and changing property rules cannot ignore the norms and values that underpin personal and social identities. Such approaches may not be able to match the comprehensive explanatory elegance of the orthodox Marxist and neo-liberal paradigms, but they offer more realistic insights into the dynamics of social change in postsocialist communities. (Hann, 2003:9).*

D'una banda, la cultura econòmica pagesa va ser un inconvenient per a la necessitat que tenia l'Estat socialista de dominar la producció agrària per tal d'alimentar el creixement industrial. D'altra banda, l'economia pagesa tampoc ha encaixat amb la teoria liberal que ha guiat el post-socialisme, segons la qual la possibilitat d'adquirir i alienar la terra, combinada amb la seguretat en la propietat, ofereix els incentius necessaris per a treballar més eficientment i innovar (Hann, 2003:7). Partint de l'etnografia, la proposta de tesi defensa que l'estudi de l'eficiència econòmica i de les regulacions legals de la propietat ha d'emmarcar-se necessàriament en el context social i cultural local. En aquest cas, el context social i cultural es relaciona amb el *model de convivència* propi de la *comunitat pagesa* que es regeix per valors morals, mitjans de subsistència, dret costumari, formes de producció i de propietat.

Aquesta comunitat es compon de pagesos vinculats per relacions de veïnatge i de parentiu. El llenguatge, la ideologia i la praxis del parentiu esdevé el principi que domina nítidament la regulació de totes les relacions socials dins de la comunitat. Això vol dir que també les activitats econòmiques es desenvolupen a través de relacions socials que no pertanyen estrictament o exclusivament a l'àmbit econòmic. Per aquest anàlisi és rellevant recuperar i revisar el concepte d'*economia moral*. La idea principal és que l'economia moral és part integral de relacions socials i institucions no-econòmiques⁷, és una economia que no té una existència independent sinó que està arrelada, incrustada (*embeddedness*) en la resta de les institucions socials (Polanyi, 1957; 1960; 1968; Scott, 1976).

Tot plegat s'ha de contextualitzar en l'actual sistema globalitzat de producció i comercialització dels productes agraris. Entre els autors del post-socialisme trobem sovint crítiques a la incongruència dels organismes internacionals al exigir als països post-socialistes un liberalisme que no s'aplica a la UE ni als EUA, però poques vegades hi

⁷ L'*economia moral* és aquella en la que les relacions de producció, de propietat, de distribució, de consum i d'intercanvi de béns i serveis es regeixen per drets i deures propis d'àmbits no-econòmics com el parentiu i el veïnatge. Prenem, per exemple, la definició de Thompson quan diu:

*No other term seems to offer itself to describe the way in which, in peasant and in early industrial communities, many 'economic' relations are regulated according to non-monetary norms. These exist as a tissue of customs and usages until they are threatened by monetary rationalisations and are made self-conscious as a 'moral economy'. In this sense, the moral economy is summoned into being in resistance to the economy of the 'free market'. (E. P. Thompson, *Customs in Common*, a Hann, 2003:1).*

trobem anàlisis crítics que plantegin la crisi estructural del model agrari actual. Des dels anys 50's, l'aplicació de mètodes industrials a gran escala a l'agricultura d'Europa i EUA ha comportat vàries conseqüències: la reducció de la biodiversitat, l'esgotament del sòl, el requeriment de grans quantitats de productes químics (llavors, pesticides, fertilitzants) amb la conseqüent dependència de la seva indústria, la davallada dels preus dels productes agraris, la concentració de la propietat de la terra en grans empreses agroindustrials (ja que requereix inversions molt fortes), o polítiques agràries orientades a l'exportació. Aquest procés ha conduït a la desaparició de l'explotació familiar i a l'èxode de les zones rurals⁸.

Prenent en consideració aquest context més ampli, les actituds dels pagesos que els liberals interpreten d'irracionalistes es tornen intel·ligibles sense necessitat d'atribuir-les a una idealització de la tradició. Alguns autors parlen d'un procés *repeasantization*⁹ inherent a la globalització que emergeix com a resposta a les actuals dinàmiques neoliberals: *As much as these new empires tend to destroy the peasantry, they provoke and create new forms of repeasantization* (Ploeg, 2008). Una de les principals crítiques dirigides als "economistes morals" ha estat la d'atribuir-los una romantització de les comunitats¹⁰. Considerant la situació global actual de la pagesia i l'agricultura, Edelman respon a aquesta crítica: *it is worth observing that they often engaged in a romanticization of the market rather like the romanticization of village communities, which, they charged, characterized the "moral economists" work* (Edelman, 2005: 334).

La tesi doncs es proposa dialogar, matissar i aportar dades etnogràfiques al debat sobre la pagesia que emergeix en el post-socialisme.

Objectius i hipòtesis

L'objectiu principal de la tesi és oferir una millor comprensió de la complexa situació de les àrees rurals de l'Europa post-socialista mitjançant l'estudi de cas d'una comunitat pagesa a Transilvània. La pregunta bàsica que tracta de respondre la tesi sorgeix al

8 La mateixa PAC (Política Agrària Comú de la Unió Europea) ha reconegut el fort impacte negatiu tant ambiental com social d'aquesta política agrària i, a la reforma del 2003, introdueix un discurs de recuperació del món rural i protecció del medi ambient.

9 El concepte no ha estat utilitzat pels pagesos d'Europa de l'Est sinó per analitzar processos anàlegs en altres indrets, especialment a Amèrica llatina.

10 Veure per exemple Popkin, 1979.

constatar la *des-modernització* i l'economia de subsistència que caracteritza la vida local de la comunitat. L'anàlisi de l'economia (la propietat, el treball i l'intercanvi) de comunitats rurals com la que aquí es presenta ha de considerar tant les polítiques Estatals i internacionals com les normes, els valors i les identitats locals. Es tracta d'explicar i comprendre aquesta cultura pagesa que defineix un model de societat i d'economia pròpia en el marc dels canvis polítics més recents: el socialisme i l'anomenada 'transició' post-socialista. En definitiva, mostrar els elements que configuren la tensió que es dona entre les dinàmiques endògenes comunitàries i dinàmiques exògenes, ja siguin socialistes o neoliberals. Veure, en fi, quines han estat les discrepàncies i conflictes ideològics, econòmics, socials i morals, i en quina mesura aquestes discrepàncies fan inviàbles els projectes polítics i econòmics imposats pel socialisme o pel liberalisme a nivell local.

L'àmbit d'estudi de la tesi se situa concretament en la intersecció entre l'economia i les relacions socials (de parentiu, de veïnatge i comunitàries) en el marc dels canvis macroeconòmics i polítics. L'itinerari per arribar a la comprensió de la realitat que presentem es concreta en diversos objectius específics que es centren en l'anàlisi dels següents processos: el sistema local de parentiu i la seva relació amb aspectes econòmics (el treball, la propietat i l'intercanvi); l'impacte local de la reforma agrària socialista; el procés de restitució de la propietat privada en el període post-socialista; les diferents concepcions de la propietat a nivell global i local (considerant els nivells ideològics, legals, socials i pràctics); el funcionament de l'economia pagesa a nivell local i en contrast amb les tendències de globalització de l'economia i l'agricultura actuals.

El desenvolupament d'aquests objectius ens ha de permetre mostrar que la revitalització d'una economia tradicional pagesa és una resposta 'nova' als riscos de l'economia capitalista. La idea és que el parentiu és el marc de referència per a les relacions socials de la comunitat i que aquestes relacions de veïnatge i parentiu són els recursos més importants d'ajuda, confiança i seguretat (Torsello, 2003). Aquesta confiança que garanteix el dret a la *seguretat de subsistència* (Scott, 1976: 35) contrasta amb la desconfiança dels pagesos envers l'Estat i el Mercat. És a dir, la ideologia del parentiu, també com a reguladora de relacions econòmiques, s'estén a les relacions de veïnatge intracomunitàries i regula i limita les desigualtats materials a través d'institucions formals costumàries (*Közirtokosság, kaláka, közmunka*) i institucions informals o actituds de caràcter moral (de reciprocitat, responsabilitat, solidaritat, control,

pressió social, por a l'enveja). L'economia pagesa es regula per drets i obligacions pròpies de l'àmbit del parentiu.

La des-modernització dels pagesos post-socialistes és doncs una manera de protegir-se dels riscos de l'actual economia de mercat i de mantenir autonomia i seguretat. Es relaciona amb el dret de seguir sent pagesos, el dret de continuar vivint de la terra, i de protegir el patrimoni enfront tant de col·lectivitzacions com del "lliure" mercat. En aquesta tesi volem mostrar que la "des-modernització" és, en essència, una expressió moderna que assegura el màxim d'autonomia i supervivència en un context de deprivació, desigualtat i dependència.

Itineraris de la recerca

Perspectiva teòrica-metodològica: L'estudi de comunitat¹¹

Malgrat les crítiques als estudis de comunitat, considero la comunitat com una unitat vàlida per a la descripció i comparació de complexos humans, com una forma concreta d'organització humana amb dinàmiques i especificitats pròpies. Els esforços d'autors com Redfield (1971) per afrontar la discussió metodològica de la comunitat com un universal cultural i com una totalitat han estat profusament criticats¹². Aquest autor descriu la comunitat com un sistema ecològic, com una estructura social i com una biografia típica. El sistema ecològic es defineix com el conjunt d'activitats humanes regulars que reflecteixen o responen a regularitats de fenòmens naturals. L'estructura social serien les interrelacions funcionals de grups i institucions de grups. I, finalment, amb biografia típica entén la manera en com homes i dones entren i passen per l'estructura social des del seu naixement fins a la seva mort, es tractaria de la seqüència d'esdeveniments característics de la vida humana (Redfield 1971: 52-53). S'ha criticat reiteradament la posició excessivament culturalista de Redfield al defensar que la comunitat com a totalitat és una construcció de l'observador extern que ha de ser confirmada per l'autoconsciència interna dels seus membres¹³. La meua estratègia d'aproximació a la comunitat ha estat la

¹¹ En aquest apartat presento part de l'article publicat a *Periferia* (Torrens, 2006).

¹² S'ha posat de relleu la inadequació del concepte per a anàlisis transculturals i la dificultat de delimitar el concepte. Però aquest és un problema que afronta l'antropologia en gairebé tots els conceptes que utilitza, com els de l'àmbit del parentiu. Per crítiques a Redfield veure per exemple la ressenya de Campbell (1958).

¹³ Veure, per exemple, John W. Bennett (1956).

de focalitzar l'atenció en la pràctica empírica de la vida a la comunitat, evitant així que la discussió graviti entorn a l'observador o sobre aspectes tan esmunyedissos, des del meu punt de vista, com l'*autoconsciència interna*.

La meva posició és justament la d'entendre la comunitat com un complex humà construït per a conuiu. Es tracta d'una proposta de convivència original que va més enllà d'una unitat administrativa i que es distingeix pels seus valors, mitjans de subsistència, per formes locals de dret costumari, per les seves institucions i per les formes relacionals que s'estableixen entre els seus membres. Així, la pertinència a la comunitat ve donada essencialment per compartir un mateix estil de vida que es reconeix precisament en el fet de viure a la comunitat. En aquest cas, no és el naixement ni la sang el que vincula a la comunitat rural sinó el compromís practicat d'un model de convivència. Aquesta pertinència a la comunitat és el que dóna dret, per exemple, als béns comunals, a les pastures, als boscos, a la terra. És també aquest compromís convivencial el que estableix obligacions relacionades amb la reciprocitat i la responsabilitat social.

Diversos autors han subratllat l'error de considerar a la comunitat com una *unitat total*, com un sistema complet, que ha de ser estudiat amb una aproximació holística ignorant la importància de les relacions amb els centres urbans i de les elits que no formen part de la vida del poble¹⁴. La meva posició ha estat la de contrastar precisament aquestes relacions per a constatar l'existència de la comunitat com a grup distintiu. D'aquesta manera, les relacions amb població urbana, amb l'Església, amb l'Estat (tant el socialista com els post-socialistes), amb les reformes agràries, amb les legislacions que entraven en contradicció amb el dret consuetudinari, o en relació a les polítiques nacionalistes, revelen l'existència diferenciada de la comunitat com a subjecte polític i econòmic. Bon exemple d'això el trobem en la preocupació i dificultat històrica dels Estats per a controlar i sotmetre les poblacions pageses als dictats de l'Estat. Al llarg de la història veiem què succeïa quan l'Estat promulgava lleis que desatenien els interessos i opinions dels pagesos. La resposta més freqüent ha estat que els pagesos simplement han

¹⁴ Veure C. Von Fürer-Haimendorf (1957), Arthur J. Vidich (1956), Everett C. Hughes (1956), Clifford Geertz (1961). La crítica a la concepció holística i atomitzant de la comunitat va reprendre els conceptes de *part-societies* i *part-cultures* introduïts per Kroeber l'any 1948. D'acord amb aquesta proposta, les societats pageses constitueixen un segment d'una societat més àmplia i estratificada, i sobretot, les societats pageses formen part de tradicions més àmplies, formen part de civilitzacions (Geertz 1961). Aquest postulat trencava amb el concepte de comunitat com a unitat clarament delimitada.

ignorat aquestes lleis i han mantingut el dret costumari. Aquest dret expressa un sentit de la justícia i unes bases ètiques pròpies que la comunitat circumscriu (Moshe Lewin 1985). És a dir, en aquesta tesi es reconeix l'existència i la validesa metodològica de la comunitat sense que això signifiqui que les persones que en formen part visquin de forma aïllada i completament autònoma sinó que es consideren integrades en cultures agràries en interacció amb Estats i amb institucions més amplies.

Ara bé, els límits de la comunitat rural són difusos i sovint, com en el cas que ens ocupa, es tracta d'organitzacions descentralitzades (Alwyn D. Rees (1950), a Redfield 1971:6). En aquestes comunitats, cada unitat domèstica i de producció és l'únic centre pels seus membres i el teixit de la comunitat, els llaços que uneixen aquests centres es forgen a través del parentiu i el veïnatge¹⁵. L'estudi d'aquestes relacions de parentiu i veïnatge és doncs un aspecte bàsic per entendre la naturalesa de la comunitat i els seus límits. En aquest sentit, com veurem, és molt significatiu l'ús de termes de parentiu que s'utilitzen a Siklód per dirigir-se a no-parents sempre i quan siguin pagesos i membres de la comunitat.

Una altra crítica als estudis clàssics de comunitat ha estat la idea de que són societats amb un alt grau d'homogeneïtat interna. Per a Foster (1965: 303), a les comunitats pageses les persones tenen un fort desig de mostrar-se i actuar com qualsevol altra, de no destacar ni diferenciar-se. En aquest context la riquesa representa una amenaça i, per aquest motiu, els mecanismes que atorguen prestigi als individus són aquells que redistribueixen la riquesa acumulada a través de rituals de consum (per exemple bodes i funerals). Redfield, també subratlla l'homogeneïtat interna com una de les característiques principals de la comunitat, juntament amb l'autosuficiència i la consciència de grup. Des del meu punt de vista, aquesta homogeneïtat interna existeix i es busca només en la mesura que garanteix el sentit de justícia i bases ètiques pròpies de la comunitat. D'acord amb Scott (1976), el *dret a la seguretat de subsistència* (o l'*economia moral*) és el que caracteritza les comunitats pageses. Les diferències d'estatus i riquesa,

¹⁵ La imatge que utilitza Salazar (1996) per descriure la comunitat és la de una conglomeració de cercles en intersecció cadascun dels quals està centrat en una família pagesa diferent i conté tots els participants dels processos laborals d'aquesta família. Salazar destaca com és precisament la intersecció de l'esfera del parentiu i el veïnatge la que estableix les obligacions morals entre els membres de la comunitat. És a dir, les diferents formes d'ajuda mútua i de transaccions es donen entre persones que pertanyen a la categoria de parents o veïns. És en base a aquestes dues categories que la reciprocitat s'exerceix de manera selectiva.

que evidentment existeixen, estan sotmeses a aquest dret fonamental¹⁶. En altres espais convivencials, en canvi, crec que l'heterogeneïtat dels individus de la comunitat té un marge molt més ampli del que sovint es creu i he intentat mostrar-ho en aquesta tesi a través dels conflictes locals o de les freqüents “desviacions” dels models més normatius de conducta.

La desconfiança enfront les desigualtats es relaciona també amb el model productiu agrari que impera a les comunitats. En un context on pràcticament no hi ha treball assalariat ni tecnologia i en el qual el pes de la producció recau sobre la família, el número de parents i les seves edats i la capacitat de cooperar amb els veïns determina la capacitat de producció i de consum de cada unitat domèstica. Així, el ritme de generació de riquesa o béns de consum ve marcat pel cicle agrari i la capacitat física i social dels membres de la unitat domèstica. En aquesta situació en la qual les polítiques agràries no arriben i on els preus del mercat no intervenen, la salut i la malaltia de les persones i els animals i les bones o males collites són els únics fenòmens que poden trencar la monotonia d'aquest ritme humà i estacional i, en general, és més fàcil que arruïnin a una família que no que l'enriqueixin sobtadament.

Aquestes qüestions condueixen ineludiblement cap a un tema bàsic per a la comprensió de les comunitats rurals. Es tracta del concepte de *treball*. El valor del treball és també una qüestió sobre la qual l'antropologia que s'ha dedicat a l'estudi de societats pageses ha prestat molta atenció. En les comunitats pageses, el treball no es considera una simple ocupació sinó una forma de vida i una forma de construir una identitat. De fet, el treball és una activitat que, a part de resoldre necessitats materials, cultiva formes de sociabilitat que no estan directament relacionades amb l'esfera econòmica. Un altre aspecte interessant del procés productiu que visibilitza a la comunitat ve del volum de les propietats. El fet de que les unitats domèstiques siguin propietàries d'un petit volum de terra i bestiar permet, d'una banda, l'autosuficiència de la unitat domèstica. Però, per altra banda, aquesta mateixa situació fa necessària l'associació de totes les unitats domèstiques de la comunitat. D'aquesta manera, les necessitats econòmiques es resolen amb

16 Entre els mecanismes de control de desigualtats no només trobem rituals redistributius sinó també una estructura social que atorga prestigi en funció de l'edat abans que dels béns materials. Com veurem, la transferència de termes de parentiu a no-parents també és una manera de connotar la solidaritat intragrupal minimitzant els efectes de la desigualtat material.

estratègies de cooperació més que amb estratègies de mercat. Aquestes qüestions m'han semblat interessants en la mesura en que conformen el contingut propi, el significat social, de la *comunitat*.

En la discussió sobre els valors que regeixen a les comunitats pageses s'han exagerat alguns extrems. Banfield (1967) parlava de *familisme amoral*¹⁷ per expressar la idea de que aquestes comunitats eren societats mogudes per l'interès individual o familiar, per l'enveja i per la desconfiança. En definitiva, societats on els seus habitants no s'identificaven amb la comunitat¹⁸. Foster (1965) subratllava el caràcter essencialment individualista dels pagesos. La resposta crítica al plantejament de Foster va defensar que no es tractava d'individualisme sinó de *familisme*. Així, l'any 1966, Kennedy subratllava la prevalença d'una forta ètica *familística* que subordinava l'individu i determinava el comportament en les societats pageses (Kennedy, 1966: 1214)¹⁹. A partir de les dades empíriques del treball de camp, la tesi pretén ponderar el lloc de l'individu, la família i la comunitat en l'entramat social del poble compensant algunes de les aportacions teòriques mencionades.

El problema amb la idea de societats homogènies apareix quan s'exagera i simplifica la qüestió. Sovint s'ha construït una imatge falsejada de les comunitats com a unitats formades per una massa d'individus indiferenciats que actuen sempre d'acord amb els dictats de la tradició i el costum sense cap marge de llibertat ni originalitat, a la manera de solidaritat mecànica durkheiminiana. Aquesta imatge es configura quan, per remarcar els aspectes que donen aparença d'homogeneïtat, s'han obviat els conflictes interns i no s'han contemplat les possibilitats que brinda la comunitat als seus membres per desenvolupar la seva individualitat. Precisament, la relació entre individu, família i

17 Banfield defineix *familisme amoral* com: *Maximize the material, short-run advantage of the nuclear family; assume that all others will do likewise.* (1967:83). Segons aquest principi social, *no one will further the interest of the group or community except as it is to his private advantage to do so.* (1967:84).

18 Per una crítica a la idea de familisme amoral de Banfield, veure Pizzorno (1967).

19 Aquesta discussió ha estat objecte de preocupació des dels filòsofs clàssics. La trobem ja a *La Política* d'Aristòtil quan apunta *what is common to the greatest number has the least care bestowed upon it. Everyone thinks chiefly of his own, hardly at all of the common interest* (a Ostrom, 1990: 2). Hardin (1968), en el seu famós article *The Tragedy of the Commons*, argumenta també que el resultat de l'explotació comunal de recursos naturals és necessàriament la degradació del medi ambient degut a les actituds individualistes dels seus membres. Per a una síntesi i discussió d'aquests arguments, veure Ostrom (1990).

comunitat ha estat un aspecte que he considerat molt interessant i que tracto de mostrar a la tesi.

Un dels avantatges d'aquesta metodologia és que l'investigador està obert a temàtiques que no s'havia plantejat prèviament. És a dir, la pròpia dinàmica social suggereix a l'investigador qüestions teòricament interessants. Com apuntava al principi d'aquesta introducció, la meua preparació teòrica prèvia a la primera estada de treball de camp, centrava l'atenció bàsicament en dues temàtiques: els *székelyek* com a minoria nacional i el debat de la situació del post-socialisme. L'elecció d'aquestes dues temàtiques està molt condicionada pel tipus i per la quantitat de producció acadèmica, per les modes, pels debats vigents.

Durant l'etapa prospectiva, tot i que aquestes temàtiques mai m'han deixat d'interessar, van perdre pes a favor d'altres que el testimoniatge de la vida social i cultural del poble em proposava. Les preocupacions, la moral, l'activitat dels habitants de la comunitat estudiada em mostraven molta més independència respecte a les preocupacions i interessos de polítics i acadèmics de la que d'entrada podia imaginar. La pròpia idea de *comunitat* era quelcom que va ser prou discutit i criticat des dels anys 70 com perquè els nous interessos i tendències acadèmiques deixessin de banda i perquè no formés part de les meves prioritats de recerca. Va ser la immersió en la vida local, la participació en les seves quotidianitats i l'establiment dels vincles personals amb els seus habitants, el què em van fer repensar la *comunitat* i considerar el pes d'una cultura que aparentment no tenia cap força, que es podia considerar marginal o residual.

L'estudi de comunitat basat en el treball de camp etnogràfic, per la seva naturalesa, presenta unes dificultats i uns avantatges propis del mètode. No cal dir que sóc molt conscient de les crítiques i els límits que aquest enfocament comporta, que la comunitat no és una unitat natural, tancada i clarament delimitada i que la pretensió holística mai podrà satisfer-se completament. Es tracta més aviat d'una determinada manera d'acostar-se a la comprensió i explicació d'una societat, es tracta de determinats èmfasis.

Els esdeveniments i les realitats que testimoniem durant el treball de camp no es presenten mai com a fets que corresponguin clarament i exclusivament als camps de coneixement que l'antropologia ha seccionat com a especialitats de la disciplina. Els

esdeveniments no són mai únicament polítics o econòmics o religiosos o de parentiu. Polanyi va utilitzar el terme d' *embedment* per descriure aquesta superposició d'àmbits que es manifesten en un mateix fenomen. És per això que el mètode demana un esforç de contextualització, d'assumir la complexitat dels fenòmens i la interrelació que s'estableix entre ells, un esforç per evitar aïllar i seccionar esdeveniments o comportaments. La presència de l'investigador en el moment en què succeeixen els esdeveniments és un dels avantatges del treball de camp. És una posició estratègica que ofereix unes dades densament contextualitzades i, per tant, complexes. Una altra característica del treball de camp etnogràfic és que els casos que testimoniem sovint són difícils de justificar en termes de representativitat numèrica. La justificació de l'estudi de casos anòmals o extrems ve donada doncs per la capacitat explicativa i pels significats que contenen aquests casos. En definitiva parlem d'un estudi eminentment qualitatiu i amb un esforç holístic.

I, evidentment, una altra de les peculiaritats d'aquest procediment metodològic és que l'investigador és el principal instrument per a la recerca. El treball de camp és doncs també una experiència personal i intel·lectual molt exigent que va més enllà de les fites acadèmiques. La convivència perllongada en una societat aliena demana altes dosis de capacitat per a suportar soledat, condicions de vida material dures, incomprensió, paciència, inversió de temps, a part d'esforços més intel·lectuals com l'aprenentatge de llengües o qüestionaments sobre els propis valors i els dels altres o d'habilitats per participar en la vida de la societat estudiada. En el meu cas, destacaria l'aprenentatge de l'hongarès i la participació en les tasques agrícoles. D'alguna manera pot dir-se que l'etnògraf inverteix en vida en el sentit ampli de la paraula: en temps, emoció, afecte, treball, reciprocitat, activitat, sensibilitat, empatia, sociabilitat. Tot això és ben sabut en antropologia i s'ha assenyalat sovint un dels principals perills que comporta: la parcialitat de l'investigador. La forta vinculació personal i l'experiència subjectiva de l'investigador pot desembocar en una falta d'objectivitat en els seus anàlisis. Alguns autors com Edgerton i Lagness reivindiquen però aquesta part del procediment defensant que els millors instruments per conèixer i comprendre una cultura són la ment i les emocions humanes.

D'altra banda, la teoria és el cos de coneixement que ha de guiar la recerca i compensar els biaixos de l'investigador. D'aquí la importància que en aquesta investigació té la discussió teòrica, el diàleg amb altres etnografies i propostes teòriques. La teoria permet que l'anàlisi sigui independent de la percepció de la realitat, permet trencar amb les relacions més aparents per proposar un nou sistema de relacions entre els elements. Si intentéssim analitzar un fet social sense cap referent teòric només tindríem dues opcions: explicar-lo amb les nostres prenocions, és a dir, projectant sense cap control ni filtre els nostres valors, les nostres idees, prejudicis, ideologies, els nostres coneixements previs; o acceptar acríticament les explicacions dels nostres informants, substituint així les nostres prenocions per les prenocions dels altres. Això és el què autors com Bourdieu han anomenat sociologia espontània. Ens trobem enfront el que Malinowski plantejava com el dilema metodològic bàsic de l'antropòleg: la distinció entre d'una banda l'observació directe juntament amb les expressions i interpretacions nadiues, i per l'altra banda, les inferències de l'autor. Entre els dos elements que constitueixen aquest binomi es situa la teoria.

En l'altre extrem, també correm el risc de substituir l'empirisme per la gran teoria. El risc de les construccions teòriques és el de exagerar l'abstracció fins al punt d'allunyar-se excessivament de la realitat empírica. La teoria necessita de dades empíriques, són precisament els fets empírics els que donen contingut a la teoria. Així veiem com la recollida de dades empíriques i les construccions teòriques formen part d'un mateix procés i són fases que es retroalimenten constantment. La teoria ha de permetre superar la particularitat i singularitat dels fets empírics integrant-los en lògiques més àmplies que expliquin fets semblants.

Treball de camp: el com i el per què

Com ja he esmentat, el treball de camp a Siklód va començar arrel d'una beca que vaig obtenir. Quan vaig arribar a Romania, concretament a Csíkszereda (Miercurea Ciuc), vaig saber que a causa de les dificultats pressupostaries del govern regional d'Harghita, la meua plaça tenia un *espònsor* particular. Es tractava d'Hegyi Péter un enginyer agrònom nascut a Siklód i amb amics a la política local. Ell em va portar al seu poble natal, em va oferir l'hospitalitat dels seus pares i va marxar. En les meves estades a Siklód he viscut en una casa de fusta, petita i tradicional, de la família d'Hegyi Péter. Era una casa que no

utilitzaven. Al principi, la mare del Péter em portava el menjar cada dia perquè a Siklód no en pots comprar, sense llenya no pots cuinar i de llenya tampoc en podia comprar. Només aquest punt de partida ja era tota una lliçó del funcionament de la comunitat. En primer lloc, em deia fins a quin punt les unitats domèstiques són autosuficients. Hi ha dues botigues al poble però no hi venen precisament els aliments bàsics. Tots els habitants de Siklód tenen bestiar, arbres fruiters i horts, per tant, les botigues no venen aliments bàsics. El poble no disposa de subministrament de gas, totes les cuines són de llenya. El bosc del poble, tot i que es divideix en parcel·les privades, es gestiona conjuntament i tots els habitants del poble tenen dret a la quantitat de fusta necessària per l'ús domèstic. Però és clar, jo no era membre d'aquesta propietat conjunta del bosc i no tenia dret a la fusta necessària per cuinar. O sigui, que des del primer moment em va quedar clar que en aquell poble necessitaves *ser de la comunitat* o ser l'hoste d'algú de la comunitat. Els vincles socials són elementals per les qüestions més bàsiques de la subsistència i no els podia substituir amb intercanvis monetaris. Cap membre de la família Hegyi va acceptar mai cap tipus de remuneració ni per la casa que jo ocupava, ni pel menjar: jo era la seva convidada, em deien, gairebé ofesos. És per això que si ets estranger a Siklód, depens exclusivament de l'hospitalitat dels seus habitants²⁰.

El fet de que Juci néni, la mare del Péter, em portés el menjar, era l'excusa perfecte per anar enfortint els vincles i per descobrir la personalitat d'una dona intel·ligent i sensible. He de dir que el vell matrimoni Hegyi, d'entrada es va mostrar molt reticent: “aquella era una altra excentricitat del seu fill” “què hi havia de fer jo allà?” “què buscava? Què volia saber? Per què?”. Per descomptat les meves respostes no els convencien en absolut. Fins i tot molt més endavant, quan va deixar de preocupar-los el motiu de la meva estada, i em van ajudar a reconstruir el seu arbre genealògic no ho entenien: “però a qui li pot interessar fora del poble si no ens coneixen?”. A més, el meu nivell elemental d'hongarès dificultava molt la comunicació amb ells. Semblava que les meves cortesies i esforços amb l'hongarès no eren suficients per guanyar-me els meus amfitrions, ni per descomptat els possibles resultats de la meva recerca de la qual ells no en tenien cap necessitat. La manera de correspondre a la seva hospitalitat era indubtablement que els *ajudés* treballant amb les tasques agrícoles, cosa que no gosaven demanar-me. Quan m'hi vaig oferir, la relació va donar un tomb radical i em va permetre

20 Pot ser que aquest aspecte tingui els dies comptats. En la meva última visita al poble havien sorgit algunes iniciatives incipients de turisme rural, però a l'any 2000 era impensable.

una integració ràpida i l'aprenentatge de les regles i valors locals. Quan anava cap als camps amb el vell matrimoni i ens creuàvem algú, Juci néni m'agafava del braç i entre bromes els deia “mira és la meva neta que ens ajuda a treballar”. El fet de convertir-me en un “membre de la família” quan vaig començar a compartir les tasques agrícoles, apuntava molts dels temes fonamentals d'aquesta tesis: la concepció del treball, la relació entre el parentiu i el treball, o les formes de cooperació entre parents i veïns.

A partir d'aquell moment, Juci néni va deixar de portar-me el menjar i em va convidar a anar a menjar a casa seva i amb ells cada dia. Més tard vaig adonar-me de fins a quin punt aquest “menjar amb ells” era significatiu. Vaig constatar que, definitivament, quan els siklódi m'oferien hospitalitat, em convidaven a casa seva i s'esmerçaven en servir-me menjar però no menjaven amb mi, ells ho feien o abans o després. La meua participació en les tasques agrícoles, ramaderes i domèstiques (sempre fins on les meues aptituds m'ho permetien) va ajudar a superar una barrera absolutament nítida a Siklód entre ‘nosaltres els pagesos’ i la resta de persones²¹. Aquest és un altre tema d'aquesta investigació: explorar la identitat pagesa i els elements que marquen la inclusió/exclusió de la comunitat.

La meua relació amb la família d'Hegyí Péter va oferir-me la possibilitat d'ampliar les coneixences al poble, no només perquè sovint em presentaven a la gent que ens creuàvem pel camí, sinó perquè a falta de parentiu, ells eren la meua única referència que m'avalava i que donava sentit a la meua estada davant els ulls dels habitants del poble. A Siklód si algú es creua amb un desconegut, el més probable és que es tracti d'un fill o nét d'algú del poble que viu fora. Llavors comença un interrogatori per tal de situar exactament l'*estranjer* a través del lloc que ocupa en la seva xarxa de parentiu. En el meu cas, ser l'hoste de Juci néni servia per dir qui era i justificava la meua estada.

Evidentment ser l'hoste d'algú també et condiciona i et situa dins de l'entremat de relacions socials del poble. Els meus amfitrions entenien i potenciaven la meua relació amb els seus parents, amb els seus bons amics i bons veïns i, fins i tot, amb “els altres, els

21 Tal i com assenyala Vincze (1978:110), la població rural divideix la societat en dues classes socials: els pagesos i els senyors. Els senyors són tots aquells que per residència, ocupació o posició social no pertanyen a la pagesia: *Peasants continued to think of themselves as a self-contained social group separated by a wide social and cultural gap from the rest of the society*. Així, la identitat pagesa marca la inclusió o l'exclusió a la comunitat. Aquesta distància social es fa palesa quan, independentment de l'edat, un interlocutor utilitza les formes verbals i els pronoms formals per dirigir-se a tu.

no-pagesos” amb qui pensaven que necessàriament jo hi tindria molta afinitat: el Pastor religiós de Skilód, els treballadors de l'ajuntament d'Etéd, el farmacèutic d'Etéd o la mestra d'Etéd. Els semblava incompreensible, en canvi, que jo tingués interès en relacionar-me amb els pastors de vaques i ovelles o amb persones de poc prestigi dins el poble. I és clar, tampoc els complaia gaire que em vinculés amb famílies amb qui ells no mantenien una especial bona relació. He de dir però que gestionar i negociar la meua independència fins on em va ser possible tampoc va ser tan complicat un cop ja me'ls havia guanyat a ells, al cap i a la fi, jo era de fora. Assolir aquest equilibri delicat entre estar integrada i vinculada mantenint l'*estrangeria* em va permetre accedir a molts espais i persones. I, en general, els siklódik van entendre que jo, sent tan diferent, no havia de respectar sempre rigorosament el lloc que per gènere o edat m'hagués correspos.

L'estratègia principal d'investigació doncs va consistir en la immersió en la vida de la població. Durant aquesta convivència continuada vaig aplicar la combinació de tècniques que caracteritzen el treball de camp antropològic: observació participant, entrevistes, genealogies, treball amb documents personals (cartes, actes notariais), buidat de dades cadastrals, de censos i de l'arxiu parroquial. M'ha resultat especialment útil la informació obtinguda de cadastres i censos agrícoles locals i regionals al oferir-me dades molt rellevants en relació a l'accés i distribució de la terra, a l'evolució de les propietats i a la relació entre la capacitat laboral d'explotació de la terra i el volum i cicle del desenvolupament de la unitat domèstica. Moltes d'aquestes dades es troben a l'ajuntament d'Etéd, concretament els censos agraris de Siklód dels anys 1997, 1998, 1999 i 2000. L'amabilitat desinteressada, el temps i els coneixements dels seus treballadors em van ser de gran ajuda.

La majoria d'entrevistes que vaig realitzar eren informals i no les vaig enregistrar. Al principi de la meua primera estada de treball de camp pensava que el més important era aconseguir la màxima integració i el domini de la llengua. Per això, presentar-me d'entrada amb la gravadora no em semblava la millor manera d'aconseguir aquesta integració amb naturalitat. Més endavant vaig fer algun intent d'enregistrar les converses que mantenia amb informants amb el seu consentiment previ. Però molt aviat vaig desestimar l'ús de la gravadora i d'entrevistes més formals. El tipus de respostes que obtenia i sobretot el clima relacional que es creava quedava excessivament emmarcat en un context formal que no facilitava la fluïdesa comunicacional, la confiança i la intimitat

que volia establir. Per contra, l'eina que em resultava més útil era l'ús del temps. Invertir en temps, sense forçar l'obtenció d'informació, ho considero un aspecte bàsic pel treball de camp etnogràfic. En totes les meves estades de treball de camp he fet un esforç conscient per respectar el ritme i el contingut narratiu dels informants. Inevitablement, el fet de no utilitzar la gravadora, comporta una pèrdua d'informació que he intentat compensar amb la repetició de converses sobre temàtiques que em semblaven importants. I això també presenta molts avantatges. Crec que parlar sobre les mateixes qüestions, amb les mateixes persones però en contextos i moments diferents, ofereix una informació molt més rica en matisos i contradiccions que la obtinguda en una sola entrevista formal.

Les dades etnogràfiques del treball de camp corresponen a les següents estades (sempre supeditades a l'obtenció de finançament o als períodes de vacances): quatre mesos l'any 2000, un mes l'any 2001, dos mesos l'any 2003, dos mesos l'any 2005, i un mes els anys 2006, 2008 i 2010. Les qüestions que vaig treballar en aquestes diferents estades van estar condicionades en gran mesura pel meu progrés en el domini de l'hongarès. La primera estada va ser essencialment prospectiva, d'adaptació a les condicions de vida i integració a la comunitat. Donades les dificultats lingüístiques, vaig centrar-me sobretot en recopilar les dades que em permetessin una descripció acurada de les tasques agrícoles i ramaderes i, en general, de la dinàmica de la quotidianitat local. Aquesta primera estada va ser també fonamental per establir vincles personals amb la població i guanyar-me la seva confiança. La sorprenent hospitalitat dels vilatans ho va facilitar molt. De fet, caminant pel poble era impossible que no t'aturessin totes les persones amb qui et creuaves i després de l'interrogatori habitual i de vegades indiscret (d'on véns? on vas? amb qui t'estas? tens família? a qui t'has trobat pel camí? què feien els veïns? etc.) t'insistien per anar a casa seva i t'oferien menjar i *pálinka* (l'aiguardent local). Sovint em convidaven a quedar-me a dormir i quan els deia que no podia ser perquè m'estava a casa de Juci néni, em responien amb missatges del tipus "d'acord no li prendré l'hoste a una veïna però la propera vegada que vinguis pots estar a casa meva". No era estrany que, al cap d'uns dies, aquestes persones amb qui m'havia creuat pels camins vinguessin a casa meva a portar-me un cistell de pomes o uns quants ous frescos. Si no m'hi trobaven ho deixaven davant la porta i sovint no sabia ni qui ho havia deixat. A mesura que vaig progressar en l'idioma i en les lectures teòriques i etnogràfiques, vaig poder focalitzar les meves estades de treball de camp en aprofundir en les temàtiques

centrals d'aquesta recerca. En el següent apartat exposo l'evolució d'aquesta trajectòria.

Trajectòria de la investigació

Vaig endegar aquesta recerca l'any 2000 arran d'una beca que l'Oficina de Relacions Internacionals de la Generalitat de Catalunya em va concedir en el marc del programa Eurodissea que organitza l'Assemblea de les Regions d'Europa. El govern d'Hargita m'oferia l'oportunitat de realitzar una recerca etnogràfica en un poble *székely* de Transilvània, a Siklód, per tal de valorar la seva realitat econòmica, política, social i cultural i poder així assessorar possibles projectes de desenvolupament de la regió. La durada d'aquesta primera estada va ser de quatre mesos, el primer dels quals vaig rebre un curs intensiu de llengua hongaresa. La qüestió lingüística ha representat un repte important que m'ha exigut un esforç gens menyspreable²². L'objectiu d'avançar en el coneixement de la llengua em va dur a sol·licitar diverses beques: l'estiu del 2001, el Ministeri d'Assumptes Exteriors em va concedir una beca per realitzar un curs intensiu d'hongarès a la Universitat de Debrecen (Hongria) i l'any 2003, vaig gaudir d'una beca BE (DURSI) que també em va permetre estudiar hongarès a la Universitat Eötvös Loránd de Budapest. Els resultats d'aquesta experiència professional i personal van ser el punt de partida per un projecte més ampli que es va concretar en la tesi de màster.

La tesi de màster presentava bàsicament els resultats d'una prospecció etnogràfica. L'objectiu principal era el d'assentar les bases etnogràfiques i històriques inicials per plantejar la recerca prevista en una futura tesi doctoral. El coneixement etnogràfic de primera mà em va plantejar moltes preguntes i em va permetre focalitzar i prioritzar les qüestions que volia desenvolupar en una tesi doctoral: la intersecció entre l'economia i les relacions socials (de parentiu, de veïnatge i comunitàries) en el marc dels canvis macro econòmics i polítics. Les dades de treball de camp de la tesi de màster corresponen a dues estades: quatre mesos l'any 2000 i un mes l'estiu del 2001. Un cop finalitzada la tesi de màster, l'any 2003, se'm va concedir una beca BE de sis mesos a la Universitat Eötvös Loránd de Budapest que a més de millorar el meu coneixement de l'hongarès, em va possibilitar realitzar recerca bibliogràfica i fer una altra estada de treball de camp a Siklód.

22 L'hongarès és una llengua de la família lingüística uràlica, de tronc finougric. És eminentment aglutinadora, és a dir, les paraules es formen a partir de l'arrel a la qual s'hi sumen varis sufixos subjectes a les regles de l'harmonia vocal.

L'any 2005 vaig tenir l'oportunitat de fer una estada de cinc mesos a l'Institut d'Estudis Avançats *Collegium Budapest*²³ com a Junior Fellow. L'objectiu d'aquesta estada era d'una banda poder discutir els continguts de la meua tesi amb persones de rellevància en els estudis d'Europa de l'est i, de l'altra, consultar els arxius històrics de la Biblioteca Nacional Széchenyi que feien referència a Transilvània o concretament a la població estudiada. En aquest centre vaig tenir la gran oportunitat de conèixer a Tamás Hofer i de que em tutoritzés la meua recerca. Al final de la meua estada vaig presentar un article en el *fellow seminar* amb el títol: *The morals, the emotional, and the economic rationality in a Sekler community. How do morals and sentiments interrelate with economic interests in a Sekler community?* Es tractava de veure a partir de les meues dades etnogràfiques de quines maneres les prioritats morals i els sentiments, especialment aquells que actuen en les relacions de veïnatge i de parentiu, afecten l'economia i produeixen diversos tipus de compromisos.

Des que Rodney Needham va publicar *Structure and Sentiment* (1960) tractant la interrelació entre matrimoni i aliança, els reptes, contradiccions i harmonies entre sentiments i interessos, emocions i estructures, han estat temes recurrents en Antropologia Social²⁴. La meua exposició reprenia alguns d'aquests temes. La discussió girava, com hem dit abans, entorn les diferents maneres en que les decisions econòmiques estan "incrustades" (*embedded*) amb decisions morals i prioritats sentimentals. Aquesta *incrustació* esdevé més visible quan l'economia afronta varis comportaments esperats en l'àmbit del parentiu i del veïnatge. Mostrava com aquestes dues àrees socials d'interacció apareixen especialment vinculades en comunitats com la que estudio. Són dos àmbits que constitueixen circuits que han de ser coberts per la majoria de decisions econòmiques i que afecten les vides dels vilatans²⁵.

23 Agraïxo a Teresa San Román, Joan Frigolé, Ignasi Terradas i Bill Christian el seu suport en la petició de la beca i l'interès que sempre han mostrat per la meua recerca. Al Collegium Budapest agraïxo el finançament de la meua estada i les immillorables condicions acadèmiques que em van oferir. A Gideon Kressel, Mihály Sárkány i Gábor Klaniczay els agraïxo també el seu suport, interès i estimulants converses.

24 *Structure and Sentiment* és una crítica a l'obra de Homans i Schneider, *Marriage, Authority, and Final Causes: A Study of Unilateral Cross-cousin Marriage*, que a la vegada era una crítica de *Les Estructures Elementals del Parentiu* de Lévi-Strauss.

25 Carles Salazar (1996) va treballar aquestes qüestions pel cas d'Irlanda rural. En aquesta temàtica ha estat una guia per a la meua recerca.

Després de conèixer els meus interessos acadèmics, Mihály Sárkány, de l'Institut Etnogràfic de l'Acadèmia de Ciències Hongaresa (Magyar Tudományos Akadémia), i Gideon Kressel, del The Blaustein Institute for Desert Research (Negev, Israel), van coincidir en recomanar-me entusiàsticament que entrés en contacte amb el Departament de recerca *Socialist and Postsocialist Eurasia* del Max Planck Institute for Social Anthropology (Halle, Alemanya), dirigit per Chris Hann. L'any 2006 vaig ser convidada a participar en el *workshop Global Connections and Emerging Inequalities in Europe* en el Max Planck Institute for Social Anthropology a Halle (Alemanya). El títol de la ponència presentada era *An Ethnographic Account Facing the Dilemmas of Postsocialist and Traditional Rural Communities*. En aquesta ocasió m'interessava discutir a partir d'un exemple concret del meu treball de camp, la interacció entre un tipus d'economia rural tradicional i la iniciativa d'actors locals implicats en projectes de desenvolupament europeus. La publicació de l'article *Capital, family or Community in Postsocialist Rural Romania: Inequalities and Equalities* en el llibre col·lectiu *Global Connections and Emerging Inequalities in Europe* (2011) editat per Deema Kaneff i Frances Pine és fruit d'aquest workshop.

El juliol de 2006, vaig publicar un article a la revista *Perifèria* amb el títol *Familia, individuo y comunidad. Un estudio de caso en Transilvània*. L'article reprenia la discussió teòrica i metodològica sobre el concepte de comunitat rural com una unitat d'anàlisi vàlida per a la descripció i comparació de complexos humans. A partir de la incorporació de les crítiques més importants que han rebut els estudis de comunitat i també de les seves aportacions, plantejava la comunitat com una forma concreta d'organització humana amb dinàmiques i especificitats pròpies.

L'any 2007 vaig ser convidada al workshop *Property: Postsocialist Promises and Experiences* al New Europe College (Institute for Advanced Studies, Bucarest). L'objectiu del *workshop* era analitzar la restitució de la propietat privada a l'Europa post-socialista. Tant els governs post-socialistes com gran part de la comunitat internacional, van considerar aquesta privatització com un element necessari que havia de conduir a l'economia de mercat i a la democràcia. Aquestes eren doncs, les *promeses* del post-socialisme. El *workshop* presentava una visió crítica d'aquestes 'promeses' a partir de diverses 'experiències' i de la crítica teòrica als plantejaments unilineals neoliberals. La meva aportació analitzava el què havia succeït amb una institució central per l'economia

local de Siklód: el *Közirtokosság*. Aquesta és una institució que no pot considerar-se estrictament ni com una propietat privada ni pública i en la qual els drets d'ús i els de propietat no coincideixen. És una institució composta per propietats conjuntes que regula l'ús i la gestió de recursos naturals com boscos o pastures. Em semblava interessant analitzar per què des de que l'Estat va retornar la propietat al *közirtokosság* amb la llei 1/2000 i el va reconèixer com a institució legal, es van restablir els vells estatuts costumaris que defensaven valors com la indivisibilitat, la inalienabilitat, la democràcia participativa, la responsabilitat pública i el control de desigualtats. És a dir, tot i que en aquell moment l'Estat oferia la llibertat per modificar les regulacions de cada *közirtokosság* decidides per majoria assembleària, es van restablir les regulacions costumàries antigues.

En la mateixa línia, a l'article publicat l'any 2010 al *Durham Anthropology Journal* (Special Edition: Beyond postsocialism: Creativity, moral resistance and change in the corners of Eurasia), mostrava com la promoció de diverses formes d'associacions pageses es relaciona amb els riscos que l'economia capitalista representa per a les famílies pageses. També es tractava de veure com l'economia pagesa esdevé un repte enfront les expectatives tant de les economies socialistes com liberals al no considerar el pes d'institucions socials com la família, la comunitat i el dret costumari.

Organització de la tesi. Resum de les parts i capítols

La tesi es divideix en tres parts: la primera és introductòria, la segona es dedica a l'estudi del parentiu i la última a l'economia. L'objectiu de la primera part és el de proporcionar el màxim context informatiu, necessari per entendre millor la segona i tercera part. Es compon de dos capítols que pretenen oferir una primera pressa de contacte amb la població estudiada i assentar les bases etnogràfiques i històriques inicials per plantejar les qüestions centrals de la tesi. El primer, *Siklód: territori, població i administració* (1), presenta molt sintèticament les dades més bàsiques del poble: geogràfiques, demogràfiques, administratives, agràries, d'infraestructures i serveis, i de condicions de vida.

El capítol que segueix, titulat *Antecedents històrics* (2), exposa el context històric en el qual hem d'emmarcar els habitants de Siklód. El capítol es divideix en els períodes que representen els punts d'inflexió més rellevants històricament i que han anat definint

als székelyek. S'inicia explicant els seus orígens i l'època medieval (2.1.). El més destacable d'aquest període i del que segueix, l'*Època Moderna* (2.2.), és que es defineixen com una població que proporcionava un servei militar fronterer a la corona hongaresa i com a reconeixement d'aquesta funció eren homes lliures que no tenien ni obligacions de vassallatge ni de servitud. El següent període, l'*Època Contemporània* (2.3.), ve marcat per la revolució liberal de 1848 que va desembocar amb l'abolició de la servitud, l'expansió dels moviments nacionalistes i la transformació de l'Imperi austrohongarès en una monarquia dual presidida per Àustria i Hongria. El *Període d'Entreguerres* (2.4.) s'inicia amb un esdeveniment transcendent pels székelyek: la signatura del Tractat de Trianon acabada la I Guerra Mundial. D'acord amb aquest tractat, Hongria perd Transilvània que queda annexionada a Romania. A partir d'aquest moment, els székelyek passen a constituir-se com una minoria ètnica i lingüística de l'Estat romanès, i són objecte de polítiques de *romanització*. En aquest període també té lloc la reforma agrària de 1921 que pretenia redistribuir la propietat de la terra i que va ser molt controvertida per les seves finalitats nacionalistes. Finalment, es produeix una important expansió del feixisme a Romania que s'uneix a les potències de l'Eix durant la II Guerra Mundial. Amb la derrota de la II Guerra Mundial, s'instaura la República Popular de Romania i s'inicia un altre període històric.

El règim socialista impulsa transformacions socials, polítiques i econòmiques radicals. Aquest període és central en aquesta tesi i es tracta en profunditat en altres capítols. En aquesta aproximació històrica es presenten només aspectes importants que configuren el context de la investigació (2.5. i 2.6.). El mateix succeïx amb el següent període, *El capitalisme post-socialista* (2.7), que s'inicia amb la revolució de 1989, amb la caiguda del règim, i es coneix com *la transició* i el *post-socialisme*. La intenció de l'últim apartat d'aquest capítol, *Siklód versus la "gran" història i les "grans" ideologies i institucions* (2.8.), és la de situar el poble en tot aquest itinerari històric i subratllar les complicitats i les friccions entre la vida local i tota aquesta història protagonitzada pels Estats i les ideologies.

La segona i tercera part constitueixen sens dubte el nucli de la tesi. Com deia en l'apartat on exposo els objectius, l'àmbit d'estudi de la tesi se situa en la intersecció entre l'economia i les relacions socials (de parentiu, de veïnatge i comunitàries). Per tant, tot i que cadascuna de les següents parts posa l'èmfasi en un dels àmbits (el parentiu o

l'economia) constantment es superposen. En aquest context és impossible parlar de parentiu sense fer referència a l'economia i a l'inversa. Això precisament és el que evidencia la incrustació (*embeddedness*) entre els dos àmbits.

La segona part, dedicada al parentiu, s'inicia amb una *Introducció* (3) que presenta sintèticament el contingut dels capítols que la componen. En el capítol *El sistema de classificació social construït pel parentiu* (4) s'exposen els trets bàsics que diferencien els sistemes de parentiu de l'Est i de l'Oest d'Europa i el debat acadèmic que han generat. En general, l'etnografia de l'Est ha descrit uns sistemes de parentiu estructurats amb grups corporats, amb llinatges i clans, amb un fort èmfasi patrilineal i amb propietats conjuntes. Els dos apartats que segueixen a continuació, *Història del sistema de parentiu* (4.1) i *El grup de consanguinis* (4.2), presenten breument els principals canvis que ha experimentat la terminologia de parentiu i els seus usos a Transilvània (segons Vincze, 1986-88), la reconstrucció de la classificació i les categories de parents consanguinis i les principals funcions. La tendència general d'aquests canvis es caracteritza per una debilitació dels grups corporats de parentiu i un major protagonisme de la família nuclear. En els següents apartats (*La parentela* -4.3-, *Els koma's* -4.4- i *Els afins* -4.5-) es descriuen els grups de parents que tenen plena vigència a Siklód i subratllen la importància creixent de la bilateralitat en detriment de la patrilinealitat. Com anirem veient en tota aquesta part dedicada al parentiu, malgrat una ideologia que destaca per donar un fort èmfasi al llinatge patrilineal com a principi legitimador i amb capacitat de definir i representar al grup de parents, s'observa un fort component pragmàtic que emfatitza els parents bilaterals.

Un fenomen central del funcionament d'aquest sistema de parentiu és que es produeix una *extensió* de l'ús de la terminologia de parentiu col·lateral a altres categories de parents i de no-parents. Aquesta qüestió es desenvolupa en els següents apartats: *El parentiu: un model de i per a la societat. L'extensió terminològica i les categories de parents* (4.6); *La inclusió de parents bilaterals afins i consanguinis* (4.7); i *L'ús de terminologia de parentiu per persones no emparentades* (4.8.). Es donen dues formes d'extensions: aquelles per adreçar-se a parents consanguinis i afins²⁶; i aquelles extensions

26 Veurem per exemple com el terme de *Bátyám* (germà gran) s'aplica a tots els homes parents bilaterals i consanguinis, més grans que *ego*.

que s'utilitzen per adreçar-se a membres de la comunitat amb qui no es manté cap relació de parentiu²⁷. D'aquesta manera, en el primer tipus, es dóna un terme d'adreça (s'inclou) a aquells parents col·laterals que per distància genealògica no tenen cap terme específic de parentiu. En el segon tipus, es tracta de termes que demarquen la pertinença i exclusió a la comunitat i connoten la solidaritat entre els seus membres.

Veurem com l'ús d'aquestes extensions assenyala i amplia les categories de persones, ja siguin parents o no-parents, amb capacitat mobilitzadora, el que Bourdieu anomena *parentiu pràctic i relacions pràctiques*. Es tracta del conjunt de les relacions que poden ser mobilitzables per a les necessitats ordinàries de l'existència (Bourdieu, 2007: 267). Alhora aquestes extensions connoten estatus i reconeixement polític, i consegüentment defineixen els drets i deures que comporta la relació. Es tracta en definitiva, d'una forma d'incloure aliances que revela el llenguatge del parentiu com el principi bàsic que estructura les relacions socials.

Una ocasió on es visibilitzen de forma molt instituïda i protocol·lària els vincles de parentiu i de les *persones mobilitzables* de la comunitat, són els rituals de pas. A *El parentiu, la persona i la comunitat enfront la mort* (4.9), oferim una descripció dels funerals. Aquests rituals es caracteritzen per la participació de tota la comunitat estructurada d'acord amb les categories que regeixen la vida social: l'edat, el gènere i la categoria de parentiu respecte al difunt. És doncs una bona ocasió per veure com aquestes categories que deriven del parentiu integren a tota la comunitat i regeixen les seves relacions socials.

En el següent apartat, *La memòria genealògica* (4.10), es discuteixen les qüestions presentades en els precedents a partir d'un estudi de cas, l'anàlisi de l'arbre genealògic d'Hegy Péter i Györgyi B. Judit. Aquesta memòria genealògica posa de relleu la importància dels parents bilaterals i del *grup de parentiu pràctic*. La memòria també té la capacitat de subratllar allò que col·lectivament, social i culturalment, es considera legítim, per exemple el parentiu consanguini. Això és ben clar quan *la memòria* d'aquest cas concret *oblida* tots els membres de la família que es van constituir a partir d'una adopció i *visibilitza* una consanguinitat lineal "legítima". L'ampli coneixement de les genealogies

27 Per exemple, s'utilitza el terme *néni* (germana gran o tia) per adreçar-se a totes les dones de la comunitat més grans que *ego* amb qui no s'està emparentat.

de parents més distants, per exemple les dels cònjuges dels col·laterals, ens ofereix una imatge del parentiu com una estructura que ordena a tots els membres de la comunitat. Aquest cas també planteja altres aspectes importants de la ideologia del parentiu i la seva pràctica. Un d'ells, central en aquesta tesi, és l'estreta vinculació entre el parentiu i l'economia. A través dels relats de diverses estratègies de parentiu podrem entendre com es resolen els conflictes que apareixen en aquesta intersecció entre l'economia i el parentiu, entre l'individu, la família i la comunitat: què succeïx, quan els interessos individuals i els interessos familiars no coincideixen? Com es resolen els conflictes entre els sentiments i els interessos materials familiars vinculats a estructures socials? Quina és la força d'un individu per rebel·lar-se contra normes locals? Com s'expressa la tensió entre el principi que privilegia la patrilinealitat i l'exogàmia que es concreta amb aliances matrimonials que li treuen protagonisme? Com s'articulen les transmissions hereditàries quan les seves funcions de reproducció de relacions socials i ideològiques i de proveir alhora de mitjans de subsistència no coincideixen? O quan un matrimoni no té descendència? O quan una família no té terra? Totes aquestes qüestions que es manifesten de manera conflictiva a la pràctica apareixen quan s'analitzen genealogies concretes com la que presentem. Una de les estratègies on la intersecció entre el parentiu i l'economia es mostra nítidament són els matrimonis entre cosins i l'endogàmia de “classe” (4.10.1). Una altra, que s'analitza en el següent apartat, és l'adopció d'adults.

En el capítol *La ideologia del parentiu i la seva praxis: entorn d'un cas d'adopció* (5), es presenta la descripció i anàlisi del cas d'una doble adopció de persones en edat adulta, que ens permetrà subratllar els principis i els conflictes bàsics del parentiu local. L'adopció, en aquest context, és una estratègia per afrontar la problemàtica econòmica i jurídica produïda per la manca de descendència. La relació entre l'adopció i l'economia és explícita en el propi terme que s'utilitza en hongarès: *örökbe fogad* (*örök* significa herència i *fogad* rebre) que literalment es traduiria com “rebre l'herència”. És doncs una *pràctica extraordinària* (Bourdieu, 2007) per resoldre tensions i conflictes de l'àmbit de l'economia i del parentiu que apareixen absolutament incrustats, respectant el màxim l'*aparença* de les representacions ideals del parentiu.

Un dels aspectes centrals que mostra la incrustació entre economia i parentiu és el treball productiu i reproductiu, la necessitat de mà d'obra per a l'agricultura i per a la cura dels ancians i fills, quan el treball s'organitza entre parents. La legitimitat ideològica

d'aquestes necessitats econòmiques (el treball) ve donada per valors propis del parentiu com la cooperació, la solidaritat i el record dels parents. En aquest context, tot i que hi hagi altres interessos en joc, la motivació legítima per donar un fill en adopció és el compliment de les obligacions de parentiu consanguini: “fer un favor a un parent” “ningú no donaria un fill a un *estrany*”.

En el cas que presentem, veurem com a partir d'un tracte que s'allunya d'aquests valors morals del parentiu, el vincle de filiació construït a partir de l'adopció perd legitimitat i els seus descendents insisteixen en visibilitzar el grup de parentiu que els hi ve donat per la seva posició en la filiació consanguínia. El concepte de consanguinitat és una construcció social que pretén naturalitzar un tracte obligat, un conjunt de drets i deures, entre determinades persones que pertanyen a una mateixa comunitat de parentiu. Per tant, la idea local de consanguinitat, lluny d'un contingut essencialista o biològic, té un caràcter marcadament polític, social i econòmic. Es tracta d'una *teoria de la legitimitat* més que de la consanguinitat. En casos com el que presentem, aquesta legitimitat del llenguatge de parentiu pot emmascarar relacions de patronatge. Apareix així un conflicte entre els valors morals que exigeixen les relacions de parentiu i els interessos econòmics. Exposarem altres casos en els quals davant de situacions de necessitat, s'estableixen relacions pactades amb els drets i deures propis del parentiu entre persones adultes que no mantenen cap vincle de parentiu.

Un tema central del parentiu en societats pageses és el vincle entre la terra i el grup de parentiu que representa. La preferència d'adopció de parents consanguinis es relaciona amb l'ideal avític de mantenir la vinculació de la terra entre consanguinis. D'entrada, sembla clar que la terra circula a través del patrillinatge i el representa. Ara bé, al llarg d'aquest capítol volem mostrar la forma complexa com es construeix la idea de consanguinitat i tots els elements que configuren la inalienabilitat de la terra. Visibilitzarem la tensió que es dona entre la consanguinitat i l'afinitat i les diferents formes de resoldre-la. Presentarem casos en els quals una dona té la capacitat de mantenir la vinculació entre el nom del seu patrillinatge i la terra que dona als seus descendents.

El sistema d'herència és bàsic per a la reproducció de relacions socials i ideològiques alhora que subministra als individus i grups de mitjans de subsistència i legitima relacions de producció. És per això que els patrons i les estratègies hereditàries són àmbits privilegiats per analitzar la interacció entre els ideals i els interessos, entre les

representacions i les pràctiques. A l'apartat *L'herència i la successió en conflicte* (5.6) es presenta una síntesi de les característiques i dels canvis en els sistemes d'herència locals. A través de les pràctiques hereditàries mostrarem les tensions entre la patrilinealitat i la bilateralitat, entre parentiu consanguini i l'afí, entre el parentiu consanguini i el "fictici", entre les representacions i les pràctiques, la ponderació del valor de la 'sang' i del valor del treball, i les tensions generades per la desigualtat de gènere.

Veurem com l'exclusió històrica de les dones en l'herència és una manera de protegir la vinculació entre el patrillinatge i la terra. D'acord amb el dret costumari, l'herència dividia equitativament el patrimoni entre els descendents masculins. L'exercici equitatiu del dret hereditari entre homes i dones introduït pel dret civil, va ser un procés marcat per tensions i reivindicacions, que va començar a finals del segle XIX²⁸. S'introdueix així una contradicció important en la ideologia del parentiu: tot i que els homes continuen sent els únics amb capacitat per transmetre el cognom ja no són els únics que transmeten i reben el patrimoni familiar com a símbol que condensa el grup consanguini o el grup vinculat a una terra.

Mostrarem doncs que tant el principi de la descendència (patrilinialitat) com el de la bilateralitat hi són presents i mantenen una tensió tant en el propi dret costumari com entrant en interacció amb el dret civil. A l'apartat *La vinculació amb la terra i el sentit de la propietat* (5.7), argumentem que el pes de la bilateralitat té una importància creixent, que l'organització *pràctica* de la comunitat es recolza, més que en llinatges o individus, en les unitats domèstiques i la terra que organitzen la producció i la reproducció. És a dir, el parentiu bilateral s'organitza de tal manera que les unitats domèstiques i la terra adquireixen algunes característiques del llinatge (Pine, 1996: 446)²⁹. Moltes de les excepcions previstes culturalment i els casos que presentem ens condueixen a re-pensar el

28 Tot i que el dret costumari local ja contemplava situacions excepcionals en les quals s'invertien els rols i una dona podia transmetre el nom i la propietat. El dret costumari també introduïa a la ideologia patrilinial un component associat a la bilateralitat amb l'existència del dot directe de les dones i la separació de béns.

29 Això és ben clar en els casos en que no havent-hi descendència masculina, és una filla qui hereta la terra, al casar-se la residència és uxirolocal i ella, no el seu marit, transmet el cognom del seu patrillinatge als descendents i el marit també adopta el cognom de la muller. Fins i tot, en alguns casos, quan una vídua hereta la terra del marit i es torna a casar, el segon marit treballa per aquesta terra heretada i adopta el cognom del primer marit. És a dir, la rellevància del manteniment de la vinculació entre el patrillinatge i la terra té la capacitat d'alterar els patrons residencials i la manera més normativa de transmissió del nom.

sentit local de la construcció del parentiu i la vinculació amb la terra³⁰. És a dir, el parentiu no només es construeix a partir d'ancestres comuns sinó també a partir de treballar la mateixa terra. El *treball* es revela com un criteri d'inclusió de parentiu molt important: les persones adopten el nom inscrit a la terra que treballen i es vinculen amb totes les persones que l'han treballat en el passat, la treballen en el present i la treballaran en el futur.

Tot plegat també ens obliga a re-pensar *la propietat* en la seva doble vessant: conté el dret de representar a un grup i el dret d'ús i explotació econòmica. Aquest ús i explotació, el treball, s'organitza d'acord amb els principis morals del parentiu. Sahlins (2011: 6) ho expressa molt clarament quan diu *While the flexibility of the kinship system allows individuals to choose who they want to have as their relatives (or who they do not wish to have as a relative), it does not give them license to decide how they should behave with that person*. La consanguinitat doncs és una teoria de la legitimitat que estableix drets i deures i principis morals que regeixen les relacions de parentiu. I, finalment, és el llenguatge, la ideologia i la praxis del parentiu el que domina nítidament la regulació de totes les relacions socials dins de la comunitat.

La informació i reflexions entorn del parentiu local fan intel·ligible en gran mesura la tercera part de la tesi, dedicada a l'economia, que vol contextualitzar la comunitat estudiada en els canvis macro polítics i econòmics transcorreguts durant el socialisme i el post-socialisme. Totes aquestes qüestions que relacionen el parentiu amb l'economia, la manera d'entendre la propietat i el treball vinculada al parentiu són fonamentals per entendre els processos que van tenir lloc tant en la col·lectivització com en la privatització de la terra.

La tercera part de la tesi, s'inicia amb la *Introducció a l'economia pagesa* (6) i planteja que l'especificitat de l'economia pagesa té una lògica pròpia que no ha encaixat ni en els projectes socialistes ni en els liberals. Aquesta qüestió es desenvolupa amb més profunditat en els capítols que segueixen. A les pàgines dedicades a *El Parentiu* ja es desenvolupen algunes característiques bàsiques d'aquesta especificitat pagesa alhora

30 Veurem doncs, com la situació ideal de que siguin els representants masculins de la família els que transmetin la terra i el nom, es revela com una preferència, no com una condició. La segona preferència la dicta la linealitat en detriment de la col·lateralitat, ja que s'hereta abans una filla que un nebot. Però en alguns casos és una parenta afí (la vídua) qui hereta i transmet el nom i la terra.

d'entendre la propietat i la producció inextricablement vinculada al parentiu. En aquest capítol introduïm altres aspectes que la defineixen amb conceptes com el d'*economia visible* (Verdery, 2003), una economia que es jutja i valora als ulls de la comunitat. A més, presentem el debat sobre les maneres d'interpretar la situació actual de l'agricultura a poblacions rurals d'Europa de l'Est considerant també les polítiques estatals i els processos globals de les últimes dècades. La proposta d'aquesta tesi és que la desmodernització o *re-peasantization* que caracteritza l'economia de comunitats com Siklód és una manera de protegir-se de l'actual economia de mercat.

Per entendre aquest procés, rebutjant una interpretació victimista de la pagesia, és necessari d'una banda destacar la importància del context social i cultural alhora d'estudiar l'eficiència econòmica i, de l'altra analitzar críticament l'actual model dominant de producció i comercialització dels productes agraris. Respecte al primer punt, al context social i cultural, ens trobem enfront dos models (el pagès i el d'una economia agrària industrial i liberal) de pensar i actuar sobre la terra que persegueixen finalitats diferents, que defensen mètodes, processos i relacions diferents per assolir-les. Respecte al model agrari dominant, destaca la creixent inestabilitat, inseguretat, desigualtat i dependència que ha anat generant des dels anys 50's, quan comencen a aplicar-se mètodes industrials a l'agricultura. Aquesta tendència es radicalitza a partir dels anys 90's, quan es va imposant un model marcadament neo-liberal. L'efecte últim d'aquest model agrari globalitzat és el de configurar una agricultura sense pagesos. És enfront d'aquesta realitat, que el manteniment del "ser pagès" permet independència amb el mercat i mantenir sobirania.

En el següent capítol, *Repensant la propietat (7)*, reprenem una qüestió clau per entendre els efectes de les reformes agràries, especialment les implantades pel socialisme i pel post-socialisme. Es tracta de copsar les diferents concepcions i expectatives que coexisteixen entorn a la *propietat*. La propietat ha estat la pedra angular sobre la qual s'han fonamentat els projectes socialistes i liberals, socialitzant-la en el primer cas, i privatitzant-la en el segon. Tant en un cas com en l'altre, les reformes en el sistema de propietat han estat considerades essencials per assolir els diferents models de societat que es defensaven. Però és també ben evident que en els dos casos, han topat amb una resistència de la pagesia per adoptar les formes de propietat que aquests models han defensat. En aquest capítol presentem aportacions teòriques que ens ajuden a entendre *les propietats de la propietat* que donen compte de les diferents concepcions i pràctiques de

propietat. Són aquestes diferències les que expliquen en gran mesura que les reformes agràries no hagin tingut els efectes esperats. La forma d'aproximar-nos als processos que afecten la propietat és doncs la que formula la pregunta de Kligman i Verdery (2011: 8): *how persons are made through their relation to things*.

A continuació, a *El Közbirtokosság: entre allò públic i allò privat* (7.1), presentem un exemple d'un tipus de propietat central a Siklód que dona compte d'aquesta concepció local de la propietat. Es tracta de la propietat conjunta de recursos naturals com el bosc i les pastures. És un bon exemple per re-pensar les propietats de la propietat trencant amb la dicotomia públic/privat i entenent-la com un conjunt de drets sobre les coses que poden ser exercits per diferents persones i institucions en relació al mateix objecte, destacant les funcions polítiques i socials a més de les econòmiques.

El capítol *L'economia pagesa i les grans reformes agràries* (8) pretén mostrar com ha estat la relació entre l'economia local pagesa i l'Estat i el mercat a través dels canvis més notables que s'han donat sobretot a partir de les últimes dues grans reformes: la col·lectivització socialista (1957-1989), i la privatització post-socialista a partir de 1989. Per entendre aquests processos i els seus conflictes aprofundirem en la naturalesa de l'economia pagesa tornant sobre qüestions fonamentals com són les idees i pràctiques entorn la propietat, el treball, l'intercanvi o les mesures de valor.

A l'apartat *La col·lectivització de la terra* (8.1) abordem la qüestió de la implantació socialista d'empreses agrícoles estatals i cooperatives que va permetre l'emergència d'una agricultura a gran escala i modernitzada. Aquesta 'modernització' també va impactar en les condicions de vida de la població rural que per primera vegada va tenir accés a l'electricitat o l'aigua corrent o es van integrar al sistema de pensions i seguretat social de l'Estat. Aquest procés però va estar marcat per la coacció de l'Estat i la resistència de la pagesia. Una qüestió important d'aquest procés va ser que l'Estat es proposava fomentar la “consciència de classe” i la “lluita de classes” entre els pagesos. Com veurem, això va representar un conflicte important amb el sistema jeràrquic local, fins llavors més d'estatus que de classe. De fet, el projecte socialista es proposava imposar una hegemonia política i cultural que era incompatible amb la cultura pagesa. La cultura pagesa es considerava un residu de les relacions burgeses que impedia la transformació social i, per tant, la pagesia s'havia d'assimilar a la cultura urbana. Veurem les dificultats, conflictes i adaptacions que es van produir en tot aquest procés.

En una comunitat com Siklód, les relacions socials giren gairebé sempre entorn de la terra (la producció, l'intercanvi de béns i serveis, les aliances de parentiu d'afinitat, ritual o "fictici"). Així, la implantació del nou sistema de propietat i de producció va afectar tots els àmbits de la vida local i la identitat dels pagesos; va afectar les relacions socials que s'articulaven a través de la mediació del parentiu, de l'estatus, el gènere i l'edat i els seus conflictes. El que implicava doncs *la nova societat socialista* era substituir les lleialtats al parentiu i a la comunitat per les lleialtats a l'Estat. En aquest aspecte socialistes i liberals coincideixen, amb la diferència que en aquest darrer cas l'exigència no és envers l'Estat sinó el mercat.

En el següent apartat, *La des-col·lectivització de la terra* (8.2), veurem com la cultura pagesa també ha representat un obstacle per la ideologia liberal, també en aquest nou marc polític i econòmic del post-socialisme, la terra havia de deixar de ser el suport material de ideologia del parentiu, el bé inalienable, per convertir-se en un mitjà de producció dominat per la lògica del mercat. És evident, però que l'esperat desenvolupament d'una economia de mercat que s'havia de produir a partir de la restitució dels drets de la propietat privada no s'ha produït en l'àmbit rural.

Mostrarem els principis bàsics que van orientar la llei 18/1991, per exemple la de guiar-se per un principi de *justícia restitutòria* i *equitat distributiva* o la data escollida per recrear el mapa de propietats. Descriurem els procediments concrets que es van seguir per a la seva implementació i els conflictes locals que van generar. Aquest procés va evidenciar que els antics registres de la propietat, els documents de compra-venta o de naixements i defuncions no eren suficients per reconstruir el mapa de propietats. Destacarem doncs la importància cabdal de la memòria local, tant pel que fa a la reconstrucció de genealogies com de paisatges, per a la resolució de molts conflictes.

Un altre aspecte important que va generar controvèrsies és la diferent concepció del dret civil i del dret local en relació al parentiu. Malgrat que la llei utilitzava el parentiu per regular el dret a recuperar una parcel·la quan l'antic propietari havia mort (els parents fins al quart grau), sovint el criteri formal d'aquest parentiu legal no es considerava legítim a nivell local. És a dir, no sempre hi havia acord en que el parentiu *formal* fos l'únic criteri per regular el dret a la propietat, especialment quan entre els hereus que reclamaven una mateixa terra n'hi havien d'absents, parents que havien emigrat a centres

urbans, i per tant, no havien pogut “exercir” de parents ni de pagesos. Com haurem vist en capítols precedents, des del punt de vista local, el parentiu és quelcom que un *fa* i no quelcom que un *té* (Verdery, 2003:165). És l'exercici de les obligacions morals del parentiu el què dóna dret a les transaccions materials pròpies del parentiu. Ara bé, l'absència de consanguinitat també presentava conflictes a nivell locals. És a dir, d'acord amb el principi d'equitat, la llei establia un màxim de 10 hectàrees per a ser *restituïdes*, l'excedent es *redistribuïa* entre les persones que havien treballat a cooperatives però no eren propietàries abans de la col·lectivització. Veurem doncs com aflora el conflicte quan dos dels aspectes fonamentals de la identitat pagesa (el treball i el parentiu) no conflueixen.

En el següent apartat, *La privatització: cap a una economia de subsistència o de mercat?* (8.2.1), intentarem aproximar-nos als motius que expliquen perquè en el període post-socialista s'ha des-modernitzat l'agricultura, la privatització no ha conduït a l'emergència d'un mercat de terra i no s'ha generat una agricultura competitiva. Una part de l'explicació que proposem són les qüestions ja tractades en altres parts de la tesi: la insistència en protegir la inalienabilitat de la terra heretada o el treball com una forma d'adquirir reputació i estatus. És a dir, motius que escapen a la lògica estrictament econòmica. A l'apartat *Les polítiques agràries nacionals i internacionals* (8.2.2) exposem l'altra part de l'explicació que ve donada pels models d'agricultura que imposen les polítiques Estatals i les liderades per la UE, el Banc Mundial i el Fons Monetari Internacional. El procés d'industrialització de l'agricultura que va iniciar-se al final de la II Guerra Mundial i que s'ha completat amb polítiques liberals ha conduït a la concentració de la propietat de la terra en mans de grans empreses, la desaparició de l'explotació familiar i l'èxode de les zones rurals. Es tracta d'una agricultura que genera dependència amb la tecnologia i el mercat i que suposa un risc inassumible pels petits propietaris. És per tant un model que amenaça l'autonomia, la subsistència i un futur segur a pagesos com els de Siklód. El què plantegem és que la integració a una societat de mercat no resulta beneficiosa per la petita pagesia local. Per tant, no parlariem d'un 'retorn' a una idealitzada societat tradicional sinó de la defensa dels interessos de la pagesia que protegeixen el *dret a la seguretat de subsistència* (Scott, 1976: 35).

Els models d'agricultura que es proposen a nivell global no consideren ni la família, ni el veïnatge, ni la comunitat com a relacions que organitzen la producció. L'únic vincle legítim esdevé el de l'individu amb l'Estat o l'individu amb el mercat, i en aquesta relació l'individu té poca capacitat de decisió, poca autonomia. En el següent capítol desenvolupem específicament la qüestió d'aquesta organització local del treball que es defineix per ser autònoma i alhora interdependent.

Hem vist com el treball que les persones concretes dediquen a la terra és un criteri d'inclusió en un grup de parentiu. La terra conté relacions intersubjectives amb els seus posseïdors i treballadors. El capítol *El treball com a fet social total* (9) descriu les formes i relacions de producció que defineixen aquest *treball* lligat a idees de pertinença i identitat. Veurem com el *treball* esdevé fonamental per configurar el concepte de persona, el prestigi i l'estatus; com el fet de que la producció agrària i ramadera s'organitzi a través de relacions de parentiu i veïnatge defineix una *economia moral*; com les relacions d'interdependència entre les unitats familiars constitueixen la comunitat; com en la major part dels intercanvis de béns i serveis no només s'intercanvien coses econòmicament útils sinó que van acompanyats de situacions i gestos que produeixen relacions d'amistat o d'aliança; o com estructura una determinada experiència del temps. Tots aquests aspectes fan que, en paraules de Mauss (1950: 151), l'intercanvi en qüestió *sigui només un dels termes d'un contracte molt més general i molt més permanent*. El treball s'expressa doncs com un *fet social total: expressa al mateix temps tot tipus d'institucions i suposa formes particulars de producció i consum* (Mauss, 1950: 147).

En els capítols anteriors s'aborda la qüestió de la des-modernització de l'agricultura centrant-nos especialment en la propietat i les formes de producció. A *Els valors de l'intercanvi* (10), *L'intercanvi desmonetaritzat: l'autonomia d'una cultura econòmica* (10.1) i *El significat social de les formes de mesurar* (10.2) ens acostem a la mateixa qüestió focalitzant l'atenció en els intercanvis de béns i serveis. Una de les principals característiques de gran part d'aquests intercanvis, especialment els intracomunitaris, és que eviten l'ús de la moneda. Sorgeix així el debat sobre si aquesta economia des-monetaritzada és només una manera d'afrontar l'escassetat de moneda o si es tracta d'un sistema econòmic diferenciat amb unes regles, objectius, relacions i amb una lògica diferent a la que utilitza la moneda. Exposarem la forma en com coexisteixen diferents esferes d'intercanvis que es constitueixen a partir de determinades relacions

socials regides per valors morals diferents. Són esferes que s'emmarquen en *règims de valor* diferents, és a dir, en assumpcions culturalment compartides sobre el valor d'allò intercanviable. Les diferents esferes d'intercanvis no es defineixen en funció dels objectes intercanviats sinó de les relacions entre les persones involucrades en l'intercanvi. És a dir, subratllarem la idea de que allò intercanviat és “només” la part material de determinades relacions socials. Mostrarem també com l'ús de patrons de mesura diferenciats en aquests intercanvis expressa molt empíricament una cultura econòmica particular amb valors propis i amb un marcat caràcter *agrocèntric*. Veurem com els intercanvis desmonetaritzats permeten mantenir força independència respecte al mercat, estalvien posteriors transaccions, estalvien intermediaris i els seus costos, s'alliberen de la subjecció a les lleis del mercat (oferta-demanda, especulació, inflació i, per tant, fluctuacions de preus), garanteixen el dret a la seguretat de subsistència i permeten el manteniment de determinades relacions socials.

A l'últim capítol, *La qüestió del desenvolupament i l'emigració* (11), presentem algunes iniciatives que han tingut lloc durant el post-socialisme i que, en principi, havien de possibilitar als siklódik participar en mercats més amplis que els de la comunitat, ja sigui en l'esfera del consum o del comerç. L'accés de nous països a la UE va exigir un compromís d'incorporació en l'economia global, de creació i expansió de les activitats de mercat (Kaneff i Pine, 2011: 3). Es considera que aquesta expansió i participació en els mercats configuren els processos de *desenvolupament* que han de permetre superar l'economia de subsistència que caracteritza a pobles com Siklód. Ara bé, aquesta participació es defineix per un augment de la dependència del mercat, per un augment, per tant, del risc ocasionat per les fluctuacions del propi mercat i, en segon lloc, per una disminució de la capacitat local per fer demandes i fins i tot d'una reducció dels béns locals. La qüestió fonamental és que aquesta *subsistència*, que és un criteri bàsic per definir la pobresa, és precisament el què constitueix un recurs per frenar la integració a l'economia global que augmenta el risc a la pobresa i a la desigualtat.

Les iniciatives econòmiques que han tingut lloc a Siklód en les darreres dècades plantegen els límits i les fractures que es donen quan la ideologia hegemònica busca implementar-se a través de projectes concrets en poblacions locals. El què ens interessa destacar és com 'dialoguen' i s'articulen els diferents models de sistemes socials, econòmics i de governança quan interseccionen a nivell local. Veurem com la viabilitat,

els èxits, els fracassos, els conflictes i les adaptacions de tres iniciatives concretes (una fàbrica de formatges, un negoci de cria de cabres i un de cria de truites de riu) depenen de que siguin compatibles amb el sistema ecològic i sociocultural local.

L'emigració (11.1.4) és un altre dels fenòmens vinculats al desenvolupament que ha impactat de forma radical la vida de poblacions rurals com Siklód. L'èxode migratori³¹ que ha patit Siklód, sobretot des dels anys 60's, s'ha fet sentir especialment en el camp del parentiu, de l'obtenció i organització de mà d'obra i, en general, ha comportat els problemes propis de societats molt envellides. En el següent capítol abordem les característiques d'aquest èxode migratori, els períodes històrics més rellevants i la seva relació amb polítiques nacionals i internacionals vinculades a idees de desenvolupament. L'emigració és una manera de participar com a mà d'obra en mercats més amplis dels de la comunitat i de diversificar l'economia local i així és com la UE, per exemple, entén el desenvolupament rural. És des d'aquesta doble perspectiva crítica, com a conseqüència de polítiques de desenvolupament nacional i internacional i com a participació en tant que mà d'obra en l'economia de mercat globalitzada, que entenem l'emigració com un fenomen vinculat al “desenvolupament”.

El capítol final, les *Conclusions* (15), sintetitza les idees més rellevants del conjunt de la tesi.

Notes per a la lectura

A continuació s'aclareixen les qüestions relacionades amb l'hongarès i que en aquesta tesi es respecten en la seva forma original:

- En hongarès el cognom s'avantposa al nom. D'aquesta manera, per exemple, Barabas Dénes: Dénes és el nom i Barabas el cognom.
- En les relacions intracomunitàries els pagesos utilitzen el terme *bácsi* (oncle) i *néni* (tia) seguit del nom propi com a terme de referència i adreça amb les persones major que ego. És una forma de respecte i familiaritat basada en l'edat (veure 4.8. *L'ús de terminologia de parentiu per persones no emparentades*). A la tesi es respecta l'ús d'aquests termes. Per tant, quan apareixen vilatans d'edat

31 L'any 1910, Siklód tenia 1664 habitants, actualment en compte 280.

relativament avançada es segueix la fórmula *Rebeka néni*, o *Ferenc bácsi*, per exemple. Tot i que, els noms propis que apareixen a la tesi sovint no corresponen als noms reals de les persones a qui es refereixen.

- Utilitzem la paraula *székely*, en hongarès, *székelyek* en plural. La documentació escrita en llatí fins mitjans segle XIX, parla de *siculi-siculorum* (Köpeczi Béla et al., 1992). És a dir, el mateix nom que pels antics habitants de Sicília. Segurament per aquest motiu les traduccions de *székely* a les llengües romàniques s'han confós amb els *siculs* de Sicília (castellà: *siculos*, italià: *siculi*, i francès: *sicules*). El lingüista Karoly Morvay, coautor del diccionari català-hongarès (1990)/ katalán-magyar (1996), em va aconsellar traduir *székely* per *seclar*. Finalment, però utilitzem la paraula en la pròpia llengua dels nadius.
- *Siklódi* és l'habitant de Siklód, *siklódik* el plural.
- Els noms de les localitats on hi viu població hongaresa apareixen en hongarès i entre parèntesi en romanès.

PART I. LA POBLACIÓ I EL SEU CONTEXT HISTÒRIC

L'objectiu principal d'aquesta primera part és la d'assentar les bases etnogràfiques i històriques per plantejar les qüestions centrals de la tesi al voltant de l'articulació dinàmica de la comunitat pagesa als contextos sociopolítics i a les seves pròpies contradiccions internes. Així, començarem amb una presentació molt general del poble de Siklód per conèixer les condicions bàsiques de vida i la seva població. A continuació, en el capítol *Antecedents històrics*, s'explica l'origen dels *székelyek* i els fets històrics que més els han definit i condicionat.

CAPÍTOL 1. SIKLÓD: TERRITORI, POBLACIÓ I ADMINISTRACIÓ

Els avantpassats dels habitants de Siklód, com la majoria dels *székelyek*³², eren pastors transhumants, sense assentaments massa permanents, probablement cíclics. L'assentament fix data, com a mínim, del segle XVII, quan comença a estar documentat a través de l'Església (1635-1645). Siklód es troba en els altiplans orientals de Transilvània, a l'oest d'Hargita, entre 600 i 700 metres d'altitud. La regió s'organitza per *comunes*³³ que alhora formen *judete*³⁴. Així, Siklód (Siclod) juntament amb els pobles de Korispatak (Criseni), Etéd (Atid), Énlaka (Inlazceni) i Küsmöd (Cusmed), componen una *comuna*, el centre administratiu de la qual es troba a Etéd, a 8 quilòmetres de distància de Siklód. La *comuna* d'Etéd forma part de la *judetea* d'Hargita, amb centre administratiu a Csíkszereda (Miercurea Ciuc), una ciutat situada a 130 quilòmetres de Siklód. Tota la *comuna* d'Etéd té aproximadament unes 13.000 hectàrees i 4.000 hectàrees de bosc. D'acord amb les dades del cens, l'any 2002 la *comuna* tenia una població total de 2.837 persones, l'any 2011, en comptava 2.480.

Es diu que Etéd està al final del món i que Siklód està vuit quilòmetres més enllà. En general totes les carreteres que comuniquen els pobles de la regió entre ells es troben

32 En el proper capítol, *Antecedents històrics*, es presenta l'origen i història dels *székelyek*.

33 La *comună* és la divisió administrativa que equival a municipi.

34 La *judete/a* és la divisió administrativa que equival a les nostres províncies. Etimològicament deriva de partit judicial.

en molt mal estat, però la que condueix a Siklód ho està especialment. De fet, es tracta d'un camí de terra, estret i pedregós. És suficientment estreta com perquè en alguns trams no hi passin dos cotxes alhora i en d'altres només és possible amb moltes dificultats. És una carretera sense sortida, acaba a Siklód. Pel que fa al transport públic, hi ha un autobús que oficialment surt i arriba al poble 5 dies per setmana. A la pràctica, només surt de Siklód cap a Etéd dos dies a la setmana a les 5 del matí, i torna al poble a les 6 de la tarda. La resposta de la gent de Siklód al preguntar per aquest desfasament entre els horaris oficials i la realitat era, senzillament, encongir-se d'espatlles i dir que el conductor es quedava a dormir a Etéd.

La comunicació queda sotmesa a les inclemències meteorològiques. Els llargs mesos d'hivern, quan la neu s'assenta, el poble queda sovint incomunicat força temps. Quan plou insistentment i el fang cobreix el camí, només s'hi pot arribar amb carro, tractor o automòbils de muntanya. Però no hi ha gaire gent que tingui carro. De tractors n'hi ha quatre en tot el poble, i d'automòbil de muntanya no en té ningú. De fet, pràcticament ningú disposa de cotxe particular. El preu de la gasolina també és un argument molt important que dificulta el transport de les persones, i que impedeix el transport de mercaderies. No és estrany doncs, que quasi no surtin del poble: no tenen ni grans motius ni grans facilitats. I que moltes vegades, quan ho fan, ho fan a peu. Davant de l'abandó administratiu, el poble s'ha hagut d'organitzar per intentar millorar la seva situació en tots els aspectes. Un d'aquests aspectes és el problema del difícil accés al poble. Durant el bon temps, un home del poble és l'encarregat de recórrer a peu, amb el seu gos i una pala a l'esquena, el camí que porta a Etéd, intentant reparar els mals causats durant l'hivern.

Aquest aïllament s'accentua pel fet que en tot el poble només hi ha un telèfon, a casa de la Juliska néni. La seva mare el va instal·lar ara fa uns cent anys. No té línia directe sinó que funciona a través de la centraleta d'Etéd. I quan la meteorologia és desfavorable no funciona. La casa de Juliska néni i Sándor bácsi, el seu company, no és només un lloc que possibilita la comunicació amb l'exterior, també genera una gran sociabilitat entre la gent del poble. Sovint vaig preguntar perquè no hi havia més gent que s'hagués instal·lat un telèfon a casa, pensava que potser hi havia problemes tècnics o econòmics. Però en general la gent no acabava d'entendre la pregunta i finalment responien una mica desorientats: "perquè quan vull trucar vaig a casa de la Juliska néni".

També s'hi va a rebre trucades. Primer els familiars truquen a Juliska néni i li diuen a quina hora trucaran a tal persona. Ella envia el seu company a avisar els que han de rebre la trucada i a l'hora acordada esperen a casa Juliska néni. Anar a trucar per telèfon és una bona excusa per conversar i per trobar altra gent que també ha anat a trucar. Per descomptat, les converses telefòniques no tenen cap oportunitat de ser privades. També és el primer lloc on arriben totes les bones notícies de la gent del poble, però sobretot, les més dolentes: les malalties, accidents o morts dels familiars i amics que viuen a altres poblacions. Molt recentment, algunes poques persones han cedit davant la insistència de familiars que viuen en alguna ciutat i han acceptat un telèfon mòbil, tot i que la cobertura és molt limitada i en general s'han de desplaçar prop del campanar del poble per poder utilitzar-lo.



Fotografia 1: El telèfon de Júlička néni

Els gitanos juguen un paper important, alhora de minimitzar les conseqüències de l'aïllament que pateix Siklód. Ells són pràcticament els únics comerciants disposats a arribar, de tant en tant, a pobles com Siklód, per comprar-los les nous que després vendran a Hongria, per vendre'ls botes d'aigua de plàstic, draps de cuina, culleres de fusta o barrets que ells mateixos produeixen artesanament, etc.



Fotografia 2: Gitanes d'Etéd

Siklód es divideix en tres parts o “barris”: Murva, Papszere, i Alfalu. *Murva* fa referència al baleig que neteja el blat o altres cereals després d’haver-lo ventat per separar el gra de la palla més grossa; *Papszere* fa referència al lloc de l’església; *Alfalu* significa poble avall. Aquests tres barris a part de ser una referència espacial també són una forma d’organitzar algunes activitats importants, especialment les de la ramaderia, tal i com veurem més endavant³⁵.

L’espai privat de les llars es compon d’un espai central més o menys enjardinat i envoltat de forma circular per varies construccions de fusta: el paller que comunica amb

³⁵ Veure el sub-capítol 9.2.1. *Les vaques*.

els estables, les gàbies d'aviram, el vàter, el magatzem de llenya, l'habitatge i l'hort.



Fotografia 3: Espai privat d'una unitat domèstica

L'habitatge consisteix en una habitació d'uns set o vuit m² que et trobes just al entrar a la casa des de l'exterior. Arrambats paral·lelament a dues de les parets hi ha dos llits individuals i separats, en un hi dorm l'home i en l'altre la muller. Al mig hi ha una taula, una cuina de llenya, alguna cadira o tamboret i algun moble amb pots i estris de cuina. És en aquesta habitació on es fa quasi tota la vida domèstica: menjar, dormir, cuinar, conversar o cosir. També és l'habitació on neixen i moren les persones. A l'hivern, la calor que genera la combustió de la cuina de llenya els serveix per escalfar-se. Alguns habitatges també disposen de *nyárikonyha* (cuina d'estiu). Es tracta d'una caseta independent amb una altra cuina de llenya precisament per evitar l'escalfor que emeten a l'interior de les cases durant els mesos calorosos. Un dels fets que desperten forts prejudicis és posar cortines a les finestres, és senyal que s'amaga alguna cosa o activitat qüestionable moralment. Les portes de les cases sempre estan obertes, si els que hi viuen es troben lluny, treballant als camps o de visita en alguna altra casa, acostumen a deixar com a senyal una escombria col·locada en diagonal a la porta. Utilitzen una habitació contigua a la principal per guardar tots els aliments en conserva que elaboren durant l'estiu per consumir a l'hivern. La teulada, de dos vessants, permet que hi hagin unes golfes on emmagatzemen el blat de moro.



Fotografia 4: Juci néni a casa seva, a l'habitació principal que fa de dormitori, cuina i menjador.

Algunes llars també disposen d'una habitació que no utilitzen per a cap activitat, però que acostumen a ensenyar amb orgull als visitants. És una habitació neta i endreçada, on s'hi guarden els mobles “bons”, els records de família, la roba que es va cosir per l'aixovar, catifes i baguls. Aquesta habitació s'anomena *tisztaszoba* (literalment, l'habitació pulcre) i el seu origen data de la segona meitat del segle XIX com a resultat de l'excedent que comencen a aconseguir els pagesos³⁶. Sembla doncs que és una sala que simbolitza el benestar o l'estatus de la família.



Fotografia 5: La mestressa de la casa mostrant la *Tisztaszoba*

36 Pine (1996: 447) descriu habitacles similars entre els Górale de Polònia: *Inside, the traditional house is divided into two rooms, the czarny pokój or czarna izba (black room) and the biały pokój or biała izba (white room). In the czarna izba, the inhabitants' day-to-day life is played out. (...) the biały pokój represents formality, ritual and time-out-of-time.*

El vàter és tipus comuna i està a uns metres de distància de la casa. Es tracta d'una caixa de fusta amb un forat que té a sota una fossa d'uns metres de profunditat, i que està tancada dins d'una cabina també de fusta que la separa de l'exterior.

Actualment tothom té subministrament elèctric, tot i que pateixen restriccions. Disposar d'aigua corrent ja no és tan majoritari, i els que en disposen pateixen freqüentment els talls de subministrament, sobretot a l'estiu. Durant els mesos més secs és habitual tenir aigua corrent només fins a les 9 del matí, i després, a la nit, a partir de les 10 més o menys. Però el que sí que té tothom és un pou³⁷ amb un sistema de poalanca³⁸ situat a pocs metres de l'habitatge. A dintre de les cases hi ha dues galledes plenes d'aigua del pou, una per beure i cuinar, i l'altra per netejar.

El poble no compta amb cap sistema de recollida de deixalles ni d'aigües residuals. El fet és que el seu sistema de producció i consum pràcticament no genera deixalles no reciclables. A Siklód hi ha només dues botigues, una davant de l'altra. A totes dues s'hi poden trobar més o menys els mateixos productes: sal, sucre, oli, cafè, pots, xocolata, arròs i poca cosa més. Els productes com la xocolata o el cafè es consideren luxes innecessaris i la gent els consumeix molt rarament. La majoria dels productes de la botiga es venen a granel o amb pots de vidre que són retornables. El poble compta amb un molí de farina que pot ser utilitzat per tothom. Fins fa poc, les dones feien el pa a casa però actualment la botiga en porta un cop a la setmana (dimecres) i llavors es formen unes cues impressionants per no quedar-se sense. La majoria de conserves les elaboren casolanament. Fins i tot es van guardant amb una paciència admirable les plomes més suaus que els cauen als ànecs per fer coixins quan han aconseguit reunir el farcit suficient. Quasi tots els productes necessaris per viure els produeixen en el nucli familiar: llet, carn, vegetals, fruita, ous, roba i mobles, i els animals mengen allò que les persones desaprofiten. No s'utilitzen productes químics de neteja. En definitiva, gairebé no generen deixalles. Arran d'un robatori nocturn que es va produir a una de les botigues del poble, els siklódik van decidir pagar entre tots els vilatans un milió dels antics leis al mes a una

37 Paget (1850: 146) va registrar per a Transilvània el costum de retornar al pou una petita quantitat d'aigua de la galleda que treien ben curulla, com a gest d'agraïment ja sigui inserit en el principi general de reciprocitat, o bé com aliat a una devolució a "l'esperit del pou" com sosté Paget.

38 El sistema de poalanca consisteix en una barra de fusta vertical fixa i una altra barra articulada que a un extrem porta un contrapès i a l'altre la corda d'on penja un recipient de fusta per pouar.

persona que vigila l'entrada del poble dormint en una caseta situada al costat de les botigues des de les 8 del vespre a les 6 del matí³⁹.

La gent que actualment voreja els 70 anys recorden amb nostàlgia quan Siklód era un centre important, on diuen que hi vivien prop de 2000 persones. Els fills d'aquesta generació, que actualment ronda la cinquantena d'anys, recorden quan anaven a l'escola amb 300 companys. Segons les dades del cens, l'any 1941 hi havia 1.631 persones vivint a Siklód, al 1966 en comptaven 1351, i al 1992, 492. Observant l'evolució demogràfica del poble, destaquen dos períodes marcats pel decreixement de la població⁴⁰. El primer s'inicia amb la I Guerra Mundial i avarca el període d'entreguerres, quan Transilvània s'annexiona a Romania, s'implanta la reforma agrària de 1921, i es potencia la industrialització del país. Però el punt d'inflexió més pronunciat ve marcat per la col·lectivització de la terra agrícola⁴¹ que a Siklód es va dur a terme l'any 1962. La davallada que s'inicià llavors es manté fins a l'actualitat. A més de l'impacte de la col·lectivització de la terra, altres factors que explicarien la davallada demogràfica en el període socialista són l'anomenada transició demogràfica que va caracteritzar a tot Europa després de la Segona Guerra Mundial, la política pro-natalista que va implementar Ceaușescu i el programa de sistematització que es proposava “deixar morir” a pobles com Siklód⁴². L'impacte que ha suposat l'èxode migratori que ha patit Siklód, sobretot des dels anys 60's, s'ha fet sentir especialment en el camp del parentiu, de l'obtenció i organització de mà d'obra i, en general, ha comportat els problemes propis de societats molt envellides. Actualment en el poble hi viuen 280 persones, la mitjana d'edat de les quals és de 59 anys.

39 Cartwright (2000: 12 i 2003:181) també observa que davant la indiferència de l'Estat, es va revitalitzar l'antiga institució del vigilant nocturn (*pasnic* pels romanesos).

40 En el sub-capítol *11.1.4. L'emigració* mostrem un gràfic de l'evolució demogràfica.

41 El període en el qual es van implantar les cooperatives amb més rigor va ser des de 1957 fins a 1962.

42 Veure els sub-capítols 2.5. *Les polítiques del socialisme real: cultura, població i reproducció* i *11.1.4. L'emigració*.

Al 1998, a Siklód hi vivien 210 famílies, 504 persones amb la següent distribució d'edat:

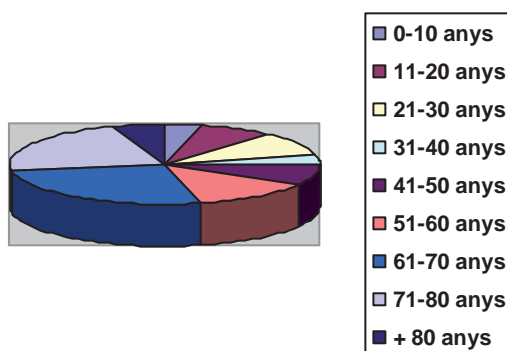


Fig. 1: Distribució de la població de Siklód d'acord amb franges d'edat
Elaboració pròpia del gràfic, dades obtingudes a l'ajuntament d'Etéd.

Siklód és un poble de petits propietaris agrícoles. L'any 1960, just abans de la col·lectivització, 413 famílies vivien a Siklód amb la següent distribució de la propietat: el 67% de les famílies eren propietàries d'entre 0⁴³ i 30 hectàrees de terra; el 29,1% de les famílies posseïen entre 30 i 60 hectàrees; el 2,9% entre 60 i 90 hectàrees i el 0,7% entre 90 i 130 hectàrees.

Distribució de la propietat de la terra a Siklód l'any 1960

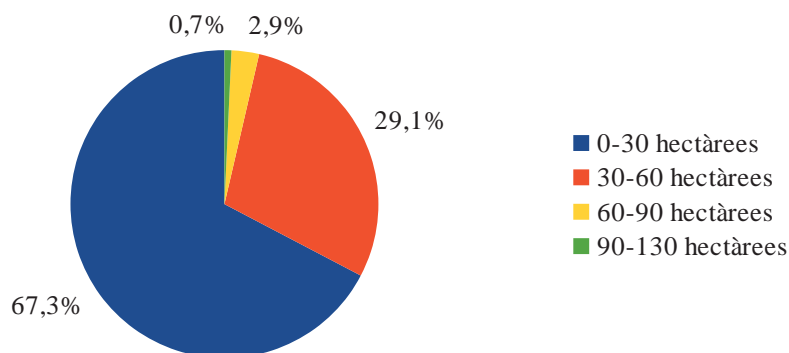


Fig. 2: Distribució de la propietat.
Gràfic d'elaboració pròpia (dades del cens agrari de la comuna d'Etéd⁴⁴).

43 Les famílies que d'acord amb el cens no posseïen cap hectàrea representen el 5,5% del total de les famílies de Siklód.

44 Utilitzo les dades de 1960 perquè el procés de restitució dels drets de propietat ha estat tan lent i complex que les dades oficials sovint no corresponen a la realitat (Veure 8.2. *La des-col·lectivització*).

El següent mapa mostra la distribució del sòl de Siklód segons la seva utilització (bosc, pastures, cultius, farratge, bosc i pastures):

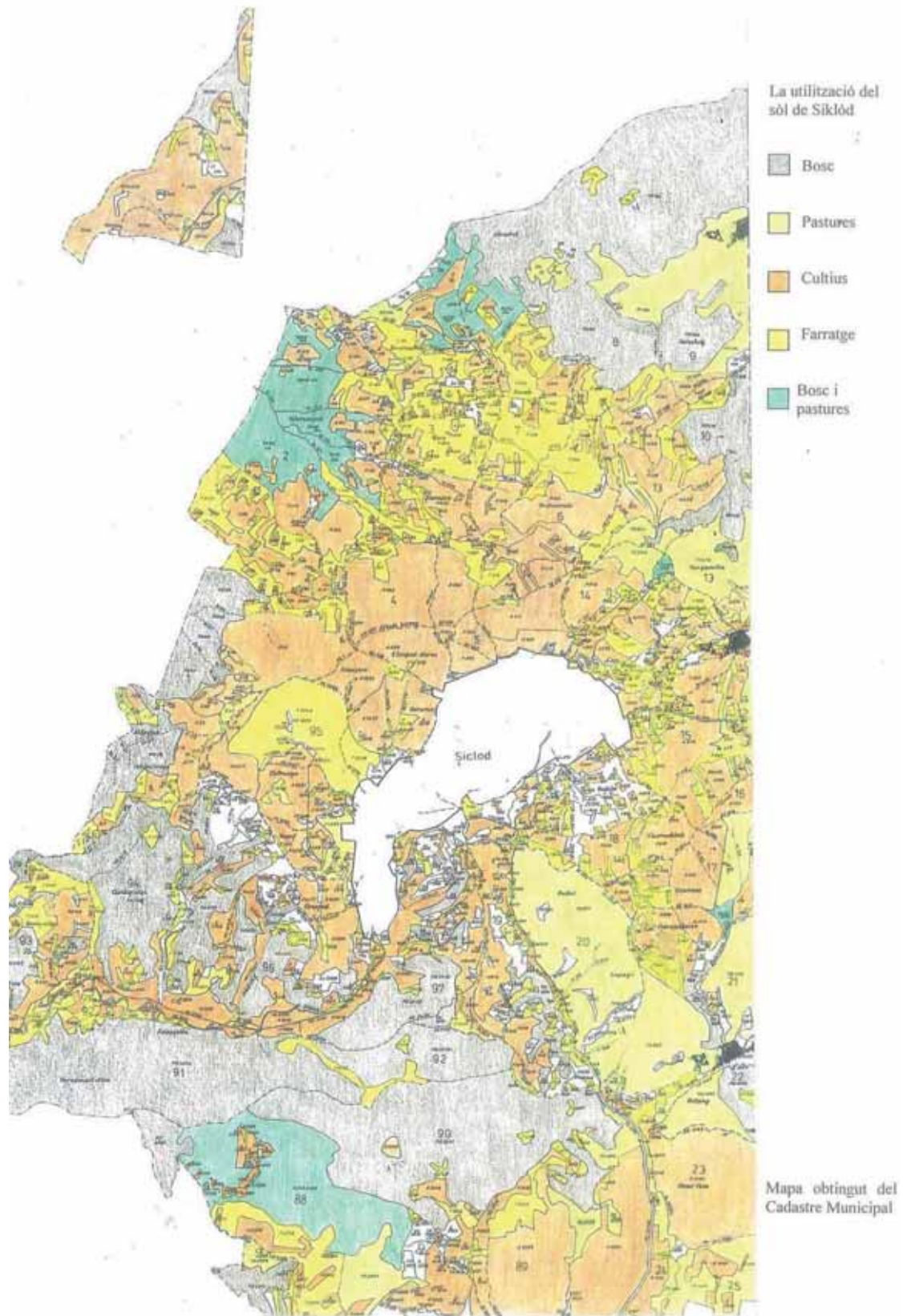


Fig.3: Distribució del sòl de Siklód segons la seva utilització

Per tota la *comuna* d'Etéd només hi ha una farmàcia i un metge que estan a Etéd mateix. L'hospital més proper es troba a Székelykeresztúr (Cristuru Secuiesc), a uns 33 quilòmetres de mal camí de Siklód, i és molt petit. Per malalties o accidents greus els vilatans han d'anar a Csíkszereda (Miercurea Ciuc), a 130 km de distància. De tant en tant, de vegades cada quinze dies, el metge d'Etéd es desplaça a Siklód amb el seu carro tirat pel cavall per visitar els malalts que no poden moure's. El boca a boca i el telèfon de la Juliska néni són el sistema per assabentar-se de quan vindrà el metge. L'envelliment de la població de Siklód i la mala salut que comporten algunes de les condicions materials de vida, fa que el difícil accés als serveis mèdics, que en sí mateix és un problema per a qualsevol població, es vegi agreujat. També en això el poble ha hagut d'organitzar-se. Un home és l'encarregat d'anar a buscar els medicaments de tothom a la farmàcia d'Etéd un cop per setmana.

Aquesta situació encara podria agreujar-se més en un futur, ja que el farmacèutic d'Etéd intenta des de fa anys poder-se guanyar la vida d'una altra manera, la farmàcia el desgasta i l'hi dóna just per viure. András Dávid, el farmacèutic, prové d'una família de metges, i ell, com els seus antecessors, volia estudiar medicina, era una tradició familiar. Però, segons ell mateix explica, durant el règim de Ceaușescu el fet de pertànyer a una minoria nacional i a una classe social que es considerava burgesa ho impossibilitava. Ser székely i fill de metge, va ser suficient per no tenir plaça durant uns quants anys a cap universitat. Finalment li van concedir una plaça a la Facultat de Farmàcia en una ciutat llunyana d'on ell i la seva família vivien. Quan es va llicenciar, tot i que va intentar d'exercir en diversos centres urbans importants, el van destinar a Etéd, 'al final del món'. Ha seguit intentant un canvi de destí sense èxit durant molts anys.

A tot aquest penós trajecte professional i vital, actualment s'hi afegeix un problema econòmic. Els usuaris de la sanitat pública han de pagar el 50% del preu de les receptes, l'altre 50% el paga la Seguretat Social. Però la Seguretat Social no paga aquesta part a la farmàcia. Per tant, el que paguen els usuaris amb prou feines supera el cost que li suposa a la farmàcia comprar aquests medicaments als laboratoris i el cost dels desplaçaments per anar-los a buscar, ja que no li subministren en el mateix poble. Per aquest motiu la farmàcia intenta comprar el mínim de medicaments i elaborar-ne el màxim. I això suposa molta més dedicació: al vespre, després d'haver tancat la farmàcia, András Dávid i la seva dona es queden fins a altes hores de la nit fent supositoris i cremes

davant la televisió. I de fet, la farmàcia no tanca mai, perquè l'habitatge està a la mateixa farmàcia i al ser l'única per a tota la *comuna* i no haver-hi cap servei de guàrdia, la gent hi acut sovint fora de l'horari oficial, de vegades moguts per la necessitat i de vegades per la confiança.

A Siklód, la majoria de dolences i malalties lleus, o no tant lleus, les afronten amb infusions de plantes que ells mateixos van a buscar al bosc i als prats. El coneixement d'aquestes plantes i les seves indicacions es transmet de generació en generació, i sobretot el posseeixen i l'exerceixen les dones. Però entre elles n'hi ha que tenen la fama de saber-ne més, en general o per alguna infusió o dolença en particular⁴⁵. L'Ilona néni, per exemple, ho considera la seva afició i fa una infusió de 20 plantes diferents que diu que ho soluciona quasi tot, especialment problemes cardiovasculars i de fetge.

La gent que actualment ronda la cinquantena recorden que eren uns 350 nens a l'escola de Siklód. L'any 1951, hi havien 61 nens només a la classe que cursava 1er. curs de primària. Actualment, l'escola només atén als nens menors de 5 anys i té un total de 5 alumnes i una mestra. Antigament, estava situada en un altre edifici, ara inutilitzat i bastant abandonat. Per les finestres d'aquesta antiga escola encara es poden veure les aules plenes de pupitres i les escriptures religioses a les portes, i un pot imaginar-se com era quan estava ple d'alumnes de totes les edats. Llavors, i encara ara, a l'hivern els nens anaven a l'escola amb un tros de fusta que portaven de casa per fer funcionar entre tots les estufes de llenya. La brusca disminució de nens al poble, va motivar la decisió de traslladar l'escola a un altre edifici més petit, i reduir les edats dels nens que hi assistien perquè no podien permetre's fer més d'un grup d'edat. Tot i així, l'edifici continua quedant gran i l'eco de les veus dels alumnes fa sentir el buit.

Els majors de 5 anys han de desplaçar-se fins a Etéd per anar a l'escola. Això comporta seriosos problemes a causa de la dificultat dels desplaçaments. Les activitats ramaderes i agrícoles marquen l'horari dels adults del poble i aquest horari és incompatible amb acompanyar els nens a Etéd. A més, quasi ningú disposa de cotxe, i de cavalls, poca gent. De totes maneres no consideren que sigui necessari acompanyar-los, sempre hi han anat sols i a peu. El problema arriba amb els mesos més freds de l'hivern.

45 Per l'ús de plantes i idees tradicionals entorn la salut i la malaltia entre els *székelyek*, veure Jones and Kropf (1884).

L'escola d'Etéd tampoc té un paper fàcil. La directora d'aquesta escola em deia sovint: 'Nosaltres no podem permetre'ns el luxe de desgastar-nos, de ser pessimistes.' La infraestructura i equipament de l'escola és ben precari, i les condicions d'estudi i estímuls de molts dels alumnes, també. Hi ha un elevat nombre d'alumnes gitanos⁴⁶ i el seu rendiment escolar és molt més baix que el de la resta dels nens, ja que l'absentisme entre ells és molt habitual. Durant molt de temps (i sospito que encara ara es fa d'una manera informal) s'han dividit els alumnes d'un mateix nivell en dos grups segons el seu rendiment escolar. En aquest context, això no és gaire diferent de fer una classe de gitanos i una altra de *paios* amb algun gitano de família acomodada o molt destacat.

Per últim, esmentar el fet que els animals salvatges que més compliquen la vida als siklódik són els óssos, els llops⁴⁷, els porcs senglars i les aus rapaces. A Siklód, malgrat la quantitat d'óssos, llops, i porcs senglars que amenacen els fruits dels seus treballs o fins i tot les seves vides, no hi ha caçadors⁴⁸. A l'estiu és especialment perillós perquè els óssos, els llops i els porcs senglars s'acosten molt al poble per menjar els fruits dels arbres i els cultius. Tots els vilatans tenen alguna anècdota d'encontres amb algun ós i durant una de les estades de treball de camp va arribar la notícia que un ós havia matat un home camí de Szováta. Com veurem en el capítol dedicat a l'agricultura i ramaderia, la seva defensa contra els llops i els porcs salvatges és el soroll i, davant de l'ós, et diuen, només es pot resar, tancar els ulls, desmaiar-se o quedar-se immobilitzat fins que passi el moment i l'animal decideixi marxar parsimoniosament.

46 A Siklód no hi resideixen gitanos, excepte una dona que està aparellada amb un siklódi. Això em resultava sorprenent ja que a Etéd n'hi resideixen molts i a Körispatak (a 10 km. de Siklód) diuen que la meitat o més dels seus residents són gitanos. L'explicació dels siklódi és que als gitanos no els agraden els pobles pobres i mal comunicats.

47 Romania és el país europeu amb més població d'ós bru (es calcula que uns 6.000 exemplars) i de llops (uns 4.000 exemplars).

48 D'acord amb la convenció internacional de Bern, a Romania està prohibida la caça d'espècies com l'ós o el llop. Malgrat això hi ha una notable excepció: els membres de l'Associació de Caça, heretada del període de Ceausescu, que la compona l'elit política i econòmica nacional i internacional. És doncs un gran negoci a Romania però evidentment ni els pagesos ni els pastors poden permetre's pagar les llicències de caça ni reben cap compensació per les pèrdues ocasionades per aquests animals.

CAPÍTOL 2. ANTECEDENTS HISTÒRICS

En aquest apartat presentaré les teories sobre l'origen, estatut i evolució dels székelyek a Transilvània. Un dels elements que més ha caracteritzat històricament els székelyek és la seva posició fronterera. En virtut d'aquesta localització de Transilvània, es van definir com una població que proporcionava un servei militar a la corona hongaresa des del segle XII i com a reconeixement d'aquesta funció van gaudir d'un estatus especial: eren homes lliures que no tenien ni obligacions de vassallatge ni de servitud. Durant tota l'època medieval i moderna es dóna una tensió entre la resistència székely per mantenir aquests privilegis i les polítiques del regne d'Hongria i de l'Imperi austrohongarès per degradar el seu estatut. Després de la revolució liberal de 1848, i de l'abolició de la servitud, es produeix una expansió dels moviments nacionalistes que desemboca en la transformació de l'Imperi austrohongarès en una monarquia dual presidida per l'emperador d'Àustria i el rei d'Hongria.

Finalitzada la I Guerra Mundial, quan la monarquia austrohongaresa perd la guerra contra els aliats, Transilvània queda annexionada a Romania pel Tractat de Trianon (1920) i, per tant, els székelyek passen a constituir una minoria nacional a Romania. El període d'entreguerres ve marcat per polítiques de romanització dels székelyek i per la gran reforma agrària que té lloc l'any 1921. L'objectiu de la reforma era acabar amb els latifundis i redistribuir la propietat de la terra, però, com veurem, aquesta ha estat una reforma orientada per finalitats nacionalistes. Des dels anys 20's es produeix un creixement important del feixisme. Durant la II Guerra Mundial, Romania s'uneix a les potències de l'Eix i perd la guerra. S'instaura llavors el règim socialista i s'inicien radicals transformacions socials, polítiques i econòmiques. També en aquest període els székelyek són objecte de polítiques assimilacionistes i d'una forta pressió per proletaritzar la pagesia. A partir de 1989, amb la caiguda de Ceaușescu, comença l'anomenada “transició” cap a l'economia de mercat, el període que Swain (2011) anomena el *capitalisme post-socialista*.

Passem a continuació a presentar breument cada període històric.

2.1. Els székelyek: Orígens i època medieval

D'acord amb les dades del cens, l'any 1992, 1.624.959 hongaresos vivien a Romania (sobretot a Transilvània) i representaven el 7,1% de la població del país; l'any 2002 la xifra havia disminuït a 1.434.377 i l'any 2011, es comptabilitzen 1.238.000 hongaresos. D'aquests hongaresos es calcula que entre 600.000 i 700.000 són székelyek. La terra székely (*Székelyföld*) es troba als carpat orientals i la formen els comtats de *Kovászna* (Covasna, en romanès), Hargita (Harghita) i Maros (Mureș) i, en aquests comtats, els hongaresoparlants són aproximadament el 80% del total de la població.



Fig. 4: Mapa dels comtats i regions històriques de Romania

(En verd Transilvània, en vermell Moldàvia, en blau Valàquia i en groc Dobrogea)

L'origen dels székelyek és encara objecte de debat i especulacions. Una de les versions més populars i llegendària, i que actualment els estudiosos han desestimat completament, és la que sosté que els székelyek són descendents dels huns, que serien el reducte de la població dels huns que en morir Attila es va quedar a la regió sud-est de Transilvània⁴⁹. Aquesta tradició es basa en dos documents: l'obra anònima (coneguda com *Anonymus*) de

49 Per una descripció romàntica d'aquesta versió veure, per exemple, A. De Gerando (1845).

principis del segle XIII⁵⁰ i l'obra de Simon Kézai escrita cap al 1283 que diu que Csaba, el cap dels székely, era fill d'Attila (Kordé, 1994). Una altra versió, elaborada per Gyula László i publicada l'any 1970, els considera descendents dels àvars que haurien conquerit les conques carpàtiques cap a l'any 670 (Kordé, 1994). I finalment, sembla que el més probable és que fossin descendents de la tribu kabar, mencionada per l'emperador bizantí Constantí. Aquesta tribu turca s'havia rebel·lat contra els khazar i s'alià amb els hongaresos abans de la conquesta de les conques carpàtiques (Bóna, 1992). Cap a l'any 950 eren encara bilingües, parlaven la seva llengua turca però poc a poc la van anar substituint per la llengua finoúgrica dels hongaresos⁵¹.

Per a la identitat actual dels székelyek hi ha una idea elemental que preval. Aquesta és la unió entre unes reminiscències que se sap que són força llegendàries (descendents dels huns, nobles guerrers, independència política) i la història més recent de la seva segregació política de la nació hongaresa. Estudiant la història dels székelyek es veu que aquesta relació entre una reminiscència llegendària i els precedents històrics immediats ha estat recreada contínuament des de, com a mínim, les cròniques d'un autor anònim i de Simó de Kéza (segle XIII). Llavors ja es donava aquesta representació de llegenda i història dels székelyek per explicar l'aparent contradicció entre un règim antic de llibertats i un "anar a menys" del passat immediat. La raó principal d'això em sembla que rau en la condició històrica permanent dels székelyek: la feblesa de la seva condició nobiliària i el tractament polític constant de Transilvània com a frontera del Regne d'Hongria, del Principat de Transilvània, de l'Imperi Otomà (respecte a Occident), de l'Imperi Austrohongarès (respecte a Orient) i, finalment, de Romania.

Durant l'Edat mitja, Transilvània era una zona considerada estratègica militarment i governada pel voivoda que estava supeditat al rei hongarès⁵². Ja en el segle X es troben en terra székely tombes de cavallers hongaresos que defensaven la frontera sud oriental

50 En el capítol 50, *Gesta Hungarorum*, es diu dels székelyek: *qui primo erant populi Atthyle regis* (a Kordé, 1994:38).

51 L'alfabet rúnic dels székelyek és de procedència centre asiàtica i s'utilitzà fins a finals del període medieval. Consta de 37 lletres: 21 corresponien a l'antic turc, 3 procedien del grec antic i 3 glagolítiques. Les tres darreres permeten apreciar 4 fonemes que no tenen equivalència en turc però sí en l'hongarès fino-ugric.

52 El rei István I d'Hongria fou qui va instaurar aquest càrrec, que era vitalici i no hereditari, per primera vegada l'any 1.000.

de Transilvània contra els búlgars i els petchenecs (István Bóna, 1992: 137). Aquesta primera ocupació hongaresa encara no es pot considerar amb seguretat *székely*. Pel que fa a la població autòctona de la mateixa època, l'evidència arqueològica apunta cap a una procedència eslava. La instal·lació dels *székelyek* a Transilvània fou progressiva, igual que la dels saxons. Els primers *székelyek* apareixen al segle XII com a cavallers amb terres per a mantenir com a mínim una cavalleria, és a dir, un cavall i un home adult armat. També apareixen com ramaders amb pastures de transhumància típiques dels hongaresos seminòmades, i com a traginers de sal.

Fins a finals de l'època medieval, els *székelyek* van mantenir els elements de la seva estructura tribal que s'atribueix a un origen turc (Bóna, 1992): 6 clans dividits en 4 llinatges⁵³ i jutges o capitans procedents de les famílies més poderoses i eminents que canviaven cada any. Els *székely* dividien el seu territori en *szék* (seus) i a cada clan li pertocava el govern d'una seu. Cada tres mesos es convocava l'Assemblea general per resoldre qüestions comuns i designar els jutges. Les institucions que administraven justícia eren les següents: el *forum pagense*, tribunal del poble, que decidia les qüestions menors i que el composava un jutge i dotze jurats; la *sedes partialis*, el tribunal de la seu, presidit pel vice-jutge reial i compost per set jurats; i, finalment, la *sedes generalis* composades per dotze jutges i presidides pel jutge reial (que era designat pel príncep) (De Gerando, 1845). Els capitans i els caps de llinatge posseïen més terres que la resta, però no gaudien de drets de vassallatge sobre altres *székelyek*. Tots eren de condició lliure, per tant, des de la perspectiva jurídica medieval, noble. Malgrat aquesta condició, havien de pagar un impost al rei d'Hongria quan tenia lloc la seva coronació, el seu matrimoni i en el naixement del príncep: primer un cavall de cria, després, al desenvolupar-se més l'agricultura, un bou. Aquest impost suposà una font de tensions entre els *székelyek* i la monarquia, ja que introduïa un factor d'ambigüïtat en la seva condició de propietaris alodials. Una de les seves llibertats més importants era el dret a la propietat que no podia ser confiscada en cap cas i, fins i tot, si el propietari moria sense descendència la terra no revertia en la corona sinó que era heretada pels seus veïns (Jancsó, 1921:13). Com anirem veient, l'estatus dels *székelyek* mantingué sempre aquesta ambigüïtat.

53 Tal com la historiografia medieval entén el llinatge: una genealogia de parents consanguinis amb prelació patrilineal i sovint aparellada amb l'herència d'un patrimoni i la successió nobiliària (coses que decanten normalment la patrilinealitat cap a la bilateralitat). El clan és representat per una associació de llinatges segons pactes de sang o renovacions de lligams consanguinis presumibles. Pel cas de la cultura medieval hongaresa veure Béla Szabó (2000).

Per tant, els székelyek no estructuraven una societat feudal pròpiament dita, ni tampoc eren propietaris alodials estrictament parlant. És a dir, que ni desenvolupaven un règim de vassallatge, ni eren propietaris directes o absoluts de les seves terres. La seva noblesa era doncs “sui generis”, basada en la seva autonomia com a cavallers, i en principi, sense serfs dependents. Això fa pensar en casos medievals anàlegs: poblacions guerreres elevades al rang de petita noblesa, però sense gaudir plenament del dret estatutari de nobles. Segurament per aquest motiu els székelyek han lluitat constantment pel reconeixement de la seva noblesa (cavalleria) i autonomia. De Gerando (1845: 157) en les memòries del seu viatge per la terra székely descriu amb les següents paraules la seva condició: *C'est une aristocratie démocratique, je dirais républicaine, si le mot ne paraissait choquant, car le noble sicule ne doit porter ni titre ni armoiries.*

De fet, la noblesa székely fou ben reconeguda pel regne d'Hongria sempre que fou militarment útil. Mentre els székelyek proporcionaren la cavalleria lleugera de reconeixement i d'escaramusses, la seva contribució fou inqüestionable. Això sembla que fou particularment evident als segles XII i XIII. Llavors, la població székely mostrà uns desplaçaments per gran part de Transilvània que indiquen les seves funcions militars (Makkai, 1992). A mitjans del segle XIII Transilvània fou dividida en tres parts administrativament independents: la dels székelyek, la dels saxons i la dels hongaresos i romanesos.

King András had found it necessary in the 1200's to create completely separate spaces for the two main groups of colonists and to grant them separate administrative regimes; otherwise, the wholly divergent economies of these two peoples- the szeklers being quasi nomads and the saxons sedentary cultivators- produced frictions impossible to resolve within a uniform administrations and perilous to a strong defense (Makkai 1946: 57-58) (Verdery, 1983:81).

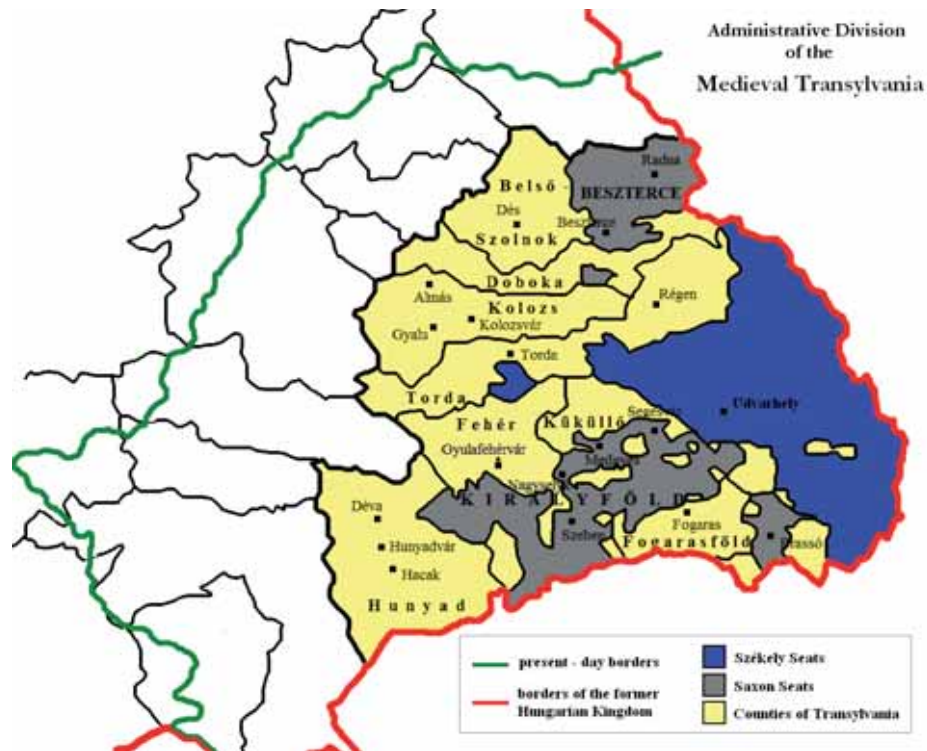


Fig.5: Divisions administratives de Transilvània en època medieval

Font: http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/d/d3/Sz%C3%A9kely_Land.PNG

Cap a 1230 s'instaurà un comte (*ispán*⁵⁴) dels székelyek i això consolidà administrativament l'estatut de noblesa székely. A partir de llavors qualsevol székely, es trobés on es trobés, només podia atendre a la jurisdicció del seu comte. Però la relació entre el comte i els cavallers székelyek no era de vassallatge sinó d'àmbit jurisdiccional: els székelyek estaven sotmesos a la jurisdicció del comte com representant del rei.

Pel que fa a l'estructura social cal dir que, a més d'aquest servei de cavalleria lleugera, els székelyek mantingueren un règim tradicional de pastures en comú, però les terres agràries i la seva producció agrària, així com el bestiar, eren de propietat privada. La combinació d'aquests dos factors sembla haver contribuït considerablement a la preuada igualtat social entre els székelyek. És a dir, que com que no disposaven de terres amb serfs i tots tenien assegurats els drets de subsistència fins a una cavalleria, difícilment es podien donar desigualtats socials que no fossin derivades de les pròpies condicions naturals de cada família (nombre de fills, malalties, collites, o conflictes de veïnat repercutint en la cooperació). Tot i així, alguns székely no en tingueren prou, i

54 L'*ispán*, paraula d'origen eslau, era el carreg hongarès, utilitzat durant l'Edat Mitjana fins a principis de l'Edat Moderna, regia cada *megye* (província) i responia directament davant del rei.

tractaren d'enriquir-se i obtenir més poder buscant feus de la corona hongaresa fora de la Transilvània *székely*. D'aquesta manera es formà una noblesa *székely*, totalment homologada a la hongaresa, que posseïa dominis entorn d'un castell reial, i que, a més, continuava fruit de les pastures en comú del seu poble. Això començà a generar conflictes. Així a mitjans del segle XIV aquests nobles feudataris intentaren estendre el seu règim senyorial sobre la petita noblesa *székely*, cosa que originà lluites acarnissades. El comte dels *székelyek* sempre acabà imposant-se sobre aquestes pretensions (Makkai, 1992).

Després del segle XIII, la cavalleria lleugera sense armadura i només amb espasa i llança deixà de ser tan important com ho havia estat fins llavors. Des de la invasió dels tàrtars o mongols, l'ús de les armadures es feu imprescindible. Això significà un progressiu empobriment dels *székelyek*, ja que la majoria d'ells no tenia prou recursos per servir al rei amb aquest nou equipament. Llavors no els va quedar més remei que pagar entre uns quants *székelyek* l'equipament d'un cavaller ben armat. Aquests cavallers començaren a tractar als altres com a servents seus i a rebre les seves pagues com a tributs. L'estrat dels militars en actiu anava reduint a bona part de la població a la servitud.

2.2. Època Moderna

Així, veiem com diverses causes anaven complicant l'estatut nobiliari i igualitari dels *székelyek*. Aquest, ja precari de per sí, es veia encara més compromès. Aquest balanç de forces persistí durant tota l'època moderna amb dinàmiques anàlegs d'apreciació i depreciaió de la condició noble dels *székelyek*. Durant el regnat de Matthias Corvinus (1458-1490) es va emetre una regulació en relació a les obligacions militars de les tres nacionalitats de Transilvània en la qual es deia que, d'acord amb el vell costum, els *székelyek* havien d'enviar dues terceres parts de la seva població a l'exèrcit (Jancsó, 1921:11). L'ambigüitat de la dignitat i condició dels *székelyek* quedà evidenciada en els estatuts de 1466, en la carta de Ladislau II de 1499 i en l'opus *Tripartitum* de István Werböczy. Així, per exemple, tot i que en els estatuts de 1466 es prohibia el tracte de servitud entre els *székelyek*, s'afavoria l'obtenció de càrrecs jurídics i polítics a les famílies més riques i influents. La carta de 1499 fixà els deures militars dels *székelyek* en actiu: quan el rei comandés personalment l'exèrcit i estigués en guerra contra Moldàvia

(cap a l'Est), la cavalleria i la infanteria székely havien d'avançar-se al gruix de l'exèrcit i esperar 15 dies a l'exèrcit real després de creuar la frontera. Durant aquest temps havien de viure a costa pròpia. Al retorn, després de la missió militar, havien de marxar com a rereguarda darrera l'exèrcit reial. Si el rei no comandava l'exèrcit personalment, només havien de presentar-se la meitat del contingent székely. Quan es tractés de Walachia, si el rei comandava l'exèrcit (cap al sud), llavors l'acompanyaven d'avançada i de rereguarda la meitat de les tropes székely. Però si no comandava el rei, només calia que es presentés una cinquena part del contingent. Cap al nord i cap a l'oest, el rei havia de ser acompanyat per un soldat székely per cada deu cases székely, i si no hi era el rei, un soldat per cada 20 cases. El nombre de székelys en actiu militar es fa difícil de comptar per aquesta època. S'especula entre 20.000 i 30.000 homes (Jancsó, 1921). En el Tripartitum de Werböczy⁵⁵ (1514) es fa un esforç per situar els székelys com a petita noblesa consolidada, però en canvi, les garanties personals i les esmenes per homicidi tenen el mateix valor que pels pagesos serfs de Transilvània.

Entorn de 1514 va tenir lloc el més gran aixecament székely contra la seva degradació nobiliària. La causa principal fou la desproporció entre la modesta pagesia székely i els recursos sol·licitats per la militarització moderna. Molts székelys hagueren de renunciar a la prestació militar, perdent l'estatut de noblesa. És a dir que el fet de no poder mantenir una cavalleria feia que el székely deixés de ser considerat cavaller i, per tant, perdés el mínim estatut de noblesa. Això significà una diferenciació econòmica i social, i la formació de fet d'un règim senyorial. Aquesta situació ja es volgué regular l'any 1473 mitjançant un decret reial que estratificà els székelys en quatre categories: 1) Primores: székelys que poguessin equipar tres soldats de cavalleria com a mínim, fossin mercenaris o clients. 2) Lófó (Primpili = muntats): székelys muntats amb el seu cavall i prou. 3) Pixidarii (Comuns): la majoria dels székelys que només podien fer la guerra a peu, sense cavall. Aquests encara es considerarien nobles. 4) Els que no poguessin fer ni això darrer quedarien relegats a serfs. El decret establia també que les dignitats i autoritats judicials s'escollirien només entre les dues primeres classes.

Aquesta situació va fer que els Pixidarii i els serfs convoquessin assemblees a Udvarhely (1503) i a Agyagfalva (1506) pel seu compte, sense sanció del rei, per

⁵⁵ Es tracta d'una compilació jurídica feta sobretot per fer prevaldre el dret civil de la petita noblesa i dels privilegis de les ciutats front a la prepotència del règim absolutista hongarès.

denunciar els Primores que havien traït la llibertat i igualtat de tots els székelyek. Segons László Makkai (1992: 233) *llavors la consciència 'nacional' dels székelyek es va reforçar d'una manera sense precedents. Es va revifar la creença tradicional de que tots eren descendents dels huns i que havien heretat per igual les virtuts guerreres dels escites, del poble fusionat hongaro-húnic.*

Els greuges dels székelyek arribaren al seu paroxisme quan l'any 1506, en néixer el fill del rei, aquest ordenà recaptar un impost que els székelyek jutjaren ofensiu i refusaren pagar-lo. A més, els székelyek desacataren l'autoritat dels Primores. Llavors el rei d'Hongria envià un exèrcit per reprimir la revolta. Aquest fou derrotat i vingueren més reforços que els székelyek resistiren fent esclatar tota una guerra. Finalment s'arribà a una pau precària que resultà consolidada quan els székelyek s'enfrontaren contra els serfs romanesos a favor dels altres nobles hongaresos i de la població saxona de Transilvània. En conjunt, però, els székelyek entraren en l'esquema de l'Estat absolutista hongarès cedint davant l'estructura feudal i perdent el seu estatut igualitari.

L'any 1526 els Otomans derroten Hongria a la famosa batalla de Mohács. Comencen així 150 anys d'ocupació turca de la part d'Hongria de l'est del riu Danubi, mentre que els Habsburgs mantenen la part oest. Transilvània adquireix un estatus semi-autònom havent de pagar un tribut als turcs sense que els turcs interfereixin en altres qüestions. En aquest període augmenten les càrregues taxatives per als székelyek. Les darreres revoltes dels székelyek que havien perdut la seva condició de nobles (1562, 1571, 1575) acabaren totes amb més degradació de l'estatut jurídic i del prestigi polític dels székelyek. L'any 1686 els Habsburgs recuperen tota Hongria i Transilvània. El príncep de Transilvània, Ferenc Rakoczi (1703-1711), lliura batalles contra els Habsburgs però les perd.

Al mateix temps, els székelyek es desenvoluparen com a pagesos. Sembla ser que el seu seminomadisme els va especialitzar com a pagesos experts en explotar noves terres. De fet, ja en els segles XIV i XV havien sigut cridats pels voivodes i monestirs de Moldàvia per ensenyar les arts agrícoles als nadius (Jancsó, 1921:19). Al segle XVI, el reformisme introdueix el calvinisme, l'unitarisme i el luteranisme, que juntament amb el catolicisme són legalment declarades religions de Transilvània. L'ortodòxia oriental, en canvi, és un credo tolerat però no considerat com a religió pròpia de Transilvània. Una

part molt important de la població székely va adoptar l'unitarisme, alguns altres adoptaren el calvinisme (és el cas de Siklód) i uns pocs el catolicisme (Verdery, 1983: 84).

Després de les anul·lacions dels estatuts székelyek de privilegis i igualtats a començaments de la era moderna, entrats ja al segle XVII, després de la guerra contra els habsburgs, els székelyek recuperaren de fet alguns dels seus privilegis. I encara que molts eren serfs, no pagaven impostos. Fins i tot els que els pagaven, pagaven només un 60% de tot el que pagaven els altres serfs hongaresos, mantingueren drets com el de caça i pastura que entre els hongaresos eren exclusius de la noblesa, o el dret a ser jutjats pels seus propis tribunals (De Gerando, 1845: 159). Davant la por a la fam o a la misèria molts székely escollien posar-se al servei d'algun senyor, ja que així rebien més alimentació que la que es podien procurar individualment amb l'escassetat de les seves provisions personals, malgrat el seu estatut privilegiat. Així, l'any 1622 es comptabilitzaven 20.000 caps de famílies serfs. L'any 1623, l'Estat obligà als serfs székely el mateix que a tots els demés.

Disposem d'altres dades rellevants en relació a l'estructura social de Transilvània al segle XVIII. En la següent taula s'aprecia la concentració d'aristòcrates, serfs i cottari⁵⁶ al territori que no pertanyia ni a saxons ni a székelyek i gairebé una absència de pagesos lliures. A la terra saxo, en canvi, trobem pràcticament una situació d'absència de les categories feudals i una concentració de burgesos i pagesos lliures⁵⁷. En territori székely hi trobem el 30% del total de pagesos lliures i el 24% del total de la petita-mitjana aristocràcia i el 26% del total dels petits nobles.

56 Cottari (del llati) era l'estrat més baix de pagesos, havien de treballar per altres.

57 Això es deu sobretot a la seva localització estratègica militarment situada a la frontera sud i est del regne d'Hongria (s. XII i XIII). Més tard, a partir del s. XIV, els seus assentaments eren els principals punts duaners del comerç de llarga distància entre orient i occident. Així, els saxons van començar a produir manufactures per abastir aquest comerç. (Verdery, 1983:143-144)

Categoria social	Districtes del Partium, Chioar i Făgăraș	Terra székely	Terra saxo	% total en la població de Transilvània
Gran aristocràcia	74,0	12,6	0,0	0,1
Petita-mitjana aristocràcia	75,9	24,0	0,0	1,7
Nobles molt petits (paguen taxes)	73,5	26,0	0,0	5,0
serfs	80,8	9,9	9,1	41,8
cottaris	86,7	8,0	3,3	17,6
Pagesos lliures	6,6	30,0	61,4	21,4
Burgesos (pagant taxes)	20,9	0,2	47,5	4,6
Altres (grecs, capellans, miners, gitanos, etc)	64,5	8,3	19,0	7,9
% del total de la població	61,4	14,3	21,2	

^a no inclou totes les categories o totes les localitats de les taules de Csetri i Imreh (1972: 204-205) d'on Verdery pren les dades, per això el total no suma 100%

Fig.6: Distribució territorial de les principals categories socials a Transilvània, 1767 (percentatges de cada categoria^a)
Font: Verdery, 1983: 143

Una qüestió molt rellevant és que la població majoritària del territori on es concentra més desigualtat (74% de la gran aristocràcia, 75,9% de la petita-mitjana aristocràcia, 73,5% dels petits nobles i el 80,8% dels serfs) és romanesa.

Al segle XVIII els székelyek foren encara reclutats pels Habsburgs per defensar la frontera de l'Imperi Otomà, però de manera força diferent, amb comandaments designats des de la cort vienesa. Tanmateix hi hagué un despotisme il·lustrat que tractà de destruir diversos costums tradicionals székely, acusant-los de retrògrades davant les necessitats del capitalisme de l'època. Així, la cort de Viena volgué que els batlles interferissin, afavorint alienacions de béns patrimonials, matrimonis sense el consentiment dels pares, prohibint vetlles funeràries amb despeses cerimonials importants i, fins i tot, es va voler prohibir als székelyek que fumessin en pipa ja que era una activitat que simbolitzava

l'oci. També hi hagueren intents per destruir la gestió i l'ús comunal dels recursos agropecuaris. Però els székelyek reaccionaren i la resistència fou comuna i solidària, impedit l'execució de les ordres "il·lustrades". Al 1762-63 els székelyek rebutjaren el servei militar al que eren cridats per la monarquia absoluta de Viena. Van protestar dient que s'estaven violant les seves llibertats i van convocar l'Assemblea Nacional al poble de Mádéfalva i allà van ser atacats per l'exèrcit habsburg donant lloc a la massacre de centenars de székely que encara avui es commemora.

2.3. Època contemporània: la revolució liberal de 1848, l'abolició de la servitud i la monarquia dual

Tota aquesta història real i cruenta no marcí la part llegendària de la identitat székely. Potser el símbol més emblemàtic de la fusió d'història i llegenda és el de Agyagfalva. Aquest era el lloc tradicional de les grans assemblees székely. Així, el 16 d'octubre de 1848, quan s'aixecaren els hongaresos contra l'imperi austríac, sota el lideratge de Lajos Kossuth⁵⁸, a Agyagfalva hi foren convocats *tots els homes capaços de dur armes segons el vell costum, sota pena de decapitació i de confiscació de les seves terres, a fi de conquerir l'antiga llibertat de la nació székely* (Köpeczi Béla et al., 1992). Hi acudiren uns 60.000 homes. La revolució de 1848 va ser promoguda sobretot per la mitjana noblesa d'Hongria que defensava la modernització de l'agricultura, el desenvolupament de la indústria i acabar amb el sistema feudal. Els revolucionaris perseguïen abolir la servitud, garantir la igualtat de drets per tots els ciutadans, i establir un estat hongarès independent de l'Imperi. Aquest nou Estat hongarès havia d'incloure Transilvània.

A Transilvània la reacció a aquestes aspiracions revolucionàries va donar lloc a posicions força contradictòries i caòtiques que mostren la complexitat de les relacions entre les diferents classes socials i nacionalitats que hi conviuen. Els líders nacionalistes romanesos van prendre partit per l'absolutisme habsburg en contra dels revolucionaris hongaresos que paradoxalment lluitaven per dues de les principals reivindicacions del moviment romanès: les llibertats nacionals i l'abolició de la servitud. Aristòcrates de Transilvània també donaven recolzament als habsburgs convertint-se així en aliats dels romanesos per qui no tenien cap afinitat política (Verdery, 1983: 185-186). Molts nobles

58 Es tracta del líder de la revolució lliberal hongaresa de 1848 contra la monarquia absoluta d'Àustria que va desembocar en l'abolició de la servitud.

de hongaresos de Transilvània donaven recolzament als revolucionaris malgrat que les seves reformes socials i econòmiques eren contraries als seus interessos de classe. La qüestió era que les constants revoltes dels pagesos romanesos i l'expansió del moviment nacionalista romanès que reivindicava drets socials amenaçava el manteniment dels privilegis d'aquesta noblesa. En aquest context, la unió de Transilvània amb Hongria representava una esperança per mantenir el domini d'aquesta noblesa sobre la població romana. Els saxons i la incipient burgesia romana coincidien en l'interès de les aspiracions revolucionaries dels hongaresos respecte a la necessitat de modernitzar l'economia. Ara bé, el nacionalisme hongarès els feia témer pels seus propis drets nacionals dins d'un possible Estat Hongarès. Va ser doncs el període d'expansió dels moviments nacionalistes saxons, romanesos i hongaresos. En el cas dels romanesos, aquest nacionalisme va ocupar un lloc tan predominant que, malgrat ser el grup social més oprimat pel sistema feudal, va desplaçar les reivindicacions socials:

The intellectual currents that nourished the Romanian movement all sprang from the idea of natio, rather than from social reformism. Romanian leaders were not out to change feudal institutions but to acquire a legitimate place within them (...) While elsewhere, advancing notions of citizenship meant equality and rights of individuals, Romanians fought to acquire citizenship for their collectivity, since that was what they had been denied. (Verdery, 1983:191)

Cal dir que llavors l'emperador austríac va cridar als pagesos romanesos per atacar els székelyek en nom de l'anti-senyorialisme i l'anti-capitalisme urbà representat pels székelyek i saxons, ja que llavors els székelyek s'havien també desenvolupat com a grup burgès en algunes ciutats de Transilvània. Això va provocar una demagògia descontrolada i una guerra civil. Aquí trobem la primera formulació moderna de la reacció anti-székely associada a reivindicacions populars romaneses. De fet però quan l'exèrcit hongarès es va rendir el 26 d'agost de 1849 davant les tropes del Zar i de l'emperador austríac, la repressió i el despotisme del període neoabsolutista (fins 1867) colpí als székelyek, als hongaresos i als romanesos per igual. Es van eliminar les divisions administratives (comtats) i es va imposar un sistema burocràtic i fiscal centralitzat i germanitzat. L'elevat cost d'aquest sistema repressiu, la guerra contra Itàlia (1859), i la persistent resistència dels hongaresos van anar desgastant a l'Imperi que va acabar acceptant que havia de cedir en algunes de les aspiracions dels hongaresos. Així, es va permetre l'hongarès com a

llengua d'ensenyament en molts centres i es van restablir les cancelleries de Transilvània i Hongria. Finalment, l'any 1867, l'Imperi austrohongarès es va transformar en una monarquia dual presidida per l'emperador d'Àustria i el rei d'Hongria. Aquesta monarquia dual prenia les decisions sobre afers exteriors conjuntament, però governaven independentment respecte la resta d'afers dels dos Estats a través dels seus propis parlaments. El nou Estat hongarès incloïa Transilvània.

Amb l'emancipació dels serfs, s'inicia el procés del desenvolupament agrari capitalista. A Transilvània, però aquest procés es va donar de forma molt més feble que a la resta d'Hongria. L'abolició de la servitud, que a Transilvània va tenir lloc l'any 1854, va suposar que 173,781 famílies pageses rebessin una mitjana de 5.3 hectàrees de terra. Aquestes famílies representaven el 45% del total de la població de Transilvània (Verdery, 1983:219). Aquesta redistribució també suposava una fragmentació important de les propietats, moltes van disminuir el seu volum fins a un terç del seu volum original. A més, en aquesta època l'Estat reconeix la igualtat legal entre homes i dones en matèria d'heretament⁵⁹. L'Estat va assumir les indemnitzacions als propietaris que eren les més altes de tot l'Imperi però ho va fer de manera molt lenta. Per tant, els que havien estat grans propietaris es van trobar sense les compensacions de l'Estat i amb el volum de les seves propietats molt disminuït. Aquesta situació dificultava la inversió en modernització i la contractació de mà d'obra. D'altra banda, l'Estat dirigia les seves polítiques en promoure l'agricultura capitalista a gran escala, agricultura industrial i comerç, descuidant la mitjana i petita explotació familiar.

⁵⁹ Veure el sub-capítol 5.6. *L'herència i la successió en conflicte*.



Fotografia 6: Széntábrahám (Hargita) 1865



Fotografia 7: Székelybetlenfalva (Hargita) 1865



Fotografia 8: Székelybetlenfalva (Hargita) 1865



Fotografia 9: Zetelaka (Hargita) 1865

Fotografies d'Orbán Balázs⁶⁰

⁶⁰ Balázs Orbán (1829–1890), l'autor d'aquestes fotografies, fou un destacat polític, escriptor i historiador nascut a Transilvània.

Els mercats eren bàsicament interns i no es van expandir suficientment com per revolucionar les tècniques productives fins cap a l'any 1900, quan el procés es va interrompre a causa de la Primera Guerra Mundial (Verdery, 1983: 210). A diferència d'Hongria, les característiques ecològiques i geogràfiques de Transilvània (les grans extensions de pastures i boscos i les dificultats de transport) la fan inadequada per a la producció de cereals destinats a l'exportació. El cens agrari de 1895, mostra com la proporció de maquinaria agrícola per explotació familiar era en tots els casos molt inferior a Transilvània que a Hongria i que la concentració de propietat de terres era superior a Hongria.

El comerç i la indústria també eren sectors menys desenvolupats a Transilvània, mentre que el sector agrari ocupava al 72% de la població:

Sector ocupacional	Províncies txeques	Províncies austríaques	Hongria (sense Transilvània)	Transilvània	Romania (1930-inclou Transilvània)
Agricultura	38%	42%	61%	72%	78%
Indústria	34%	25%	19%	14%	7%
Comerç/transport	11%	14%	7%	4%	5%
Altres	17%	19%	13%	10%	10%

Fig. 7: Distribució de la força de treball per sectors i àrees dins la monarquia dual l'any 1910 i Romania l'any 1930. (Verdery, 1983: 203)

A aquesta diferent situació de partença s'afegia el fet que Transilvània ocupava un lloc perifèric dins els plans econòmics d'Hongria. De fet, Transilvània es va integrar en la industrialització d'Hongria com a proveïdor de matèries primeres (fusta, carbó i ferro) que eren processades fora de Transilvània (al territori que actualment és Hongria). A més, es donava una clara dominació econòmica exterior d'aquesta producció: l'empresa estatal de ferrocarrils austríaca va obrir mines de carbó a Transilvània i, l'any 1867, el 97% de tota la producció de carbó emanava d'aquesta corporació; les dues majors empreses de foneries de ferro acaparaven el 71% del total de la producció de foneries de ferro; entre 1876 i 1900, el capital exterior de mines de carbó a Transilvània es va quintuplicar, a l'últim any només el 5% de la producció de carbó estava en mans de transilvans; el 20% del mineral de ferro extret s'enviava a Àustria per fondre i la construcció de maquinària es produïa bàsicament a Budapest (Verdery, 1983: 204).

2.4. Període d'entre-guerres: el Tractat de Trianon, la reforma agrària de 1921 i la Guàrdia de Ferro

El 4 de juny de 1920, acabada la Primera Guerra Mundial, Hongria va signar a París el tractat de Trianon i conseqüentment va perdre dues tercers parts del seu territori (de 325,411 km² va passar a 92,963 km²) i més de la meitat de la seva població (de 20,886,487 habitants va passar a 7,615,117). El territori que va perdre Hongria va passar a formar part d'Eslovàquia, Iugoslàvia, Romania, la Unió Soviètica i Àustria.



The Dismemberment of the Kingdom of Hungary in Trianon, 1921

Fig.8: Desmembrament d'Hongria després del Tractat de Trianon, 1921.

Romania va ser el país que va rebre més població i territori, i d'aquests, Transilvània és encara avui una de les pèrdues més sentides i reivindicades per Hongria. Ara bé, en aquest punt és important assenyalar que molta d'aquesta població que perd Hongria no era ètnicament hongaresa, tal i com s'aprecia en el següent mapa:

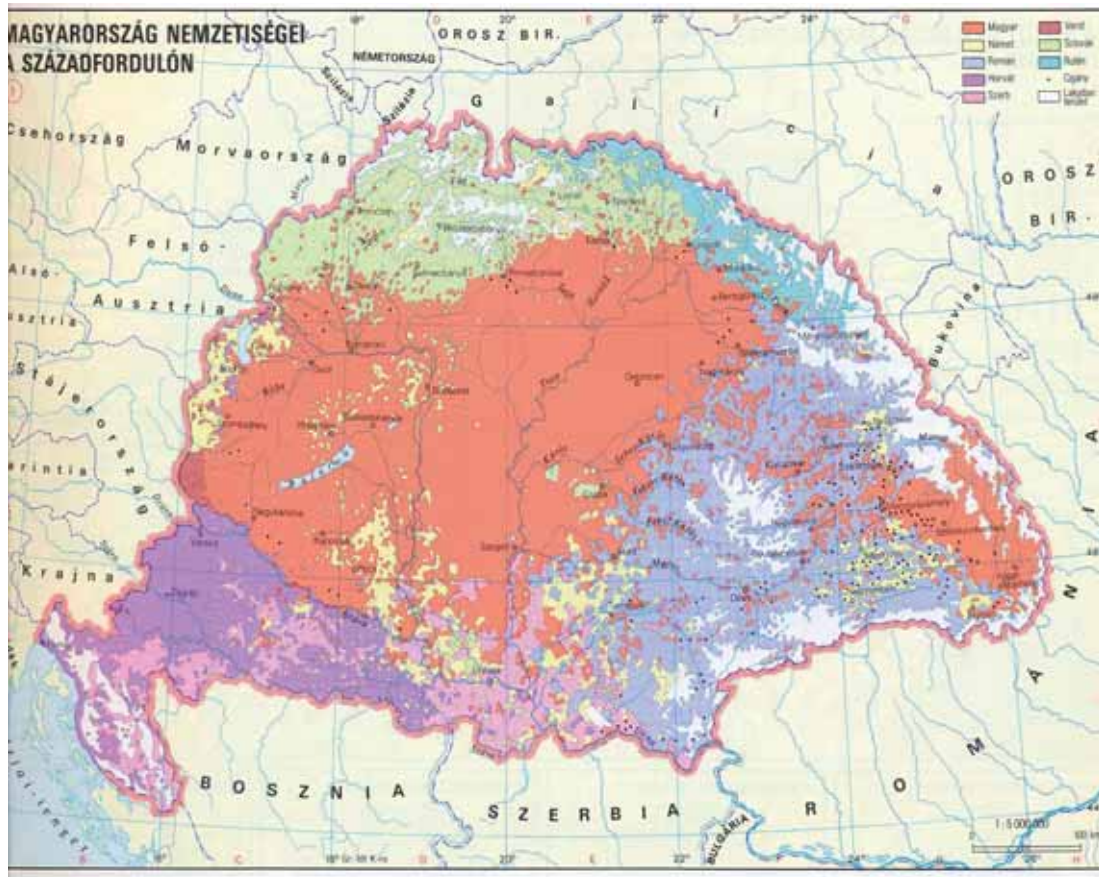


Fig.9: Distribució de població d'Hongria abans del Tractat de Trianon.

En color vermell població hongaresa, en blau romanesa, en groc saxona, en lila croats, en rosa serbis, en turquesa rutens, els punts gitanos i en blanc zona despoblada. (Történelmi világtalasz, 2001: 130)⁶¹

D'acord amb el cens de 1910, Transilvània comptabilitzava 5.265,444 habitants, dels quals 2.800,000 eren romanesos, 1.705,000 hongaresos, 560,000 eren saxons, 54,000 serbis, 146,000 eslovacs, croates, búlgars, etc. (Benedict de Jancsó, 1921:3). El següent mapa mostra com la nova frontera d'Hongria (línia en vermell) coincidia a grans trets amb el territori amb més població hongaresa (en lila es marca el territori on més del 90% de la població té l'hongarès com a llengua materna). Veiem però una notable excepció a l'est, al territori que passa a formar part de Romania però que concentra una població molt compacte d'hongaresoparlants, que correspon a la terra székely.

61 Traducció de la llegenda: Magyar: hongaresos; Német: alemanys; Román: romanesos; Horvát: croats; Szerb: serbis; Szlovák: eslovacs; Rutén: rutens; Cigány: gitanos; Lakatlan terület: zona despoblada.



Fig. 10: Frontera d'Hongria a partir del Tractat de Trianon
(Történelmi világtlasz, 2001: 131)

L'article 11 del primer capítol del Tractat de Trianon obligava a Romania a respectar l'autonomia local de székelyek i saxons de Transilvània en qüestions d'educació i religió. El Tractat també ofería la possibilitat de que, en el termini d'un any, els hongaresos de Transilvània es traslladessin a Hongria i obtinguessin la nacionalitat hongaresa. En aquell moment històric, Romania havia d'organitzar un nou Estat. A nivell d'infraestructures, per exemple, les línies ferroviàries o el comerç de Transilvània miraven totes cap a Hongria, cap a Budapest. Però a més a més, havia més que duplicat el seu territori i la seva població⁶², absorbint població d'altres llengües i cultures amb qui mantenia una relació històrica conflictiva.

A aquest escenari s'hi afegia l'eufòria que vivia el nacionalisme romanès per haver reconstruït el territori de la Dàcia, de qui es consideren descendents els romanesos, d'abans de l'ocupació romana. El discurs nacionalista romanès es proposava llavors despertar les consciències pageses i co-responsabilitzar-los de la construcció nacional

62 De 7.500.000 d'habitants l'any 1913, passa a 16.500.000 l'any 1922 (Veiga, 1989:32).

romanesa. Els resultats de les primeres eleccions de la Gran Romania amb sufragi universal masculí (1919) van ser sorprenents: el primer partit elegit va ser el partit transilvà irredemptista Partit Nacional Romanès.

Más que nunca, 1919 fue el año de los transilvanos, a los que se veía como los hijos pródigos, purificados por la reciente lucha nacionalista contra los húngaros, y aún no contaminados por las taras sociales y políticas de la vieja Rumanía. (Veiga, 1989: 42).

Alguns intel·lectuals romanesos, divulgaren la ideologia segons la qual els székelyek no eren més que uns romanesos magiaritzats que tenien el dret i el deure de recuperar la seva cultura romanesa original. Aquestes teories de “desnacionalització”⁶³ van ser la base de les polítiques en educació en territori székely:

Policies and initiatives for dealing with the Szeklers rested on the assumption that they could be Romanized and that many Szeklers were really “hidden” Romanians (Livezeanu, 1995:139).

Louis C. Cornish (1940/41), que va viatjar a Transilvània l'any 1924 com a membre de la Comissió anglo-americana per investigar i informar sobre el tracta que rebien les minories religioses, denuncia contundentment i reiteradament les violacions que pateix especialment la minoria hongaresa i les evasives amb què responen les autoritats romaneses (Köpeczi Béla, 1992). La repressió que van viure les minories nacionals a Transilvània queda també reflectida en alguns documents de l'època com el que va ser escrit sota pseudònim de *Transilvanus viator* al 1921. L'escrit testimonia la violència de la qual van ser objecte els catòlics hongaresos amb casos com el que segueix:

En juin de 1921 des soldats romaines pénétrèrent chez les franciscains à Marosvásárhely. Ils entraînèrent le père Imets, gardien du monastère et se mirent à le battre. Le moine souffrait les coups en silence, se mordant les lèvres pour renfermer es cris. Quand l'un des soldats s'était fatigué, un autre le relevait pour continuer la torture, et ainsi de suite jusqu'a le que les tourmenteurs avaient épuisé leur forces. Le martyr héroïque est encore incarcéré, sans en savoir les raisons.

63 Veure Gheorghe Popa-Lisseanu (1933).

El mateix document parla d'expulsions del país que es notificaven amb dues hores d'antelació i de desapareguts.

A partir de 1919, les escoles estatals que fins aquell moment ensenyaven en hongarès van haver de substituir-lo pel romanès (Livezeanu, 1995: 140). Les escoles hongareses sovint eren expropiades, els permisos per fundar noves escoles hongareses eren automàticament denegats i els certificats d'estudis que emetien els centres educatius hongaresos van ser anul·lats per les autoritats romaneses. D'aquesta manera, tot i que no es va prohibir explícitament l'educació en hongarès o la pràctica d'altres religions que no fos l'ortodoxa, els hongaresos, i qualsevol manifestació que els fos pròpia, van ser violentament perseguits. L'any 1924, es va crear en terra székely una "zona cultural" per intensificar l'ensenyament del romanès. Es suprimiren un miler d'escoles elementals laiques en llengua hongaresa, es va practicar la immersió lingüística a les escoles i els mestres romanesos desplaçats a terra székely reberen un 50% de bonificació en els seus sous i la concessió d'una explotació agrària de 10 hectàrees. Entre 1919 i 1928, es van obrir 75 noves escoles estatals en territori székely, entre 1929 i 1933, se'n van obrir 34 més i, entre 1934 i 1935, 15 més.

Pel projecte nacionalista romanès, l'educació de la pagesia era una de les prioritats que es va encoratjar insaciablement. Verdery descriu de la següent manera l'arribada del nou mestre romanès al poble de Binținți (de població romanesa):

In 1924 there arrived in Binținți the first schoolteacher who could be openly Romanian and was not obligated to tout the Magyar state. Like so many Romanians educated in prewar Transylvania, he was an ardent nationalist. One of his associates described thus the views this man propagated passionately in Binținți: the only way for a people to raise itself up and to escape the domination of others is through becoming educated, and Romanians have been so long oppressed by Magyar because they have been kept in a state of ignorance, which it is now their responsibility to cast off. (Verdery 1983: 296).

Entre 1918 i 1924, una cinquena part del total de la població hongaresa de Transilvània, 197.000 persones, van repatriar-se a Hongria. (Verdery, 1983: 287).

Pel nou Estat, el desenvolupament industrial del país va esdevenir una prioritat. Romania es proposava deixar de ser un país eminentment exportador de cereals i proveïdor de matèries primes per a la producció industrial dels països de l'Oest. L'agricultura, en canvi, es va caracteritzar per la manca d'inversions i de modernització⁶⁴. La finalitat de l'agricultura, que fins llavors havia estat la base de l'economia, havia de ser la de proveir de queviures de manera abundant i barata a la població urbana. D'acord amb aquesta prioritat, l'Estat va fixar impostos molt alts per l'exportació de productes agrícoles. Les conseqüències de la nova política fiscal van ser una generació d'ingressos importants i una davallada dràstica de l'exportació agrícola i dels preus interns dels cereals. Això va limitar molt el poder adquisitiu de la població rural i va generar importants onades migratòries. A més, el desenvolupament industrial que va viure Romania durant els anys de la depressió es va produir en forma de monopoli, amb fortes concentracions de la producció i del capital. Entre 1927 i 1942, l'índex d'industrialització va augmentar un 55 % mentre que el poder adquisitiu de la població va disminuir un 60% (Larionescu, 1980, a Verdery, 1983: 282).

La reforma agrària de 1921 va ser un altre element clau en la nova configuració econòmica i social del país. Es tracta d'una reforma que alguns han qualificat com *la reforma agrària més radical d'Europa de l'Est* (Verdery, 1983: 278). El seu objectiu era reestructurar la propietat i la circulació de la terra però, com veurem, també tenia un contingut nacionalista que va afectar les relacions interètniques, especialment a Transilvània. Aquesta reestructuració de la propietat pretenia pacificar les tropes de pagesos romanesos que van lluitar al front rus i van contagiar-se de les promeses de la revolució russa (Verdery, 1983: 278). Les idees sobre la propietat de la terra, defensada més per la seva funció social que com a dret individual absolut, del líder pagès M. Mihalache il·lustren la filosofia de les exigències socials de l'època:

Land, he said, could be regarded no longer as a source of rent, but 'as a definite and limited means for employing the labour of a category of citizens whose regular occupation was the tilling of the soil' (...) whether landlord or peasant, we believe that if the owner does not fulfill the social and economic duties incumbent

64 A finals dels anys 20 i principis dels 30's, l'agricultura va rebre el 2% del total del pressupost de l'Estat, mentre que països com Itàlia, França i Bulgària hi dedicaven entre el 12 i el 13% (Verdery, 1983: 283).

upon property, he must be treated as a speculator, and all such people should be expropriated (Mitrany, 1930:120-121)

L'ambició de la Reforma era doncs la dissolució dels latifundis i la redistribució de terra conformant propietats agràries mitjanes, d'entre 3 i 5 hectàrees. De fet, l'objectiu de la reforma (crear una pagesia autosuficient) era contradictori amb el rol que la nova escena econòmica deixava a l'agricultura: el de proveïdors d'aliments pel creixement industrial⁶⁵. D'acord amb Verdery (1983: 283-284), el que implícitament esperava la reforma era que aquests petits propietaris, que a més estaven endeutats pagant part de la compensació als propietaris expropiats, venguessin les seves propietats i es proletaritzessin. Es consolidarien així empreses agràries capaces de modernitzar l'agricultura i emergiria la classe de pagesia pròspera que havia de suportar el creixement industrial. Amb aquesta finalitat, l'any 1929 es van eliminar les restriccions per alienar la terra obtinguda a partir de la reforma. Més endavant mostrem com també es va intentar modificar els patrons d'herència costumaria igualitària, es va afavorir l'alienació de la terra i l'emergència d'un mercat de terra. Les dades mostren com, efectivament, la major part de la terra que era venuda o dividida provenia de persones que l'havien rebut de la reforma i no dels que ja n'eren propietaris abans. En qualsevol cas, els baixos preus dels productes agraris van impedir l'emergència de l'esperada modernització de l'agricultura.

Però, més enllà d'aquest propòsit social i econòmic, perseguia altres finalitats vinculades a idees i interessos nacionalistes del nou Estat romanès. La reforma va despertar una forta controvèrsia per afectar de manera significativament diferent a aquells territoris de nova adquisició, com en el cas de Transilvània, on es va aplicar de manera molt més radical que en els territoris de l'antic Regat⁶⁶. El Decret es composava de 4 lleis, una per cadascuna de les divisions administratives: Transilvània, Regat, Bessaràbia i Bukovina.

⁶⁵ Entre els partits polítics del període d'entre guerres no hi havia un acord sobre l'extensió de terra necessària que havia de posseir aquesta pagesia mitjana per suportar el creixement industrial però en tots els casos es considerava una extensió molt superior: el Partit Camperol parlava de 10-50 hectàrees, els Conservadors de 25-100 hectàrees, i els Liberals de 250-500 hectàrees (Verdery, 1983: 283).

⁶⁶ El Regat és el terme per designar el territori de Romania que neix amb la unificació dels Principats de Valàquia i Moldàvia (1859).

El decret per Transilvània dictava la total expropiació dels propietaris absents i dels estrangers. Aquesta clàusula afectava a aquells que en virtut de la llei sobre nacionalitats van optar per una nacionalitat estrangera. És a dir, després de la Primera Guerra Mundial, el Tractat de Trianon ofería la possibilitat de que els hongaresos de Transilvània poguessin optar per la nacionalitat hongaresa en el termini d'un any. Si optaven per la nacionalitat hongaresa, havien de traslladar-se a Hongria però podien mantenir les seves propietats immobles en territori romanès. El problema va ser que aquells que van optar per la nacionalitat hongaresa i es van traslladar a Hongria se'ls va denegar els visats per entrar a Romania sistemàticament des de la dissolució de l'Imperi Austrohongarès fins el 1920, l'any de la reforma. Per tant, eren considerats absents i estrangers i susceptibles a ser expropiats, violant així els tractats de pau.

En resposta a aquest conflicte, el 4 de novembre de 1921 M. Garonflid, autor de la llei, va aclarir que l'expropiació de 'propietaris absents' no es referia a aquells que havien estat a l'estranger per deures oficials ni als estrangers. Però el mes de juliol del mateix any, M. Al. Constantinescu, ministre d'agricultura del govern liberal, va emetre un nou decret que definia a l'absent com aquell que va estar absent des de l'1 de desembre de 1918 fins el 3 de març de 1921. D'aquesta manera, aquells propietaris que havien optat per la nacionalitat hongaresa eren expropiables (Mitrany, 1930: 177-178; Móricz, 1934: 87).

Altres formes de propietat expropiables eren les d'institucions públiques o privades la residència de les quals estigués fora de les fronteres del país; les que tinguessin un especial interès des del punt de vista científic (sense especificar què significava 'd'interès científic'); les que haguessin arribat a mans dels seus propietaris després de l'1 de novembre de 1917; i les propietats d'institucions públiques o privades fins i tot si tenien residència dins les fronteres del país.

Aquest punt tenia una gran importància a Transilvània ja que les propietats que pertanyien a institucions cobrien el 40% del territori i afectaven les propietats de les esglésies i escoles hongareses. Tenia, per tant, conseqüències culturals. La llei permetia a cada església mantenir 10 *jugars*⁶⁷ i a les escoles 5 *jugars*. La majoria de les propietats de les esglésies hongareses, especialment les Luteranes, provenien de les contribucions dels

67 Mesura de superfície romana (*jugerum*) que correspon a 25 àrees (0,25 hectàrea).

seus feligresos que servien pel manteniment de l'església i l'escola però els membres continuaven utilitzant-les (Mitrany, 1930: 169).

També quedaven afectades les propietats comunals de bosc i pastures que eren expropiables si la mitjana per a cada unitat familiar superava la dictada per la llei. En els casos de propietats conjuntes, la llei s'aplicava tractant-les com a les propietats comunals. Aquest és un aspecte de gran transcendència si considerem la importància d'aquest tipus de propietat a Transilvània des d'un punt de vista econòmic, social i cultural⁶⁸. Una de les tipologies de la propietat comunal de Transilvània és aquella que va tenir origen sota el regne de Maria Theresa (1740-80). Com hem vist, en aquest període, les zones frontereres eren zones militaritzades i els seus habitants prestaven serveis militars. La zona militaritzada es dividia en 5 regiments de districtes, dos romanesos i tres székely. Com a contraprestació als serveis militars, els habitants d'aquestes zones frontereres rebien terra i bosc per utilitzar com a propietats conjuntes i també pastures i bosc com a propietats comunals. Una altra tipologia de propietat té origen a finals de 1800. Es tracta de la propietat conjunta: els pagesos d'una mateixa comunitat s'associen per l'ús i la gestió de la propietat però mantenen el títol de la propietat separadament.

Tot aquest entremat històric i tipologies de propietat que impliquen formes d'associació, de participació, de treball, d'identitat, etc. van ser ignorades per la reforma de 1921 que va tractar a aquestes propietats i institucions costumàries, com a grans propietats pertanyents a institucions privades, i per tant, expropiables. En l'aplicació de la llei va haver-hi algunes excepcions molt significatives: van quedar exemptes d'expropiació les propietats comunals del segon regiment romanès a Nasaud i les propietats conjuntes dels regiments fronterers de Banat, és a dir, les que pertanyien a població romanesa. En canvi, es va expropiar la totalitat de la propietat conjunta dels regiments fronterers székely sense cap tipus de compensació. Sembla doncs que l'aplicació de la llei diferia depenent de la nacionalitat dels propietaris a qui afectava. A les comunitats saxones de Nösnergau, per exemple, se'ls van expropiar 20.282 *jugar*, dels quals 16.054 eren terres comunals, 1.920 *jugar* propietat de l'església i 1.362 *jugar* de propietat privada (Mitrany, 1930: 218). La Muntanya de Marosszék, era una propietat conjunta compartida per 127 pobles székely i van ser expropiats 15.703 *jugars*.

68 Veure el capítol 7. *Repensant la propietat*.

Segons les dades del govern provisional de Transilvània que utilitza Mitrany (1930: 213), l'any 1919, només un 60% de la terra era propietat privada:

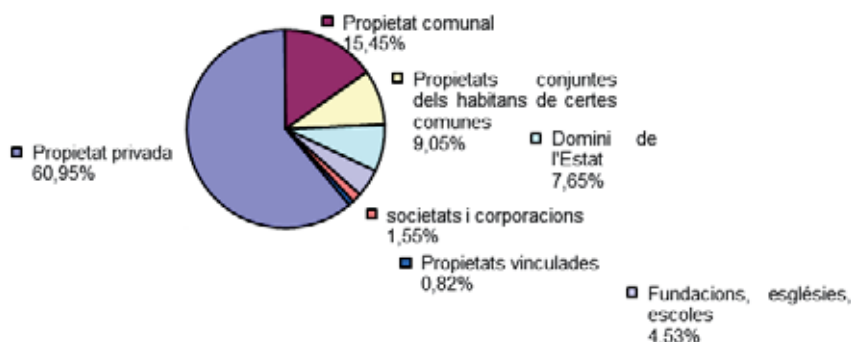


Fig.11: Distribució segons tipus de la propietat a Transilvània, 1919.

En el següent mapa, Móricz (1934) mostra per cadascun dels comtats de Transilvània com les propietats privades majors de 100 *jugars* eren molt minoritàries i, en canvi, el més comú era la petita propietat i les propietats conjuntes o comunals. En el cas del comtat de Székely-udvarhely, al qual pertany Siklód, aproximadament tres quartes part de la propietat privada era menor de 100 *jugars*.

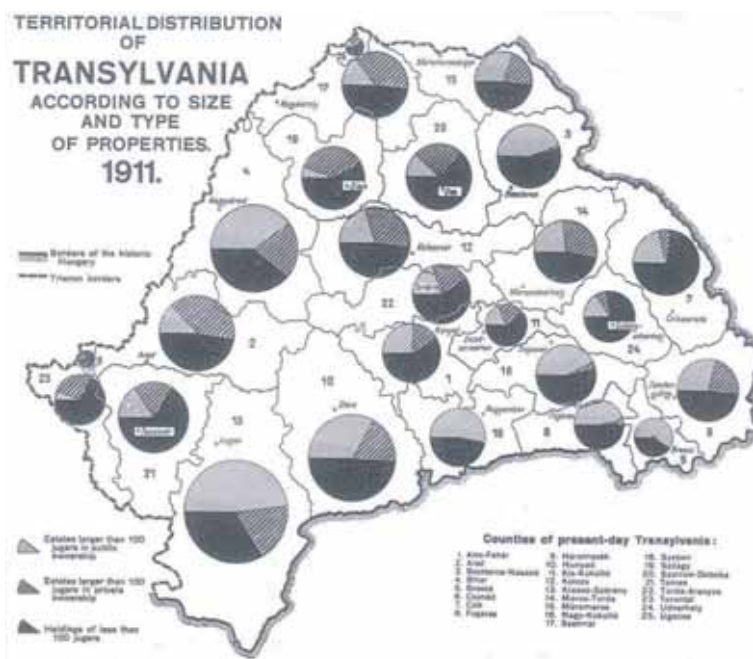


Fig.12: Distribució de la propietat segons tipologies (pública/privada) i grandària a Transilvània l'any 1911. (Móricz, 1934)

En matèria d'herències, la llei buscava limitar les successives divisions de parcel·les fruit d'un patró hereditari marcadament igualitari i que considerava la propietat rural un bé inalienable. El resultat de l'herència costumària era la configuració de parcel·les petites i disperses. Segons Mitraný (1930: 161), aquesta inalienabilitat de la terra i equitat en la transmissió condemnava a la pagesia a la pobresa i obstaculitzava el procés d'industrialització. Però és també evident que és un mecanisme de control de les desigualtats i de la pobresa dels uns a costa de la riquesa dels altres. En qualsevol cas, per evitar aquest procés la llei prohibia la divisió per herència de parcel·les menors de 2 *jugars* a Transilvània. També oferia el dret que el propietari designés un únic hereu que hauria de compensar econòmicament a la resta de germans. Aquesta compensació es fixava de manera que el nou propietari no tingués excessives obligacions. En el cas de petits propietaris (fins a 2 *jugars*) es permetia que el propietari designés un únic hereu sense obligació de compensar la resta de germans. També en contra del dret costumari que protegia la propietat pagesa considerant-la un bé inalienable, es va abolir qualsevol restricció per vendre o comprar terra.

Aquests darrers aspectes de la llei, que juguen en contra del dret costumari, es contradueixen amb el principi que inspirava aquesta reforma: la d'evitar un sistema de grans propietats i pagesos sense terra. La finalitat de la reforma havia de ser la de garantir que tots els pagesos tinguessin com a mínim tanta terra, pastures i bosc com poguessin treballar amb l'ajuda de les seves famílies, la terra havia de pertànyer a qui la treballava exclouent les rentes sense treball. La divisió equitativa del patrimoni entre els descendents masculins, que era el principi costumari que regulava les transmissions entre generacions, evitava precisament les famílies sense terra alhora que anava associada a moltes institucions socials de cooperació i ajuda mútua entre les famílies. El perill era que l'excessiva parcel·lació conduís a propietats tan petites que no permetessin el sosteniment de les famílies.

L'extensió mínima per definir una propietat com expropiable diferia depenent del decret que s'aplicava en cadascuna de les regions administratives. Per l'antic Regne de Romania, l'extensió mínima que no podia ser expropiada era de 100 hectàrees de terra arable, però el decret es va aplicar progressivament i va arribar a expropiar només propietats majors de 500 hectàrees. A Transilvània, la llei dictava l'expropiació de propietats majors de 50 *jugars* a la muntanya, 100 *jugars* a turons, 200 a planes on la

demanda de terra fos moderada, i 500 on no hi hagués molta demanda de terra. Altres propietats expropiables eren, per exemple, aquelles majors de 30 *jugars* en medi rural i majors de 10 *jugars* en medi urbà que no s'havien utilitzat durant més de 12 anys consecutius.

El decret per Transilvània era l'únic que, a més de preveure l'expropiació de terres, preveia també el re-assentament gradual de la població d'acord amb les necessitats i demandes locals (Mitrany, 1930:124). Respecte a la distribució de la terra expropiada, es donava preferència als residents locals, als pagesos que havien estat mobilitzats per la guerra o que patien seqüeles de guerra. Els pagesos que posseïen més de 5 *jugars* no tenien dret a rebre terra fins que totes les demandes de propietaris més petits haguessin estat satisfetes.

Troblem molts altres greuges entre la legislació que s'aplicava a Regat i la que s'aplicava a Transilvània. Per exemple, al Regat un propietari podia retenir 50 hectàrees per cada fill que hagués estudiat a l'escola d'agricultura. A Transilvània només tenia dret a retenir terra per un dels fills que hagués estudiat a l'escola d'agricultura i l'extensió màxima era la meitat de la terra no expropiable. Tenint en compte que el màxim que podia tenir un propietari a Transilvània eren 50 *jugars* (12,5 hectàrees), només podia retenir unes 18 hectàrees.

El tema clau que va agreujar el conflicte entre les diferents nacionalitats que habitaven Transilvània és que les expropiacions de terra les patien majoritàriament saxons i hongaresos i eren distribuïdes entre romanesos. Segons Mitrany (1930: 219), entre la població que va rebre la terra expropiada, el 72'9% eren romanesos, el 14'7 hongaresos, el 8'3 saxons i un 4'1% pertanyien a altres nacionalitats⁶⁹. Tot plegat va fer que s'acusés a aquesta reforma de finalitats nacionalistes que, entre altres coses, incomplien els acords de pau. La reforma era doncs un instrument molt potent per romanitzar Transilvània.

Però la qüestió sempre és complicada quan es tracta de Transilvània. Per Mitrany, per exemple, les diferències entre les quatre lleis que regien la regularització i aplicació de la reforma per cadascuna de les divisions administratives (Transilvània, Regat, Bessaràbia i Bukovina) podien tenir una intenció d'instrumentalització nacionalista

69 D'acord amb el cens hongarès de 1910 que utilitza Móricz, els romanesos representaven el 53,9% de la població i els hongaresos el 31,8%.

només en part. El fet era que abans de la reforma, a Transilvània la divisió de classes coincidia amb la divisió nacional. L'autor explica aquesta diferència en l'accés a la propietat emfatitzant el domini hongarès sobre la població romanesa que va ser sotmesa a un règim de servitud fins a la revolució liberal de 1848 (que va ser liderada pels hongaresos). Móricz (1934: 140), en canvi emfatitza el pes de les formes de vida i assentament de la població romanesa a Transilvània. És a dir, explica la més baixa representativitat de grans propietaris romanesos a Transilvània, pel fet de que era població immigrant, amb una tradició pastoral i que, per tant, els seus pobladors van ocupar primer les regions muntanyoses i gradualment van establir-se a les valls. Coincideixen en destacar que pels romanesos l'accés a la propietat, de les terres que havien estat cultivant com a serfs, només es va produir després de la revolució liberal de 1848.

Móricz (1934: 137-140) també qüestiona la validesa de les fonts estadístiques que utilitza Mitrany, que són les compilades per M. Ion Enescu i M. Juliu Enescu, en contrast amb les que ofereixen els censos de l'oficina d'estadística hongaresa. D'acord amb el cens de 1910 la distribució de la propietat segons nacionalitats era la següent:

	Hongaresos	Romanesos	Saxons
	Percentatge sobre el total de la població		
Població	33,6	55,4	11,0
Total de propietaris	25,5	65,0	9,5
Fins a 5 <i>jugars</i>	22,0	71,8	6,2
Entre 5-10 <i>jugars</i>	22,1	71,6	6,3
10-50 <i>jugars</i>	26,5	60,7	12,8
50-100 <i>jugars</i>	41,0	47,3	11,7
100-1.000 <i>jugars</i>	77,5	7,2	15,3
Més de 1.000 <i>jugars</i>	85,6	10,2	4,2

Fig. 13: Distribució de la propietat a Transilvània segons nacionalitats (1910)

(Móricz, 1934: 139)

Per Móricz (1934:7), l'aplicació de la reforma a Transilvània responia clarament a interessos nacionalistes: *land reform, which in Regat was justified by historic necessity, was in Transylvania made to serve the cause of the political hegemony of the Rumanians*. A més, Móricz (1934:59) subratlla que quan Mitrany parla de les especificitats de la distribució de la terra a Transilvània per justificar la manera diferent en com es va aplicar la reforma, obvia dues qüestions fonamentals que la diferencien del Regat:

- Que a Transilvània hi havia molt poca terra arable i només en determinades parts del territori per distribuir ja que el territori és molt muntanyós i amb grans extensions de bosc. La qualitat del sòl és inferior que a Regat, les condicions meteorològiques són molt dures i la densitat de població a les zones amb terra arable és molt alta.

En el comtat d'Udvarhely, al qual pertanyia Siklód, només un 25% de les propietats eren sòl arable; i només un 7% de l'extensió de les propietats majors de 100 jugars, era arable; en les propietats menors de 100 jugars, la proporció de sòl arable era d'un 30% (Móricz, 1934: 152-154). En general a tot Transilvània, la proporció de sòl arable del total de la propietat era més favorable en el cas de propietats petites que en les grans i mitjanes propietats. La llei per Transilvània aplicava l'expropiació a les propietats majors de 100 jugars sense contemplar la part de sòl arable que contenien. Per tant, s'expropiaven, boscos, prats i pastures.

Segons Móricz, el percentatge del total de la terra arable per les diferents regions era del 72% a Bessarabia, el 53% a Regat, el 36% a Bucovina i el 30% a Transilvània.

- Que la classe de pagesos sense terra era desproporcionadament més petita a Transilvània que al Regat. Al Regat, a diferència de Transilvània, hi havia molt poques propietats mitjanes.

Aquestes característiques que apunta Móricz poden explicar per què la mitjana de terra que van obtenir els receptors de la reforma a Transilvània va ser de 1,5 hectàrees mentre que al Regat la mitjana fou de 3,25 (Verdery, 1983: 290).

Sembla doncs que en aquest període, la cultura pagesa era vista com un obstacle pel desenvolupament (sobretot pel que fa a patrons d'herència, terres comunals i propietats conjuntes), i la cultura hongaresa com un obstacle per a la nova construcció nacional. Tots aquests aspectes, la ideologia nacionalista romanesa i la política agrària i industrial, van marcar els canvis demogràfics, econòmics i socials de la nova etapa del país. Però aquests canvis van afectar de manera significativament diferent a la ciutadania romanesa en funció de la seva pertinença ètnica o nacional (romanesos, saxons, hongaresos, jueus), de si habitaven en el nou territori adquirit o pertanyien a l'antic Regat, o de si es tractava de població urbana o rural.

En aquest període d'entreguerres, fins a mitjans dels anys 30's, el Partit Liberal i el Partit Nacional Camperol van alternar en el govern. El Partit Nacional Camperol (*Partidul Național Țărănesc*) va sorgir l'any 1926 fruit de la unió del Partit Nacional, que va néixer a principis del segle XX com a representant dels romanesos de Transilvània i ferm opositor a les polítiques d'"hongarització", i el Partit Camperol, creat al 1918 com a representant del moviment agrari. Els fundadors d'aquest darrer partit eren en bona mesura mestres d'escoles rurals que participaven de la *mística de l'agrariisme romanés*, convençuts de la seva missió socio-política d'*il·luminar* el camp (Veiga, 1989: 37-38). En qualsevol cas, l'agrariisme com a alternativa política neix de les esperances de la nova classe de petits i mitjans propietaris sorgits de les reformes agràries. Els liberals també es definien com a fermes nacionalistes representants dels petits propietaris de la vella Romania (Regat) i dels interessos comercials.

Aquests dos partits representaven una tensió política molt evident en el nou Estat que es va conformar a partir del Tractat de Trianon. Els liberals defensaven un centralisme del Regat mentre que els líders polítics (romanesos) de Transilvània defensaven la descentralització. Els interessos econòmics que el Regat tenia a Transilvània també eren evidents: més de la meitat del total de la producció industrial es generava a Transilvània (Mellor, 1975: 196, a Verdery, 1983: 289). En aquest període els interessos econòmics hongaresos i austríacs es van desplaçar en mans de romanesos del Regat i capital estranger. Els greuges de Transilvània eren doncs els de ser tractada com una colònia del Regat (Verdery, 1983: 289).

Durant els anys 20's també es produeix un creixement de grups feixistes i d'extrema dreta nacionalistes romanesos (veure Veiga, 1989). De fet, als anys 20's, proliferen entre els cercles reaccionaris europeus teories que vinculen la revolució Russa a un complot jueu universal, com si un hipotètic judaisme internacional servís de substrat a les esquerres (Veiga, 1989: 55). L'annexió dels nous territoris a Romania va suposar augmentar la població jueva de 300.000 a 800.000. A més, durant els anys 20's molts jueus que fugien de Rússia i Hongria arriben a Romania (Veiga, 1989: 59). Per la seva banda, els jueus es dividien entre sionistes i assimilacionistes, entre aquells que advocaven per la creació de l'Estat d'Israel i els que defensaven la seva integració en el país.

L'any 1923, Codreanu destaca en la fundació del partit polític feixista, ultradretà, antisemita, ortodox i nacionalista *Lliga per a la Defensa Nacional Cristiana*. Tres anys més tard (1926), la Lliga va obtenir 120.000 vots, és a dir, 10 diputats al Parlament. Després de greus disputes en el sí del partit, l'any 1927, Codreanu abandona el partit i crea La Legió de l'Arcàngel Sant Miquel (*Legiunea Arhanghelului Mihail*) que seria el nucli de la futura Guàrdia de Ferro. Ion Moța, fill d'un pope nacionalista transilvà que havia destacat en les lluites contra els hongaresos, és una altra figura clau en la formació de la Legió. En aquest moment, la religiositat, l'ortodoxisme com a símbol patriòtic pren encara més rellevància i les processions, les oracions, el fanàtic culte a l'icona de l'arcàngel Sant Miquel i el llenguatge religiós configura la imatge del partit. L'any 1927 sorgeix el moviment para-militar feixista i antisemita La Guàrdia de Ferro, liderat per Codreanu, i a finals dels anys 30's comptava amb més d'un quart de milió de seguidors al país. La posició de l'Església Ortodoxa enfront del moviment va ser oscil·lant, però malgrat les discrepàncies, cap a l'any 1937 prop d'un 20% dels sacerdots ortodoxes pertanyien a la Guàrdia de Ferro (Iordachi, 2004). En les eleccions d'aquest mateix any, la Legió va ser la tercera força més votada obtenint el 15,5% dels vots.

L'any 1938, el rei Carol II inicià una dictadura reial feixista, nacionalista i antisemita després d'haver intentat sense èxit negociar amb Codreanu per prendre el control de la Legió i que aquesta constituís la base del règim dictatorial reial. Iniciada la Segona Guerra Mundial, Hongria recupera el nord de Transilvània des de l'any 1940 fins el 1944. El mateix any, 1940, el rei Carol II és obligat a abdicar, la Legió pren el poder i Romania s'uneix

a les potències de l'Eix. L'any 1944, davant l'ofensiva soviètica, Romania signa un armistici amb els aliats.

2.5. Les polítiques del socialisme real: cultura, població i reproducció

Acabada la Segona Guerra Mundial, s'instaura la República Popular. Moltes de les qüestions importants d'aquest període són aspectes centrals d'aquesta tesis i, per tant, es tracten en profunditat en altres apartats. Per exemple, les conseqüències de la reforma agrària, els canvis en els règims de propietat i l'organització i concepció del treball agrari. Altres temes centrals de la recerca que es presenten més endavant són l'impacte d'aquestes reformes en la identitat pagesa, en les relacions de parentiu, de gènere, intergeneracionals i comunitàries en una localitat com Siklód. En aquesta aproximació històrica mostrem doncs altres formes radicals en les que l'Estat va intervenir sobre la reproducció social i biològica de la població que considerem importants per a configurar el context de la investigació.

La producció dels països socialistes de l'Est es va recolzar sobre la base d'un sistema planificat i molt centralitzat. És a dir, que el 'centre' definia les necessitats de la població i dictava què era necessari produir i en quines quantitats. En funció d'aquests objectius, les fàbriques i empreses estatals, a les quals s'encarregava la seva producció, calculaven la inversió i les matèries primes que eren necessàries. Un cop elaborats els productes tornaven al 'centre' per ser redistribuïts entre la població.

Però les inversions i matèries primes necessàries sovint no arribaven a la fàbrica o a l'empresa en el moment i en les quantitats previstes. Segons Verdery (1996), aquest va ser el motiu pel qual els directius de les fàbriques inflaven els càlculs sobre les inversions i matèries primeres que necessitaven per complir amb les partides que el 'centre' planificava i els encarregava. D'aquesta manera les empreses intentaven aconseguir un excedent que els permetés compensar els endarreriments i les quantitats disminuïdes dels materials en el següent exercici productiu. També s'utilitzava aquest excedent per intercanviar-lo amb altres empreses en cas de necessitat. La sobrevaloració dels pressupostos i el manteniment de 'reserves' van produir l'anomenada economia de l'escassetat (Kornai, 1980). D'aquí que es cultivessin tot tipus d'estratègies per aconseguir béns escassos: el clientelisme, els favoritismes, la solidaritat intraètnica, la corrupció i la

reciprocitat, totes elles van ser formes d'accedir a béns escassos (Adler-Lomnitz & Sheinbaum, 2004; Ledeneva, 1998).

Fins l'any 1956, el Partit Comunista Romanès va estar dominat per una facció Stalinista, seguida pels lideratges de Gheorghiu-Dej i, després, de Ceaușescu. Acabada la guerra, tots els sectors de l'economia del país estaven en una greu situació: la producció agrària era la meitat que en el període de 1934-1938 i la indústria operava al 75%. Per tant, el nou Estat socialista havia de reconstruir el país i ho havia de fer sense el recolzament inicial de la població: l'any 1945, el Partit no arribava a comptar 2.000 membres (Kideckel, 1993:53-54).

Des de l'ascensió al lideratge del Partit de Ceaușescu, l'any 1965, fins a finals dels 70's, Romania es va endeutar amb capital occidental amb l'objectiu d'augmentar les taxes de creixement del país. L'any 1968, Txecoslovàquia va ser invadida per part de la URSS i dels països del Pacte de Varsòvia com a resposta a la coneguda com Primavera de Praga⁷⁰. Romania va ser l'únic país del Pacte de Varsòvia que no hi va participar. Ceaușescu va denunciar la invasió en un discurs⁷¹ celebrat a Txecoslovàquia el mateix any i va explicitar la seva desafiant voluntat d'autonomia respecte el bloc soviètic. L'any 1970, va destacar en el moviment de Nacions no Alineades⁷² i va iniciar l'obertura cap als països d'Orient Mitjà, Extrem Orient i Occident. A la dècada dels 80's va declarar que Romania assoliria la seva independència econòmica mitjançant el pagament del deute extern. L'augment d'aquest deute i la recessió mundial, van convertir el seu pagament en una missió dramàtica. A costa d'una dura política d'austeritat que racionalitzava l'electricitat, la sanitat, l'energia, els aliments, etc., l'any 1989 es va poder pagar els 11 bilions de dòlars que devia el país. Aquestes polítiques van ser el preludi de la revolució de 1989.

Durant el període socialista, les minories nacionals continuaven sent una qüestió problemàtica pel govern. La diversitat cultural va resultar bastant incòmode per la moral socialista, al confondre les diferències amb les desigualtats. Més o menys explícitament

70 La Primavera de Praga va ser un moviment que defensava canvis polítics i socials com la llibertat de premsa, existència de múltiples partits polítics, dret a vaga, etc.

71 Veure Kligman, 1998: 20.

72 El moviment, constituït l'any 1961, agrupava els països que defensaven una posició neutral en el conflicte de la Guerra Freda, l'autonomia dels Estats enfront les superpotències soviètica i d'Estats Units, principis de no agressió i no interferència en els afers dels Estats, de respecte per la integritat dels seus territoris i sobirania.

es va considerar que la igualtat s'aconseguiria a través de l'homogeneïtzació. La doctrina socialista ha parlat dels sentiments ètnics com de productes de classe mal entesos, i per tant, com de conflictes de classe camuflats (Friedman, 2000). Les etnicitats, les diferències culturals i les solidaritats internes que generen, s'han llegit com a perills de desunió i d'interferència enfront del projecte global igualitari. En aquest context, la minoria hongaresa, com les altres minories del país, va patir polítiques assimilacionistes molt fortes.

La pertinència a l'Estat socialista era un argument d'absorció, un intent d'eliminar les diferències i, també, les desigualtats. La qüestió dels conflictes entre les diferents nacionalitats, llengües o religions, i els seus criteris o privilegis de pertinença, semblava superada pel socialisme. Els governs socialistes es van proposar esborrar qualsevol diferència i tota desigualtat econòmica i social. Així, van emprendre diverses polítiques d'homogeneïtzació de les seves poblacions, que en realitat atorgaven noves representacions i estratègies al *nacionalisme* que es volia establir. El projecte socialista havia de tenir prioritat per sobre dels interessos de qualsevol minoria. Però, en realitat, aquesta homogeneïtzació era sinònim de *romanització*, es feia en base a un nacionalisme d'Estat. És a dir, malgrat la teòrica contradicció entre socialisme i nacionalisme, en paraules de Ignazio Silone, “el nacionalisme és la primera cosa que els socialistes nacionalitzen en el socialisme” (a Schöpflin, 2002: 416).

Un camp on aquest nacionalisme d'Estat vinculat al projecte socialista es va manifestar amb més contundència va ser en el de les polítiques natalistes⁷³. Al final de la Segona Guerra Mundial, Romania, com la resta de països europeus, es trobava en el període conegut com “la transició demogràfica”. Aquest període consisteix en un procés de canvi estructural en el qual la taxa de naixements i defuncions disminueix. A aquesta tendència demogràfica general per tot Europa, s'afegia la incertesa que provocava el nou règim, l'estrès post-bèl·lic i la precària situació econòmica. Tots aquests factors van contribuir al descens de la natalitat.

Un dels objectius del règim socialista, especialment durant el període de Ceaușescu (1967-1989), va ser el d'invertir aquesta tendència demogràfica amb una

⁷³ Les qüestions que s'exposen sobre la política pro-natalista van ser presentades al XI Congreso de Antropología i publicades a Torrens (2008).

política pro-natalista que utilitzava tots els seus mitjans ideològics, repressius, socials i legislatius⁷⁴. Però si un objectiu clar de l'Estat era augmentar la població, també ho era el de construir un model de dona dins el projecte socialista: treballadora productiva i treballadora reproductiva. Es volia acabar amb la dependència econòmica i personal que patien les dones en el marc del “matrimoni burgès”. Es tractava d'eliminar la seva posició de desigualtat que s'estableix a partir de la dicotomia públic/privat i la seva assignació al gènere. La manera d'acabar amb aquesta desigualtat era, d'una banda fent que la dona accedís a tots els àmbits de la vida laboral i educativa, i de l'altra, fent “públic” tot el treball i per tant revaloritzant-lo i igualant-lo (Gal and Kligman, 2000: 45-46). Ceaușescu va arribar a parlar de la maternitat com d'una professió que requeria qualificació com una formulació que igualava el treball de l'home i de la dona (Verdery, 1996: 66).

Per això, l'Estat va implementar un conjunt de mesures socials molt àmplies que conciliaven la vida laboral i la vida familiar, que perseguïen ampliar la presència pública de les dones en tots els àmbits i nivells de la societat, que garantien l'educació universitària dels fills, l'accés a la salut, entre moltes altres. La presència de les dones a les universitats, per exemple, va augmentar de manera molt significativa: del 25,9% l'any 1938-39 al 43,3% l'any 1971, i el 48,3% l'any 1989 (Kligman, 1998: 25-26).

El govern de Ceaușescu assumia sense embuts que la reproducció pertanyia a l'àmbit públic i, lògicament, qui pren les decisions en l'àmbit públic és l'Estat. La procreació quedava així integrada, en l'àmbit econòmic, i sotmesa a les mateixes lleis. És a dir, entendre la procreació com un procés de producció implica també, en aquest cas, una alienació, socialització, o expropiació del procés productiu i del “producte”. L'any 1996, Ceaușescu va proclamar:

(...) the fetus is the socialist property of the whole society. Giving birth is a patriotic duty determining the fate of our country. Those who refuse to have children are deserters, escaping the law of natural continuity.” (David, 1992:13 i Verdery, 1996: 65).

74 Aquestes polítiques incloïen la prohibició de l'avortament, la prohibició d'importació i venda d'anticonceptius, revisions ginecològiques obligatòries, penalitzacions econòmiques als metges els districtes als quals pertanyien no assolissin les taxes de natalitat esperades, restricció molt severa al divorci, impostos per homes i dones en edat reproductiva sense fills, criminalització de l'homosexualitat, etc. Sobre l'agressivitat d'aquestes polítiques i les seves conseqüències veure Torrens (2008).

Es va tractar d'una politització contundent de la reproducció que es sostenia amb arguments vinculats al nacionalisme i al projecte socialista. La intrusió de l'Estat en les relacions familiars era explícita en els discursos de Ceaușescu:

Everyone must understand that he has responsibilities towards society, including that of living progeny. (...) Only then will we create a true socialist society (...) We cannot be indifferent to what happens to the family, how young people marry or do not marry, believing that this pertains to their personal lives. Of course, it is their personal lives, but society has always been concerned and must be concerned with personal lives of people. (a Kligman, 1998: 50-51)

Els intel·lectuals també es van implicar amb la política pro-natalista reforçant el nacionalisme que hi anava vinculat. El Partit va publicar entrevistes amb coneguts historiadors sota el títol: *The Home with Many Children, Sign of a Good Citizen's Sense of Responsibility for the Future of the Nation* (Lefort, *The image of the body and totalitarianism*. Citat a Verdery, 1996:68). Aquests intel·lectuals orgànics del règim afirmaven que com a fruit de les seves investigacions científiques quedava establert que des del temps dels Dacis, les famílies extenses van ser la base del manteniment de les tradicions i el que va permetre la continuïtat i progrés del poble fins a l'actualitat. Els discursos del Partit socialista també tenien un contingut típic de l'etno-nacionalisme. Polítics, poetes i científics van generar un patriotisme en la política de gènere i sentiment en l'elevació de l'Estat a pàtria.

Una altra qüestió important d'aquest període, és l'èmfasi que les economies socialistes van donar a la indústria. Aquesta industrialització havia de superar una economia eminentment agrícola: a finals dels anys 40's, el 74% de la població es dedicava a l'agricultura. La socialització de la terra, la col·lectivització⁷⁵, era crucial per aconseguir el creixement industrial que l'Estat planificava. Amb el control de la producció agrària, el govern aconseguiria transferir els excedents agraris directament a la industrialització. El projecte de desenvolupament estatal, exigia una reestructuració demogràfica i econòmica del país. Amb aquest objectiu, l'Estat va elaborar el que s'ha conegut com el *Programa de sistematització*. La part més essencial d'aquest programa consistia en concentrar la

75 Veure el sub-capítol 8.1. *La col·lectivització de la terra la col·lectivització*.

població rural en determinades localitats considerades viables i fer desaparèixer les petites poblacions rurals. S'havia d'incrementar la densitat de població passant d'una mitjana de 10-15 habitants per hectàrea a 50-60 (Ronnan, 1989: 554). Concentrar la població en determinats centres permetria alliberar terreny per a l'agricultura, permetria una inversió més eficient per modernitzar-la i s'aconseguiria així augmentar la producció. També permetria concentrar les inversions estatals d'infraestructures i serveis i garantir la igualtat en el seu accés a tots els ciutadans. D'aquesta manera s'aconseguiria igualar les condicions de vida urbanes i les rurals. A més, el programa pretenia augmentar el control de l'Estat i acabar amb l'"individualisme tradicional" que atribuïen a la pagesia⁷⁶.

Es van fer estudis de sistematització per totes les *communes* i comtats per tal de determinar les perspectives de desenvolupament de cada poble. Per definir aquest perfil econòmic dels pobles s'utilitzaven indicadors com serveis d'electricitat, subministrament d'aigua, aigües residuals, etc. Evidentment, aquests indicadors caracteritzaven a Siklód com un poble no viable: la instal·lació elèctrica va arribar l'any 1960, el subministrament d'aigua corrent l'any 1974, tot i que en l'actualitat encara no arriba a les cases, i avui en dia no disposa d'un sistema d'aigües residuals. Era doncs un de tants pobles destinats a desaparèixer. D'acord amb un estudi oficial, dels 13.000 pobles que hi havia Romania, entre 5.400 i 6.400 no tenien perspectives de desenvolupament (Ronnan, 1989: 545). Aquests pobles s'havien de "deixar morir" amb dos procediments que es complementaven: d'una banda invertint en aquells pobles destinats a convertir-se en grans poblacions agro-industrials i, de l'altra, amb una dosis important de negligència respecte als pobles no-viables, permetent el deteriorament dels serveis i les infraestructures, sense invertir-hi i prohibint nova construcció i reformes estructurals de les cases. Per contra, l'any 1968, el govern va identificar entre 300 i 400 poblacions a promocionar per assolir l'estatus d'urbà, i va planificar incrementar el nombre de ciutats, passant de 236 a 550 (Turnock, 1991: 252).

Al marge dels objectius econòmics lligats a aquest programa de desenvolupament, la *sistematització* havia de contribuir a l'emergència de la *nova persona*. Com deia, el projecte polític defensava la necessitat d'homogeneïtzació de la població per assolir l'equitat. Aquesta homogeneïtzació s'havia de produir a imatge de la classe treballadora

⁷⁶ En el capítol 6. *Introducció a l'economia pagesa* es presenten les principals idees del socialisme sobre la pagesia.

urbana. La vida als pobles havia de ser tan urbana com fos possible. Ceaușescu era ben explícit:

In the socialist society, a process has begun to make the village more like the city, to encourage the gradual disappearance of classes, and [to give rise to] the homogenization of society, gradually erasing the fundamental differences between physical and mental labor. (Discurs de Ceaușescu a la conferència del Partit Comunista de 1972, a Kligman 1998:33)

Aquest *make the village more like the city*, tenia una traducció ben clara en les reglamentacions urbanístiques: en contrast amb les construccions tradicionals d'una planta i amb un hort, vinyes i jardí adjacent, les noves construccions situades en localitats “viables” havien de tenir com a mínim dos pisos d'alçada i només podien tenir un petit pati o jardí. En el centre d'aquestes localitats, l'Estat construïa blocs d'apartaments (Turnock, 1991: 252). Durant la dècada dels 80's, el pagament del deute extern va forçar a radicalitzar i accelerar l'aplicació del programa de sistematització: els excedents de l'agricultura destinats a l'exportació havien d'augmentar. L'any 1988, l'Estat va anunciar la planificació de reduir el nombre de *communes* passant de 2.705 a un màxim de 2.000, augmentar les seves poblacions a una mitjana de 5.700 habitants per *communa* i marcant un mínim de 3.000 habitants. En 12 anys l'Estat preveia la construcció de dos milions d'apartaments en blocs d'edificis de 3 a 7 pisos d'alçada (Turnock, 1991: 256).

Concentrar la població rural en grans assentaments facilitava el control polític i disminuïa el nivell d'auto-suficiència dels pagesos (Ronnan, 1989:551). Evidentment, aquesta planificació obligava a la població rural a canviar les seves maneres de pensar i de viure. En qualsevol cas, els resultats van ser una important despoblació de les àrees rurals⁷⁷.

⁷⁷ Veure el gràfic de l'evolució demogràfica de Siklód en el sub-capítol *11.1.4. L'emigració*.

2.6. La revolució de 1989

La revolució de 1989 va iniciar-se a Temesvár⁷⁸ (Timișoara). Tot va començar el 15 de desembre, quan uns centenars de parroquians d'una església calvinista van formar una cadena humana per protestar contra el desallotjament del Pastor László Tókéš de la seva església on també residia. Les autoritats intentaven desallotjar-lo perquè havia estat molt actiu, tant des de l'altar com amb la premsa hongaresa, criticant el programa de sistematització rural i les violacions de drets humans del règim. En els dies següents, a aquests primers parroquians hongaresos s'hi van unir romanesos, estudiants i treballadors, arribant a ser milers de manifestants que cridaven eslògans contra Ceaușescu. El 17 i 18 de desembre, l'exèrcit i les forces de seguretat van reprimir la protesta deixant un balanç d'uns cent morts (Brubaker, 2006: 199-120). La protesta es va estendre ràpidament a Kolozsvár (Cluj-Napoca) i l'exèrcit també la va reprimir amb foc. Els manifestants van començar a apel·lar als soldats perquè s'unissin a ells en lloc d'enfrontar-s'hi i així va ser. Les mobilitzacions es van anar produint a altres ciutats (Nagyszeben -Sibiu-, Brassó -Brasov-, Arad). El 21 de desembre, Ceaușescu parlava des del balcó de l'edifici del Comitè Central del Partit Comunista sobre els beneficis de la revolució socialista i condemnant la revolta de Temésvar. Els assistents van començar a cridar eslògans en contra Ceaușescu i el règim, i va iniciar-se una gran mobilització a Bucarest que també va haver d'enfrontar-se a l'exèrcit i es va saldar amb molts morts i ferits. Va ser llavors quan Ceaușescu i la seva dona van intentar fugir en helicòpter però van ser capturats, jutjats per un tribunal militar, i executats el 25 de desembre de 1989.

Pocs mesos més tard de l'execució de Ceaușescu, el mes de març de 1990, els hongaresos es van manifestar a Marosvásárhely⁷⁹ (Târgu Mureș) per reivindicar l'educació secundària en hongarès i la creació d'una universitat en hongarès. La reacció

78 Ciutat situada al Banat, a l'oest de Transilvània. Va ser part de l'Imperi Austro-hongarès i està habitada per hongaresos, romanesos, búlgars, serbis i saxons.

79 La ciutat es troba a 111 km. de distància de Siklód. La composició ètnica de la ciutat ha variat molt al llarg de la història: l'any 1900 el 83% eren hongaresos i 11,6% romanesos; el 1930, el 57,2% eren hongaresos i el 26,7% romanesos; el 1977, el 63,6% eren hongaresos i el 34,8% romanesos; el 1992, el 51,4% eren hongaresos i el 46,1 romanesos; l'any 2011, el 44,9% eren hongaresos i el 52% eren romanesos (Varga E. Árpád: <http://www.kia.hu/konyvtar/erdely/erd2002/msetn02.pdf> ; les dades de 2011 provenen del cens [http://www.mures.insse.ro/phpfiles/COMUNICAT DATE PROVIZORII RPL 2011 judetul MURES.pdf](http://www.mures.insse.ro/phpfiles/COMUNICAT_DATE_PROVIZORII_RPL_2011_judetul_MURES.pdf))

oficial i para-oficial va ser impressionantment violenta i desproporcionada. La policia va avisar als Popes ortodoxes dels pobles propers (entre Reghin –Szászrégen- i Toplita – Maroshévíz-) on majoritàriament hi viuen romanesos i els va demanar que mobilitzessin els seus parroquians. Els Popes van fer sonar les campanes de les esglésies i demanaven a la gent que s'armessin amb el que poguessin i anessin a Marosvásárhely per complir amb el seu deure de defensar el país contra l'aixecament dels hongaresos. La gent va agafar cadenes, destrals, pedres, pals i el que van poder i van anar-hi carregats de ràbia. Pel camí aprofitaven per apedregar cases d'hongaresos i intentar atropellar-los. Després es va saber que molts d'aquests pagesos romanesos estaven pagats pel grup nacionalista romanès Uniunea Vatra Românească (Unió de la Llar Romanesa) amb l'ajuda dels serveis secrets i la complicitat del Front Nacional de Salvació (Frontul Salvării Nationale)⁸⁰ (Kettley, 2003: 250). El sagnant episodi, conegut com Fekete Marcius (Març negre), va acabar amb 5 morts (2 romanesos i tres hongaresos) i centenars de ferits (entre els quals es troba el dramaturg hongarès András Sütő a qui van buidar un ull), i van ser detingudes 40 persones (2 romanesos i 38 hongaresos). Aquests esdeveniments van convulsionar els székelyek i molts van decidir mudar-se de la ciutat.

2.7. El capitalisme post-socialista

A partir de 1989, després del col·lapse del règim, la situació política i econòmica del país va patir canvis radicals. En aquest moment, comença l'etapa coneguda com la *transició*, el camí que ha de conduir al país al model social i econòmic propi de l'economia de mercat. Ara bé, aquest capitalisme que es desenvolupa a l'Europa de l'Est té característiques específiques⁸¹ que Swain (2011) defineix a partir de les principals forces que actuen en la seva configuració: el llegat social, econòmic i cultural del socialisme; els agents polítics que emergeixen al final del socialisme i conformen els primers governs post-socialistes; els actors polítics internacionals, especialment la UE; i les corporacions transnacionals.

Romania, com la resta de països post-socialistes europeus, rep una forta pressió d'organismes internacionals com la UE, el FMI i el Banc Mundial per aplicar l'anomenada *teràpia de shock* i incorporar-se en el model neoliberal dominant. La nova pobresa dels

⁸⁰ Partit format per polítics destacats del règim comunista i que va guanyar les primeres eleccions de 1990.

⁸¹ Per això Swain (2011) l'anomena *capitalisme post-socialista* definint-lo com un tipus de capitalisme únic històricament.

països post-socialistes emergeix en aquest nou context i com a resultat de l'implementació de les reformes neoliberals⁸². Aquestes reformes neoliberals impliquen una reducció dràstica de la despesa pública que afecta el camp de l'educació, la salut, l'habitatge i el treball. Aquest període es caracteritza per un increment radical de la desigualtat social entre la població, per l'augment de les taxes d'atur i per la tremenda inflació provocada per la liberalització dels preus. Entre 1991-92 la inflació dels preus i els salaris va ser tan ràpida que la casa de la moneda no va poder produir suficient nova moneda per mantenir-se. El poder adquisitiu de les persones s'ha reduït de forma dràstica, la liberalització dels preus ha fet que s'encarissin moltíssim fins i tot productes de primera necessitat i que siguin inaccessibles per un salari normal. Segons Viruela (2003), entre 1990 i 1997 la pèrdua de capacitat adquisitiva dels romanesos es va reduir en un 50%. La responsabilitat social de l'Estat es delega en gran part a ONG's, de manera que el que abans eren drets i obligacions, ara són necessitats i ajudes, o al sector privat, amb la consegüent desigualtat que estableix en l'accés als serveis.

Com en l'apartat anterior, moltes de les qüestions importants del post-socialisme són aspectes centrals d'aquesta tesis i, de fet, del període etnografiat. En els següents capítols s'aprofundeix en qüestions com el procés de restitució dels drets de la propietat privada, la des-modernització de l'agricultura, la demonetarització i l'economia de subsistència que caracteritzen l'agricultura, les polítiques agràries estatals en el context europeu i de globalització, o l'emigració. També es desenvolupa la qüestió de la ideologia i les pràctiques de les polítiques hegemòniques globals de les darreres dècades i els efectes de l'actual neoliberalisme a nivell local. A continuació, doncs, només es presenten algunes dades sobre el context en el qual es produeixen els canvis més directament relacionats amb aquesta recerca.

Respecte a l'escena política es pot dir que en el període conegut com la "transició" la vella elit comunista va esdevenir la nova elit dels negocis (Ciobanu, 2007: 1435). Swain (2011: 1678) precisa aquesta afirmació subratllant que no han estat els membres més destacats de l'aparell polític, de la *nomenklatura*, els que més s'han beneficiat sinó els quadres mitjans, la vella elit tecnòcrata. En qualsevol cas, és prou clar que les avantatges econòmiques s'aconseguien amb patronatge polític i clientelisme. És un període en el que la corrupció i l'oportunisme polític desgasten les il·lusions i expectatives que els

82 Veure, per exemple, Kaneff i Pine (2011) o Swain (2011).

ciutadans havien dipositat en el canvi polític. En relació a l'oportunisme i la falta de solidesa en la ideologia política, és significativa la següent dada: entre l'any 2000 i 2004 més de 50 senadors i diputats van canviar de partit (Ciobanu, 2007: 1436).

La primera dècada de la transició va estar dominada d'una banda, pels que representaven els “ex-comunistes”, Front Nacional de Salvament (*Frontul Salvării Nationale*) i, de l'altra, pels que representaven els “anti-comunistes”, els partits històrics d'abans de la Segona Guerra Mundial, el Partit Liberal Nacional (*Partidul National Liberal*) i el Partit Nacional democratacristià Camperol (*Partidul National Taranesc Crestin-Democrat*). L'any 1990 es celebren les primeres eleccions democràtiques i surt elegit el govern de Ion Iliescu, fundador del partit socialdemòcrata Front Nacional de Salvament. Iliescu havia ocupat posicions molt destacades en la *nomenklatura* comunista des dels anys 50's fins als 70's quan Ceaușescu el va marginar i finalment l'any 1984 va ser exclòs del Comitè Central del Partit. Fou partidari del programa de reformes de Gorbachev (Ciobanu, 2007). En les següents eleccions de 1992, és reelegit per un període de 4 anys més.

L'any 1994, Romania esdevé membre del Consell Europeu que li exigeix millores en els sistema democràtic i en la protecció dels drets de les minories per accedir a la UE. Tot i que, malgrat les exigències en el camp de la millora de la democràcia, els condicionants econòmics sempre han estat els prioritaris per a la UE: disminució de la intervenció dels Estats, des-regulació dels mercats i la flexibilització laboral⁸³. De fet, les negociacions per l'accés a la UE van resultar en gran mesura un fòrum a través del qual les governs dels països membres perseguien els seus interessos econòmics nacionals i el de les companyies transnacionals d'Europa Oriental. Per a aquestes transnacionals, Europa de l'Est era interessant tant pel que fa als costos de producció com per l'accés a un nou mercat⁸⁴ (Swain, 2011: 1674). A mesura que augmenten les inversions estrangeres, augmenta també la dependència econòmica.

83 Veure el capítol 11. *La qüestió del desenvolupament i l'emigració*.

84 Entre 1989 i 1994, les exportacions de la UE a Europa de l'Est es tripliquen. Els costos laborals a principis de la transició, eren el 7% dels de la UE i l'any 2001 a Romania representaven el 10% de la mitjana de la UE (Swain, 2011: 1674).

La constitució romanesa només permet governar el mateix president durant dos mandats i, l'any 1996, el partit democratacristià de Constantinescu guanya les eleccions conformant una coalició amb el partit hongarès (*Alianta Democrata a Maghiarilor din Romania*), entre d'altres. El nou govern va accelerar i radicalitzar el procés de liberalització econòmica aplicant les recomanacions del FMI. La nova política va provocar el tancament de moltes empreses, l'augment de les taxes d'atur i un fort descens dels salaris. A partir de 1999 el sector de la mineria també genera altes taxes d'atur i de conflicte social al tancar moltes de les mines⁸⁵. Aquest agreujament de la crisi genera un canvi en la direcció dels fluxos migratoris interns: augmenta significativament la població urbana que immigra a zones rurals on la subsistència és més fàcil d'assegurar. L'any 1990, el percentatge de migrants del camp a la ciutat representava un 70% dels migrants interns i només un 3,5% ho feien de zones urbanes a rurals. En canvi, l'any 2000 els migrants del camp a la ciutat representaven el 19,5% i els de la ciutat al camp un 33,8% (Sandu 2002 a Pajares, 2006 :116). Els anys 90's, l'emigració internacional també es presenta com una alternativa per a gran part dels romanesos davant la crisi econòmica del país⁸⁶.

L'any 2000, Iliescu torna al govern amb el partit transformat amb Partit Democràtic Social (*Partidul Democratiei Sociale*) fruit de la fusió dels dos principals partits socialdemòcrates i estableixen una aliança amb el partit hongarès (*Alianta Democrata a Maghiarilor din Romania*). Però en les mateixes eleccions, el partit xenòfob i nacionalista Partit de la Gran Romania (*Partidul România Mare*), liderat per Tudor obté un 20% dels vots. Tudor és ben conegut per articles amb atacs vulgars contra gitanos, hongaresos i jueus, que publicava a la revista *Romania Mare*, on n'era l'editor (Ciobanu, 2007: 1431). L'any 2004, Traian Băsescu, del partit liberal de centre-dreta *Alianța Dreptate și Adevăr* (Aliança per a la justícia i la llibertat), arriba a la presidència, però el 2007 la seva continuïtat es sotmet a referèndum al ser acusat de corrupció. Tot i amb això es manté a la presidència i la renova en les eleccions de 2009. Des de l'1 de gener de 2007, Romania és membre de ple dret de la UE. L'any 2012, Băsescu és acusat per part de la coalició de centre esquerra Unió Social Liberal d'abús de poder i de violar la

85 Veure Kideckel (2011).

86 Veure el sub-capítol 11.1.4. *L'emigració*.

Constitució. El Parlament el suspèn de nou de les seves funcions fins que la ciutadania decideixi en referèndum si destituir-lo o no. Băsescu però, es manté com a president.

Respecte a les conseqüències de la dràstica reducció en despesa pública en el període post-socialista, es parla, per exemple, de crisis sanitària. Com un indicador trobem l'augment de malalties que es consideraven eradicades i que es relacionen amb la pobresa com la tuberculosi que va passar de 58,3 cassos per 100.000 habitants l'any 1989, a 115,3 l'any 2001 (Viruela, 2004:5). En l'àmbit de la salut mental apareix una nova categoria no-oficial de diagnosi: *el cas social* (Friedman, 2009). Es tracta de pacients que no haurien d'estar institucionalitzats, però continuen ingressats en hospitals psiquiàtrics perquè no tenen on anar. Segons un informe d'Amnistia Internacional publicat l'any 2004, quan els nens dels orfenats⁸⁷ arriben als 18 anys són transferits a hospitals psiquiàtrics on esdevenen “casos socials” sense cap símptoma mèdic significatiu (Friedman, 2009: 383). Es parla també d'una epidèmia de malalties mentals. Des de 1989, els cassos de depressions i psicosis afectiva s'han doblat a Romania, els suïcidis representen el 31% de totes les morts per causes no-naturals -el mateix nombre de morts que la suma de les morts per accident de trànsit i d'homicidi (Friedman, 2009: 378). Al mateix temps, ha disminuït l'esperança de vida de la població i la mortalitat infantil és 4 vegades més alta que la mitjana de la UE. El número de llits en els hospitals va disminuir de 207.000 l'any 1994 a 142.500 l'any 2004.

És també en aquesta etapa quan s'implementa el sistema de Seguretat Social basat en el model Bismarck. És a dir, es passa d'un sistema de cobertura universal de la població a un sistema de cobertura dependent del pagament de les contribucions de la Seguretat Social (Ana-Claudia Bara et al., 2002). Aquest sistema exclou a gran part de la població: persones a l'atur durant més de 27 mesos, persones que treballen al camp (representen el 40% de la població) que no cotitzen a la Seguretat Social degut a que es tracta d'una producció bàsicament orientada al auto-consum, persones que treballen en l'economia informal, etc.

87 Les conseqüències de la política pro-natalista de Ceaușescu van suposar un augment dels avortaments il·legals amb el consegüent increment de la mortalitat maternal i infantil, però també un increment de fills no desitjats que eren abandonats en institucions estatals (Veure Torrens, 2008).

Una qüestió preocupant que es produeix en molts àmbits de la vida pública dels romanesos com el judicial o l'administratiu però especialment en el sanitari, és la dels pagaments informals. Aquests pagaments poden ser en forma de diners, serveis o regals. Tradicionalment eren una mostra de gratitud per l'atenció rebuda. Actualment però es consideren necessaris per obtenir una atenció adequada. Mostra d'això són els resultats d'un estudi del 2002 (Bara et alt.) que conclou que els pacients que van realitzar pagaments informals són aquells que manifestaven més insatisfacció amb el sistema sanitari⁸⁸. Ara bé, aquests pagaments també es relacionen amb les condicions laborals del personal sanitari. Segons els resultats d'un estudi del Col·legi de metges de Romania de l'any 2007, el 54% dels metges manifestaven que voldrien treballar a l'estranger. Les principals raons que assenyalaven eren els baixos salaris de Romania (55%) i les precàries condicions de treball (40%) (Vlădescu, C, et alt. 2008: 99).

Pel que fa a l'àmbit laboral, el país venia de la situació de plena ocupació que va caracteritzar el socialisme i en uns 10 anys es van reduir uns 2.5 milions de llocs de treball, un 23% menys que a principis de la dècada dels 90's (Viruela, 2006). La nova política i economia va afectar de manera significativament diferent la vida dels homes i les dones. L'any 1992, la taxa d'atur masculí havia ascendit del 2,2% al 6,2%, mentre que el femení va ascendir del 4% al 10,7% (Kligman, 1998:76). En aquesta etapa augmenten les famílies monoparentals encapçalades per dones alhora que desapareixen els serveis socials i les prestacions orientades a la protecció de la família (o socialització de la reproducció). La compatibilitat entre vida familiar i vida laboral esdevé molt més difícil i precària, sobretot per les dones. Segons Swain (2011: 1684) per Europa de l'Est en general, la diferència de salaris entre homes i dones augmenta aproximadament un 80% l'any 2001 i les dones estan sobre-representades en el sector públic més mal pagat.

És també l'etapa del ressorgiment de les reivindicacions dels drets de la minoria hongaresa, sobretot en el camp de l'ensenyament. Una d'aquestes reivindicacions concretes era el restabliment de l'educació pública en hongarès a la històrica universitat

88 Un altre estudi del 2005 realitzat pel Centre de Polítiques i Serveis Sanitaris de Romania, preguntava per les raons dels pagaments informals: el 55% van respondre que era tradicional, el 32% per rebre millor atenció, el 29% per mostrar gratitud, el 21% per garantir una millor relació amb el metge, el 18% per garantir una millor atenció de les infermeres, el 15% per rebre tractament amb més rapidesa, el 7% per rebre millor medicació i el 3% els pagaments van ser sol·licitats pel personal sanitari (Vlădescu, C, et alt. 2008: 60). Veure també Swain (2011: 1688).

Babes Bolyai de Kolozsvár (Cluj Napoca)⁸⁹. L'any 1995, sota una forta pressió de la minoria hongaresa i del Parlament Europeu, el govern emet una llei que permet l'educació primària i secundària en llengües minoritàries excepte per l'assignatura d'història i geografia, llengua i literatura romanesa, i la Formació Professional que havien d'ensenyar-se en romanès. La llei va ser molt criticada pel Parlament Europeu⁹⁰ i per la minoria hongaresa de Romania, però fins el 1997, quan el partit hongarès (*Alianta Democrata a Maghiarilor din Romania*) va tenir representació en el govern, no es va modificar. La seva implementació no es va produir fins 1999⁹¹.

Pel que fa a l'educació superior, tot i que la llei no permet la creació d'universitats públiques hongareses, permet la creació d'universitats privades i de seccions o facultats d'universitats públiques que ensenyin en llengües minoritàries. Així, la Babes Bolyai es defineix com una universitat pública i multicultural que ofereix 105 especialitats en romanès, 52 en hongarès, 13 en alemany i 4 en anglès. L'any 2001, una organització privada (Sapienta Foundation⁹²) va crear una universitat hongaresa a Transilvània amb facultats a Csíkszereda (Miercurea Ciuc), Kolozsvár (Cluj Napoca), i Marosvásárhely (Târgu Mureș). La universitat no va ser acreditada pel govern fins l'any 2012.

2.8. Siklód versus la “gran” història i les “grans” ideologies i institucions

En tot aquest itinerari històric que hem presentat sintèticament hem de situar els siklódik com a defensors de fronteres, com a pagesos, com a székelyek, com a calvinistes i com a habitants de pobles “no viables”. A Siklód trobem dues construccions que simbolitzen la

89 La universitat va ser “romanitzada” pel règim socialista l'any 1959, quan va fusionar l'antiga universitat hongaresa Bolyai amb la universitat romanesa Babes.

90 Veure la Resolució del Parlament Europeu sobre drets de les minories i drets humans a Romania de l'any 1995:

<http://eur-lex.europa.eu/LexUriServ/LexUriServ.do?uri=CELEX:51995IP1025:EN:HTML>

91 La modificació preveia que en educació primària l'assignatura de llengua i literatura romanesa pogués ensenyar-se d'acord amb llibres de text i currículums elaborats especialment per a les necessitats d'una minoria (en el nostre cas, l'hongaresa), en educació secundària i formació professional s'havien d'utilitzar els mateixos llibres que en la resta del país. Per l'assignatura d'història i geografia, en educació primària la llei permetia l'ensenyament en una llengua minoritària (l'hongarès) però d'acord amb els llibres de text i currículum de les classes en romanès. En secundària havia d'ensenyar-se en romanès i seguint els llibres de text i el currículum de les classes en romanès. La formació professional podia oferir-se en la llengua materna (en el nostre cas, hongarès) (Kettley, 2003: 256).

92 La fundació està composta per les esglésies catòlica, calvinista, luterana i unitària, i compta amb el suport financer del govern d'Hongria.

selecció d'alguns d'aquests elements històrics que fixen la seva memòria, resistent i tossuda.

En el centre de Siklód, com en tants altres pobles székelyek, s'aixequen tres petits monuments. Un recorda la primera guerra mundial, en la qual 314 homes de Siklód van lluitar, i té la inscripció dels noms de les persones del poble que hi van morir, l'altre recorda els 33 morts de la segona guerra mundial, i el tercer, commemora l'arribada dels magyar a Europa, als Carpats⁹³. Aquests monuments van ser objecte de molta polèmica durant el règim socialista. Són monuments que van ser construïts als anys 40 com a part d'una campanya promoguda per Hongria. En el monument dedicat a la primera guerra mundial hi havia un mapa dels límits d'Hongria abans del tractat de Trianon i una inscripció que deia “*Així va ser i així serà*”. L'u de novembre la gent que anava al cementiri a rendir homenatge als morts, s'aturava davant el monument i hi deixaven espelmes. Com era d'esperar, això no va agradar a les autoritats romaneses i, a partir de 1945, van començar a atacar els monuments, destruint-los total o parcialment. La gent de Siklód explica com un dia va arribar l'exèrcit i va metrallar el monument. Per ells era un símbol de resistència i reivindicatiu, del qual n'estaven orgullosos i van tornar a aixecarlo entre tots.



Fotografies 10 i 11: Els monuments que commemoren la I i II Guerra Mundial i l'arribada dels magyar a Europa

93 Aquest últim, té la inscripció de 1896 perquè en aquell any es van realitzar moltes celebracions en motiu del mil·lenni de la conquesta dels Carpats.

L'altra construcció que condensa part de la seva identitat i història és l'església. Va ser construïda entre 1635 i 1645⁹⁴, i cap al 1947-48 es va anar obrint una esquerda important a una de les parets degut a la poca profunditat dels seus fonaments i representava un perill pels feligresos. L'any 1948, van demanar a Kós Károly⁹⁵ el disseny dels plànols per reconstruir l'església, mantenint la torre del campanar de fusta original. Des del novembre del 1948 fins el desembre de 1989, Siklód va demanar el permís necessari per poder dur a terme la reforma. Durant 40 anys se'ls va negar aquest permís d'obres. Al 1950, van intentar reconstruir-la, però quan ja tenien tot el material de construcció preparat, l'exèrcit va arribar al poble per interrompre-ho indefinidament. Van haver d'esperar la caiguda de Ceaușescu per reconstruir-la amb el sistema de *közmunka*⁹⁶. Les dones de Siklód van portar el menjar que cuinaven pels treballadors voluntaris durant els tres anys que va durar la reconstrucció. Els diners pel material els van obtenir de les donacions de particulars d'Hongria (amics, parents, descendents de siklódik, etc.), d'una parella d'holandesos, i de l'ONG suïssa HEKS aid (Hilfswerk der Evangelischen Kirchen Schweiz- Suport a l'església protestant suïssa)⁹⁷. La persona capaç d'obtenir i mobilitzar aquests recursos internacionals era el Pastor Zoltán Incze a través de la institució que ell representava: l'església calvinista. Contràriament a la tradició de les esglésies protestants, el Pastor Zoltán Incze va decidir pintar els plafons del sostre amb imatges bíbliques. Péter Stefanovits, un pintor de Budapest, i Károly Elekes, pintor originari d'un poble veí que s'havia traslladat a Budapest, van rebre aquest encàrrec. Ells, juntament amb Gábor Pap, un historiador de l'art, van dissenyar les escenes. L'estil de les pintures, lluny del classicisme propi de la iconografia religiosa, és, com a mínim, sorprenent tenint en compte que són per una església i per un poble com Siklód.

94 La torre del campanar de fusta es va finalitzar l'any 1784.

95 Kós Károly (1883-1977) va ser un arquitecte *székely* que va investigar i estudiar l'arquitectura tradicional de Transilvània. L'any 1944, va publicar *Székely Folk Architecture*.

96 Es tracta del treball no remunerat que realitzen els vilatans per treballs que beneficien o impliquen la comunitat. Veure el sub-capítol 9.3. *La mà d'obra*.

97 Aquesta organització, que federa a esglésies protestants de tot el món, es dedica a l'ajuda humanitària i d'emergència.



Fotografia 12: Josep en el pou. Péter Strefanovits

(a Incze, 1998: 72)



Fotografia 13: El llançament d'un esperit maligne. Károly Elekes

(a Incze, 1998: 100)

El cost final de la construcció van ser 140 milions de leis. Segons el Pastor, el dia de la inauguració s'hi van congregar unes 3.000 persones d'arreu: holandesos, hongaresos, i persones originaries de Siklód que residien a altres països, ciutats i pobles.



Fotografies 14 i 15: L'església de Siklód

Els monuments i l'església expressen la forma dels siklódik d'afirmar fites importants per a la seva identitat, és a dir, per reconèixer's a sí mateixos. L'origen del poble, fidel a la història llegendària tal i com els romàntics l'havien imaginada. El fi de segle, que ja anuncia el desmembrament de l'imperi i que pels székelyek i els hongaresos no significaria la recuperació de la nació i regne d'Hongria sinó un major escapçament encara, després d'una guerra que sacrificà més gent que cap altra. I, amb la segona guerra mundial, més morts i més pèrdues de sobirania encara. Aquest cop en nom de la igualtat, els siklódik suporten la pressió de les polítiques d'assimilació romaneses i de proletarització. Ells són pagesos székelyek de “pobles no viables”. Finalment, queda l'església, l'edifici construït en l'època del regne d'Hongria que amenaça a ruïna i que l'Estat impedeix que es reconstrueixi. Caldrà esperar la caiguda de Ceaușescu per tornar a aixecar entre tots l'església calvinista que manté el seu antic campanar del poble “no viable”.

Evidentment doncs, els siklódik participen i formen part de grans religions, ideologies nacionalistes i de les relacions amb els Estats (sobretot d'Hongria i Romania). Veiem també que han rebut suport i assistència d'aquests Estats i grans institucions (l'església protestant i Hongria) per a la construcció de símbols que els representen. Però la relació dels siklódik amb aquesta “gran” història, grans ideologies i institucions no és tan compacte com pot semblar. Al marge dels símbols que exhibeixen i les pràctiques que

hi van associades que els identifiquen amb àmplies minories nacionals, religioses o els Estats, hi ha una altra cultura i societat més silenciada, més invisibilitzada, que també defensen amb tenacitat i amb la naturalitat de la quotidianitat.

És precisament aquesta cultura la que ocupa el cos principal del debat que planteja la tesi. Es tracta d'una cultura eminentment pagesa que es manifesta amb maneres diferents d'entendre el treball, d'entendre els intercanvis, l'atribució de valors i mesures, les relacions de parentiu, de veïnatge i les comunitàries. És una proposta de societat i de convivència pròpia i la millor manera de conèixer-la és a través de l'etnografia local. Veiem algun exemple significatiu de les fissures entre aquesta cultura i societat pagesa i les “grans” institucions i ideologies.

Els Pastors de l'església de Siklód, com a mínim els tres últims que hi ha hagut, no són nascuts al poble ni són pagesos. Aquest fet marca sovint una frontera entre “ells” i “nosaltres”. Es diu que el Pastor és massa jove per comprendre algunes coses de la vida i els parroquians reben amb reserves el rol de conseller o moralitzador que sovint exerceix. Això ens apunta un tema important d'aquesta tesi: la importància de l'edat en les relacions intracomunitàries (veure la *Part II. El parentiu*) i la duresa de la vida pagesa. L'antic Pastor del poble que va impulsar la reconstrucció de l'església va escriure el següent sobre la moral local dels siklódik:

Peaceful people live here. They live sober lives, they are industrious, feel responsibility for each other and they value honesty and decency highly...they have only one weakness (...) It was the sin of fornication that they committed most often. (...) if such a persons chose to wed and change their unlawful carnal relationship to a lawful marriage then they received forgiveness from the congregation. (Madar, 1998: 227)

En el sub-capítol 9.3.3. *Fer parents*, descrivim la manera tan habitual que tenen parelles de totes les edats i estats civils (vidus/vídues, solters/solteres que ja no són joves, separats/separades legalment o informalment) de conviure sense formalitzar aquesta unió ni civil ni religiosament. En aquestes parelles no hi ha res ni en la seva relació ni en el tracte que reben de la resta de la comunitat que les diferenciï de les parelles formalitzades religiosament. Seria força diferent si es tractés de persones joves, solteres i sense descendència. Pels siklódik és molt comprensible i normal que sovint les circumstàncies

personals i les exigències de mà d'obra i cooperació al camp desemboquin en aquestes situacions i no tenen res de reprovables, ben el contrari: són parelles que s'ajuden en el dia a dia i això és correcte moralment i, a més, és necessari. Ells temen la soledat, saben molt bé el què vol dir passar llargs hiverns a temperatures que ronden els -25°C, o el què és segar i sembrar sense ajuda. Per això diuen que el Pastor és massa jove per comprendre determinades coses de la vida i, els que no són tan joves, no són pagesos per saber les exigències del dia a dia. Aquesta manera de fer sorprèn tant a *székelyek* com a protestants. “Pels de fora”, per la mirada urbana, és sorprenent ja que als pagesos com ells se'ls atribueix un conservadorisme que no correspon a aquesta realitat. De vegades també s'intueix una certa decepció en la mesura que ells (pagesos *székelyek*) encarnen i mantenen la tradició i representa que haurien de practicar la religió d'una manera canònica⁹⁸.

El Pastor també considerava que la religiositat dels *siklódik* tenia especificitats pròpies:

People who live close to nature have an especially strong faith or trust in the supernatural. They saw God's strength and power in natural phenomena as well.(Madar, 1998: 221)

Aquesta proximitat amb la natura que segons el Pastor conforma una mentalitat específica, el va fer decidir a decorar amb pintures el sostre de l'església. Les esglésies reformistes es caracteritzen per l'austeritat, les parets són completament blanques i no hi ha imatges bíbliques, per tant, la decisió del Pastor va aixecar certa polèmica entre els Pastors reformistes. L'argumentació del Pastor per defensar la iconografia religiosa era que “les imatges ajudaven a entendre la religió a les persones *simples*” (les de *Siklód*, s'entén). El Pastor es queixava sovint de les absències generalitzades dels diumenges a l'església, sobretot quan hi ha feina al camp. Si un d'aquests diumenges en els que els *siklódik* prioritzaven les feines agrícoles a la missa plovia, acostumaven a dir-me entre bromes que era perquè el Pastor s'havia enfadat. És significatiu que l'ofès sigui el Pastor i

98 Orbán Balázs (1829-1890, escriptor, polític i historiador de Transilvània) qui l'any 1867 va publicar *Székelyföld leírása* (una descripció enciclopèdica de la terra *székely*) diu sobre *Siklód*: *es coneix com la terra sagrada protestant, perquè els seus habitants (1.500 persones) són honestos, purs i religiosos; el seu aïllament els ha protegit de la immoralitat, la corrupció i la degeneració, aquí es poden trobar les nostres virtuts ancestrals en el seu estat genuí.*

no Déu. Hi ha també un costum catòlic que els siklódik practiquen i que el Pastor no aprova perquè no és propi de l'església reformista. Es tracta d'anar el cementiri el dia de tots els Sants, l'11 de novembre, a portar flors als morts. Malgrat l'opinió negativa que els siklódik tenen dels catòlics, segueixen fidelment aquest costum. És un costum que afirma els lligams de les relacions de parentiu entre els vius i entre els vius i els morts (veure la *Part II. El parentiu*). Els banquets funeraris són també una pràctica pagana que els siklódik mantenen escrupolosament i a la qual el Pastor no hi assisteix mai. En aquestes ocasions també reafirmen els vincles de parentiu i la cohesió intracomunitària. Finalment, és revelador del tipus de relació que mantenen els siklódik amb els representants de l'església el fet de que en dues ocasions els qui van ser Pastor del poble van haver de deixar el carreg quan els vilatans els van acusar de malversar recursos del poble⁹⁹. El primer cas va ser precisament el del Pastor que va impulsar la reconstrucció de l'església i se'l va acusar d'haver desviat fons dels donatius estrangers en benefici propi. Sembla que aquestes acusacions van ser prou importants i nombroses com per avançar la jubilació del que havia sigut el Pastor de Siklód durant molts anys. L'altre cas va ser el del Pastor que gestionava el *közirtokosság*, la institució de propietats conjuntes de bosc, pastures i terres del poble, quan va ser acusat de malversar els fons i va haver de demanar un trasllat de parròquia (Veure 7.1. *El Közirtokosság: entre allò públic i allò privat*).

D'altra banda, la religió ha estat una eina al servei de les polítiques nacionalistes, tant per part del nacionalisme d'Estat romanès com per part dels nacionalismes de les minories. Hem vist la relació explícita entre religió i nacionalisme en els moviments feixistes romanesos dels anys 20's i 30's. Des del 1989, l'Estat ha impulsat i finançat programes per construir esglésies ortodoxes en els comtats d'Harghita i Kovászva (Covasna), on entre un 75 i un 85 per cent de la població és *székely*. La majoria dels *székelyek* són protestants calvinistes i alguns catòlics, cap ortodox. Aquestes esglésies ocupen les places centrals dels pobles i ciutats de *székelyföld* (la terra *székely*). En aquest context, els representants religiosos utilitzen un llenguatge nacionalista ben explícit:

Nosaltres teníem un altre motiu afegit a més de predicar la paraula del Senyor: protegir i cultivar la llengua hongaresa. Déu ens va crear hongaresos i degut a que una nació viu a través de la seva llengua, és el nostre deure sagrat preservar aquesta llengua. Predicant en hongarès pels hongaresos, nosaltres servim el

99 El primer va ser Pastor de Siklód entre 1967 i 1997, el segon entre 1998 i 2004.

nostre Déu i la seva església perquè prediquem a la nostra gent en la seva llengua materna. (Zoltán Incze, Pastor de Siklód, a Incze, 1998:13)

I l'església romanesa actua exactament igual. Al 1979, en un sermó per la mort d'un vilatà, el capellà de Bințiinți deia així:

(...) He kept close to his heart the soil that nourished him and fed his faith, and the faith of his ancestors, against centuries of oppression and enserfment when the Romanian church was all that kept the Romanian nation alive. (Verdery, 1983: 290)

Però, respecte a les qüestions relacionades amb el nacionalisme dels székelyek de Transilvània i el vincle amb Hongria és molt reveladora l'experiència migratòria que es produeix a finals dels 80's¹⁰⁰. En aquell moment es va produir una important onada migratòria de székelyek cap a Hongria, és llavors quan la suposada unitat, identitat i solidaritat entre de les minories hongareses de fora les fronteres i els hongaresos d'Hongria mostra les seves fissures¹⁰¹. La realitat és que quan els székelyek van a Hongria se senten i són tractats com a immigrants, com a estrangers, i experimenten una gran distància en l'estil de vida, els valors i les maneres de fer amb els seus "germans" d'Hongria. Els siklódik tenen moltes anècdotes d'estades a Hongria en les que s'han sentit maltractats laboralment, tractats com a pagesos en sentit pejoratiu, com antiquats o com a romanesos.

En definitiva, quan ens situem al nivell local, en el dia a dia etnogràfic, les qüestions relacionades amb el nacionalisme o la religió són més conflictives del que la "gran" història registra o els monuments i edificis simbòlics visibilitzen. En aquest altre nivell hi ha una cultura pagesa i de comunitat que de vegades fricciona amb les grans institucions i

100 Veure 11.1.4. *L'emigració*.

101 L'any 2001, Hongria emet una llei que permet a aquestes minories treballar legalment a Hongria per períodes curts. Aquesta llei expedia un certificat (magyar igazolvány) que acreditava als 'hongaresos ètnics'. L'any 2004, Hongria entra a la UE i és obligada a retirar la llei per considerar-la ètnicament discriminatòria (Fox, 2004). El desembre de 2004, Hongria convoca un referèndum per decidir si s'havia de concedir la nacionalitat hongaresa a aquelles persones que poguessin demostrar el seu origen hongarès. Els arguments en contra eren que la immigració d'aquests hongaresos de fora les fronteres amenaçaria la cohesió social i l'Estat de Benestar. Els partidaris favorables defensaven la unitat dels hongaresos i la compensació per les conseqüències del Tractat de Trianon. El resultat va ser el 51,6% dels vots a favor i el 48,4% en contra. Malgrat aquests resultats, la mesura no es va aprovar ja que la participació havia estat del 37% i per ser aprovada necessitava el suport del 25% del total de votants potencials.

ideologies¹⁰². Els siklódik comparteixen uns valors propis, uns mitjans de subsistència, un dret consuetudinari, unes institucions i unes formes de relacionar-se entre ells, que es basen sobretot amb l'edat, el parentiu i el veïnatge i amb el fet de ser pagesos. Tot plegat dicta unes regles de convivència pròpies que es distingeixen i de vegades s'oposen a altres maneres de viure en societat. És aquesta pertinença a la comunitat el que dóna dret, per exemple, als bens comunals, a les pastures, als boscos i a la terra. És també aquest compromís convivencial el que estableix les obligacions relacionades amb la reciprocitat, la responsabilitat social i amb els valors morals. Fins a cert punt, parafrasejant a Carlo Levi (1998: 13), Siklód és un món negat per la Història, per l'Estat i per les ideologies, on els pagesos viuen la seva cultura. En aquesta tesi tracto de descriure aquesta altra cultura que no comparteixen ni els Estats, ni el nacionalisme institucional, ni les religions, però que alhora es conforma com a reacció i adaptació a les seves forces transformadores.

102 Kligman subratlla aquesta mateixa importància de la pagesia, sovint explotada materialment i ideològicament, com a base d'una forta identitat pel cas dels romanesos: *Peasants, the primary subjects of this book, have always been objects. They have been exploited by lords and nations, as well as by scholars. (...) The historical experience of Moroşeni, partially determined by their relative isolation and poverty, has given rise to a strong regional identity (Marrant 1977) that today comforts the nationalist interests of the Romanian state.* (Kligman, 1998:14-15).

PART II. EL PARENTIU

CAPÍTOL 3. INTRODUCCIÓ

Històricament, el parentiu, com a estructura política, ha tingut un pes molt important entre els *székelyek*. D'acord amb els estudis de Fél, Hofer i Vincze entre *székelyek* i hongaresos de l'actual Romania, el parentiu s'estructurava amb grups corporats, amb llinatges i clans. Fél i Hofer observen encara als anys 40's i 50's l'actuació d'aquests grups corporats. La situació que jo m'he trobat en el treball de camp és ben diferent a la que descriuen aquests autors. Els canvis econòmics i demogràfics han comportat que les estructures de parentiu quedessin esbotzades i perdessin autonomia, capacitat d'organització i actuació. L'emigració, la davallada de la natalitat, l'envelliment de la població, els canvis en els sistemes de producció (especialment aquells derivats de la col·lectivització del període socialista), han transformat aquest sistema de parentiu tot i que continua sent un referent que estructura la vida social.

En aquest capítol pretenc mostrar quina ha estat la forma concreta que ha pres aquesta transformació, quines han estat les continuïtats, les discontinuïtats i els conflictes que han permès adaptar-se als canvis demogràfics i econòmics mantenint una ideologia pròpia del parentiu. En una primera part es descriu la classificació i les categories de parents i les principals funcions. El fet de que l'hongarès sigui una llengua aglutinant fa que l'etimologia dels termes utilitzats per referir-se o adreçar-se als parents ens doni informació de les concepcions de cada categoria de parents. Per tant, en la traducció dels mots emprats proporcionem, a part de la traducció de la paraula completa, la traducció disseccionada del terme. Veurem per exemple que *unokatestvér* significa cosí, i que la paraula disseccionada significa: *unoka*-descendent; *test*-carn; *vér*-sang (a més, *test+vér*, significa germà). És a dir, etimològicament, *cosí* és el descendent del germà, i germà és “carn i sang”. Es tracta per tant, d'una terminologia molt rica en informació sobre la manera de conceptualitzar els parents.

Aturar-nos en la terminologia del parentiu i la seva etimologia, ens remet inevitablement al debat clàssic entre Rivers i Kroeber (Service, 1985). El primer va defensar que la terminologia del parentiu és el resultat d'una organització social determinada. És a dir, sostenia l'existència d'una relació causal entre l'estructura social i la terminologia del parentiu. Per a Kroeber, en canvi, la terminologia de parentiu era un

fenomen lingüístic, l'expressió lingüística d'un pensament col·lectiu que no necessàriament es traduïa en acció social institucionalitzada. En definitiva, defensava que es tractava d'un fenomen lingüístic determinat per factors lingüístics que només indirectament es veuria afectat per les circumstàncies socials. En el nostre parer, Radcliffe-Brown va ponderar les dues posicions negant la relació causal que tots dos autors establien, un amb els fenòmens lingüístic i el pensament i l'altre amb l'estructura i l'acció social. Per Radcliffe-Brown hi havia una estreta relació entre la terminologia i el comportament però aquesta no era una relació causal. En paraules de Harris (1990: 17) *Kinship terminology can no more be divorced from kinship institutions than can language from speech acts.*

Respecte a la ideologia del parentiu, Radcliffe-Brown advoca per donar un fort èmfasi al llinatge patrilineal com a principi legitimador i amb capacitat de definir i representar al grup de parents. Però, al mateix temps, observa una forta ideologia pragmàtica que emfatitza els parents bilaterals. L'extensa inclusió de parents bilaterals afins i consanguinis mostra també la rellevància d'una ideologia de parentiu, però sobretot, d'una *pràctica* bilateral. Com veurem les dues tendències actuen amb molta força.

En aquest sentit, un aspecte que ressalta en la nostra investigació és l'extensió terminològica de termes d'adreça de parentiu a persones que per la posició genealògica que ocupen no els hi correspondria. És a dir, el terme d'adreça per un cosí més gran que ego és el mateix que per un germà més gran que ego: *Bátyám*. Per tant, vull mostrar com el sistema terminològic d'adreça denota categories de parents (ser parent col·lateral, home, més gran que ego i consanguini) que tenen sentit en el conjunt del sistema de parentiu i no en el contingut de les relacions de parentiu en el sentit de drets i deures concrets. És doncs, des del meu punt de vista, una forma d'*incloure* parents bilaterals afins i consanguinis que d'altra manera no tindrien terme d'adreça propi i específic. Es tracta de ressaltar el reconeixement i d'ampliar el grup de persones amb qui es poden tenir 'relacions útils', el grup de parents mobilitzables (Bourdieu, 2007).

L'altra qüestió que em sembla crucial, ja no només dins de l'àmbit del parentiu sinó com a criteri que regula qualsevol interacció social entre els vilatans, és la de que emfatitza la importància de l'edat com a criteri de tracte social i deferència política. En el

reconeixement polític i d'estatus, destaca l'ús de termes d'adreça de parentiu aplicat a no-parents. Aquests termes, però, només s'utilitzen entre gent del poble o pagesos coneguts, per tant, és també un reconeixement de pertinença a la comunitat i connota jerarquies, i llaços de solidaritat i cooperació, al traslladar els ideals dels valors del parentiu a tots els membres de la comunitat. Aquests ideals de parentiu avantposen l'edat a la posició social i, per tant, són també una estratègia per minimitzar o compensar desigualtats socials i econòmiques que podrien amenaçar la cohesió social de la comunitat (Vincze, 1978:115). És també una manera de construir i practicar *la comunitat* com un continuum del parentiu, és a dir, amb elements que inclouen aspectes d'identitat, de drets i deures i relacions socials no alienades.

Finalment, doncs, esmentar que és el llenguatge, la ideologia i la praxis del parentiu el complex que domina nítidament la regulació de totes les relacions socials dins de la comunitat. L'ús de termes de parentiu, en última instància, assenyala a les persones mobilitzables en cas de necessitat o conveniència. Aquesta implicació en les situacions i realitats dels vilatans la veiem al llarg d'aquesta tesi en exemples extrets del treball de camp com el de la reacció de la comunitat davant el suïcidi d'un dels seus membres, l'incendi ocorregut a una vídua, la gestió conjunta de boscos, terres i pastures, els enterraments, etc. Sense oblidar mai, igual que passa dins del grup genealògic de parentiu, els conflictes i tensions entre interessos individuals i col·lectius o les tensions entre els valors i les normes i els interessos. El cas de Lidi néni que presentem una mica més endavant és ben clar al plantejar la responsabilitat col·lectiva en relació a un membre de la comunitat regulada a través de la ideologia del parentiu.

A partir de l'apartat 4.10. *La memòria genealògica* d'aquest capítol se segueix discutint sobre les continuïtats i discontinuïtats del sistema de parentiu a partir de la memòria genealògica d'un estudi de cas concret i d'un cas d'adopció d'adults. Aquest arbre genealògic il·lustra molts dels aspectes que es tracten en aquest capítol: la importància dels parents bilaterals, la rellevància de formar part de la comunitat per ser considerat més o menys parent (la propinqüïtat), les formes d'ascensió o manteniment social utilitzant estratègies de parentiu, les "ficcions" de parentiu que emmascaren interessos il·legítims o la ideologia de la consanguinitat i els seus conflictes amb les pràctiques.

L'adopció, en aquest context, és una estratègia per afrontar una situació indesitjable, la de no tenir descendència. És doncs una pràctica extraordinària (Bourdieu,

2007) per resoldre tensions i conflictes de l'àmbit de l'economia i del parentiu els quals apareixen absolutament incrustats mirant de respectar el màxim l'aparença de les representacions ideals del parentiu. El cas que es presenta és específicament el d'una doble adopció, l'adopció de dues persones en edat adulta. És una estratègia que utilitza una ficció d'identitat consanguínia per relacions de dependència laboral i de patronatge asimètric.

La mateixa paraula 'adopció' en hongarès, *örökbe fogad* és significativa: *örök* és 'herència' i *fogad* rebre, la qual cosa ens dóna la clau d'un tema central: les transmissions patrimonials. Com en tants contextos agrícoles, la terra, al marge del seu valor econòmic, esdevé el suport material de la ideologia del parentiu. Es considera un bé gairebé inalienable. A través de l'herència mostrarem les tensions entre la patrilinealitat i la bilateralitat, entre parentiu consanguini i l'afí, entre el parentiu consanguini i el "fictici", entre les representacions i les pràctiques, la ponderació del valor de la 'sang' i del valor del treball, i les tensions generades per la desigualtat de gènere.

La informació i reflexions d'aquest capítol fan intel·ligible en gran mesura el següent capítol dedicat a l'economia i que vol contextualitzar la comunitat estudiada en els canvis macro polítics i econòmics transcorreguts durant el socialisme i el post-socialisme.

CAPÍTOL 4. EL SISTEMA DE CLASSIFICACIÓ SOCIAL CONSTITUÏT PEL PARENTIU

Per aquest apartat utilitzo bàsicament les lectures de Fél (1959), Fél i Hofer (1969) i Vincze (1986-88 i 1978). Sóc conscient que l'època en què van publicar i van fer el treball de camp aquests autors, especialment Fél i Hofer¹⁰³, la teoria antropològica de la filiació tenia molta més acceptació i consens de la que té actualment. I això, naturalment, ha pogut influir en les seves interpretacions. Però sobretot és important tenir present l'èmfasi en remarcar les diferències dels sistemes de parentiu entre l'*est* i l'*oest*, que ha estat dominant en la literatura etnogràfica d'Europa de l'Est, i la seva crítica. La producció etnogràfica d'Europa de l'Est ha presentat l'organització del parentiu en aquesta zona amb unes tipologies molt semblants a la que els antropòlegs han descrit per moltes societats

103 Fél va realitzar treball de camp a Bukovina, entre els *székelyek*, als anys 40 i Fél i Hofer van realitzar treball de camp als anys 50 i van publicar la seva monografia al 1969. Vincze publicà l'article al 1978.

pre-industrials no europees. Es tracta de comunitats rurals relativament aïllades compostes per clans. Les relacions entre aquests clans es regulen amb procediments propis de justícia vindicatòria¹⁰⁴. És a dir que davant d'ofenses i conflictes la responsabilitat no recau en els individus sinó en grups solidaris: en els clans i llinatges. A més, la resolució d'aquests conflictes es dona a partir de reconciliacions i composicions instituïdes¹⁰⁵. Sintèticament, les normes que diferencien radicalment l'*Est* de l'*Oest* són:

- Organització clànica com el principi regulador de la vida política.
- Els grups domèstics són grans.
- Els grups domèstics es construeixen a partir de parents masculins patrilineals, les seves mullers i descendència.
- La propietat dels recursos productius, incloent la terra, no és individual o conjugal, sinó que són propietats conjuntes (joint property) tant del grup domèstic com de grups corporats de parentiu.
- Hi ha una forta jerarquia social en els grups domèstics determinada per l'edat, tots els seus membres es subordinen a l'autoritat del seu cap masculí.

La popularització del concepte de *zadruga* (literalment significa 'grup cooperatiu') ha estat dominant i influent en tota aquesta literatura etnogràfica de l'*Est*. Es tracta del nom que pren l'estructura tradicional dels grups domèstics als Balcans, sobretot a Sèrbia, i que es compon de clans i llinatges. No es tracta d'una estructura familiar estàtica sinó que és una institució subjecte constantment a cicles d'expansió i fissió.

La crítica de Hann (1995) a aquesta tradició acadèmica rau en la infravalorització dels aspectes polítics i econòmics que han condicionat el parentiu i els patrons de residència de l'*est* i, per contra, la recreació i mistificació de tipus ideals de famílies

104 Per una síntesi dels estudis de parentiu d'Europa de l'Est veure Halpern & Kideckel (1983).

105 Hann (1995: 94) parla de relacions de clans regulades per venjances de sang (*bloodfeud*). El concepte de justícia vindicatòria tracta de corregir l'etnocentrisme que ha situat la venjança en el centre de la lògica jurídica d'aquestes societats. Aquesta projecció moral ha interpretat la venjança com a dret privat i irracional. La justícia vindicatòria reconeix la venjança com un sentiment associat a la indefensió i intenta canalitzar, transformar i legitimar determinats tipus de venjança. No es tracta, per tant, de reaccions individuals i privades sinó d'obligacions socials i jurídiques que són responsabilitat del llinatge o clan. (Terradas, 2012).

extenses característiques d'Europa de l'Est. Hann (1995: 96-97) destaca les dades de Hammel segons les quals, en qualsevol moment donat, més del 40% de les unitats domèstiques es composaven de famílies nuclears. És a dir, que les fases en les quals la unitat domèstica destaca pel la seva àmplia extensió, són més breus del que la literatura etnogràfica dóna a entendre. Per Hann, aquesta literatura que idealitza el caràcter cooperatiu d'extensos grups familiars no aprofundeix en les condicions històriques externes que han pogut condicionar els patrons de parentiu i de residència de l'est.

Històricament es tracta de poblacions amb un fort caràcter militar i defensiu degut a que els seus assentaments estaven en territoris fronterers i per tant resultava avantatjós pels pagesos mantenir-se units en institucions fortes i grans. En un segon període, els canvis demogràfics podien haver afavorit aquest tipus de família extensa: les majors evidències de l'existència de *zadruga*'s coincideixen amb períodes en els quals la mortalitat davalla mentre que la fertilitat es manté alta (Hann, 1995:98). La influència de l'Estat, el sistema de taxació i assignació de terres, també feia el sistema de co-residència avantatjós. Altres factors, en canvi, han influït en el debilitament d'estructures de grups corporats: els codis legals en matèria d'heretament i propietat que han afavorit l'individualisme i no han respectat formes de propietat corporativa; el reconeixement legal del dret de les dones a l'herència, lògicament ha tingut un fort impacte en una ideologia de parentiu marcadament patrilíneal. Malgrat tot, reconeix Hann, institucions com la *zadruga* han estat capaces d'adaptar-se i sobreviure i mantenir una forta ideologia patrilíneal: *This legacy should not be underestimated, even after joint families as co-resident corporate bodies have gone the way of the clan.* (Hann, 1995:99).

4.1. Història del sistema de parentiu

Vincze (1986-88), en un intent d'explicar els canvis i continuïtats dels termes de parentiu i els seus usos, estableix una seqüència de tres etapes en les quals els canvis socio-econòmics han resultat fonamentals. La primera etapa abasta des de l'abolició de la servitud (1848) fins al final de la Primera Guerra Mundial. En aquest període la pagesia experimenta una integració creixent a l'economia de mercat. L'augment de l'extensió de terra agrícola disponible, degut a la desforestació i el drenatge de les terres pantanoses, i el *boom* del mercat internacional de cereals, van relaxar les antigues restriccions de l'economia familiar. A més, la introducció de l'obligatorietat del servei militar i la

creixent alfabetització va significar una certa obertura de la comunitat cap a l'exterior.

En aquest període, els termes d'adreça de parentiu denoten un marcat caràcter de formalitat i d'asimetria. Per exemple l'ús del *kend* (vós), *Kelmed* o *kegyelmed* (estar en gràcia de...) per adreçar-se als parents i a la gent gran del poble, i que les dones també utilitzaven per adreçar-se als seus marits, els quals responien amb una informalitat asimètrica. Els fills s'adreçaven als seus pares amb els termes de *apáuram* (el meu senyor pare) i *anyámasszony* (la meva senyora mare) i als germans i germanes més grans amb els de *bátyámuram* (el meu senyor germà gran) i *nénémasszony* (la meva senyora germana gran). Com veurem una mica més endavant, actualment a Siklód tot i que els termes concrets han canviat perdent potser formalitat i autoritarisme, es manté el reconeixement d'una posició social en funció sobretot de l'edat.

El funcionament exacte del parentiu d'aquesta època no es coneix amb exactitud però, a part dels conceptes que es descriuen en el següent apartat, hi ha un element que dóna evidència de l'existència de grups corporats. Es tracta de la forma d'assentament del poble que consisteix en agrupacions de cases separades per espais buits i comunicades entre elles per petits camins i que s'anomenen *zug*. Aquests *zug*'s eren ocupats per un grup de parentiu concret que compartia una mateixa economia familiar. Actualment a Siklód es pot observar aquesta forma d'assentament i aquests *zug*'s que sovint porten el topònim del cognom de la família que els ocupa o ocupava, d'altres vegades el nom fa referència a la topografia.

El funcionament d'aquests *zug*'s podria ser molt semblant, sinó igual, al que conforma el model romanès. Quan una parella es casava es construïen la casa el més a prop possible de la casa dels pares del noi arribant a conformar "petites poblacions" o llogarrets composts de parents:

When a hamlet composed of three or four houses appeared, a lineage also appeared. Each peasant constructed houses for his children around the old house, depending on the amount of available land. When the family became too large, some simply moved away (Iordache, 1977 a P.H Stahl 1986: 2).

Aquests llogarrets també portaven el nom del principal grup que l'habitava (Apolzan, 1943 a P.H Stahl 1986: 3).

La segona etapa, que comença després de la Primera Guerra mundial, es caracteritza per una encara major integració al mercat econòmic però en un context de crisi. La fi del *boom* del cereal i la depressió econòmica va forçar a molts petits propietaris a vendre les seves terres. D'altra banda, les successives divisions de les parcel·les agrícoles resultants de la pràctica d'heretar en parts iguals entre tots els germans i germanes, va comportar una disminució i escassetat de terra agrícola familiar. En aquest període la mida de la família i la taxa de natalitat van disminuir sensiblement. És en aquest context en el qual la idea de grup corporat de parentiu resulta cada vegada més confosa i llunyana pels propis vilatans. Els termes com *kend* (vós), *Kelmed* o *kegyelmed*, *apáuram*, *anyámasszony*, etc., deixen d'utilitzar-se i els de germà i germana regits per les categories d'edat guanyen importància. Tot i això el parentiu no deixa de tenir una importància central i la gent continua utilitzant un coneixement genealògic dilatat per identificar als parents.

El tercer període comença amb les col·lectivitzacions que es van dur a terme durant el socialisme. La pèrdua dels drets de la propietat privada de la terra, en la mesura en que era la institució econòmica més important i la base de la cooperació de la unitat familiar, va comportar canvis molt bruscos en la vida de la pagesia. Tal i com diu Vincze en l'obra citada, en aquesta etapa fins i tot els membres de les famílies que treballen junts, en la mateixa granja col·lectiva, participen en la producció individualment, la família deixa de ser una unitat de producció. L'emigració de famílies o individus que mantenen relació amb el poble, els treballs fora de la comunitat i al marge del sector agrícola i la influència dels *mass-media*, exerceixen una forta influència urbana en els valors, en les formes de parlar i els termes i usos del parentiu. En aquest context la família nuclear guanya pes. La importància del parentiu es debilita en la mesura que l'Estat substitueix al parentiu com a principi regulador de la propietat i la producció.

4.2. El grup de consanguinis

En les lectures de Fél, Hofer i Vincze apareixen termes com *ág*, *íz*, *had*, *nemzetség*, *zug*, *atyafiság*. L'article sobre parentiu de Lajos Vincze (1978) es basa en l'estudi de cas de Gyarak, un poble hongarès de Transilvània. La seva referència a aquests termes de parentiu és breu, vaga i prudent:

The existence of joint families and organized kinship groups has vanished from the memory, although lexical elements still in use and the fact that certain sectors of the village, called zug, are named after some still-living families attest to the earlier existence of kinship groups and their territorial subdivisions. (1978: 102).

I, en una nota a peu de pàgina, afegeix:

Certain words, such as ág, atyafiság, and had, referring to large number of variously related people, are still used occasionally, but they are regarded as old-fashioned and no informant could give an account of their exact meaning. (1978: 115).

Fél i Hofer, en canvi, basant-se en el seu treball de camp al poble d'Átányi (Hongria), relacionen més explícitament tots aquests termes al concepte de família extensa i també al de llinatge. Literalment *ág* significa *branca*. Segons Fél i Hofer (1969:152), aplicat al parentiu significa el llinatge i les seves ramificacions. Es tracta de llinatges amb un fort èmfasi patrilíneal. Els fills sempre pertanyen al llinatge del seu pare, i les filles, fins i tot després de casades, també pertanyen al llinatge del seu pare. Aquests llinatges també reconeixen els parents col·laterals fins al tercer o cinquè grau. El reconeixement de graus dins del llinatge dóna lloc als *íz*, que literalment significa *tros* o *bocí*. D'acord amb les dades de treball de camp de Vincze (1986-88: 348), el terme *ág* s'utilitza per expressar que una persona és descendent d'una família gran i amb reputació (*Nagy ágból való* – ell prové d'un gran *ág*-).

L'*íz* expressa el grau de relació amb i entre els llinatges. Malgrat el reconeixement dels *íz*, la memòria de l'*ág* es manté i és en ocasions assenyalades com les bodes, quan el llinatge, l'*ág*, manifesta la seva unitat convidant a tots els seus membres. Els diferents *íz* es distingeixen entre sí amb sobrenoms o anteposant el cognom de la muller del qui es considera fundador de l'*íz*. Per exemple, l'*íz* Deme Kakas és un *íz* del llinatge dels Kakas, el fundador del qual es casà amb una dona que tenia el Deme per cognom.

Un altre terme de parentiu és el de *had* que literalment vol dir *exèrcit*, *tropa* o *legió*. Però en l'àmbit del parentiu: *The expression had designates a group of descendants in the male line, potentially larger than the family but smaller than the ág.* (Fél i Hofer, 1969:154). Seria doncs equivalent a un segment de llinatge. Fél i Hofer van observar que els *had*'s encara actuaven com a grups corporats als anys 50 però no descriuen de quina

manera ni en quines ocasions actuaven. Segons Vincze (1978: 348) aquest concepte és el més clar ja que als anys 30's s'utilitzava amb freqüència: (...) *the term had referred to a large household with many members*. El concepte designa la unitat que conforma la família extensa.

Atyafiság significa parentela bilateral consanguínia que es refereix puntualment i que no implica de cap manera un *kindred* corporat (Fél i Hofer, 1969:154). Mentre que el llinatge (*ág*) només inclou la filiació masculina, el terme *atyafiság* inclou també la femenina. A diferència de l'*ág*, no és només un terme de referència sinó també d'adreça (*atyámfia*). Per tant, fins aquí, ens trobem com a mínim amb una ideologia de parentiu que complementa el patrillinatge amb la parentela bilateral.

En el sistema de classificació de grups de consanguinis encara trobem un altre terme: *nemzetség*. Literalment significa *nacionalitat* i en termes de classificació social coincideix amb el concepte antropològic de clan. Comprèn tots els llinatges que porten el mateix cognom i tots els avantpassats coneguts i desconeguts. És sinònim de *fajta* (raça) i Fél (1959) va observar durant el seu treball de camp entre els *székelyek* de Bukovina, als anys 40, que actuaven com un grup corporatiu, amb consells d'ancians i caps de llinatge amb funcions judicials. Descriu clans exogàmics i, als anys 40, la prohibició matrimonial s'estenia fins el tercer grau, però la gent que llavors tenia 80 anys recordaven que quan eren joves la prohibició arribava fins al cinquè grau. Als membres de cada *nemzetség* se'ls atribueixen, o atribuïen, qualitats especials compartides.

El clan també es manifestava com a tal en les venjances de sang que sovint eren ocasionades per conflictes amorosos com els que podien provocar el rapte de la núvia. Quan un membre d'un clan era agredit per un membre d'un altre clan, tots els membres de cada clan, inclosos les dones i els nens, acudien i començava una lluita acarnissada. Si els membres sobre els que s'exercia la venjança fugien, aquesta requeia sobre la seva casa i propietats, que eren destruïdes, i sobre els seus animals, que es mataven. Sovint, per evitar la possible venjança de sang, la persona que havia ofès a un membre d'un altre clan fugia buscant refugi ben lluny, fins i tot a Amèrica. La darrera venjança de sang que es recordava datava de 1927. Per tant, tenim també un concepte polític en els agrupaments de parentiu i que és històricament operatiu per solidaritats de caràcter marcadament polític i jurídic.

Les categories de parents consanguinis descrites fins aquí es basen en les lectures d'etnògrafs que van fer treball de camp entre els székelyek. Actualment, a Siklód tota aquesta terminologia s'utilitza molt poc i les definicions dels informants són vagues i confoses. Malgrat tot, com veurem, el què sí que es manté és una ideologia de parentiu que defensa la memòria dels llinatges com a representacions ideals que legitimen un ordre, sovint entrant en contradicció amb les pràctiques del parentiu. Els grups de parents que es descriuen a continuació mantenen tota la seva vigència tant en la pràctica com en el discurs.

4.3. La parentela

El terme que equivaldria a *parentela* en el nostre sentit puntual i aleatori (no estem parlant d'un *kindred* corporat) és el de *rokonság* que connota llaços d'afinitat i consanguinitat. El concepte de *rokon* (parent) té el seu antònim en el terme *idegen*, que literalment significa *foraster*, i en termes de parentiu significa “no-parent” (Vincze, 1978:103). S'utilitza per parlar de parents en termes ambigus i generals. Més de la meitat dels considerats simplement *rokon*, parents, assisteixen a les bodes i als enterraments. De fet, no ser convidat a una boda o a un enterrament és sinònim de no ser considerat parent. La majoria d'ells participen en la *kaláka*¹⁰⁶ i els parents més propers, especialment els de 1er. i 2on. grau, compleixen amb obligacions de parentiu, com cuinar per una mare durant les 6 setmanes posteriors al part, i participen en celebracions importants i íntimes com la matança del porc. Així doncs també hi ha una distinció entre parents ‘propers’ i ‘llunyans’ que es manifesta sobretot en les obligacions o la mera presència en determinades celebracions socials.

4.4. Els koma's

Koma significa *compare*. I es fa una distinció entre els *keresztkoma's*, que serien els padrins, i els *koma's* en general o *közkoma's*, que són tots els que van ser convidats al bateig.

Els *keresztkoma's* són tractats *com si* fossin parents afins d'una gran importància, especialment pel rol que desenvolupen en els rituals de pas dels seus afillats. És una

106 Es tracta del treball voluntari i col·lectiu que es realitza per algú de la família o per un amic. Veure l'apartat 9.3.1. *Associar-se i cooperar*.

relació que institueix un vincle molt estret i d'aliança entre els pares i els padrins, sobretot entre el pare i el padrí. Aquestes dues parelles són padrins, *keresztkoma's*, recíprocament de tots els seus fills. L'elecció d'aquest *comparatge* mutu la realitzen els homes quan són joves. Són dos amics íntims que quan encara són solters es comprometen a ser mútuament padrins dels fills que tindran. Aquest és un compromís d'amistat vitalici amb drets i deures establerts. És un compromís que fins que no arribi el primer fill només el coneixeran ells dos. Aquest 'secret' pot comportar complicacions ja que després d'haver-se compromès dos homes, un tercer pot oferir a un d'aquests dos l'honorable deure de ser el padrí dels seus fills. En aquest cas, refusar-ho és un menyspreu molt greu però no es pot establir aquest vincle amb més d'un home. La diferència de número de fills entre els dos matrimonis també pot ser un punt de conflicte ja que crea una relació de drets i deures molt desigual.

A Siklód tant els *koma* com els *keresztkoma* mantenen una importància cabdal. Resulta ben curiós constatar com els siklódik tenen present totes les persones que van assistir al seu bateig, i a la inversa: als bateigs de quines persones han assistit. És a dir, qui són els seus *Koma's*. Respecte als *keresztkoma* es dona un canvi de tendència al escollir molt sovint a un germà enlloc d'un amic. Ja en l'època en què Fél i Hofer van fer el treball de camp van observar com algunes persones escollien com a padrí a un germà. Tot i això, la majoria de gent, igual que a Siklód, considerava que *A stranger is better, because if one comes to loggerheads with a brother, he loses both brother and keresztkoma. What sort of wedding there will be!* (1969:164)¹⁰⁷. El padrí ocupa el primer lloc entre els convidats a la boda dels seus afillats. Així doncs el *comparatge* sembla un vincle de fraternitat "de sang" o fraternitat voluntària de vinculació vitalícia.

Les obligacions dels *keresztkoma's* comencen amb el naixement i acaben amb la mort dels afillats. Si el padrí mor abans que el seu afillat el succeirà el seu fill i, si mor la padrina, la seva filla. Quan neix un afillat, la padrina té l'obligació de cuinar per la mare durant les sis setmanes posteriors al part. Haurà de fer la roba del nadó pel bateig i serà

107 El mateix expressaven els informants de Margaret Mead en relació al matrimoni: *Tu voudrais épouser ta soeur? Mais qu'est-ce qui te prend? Tu ne veux pas avoir de beau-frère? Tu ne comprends donc pas que si tu épouses la soeur d'un autre homme, et qu'un autre homme épouse ta soeur, tu auras au moins deux beaux-frères, et que si tu épouses ta propre soeur tu n'en auras pas du tout? Et avec qui iras-tu chasser? Avec qui feras-tu les plantations? Qui auras-tu à visiter?* (Margaret Mead, 1935, a Lévi-Strauss, 1968 [1947]: 556).

ella qui el portarà en braços a batejar. Durant tota la vida els *keresztkoma's* faran un seguiment dels seus afillats: es preocuparan de si estan malalts, els afillats els ensenyaran les notes de l'escola, els donaran regals i diners en les celebracions habituals, i sobretot participaran ocupant un lloc d'honor en els rituals de pas dels afillats.

Els *közkoma's* que, com deia, són tots els que són convidats al banquet del bateig, seran convidats també a tots els rituals de pas que viurà el nadó al llarg de la seva existència i els faran regals o donaran diners en totes aquestes ocasions. En aquest banquet que segueix a la cerimònia religiosa del bateig, els convidats no obsequien als amfitrions amb objectes ni productes: excepcionalment pel que és més comú a Siklód, en aquesta ocasió, els donen diners en metàl·lic. La majoria de gent de Siklód recorda perfectament tots els seus *közkoma's*, o sigui tots els que van ser convidats al seu bateig, que poden ser entre 50 i un centenar de persones.

4.5. Els afins

Entre els termes que fan referència a les relacions de parents afins trobem el de *nász*, que defineix les persones emparentades pel matrimoni dels descendents. Les persones emparentades per aquest vincle mantenen una relació marcada per pautes de conducta que expressen respecte i distància social, independentment del tipus de relació que hagin mantingut amb anterioritat al matrimoni dels descendents¹⁰⁸. Entre ells utilitzen les conjugacions i els pronoms formals¹⁰⁹ i el terme d'adreça és el de *nászuram*¹¹⁰ pels homes i *nászasszonyom*¹¹¹ per les dones.

Al marge de la boda, hi ha una celebració específica per solemnitzar i marcar el vincle que s'estableix entre els consogres. El matí següent a la boda, els convidats surten de casa de la núvia per dirigir-se a casa del nuvi i s'esperen a la porta. El pare del nuvi dóna la mà al pare de la núvia, li dedica unes paraules de benvinguda i d'hospitalitat desitjant que puguin tenir l'honor de ser consogres tota la vida amb fortalesa i salut. El pare de la núvia respon recíprocament i, després de brindar, els gitanos comencen a tocar,

108 Vincze (1978:107), Fél i Hofer (1969:161).

109 Les conjugacions de tercera persona i el pronom *maga* (vostè).

110 *nász*-consogre; *ur*-senyor; *am*-possessiu de la 1a. persona singular.

111 *nász*-consogra; *asszony*-senyora; *om*-possessiu 1a. persona singular.

i el pare del nuvi balla amb la mare de la núvia, i el pare de la núvia amb la mare del nuvi. A partir d'aquest moment els consogres contrauen una sèrie de drets i deures mutus importants: ocupen el lloc d'honor a la taula que celebra la matança del porc, es deuen visites mútues freqüents, es deuen ajut en moments difícils, la consogra cuinarà pels banquets funeraris, etc. (Fél i Hofer, 1969:161). Per tant, entre consogres s'institueix, com a mínim, el què és propi d'un estatut d'hospitalitat. Aquest ve definit per deferències, obligacions i respectes ben explícits.

Segons Fél i Hofer el terme d'adreça *nászuram* i *nászasszony* no l'utilitzen únicament els pares dels nuvis sinó que s'aplica: *to the grandparents (hereafter caller 'old nász-s')* and *to the in-laws of each brother, sister, child, and first cousin.* (1969:161). Crec que aquesta "extensió" del terme d'adreça *nász* mereixeria una descripció menys ambigua. De totes maneres, denota un gran reconeixement dels parents afins col·laterals. Tot i que en aquest cas és només un terme d'adreça i no implica la vinculació i les obligacions mútues dels pares dels nuvis. En el proper apartat es discuteix aquesta qüestió.

Amb el terme d'adreça de *sógor-om* (cunyat) passa quelcom de similar: s'aplica als marits de les germanes i cosines dels pares i avis d'*ego*. I el seu femení, *ángy-om* (cunyada), s'aplica a les dones dels germans i cosins dels pares i avis.

Els *sógor-ángy* (cunyats), *vő-meny* (gendres-nores) i *nász* (consogres) pertanyen a la mateixa categoria social dins de la família. Això queda evidenciat en els enterraments ja que comparteixen rols com tancar el taüt, treure'l de casa, cavar la fossa o baixar el taüt i, a Siklód, tots ells guardaran mig any de dol.

Fél i Hofer (1969:163) també descriuen altres termes d'adreça que durant el seu treball de camp ja havien quedat en desús, però que crec que emfatitzen la importància dels parents col·laterals. Es tracta dels termes *nagyobbik uram* i *kisebbik uram*¹¹². El primer s'utilitzava pel germà gran i pel cosí gran del marit i el segon pel germà petit i el cosí petit del marit. I en algunes regions aquests termes també s'utilitzaven pels consanguinis del marit fins al quart grau. El terme de *ángyomasszony* s'aplicava a totes

112 *Nagy*-gran; *obb*- sufix superlatiu; *ik*-sufix que ordre. *Kis-ebb*-el més petit; *ik*-sufix d'ordre. *Ur*-senyor; *am*-possessiu de la primera persona singular.

les dones dels germans i cosins del marit.

4.6. El parentiu: un model *de i per a* la societat. L'extensió terminològica i les categories de parents

Una qüestió que em sembla molt rellevant en relació a les funcions de la ideologia del parentiu a Siklód és la que en teories del parentiu s'ha entès com a *extensions*. A Siklód destaquen tres tipologies d'extensions: les que projecten termes d'adreça de parentiu a parents consanguinis, les que ho fan amb parents afins i les que ho fan amb membres de la comunitat que no són parents. Aquest conjunt d'extensions mostren el parentiu com un llenguatge que, més enllà de ser un sistema conformat a partir de posicions genealògiques i aliances polítiques, és el codi més legítim per regular i definir la vida social de la comunitat. En aquest sentit, parlaria més d'un fenomen d'*inclusió* que d'*extensió*. La terminologia del parentiu assenyala doncs els individus mobilitzables, les relacions pràctiques i defineix així límits identitaris de pertinença que integren en diferents graus (categories) a tots els pagesos de la comunitat: Kin terms indicate kinds and/or degrees of conjoint being: their reciprocals thus complete a relationship that amounts to a unity of differentiated parts (Sahlins, 2011:12).

L'explicació que s'ha donat a la fusió de termes de la família nuclear amb altres parents col·laterals és la de compartir una semàntica similar, és la derivació o extensió de significats propis de les relacions de la família nuclear amb altres parents. Com diu molt bé Parkin (1997), això escamoteja dos fets: 1) Que hi ha termes que representen *categories* de parentiu, normalment d'emparentament (per exemple persones amb les que un es pot casar o no, parents afins i consanguinis) i que, per tant, el seu significat principal, i potser cap de les seves connotacions, no té a veure amb la semàntica dels termes de parentiu de la família nuclear. 2) Igualment, aquest extensionisme tampoc té en compte que hi ha termes que tenen sentit pel conjunt de tot el parentiu, pel conjunt de com s'entén tot el parentiu com un sistema. Així, per exemple, existeix la famosa distinció entre cosins creuats i paral·lels.

Per tant, la primera puntualització important és la de distingir clarament entre la posició genealògica o afí exacte d'un individu i la categoria de parents o la categoria social a la qual pertany. En aquest sentit la distinció entre els termes de referència i els termes d'adreça són clares. Els primers donen la posició exacte d'una persona en la xarxa del parentiu, mentre que el terme d'adreça dona la categoria a la qual s'inclou en funció

de determinats criteris. Es tracta de dos classificacions que coexisteixen i que no es confonen sinó que conformen un tot complex del mateix ordre social.

El què fa evident la diferència entre la posició exacte que una persona ocupa en el parentiu i la categoria a la qual pertany (sempre en relació als altres parents o membres de la comunitat), és el conjunt de drets i deures que regeixen les seves relacions. Així, és clar que les persones emparentades pel matrimoni dels seus descendents es deuen una sèrie d'obligacions mútues ben determinades, les quals no comparteixen totes les persones que utilitzen el terme d'adreça de *consogre*. De la mateixa manera, tot i que una persona s'adreci als seus germans majors, als seus cosins majors i als seus oncles amb el mateix terme d'adreça (*bátyám*), els drets i deures que es professen no són els mateixos, però comparteixen la categoria de ser homes, consanguinis i més grans que *ego*.

Bourdieu (2007: 258), en el capítol “Los usos sociales del parentesco” de *El sentido práctico*, analitza les discordances entre les pràctiques i les representacions del parentiu. En aquest capítol, descriu una “extensió” dels termes d'adreça de parentiu semblant a la que trobem a Siklód de la següent manera:

*(...) se conocen también las manipulaciones que hacen sufrir al vocabulario del parentesco cuando, por ejemplo, utilizan el concepto de *âamm* como término de cortesía susceptible de ser dirigido a todo pariente patrilineal de más edad. El cálculo de las “tasas de endogamia” por nivel genealógico, intersección irreal de “categorías” abstractas, conduce a tratar como idénticos, por una abstracción del segundo orden, a individuos que, por más que estén situados en el mismo nivel del árbol genealógico (...) (2007: 263)*

D'aquesta manera, augmenten les possibilitats matrimonials eliminant la discordança entre la pràctica i l'ideal. En el cas de Siklód però no penso que aquesta extensió mantingui relació amb les possibilitats d'aliances matrimonials. L'aportació que em sembla interessant de cara a Siklód és la de distingir entre un parentiu legitimador i un parentiu pràctic. Així, Bourdieu distingeix entre el grup definit genealògicament:

(...) entidad cuya identidad social sería tan invariante y unívoca como los criterios de su delimitación y que conferiría a cada uno de sus miembros una identidad social igualmente distinta y fija (2007: 259)

(...) los usos del parentesco que se pueden llamar genealógicos están reservados a las situaciones oficiales, en las que cumplen una función de puesta en orden del mundo social y de legitimación de ese orden. (2007: 265).

i el grup definit com a parentiu pràctic:

(...) los asociados a la vez realmente utilizables, en tanto espacialmente cercanos, y útiles, en tanto socialmente influyentes, hacen que cada grupo de agentes tienda a mantener en existencia, mediante un continuo trabajo de cuidado, una red privilegiada de relaciones prácticas que comprende no solamente al conjunto de las relaciones genealógicas mantenidas en marcha, llamadas aquí **parentesco práctico**, sino también al conjunto de las relaciones no genealógicas que pueden ser movilizadas para las necesidades ordinarias de la existencia, llamadas aquí **relaciones prácticas**. (2007: 267)

D'aquesta manera, el parentiu "oficial" és la representació que el grup es fa de sí mateix i d'una estructura social, mentre que el parentiu pràctic existeix en funció de la seva capacitat per a ser mobilitzat i utilitzat. Aquesta distinció és especialment pertinent i elucidant tot i que exagera i simplifica les funcions d'aquestes dues categories de grups amb qui s'utilitzen termes de parentiu. És a dir, el parentiu genealògic no és limita a un rol protocol·lari i de representació, com de vegades es dedueix de la lectura, sinó que també té una gran capacitat mobilitzadora, conté relacions i intercanvis pràctics en qüestions bàsiques de la vida i sobretot regula clarament els drets i deures de cadascun dels seus membres. L'exemple més il·lustratiu del capital simbòlic i del capital material i *pràctic* que contenen les relacions del parentiu oficial el veiem amb tota la seva potència en les transmissions hereditàries, per exemple.

Per tant, considero que el *parentiu oficial* (o com a mínim una part del parentiu oficial) engloba tant les funcions de representació com les pràctiques, per contra, el *parentiu pràctic* no té la capacitat legitimadora i de representació que té el parentiu oficial. És com si d'alguna manera, Bourdieu interpretés la primera categoria amb un excessiu èmfasi estructuralista i la segona amb un excessiu èmfasi pragmàtic, excloents-se mútuament en lloc de formar part d'un *continuum* regit pel mateix sistema lògic.

És precisament la capacitat pràctica i mobilitzadora del grup de parentiu genealògic que es trasllada en l'ús dels termes de parentiu a altres persones amb qui

s'estableixen aquests llaços de solidaritat, intercanvi i cooperació. És a dir, és una forma d'*incloure aliances*. Més endavant, Bourdieu (2007: 274) dirà que la '*relació genealògica equívoca*' acosta als parents posant l'accent a allò que els uneix i així defineix els *límits pràctics del grup*. És per tant, una estratègia per *ampliar* el grup de parents amb capacitat pràctica.

L'atribució de certs termes de parentiu a persones no parentes també la podem entendre com una altra inclusió que defineix la pertinença a la comunitat. En aquest cas, el llenguatge del parentiu i la seva ideologia s'utilitza per regular els valors que han de regir les relacions socials entre els membres de la comunitat: el comportament, el tracte, les jerarquies i els drets i deures entre les persones.

4.7. La inclusió de parents bilaterals afins i consanguinis

Els termes d'adreça utilitzats per dirigir-se a parents consanguinis col·laterals que no coincideixen amb la seva posició genealògica, són els de germà i germana. L'ús d'aquests termes per adreçar-se a parents consanguinis bilaterals posa en evidència el reconeixement de molts parents que altrament serien poc reconeguts. A més, emfasitza la importància de l'edat com a criteri jeràrquic, de tracte social i deferència política. És molt rellevant que no només es divideixi la societat en categories d'edat, sinó que també es defineixin aquestes categories en relació a *ego* i, per tant, regulin el comportament i els deures o el tracte entre les persones. Vegem-ho amb més detall.

En hongarès hi han termes diferents per referir-se als germans més grans que *ego*, a les germanes més grans que *ego*, als germans més petits que *ego* i a les germanes més petites que *ego*:

Germà/germana	+ gran que <i>ego</i>		+ petit que <i>ego</i>	
	home	dona	home	dona
<i>testvér</i>				
<i>test-carn-vér-sang</i>	Bátya/m	Néne/m	Öcs/em	Húg/om

Fig. 14: Termes de referència pels germans i germanes.

Els sufixos *m*, *em*, *om* indiquen el possessiu de la primera persona. És necessari utilitzar-los quan t'adreces a un parent, sobretot si és més gran que *ego*, és una mostra de respecte.

Tal i com mostra Vincze (1978), l'ús d'adreça d'aquests termes s'aplica als parents bilaterals. *Bátyám* (germà gran), per exemple, s'aplica a tots els homes parents bilaterals i consanguinis, més grans que *ego*. D'aquesta manera es dona un terme d'adreça de parentiu a aquells parents col·laterals que per distància de grau en relació a *ego*, no tenen cap terme de referència específic.

		home			dona		
		C2	C1	L		C1	C2
G+2		Bátyám (nagybátyám- <i>oncle</i>)		Nagyapám <i>avi</i>	Nagyanyám <i>àvia</i>	Néném (nagynéném- <i>tia</i>)	
G+1				Apám <i>pare</i>	Anyám <i>mare</i>		
Go	A1	Bátyám (unokatestvér- <i>cosí</i>)	Bátyám germà gran	Ego		Néném germana gran	Néném (unokatestvér- <i>cosina</i>)
	A2	Öcsém (unokatestvér- <i>cosí</i>)	Öcsém			Húgom	Húgom (unokatestvér- <i>cosina</i>)
G-1		Öcsém (unokaöcsém- <i>nebot</i>)		Fiam <i>fill</i>	Lányom <i>filla</i>	Húgom (unokahúgom- <i>neboda</i>)	
G-2				Unokám <i>nét</i>			

Fig. 15: Inclusions en els termes d'adreça dels consanguinis bilaterals
Quadre de Vincze (1978:106) modificat.

G: grau de distància generacional.
C: grau de distància col·lateral.
L: parent lineal.
A: edat relativa.

Entre parèntesi apareixen els termes de referència quan no coincideixen amb els d'adreça i la seva traducció.

La traducció literal de les paraules que componen els termes de referència ens aporten una descripció de com es conceptualitzen les posicions genealògiques:

* nagybátyá (oncle): *nagy*-gran; *bátya*-germà més gran que *ego*.

* nagynéne (tia): *nagy*-gran; *néne*-germana gran.

Testvér: germà

* unokatestvér (cosí): *unoka*-descendent $\overline{\text{test-carn; vér-sang}}$

* unokaöcs (nebot): *unoka*-descendent; *öcs*-germà més petit que *ego*.

* unokahúg (neboda): *unoka*-descendent; *húg*-germana més petita que *ego*.

En quant els termes d'adreça amb parents afins succeeix quelcom de semblant, tal i com vèiem una mica més amunt seguint les descripcions de Fél i Hofer (1969). Es fa servir el terme de *sógor* (cunyat) per tots els parents afins col·laterals i masculins, més petits o igual que *ego*, i *sógorom* (amb el sufix possessiu) quan són més grans que *ego*. En el cas de les dones s'utilitza *ányom* (àngel) quan són més grans que *ego*, i quan són iguals o menors s'utilitza el nom de propi.

Afins col·laterals		
	home	dona
G 1	Sógorom (sógorbátyám)	ányom
Go	Sógor (sogorom)	Nom propi (sógorasszonyom)
G-1	Nom propi (sógorom)	Nom propi (sógorasszonyom)

Fig. 16: Inclusions en els termes d'adreça dels afins col·laterals

Quadre de Vincze (1978:106) modificat.

G: grau de distància generacional.

Entre parèntesi apareixen els termes de referència.

4.8. L'ús de terminologia de parentiu per persones no emparentades

Ja al 1845, quan De Gerando publica les seves impressions en terra transilvana dirà que entre els *székelyek* l'interlocutor de més edat anomena al menor *öcsém* i aquest li respon amb el terme *bátyám*: *Ces expressions affectueuses sont constantment usitées parmi le peuple, car le paysan hongrois est bienveillant autant que poli* (1845: 167).

Actualment a Siklód es manté amb tota la seva vigència l'ús de *bácsi* (germà gran o oncle) i *néni* (germana gran o tia) per adreçar-se als homes i dones més grans que ego amb qui no s'està emparentat. L'ús de terme *öcsém* (germà petit) i *húgom* (germana petita) per adreçar-se a persones menors, en canvi, és bastant inusual. Segons Vincze (1978:109), a les persones que pertanyen a la generació dels avis d'*ego* s'anteposa la paraula *édes* (dolç) a *bátyám* (oncle) o *neném* (tia): *édesbátyám, édesneném*. Actualment a Siklód només he comprovat que *édes* s'utilitza per dirigir-se o per referir-se al propi pare o mare, especialment en el cas de la mare (*édesanyam* –la meua 'dolça' mare-, *édesapam*–el meu 'dolç' pare-). Fins i tot, en el cas de l'adopció que més endavant analitzo detalladament, els meus informants m'insistien en que la utilització de *édes* només era possible per adreçar-se o referir-se al pare biològic i mai a l'adoptiu.

Actualment tampoc s'utilitzen els sufixos *m*, *em*, *om* que indiquen el possessiu de la primera persona. En aquest sentit la distinció entre l'ús d'aquests mateixos termes quan s'utilitza amb parents o amb no-parents queda palesa, ja que quan s'adrecen a un parent és necessari utilitzar el possessiu: *People's possessive prefixing* (en el cas de l'hongarès sufix) *of kinship terms, Stasch writes, emphasizes that a kinship other is a predicate of oneself. A speaker recognizes the other as the speaker's own, and embraces that other as an object proper to the speaker's own being* (Sahlins, 2011:12).

Al marge de les connotacions genealògiques, la terminologia del parentiu connota estatus i reconeixement polític, i és aquest segon significat el que dóna sentit a l'aplicació de determinats termes d'adreça de parentiu a no-parents. Tal i com remarca Vincze (1978:101): *As acts of speech, kinship terms obviously have status, social control, role behavior, affective, and possibly other implications*. Els termes de parentiu serveixen doncs en les interaccions, els rols i els comportaments socials, al marge dels seus significats genealògics.

L'ús d'aquests termes adreçats a no-parents està regit per un criteri generacional:

S'utilitza el terme de *bácsi* (germà gran o oncle) per dirigir-se a qualsevol home de la generació del pare o dels avis d'*ego* i és obligat utilitzar les conjugacions verbals formals. El més habitual és que s'afegeixi al nom propi o al diminutiu: *Péter* → *Péter bácsi*, *Sándor* → *Sándor bácsi*. De forma idèntica s'afegeix *néni* (tia) al nom propi o al diminutiu de les dones de la generació de la mare o avies d'*ego*: *Judit* → *Juci* → *Juci néni*; *Anna* → *Annuska* → *Annuska o Annus néni*. Es tracta d'una fórmula de respecte i reconeixement d'estatus en funció de l'edat, però també connota proximitat i apreciació.

L'altre criteri que em sembla molt important en l'ús d'aquests termes d'adreça és el que podríem anomenar de *propinqüitat*. Concretament s'utilitza entre persones conegudes i dedicades a l'agricultura i/o la ramaderia. Entre pagesos que no es coneixen, d'entrada s'evitarà aquest terme d'adreça, utilitzant els pronoms formals, i no serà fins a noves retrobades que utilitzaran els termes de parentiu (Vincze, 1978:110). A una persona de fora, a un no-pagès, se li diu *senyor/a*, no s'utilitza terminologia de parentiu, i se li parla utilitzant sempre les conjugacions formals, independentment de la seva edat. Recentment alguns forasters, especialment provinents d'Hongria, han comprat cases al poble per passar-hi temporades. Amb aquestes persones s'utilitza el *senyor* o *senyora*, mai els termes de parentiu. Tampoc s'utilitza la terminologia de parentiu per adreçar-se a les persones nascudes al poble que han cursat estudis universitaris i viuen en medis urbans. Quan aquests visiten el poble els vilatans amb qui tant van conviure si adrecen amb *Úr* (senyor) o *mérnök* (enginyer). Algunes vegades he presenciat com aquestes formes d'adreça han generat incomoditat als visitants que demanaven que no els diguessin ni senyor ni enginyer, que eren amics de tota la vida, persones del poble. Els vilatans somreien i deien que sí, però inevitablement tornaven a utilitzar el senyor o enginyer marcant la distància social. Per descomptat, tampoc s'utilitzen els termes de parentiu per dirigir-se al Pastor de l'església, al metge o al farmacèutic.

L'agricultura i la ramaderia són el centre de les activitats i de la vida social a Siklód, són l'eix al voltant del qual es construeix el sentit i la forma de la vida local. Són activitats que no poden entendre's únicament com una manera de guanyar-se la vida, com una ocupació, sinó que les hem d'entendre com una manera de viure. I són activitats que practiquen tots els habitants del poble, i per tant conformen un estil de vida comú per a

tots ells. Queda clar que aquest estil de vida divideix la societat en dues classes: els pagesos i la resta. L'ús dels termes de parentiu reafirma aquesta identitat del món pagès com a autocontenedor de vida social pròpia.

Si aquesta primera condició, la de ser pagès, és important, no ho és menys la segona: ser pagesos coneguts. És a dir, la transferència dels termes d'adreça de parentiu a no-parents, es dona únicament amb pagesos i amb els quals hi ha un coneixement previ. Són, per tant, termes que marquen la pertinença i l'exclusió al grup amb el qual es conviu i es comparteix la manera de viure pròpia de la pagesia. I sobretot assenyala les persones que tenen relacions de responsabilitat recíproca, que practiquen intercanvis per resoldre necessitats, que s'associen per cooperar en el treball i en la gestió de recursos (bosc, pastures, camps), que es solidaritzen en cas de catàstrofes o necessitats extraordinàries (especialment quan falla el parentiu). És a dir, que defineix un grup amb capacitat mobilitzadora¹¹³.

Gergey era el pastor de vaques i passava la trentena quan Sándor bácsi, que rondava la setantena i no tenia fills, es va esquinçar el canell i no podia munyir les seves dues vaques. Mentre no es va recuperar, Gergey quan al vespre tornava cansat amb tot el ramat parava a casa de Sándor bácsi i li munyia les vaques. Quan acabava seien al porxo i menjaven els creps que la dona de Sándor bácsi havia cuinat i bevien *pálinka* per obsequiar a Gergey i per compartir una estona. Són aquestes relacions quotidianes basades en valors propis del parentiu (jerarquia en funció de l'edat, afecte, co-responsabilitat, reciprocitat, solidaritat) les que es practiquen amb les persones no-parents però amb qui s'utilitzen termes de referència del parentiu. I tot aquest entramat conforma la comunitat. Aquestes mobilitzacions pràctiques de les relacions també es manifesten de manera col·lectiva quan per exemple tot el poble acudeix a apagar un incendi de l'estable d'una vídua i després es fa una recol·lecta per compensar les pèrdues. O quan es decideix en assemblea que cada família que resideix al poble rebrà la mateixa quantitat de fusta del *közirtoksság* (propietat conjunta del bosc)¹¹⁴ per escalfar-se a l'hivern, independentment del volum de la seva propietat.

113 També Bourdieu (2007: 274) destaca la potencial aliança que implica l'ús del terme 'khal' (germà de la mare) entre pagesos: (...) *entre campesinos, (...) ese término apelativo manifiesta la intención de instaurar una relación mínima de familiaridad invocando una lejana e hipotética relación de alianza.*

114 Veure l'apartat 7.1. *El Közirtoksság: entre allò públic i allò privat.*

El llenguatge del parentiu i la seva ideologia s'utilitza doncs per regular els valors que han de regir les relacions socials entre persones amb interessos compartits: el comportament, el tracte, la jerarquia i els drets i deures. La predominança de la ideologia del parentiu configura un ordre social que afavoreix la cohesió social en el sí de la comunitat:

By alluding to ideal values of kinship and by granting precedence to age over wealth and social position, address usage tends to minimize the possibility of antagonisms that might arise from status inequalities. (Vincze, 1978:115)

L'èmfasi en la solidaritat i la pertinença que pretén subratllar l'ús de la terminologia del parentiu es manifesta en l'elecció concreta d'uns termes de parentiu i no d'altres. El grau d'*especificitat* del terme hi jugarà un paper important:

A high degree of specificity is correlated with small, well-circumscribed membership and exact definition of statuses and roles, whereas lesser degrees may gradually include more people, more kin-types, and be less accurate concerning the boundaries and the ascription of correlated rights and obligations (Vincze, 1978:112).

És per aquest motiu que els termes dels parents col·laterals resulten idonis per ser menys específics i poder incloure un número més gran de parents o no-parents. Per això són escollits per designar tant als parents llunyans com a les persones que sense ser parents es tracten amb els mateixos termes. Per contra, la interacció amb els parents lineals és més intensa i no tolera ambigüitats o límits difusos, els termes de parents lineals inclouen un número restringit i finit de parents. Així, es pot dir que els termes de col·lateralitat tenen una marcada capacitat d'inclusió. En segon lloc, són termes que invoquen més la solidaritat que l'autoritat (més pròpia de la relació entre parents lineals). Per últim, Vincze respon a per què s'utilitzen els termes de parentiu dels consanguinis col·laterals per adreçar-se als no-parents, enlloc dels termes d'afins col·laterals ja que són els que contenen menys especificitat. S'utilitzen precisament els termes de col·laterals consanguinis per emfasitzar i expressar la solidaritat, ja que les relacions entre consanguinis es consideren més profundes i amb més implicacions que les que es donen amb parents afins.

4.9. El parentiu, la persona i la comunitat enfront la mort

Unes ocasions on es visibilitzen de forma molt instituïda i protocol·lària els vincles de parentiu i de les *persones mobilitzables*, de la comunitat, són els rituals de pas: els naixements, les bodes, i els enterraments. En aquestes ocasions veiem clarament el lloc que ocupen les persones tant des d'un punt de vista genealògic exacte com des del punt de vista de categoria de persones a la qual pertanyen (parent consanguini, afí, o no-parent que pertany al grup de persones mobilitzables). Hem parlat per exemple dels *keresztkoma* (padrins) i dels *közkomá* (tots els que van ser convidats al bateig) o dels *nász* (consogre). Ara bé, tenint en compte l'envelliment de la població de Siklód, és natural que mai es celebrés ni un bateig ni una boda durant les meves estades de treball de camp. En canvi, vaig tenir ocasió de presenciar tres funerals. A continuació, doncs, descriuim un ritual que identifica, clarifica i dóna rols als parents i als membres de la comunitat. Es tracta d'una cerimònia on pràcticament tots els siklódik hi tenen un rol actiu en funció de la seva relació genealògica i *pràctica* amb el difunt, del gènere i de l'edat. En cadascuna de les seqüències de la cerimònia es determina clarament el tipus de participació de les persones de la comunitat d'acord amb la categoria a la qual pertanyen. És per tant, especialment il·lustrativa per mostrar com el llenguatge del parentiu regula i integra totes les relacions socials de la comunitat.

D'entrada, he de dir que la mort i els morts estan molt presents en la vida quotidiana. La quantitat de morts que cada individu compte entre els seus familiars més propers és molt elevada. Evidentment, en gran part es deu a l'edat dels habitants de Siklód i a les dues Guerres Mundials, però aquests no són els únics motius. L'impacte de morts per suïcidi, per accidents de tràfic, per accidents laborals i per malalties sembla realment important a jutjar pel nombre de casos que t'expliquen. Dos dels tres fills de la Juliska néni van morir, un d'accident de tràfic, l'altre es va suïcidar, i el fill d'aquest últim va morir d'un accident laboral quan treballava d'electricista. Demeter Judit també va tenir 3 fills i ara només n'hi queda un de viu. Aquests no són casos especialment estranys. L'altre tema que sorprèn és que els morts són gairebé una carta de presentació. En els primers contactes amb qualsevol persona del poble és molt habitual que t'expliquin les morts de les persones més properes i que et descriguin les seves circumstàncies. En

aquests relats sovint el comportament dels animals apareix com un senyal premonitori¹¹⁵. Demeter Lina¹¹⁶ assegura que la nit que va morir el seu marit malalt, el gos gemegava ploriquejant insuportablement i no podien allunyar el gat d'enfront de la porta de l'habitació on jeia el malalt. Lina explica que era com si volguessin protegir els membres de la família. Recorda, també, que quan el seu sogre estava agonitzant el bou plorava i escarbotava la terra amb les seves peüngles. Els crits del bosc també anuncien la mort, especialment els de les òlibes i els mussols. Quan als vespres una d'aquestes aus s'acosta al veïnatge i crida, és el presagi dels últims dies d'alguna persona.

Deia que la mort és present a la vida quotidiana i no només perquè la gent manté molt viva la memòria dels seus morts sinó, també, perquè els vius preparen la seva pròpia mort amb molta cura i antelació, quan encara tenen salut. Cada família prepara els taulons de fusta pel taüt i els guarden al graner per mantenir-los secs i a punt per quan siguin necessaris. Arribat el moment, el fuster construeix els taüts. Les prescripcions sobre la preparació i el ritual mortuori són molt minucioses. En el passat es complien rigorosament i actualment els més vells continuen respectant-les, però també hi ha qui comença a simplificar alguns dels seus aspectes.

El vestit mortuori es prepara amb molta cura i es guarda en un calaix de l'armari, de la qual cosa la família n'està assabentada¹¹⁷. Quan una noia es prometia brodava un mocador i una brusa. El noi comprava unes botes a Prajd o Székelydvarhely i un mocador. Aquestes peces es guarden en una caixa durant tota la vida pel dia del seu enterrament. També es posen dues monedes sobre els ulls tancats¹¹⁸ i es tapa la cara del mort amb aquest mocador. Si el mort és un home, un altre home de la família l'afaita i el

115 El comportament dels animals com a senyal premonitori de la mort el trobem a molts pobles pagesos. Cuisenier ho descriu pel cas de Bucovina: *Certains événements fonctionnent comme des signes prémonitoires: ainsi le chant du coq quand c'est le fait d'une poule. Dans le code local, une pareille inversion de l'ordre des choses est le signe d'une inversion plus grande qui affectera la maisonnée. (...) Il n'est pas indifférent de noter que les animaux à qui l'on se fie pour signaler le lever prochain du soleil sont de la même espèce que ceux dont le comportement déréglé annonce la mort prochaine de quelqu'un* (...) (Cuisenier, 1994: 343).

116 Testimoni recollit a Anònim. Museu etnogràfic de Székelydvarhely.

117 Per descripcions de rituals funeraris d'altres poblacions pageses de Romania veure Kligman (1988) per Transilvània i Cuisenier (1994) per Bucovina i Maramures. En general, molts dels costums funeraris, com el del tractament del cos del difunt, són semblants i comuns a moltes comunitats rurals europees. Per un estudi clàssic veure Van Gennep ([1946] 1980-1982).

118 Anònim. Museu etnogràfic de Székelydvarhely.

vesteix amb la camisa de seda blanca dels dies festius, l'armilla negra i els calçons blancs. En el passat¹¹⁹ els peus s'embolcallaven amb robes blanques; actualment s'usen mitjons blancs. Si la morta és una dona, una dona de la família la vesteix amb una camisa blanca de puntes i brodada o amb una jaqueta si és hivern, una armilla de color brillant o fosca segons l'edat de la difunta, i uns enagos. En els dos casos les cames es lliguen amb una roba blanca de lli.

A causa de la gran quantitat de gent que ha emigrat del poble, sovint la notícia de la mort arriba a casa de Juliska néni, mitjançant l'únic telèfon que hi ha al poble. Llavors, a ella li correspon la penosa tasca d'informar els familiars. La notícia s'escampa ràpidament per tot el poble, i esdevé el tema de conversa de tothom. Una vegada s'han informat els parents, dels més propers als més llunyans, es demana al Pastor que faci sonar les campanes i fixi la data del funeral. La gent del poble s'assabenta no només de la defunció sinó, també, del sexe i edat del difunt per la forma com toquen les campanes. Els familiars més íntims del difunt escullen una persona entre els parents o els *koma* (els qui van ser convidats al bateig d'una persona) i li demanen d'organitzar la cerimònia i d'ocupar-se dels hostes.

Llavors, es col·loquen dues senyeres negres, una a cada costat de la porta d'entrada a la casa on vivia el difunt¹²⁰. Al vespre, veïns i amics poden vetllar-lo, donar el condol als familiars, i portar flors, carn de porc, oli, gallines, ous i llet pel banquet funerari. Les dones embarassades no poden acostar-se al mort, només poden acostar-se al porxo o al pati de la casa per rendir els últims honors al mort. Tampoc poden anar al cementiri darrera el taüt, han d'anar-hi abans. La persona escollida per la família per a organitzar el cerimonial, prepara dues habitacions amb taules, cadires, pa i *pálinka*¹²¹ per la vetlla. En una d'aquestes habitacions hi és el mort. Si mor un home, els hostes homes el vetllaran a la mateixa habitació i les dones a l'altra habitació, i si és una dona a la inversa.

119 Anònim. Museu etnogràfic de Székelyudvarhely.

120 Assenyalar la porta com un espai que separa dos mons, el dels vius i els morts, constitueix un acte comú a molts rituals de separació: *Así, "pasar el umbral" significa agregarse a un mundo nuevo.* (Van Gennep, [1969] 2008: 37).

121 El *pálinka* és l'aiguardent emblemàtic dels *székelyek*. En el capítol dedicat a l'agricultura descrivim la forma d'elaborar-lo i els seus usos.



Fotografia 16: La vetlla d'un mort a Siklód.

(a Incze, 1998: 189)

Comencen cantant himnes funeraris exclusius per a la vetlla en una de les habitacions, mentrestant a l'altra la gent parla xiuxiuejant, i després s'inverteix. Canten entre deu i quinze himnes, i després, l'*organitzador* diu unes paraules en nom de la família:

Honorables que ploreu els morts! Tots sabem que si hem nascut hem de morir. Hegyi Józsi bácsi va néixer i va viure aquí 68 anys. Va morir ahir després d'una llarga i penosa malaltia. Déu doni el repòs al seu cos cansat en les entranyes de la mare terra i delecti la seva ànima en la glòria celestial. Déu doni consol als desolats.

Els familiars del mort voldrien servir-vos amb una mica de pa i pálinka. A través meu, us demanen que ho accepteu. Déu us doni salut. També desitjo que tingueu una bona conversa i que Déu us doni descans quan torneu a casa aquesta nit i un feliç despertar l'endemà, per haver assistit al pagament de l'últim honor. (Anònim. Museu etnogràfic de Székelyudvarhely)

No fan un brindis formal però abans de beure parlen una mica recordant el mort. Les dones beuen amb uns gotets i els homes directament de l'ampolla que es van passant de l'un a l'altre. Quan arriba el moment de marxar, un home gran amb cert prestigi com a orador, parla en nom dels assistents: recorda el mort, dóna el condol a la família i agraeix el tracte i la cordialitat que han rebut.

Tradicionalment, la majoria de la gent de Siklód s'enterrava en el jardí de casa seva, altres entre els seus arbres fruiters o en algun indret que tingués una significació especial pel difunt. És per això que caminant pels camps, pels boscos i passant pels jardins de les cases, es troben sempre tombes disseminades amb làpides de pedra. Aquest costum va canviar bastant quan l'any 1970 l'església va demanar de catalogar el terreny de l'antiga cooperativa agrícola, a la part alta del poble, com a cementiri per tothom. Allà ja hi havia estat enterrada molta gent del poble. Ara, la majoria de gent s'enterra en aquest cementiri. Però encara n'hi ha que són enterrats al seu jardí per estar al costat dels seus marits o mullers, o simplement, com em deia Annuska néni, perquè és la seva última i ferma voluntat.



Fotografia 17: Els morts s'enterraven disseminats pels camps, en algun indret que tingués una significació especial pel difunt.

El dia de l'enterrament les campanes es toquen diverses vegades: a les deu del matí, anunciant la cerimònia, a les dues de la tarda, perquè la gent vagi anant cap al cementiri, i al cap de mitja hora tornen a tocar, marcant l'arribada del Pastor. Quan el taüt surt de la casa en direcció al cementiri tornen a tocar les campanes, i finalment, mentre es tanca el taüt i s'enterra, les campanes no deixen de sonar. Si porten el difunt des d'un altre poble, les campanes dels pobles per on passa han de tocar mentre els travessa. Diuen que si no és així, la calamarsa farà malbé les collites.

Es diu que en el passat, els més pobres del poble eren els qui cavaven la fossa però el que jo he vist és que actualment s'ofereixen voluntàriament dos o tres veïns o parents per fer-ho. En aquest últim cas, no se'ls paga res, però les dones que cuinen pel banquet els porten abundants àpats i *pálinka* tres cops al dia. La fossa té uns tres metres de profunditat. A sobre del taüt es deixa un espai protegit per uns taulons de roure. Així, la terra que el cobreix no cau directament sobre el taüt sinó que s'acumula per sobre dels taulons deixant un espai per 'respirar'.

Està mal vist que els assistents es mudin per anar al funeral o que els homes s'afaitin. L'elegància es reserva pel mort. Fins fa uns anys acostumaven a assistir-hi amb la mateixa roba dels dies feiners al camp, sense rentar-la. Avui, les dones es vesteixen de negre i porten mocador al cap, els homes pantalons i armilla fosca, camisa blanca i barret. Tant en la vetlla com en l'enterrament l'expressió del dolor entre els parents, els veïns i amics que estimaven el mort, és oberta i extravertida. Homes i dones ploren desconsoladament, criden, s'aferren al taüt, s'agenollen donant cops de puny al terra. Mentrestant, els que mantenien una relació més distant amb el difunt miren de consolar-los o ploren, més per empatia que per la pèrdua. Els moments més dolorosos són quan posen el cos en el taüt, quan el tanquen i quan l'enterren. Les corones es fan de branques d'abet. Els familiars més propers seran els qui deixin primer les corones, un cop el taüt ha quedat cobert per la terra. La resta de gent ho farà després, formant una muntanya de branques d'abet.



Fotografia 18: La tomba d'Aranka, recent enterrada, coberta de branques d'avet.

La família més propera, els fills, el marit o la muller i els pares del mort vesteixen el dol durant un any. Al llarg d'aquest any aniran cada dia a portar flors fresques del jardí a la tomba, i hauran de mantenir una actitud de respecte: no cridar, no riure fort, no cantar ni a l'església i fer una vida de retraïment. En el passat els homes no s'afaitaven durant tot aquest any de dol. Els cunyats, les cunyades, les joves i els gendres, guardaran el dol durant mig any. Els néts i germans el guarden entre mig any i un any, depenent de la relació que mantenien amb el difunt o de les exigències personals o familiars.



Fotografia 19: Els parents netegen i porten flors a les tombes dels difunts

El testament el transmet moltes vegades oralment la persona quan encara viu, en presència dels seus familiars. Però, per norma general, actualment l'herència es reparteix a parts iguals entre els fills i les filles. No respectar qualsevol última voluntat és un dels

actes més vils i vergonyosos que pot cometre una persona. Sobretot en el passat, aquesta obediència atorgava un poder molt fort a la persona que havia de morir, i sovint també feia referència a la vida futura dels membres de la família. Aquestes últimes voluntats es deien amb una fórmula ritualitzada per donar més fermesa a les paraules, per exemple, per evitar un enllaç matrimonial es deia: *Deixo sota maledicció que aquesta noia no es portarà a la meva propietat!* (Anònim. Museu etnogràfic de Székelyudvarhely). Com és de suposar, aquestes malediccions eren molt doloroses pels joves i era aconsellable de respectar-les perquè duraven tota la vida.

En la preparació de la pròpia mort, existeix un marge molt ampli de llibertat i creativitat personal. Cada persona s'imagina detalladament com vol que sigui el seu comiat i ho comunica oralment o per escrit a la família. La preparació anticipada del ritual funerari és també la preparació existencial per la pròpia mort i per a la dels éssers estimats. Dels tres enterraments que vaig presenciar, dos eren de gent jove, un va morir en un accident de trànsit i l'altra d'un càncer, el tercer era d'un home gran i malalt. En aquests enterraments es va fer evident com l'edat del mort marca una diferència radical en la vivència i el ritual de la cerimònia. Quan el mort és una persona gran es considera natural i just. La gent et diu 'avui no plorarem (excepte els familiars més propers) perquè tothom s'ha de morir'. Però la diferència no ve marcada únicament pel fet de que en el cas dels joves es trenca el cicle vital natural sinó, també, per la falta d'aquesta preparació per a la mort que apuntàvem. Idear i projectar el propi comiat amb les persones properes facilita l'elaboració del dol, es va forjant la consciència que l'espera de la mort forma part de la vida. I així, amb temps, la vida i la mort es van reconciliant i les persones es conformen al destí. Arribat el moment, els familiars tenen l'oportunitat de fer realitat el comiat que la persona havia volgut i imaginat. Lògicament, quan la mort arriba a una persona jove i inesperadament, ha faltat temps, no només temps per viure, sinó temps per preparar-se per a la mort. Llavors, els familiars no poden complir amb la voluntat del difunt que no havia pensat amb el seu enterrament. El dolor es manifesta en aquestes ocasions sense pal·liatius, amb tota la càrrega d'impotència i dramatisme i no només commou als familiars sinó a tot el poble.

Un dia de mitjans de setembre al matí vaig anar a casa de Juci néni i Péter bácsi. Normalment, a aquella hora estaven molt enfeïnats però aquell dia els vaig trobar asseguts i plorant. La filla d'un cosí de Juci néni tenia un càncer i estava molt greu. Entre sanglots

em deien repetidament ‘saps, fa molt mal quan es mor un cosí’. Dos dies més tard em van avisar de l’enterrament. Tot el poble en parlava. Són dies que la gent no només parla de la persona que s’ha mort i es lamenten pels pobres familiars que es queden, sinó que també parlen dels propis morts. Aquell matí vaig acompanyar a Juci néni a la fàbrica de formatge i quan va veure venir de lluny Ilona néni, la seva germana, em va dir que era vídua i que estava sola. En trobar-se es van besar i van estar una estona abraçades plorant. Es repetien que era un gran *problema*, que ho sentien molt. Ilona néni em va tornar a explicar que el seu marit havia mort feia 30 anys.

Aranka tenia quaranta anys quan va morir. Feia temps que vivia i treballava a Székelykeresztúr amb el seu marit i els fills. Moltíssima gent va assistir a l’enterrament, molts venien de fora. Passades les dues van sonar les campanes i els assistents van començar a fer cap al cementiri a peu, a poc a poc i parlant fluixet. Allà, a l’entrada del cementiri, la gent esperava l’arribada del cos que venia de Székelykeresztúr al costat d’una pila de corones de pi. Va arribar en un camió de càrrega. En el moment de baixar la caixa, es va produir un esclat de gemecs i plors. Algunes dones s’agafaven a la caixa cridant. Els cantors de l’església entonaven himnes funeraris marcant el ritme de la cerimònia, imposant-se damunt la resistència d’aquelles dones que no deixaven avançar el taüt. Sis dones van portar a les seves espatlles el taüt fins el lloc on havia de ser enterrat. Els familiars més propers agafaven una corona de pi i les seguien. La resta d’assistents anaven darrera. El moment d’enterrar el taüt va revifar la intensitat del dol.

En finalitzar la cerimònia l’home que havia estat designat per organitzar el ritual insistia i convidava a la gent per anar al banquet funerari. Tothom es va dirigir cap a casa de Juliska néni, la mare d’Aranka. A fora de la casa hi havia una palangana d’aigua, sabó i una tovallola per rentar-se les mans. Havien preparat tres taules llargues amb bancs pel banquet al jardí de pomers, davant la casa. Hi havia tanta gent que es van fer tornos: primer menjava la gent que havia vingut de fora de Siklód, els altres, després. La majoria dels homes s’esperaven a dins el pati de la casa bevent *pálinka* i conversant. Les dones a fora assegudes en uns troncs. Els joves, també a fora, formaven un grup a part.

Cap a les sis de la tarda va entrar el segon torn i la família de la difunta. L’home que la família havia escollit per organitzar-ho tot, les dones que van cuinar i les nenes que servien el menjar i la beguda, s’esmerçaven perquè tothom quedés satisfet, insistint cordialment amb l’oferiment. Oferien *pálinka*, vedella estofada, patates amb julivert i

carbassó amb vinagre. L'ambient era distès, alguns ploraven i al cap de poc reien, altres menjaven silenciosos, la gent parlava de la mort i de coses sense cap relació amb la mort. El moment del comiat fou dolorós. El marit i els fills de la difunta no hi havien assistit. A mi algú em van dir que potser no havien vingut perquè no eren de Siklód. Aproximadament un any més tard de l'enterrament d'Aranka, la seva filla de dinou anys va morir. En aquell moment la mort d'Aranka, tan incomprendible, tan absurda, va cobrar un sentit: Déu havia cridat a Aranka perquè no hagués de viure la mort de la seva filla. Altres deien que Déu havia cridat la filla d'Aranka perquè fes companyia a la seva mare.

Durant tot el ritual mortuori la divisió de gènere i d'edat és marcada. Les dones seuen i parlen amb les dones i els homes amb els homes. Fins i tot els matrimonis tornen a casa separats i en moments diferents. Els joves també formen un grup a part. D'aquesta manera el sentiment de comunitat es fa sentir per sobre de les famílies, no hi ha ningú, ni vídues ni vidus ni separats ni solters, que hi vagi sol.

El dia que enterraven a Mozes Denes de 73 anys, que havia sigut tractorista durant el socialisme, feia un sol de tardor radiant. Tal i com ell ho havia volgut, la cerimònia es va fer al pati de casa seva que va ser habilitat amb bancs. Sempre seguint la seva voluntat, es va fer venir a l'orquestra de vent de Prajd que tocava marxes funeràries a l'entrada de la casa, mentrestant els assistents anaven arribant. Alguns entraven a l'habitació per veure el difunt per última vegada i altres es quedaven al pati. Els familiars més propers eren a dins la casa, al costat del mort. Quan va arribar l'hora, els assistents van seure als bancs, com sempre els homes i les dones separats. La família va sortir al balcó de la casa que donava al mateix pati. El Pastor va entrar al pati i l'orquestra va deixar de tocar. Va començar la missa que s'intercalava amb els cants dels himnes religiosos dels cantors de l'església mentre les gallines picotejaven passant entre els peus dels assistents.

Quan la missa es va acabar, va arribar un carro tirat per tres cavalls i guarnit amb flors, llaços i robes blanques brodades. Llavors van sortir de dins la casa sis o set homes amb la caixa del mort a les espatlles, seguits de la vídua, a qui els seus néts ajudaven a aguantar-se dempeus i a caminar, els fills i altres persones de l'entorn més íntim del mort. Els seus plors es van encomanar amb molta naturalitat entre els assistents, que es van posar drets. Van pujar el taüt al carro i van ajudar a pujar-hi a la vídua. L'orquestra de vent va tornar a tocar marxes funeràries i el carro, a poc a poc, va iniciar el recorregut pel

poble que el difunt havia traçat per fer abans d'anar al cementiri. L'orquestra i la resta de la gent el seguien a peu, les dones agafades del bracet, de dos en dos, i fins de sis en sis.

Finalment la processó va arribar al cementiri. Se'l va enterrar seguint el ritual corresponent. En finalitzar l'enterrament, molta gent s'acostava a les tombes de gent estimada, és temps de rendir homenatge al difunt però també de recordar els propis morts. És habitual, doncs, que una persona plori per un familiar propi a l'enterrament d'un altre i ho expressi obertament. La mare d'Aranka, per exemple, va estar asseguda al terra, prop de la tomba de la seva filla, que estava just al costat de la que enterraven aquest dia, mirant a terra, i amb el cap entre les mans durant tota la cerimònia. Després tothom va tornar a la casa del difunt i al mateix pati es va celebrar el banquet funerari.

En aquest apartat hem volgut destacar la manera en com es visibilitza d'una manera molt clara els principis dominants que estructuren i regulen les relacions socials a Siklód. Els funerals són rituals on les categories socials que conformen la comunitat apareixen clarament definides amb rols precisos i graus de participació diferenciats. Els participants estan categoritzats en funció de l'edat, el gènere, i el vincle de parentiu que mantenen amb el difunt. La participació d'aquestes categories socials en els rituals mortuoris engloben, integren, a tota la comunitat. No és doncs un ritual protagonitzat únicament per la família propera del difunt ni pel representant religiós. En els funerals tothom hi té un rol: les que cuinen, els que vesteixen el mort, els que vetllen, els que caven la fossa, els que canten, l'"organitzador", els amfitrions del banquet funerari, els hostes del banquet i qui els representa, els que porten el taüt, els que guarden dol, etc.

Recapitem aquestes categories socials que conformen la comunitat. El dol és el període en el qual els parents del mort constitueixen un grup especial situat entre el món dels vius i el món dels morts: *kinsmen are people who live each other's lives and die each other's deaths* (Sahlins, 2011: 14). Els períodes de prescripció del dol depenen del grau de proximitat de parentiu amb el mort. D'aquesta manera, es determina i visibilitza el grau d'obligació de parentiu d'acord amb la categoria de parent a la qual pertany respecte al difunt. La família nuclear: els fills, el marit o la muller i els pares del difunt són els que segueixen la prescripció de dol més severa (un any). Els segueixen els parents consanguinis: néts i germans, que guardaran entre mig any i un any de dol. Finalment, la categoria d'afins (cunyats i cunyades, joves i gendres) guardaran el dol mig any. I, en general, tot el cerimonial ve marcat per aquest grau de proximitat o distància en termes de

parentiu: els que deixen primer les branques d'avet i els que ho fan després o els que caminen primer i els que caminen després.

La divisió de gènere en relació a la participació ritual és clara: homes i dones seuen separatament durant la missa i durant el banquet funerari; el tractament i les pràctiques de proximitat amb el cos del difunt (netejar i vestir el cos, la vetlla, portar el taüt) el realitzen homes si es tracta d'un difunt i dones si es tracta d'una difunta; les dones cuinen pel banquet funerari i els homes caven la fossa. La divisió d'acord amb l'edat dels participants també es fa visible en els grups de conversa que s'organitzen i en el rol de dones i nenes en el banquet funerari (les dones cuinen i les nenes serveixen). I finalment, la manera en com fan repicar les campanes de l'església anuncia l'edat i el sexe del difunt.

Els rituals funeraris es regeixen per principis de reciprocitat i hospitalitat. És ben clar, per exemple, en la figura de l'"organitzador" i del representant dels hostes i es formalitza amb les paraules d'agraïment mútues que es dirigeixen: el primer agraeix l'assistència a la vetlla, oferint menjar i beguda, i el segon respon recordant el difunt, expressant la solidaritat amb el dol i agraint la hospitalitat rebuda. Els hostes durant la vetlla porten menjar pel banquet funerari, els amfitrions ofereixen el banquet. En el banquet funerari l'"organitzador" insisteix i convida un a un als assistents de l'enterrament; quan finalitza el banquet, els assistents, un a un, s'acomiaden, donen el condol i agraeixen el banquet als familiars. El mateix principi regeix l'intercanvi entre els homes que caven la fossa i les dones que els porten menjar i beguda.

I, en última instància, tota aquesta participació estructurada, el conjunt d'intercanvis, de reciprocitat i hospitalitat que despleguen els rituals funeraris reforcen els vincles de la comunitat. El mateix banquet funerari és un acte de comunió, són àpats que tenen per finalitat renovar els vincles de la comunitat que s'ha vist trencada per la desaparició d'un dels seus membres (Van Gennep, [1969] 2008: 228). Finalment, doncs, la última categoria social que mostren els rituals és la de pertànyer a la comunitat: en el banquet funerari el primer torn és pels de "fora" i el segon pels del poble.

4.10. La memòria genealògica

L'objectiu d'aquest apartat es discutir les qüestions presentades en els precedents a partir d'un estudi de cas, l'anàlisi de l'arbre genealògic d'Hegy Péter i Györgyi B. Judit. Com veurem, la memòria genealògica subratlla allò que col·lectivament, social i culturalment, es considera legítim, destaca la importància dels parents bilaterals i del *grup de parentiu pràctic* i ens ofereix una imatge del parentiu com una estructura que ordena a tots els membres de la comunitat. És a partir d'aquest cas concret que introduïm un aspecte central d'aquesta tesi: l'estreta vinculació (*embeddedness*) entre el parentiu i l'economia. A través dels relats de diverses estratègies de parentiu d'una família apareixen els conflictes que es generen en aquesta intersecció entre l'economia i el parentiu, i entre l'individu, la família i la comunitat. Veurem la flexibilitat i els processos de negociació que caracteritza la resolució d'aquests conflictes.

Abans d'entrar en aquestes qüestions, és oportú fer algunes puntualitzacions sobre la recollida de dades per a l'elaboració d'arbres genealògics. Aquesta va resultar una tasca especialment difícil. La majoria de dades i informacions que vaig obtenir durant el treball de camp a Siklód provenen de l'observació directa i de converses informals. Els escenaris en els quals obtenia les respostes a preguntes que em plantejava formaven part de la vida quotidiana dels siklódik: mentre compartíem activitats pròpies de la pagesia o de les tasques domèstiques, en visites al vespre o durant els àpats. Aquest era un primer inconvenient alhora de recollir les dades d'un arbre genealògic, ja que la complexitat pròpia de la mateixa tasca requeria una dedicació exclusiva. L'espontaneïtat i informalitat quedaven truncades al veure que jo apuntava informació i dibuixava genealogies i quedava palès que m'interessava conèixer els detalls. Inevitablement disminuïa la confiança i emergia un sentiment de ser fiscalitzat o avaluat. Per molt que m'hi esmerçés, ningú acabava d'entendre quin interès podia tenir jo en conèixer i registrar tots els parents d'una persona, fins i tot els morts, fins i tot els que no coneixia.

La incomoditat és lògica. A totes les famílies hi ha situacions que s'aparten dels ideals: separacions, matrimonis entre parents, mares solteres, adopcions, parelles estèrils, fills considerats il·legítims, interessos materials, etc. I és clar, precisament aquestes situacions i estratègies tan habituals però que s'aparten de les normes resulten especialment interessants per una antropòloga (malauradament, són les mateixes situacions que interessen a persones mal intencionades, envejoses, o xafarderes). De fet

eren situacions que m'explicaven habitualment però en converses espontànies. He d'admetre que això sempre em va generar un dilema mal portat: allò que volen compartir amb la persona i no amb l'antropòloga. És un rol ben difícil perquè es basa en una relació personal en la qual s'inverteix temps, afecte, lleialtat i tantes coses. Per tot això he de destacar la intel·ligència, la paciència, la generositat i la confiança que van tenir Juci néni i Péter bácsi en l'elaboració i les correccions del seu arbre genealògic.

Una primera reflexió apareix al plantejar-se quins són els criteris que guien el procés de selecció que fa la memòria d'un individu per recordar uns parents i no uns altres. Aquesta selecció és en part individual i en part col·lectiva. En l'arbre genealògic es bolquen els records de parents la memòria dels quals s'ha mantingut a través de la transmissió oral d'unes generacions a les altres, es recorden parents que mai s'han conegut. La memòria també té la força de subratllar allò que col·lectivament, social i culturalment, es considera legítim. Així, per exemple, es recorda les famílies d'origen dels parents bilaterals tot i que les dones perden el cognom d'origen al casar-se; o en el cas de l'adopció, com veurem, es visualitzen els parents biològics i cap dels adoptius; es recorden poc els cònjuges de parents que no han procreat. Es mostra, per tant, una coherència amb el sistema de parentiu com ideal, com estructura. Un altre element social que dilata la memòria és el prestigi d'una família, les famílies que recorden més parents són aquelles que ocupen una millor posició social.

I com és lògic, la memòria viscuda, la més pràctica, desplega una extensa memòria dels parents bilaterals, que són bàsicament els parents mobilitzables, el *grup de parents pràctics*. Un cop més la propinquïtat (haver nascut al poble, haver-hi residit, haver-se dedicat a l'agricultura i la ramaderia) és un criteri decisiu per recordar als parents.

En total recorden 119 parents entre els dos, 112 amb els noms¹²². He de dir que, tot i que l'arbre el van fer conjuntament, tots dos coneixien els parents que provenien de cadascun d'ells. Coneixien els noms i el sexe dels parents consanguinis i dels cònjuges d'aquests consanguinis i, el què és més important, el cognom de solters d'aquests afins i

¹²² Veure la genealogia Fig. 17 al final d'aquest capítol.

les seves famílies d'origen¹²³. Aquesta extensa memòria genealògica dóna una idea de la rellevància del parentiu quan es tracta d'identificar a les persones i els seus grups de pertinença.

L'ampli coneixement i reconeixement dels parents bilaterals i dels afins de Juci néni i Péter bácsi emfatitza el que hem volgut destacar en els apartats precedents: la importància dels parents bilaterals i del *grup de parentiu pràctic*. Aquest èmfasi no només es manifesta recordant un gran nombre de parents col·laterals, amb tots els noms i l'ordre generacional entre els germans, sinó que vull insistir en el fet que també coneixen el nom i la família d'origen dels cònjuges d'aquests col·laterals. Més enllà d'assenyalar el grup de pertinença i els parents pràctics, la memòria genealògica ens ofereix una imatge del parentiu com una estructura que ordena a tots els membres de la comunitat.

Hegy József, el germà de Péter, i la seva muller, Hegyi Zsuzsanna, són fills de cosins: Hegyi Sándor, el pare de Zsuzsanna, i Zsilvester Zsuzsanna, la mare de József, són cosins. Per tant, els parents patrilineals d'Hegy Zsuzsanna són parents consanguinis de 5è grau d'Hegy Péter. Tot i amb això, Hegyi Péter recorda amb més detall els parents matrilineals d'Hegy Zsuzsanna, que no són parents consanguinis seus, que els parents patrilineals de Zsuzsanna, que són també parents consanguinis seus de 5è grau. Parlant amb Péter bácsi no vaig poder treure l'entrellat del perquè d'aquesta diferència de la memòria. Les causes més plausibles podrien ser la posició social dels parents matrilineals d'Hegy Zsuzsanna i/o les relacions pràctiques que es van establir amb aquests parents.

En els casos d'homes que han tingut més d'una dona, com és el cas del germà de Péter, Mihály, i del seu fill, Péter, els resulta molt més difícil recordar el nom de les dones, i sobretot si no van tenir fills. Aquesta feblesa de la memòria també parla del què és un 'autèntic' parent: és més fàcil recordar els noms dels fills d'una germana del teu avi, per exemple, que la segona dona del teu fill o que les dones del teu germà. De fet, el seu fill Péter ha tingut més de dos dones amb les que ha conviscut, però ells només consideren les que els han donat néts. La memòria de la família que procrea s'imposa.

123 Quan les dones es casen perden el seu cognom per adoptar el del marit. Pot semblar paradoxal el fet que les dones adoptin el cognom del marit si, tal i com defensen Fél i Hofer, les dones fins i tot després de casades continuen pertanyent al llinatge del pare. L'adopció del cognom del marit ha estat normativa a tot Hongria. Llavors podria ser que aquesta a s'imposés a la pertinença de llinatge, reconeguda en el dret consuetudinari.

L'altre aspecte rellevant és que les dones del seu fill Péter no eren oriündes de Siklód i no hi van residir mai.

El fet de ser part de la comunitat o ser un 'estraný' (*idegen*)¹²⁴ és bàsic per considerar a la persona 'més o menys' parent. A l'apartat 9.3.3. *Fer parents* es descriuen varies relacions de parelles que no s'han casat, que conviuen i que no han procreat i que gaudeixen del mateix reconeixement que els matrimonis que han procreat. Són cassos habituals que ressalten el que descrivíem com a '*relacions pràctiques*'. L'exemple de Juliska néni i Sandor Bácsi és clar. Sandor bácsi és la tercera parella de Juliska néni. Ella va tenir tres fills amb el primer marit. Tot i ser el pare dels fills de Juliska néni, gairebé ningú recorda el nom d'aquest primer marit, només es recorda que va donar mala vida a Juliska néni i que mai més se l'ha vist pel poble. Ell era un 'estraný', no va néixer al poble i no era pagès, era transportista. L'adequació i reconeixement dels cònjuges que es plasma en la memòria genealògica es mesura doncs també pel que anomenàvem la *propinqüitat*: les persones pròximes en el parentiu, en el temps, en l'espai, els consemblants. Aquesta propinqüitat pretén d'alguna manera garantir la cooperació horitzontal, les relacions pràctiques del parentiu en el sí de la comunitat.

Es dona una diferència considerable entre l'abast de la memòria genealògica de la branca de Péter bácsi i la de Juci néni. De la branca de Péter bácsi recorden el nom de 16 parents entre afins i consanguinis de la generació dels pares (excloent els propis pares), mentre que de la branca de Juci néni en recorden 7. De la generació dels avis (excloent els avis) en recorden 4 de la branca de Péter bácsi i cap de la de Juci néni. De la branca de Péter bácsi coneixen els noms i els cognoms de solters de 5 dels 6 besavis¹²⁵, mentre que de la branca de Juci néni no en coneixen cap. De la mateixa generació, en canvi, recorden el doble de parents de la branca de Juci néni que de la branca de Péter bácsi, però es deu simplement a que Juci néni té més cosins germans que Péter bácsi, ja que de la branca d'aquest recorden parents consanguinis fins al sisè grau, mentre que de la branca de Juci néni arriben al quart grau. Aquesta desigualtat en la memòria genealògica respon bàsicament a la desigualtat de la posició social que van ocupar les dues famílies. Fél i

124 Kligman i Verdery (2011: 89) també parlen de que les comunitats pageses romaneses utilitzen el concepte de *străini* per delimitar les fronteres de la comunitat.

125 Són sis besavis, i no vuit, perquè els seus pares eren cosins.

Hofer (1969:152) ja van remarcar aquesta diferència quan observaven que entre els pagesos més benestants es recordava fins al cinquè grau dels col·laterals, mentre que entre els més pobres la memòria es restringia al tercer grau¹²⁶.

La família d'Hegyi Péter era una d'aquelles famílies que ocupaven una bona posició material i simbòlica. Prova d'aquesta posició destacada és que quan es va implantar el socialisme, Hegyi Péter va ser un dels primers assenyalats com a *kulák*¹²⁷ i després de col·lectivitzar les seves terres el van 'castigar' a quatre anys de treballs forçats. En l'actualitat, tot i que les diferències en les condicions de vida materials no són gaire acusades, la gent de Siklód continua sent molt sensible al prestigi que una família ha acumulat durant generacions. És un prestigi més simbòlic i heretat d'una tradició familiar que material.

La família de Juci néni, en canvi, representa gairebé l'extrem contrari. Malgrat tractar-se d'una família que va assolir una posició material molt destacable en el poble, la forma en la que es va produir aquesta acumulació respon a una estratègia recent i que es recolza en el parentiu "fictici": l'adopció. Els seus pares van ser adoptats en edat adulta per un matrimoni ric i sense descendència. La seva família d'origen era humil i des del moment en què van ser adoptats fins a la mort dels pares adoptius van viure més com a treballadors del matrimoni que com a fills, en una relació gairebé d'explotació. A partir del moment que van heretar els béns dels seus pares adoptius, la seva situació va canviar però la mort prematura del pare de Juci néni i l'arribada del socialisme van impedir que s'assentessin en la suposada situació de privilegi que heretaven¹²⁸. De totes maneres, el prestigi social és quelcom que no s'aconsegueix en un moment puntual ni per un individu sol. És sobretot una herència familiar de llarga durada. I aquesta desigualtat simbòlica i

126 Actualment la demografia és un factor limitant de les desigualtats socials: posseir més terra de la que els membres de la unitat domèstica poden treballar, no genera desigualtats materials. L'emigració i l'envelliment de la població, han trencat l'equilibri ideal entre el volum de la propietat i el volum de la família, entre la capacitat de força de treball i les necessitats de consum. El concepte bàsic de Chayanov per a l'anàlisi de l'economia pagesa és l'equilibri entre consum i treball, entre necessitat i treball. D'aquesta manera el volum de la família, la proporció de familiars que treballen i que no treballen, l'evolució de la composició interna de la família, el volum i la qualitat de la terra són factors determinants per entendre el funcionament de l'economia pagesa (Bartra, 1976:62).

127 El nom de *kulák*, d'origen soviètic (rús), s'aplicava a aquells pagesos que es consideraven pròspers o benestants. Veure l'apartat 8.1. *La col·lectivització de la terra*.

128 En el proper apartat es descriu i analitza aquest cas amb més profunditat.

material entre les dos famílies es reflecteix en una desigualtat en la profunditat de la memòria genealògica¹²⁹.

4.10.1. L'endogàmia de classe i els casaments de cosins

Segons Fél (1959) el sistema de parentiu dels székelyek s'organitza en base a clans exogàmics que han de respectar la prohibició matrimonial fins al cinquè grau i, recentment, fins al tercer grau. En concordança amb aquesta exogàmia en el quadre de parentiu apareixen tres matrimonis entre cosins: el de Hegyi József i Szilvester Zsuzsanna, que són cosins paral·lels, el de István Szilvester i Hegyi Lidia, que són cosins creuats, i el de Hegyi József i Hegyi Zsuzsanna, que són fills de cosins creuats. Tots aquests matrimonis entre parents són exogàmics, es donen entre persones de diferent filiació patrilínea.

Segons l'explicació de Péter bácsi i Juci néni, en el passat eren molt freqüents els matrimonis entre cosins ja que evitaven la divisió i dispersió de les parcel·les agrícoles familiars. La partició hereditària ha comportat molt sovint l'empobriment sever dels descendents fins i tot en famílies amb un patrimoni important quan tenien una descendència prolífica. El sistema d'herència que es practica a Siklód, per norma general, divideix a parts iguals les propietats dels pares entre tots els fills i filles. Les successives divisions de les propietats, van configurant un mosaic de parcel·les molt petites i disperses que fan poc rentable el treball. De fet, la majoria de gent de Siklód té les seves propietats disposades d'aquesta manera, cosa que els obliga a recórrer bastants quilòmetres per treballar un tros molt petit de terra, i després a anar a una altra parcel·la també petita i distant.

Bé, doncs, el matrimoni entre cosins permetia que, com a mínim, les terres que els cònjuges heretaven dels pares que eren germans entre ells no es dividís. Era especialment beneficiós per les famílies que posseïen una extensió important de sòl agrari. En aquest

129 Albert Camus (1994:69-70) - en el context literari- descriu aquest fenomen de la següent manera:

Per començar, la memòria dels pobres és menys rica que la dels rics, té menys punts de referència en l'espai perquè rarament deixen l'espai en què viuen, menys punts de referència també en el temps d'una vida uniforme i grisa. És clar que hi ha la memòria del cor, que és tinguda per la més segura de totes però el cor es desgasta amb les penes i el treball, oblida més de pressa sota el pes de les fatigues. Només els rics retroben el temps perdut. Per als pobres, només marca les traces vagues del camí de la mort. I per suportar-ho bé cal no recordar massa, calia mantenir-se molt arran dels dies, hora rera hora, (...).

arbre genealògic podem veure com és precisament a la branca d'Hegyi Péter, una família benestant, on trobem aquestes aliances matrimonials entre cosins¹³⁰. En canvi a la branca de Juci néni, que pertanyia a una família humil, no hi trobem cap matrimoni entre cosins.

Bourdieu (2007: 284) categoritzaria les aliances matrimonials de la branca de Juci néni com a *matrimonis ordinaris* i les de Péter bácsi com a *matrimonis extraordinaris*:

(...) matrimonios ordinarios destinados por su misma frecuencia a la insignificancia de lo no observado y a la banalidad de lo cotidiano. La ley general de los intercambios quiere que un grupo consagre a la reproducción de las relaciones oficiales una parte tanto más importante de su trabajo de reproducción cuanto más alto se sitúe en la jerarquía social, y por ende más rico sea en relaciones de esa especie: se sigue de ello que los pobres (...) tienden a contentarse con los matrimonios ordinarios que el parentesco práctico les proporciona, mientras que los ricos (...) piden más y sacrifican más a todas las estrategias más o menos institucionalizadas que apuntan a asegurar el mantenimiento del capital social (...).

Ara bé, no sempre aquests matrimonis responien exclusivament a un càlcul material. La manera en com es va dur a terme l'enllaç dels pares de Péter bácsi mostra la constant negociació, no la imposició, entre els interessos individuals i les pressions familiars i de la comunitat. La seva història emfatitza la tolerància amb les desviacions del model matrimonial i familiar i el respecte a la voluntat dels joves. Quan estava recollint les dades per elaborar l'arbre genealògic de Péter bácsi, va haver-hi un fet que em va cridar l'atenció: ell era el segon de tres germans, va néixer el juny de 1931 i els seus pares, que eren cosins, es van casar al novembre de 1931. O sigui que la cerimònia es va celebrar quan ja havien nascut dos fills. El mateix Péter bácsi m'ho va aclarir entre somriures i bromes, conscient que no és el procediment més correcte però amb la

130 L'endogàmia de classe en les aliances matrimonials era un criteri amb molt de pes a l'hora d'escollir el cònjuge. En aquesta elecció els pares hi tenien molt a dir. Tot i que no eren ells els qui escollien els cònjuges pels seus fills, sí que opinaven, i aquesta opinió era molt coactiva, ja que desobeir un pare era un acte de gravetat moral. Hem vist com sovint l'última voluntat d'un pare moribund podia evitar un matrimoni amb una fórmula ritualitzada: "Deixo sota maledicció que aquesta noia no es portarà a la meva propietat!". Fél (1959) assenyalava que una de les formes institucionalitzades per fer front a l'oposició dels pares, era el rapte de la núvia. La relació sexual es produïa immediatament i, davant aquest fet consumat, els pares assentien al seu matrimoni.

tolerància i empatia dels que saben que la vida no és mai com hauria de ser. Resulta que els dos cosins s'avenien, eren amants, es rendien visites nocturnes i secretes fins que va arribar la notícia de l'embaràs. Davant d'aquesta situació, els pares dels dos joves, que eren germans i cunyats entre ells, els van aconsellar que es casessin. Ells no ho van voler, s'estimaven però eren joves i dubtaven, de moment no volien casar-se. I va venir el primer fill, Mihály. Així doncs, Zsuzsanna, la mare de Péter bácsi, va tenir el seu primer fill com a mare soltera vivint amb els seus pares i germans. Però les visites nocturnes van continuar i va arribar la notícia del segon fill, Péter. Aquesta vegada la família va reunir els dos joves i, més seriosament, els van dir que ara sí ja era hora de casar-se, ja tenien un fill i esperaven el segon, era un bon enllaç matrimonial ja que eren cosins i la terra no s'hauria de dividir. Els joves encara van esperar que naixes Péter i finalment, cinc mesos més tard, van celebrar la boda i el bateig dels dos fills en una mateixa cerimònia, va ser una gran festa. Péter bácsi acaba el relat i s'encongeix d'espatlles: “què hi farem...les coses van anar així”¹³¹.

Un altre cas que planteja els conflictes sorgits quan els interessos individuals i els familiars no coincideixen, entre els sentiments i els interessos materials vinculats a estructures socials és el que va sorgir a partir del relat de la història de la germana gran de Juci néni:

Eszter va haver de casar-se als setze anys amb un home vint anys major que ella: era un bon partit. El seu marit era un bon home, ben plantat, treballador i, sobretot, pertanyia a una bona família del poble. Aquests atributs el situaven a ulls dels pares d'Eszter com una bona opció i per això, malgrat la resistència de la seva filla a contraure

131 En contra d'una visió força estesa de les comunitats pageses com Siklód, especialment les calvinistes, de ser molt conservadores i canòniques en aquests assumptes, crec que el comportament moral dels cònjuges es jutja en relació a l'ideal del *bon pagès* en detriment del què podríem dir una moral més puritana pròpia del calvinisme, que ve dictada per l'orientació de les seves institucions religioses, les quals queden al marge de la cosmologia i del quefer quotidià del món pagès, dels siklódik. Sovint em deien 'aquí no val la pena mentir o amagar les coses quan no vols que alguna cosa es conegui', són esforços en va, tard o d'hora tot se sabrà. Només durant un temps es poden mantenir relacions amoroses d'amagat. Ell ha d'esperar que sigui negra nit i anar a casa d'ella travessant els camps, no pels carrers, arribar-hi per la part del darrera i fer alguna senyal que es confongui amb els sorolls de la nit, imitar el crit d'algun ocell o tirar alguna pedreta contra el vidre de la finestra de la còmplice que ja l'espera. Però aquestes situacions tenen els dies comptats. Les infidelitats, que també es donaven amb relativa freqüència, seguien els mateixos procediments i precaucions, i de vegades, quan ja eren de domini públic, motivaven les separacions dels matrimonis. Ilona Madar (1998), en el llibre publicat en motiu de la reconstrucció de l'església calvinista del poble, afirma que el pecat de la fornicació és el que més cometen els siklódik.

matrimoni amb ell, insistiren fins que ella va accedir obeint als seus pares, Ella no l'estimava i ells li responien allò de que amb el temps l'arribaria a estimar. Però el temps passava i ella no aconseguia estimar-lo. Cada nit tornava a la casa de la seva família d'origen plena d'enyorança i tristesa. Aquestes nits acabaven amb el plor de tots però, en última instància, els seus pares acabaven aconsellant-li que seguís aguantant. Havien transcorregut sis mesos des de l'enllaç matrimonial quan Eszter va comunicar als seus pares que havia pres una decisió: ja no tornaria amb el seu marit, o es quedava o es matava. Davant l'amenaça de suïcidi, tots, els familiars i l'opinió pública, van acceptar la separació. Als 27 anys, Eszter es va casar de nou, aquesta vegada amb l'home que estimava i havia escollit.

Aquest cas planteja nítidament la discordança entre la voluntat individual contraposada a la voluntat familiar, els interessos sentimentals contraposats als materials, els interessos individuals dels contraents contraposats als interessos d'aliances polítiques o familiars. Ens mostra com es resol aquesta tensió amb una dura negociació en la que entren en joc varis factors sense que cap d'ells s'imposi radicalment o definitivament: la obediència deguda als pares, les aliances matrimonials enteses com a estratègies per a perpetuar posicions d'estatus i per acumular terra, i les aliances matrimonials com a vincle de sentiments individuals. Tot plegat, lògicament en un context de valors compartits amb la comunitat i de prescripcions religioses que en principi regeixen el procediment dels enllaços matrimonials. En aquest cas, com en molts d'altres, el suïcidi¹³² o l'amenaça de suïcidi, sembla ser l'últim recurs d'aquesta negociació. La mort, en general, es mostra com un recurs molt efectiu per imposar voluntats individuals.

132 A l'apartat 11.1.3. *El projecte de la cria de truites de riu* es descriu un cas de suïcidi com una estratègia vindicatòria davant la comunitat.

Fig 17: Genealogia d'Hegy Péter i Györgyi B. Judit

CAPÍTOL 5. LA IDEOLOGIA DEL PARENTIU I LA SEVA PRAXIS: ENTORN D'UN CAS D'ADOPCIÓ

5.1. Del concepte d'adopció

Des dels anys 70, especialment a partir de les aportacions de Needham, Schneider i A. Kuper, que es discuteix la capacitat dels conceptes teòrics generats en el sí de la disciplina per explicar i analitzar institucions i fenòmens propis d'altres contextos culturals. L'àmbit del parentiu que, des de Morgan, ha estat un dels pilars fonamentals de l'antropologia, també es veu afectat per aquesta corrent crítica. És així com conceptes clàssics com el de filiació, parentiu fictici, incest o dot, que fins llavors havien estat instruments d'anàlisi fonamentals pel desenvolupament del cos teòric de la disciplina, queden qüestionats com a fenòmens universals i, per tant, susceptibles de comparació transcultural. Segons la línia deconstructivista del parentiu, la ideologia procreativa Occidental, que prioritza la consanguinitat, la genètica i la biologia, ha produït conceptes *folk* que, al ser aplicats a altres contextos culturals, han projectat els prejudicis propis de la societat que els ha generat. Es qüestiona així l'eficàcia dels conceptes teòrics per la comparació transcultural. Des de llavors, parlar d'incest o filiació es fa a risc de ser acusat d'etnocèntric. Comparteixo moltes de les crítiques que s'han fet a Schneider i que Grau (2004) recopila: *el excesivo grado de uniformidad que Schneider atribuye a las culturas* (Pletz, 1995: 347), *ignorar hechos universales y su negativa a aceptar la conveniencia de ciertos metaconceptos como punto de partida para la descripción y la comparación cultural* (Goodenough, 2001), *o su énfasis en el análisis simbólico que ignora otros vínculos entre el parentesco y las esferas política y económica* (Weston, 2001). No és la meva intenció entrar de ple en aquest debat¹³³ que es desvia dels interessos d'aquest capítol però crec necessari fer-hi alguna referència i sobretot fer explícit l'ús del concepte d'*adopció* que proposo per aquest apartat.

Efectivament, el cas d'adopció que presentem conté diferències molt importants amb moltes altres formes d'adopcions i ens obliga a aproximar-nos a la idea d'adopció des de les concepcions locals. Es tracta d'adopcions de persones en edat laboral i es vinculen directament amb l'herència i la necessitat de mà d'obra. Com ja hem esmentat abans, la mateixa paraula adopció *örökbefogadás* significa literalment “rebre en herència”. Al

133 Per una argumentació més acurada veure Grau (2004), Ortuño (2004), Salazar (2004), A. González (2004).

tractar-se de persones adultes, aquestes adopcions impliquen un canvi d'autoritat però no un canvi d'identitat. Són doncs adopcions molt properes al tipus d'adopcions que el dret romà distingeix com *arrogacions*: l'adopció d'una persona no sotmesa a la pàtria potestat d'una altra (és a dir orfes i *emancipats*). Malgrat totes les singularitats d'aquests tipus d'adopcions que anirem veient, parlo d'*adopció* perquè és el concepte local que s'utilitza i és també el concepte que reconeix el dret civil (veure el contracte d'adopció a l'apartat 5.3). Es tracta en definitiva de la creació de vincles anàlegs als paternofilials, amb drets i obligacions propis d'aquesta relació, entre persones que anteriorment no mantenien aquest vincle. El cas que presento conté moltes particularitats que són significatives a nivell local (com tots els casos etnogràfics) i alhora molts aspectes que el fan comparable fins i tot amb un cas d'afillament a Irlanda.

El mateix debat ha afectat l'ús del concepte de "parentiu fictici" per referir-se als vincles de parentiu que no són ni d'afinitat ni de consanguinitat, aquells que es constitueixen a partir d'estratègies com l'adopció. Certament, "fictici" no és un terme gaire apropiat ja que el vincle de parentiu que es crea a partir de l'adopció constitueix una realitat, no una ficció. Malgrat que Maine o Morgan defensaven que el parentiu era un sistema de classificació social, la crítica de Needham i Schneider es centra en que mantenen el model biològic de procreació. En qualsevol cas, en el context local que ens ocupa la ideologia del parentiu és marcadament consanguínia. Ideològicament la sang, el nom i la terra han de mantenir-se junts. I és precisament quan les realitats concretes, no la ideologia, fa impossible aquesta fusió (per manca de descendència, per exemple) que es recorre a un 'com si', a una ficció, que posa de manifest justament la importància de la ideologia local del parentiu, també per emascarar altres interessos i realitats (per exemple la necessitat de mà d'obra). El que és clar, és que la distinció entre el parentiu biològic i el social, el "natural" i el "fictici", és evident des del punt de vista èmic i que, en aquest context social i cultural, genera tensions.

En el cas d'adopció que presento a continuació ens trobem lluny del risc de projectar la importància de la "sang" en les relacions de parentiu donat que en el context local, no oblidem que ens trobem a l'Europa dels Balcans, impera la ideologia procreativa segons la qual *es prioritzen les relacions socials en funció de la seva adequació als fets de la naturalesa que han estat culturalment seleccionats com a significatius* (Grau, 2004). Però fins i tot partint d'aquesta ideologia compartida, les diferències entre les "nostres"

adopcions actuals i la que es descriu en aquest capítol són moltes i rellevants, com ho serien també si les comparem amb les adopcions històriques que s'han practicat a casa nostra fins no fa gaire. Per tant, voldria subratllar l'heterogeneïtat de les pràctiques d'adopcions que es donen en el marc d'una mateixa ideologia de la procreació.

Al llarg d'aquest capítol, pretenc matisar el sentit local d'aquesta consanguinitat a partir del cas que exposo i de la literatura antropològica general i dels Balcans en particular. En primer lloc, considero que sovint s'exagera el seu caràcter essencialista en detriment del seu caràcter social, polític i econòmic. Tal i com ens recorda Ortuño (2004) sovint es tracta d'una teoria de la legitimitat (procreació dins el matrimoni) i no de la consanguinitat o tal i com es referia Levi-Strauss a propòsit de l'incest: (...) *la prohibición afecta menos a la consanguinidad real, a menudo imposible de establecer, a veces inexistente, que al fenómeno puramente social por el cual dos individuos sin verdadero parentesco se encuentran situados en la clase de los "hermanos" o de las "hermanas", de los "padres" o de los "hijos"* (Lévi-Strauss, 1969:65).

En segon lloc, sovint s'incorre en l'error de considerar la consanguinitat com l'únic principi estructurador dels grups socials, del parentiu, la qual cosa em sembla una simplificació d'una realitat molt complexa. En les pàgines que segueixen, vull mostrar com la consanguinitat és una preferència, no un postulat, que interactúa, sovint entrant en contradicció, amb d'altres preferències. Veurem com dins d'aquesta mateixa ideologia procreativa imperen varies prioritats, que desemboquen en estratègies i situacions en les quals les dones, per exemple, esdevenen transmissores d'un patrillinatge, o en les quals els homes poden adoptar el cognom de l'ex-marit difunt de la seva muller.

Efectivament, la consanguinitat és també, en determinats contextos, un símbol que ordena grups socials i regula les interaccions entre les persones però no sempre s'imposa. Sovint sembla que les interpretacions que es fan des de l'antropologia capgirin el sentit d'aquesta consanguinitat. Les idees de consanguinitat serveixen per la vida social i no a la inversa. Recordem que la teoria de les necessitats de Malinowski (1939) estableix la cultura com la forma humana per satisfer-les. És a dir, la cultura com adaptació tècnica i encaix de la relació entre el ésser humà i la naturalesa. D'altra banda, Radcliffe-Brown, més influït per Durkheim, defensava la pròpia societat com necessitat humana i, per tant, aquesta sempre es trobava enmig del cos humà i de la resta de la naturalesa. Això és prou palès a l'etnografia *The Andaman Islanders*. Giddens i Bourdieu van objectar a Radcliffe-

Brown que tractava l'estructura social com si tingués vida per sí mateixa en lloc de reconèixer-la com un producte de la interacció entre agents socials informats (Layton, 2003: 109).

De la mateixa manera, no és la ideologia de la consanguinitat que obliga a les persones a assumir rols que mantinguin l'ordre social. Els canvis en les pràctiques hereditàries que van des de la divisió equitativa i masculina del patrimoni a la divisió equitativa i entre tots els fills i filles n'és un exemple. Aquestes pràctiques s'expliquen a través de l'organització del treball, de les legislacions, del dret costumari, dels vincles sentimentals, dels interessos, de la solidaritat o de la moral local. Tot plegat conforma un teixit dens, sovint contradictori, que fa difícil destriar-ne els seus components. Per tant, veurem a partir de la pràctica que quan les idees de consanguinitat entorpeixen la vida social, no són les relacions socials les que se sotmeten a la norma estructuradora que dicta la consanguinitat sinó que s'utilitzen estratègies, ficcions o simplement es practiquen relacions socials que no prenen en consideració la consanguinitat.

Els anàlisis excessivament simbòlics sovint acaben configurant una imatge de la consanguinitat com un dictat biològic, essencialista o misteriós. En aquest capítol, vull mostrar, per exemple, com la idea de consanguinitat es relaciona amb la vinculació amb la terra i amb les persones concretes que l'han treballat més que amb la sang. Es tracta de veure en el cas concret de Siklód, com el valor de la identitat de parentiu no ve tant donat per una idea estrictament biològica, ni pel poder misteriós de la sang com a substància o com a realitat, sinó com a símbol que representa i ordena grups que transcendeixen una idea, aquesta sí molt moderna i etnocèntrica, el caràcter individual de la persona.

Faig totes aquestes consideracions per poder entendre millor les següents pàgines que descriuen i analitzen un cas d'adopció que té poc a veure amb les adopcions occidentals i modernes i, per tant, exigeixen un esforç per comprendre la seva singularitat, les seves contradiccions i la seva complexitat. Però res de tot això em sembla nou en antropologia. Ben al contrari, l'antropologia des de sempre s'ha debatut entre la humanitat compartida i la diversitat humana, entre allò universal i allò singular.

5.2. L'adopció a Transilvània

L'adopció de parents consanguinis propers i llunyans per motiu d'heretament es troba documentada a Transilvània i Hongria des del segle XIII (Kandra Kabos, 1898: 136). Tan antic i propi ha estat aquest tipus d'adopció que el verb hongarès *adoptar* té com a subjecte l'adoptat, i vol dir literalment “rebre herència”: *örökbe fogad* (*örök* significa herència i *fogad* rebre). I també es reconeix la capacitat d'ésser adoptat, la condició d'adoptable, amb l'expressió *örökbe fogadható* (Eckhardt Sándor i Konrád Miklós, 2003).

En el context jurídic contemporani, aquesta institució és tinguda com a part del dret costumari civil. Es considera pròpia del dret avític hongarès o de vinculació de donacions entre parents, i que, en l'època contemporània només la jurisprudència pot establir per defecte i, actualment, amb moltes limitacions, doncs es considera contrària al lliure moviment dels béns privats i en general al dret contractual (János Zlinszky, 2000. Per varis exemples d'herència costumària avítica: Szamota, István y Zolnai, Gyula, 1902-1906: 728). Però això xoca encara en alguns llocs amb certa moral de l'herència entre consanguinis, i que la llengua hongaresa també acusa: *örök*, vol dir radicalment perpetu, fixat per sempre, i alhora successió i herència. L'ideal avític a Hongria i Transilvània és la vinculació de béns entre consanguinis, o bé propers o sinó llunyans (János Zlinszky, 2000), com encara m'han dit a Siklód a propòsit de les adopcions. És un tema de llarga durada en la relació europea entre patrimoni i parentela consanguínia (Jack Goody, 1986).

A Siklód, m'he trobat amb un cas ben florit d'aquest costum civil. El considero important perquè proporciona el coneixement de la institució *örökbefogadás*, o d'heretament adoptiu, amb matisos locals i personals. És a dir, com a coneixement típicament etnogràfic. Així ens apropem a com és viscuda una pràctica que normalment només és coneguda pels enuncians sociològics i jurídics lacònics.

La descripció i anàlisi d'aquesta adopció ens permetrà evidenciar altres pràctiques culturals que assumeixen els siklódik, els conflictes que generen i les estratègies resolutives que entren en joc. Perquè hem de tenir en compte que l'adopció, en la mesura que no és una estratègia ideal culturalment sinó, ben al contrari, una forma d'afrontar la situació considerada com indesitjable de no tenir descendència, posa de manifest tensions i conflictes generats per pràctiques culturals que es pressuposen consensuades i ideals, especialment en relació al gènere i al parentiu.

Al mateix temps, al instituir vincles que no es consideren “naturals” sinó “ficticis” en la cultura local del parentiu, l’adopció ofereix un marge de llibertat i flexibilitat més ampli del que ofereixen els vincles considerats naturals. Així, tant el conflicte d’interessos en relació a aspectes culturalment normatius com els valors compartits, afloren en els comportaments dels implicats. Per tant, l’avantatge de discutir aspectes bàsics del parentiu a partir d’una situació que s’aparta de l’ideal, del que es legitima amb la força d’allò considerat “natural” i tradicional, és el que ens ofereix la complexitat social i cultural de la realitat etnogràfica. Això ho dic tenint en compte el que varis antropòlegs han manifestat en contextos ben diferents: que les situacions o estratègies més marginals poden ponderar el valor, el consens i el pes dels elements que conformen les pràctiques culturals més normatives o ideals d’una societat.

El parentiu és el marc de referència en el qual té lloc l’adopció. El parentiu, en aquest cas d’adopció, és un llenguatge que es mou entre diferents camps semàntics: representa rols reproductius, ficcions de consanguinitat, ficcions laborals per la cooperació, aliances polítiques i ficcions per la transmissió de béns. En general, és un llenguatge que domina en les interaccions socials, especialment en societats com la de Siklód. Els valors associats sobretot a la consanguinitat tenen una gran capacitat per legitimar qualsevol tipus d’interacció social. Aquest és un tema prou estès (etnografiat a tots els continents) i només el tractarem en relació als siklódik.

El llenguatge del parentiu estructura amb molta autoritat i amplitud la societat i, evidentment, les relacions socials que s’hi donen. D’aquesta manera, com en moltes altres societats, les relacions polítiques i de patronatge laboral es donen sovint en clau de parentiu. La utilització del codi del parentiu legitima situacions que per sí mateixes no es considerarien legítimes, perquè responen a valors o interessos d’altres àmbits que fins i tot, com en el cas de l’economia, poden entrar en contradicció amb les bases morals del parentiu. En aquests casos, quan una relació de patronatge s’articula en clau de parentiu, parlem de ficcions jurídiques i de parentiu.

Moltes relacions es beneficien d’aquesta legitimitat del llenguatge de parentiu. Siklód ho il·lustra molt bé amb l’adopció de persones en edat laboral activa i, fins i tot, amb llars formades. Fél i Hofer (1969) assenyalen com, en determinades regions d’Hongria, l’adopció de parents adults era habitual:

Some solitary gazda-s adopt even grown-up poor relations who have their own families. Such was the case of János Gacsal in 1950. His wife had died, and there were no children. So he took in the married daughter of one of his brothers along with her husband and numerous children; they had originally been live-in servants, and later had lived in a rented house. They looked after the “granpa” well, and took care of his burial. He in turn willed them his house, its furniture, and the small plot of land he possessed. (Fél i Hofer, 1969: 115-116)

Aquestes adopcions sovint són una ficció d'identitat consanguínia per relacions de dependència laboral i de patronatge asimètric. Alhora, tal i com anirem veient, l'adopció, en tant que ficció de consanguinitat, permet jugar amb altres valors del parentiu, amb les prohibicions, les prescripcions, els models ideals i els contramodels construïts localment.

A Siklód, igual que a l'Hongria històrica, l'adopció d'adults era utilitzada de forma instituïda i relativament freqüent pels matrimonis que posseïen extensions importants de terra i no tenien descendència per transmetre el seu cognom, els seus béns i per disposar de força de treball. Així, asseguraven la successió futura i la continuïtat, el manteniment, de la unitat domèstica en temps present¹³⁴. Aquestes adopcions es donaven entre parents consanguinis i com més propers millor, igual que en el costum datat ja al segle XIII. Es tracta doncs d'una institució típica de dret costumari.

Vegem en detall un cas¹³⁵ molt significatiu que ens permetrà discutir i matisar moltes d'aquestes qüestions fins aquí esbossades i apropar-nos a l'adopció com a dret viscut. La força d'aquest cas no ve donada per la seva capacitat generalitzadora ni per la seva representativitat ja que és la única adopció sobre la qual he tingut accés als documents i he pogut recopilar informació oral dels seus descendents. L'interès d'aquest cas ve donat per la seva capacitat de posar de relleu, de visibilitzar, una determinada ideologia de parentiu, per elucidar els significats, la conflictivitat i la complexitat del sistema de parentiu amb relació a altres àmbits com el de la propietat de la terra. L'exposo

134 L'adopció i l'afillament (*fostering*), juntament amb el matrimoni, és una estratègia per a la perpetuació de la casa ben documentada per les societats pageses i pastoralistes europees, per les societats que Lévi-Strauss va anomenar *sociétés à maison* (Pine, 1996).

135 El quadre genealògic (fig. 19) que apareix al final de l'apartat 5.3 *L'adopció de Ferenc i Lidia* sintetitza gràficament aquesta adopció i ajuda a seguir l'estratègia d'aquesta ficció de parentiu.

doncs, convençuda que l'estudi en profunditat de casos singulars ens ofereix la riquesa empírica que sovint perd la teoria.

5.3. L'adopció de Ferenc i Lidia

Bónis Péter, l'avi consanguini de Juci néni, va néixer al 1865 i a l'edat de 26 anys, al 1891, es va casar amb Györgyi Judit, de 21 anys. D'aquest matrimoni van néixer quatre fills: Ferenc (pare de Juci néni), Péter, Mihály i Judit. Es tractava d'una família humil com tantes del poble, amb recursos suficients per tirar endavant la unitat domèstica. Györgyi Judit (l'àvia consanguínia de Juci néni) tenia un parent llunyà¹³⁶, Györgyi Ferdinánd, casat amb Márton Eszter. Al principi, Eszter no s'hi volia casar. Ell n'estava molt enamorat i sempre la treia a ballar. Li havia proposat matrimoni en varies ocasions però, per molt que li insistia i la cortejava, invariablement rebia un 'no' com a resposta. La principal objecció d'ella, que era molt ambiciosa, era que no tenia terres. Quan ell va heretar, ella li va donar el 'sí'. "L'amor era així, tenir terra era molt important", em deia Juci néni quan m'ho explicava. També era important intentar evitar l'excessiva parcel·lació de la terra com a conseqüència de la divisió equitativa entre els germans i germanes en el moment d'heretar¹³⁷. El matrimoni es va constituir doncs posseint una extensió de terra considerable però no van tenir descendència. Una de les possibles estratègies a seguir per tal d'assegurar el manteniment de la unitat domèstica i la seva successió era l'adopció. Els dos matrimonis van arribar a un acord: Bónis Ferenc, el fill gran de Bónis Péter i Györgyi Judit, seria donat en adopció a Györgyi Ferdinánd. L'elecció del fill que era donat en adopció no era casual. En aquests casos, es tenia en compte l'edat i la proporció d'homes i dones que hi havia entre els descendents. Així, es prioritzaven els fills més grans i, en el cas de tenir més noies que nois, es cedia una noia, i si en canvi la situació era a la inversa, es donava un noi.

136 Ni Juci néni ni Ferenc bácsi van poder concretar la posició exacte que ocupava Györgyi en el seu quadre de parentiu, això sí: sabien que era consanguini.

137 Les etnografies de l'Europa de l'Est registren multitud de casos semblants. Torsello (2003: 235), per exemple en recull un d'un poble de l'actual Eslovàquia i l'antiga Hongria:

At that time there were two families with more land and animals than us, I was in love with the daughter of one of these, but her father would not concede her to me. She had been promised to the other family, even through she kept on refusing the other suitor. The biggest difference between me and him was that he was the only son and we were four brothers; under no conditions would her father have agreed to our marriage.

Però quines eren les motivacions d'un matrimoni per donar un fill en adopció? Tant Juci néni com el seu germà Ferenc bácsi, m'asseguraren que la decisió no venia determinada per una necessitat econòmica, cosa que seria reprobable moralment: "era un favor que es feia a un parent". O sigui que la raó principal per donar un fill en adopció s'expressa amb les obligacions de co-responsabilitat, de solidaritat, i dels drets i deures que implica una relació de parentiu consanguini. A més, la hipòtesi de la necessitat econòmica (és a dir, estalviar-se una boca per alimentar) perd tota la força davant del fet de que les persones adoptades eren adultes, eren persones en edat laboral activa, eren persones amb més capacitat productiva que consumidora. Ara bé, sí que hi havia una motivació econòmica a llarg termini: "es mirava pel bé del fill", perquè en el futur seria l'únic hereu del patrimoni dels seus pares adoptius. Lògicament, també significava que el patrimoni de la família d'origen comptaria amb una persona menys a l'hora de dividir l'herència entre els germans i germanes. Recordem el que ja hem dit sobre el verb adoptar en hongarès: *örökbe fogad* (*örök* significa herència i *fogad* rebre). Era doncs, a banda d'una acció solidària amb un parent sense descendència (una devolució avítica segons el dret costumari), una estratègia a mig termini d'ascens econòmic, tant per l'adoptat com pels altres germans. En el mateix contracte d'adopció queden ben garantits els drets de successió:

*Ferdinánd Györgyi adopta al menor d'edat Ferencz Bonis i es compromet a fer-se càrrec del seu sosteniment i educació, i li assegura tots els drets i obligacions que corresponen a un fill legal respecte els pares, **abans que res li assegura els drets legals de successió** (...)*

Malgrat tot, els siklódik defensen que la principal motivació ve donada per les obligacions de les relacions del parentiu consanguini. D'entrada, el llenguatge del parentiu, en el sentit d'obligar moralment, és el més legítim per explicar les adopcions. És aquesta legitimitat moral del parentiu la que es reflecteix en el contracte a pesar de que en alguns punts no tingui gaire sentit. Es parla per exemple de *pàtria potestat*, és a dir les obligacions paternes en relació als fills menors d'edat, quan en el moment de l'adopció, l'adoptat li falten uns mesos per assolir la majoria d'edat. En aquest sentit no deixa de sorprendre que en el contracte d'adopció s'estableixi que l'adoptant es compromet a fer-se càrrec del sosteniment i educació de l'adoptat, tenint en compte que aquest té 20 anys.

El contracte que va formalitzar aquesta adopció va ser el següent:

CONTRACTE D'ADOPCIÓ	
–	I. Péter Bonis, com a pare del menor d'edat Ferencz Bonis, per la present dóna en adopció al seu fill menor d'edat Ferencz Bonis, nascut a Siklód el 19 d'octubre de 1892, a Ferdinánd Györgyi, natural de Siklód, i dóna sota la seva pàtria potestat el menor d'edat nombrat.
–	II. Ferdinánd Györgyi adopta al menor d'edat Ferencz Bonis i es compromet a fer-se càrrec del seu sosteniment i educació, i li assegura tots els drets i obligacions que corresponen a un fill legal respecte els pares, abans que res li assegura els drets legals de successió, al mateix temps adopta al menor d'edat Ferencz Bonis sota la seva pàtria potestat i l'obliga a la utilització del doble cognom "Bonis Györgyi", mantenint el seu cognom "Bonis" fins a la data.
El present contracte entra en vigència després de l'aprovació del tribunal tutelar.	
Llegit en veu alta pels contractants, va ser signat amb consentiment.	
Székelyudvarhely, el 22 de novembre de 1912 1913	
Ádám Pálffi (de pròpia ma)	Ferdinánd Györgyi
Testimoni	Adoptant
Péter Szilveszter	Péter Bonis
Testimoni	Pare que dóna en adopció
Róbert Dollny	
Notari provincial de la Cambra tutelar i relator del batlle com a responsable d'actas.	
Registre: 11848/912	
El tribunal tutelar de menors aprova en nom de l'interessat Ferencz Bonis. De la sessió de la Càmbra Tutelar de la província d' Udvarhely, Szudvarhely, el 22 de febrer de 1913.	
(escrit a ma: còpia autèntica)	Barabás
	President

Fig. 18: Traducció del contracte d'adopció

La primera etapa d'aquestes adopcions consistia en un període de prova en el qual l'adoptat anava a viure i treballar amb la família adoptiva¹³⁸ i al cap d'uns anys, si les dues parts hi estaven d'acord, es formalitzava legalment l'adopció. Quan Ferenc tenia uns 18 anys, va iniciar aquest període de prova amb el potencial matrimoni adoptant. Al 1913, a l'edat de 20 anys, Bónis Ferenc va ser adoptat legalment per Györgyi Ferdinánd, passant a dir-se Györgyi B. Ferenc i constituint-se com a únic hereu del patrimoni de Ferdinánd.

Per altra banda, Márton Eszter, la muller de Györgyi Ferdinánd, qui al seu temps també havia estat adoptada¹³⁹, tenia una neboda, Márton Rebeka, casada amb Irinya János amb el qual tenia dos filles i un fill: Lidia, Dénes i Rebeka. En aquest cas, la família tenia més noies que nois i quan la germana més gran, Lidia, tenia uns 20 anys la van enviar a viure i treballar amb i pel matrimoni que no tenia descendència, amb la seva tia-àvia. A l'edat de 24 anys, Lidia va contraure matrimoni amb Ferenc, en aquell moment ja sota el nom de Györgyi B. Ferenc. Ell tenia uns 28 anys. Lidia i Ferenc van tenir sis fills: Eszter, Judit (Juci néni), Ilona, Ferenc (Ferenc bácsi), i dos fills més que van morir molt petits. D'aquesta manera la unitat domèstica i productiva quedava configurada amb Györgyi Ferdinánd, la seva dona, Márton Eszter, el seu fill adoptat, Györgyi B. Ferenc, la dona d'aquest, Irinya Lidia i els seus quatre fills. Tots ells conviuen a la mateixa casa.

138 Fél i Hofer (1969:115) també parlen d'un període en el qual el comportament dels adoptats es posa a prova: *Actually, the child is taken into the foster-home only on trial, his behavior as a young man determines whether the old gazda will make him heir to the estate in his will.*

L'etnografia de Pine (1996: 451-452) descriu un funcionament similar:

(...) usually moves into the household at the age of about twelve and, like the przystac, initially occupies a position similar to a domestic servant. Also like the przystac, however, the foster child and her or his spouse eventually inherit the farm and the name of the house.

I Narotzky pel cas de Catalunya:

Generalmente, los jóvenes colaterales no son adoptados antes de la pubertad, y lo más frecuente es que pasen a residir con los predecesores al casarse o cuando ya tienen edad de trabajar (1991:466) La integración a su nueva casa puede ser progresiva (...) y el joven trabajará para los predecesores mientras todavía vive en su casa de origen. Al casarse pasará a residir con los predecesores, convirtiéndose entonces explícitamente en el sucesor. (1991:648)

139 Ni Juci néni ni el seu germà, Ferenc bácsi, van ser capaços de reconstruir la memòria genealògica que hagués pogut donar compte de les característiques concretes d'aquesta adopció més antiga. Donat que estem parlant de la generació dels seus avis, crec que aquest buit en el memòria respon a l'exclusió o marginació del parentiu 'fictici' alhora de representar el grup de parents ideal, legítim.

Però encara va ser necessari formalitzar una altra adopció: la de Irinya Lidia. Al 1941, quan Lidia tenia 45 anys i ja feia anys que estava casada amb Ferenc, Márton Eszter la va adoptar legalment, passant a dir-se Márton Irinya Lidia. Seguint l'estratègia que s'anava traçant, sembla prou clar que l'enllaç matrimonial entre Ferenc i Lidia no va ser fruit de l'atzar. Narotzky (1991), pel cas de Catalunya, destaca que es dona una divisió sexual en aquest treball que dona dret a l'herència afirmant que malgrat que la dona participa també en la producció agrícola, és el seu treball com a cuidadora dels vells i dels descendents (treball reproductiu) el que la converteix en successora. Aquest argument fa pensar que l'adopció de Lidia és legítima en el moment en que el seu treball és més necessari: quan té fills i quan els adoptants són vells i necessiten atencions. El matrimoni adoptant s'assegurava la continuïtat de la família i del seu patrimoni a llarg termini, però hi havia altres qüestions importants que entraven en joc. La segona adopció posa de relleu la complexitat de tots els aspectes que s'intenten conciliar a través d'una ficció utilitzant un llenguatge de parentiu.

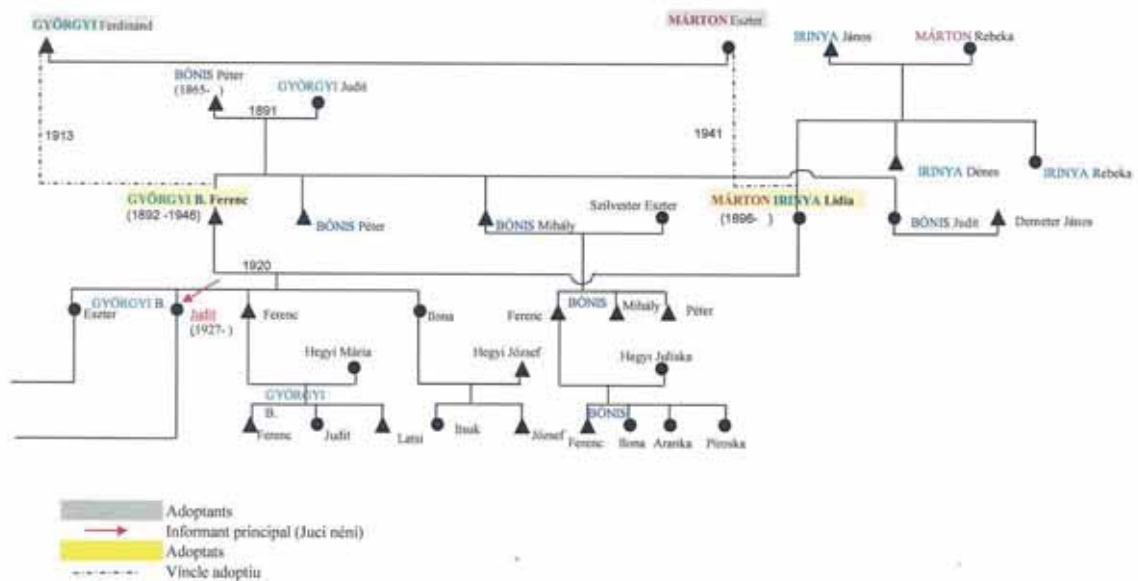


Fig. 19: Geneologia de l'adopció

5.4. Entre l'exogàmia i la il·lusió de l'incest

A partir de Levi Strauss i més recentment Héritier, la prohibició de l'incest apareix en la teoria antropològica com el principi fonamental que explica la construcció del parentiu. El parentiu es construeix a partir de la prohibició de l'incest però acostant-s'hi. Així,

l'estructuració del parentiu en el mirall de l'incest esdevé un tema universal¹⁴⁰. L'exogàmia i l'aliança són doncs la prescripció i l'estratègia que es contraposen a l'incest. El matrimoni entre cosins creuats ens informa d'una institució que representa el més proper a l'aliança perfecte i prohibida: la d'un germà i una germana. Els matrimonis entre cosins creuats eviten l'aliança entre un germà i una germana atansant-s'hi al màxim, casant els seus fills: la filla d'un germà amb el fill d'una germana. És el més proper a la representació de l'aliança més perfecte, un germà i una germana, sense transgredir la prohibició. El matrimoni dels dos fills adoptats, Lidia i Ferenc, també s'acosta a l'aliança perfecta.

En primer lloc, cal dir que l'adopció no la fa el matrimoni, en tant que institució, sinó que la fa el marit i la muller independentment. Això seria una adaptació ja contemporània, més individualitzada, i amb tanta iniciativa de la dona com de l'home, però mantenint la prelació consanguínia en l'adopció, per tant, encara bona part de l'ideal costumari avític. L'adopció doncs va ser individual: Györgyi Ferdinánd va adoptar a Bónis Ferenc, i Márton Eszter a Irinya Lidia. Cadascun dels cònjuges adopta a un parent consanguini. Es manifesta així una determinada ideologia del parentiu que emfatitza la consanguinitat com a criteri d'inclusió. La gent de Siklód manifestava sovint aquesta pertinença al grup de parents consanguinis amb idees com "ningú no donaria un fill en adopció a un *estraný*¹⁴¹". Un argument que podria explicar parcialment aquest procediment seria el fet de construir una institució de parentiu mitjançant una ficció, l'adopció, fent necessari emfatitzar la pertinença, la vinculació que se suposa intrínseca a les relacions de parentiu. Aquí, la legitimitat del parentiu ve donada per la consanguinitat i, donat que es parteix d'un parentiu "fictici", l'intent per compensar aquest punt de pertinença obliga a exagerar i forçar l'aparença i la realitat de la consanguinitat (intent que es troba plenament d'acord amb el dret costumari avític). Degut a que la relació entre adoptant i adoptat no es basa en un vincle de consanguinitat de primer grau, com a mínim, s'ha d'acostar al màxim a una relació de consanguinitat de primer grau, com a mínim ha de ser un consanguini. En això la doctrina legal i la viscuda semblen haver anat d'acord durant molt de temps, és exactament el que trobem registrat des del segle XIII.

140 Com assenyalava en la introducció d'aquest apartat, des dels anys 70 la universalitat dels conceptes del parentiu ha estat qüestionada per la línia deconstructivista del parentiu.

141 Concretament s'utilitza el terme *idegen* que significa foraster però en clau de parentiu es refereix a aquells que no són parents.

En segon lloc, la lògica que legitima l'adopció és la solidaritat i els drets i deures entre parents que inclou “donar” i “rebre” parents en determinades situacions. En aquest cas, el llenguatge econòmic (donar un/a fill/a per augmentar el patrimoni o la força de treball) seria totalment reprobable pel llenguatge del parentiu que és el que té capacitat legitimadora.

En tercer lloc, cadascun d'ells adopta un parent consanguini del mateix sexe. Si recopilem aquestes tres característiques de l'adopció (és individual, entre consanguinis i del mateix sexe) en resulta una imatge simètrica. Aparentment és gairebé un intent de rèplica simbòlicament perfecte, una reproducció del matrimoni adoptant escollint els representants més propers, de naturalesa més idèntica, per succeir-los.

Si a més a més hi afegim que els que són germanastres contrauen matrimoni¹⁴², apareix la figura de l'incest, de primer tipus, o més exactament, es reproduïx el què en podríem dir “l'incest per adopció”, el matrimoni que és alhora ideal i prohibit: dos ‘fills’ d'un matrimoni, un germà i una germana, que es casen.

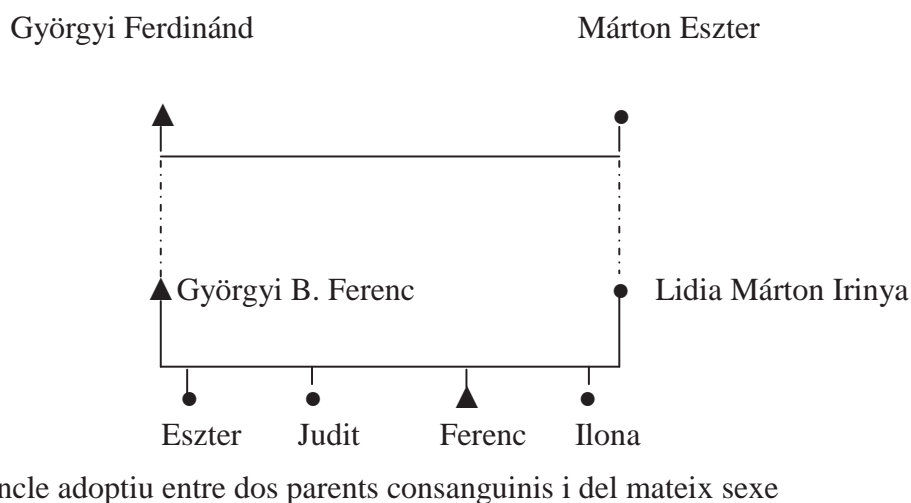


Fig. 20 “L'incest” per adopció

Recordem que les parelles incestuoses constitueixen mites i mites fundacionals de varis pobles (per exemple entre els tuaregs). Encara que en clau de ficció, en aquest cas,

142 En el moment de la celebració de les noces, Lidia encara no havia estat adoptada legalment però l'estratègia ja estava prevista i convivia i treballava amb ells des de feia temps com una filla. Així, els conjugues podrien dir: la mare adoptiva de la meua muller és la dona del meu pare adoptiu i, recíprocament, el pare adoptiu del meu marit és l'home de la meua mare adoptiva.

la institució de l'avunculat, present a tantes societats, queda alliberada de qualsevol limitació: el germà de la mare és el pare dels seus nebots.

Seguint a Hérítier (1995:8), *la prohibición del incesto no es otra cosa que una separación de lo mismo, cuya acumulación, por el contrario, es temida como nefasta. Recíprocamente, la búsqueda del incesto no sería posible sino en una cultura en la que la acumulación de identidades sea buscada como algo del orden de lo fausto*. A la llei corànica trobem aquesta prohibició expressada de tal manera que s'ajusta perfectament a la situació de Ferenc i Lidia: *La nudité de la fille de la femme de ton père, née de ton père, elle est ta soeur, tu ne découvriras pas sa nudité* (Hérítier, 1995:9). Aquí la nuesa és una clara referència a la carn, més concretament, evoca la intimitat del cossos. L'aportació fonamental de l'estructuralisme ens diu que totes les societats comparteixen la mateixa lògica en la manera en com es representen el món, sota la forma d'oposicions. D'entre aquestes oposicions, les categories d'idèntic i diferent són les més essencials pel fet de sedimentar-se sobre allò que en el cos humà és més irreductible: la diferència dels sexes. Seguint aquesta oposició bàsica, entre allò idèntic i allò diferent, Hérítier argumenta que el criteri fonamental de la prohibició de l'incest és el contacte o intercanvi d'humors idèntics, entre persones que comparteixen la "mateixa sang", que són fetes de la "mateixa carn".

L'enllaç entre Ferenc i Lidia, previst en tota l'estratègia de l'adopció, esdevé part de l'explicació del per què les adopcions eren individuals: la parella adoptada no eren fills comuns, ni ficticis ni consanguinis, no eren germans. El concepte de consanguinitat és una construcció social que pretén naturalitzar un tracte obligat, un conjunt de drets i deures, entre determinades persones que pertanyen a una mateixa comunitat de parentiu. L'adopció, com a ficció de parentiu, intenta reproduir aquest conjunt de drets i deures que vinculen a dos individus i regulen la seva interacció social. Per tant, si partim de que tant l'adopció com la filiació consanguínia són construccions socials, la prohibició de l'incest hauria d'afectar tant a les persones vinculades a través de la consanguinitat com de

l'adopció¹⁴³. La literatura etnogràfica està farcida de casos que mostren que malgrat que la prohibició de l'incest es construeix a partir d'explicacions fisiològiques, respon a qüestions d'ordre social:

(...) la prohibición afecta menos a la consanguinidad real, a menudo imposible de establecer, a veces inexistente, que al fenómeno puramente social por el cual dos individuos sin verdadero parentesco se encuentran situados en la clase de los “hermanos” o de las “hermanas”, de los “padres” o de los “hijos” (Lévi-Strauss, 1969:65)¹⁴⁴.

Però Györgyi Ferdinánd no és el pare de Lidia, ni biològic, ja que ell no l'ha engendrat, ni social, ja que ell no l'ha adoptat. Recíprocament, Eszter no és la mare, ni biològica ni social, de Ferenc. Així, a través d'una ficció de parentiu és possible la il·lusió de l'incest. Un “germà” i una “germana” es casen evitant allò culturalment tant inquietant: *la idea de la mezcla de la misma sangre y otros humores* (Héritier, 1995: 14). Es tracta d'un joc entre les nocions d'allò idèntic i d'allò diferent que només és possible materialitzar sense transgredir tabús i prohibicions a través de la ficció, de la “manipulació” del parentiu.

Al sud dels Càrpats, Margarita Xanthakou (1995) considera que l'incest de primer tipus entre un germà i una germana és irreductible a qualsevol altre, és un dels incests més purs en termes de contacte íntim d'idèntics. L'autora, basant-se en l'anàlisi sistemàtic de les llegendes gregues i balcàniques, ens mostra contundentment la tensió entre la consanguinitat i la aliança: el matrimoni com a amenaça del vincle de consanguinitat. Lévi-Strauss (1969) ho formula en positiu: la prohibició de l'incest expressa el pas del fet natural de la consanguinitat al fet cultural de l'aliança assegurant així l'existència del grup humà en tant que grup social, afirma el predomini d'allò social, i fictici si es vol, sobre allò natural, d'allò col·lectiu sobre allò individual. Més que una regla de prohibició,

143 La llei corànica, per exemple, ens mostra una d'aquelles excepcions que confirma la norma:

La loi coranique a connu des variations voulues par le Prophète lui-même, qui s'était épris de l'épouse d'un fils adoptif et qu'il a fait divorcer afin de la prendre pour femme. S'agissant du Prophète, cet amour ne pouvait être ni un inceste ni un adultère, mais comme il ne pouvait pas édicter une règle à son seul usage, un tel mariage est devenu licite alors que tous les fils par le sang et par l'adoption étaient jusque là sur le même plan, l'identité substantielle provenant des nourritures communes. (Héritier, 1995:8)

144 A Grècia, a l'illa de Karpathos, per exemple, dos persones amb el mateix padrí o padrina no podien casar-se. (Vernier, 1986: 76)

la “prohibició de l’incest” és la prescripció de l’exogàmia, és una regla que obliga a donar una mare, una filla o una germana a un altre establint una cadena d’intercanvis entre famílies i individus que constitueix el teixit social, la cooperació i comunicació fora de la família, és la base de la societat¹⁴⁵.

En tot cas, la tensió entre la consanguinitat i l’aliança queda palesa en moltes societats. La variant maniota d’una llegenda grega i balcànica, per exemple, conclou amb una solució somiada, el què Xanthakou anomena un contramodel: el esbozo imaginario de una familia consanguínea agnática, estable y feliz, ya que desembarazada de la imposición letal de la alianza matrimonial (1995:143). I, en general, tenim el parentiu dravidià on l’aliança matrimonial ideal és a partir dels matrimonis de fill de germana amb filla de germà. El matrimoni de cosins creuats és el més proper a un matrimoni entre un germà i una germana. De fet, quan Péter bácsi em parlava de la preferència de casar-se entre cosins per tal de mantenir junt el patrimoni familiar, sempre acabava amb la mateixa anècdota: quan ells eren joves van haver-hi dos germans d’un poble veí que van arribar a casar-se entre ells per evitar la divisió de les terres que rebrien en herència¹⁴⁶. El matrimoni entre cosins el trobem etnografiat per diferents regions i èpoques d’Hongria. László Szabó, per exemple, descriu com els matrimonis entre cosins eren freqüents entre els hongaresos de la Vall del Garam i contenien una funció pràctica (econòmica) i un rebuig simbòlic (la inquietud de la barreja de la mateixa sang):

As due to financial reasons the marriage of cousins was quite common in the 20th century; (...) One of my informants married her cousin on the advice of her parents: “I was laughed at and ridiculed that Rosy was bought for money by the Kovács’. Yes, because we were blood-relatives. And then the pastor, when we went to him to read: “Oh, how can the young people get a permission -he says- if there

145 Veure nota 107.

146 Entre els pagesos de Polònia trobem una pràctica d’aliança ben instituïda que persegueix la mateixa finalitat, seria un cas d’intercanvi restringit. Es tracta del matrimoni *na fyrmak*: un germà i una germana es casen amb una altra parella de germà i germana. Aquests matrimonis no impliquen transferència de terra. (Pine, 2003: 289)

are children it won't be healthy as the blood is the same and the children will suffer from rickets (László Szabó, 1983: 64-65)¹⁴⁷.

A més de les qüestions simbòliques relacionades amb la identitat i la pertinença que atorga la consanguinitat, el matrimoni entre parents consanguinis és doncs una qüestió relacionada amb la propietat i circulació – o refosa de la vinculació- del patrimoni. En el cas que ara ens ocupa, el casament entre els dos fills adoptats individualment garanteix la futura unitat del patrimoni del matrimoni adoptant, esquivant el rebuig que provocaria l'aliança matrimonial entre dos germans consanguinis o ficticis.

5.5. La tensió entre la “ficcio” de parentiu, l'afinitat i la consanguinitat

Però encara hi ha altres factors que entren en joc en la configuració d'aquesta família. El matrimoni adoptiu ja s'havia assegurat la continuïtat i successió amb l'adopció i el matrimoni de Ferenc. Ell seria l'únic hereu, no s'hauria de dividir el patrimoni i, lògicament, la seva dona i els seus fills participarien i compartirien aquest patrimoni. Per què, doncs, era necessària l'adopció legal de Lidia? Ella era parenta consanguínia de Márton Eszter, era la jove del matrimoni, la mare dels seus néts adoptius, vivia i treballava amb ells des de feia molts anys. Per què encara era necessari legitimar-la formalment com a filla adoptada de Márton Eszter? Acabem de veure com aquesta segona adopció perfeccionava la “il·lusió de l'incest” i satisfia el desig de successió d'un individu per una persona de naturalesa el més idèntica possible, cosa en concordança amb l'ideal avític. La tensió entre el parentiu “fictici” i el consanguini també aporta arguments que expliquen aquesta segona adopció.

D'entrada, quan vaig demanar a Juci néni d'elaborar el seu arbre genealògic, el què més em cridava l'atenció és que, al traçar-lo, Juci néni no feia aparèixer a cap membre de la seva família adoptiva. L'únic que donava constància de l'adopció era el canvi de cognom dels seus pares: segons la seva filiació patrilínea i consanguínia, al pare li hagués correspost el de *Bónis* i, en canvi, portava el cognom de *Györgyi B*, a la mare el

147 Pine (1996: 457) descriu una estratègia comú entre els pagesos polonesos per consolidar aliances matrimonials entre cosins de primer i segon grau esquivant la prohibició catòlica:

(...) villagers not infrequently circumvent this prohibition by application for special dispensation because the woman is pregnant. Such premarital pregnancy is accepted with complacency, and usually approval, by all concerned.

d'*Irinya* i portava el de *Márton Irinya*. Veiem, però, com es manté la *B*, de Bónis, i el cognom d'*Irinya* que segueix el de *Márton*, el de la mare adoptiva (que d'altra banda, com que eren parents, coincideix amb el de l'àvia materna consanguínia). Aquesta memòria genealògica expressa amb contundència el reconeixement de parents segons la posició que s'ocupa en la filiació consanguínia, en detriment de la posició en la filiació fictícia de l'adopció, que encara que consanguínia, és més llunyana. Mantenir la *B* de Bónis o el cognom de *Irinya*, és una manera d'emfatitzar i visibilitzar la consanguinitat lineal, i posa de manifest una determinada ideologia de parentiu.

Carles Salazar (1999) analitza un cas d'afillament, en el context històric d'Irlanda rural, diferent del de Siklód, però que precisament per contrast i per analogia pot dialogar amb el que aquí presento. Crec interessant fer aquest contrast etnogràfic, ja que comptem amb una informació contextualitzada que ens permet anar més lluny de la comparació feta només amb termes o nocions abstractes. Aquí, igual que Salazar, fem al revés: fem els conceptes abstractes del parentiu per comprendre millor situacions viscudes per persones concretes i en circumstàncies històriques també ben concretes. Es tracta de veure com una teoria de la legitimitat/il·legitimitat juga per preservar un tipus d'identitat moral (no al revés!) a Irlanda, i com una teoria del dret de família juga per donar seguretat material a uns individus en el cas hongarès.

Salazar ens parla d'un home, Pádraig, que va néixer d'una relació considerada il·legítima i que més tard va ser afillat per una família que ja tenia dos fills adoptats. És, precisament, a partir d'aquesta il·legitimitat que es desprèn la ideologia familiar local: *Pádraig's history made the local family ideology visible because it contained a history of its absence* (Salazar, 1999: 157). Salazar subratlla com en aquests casos s'activen determinades estratègies per invisibilitzar aquest origen il·legítim, com per exemple no documentar aquestes adopcions o afillaments. En el cas de Ferenc i Lidia, que són fruits de relacions considerades legítimes, l'estratègia de mantenir la *B* o l'*Irinya*, del cognom dels seus pares biològics, persegueix una finalitat contrària a la que presenta Salazar, la de visibilitzar la consanguinitat, però en el context d'una ideologia de parentiu que, en aquest punt, pot resultar molt semblant: es tracta de visibilitzar una consanguinitat lineal legítima que en el nou context de parentiu "fictici", l'adopció, podria quedar confós o oblidat. És important doncs veure com la memòria genealògica de Juci néni manté a tots

els parents afins i consanguinis que li donen la seva posició en la filiació consanguínia, i cap dels que li vindrien donats per la seva filiació fictícia¹⁴⁸.

Subratllant aquesta mateixa posició, Ferenc bácsi, el germà de Juci néni, m'explicava que en diverses ocasions ha intentat canviar el seu cognom: esborrar el de Györgyi i restablir completament el de Bónis (el que li vindria donat per la consanguinitat). Em deia que Bónis és l'original, el natural, "D'allà venim tots els descendents, dels Bónis. En el poble tothom ens coneix per Bónis."¹⁴⁹. Finalment, Ferenc bácsi no va modificar mai el cognom degut a les despeses econòmiques que comporta. La intenció que conté aquest gest pretén no només visibilitzar sinó també reivindicar la identitat i pertinença que li vénen donades per la seva posició en la filiació consanguínia en detriment del parentiu "fictici" que pretén negar. Quan vaig preguntar a Juci néni i Ferenc bácsi quin terme d'adreça utilitzava el seu pare (Ferenc) per adreçar-se al seu pare consanguini no van dubtar a respondre *édes apam* (el meu estimat pare). En canvi, van dubtar amb el terme que utilitzava per adreçar-se al seu pare adoptiu, segurament, em deien, l'anomenava *bácsi*, que significa oncle però que com hem vist s'utilitza com un terme de respecte per referir-se i adreçar-se als homes de la comunitat majors que ego. En tot cas, em remarcaven que segur que no li deia *édes apam*, "com a molt potser li deia pare".

Així, es posa de manifest una ideologia de parentiu en la qual la consanguinitat és l'element clau que estructura qüestions tan destacables com la identitat i la pertinença. La consanguinitat determina la *representació del grup*, en contrast amb el grup de *parents pràctics* que descrivíem anteriorment (Bourdieu, 2007). Per la mateixa raó, per la importància de la noció de la consanguinitat, les persones adoptants insisteixen en

148 Exemples com aquest han donat lloc a afirmacions que exageren i simplifiquen els fets com la de O Modell: *Fictive kinship tells participants that real kinship means "blood ties"* (1994: 225-226) (citada a Jordi Grau, 2004). La memòria de Juci néni no es restringeix als parents consanguinis i patrilineals, ni tan sols els prioritza. Ben al contrari, reconeix un número molt ampli de parents afins i col·laterals. El què legitima la consanguinitat és la posició que s'ocupa en un grup de parents afins i consanguinis.

149 Pine (1996: 446) destaca la diferència entre el cognom entès com una formalitat i el nom de la casa entès com a símbol d'identitat i pertinença entre els pagesos polonesos:

Surnames were referred to as 'the way you write yourself' (...), in clear reference to the demands of state and church bureaucracies. In normal conversation people were identified (...) in terms of 'from whom they come' (od kogo oni są), expressions which referred to their housename (przydomek). The housename indicates kinship and confers social identity, and this is the name by which a person is known to all other villagers.

transmetre el seu cognom, com a símbol que condensa els vincles de consanguinitat, als adoptats.

A través de la transmissió del cognom, doncs, es configura una ficció de parentiu. Els cognoms dels adoptats (Györgyi B i Márton Irinya), que mantenen el nom consanguini o la seva inicial i inclouen els adoptius, expressen gràficament aquesta tensió que respon a una única motivació: ressaltar, protegir i assegurar la continuïtat i memòria del propi patrillinatge per part de tots els implicats. No es tracta doncs d'un vincle jurídic que reemplaça una carència biològica sinó d'una resolució jurídica que manté i mostra ostentosament la tensió d'una situació complexa amb interessos i valors contraposats¹⁵⁰. En aquest sentit el contracte d'adopció és ben clar quan diu que Ferdinánd Györgyi *obliga a l'adoptat a la utilització del doble cognom "Bonis Györgyi", mantenint el seu cognom "Bonis" fins a la data.*

Però hi ha una qüestió crucial en aquest punt: la transmissió de béns. En una societat agrocèntrica com Siklód, la terra esdevé el pes del patrimoni familiar. Com veurem tot seguit, la terra, al marge de la seva importància material, és també un suport a la ideologia del parentiu¹⁵¹. La terra i la família teixeixen, a través de les generacions, una vinculació d'inalienabilitat. És per això que tant Györgyi Ferdinánd com Márton Eszter transmeten el nom i la terra individualment, separadament i a un parent consanguini.

Sovint veiem com les estratègies i situacions més marginals ofereixen més llibertat en relació als aspectes més normatius d'una cultura. En aquest cas, la construcció d'una "ficció" de parentiu mitjançant l'adopció permet que una dona tingui la capacitat de mantenir la vinculació entre el nom del seu patrillinatge i la terra que dona als seus

150 En la literatura etnogràfica trobem casos com el dels Inuit d'adopcions en les quals els adoptats mantenen el nom de la família d'origen i el de la família adoptant, mantenint els vincles amb ambdues famílies. (Grau, 2004)

151 Hann (2006: 63-64) recull un testimoni molt clar sobre el qüestionament que suposa heretar la terra 'ancestral' a partir del dret adquirit mitjançant una estratègia de parentiu "fictici": l'adopció. Es tracta del conflicte entre dos veïns d'un poble d'Hongria en relació a una parcel·la de terra que tots dos reivindicaven durant el procés de restitució de la propietat col·lectivitzada durant el socialisme. Tot el procés:

The antagonism between them culminated when István made a derogatory reference to Jenő's family: he had inherited the farm in question only because he, of poor peasant origin, had been adopted by the original owning family, who had no sons. István insinuated that Jenő had no moral right to own land in that area: 'You are not really a Lázár at all! The land boundaries remained where the surveyors had demarcated them, and the two men never spoke to each other again.

descendents. L'adopció de Lidia per Márton Eszter és una d'aquestes ficcions, que com vèiem en *la il·lusió de l'incest*, permeten jugar amb els models establerts ja que en principi ni dos germans es poden casar ni una mare pot transmetre el nom del patrillinatge i la terra als seus descendents. A Siklód, actualment els homes i les dones transmeten i reben el patrimoni en igualtat de condicions, però només els homes poden transmetre el cognom als seus descendents. De fet, la manera de procedir d'aquesta adopció és exactament com la que es descriu per l'illa de Karpathos (Grècia) en el cas de que un matrimoni no tingui descendència:

When the marriage of two eldest children was childless, the husband often adopted one of the children of one of his brothers, who then became his parayios. The wife too could adopt the eldest daughter of one of her sisters, who also became her paracori and inherited her possessions. The girl would have to take her maternal grandmother's name, the boy his paternal grandfather's. (Vernier, 1986: 41-42).

Per tant és una adopció gairebé idèntica a la que es practica a Karpathos on el model de transmissió és de primogenitura bilateral (la filla gran hereta els béns de la mare i el nom de l'àvia materna i el fill gran els béns del pare i el nom de l'avi patern). En aquest sistema es defensa la continuïtat simbòlica i material tant de la línia materna com de la paterna.

L'adopció de Lidia la constitueix com a única hereva del patrimoni d'Eszter i, al mateix temps, implica l'assumpció del cognom d'Eszter. Si els fills haguessin estat "naturals", Eszter podria transmetre el seu patrimoni però no el seu nom. Crec que aquesta possibilitat que ofereix el parentiu "fictici" és determinant en la decisió de Márton Eszter d'adoptar a Lidia. Si Ferdinánd i Eszter haguessin adoptat a Ferenc conjuntament, els patrimonis d'Eszter i Ferdinánd s'haguessin fusionat en l'herència de Ferenc però només s'hagués transmès el cognom de Ferdinánd. Per tant, la tensió entre l'afinitat i la consanguinitat, aflora també especialment en relació al patrimoni.

Reprendré la qüestió de la vinculació entre la família i la terra més endavant, ara el què m'interessa subratllar és que l'adopció que presento posa de manifest la tensió entre la importància de la consanguinitat en la ideologia de parentiu, i la importància de la inalienabilitat de la terra i la família: el tema avític o de vinculació

perpètua dels béns patrimonials. Quan aquests dos aspectes no coincideixen, per la falta de terra o per la falta de descendència, l'estratègia de l'adopció és com un mal menor, negociat, que expressa insistentment aquesta tensió. Aquells que disposen de terra insisteixen en visibilitzar i perpetuar l'associació entre la terra i el nom. I aquells que disposen de descendència, insisteixen en visibilitzar i perpetuar la posició en la filiació biològica i el reconeixement dels parents que se'n desprèn.

5.6. L'herència i la successió en conflicte

Long, very narrow strip fields begin behind the houses and extend outward over the hills and valleys around each village, giving the landscape a remarkable patchwork effect. These narrow strips of land sowed with various crops and farmed by different village houses tell more vividly than any words the story of decades of land division. (Frances Pine, 2003: 279)

L'herència actua simultàniament a diferents nivells proveint als individus de recursos materials i d'un conjunt de relacions socials al mateix temps. El sistema d'herència és bàsic per a la reproducció de relacions socials i ideològiques alhora que subministra als individus i grups de mitjans de subsistència i legítima relacions de producció. És per això que els patrons i les estratègies hereditàries són àmbits privilegiats per analitzar la interacció entre els ideals i els interessos, entre les representacions i les pràctiques.

Aturem-nos ara en un dels aspectes més importants de les adopcions en els contextos rurals: la terra i la seva transmissió¹⁵². En el món pagès, l'estatus social es manté a través de la preservació de la propietat agrícola. Les estratègies que el grup de parentiu desenvolupa per aquesta preservació es donen en l'esfera del matrimoni i l'herència (Torsello, 2003:234). L'adopció és una d'aquestes estratègies. La falta de descendència i, per tant, la situació de discontinuïtat en la successió, és una de les poques situacions que justifiquen una adopció i preferentment d'un parent consanguini:

Lastly, if the couple has no children, they adopt someone in order to assure the longevity of the household. Past documents confirm the custom of adoption, especially of a boy, a near relative, such as it is known from direct survey. Here is

152 Recordem que *adopció* en hongarès, *örökbe fogad*, significa literalment rebre l'herència.

an example furnished by a document dated 1718: I, Despa, who was the wife of the late priest Ghidu, (...) have given this letter to the hand of Mihai, our nephew, so that it be known that, when my husband was still living, and we had no children of our own, I took him into my house (...), And later, having reached a state of weakness and old age, my late husband, who, as mentioned above, was still living, made a decision about the house and decided to leave it to his nephew, Mihai, with the stipulation that as long as I am alive, I will live in it and rest there, and after my death, the house will go to Mihai. (P.H. Stahl, 1986:10)

De l'adopció que presenta Stahl es desprèn que la persona que té la capacitat de decidir sobre la propietat i la transmissió de la terra és el pare adoptiu. L'únic dret sobre la propietat que adquireix la seva dona gràcies a la seva última voluntat és el d'usdefruit vitalici. A diferència d'aquesta adopció que presenta Stahl, en la que venim analitzant adopta tant el marit com la muller, ho fan individualment i adopten un home i una dona respectivament. Com hem vist, una part de l'explicació ve donada pel conflicte entre l'afiniat (l'aliança matrimonial) i la consanguinitat (el patrillinatge) però el conflicte originat per les desigualtats de gènere és un altre dels elements importants en aquesta adopció. És aquesta tensió en les relacions de gènere la que ha marcat l'evolució més recent de les pràctiques hereditàries i pot explicar parcialment el funcionament de les adopcions que presentem. Veiem doncs quina ha estat l'evolució històrica del sistema hereditari com a dret costumari i com a dret civil.

5.6.1. Dret costumari versus Dret civil

Al 1965, Hajnal va ser el primer que va establir la línia geogràfica que va des de Trieste a St. Petersburg i que divideix els dos principals patrons matrimonials que històricament han tingut lloc a Europa. A grans trets, la família d'Europa Occidental es caracteritza pel matrimoni tardà, l'establiment de la família directament després del matrimoni, el relatiu alt índex de celibat i el treball com a servent abans del matrimoni. La família d'Europa Oriental és tradicionalment extensa, iniciant la vida familiar a casa del nuvi, i més tard, dividint la unitat domèstica, i amb un baix índex de celibat.

Posteriorment, altres autors (Mitterauer, 2003) han evidenciat que aquesta divisió coincideix amb la línia geogràfica que separa dos models agraris medievals importants: el Grundherrschafts d'Europa Central i algunes parts de l'Europa de l'Oest, en el qual els

senyors o propietaris dels dominis directes intervenien més en els patrons d'heretament i en les estructures familiars dels seus serfs, i el model tributari no tan intervencionista d'Europa de l'Est¹⁵³ i bona part de la Mediterrània, en el qual es van respectar més els drets costumaris locals.

Kaser (2002) assenyala que la mateixa divisió separa dos models bàsics de patrons d'herència que, malgrat les diverses variants que els configuren, comparteixen elements comuns molt importants. L'autor posa de relleu l'existència d'una zona de transició¹⁵⁴ que engloba des dels Balcans fins al Mediterrani, creuant la Grècia continental i comprnent parts de l'oest de la costa Adriàtica. Transilvània, per tant, s'inclouria en la zona de transició on les pràctiques hereditàries de l'Europa de l'Est es barregen amb elements típics de l'Europa Central i Mediterrània.

Segons Kaser, hi ha dos elements decisius a considerar en relació als patrons d'heretament: d'una banda, la influència dels sistemes administratius i econòmics enfront de l'autonomia del dret costumari, tal i com acabem de veure amb el model agrari intervencionista i el no intervencionista; d'altra banda, destaca la importància de l'orientació agnàtica enfront de la conjugal. L'orientació agnàtica emfatitza el grup de descendència i l'orientació conjugal que emfatitza la família nuclear. Europa de l'Est adopta la primera orientació, l'agnàtica, mentre que l'Europa de l'Oest i Mediterrània pertany a la segona. Kaser assenyala com a excepcions d'aquesta segona orientació Sardenya, Còrsega, Sicília i Xipre però podríem trobar-ne d'altres com el País Basc,

153 El model agrari de l'Imperi Otomà fins al segle XIX funcionava principalment de la següent manera: *Ottoman peasant landholdings were usually parts of larger fiefdoms (timar) consisting of state-owned land originally given to Ottoman cavalry-men (sipahis) or officials for their services to the Sultan.* (Brunnbauer, 2003: 182). Aquests propietaris no tenien drets de jurisdicció sobre els pagesos que treballaven les seves terres i no interferien en els modes i l'organització de la producció agrícola. Només tenien el dret de recol·lectar les taxes.

154 Laslett (1972) estableix que pels segles XVII-XVIII el model dominant d'estructura familiar al nord-oest europeu era la nuclear, mentre que, per altra banda, a Sèrbia el model predominant era la famosa *Zadruga (multiple family household)*. Hongria es troba situada entre l'Europa de l'Oest i els Balcans i comprèn grups de població ètnica de l'Oest (saxons) i de l'Est (serbis, croats i romanesos). Andorka (1979:12) ens alerta de que malgrat que l'etnologia hongaresa ha emfatitzat la existència de *large joint family households* (famílies nuclears de pares més varis fills casats), amb molta probabilitat combinava els dos models d'estructures familiars.

Catalunya o Provença, per exemple¹⁵⁵. Així, la zona de transició divideix el sistema Grundherrschafts del tributari, l'orientació conjugal de l'agnàtica i, allò que més ens interessa en aquest punt: els sistemes d'herència indivisible dels sistemes d'herència divisible equitativament entre els homes.

L'element comú del dret costumari d'Europa de l'Est en matèria d'heretament és doncs el postulat que dicta la divisió equitativa del patrimoni entre els descendents masculins. És un patró doncs amb un marcat caràcter igualitarista (i alhora desigualitarista en termes de gènere) al donar a tots els fills parts iguals del patrimoni. Al mateix temps, és un model que genera una certa inseguretats que resulta de disminució de les parcel·les fruit de les successives divisions patrimonials fins a fer inviable el sosteniment de les famílies. És a dir, d'una banda evita l'aparició de pagesos sense terra, d'una classe de desposseïts, i de l'altra, construeix un paisatge agrícola de parcel·les petites i disperses que obstaculitza la modernització de l'agricultura i la industrialització. En paraules de Layton (2003: 105) *Partible inheritance is generally associated with a dense network of mutual aid sanctioned by the threat of ostracism.*¹⁵⁶

El patró en aquest camp és marcadament agnàtic i d'aquesta manera, històricament, les dones quedaven excloses en la pràctica del dret hereditari i també de la propietat en general (Kaser, 2002). Aquest sistema d'herència presenta diverses variants que es vinculen a diverses estructures i pràctiques familiars: famílies extenses i nuclears, matrimonis patrilocal o neolocal, divisions hereditàries que tenen lloc en vida dels pares

155 La sistematització de les pautes matrimonials i les tipologies de household europees fetes principalment per Hajnal i Laslett intenten establir models no només a partir d'extenses regions europees com 'est', 'oest' o 'mediterrània' sinó també pel seu context social (sistema feudal, Hufenverfassung, parentiu patrilineal, etc.). Tal i com assenyala Mitterauer (2003: 46) aquestes condicions sistèmiques no poden fixar-se a certes regions estàtiques, a punts en el mapa. Són classificacions que estableixen una pauta orientativa que resulta útil si l'entendem com a tendència. El treball de camp de Verdery (1893: 245-256), per exemple, ens mostra les diferències en relació als patrons d'heretament entre els saxons i romanesos del mateix poble: la pràctica hereditària dels primers és indivisible sent el germà més gran l'hereu, mentre que la dels segons és divisible equitativament entre tots els germans. Trobem doncs diferències significatives entre pobles que habiten la mateixa regió i entre grups ètnics que habiten el mateix poble.

156 Per limitar aquesta continua divisió de les parcel·les, la reforma agrària de 1921 prohibia la divisió per herència de parcel·les menors de 2 *jugars* a Transilvània. També ofería el dret que el propietari designés un únic hereu que hauria de compensar econòmicament a la resta de germans. La llei fixava aquesta compensació de manera que el nou propietari no tingués excessives obligacions. En el cas de petits propietaris (fins a 2 *jugars*) la llei permetia que el propietari designés un únic hereu sense obligació de compensar la resta de germans. També va abolir la inalienabilitat de la terra permetent la seva compra-venta (Mitrany, 1930:161-163). Veure l'apartat 2.4. *Període d'entre-guerres: el Tractat de Trianon, la reforma agrària de 1921 i la Guàrdia de Ferro.*

o després de la seva mort, etc. A Romania, l'aplicació concreta d'aquest aspecte del dret costumari es donava de la següent manera: quan els fills es casaven rebien equitativament la seva porció de terra i s'establien independentment però preferentment a prop dels pares del nuvi. El principi d'equitat agnàtica enfront del patrimoni familiar és tan fort que no només contempla la divisió equitativa de la terra quantitativament sinó també qualitativament: la terra es divideix amb tantes parts com fills, cadascuna d'aquestes parts té una vora perpendicular a una banda que creua totes les parcel·les dels fills i que pertany al pare. A la mort del pare aquesta banda serà dividida entre els fills simplement estenent les línies de cada parcel·la. El fill més gran o el més petit es quedava amb els pares fins a la seva mort i heretava la casa (P.H Stahl, 1986).

Entre els romanesos de Transilvània, es prioritzava la ultimogenitura sent el fill més petit el que es quedava a la casa paterna i sovint també heretava la parcel·la de terra que els pares s'havien reservat (Verdery, 1983: 245-265). Per tant, la família canvia la seva composició al llarg de la seva existència, combina la residència neolocal amb la patrilocal (en el cas del fill més gran o el més petit) i conforma famílies nuclears i extenses (amb convivència de tres generacions)¹⁵⁷. Aquest és també el model que segueixen els *székelyek*, en aquest cas, és també el fill més petit el que romandrà a la casa paterna fins a la mort dels pares.

La pràctica hereditària de divisió masculina i equitativa va ser dominant a l'Europa Oriental fins i tot entrant en contradicció amb el dret civil. Durant l'Imperi Otomà, per exemple, l'Estat prohibia la divisió patrimonial i permetia la propietat i l'herència femenina en el cas d'absència d'un fill i després de pagar una taxa (Brunnbauer, 2003: 183-184)¹⁵⁸. Per una banda, aquesta legislació atenuava la ideologia patrilinial i reconeixia la vinculació entre la família i la terra. L'herència femenina

157 Andorka (1976: 335) subratlla pel cas d'Hongria com les composicions de les unitats domèstiques varien d'acord amb el cicle vital dels seus membres:

(...) family or household cycle according to which the young married ones mostly live in their parent's household at the beginning, then they gradually become independent, and heads of the household, then they live together with their married children and at last, after the death of one of them the widowed person lives together with his/her married child.

158 Recordem que com a conseqüència de la derrota hongaresa a la batalla de Mohács (1526), Transilvània es va constituir com el Principat de Transilvània, un Estat independent que pagava tributs a l'Imperi Otomà fins l'any 1699, quan els Habsburgs aconseguen amb el Tractat de Karlowitz annexionar el Principat de Transilvània.

pretenia evitar la injustícia de desposseir a una família sense descendents masculins de la terra que fins llavors havien treballat. D'altra banda, la legislació defensava l'autonomia de les famílies intentant evitar una excessiva divisió de les parcel·les que pogués conduir a la inviabilitat del sosteniment de les famílies que les posseïen. S'esperava doncs que varis fills treballessin les terres paternes en comú, com a corporació (Faroqhi, 1979 i Duben 1985, a Brunnbauer, 2003: 184). Malgrat tot, les divisions patrimonials entre els descendents masculins van continuar sent la pauta dominant. Aquest és un clar exemple de l'autonomia que va tenir el dret costumari a l'Europa Oriental, fins i tot pels nous territoris conquerits es van dictar lleis específiques (*kanunname*) que incorporaven drets costumaris locals (*örf*¹⁵⁹). A més a més, sovint els jutges locals (*kadi*) no feien complir la legislació: *For him, it was better to conform to local traditions than to disrupt that local order and perhaps make way for chaos* (Ortayli, 1985, a Brunnbauer, 2003: 184-185).

Durant els segles XVIII i XIX, arreu del continent europeu s'introdueixen una sèrie de reformes legals per modernitzar els sistemes de propietat i dissipar l'heterogeneïtat dels sistemes feudals i regulacions comunals locals. Els Estats van promoure els models d'herència basats en la divisió, la igualtat i la individualització. Aquest procés de modernització que s'inicia a l'Europa Occidental entorn de la Revolució Francesa, arriba a l'Europa Oriental després de la Revolució de 1848 (Heady and Grandits, 2003). A Hongria, la igualtat legal entre homes i dones en matèria d'heretament no es va reconèixer fins a l'abolició de la servitud (1848), quan tots els pagesos van quedar subjectes al Codi Civil Hongarès; i, a Romania, no va ser fins el 1896¹⁶⁰.

De totes maneres, la implantació de la nova llei va ser molt progressiva i conflictiva donat que entrava en contradicció amb les pràctiques i costums locals¹⁶¹. La

159 Dins de l'Islam, el terme *örf* fa referència al dret costumari, mentre que *Şeriat* fa referència a la llei divina. Tant les regulacions *örf* com *Şeriat* es consideraven necessàries per preservar l'ordre (Kenan İnan, 2008).

160 Recordem que Transilvània va pertànyer a Hongria fins al 1919, quan va passar a formar part de Romania.

161 A Bulgària, per exemple, malgrat la llei de 1890 que estipulava la igualtat hereditària entre tots els descendents, les dones van continuar sent desheretades. El govern va reaccionar amb una nova llei (1906) que donava als hereus masculins el dret d'heretar el doble que les seves germanes. Però aquesta segona llei no va ser més respectada que la primera i, als anys 1930, encara era una pràctica comú que les dones renunciessin "lliurement" a la seva part (Brunnbauer, 2003: 198). La mateixa resistència trobem a Polònia (Pine, 2003).

resistència al canvi no ens pot estranyar si considerem l'estreta i complexa relació que mantenen les pràctiques hereditàries amb els sistemes de propietat i les relacions de parentiu. Aquesta interrelació implica que, amb molta probabilitat, quan una de les parts del sistema canvia provoca un impacte important a les altres parts. Especialment difícil va resultar a la zona dels Balcans, entre els rius Elbe i Ural, on la patrilinealitat va mantenir tot el seu pes degut parcialment al seu rol militar en àrees frontereres i regions muntanyoses on el control de l'Estat havia estat dèbil (Heady and Grandits, 2003).

Així, tant a Hongria com a Romania, la majoria dels pares van continuar afavorint als seus fills en les successions, en detriment de les seves filles¹⁶². Cap al 1880, va començar a ser una pràctica habitual que els pares transmetessin una porció de terra a les seves filles tot i que no de manera equitativa en relació als fills (Fél i Hoffer, 1969:255-273; P.H. Stahl, 1986:30)¹⁶³. Entre els *székelyek* de Bukovina a principis dels anys 50, la proporció més habitual era de 1:4 a favor dels fills (Fél, 1959). Al 1924 Fél i Hoffer (1969:258) registren la primera partició hereditària d'Átányi equitativa entre tots els germans i germanes. Aquesta divisió patrimonial es va dur a terme a partir de absència de testament del pare i de la iniciativa de les filles per reclamar la porció equitativa del patrimoni al qual tenien dret per llei. Els esdeveniments van merèixer la desaprovació de l'opinió pública. Recordem que les adopcions que ens ocupen tenen lloc al 1913 i al 1941.

En qualsevol cas, és important subratllar que el fet de que el dret costumari no contemplés l'herència femenina, no implica que les dones no tinguessin cap dret en la transmissió de béns paterns. Les transaccions matrimonials formen part de la transmissió

162 Tárkány Szücs (1980) demostra que 60 anys després de la codificació de la igualtat del dret hereditari de tots els descendents, dos formes de dret costumari eren aplicades paral·lelament a la norma legal: l'herència exclusivament masculina (heretaven tots els fills) i la unilineal (només un fill heretava la terra). Dependent de les regions predominava una de les tres formes d'heretament.

163 Verdery (1983: 247) durant el seu treball de camp entre romanesos a la segona meitat dels anys 1970 sospita que malgrat els seus informants defensaven l'equitat, les dones sovint rebien una porció de terra menor, especialment entre les famílies més desfavorides.

de béns¹⁶⁴ i, en aquest context més ampli, el dot que rebien, tant els homes com les dones, era part d'aquesta transmissió del patrimoni malgrat que no fos equitativa. És el que Goody anomena transmissió divergent:

(...) resulta imposible mantener intacto el patrimonio si se practica la transmisión divergente. La propiedad familiar o patrimonio conyugal se divide y se vuelve a construir a cada nuevo matrimonio, a cada muerte y a cada transacción entre generaciones. No obstante, es posible proteger su parte más importante, la tierra, principal recurso productivo, dotando a todos los hermanos menos a uno con otra clase de bienes (Goody, 1986:347).

En aquest fragment Goody fa referència al model de primogenitura i, en el cas que ens ocupa, la divisió de la terra es practica de forma equitativa entre tots els fills. Però, com a mínim, excloure a les filles resulta una limitació d'aquesta divisió de la terra i sobretot és una manera de protegir la vinculació entre el patrillinatge i la terra. Així, l'existència del dot introdueix a la ideologia patrilineal un component associat a la bilateralitat. En les separacions matrimonials queda clar que el dot de la dona li pertany (Jianu 2009). El dot directe era la forma de transferir la part dels béns paterns que pertocava a les filles, malgrat no ser una part equitativa en relació amb els fills. En el cas de les famílies més benestants, el dot de les núvies incloïa algun terreny la qual cosa augmentava les possibilitats de casar-se amb un home del mateix estatus social (Torsello, 2003). Hughes (1978)¹⁶⁵ assenyala que el dot directe és un sistema que protegeix el llinatge alhora que afavoreix la integració de les filles, que la separació de béns és quelcom implícit al matrimoni amb dot ja que el matrimoni rep aportacions de dos fonts i no només d'una

164 Verdery (1983: 247) parla directament de l'heretament romanès, tant pels homes com per les dones, com un procés de dos fases: una part de l'herència es rep en el matrimoni i la resta a la mort dels pares. Brunnbauer (2003: 186) assenyala pels Balcans:

Brides, among Muslims as well as Christians, also brought significant trousseaux into marriages; these consisted mainly of household effects like carpets, clothes, dishes, etc. Even without a formal dowry, marriages were therefore connected with some sort of property transfer from the parent generation to the young couple.

165 A Goody (1986:349-352).

com és el cas del dot indirecte¹⁶⁶, i que les dones amb dot directe que no eren hereves gaudien de major independència respecte del seu marit i del seu pare.

L'exercici equitatiu del dret hereditari entre homes i dones va ser un procés marcat per tensions i reivindicacions, que va començar a finals del segle XIX, tot i que el dret costumari local ja contemplava situacions excepcionals en les quals s'invertien els rols i una dona podia transmetre el nom i la propietat. La incorporació de les dones en l'exercici hereditari representa un canvi significatiu, representa la introducció d'una contradicció molt important en relació a la ideologia de parentiu preferentment agnàtica. Un informant d'Átányi (Hongria) resumia aquesta contradicció dient que l'herència familiar es deu *to the person who has inherited the family name. This is why people attempted to satisfy the claims of the daughters with the maternal inheritance, to save the ancestral goods for the sons* (Fél i Hofer, 1969)¹⁶⁷. Per tant, la insistència en atribuir aquesta ancestralitat únicament a aquells béns que pertanyen i circulen a través de la patrilinialitat és forta. Però d'altra banda, els conflictes que s'originaven en el sí de les famílies quan un germà aconseguia excloure a les germanes de l'herència es sintetitzaven amb frases com *He has the land, but he can hardly find anybody to stick the pig. This means that he is on bad terms with the traditional participants of pigsticking: near relatives, siblings, and sógor-s* (Fél i Hoffer, 1969:257).

Progressivament, les dones van accedir al dret d'herència, a la propietat, de manera normalitzada i van mantenir la separació de béns matrimonials. Malgrat que els matrimonis treballen les terres en comú i que en la producció i consum domèstic no s'estableixen diferències en funció de l'aportació matrimonial de cadascun dels cònjuges, en cas de defunció d'un d'ells o de separació, la divisió patrimonial es fa en base a la

166 El dot directe fa referència als béns que aporta la núvia en el matrimoni; el dot indirecte fa referència als béns que el nuvi regala a la núvia o a la seva família (Goody, 1986).

167 La ideologia que expressen afirmacions com aquesta en contrast amb algunes estratègies que busquen la continuïtat del patrimoni a través del parentiu "fictici", d'heretaments femenins, de transmissions del nom per via femenina, d'adopció del nom de la dona per part de marits, etc. mostren la complexitat i les contradiccions dels factors que intervenen en la identitat i la pràctica pagesa. Aquestes pràctiques han donat lloc a afirmacions freqüents com la de Pine (1996: 449): *Housenames are based on residence and labour; they may pass from mother or father to offspring, from either spouse to other, from foster parent to foster child, or from master or mistress to servant*. Crec que aquesta és una conclusió innegable però parcial. És una afirmació que elimina tota la tensió i complexitat que introdueix la ideologia de parentiu. Aquestes estratègies, que no es sotmeten a les regles estrictes del parentiu, són pràctiques conjunturals que es donen en situacions d'excepcionalitat i no es donen amb tanta llibertat com es pot deduir del text de Pine.

separació de béns. Tanmateix, la separació de béns té una altra funció molt important: defensar la vinculació de la terra amb els parents consanguinis lineals. És a dir, el que tot el dret avític perseguia: evitar que la terra passés a mans “estranyes”. Així, si en un matrimoni sense descendència un dels cònjuges moria el seu patrimoni no l’heretava el cònjuge supervivent sinó que retornava a mans del patrillinatge. La terra circula entre els consanguinis sobre la base de l’obligatorietat d’una recíproca i mútua devolució (Tárkány Szücs, 1980).

Les tensions i conflictes que hem anat exposant en relació a la pràctica i evolució del sistema d’heretament poden explicar la necessitat de Márton Eszter d’adoptar a Irinya Lidia al 1941, quan ja era l’esposa del fill adoptiu del seu marit. En primer lloc, les dones de Siklód són molt conscients de la importància de la separació de béns, de l’autonomia i la seguretat que els atorga¹⁶⁸. El seu accés normalitzat a la propietat de la terra i l’herència és un procés històric recent i marcat pel conflicte entre les legislacions, el dret costumari, els valors culturals i els interessos. En aquest conflicte, la reivindicació de les dones en relació a l’herència ha estat un impulsor important del canvi. Aquest canvi no va implicar cap situació desconeguda pel dret costumari local, la diferència rau en el fet de que el que es considerava excepcional passa a ser gairebé normatiu. El dret costumari podia ser fins i tot més agosarat ja que, en casos excepcionals, no només contemplava l’herència femenina sinó també la capacitat de les dones de transmetre el nom als descendents i l’obligació dels marits de renunciar al seu nom per adoptar el de la seva muller¹⁶⁹.

En segon lloc, un cop més, es posa de manifest la tensió entre la consanguinitat i l’afinitat. Però hem de tenir ben present que aquesta consanguinitat tenia un caràcter marcadament agnàtic que fins a l’època moderna es plasmava en aspectes tan importants com la successió i l’herència. El patrimoni, idealment, ha de circular i mantenir-se a través de la consanguinitat i no fondre’s a través d’un vincle d’afinitat. Així és com, malgrat tot, subsisteix la doctrina avítica o de l’herència ancestral. Però és a partir del moment en el qual les dones tenen accés a la successió i a la propietat quan d’alguna manera es reformula la pertinença o la capacitat de representar al grup consanguini. Tot i que els homes continuen sent els únics amb capacitat per transmetre el cognom ja no són

168 Aquesta separació de béns els ofereix la possibilitat de separar-se, per exemple.

169 És el mateix que succeïa a Catalunya amb les pubilles.

els únics que transmeten i reben el patrimoni familiar com a símbol que condensa el grup consanguini o el grup vinculat a una terra.

Márton Eszter adoptant a Irinya Lidia està subratllant la separació entre l'afinitat i la consanguinitat, està defensant la vinculació entre la terra i el nom i, al mateix temps, exerceix ostensivament la seva capacitat i autonomia per transmetre el patrimoni i el nom que ella ha heretat¹⁷⁰. És a dir, a partir del moment en que la transmissió de béns passa de ser patrilíneal a ser bilateral el patrimoni circula equitativament entre homes i dones, desvinculant-se del cognom en el cas de les transmissions per via materna¹⁷¹ però a través de l'adopció individual que fa aconseguir transmetre també el nom.

Sovint vaig intentar provocar un discurs explícit per part de dones grans sobre la importància de la separació de béns matrimonials i de l'herència. Els plantejava que si de fet ara ja tenien uns 70 anys i tota la vida l'havien compartit amb el seu marit, si treballaven en comú les terres dels dos i compartien amb igualtat tots els beneficis, no en proporció de les propietats de cadascú, i si, a més a més, en el futur tant els béns de l'un com els de l'altre anirien a parar en els seus fills comuns, per què seguia sent tan important mantenir en propietat individual el patrimoni? Elles reien i deien que tot i així era important, "mai se sap". Però després, més seriosament, Juci néni, per exemple, em mostrava el testament del seu pare i el de la seva mare i em deia "jo aquestes terres les estimo més que qualsevol altres, hi hem treballat molt, hem patit". Juci néni, amb aquestes paraules introduïa el tema de la vinculació amb la terra, reivindicava les terres que va heretar dels seus pares com a símbol que condensa el treball i la vida del seu grup de consanguinis i es posicionava ella mateixa com un esglaó més d'aquesta cadena humana que vincula els individus que pertanyen a un determinat grup. Fél i Hoffer recollien testimonis semblants:

170 L'estratègia coincideix exactament amb el que seria normatiu en un sistema de primogenitura bilateral (Vernier, 1986: 28). Aquest és el cas de l'illa grega de Karpathos, on la filla gran heretava els béns de la mare i el nom de l'àvia materna i el fill gran els béns del pare i el nom de l'avi patern. Si un d'aquests hereus moria abans del naixement del segon fill del mateix sexe, aquest al néixer heretaria el nom i els drets a l'herència. Però si moria quan el segon germà del mateix sexe ja havia nascut aquest no podia heretar perquè no portava el nom de l'avantpassat i s'esperava el naixement d'un altre fill/a perquè portés el nom de l'avi patern o l'àvia materna i heretés el patrimoni. (Vernier, 1986: 40-41).

171 Tot i que Salazar (1999:160) també posa de manifest la discrepància que es dona sovint entre la patrilínealitat com a norma cultural i les situacions reals, ja que en alguns casos la terra s'ha heretat matrilinealment, i per tant, s'ha mantingut l'associació entre la consanguinitat i la terra però no el nom. I, en cas d'haver-hi descendència femenina, la línealitat prima sobre la col·lateralitat: heretarà abans una filla que un nebot capaç de mantenir la vinculació entre el nom i la terra (1998:64).

Sons would make considerable sacrifices, even to renouncing a more desirable plot of land, in order to retain the ancestral estate. I don't let out this home; I won't allow another to take over this home...It belonged to the grandfather of my grandfather; it is a most sacred thing to the family. (Fél i Hoffer, 1969:257)

La possibilitat per part de les dones de reivindicar aquesta vinculació entre el grup consanguini al qual pertanyen i la terra heretada és històricament recent però s'expressa amb contundència. La consciència de la rellevància del treball acumulat a la terra ha permès aquesta apropiació del poder d'heretament per part de les dones.

Qui són doncs actualment aquestes persones el treball de les quals té la capacitat de convertir el què podria ser una mercaderia en un objecte vinculat? En principi es tracta dels parents consanguinis, matrilineals i patrilineals. Així, en aquest cas, es manté el nexa entre la consanguinitat lineal i la terra però no entre el nom i la terra. Aquesta desvinculació entre el nom i la terra va ser imposada pels canvis en el codi civil, ja que en els casos excepcionals en els quals el dret costumari contemplava l'herència femenina, aquesta herència anava aparellada amb la capacitat de transmetre el cognom, mantenint en qualsevol cas la vinculació.

L'adopció de Márton Eszter, emparant-se en la llibertat que ofereixen les estratègies marginals, conté elements del dret costumari que ja estaven en desús: la capacitat de les dones de transmetre el patrimoni familiar conjuntament amb el nom en casos excepcionals; i conté elements introduïts a partir del nou codi civil: ho fa en una situació diferent de la que contemplava el dret costumari ja que, com a dona, la seva capacitat normalitzada d'heretar i de testar és fruit del nou codi civil i perquè en aquest cas ja tenien un hereu masculí, que en principi hagués hagut d'heretar la terra dels dos cònjuges i només el cognom del pare. A més a més, Eszter no adopta un home sinó una dona. *La il·lusió de l'incest*, i sobretot la importància de la consanguinitat vinculada al patrimoni, explicarien l'estratègia de l'aliança matrimonial entre Ferenc i Lidia.

Però si tant en el cas de que Eszter hagués adoptat legalment a Lidia com en el cas de que no ho hagués fet, el resultat a mig termini seria el mateix: els dos patrimonis es fondrien en la generació dels néts els quals només portarien el cognom del marit, Györgyi; per què doncs Márton Eszter insisteix en adoptar legalment a Lidia constituint-la com a única hereva del seu patrimoni? En aquest punt l'equilibri en les relacions de

gènere, especialment les reivindicacions que han assumit les dones, i la tensió entre afinitat i consanguinitat són importants. Com a Grècia i potser arreu del món, tal i com mostren les llegendes que recull Xanthakou, l'afinitat representa potencialment una amenaça al vincle de consanguinitat. Crec que la lògica ve donada per l'èmfasi en construir una simetria perfecte, tal i com il·lustra més simbòlicament *la il·lusió de l'incest*. És important que els dos membres del matrimoni tinguin el seu propi patrimoni per constituir una institució equitativa i equilibrada, en igualtat de condicions, i que a més a més aquest patrimoni individual vingui donat per un consanguini. Així, no només s'ha de garantir l'equilibri entre l'afinitat i la consanguinitat, sinó també en les relacions de gènere. Tinguem present que si seguíssim únicament la lògica d'acumulació econòmica, si l'objectiu fos augmentar el volum de terra, el què hagués estat més beneficiós seria adoptar conjuntament a Ferenc, fent-lo hereu dels dos patrimonis, i que aquest, al casar-se, hagués sumat el patrimoni de la seva muller.

5.7. La vinculació amb la terra i el sentit de la propietat

Brunnbauer (2003) i Pine (1996) defensen que es dona una clara evolució dels sistemes de parentiu que va des d'una ideologia marcadament patrilineal a una ideologia i, sobretot, a una pràctica, amb un reconeixement molt més important de la bilateralitat. El més important però és que cadascun d'aquests autors introdueix un aspecte clau per l'anàlisi d'aquesta creixent importància de la bilateralitat: el paper de la *comunitat* i el paper de la "casa" i la terra.

Brunnbauer ens parla del reconeixement de la *comunitat*, en detriment del parentiu, com a institució que regula les relacions socials i garanteix la seguretat material en les regions balcàniques més ben integrades en les estructures polítiques de l'Imperi Otomà (especialment Romania i Bulgària). La importància de la *comunitat* com a institució social va ser oficialment reconeguda per l'Imperi Otomà a la segona meitat del segle XIX tipificant-la com a la unitat administrativa més petita amb drets i deures. És important no passar per alt que la *comunitat* exerceix aquesta funció utilitzant els mateixos principis morals del parentiu:

Solidarity and reciprocal relations within the village community significantly lowered the risks of households becoming destitute in case of economic failure. Under the influence of village communities, patrilineal kinship ideology gave way

to a greater stress on bilateral relations as well as territorial proximity. Households were integrated into a horizontal network of other households that would come to help in case of need. This network included households of women's kin as well as non-related neighboring household and, in the end, the whole village community. (Brunnbauer, 2003: 196-197)

Aquesta comunitat no la componen individus ni llinatges estrictes, sinó que la comunitat és un teixit social en el qual les *household* són les unitats mínimes d'organització social i de parentiu. Pine subratlla aquesta mateixa evolució pels Górale polonesos:

In the high Tatras, agnatic clans called rody dominated certain villages until as late as the 1920s (Dobrowolski 1935). What I want to suggest here is that in the lower mountains, Górale bilateral kinship is articulated in such a way that the house and the land take on some of the characteristics of the lineage, and in themselves act like lineages which have been divorced from any overriding principle of descent. (Pine, 1996:446)

En contextos rurals com els de Siklód, les propietats agrícoles adquireixen un significat social que supera el seu valor com a mercaderia i els models que regulen el seu ús i transmissió no són contractuals o mercantils sinó que són els drets i obligacions morals propis de l'àmbit del parentiu.

D'entrada, la importància de la vinculació del patrillinatge i la terra constitueix el significat de la propietat més enllà del seu valor econòmic. Tal i com remarca Stahl (1986), el cap de família no és un propietari en el sentit modern de la paraula, sinó l'administrador de les possessions del mas. De fet, no té la llibertat de vendre la terra, de tractar-la com a simple mercaderia, té el pes moral i la responsabilitat d'administrar un patrimoni vinculat tant als avantpassats com als descendents¹⁷². En definitiva, la terra pertany i representa a un grup de parents i la seva transmissió no és la d'un individu a un altre sinó d'una unitat domèstica a una altra:

172 Aquesta és una característica destacada en els estudis clàssics de la cultura pagesa russa:

Aunque la tierra, el ganado y el equipo pueden definirse formalmente como pertenecientes al hombre que encabeza el grupo doméstico, de hecho éste actúa más bien como detentador y administrador de la propiedad familiar común, con derecho muy restringido para vender o regalar, o totalmente nulo, según la costumbre campesina (Shanin, 1976: 17-18).

The father, is thus not an individual owner, but simply the head of a family work-group, a team leader. The creator of private rights for the utilization of lands, as well as of the products, is the family unit, the group, and thus is the family which is considered the true master (Stahl, 1986: 27).

En la mateixa direcció, a Hongria, des de l'època medieval, la distinció entre l'herència ancestral, la avítica, i la propietat adquirida és clara. El benefactor es considera lliure de disposar de la seva propietat adquirida però no de la propietat ancestral que ha de passar necessàriament als fills¹⁷³ (Fél i Hoffer, 1969:116 i 256; P.H. Stahl, 1986:39, E. Tárkány Szücs, 1980: 611-612). Tradicionalment, tots els descendents masculins tenen el dret a aquesta terra. La terra, per tant, és un patrimoni vinculat i el dret avític és un mitjà legal per mantenir la propietat en mans de la família. El valor d'aquest "patrimoni ancestral" l'atorga el fet de representar la comunitat de parentiu al qual es pertany. Per tant, la propietat de la terra és un factor clau per constituir la identitat dels individus i dels grups i, a través de l'herència, s'estructura la continuïtat d'aquests grups (F. and K. von Benda-Beckmann, 2004).

Però, un cop més, les situacions considerades indesitjables, que obliguen a adoptar estratègies alternatives, ponderen la importància dels valors i la ideologia que entren en joc en determinades pràctiques culturals. La rellevància del manteniment de la vinculació entre el patrillinatge o un determinat grup de persones i la terra té la capacitat d'alterar els patrons residencials, la manera més normativa de transmissió del nom, els rols de gènere, etc. Aquest és el cas de les famílies sense descendència masculina. A Romania, quan no hi ha descendents masculins en una família els rols de gènere s'alteren: una de les filles romandrà a la casa paterna i hi portarà el seu marit, per tant, la residència esdevé uxorilocal. En aquest cas és una dona la que transmet el patrillinatge, els descendents portaran només el cognom de la seva mare, o sigui el del seu avi matern (Fél, 1959; P.H. Stahl, 1986):

The women fulfill, in these cases, the social role of the man in order to prevent the disappearance of the household, and her marriage consequently puts her husband in a position of inferiority which carries over into familial relations, the

173 La mateixa prescripció la trobem, per exemple, entre els pagesos de la illa grega de Karpathos on el dret de la primogenitura bilateral, conegut com *canacariki*, afecta només els béns ancestrals (*ta gonika*) i no els adquirits pels pares durant la seva vida (Vernier, 1986: 68).

relationship with regard to the property, and the name by which he will henceforth be known (P.H. Stahl, 1986:10)¹⁷⁴.

Al 1845 A. De Gerando, en el seu llibre *La Transylvanie et ses habitants*, escriu el següent referint-se a les especificitats del dret costumari székely en matèria d'heretament: *Ajoutons que parmi eux les filles héritent des “biens mâles” à défaut des fils; que le voisin, et non le fisc, succède à celui qui meurt sans héritier;* (A. De Gerando, 1845: 160).

Veiem doncs, com en determinades situacions les dones poden representar i transmetre el seu patrillinatge. Enfront l'absència de fills, no es busca el parent masculí i consanguini que pugui representar el patrillinatge i transmetre el seu patrimoni sinó que s'opta per alterar els rols de gènere, s'opta per modificar les regles patrilineals de la successió. La importància de mantenir la vinculació entre la terra i el patrillinatge, simbolitzada pel cognom, condueix a l'alteració de les normes que guien la transmissió del cognom i, fins i tot, el marit haurà d'adoptar el cognom de la muller. A través d'estratègies i ficcions es capgira gran part de la ideologia del parentiu al mateix temps que es manté la seva aparença:

(...) las fallas de los mecanismos de reproducción, es decir, la mala alianza matrimonial, la esterilidad que implica la desaparición del linaje, la ruptura de la indivisión, constituyen sin duda los factores principales de las transformaciones de la jerarquía económica y social. (Bourdieu, 2007: 298)

Aquestes pràctiques fan inevitable una pregunta: és realment la vinculació amb el patrillinatge el que s'està defensant? Vegem encara un últim exemple que contribueix a polemitzar sobre el tipus de vinculació que s'estableix entre la terra i el grup de parents. Es tracta dels segons matrimonis:

In this particular instance, when a man marries, sharing in his wife's inheritance, thus leaving his own household for that of his wife's, he takes the name of the

174 Pine (1996: 451) observa estratègies paral·leles a Polònia:

When a couple has no son or grandson, a son-in-law marry in, taking on the housename and eventually, with his wife, inheriting the house and farm. (...) in both economic and social terms he initially occupied a gendered position, laudable for a women marrying above her status, but demeaning for a man. (...) His identity was thus incorporated and reshaped by the house.

household of his wife, abandoning his own family name. (...) In 6 cases, the husband had married a woman who bore the name of the household of her first husband; the second husband, once established in the widow's household, takes the name of the household of the first husband. (P.H. Stahl, 1986:23).

Així les coses, sembla clar que la propietat no té el sentit modern de la paraula, gairebé sembla que les propietats tenen vida pròpia, són quelcom que sobrepassa el valor d'un objecte. Però quin és el significat d'aquesta continuïtat, d'aquesta vinculació, que impera per sobre de qualsevol altra consideració culturalment important? Allò que es defensa per sobre de qualsevol altra cosa és la continuïtat dels valors associats a aquella terra, la continuïtat del record de la comunitat de parentiu a la qual representen i especialment, tal i com més endavant desenvoluparé, les persones que l'han treballat. Aquesta terra no necessita tant d'un propietari per la seva continuïtat com d'un representant que respecti i acati el passat inscrit en aquella terra.

Així, si la situació ideal de que siguin els representants masculins de la família els que conformin l'esglaó en la cadena del temps i de les generacions, es revela com una preferència, no com una condició. La segona preferència la dicta la linealitat en detriment de la col·lateralitat, ja que s'escull abans una filla que un nebot. Però ni tan sols la linealitat és un aspecte determinant ja que en alguns casos una parenta afí, una vídua, pot esdevenir la representant del llinatge del seu difunt marit i si es torna a casar, fins i tot el seu nou marit adoptarà el cognom del cònjuge difunt de la seva esposa, o més concretament, adoptarà el cognom inscrit en la terra que d'ara en endavant treballarà. En aquests casos, els marits "sacrifiquen" la seva identitat i la seva pertinença al seu patrillinatge sotmetent-se al *continuum* de la família de la seva dona o de la del seu difunt marit.

El treball agrícola, en el context rural de Siklód, no s'entén al marge del parentiu. Per tant, a través del treball també es construeix el parentiu: *the social construction of kinship may function as a necessary complement of sexual reproduction, the two working together over time to forge a parental bond* (Sahlins, 2011:4). Mitterauer defensa que l'evolució del parentiu europeu durant l'Edat Mitjana és caracteritzada pel debilitament dels vincles de llinatge i el major pes de la casa (household) com a unitat decisiva de la comunitat familiar:

According to medieval understanding, all these people belonged to the family, although as a rule they were not related to the head of the household. This applied equally to the various types of foster children. What was decisive for family membership was living under one roof, eating at one table, or working together- not having an ancestor in common. A very open and flexible system of family organization developed due to the decreasing importance of lineage bonds. Hence the family gained multifarious potentials, especially as a unit of organization of labor. (Mitterauer, 2003: 41)

Però no és tan senzill com tot això. La ideologia del parentiu que es recolza en els llinatges continua sent un principi important per legitimar, per reconèixer i per recordar. Altrament, els cognoms no serien tan rellevants, ni la vinculació de la família i la terra, ni les persones mortes que han treballat una determinada parcel·la. Tot i que sovint no s'acatin les regles del sistema de llinatge, la consanguinitat i la linealitat, s'ha de mantenir la seva aparença.

La terra està associada a la família a la qual una persona pertany per naixement i a la família a la qual pertany com a adult:

Belonging to a particular house entitles that house to a person's labor; conversely, it also entitles that person to a share in the produce of the house and often a right to inherit (...). More than anything else, a person's house name tells everyone else in the village who they are, what their status is, and to whom they are related- in other words, how they are to be known and judged. The physical buildings and material existence of the house, its boundaries, and its membership are all highly flexible and shift over time. What endures, and what is reproduced, is the idea of a named house and of generations of people attached to it and working for it. (Pine, 2003: 283)

Així, un aspecte que es mostra amb molta autoritat és el *treball*: les persones adopten el nom inscrit a la terra que treballen i es vinculen amb totes les persones que l'han treballat en el passat, la treballen en el present i la treballaran en el futur. Es tracta doncs, de memòries i condicions de vida concretes i compartides. La qüestió fonamental és que el treball agrícola idealment estableix vincles morals i no només econòmics entre les persones que li han dedicat la seva força de treball, és tracta del treball concret, no alienat,

i organitzat d'acord amb els principis morals del parentiu¹⁷⁵. És només en aquestes condicions d'organització laboral que la vinculació amb la terra i el nom pren força. Pensem per exemple, en el treball temporer que sovint fan els pagesos per altres propietaris. En aquests casos el treball té altres significats, és una activitat purament econòmica i conjuntural que, com a molt, estableix relacions de patronatge però no pròpiament de parentiu. El valor del treball es visibilitza també quan en el període post-socialista els pagesos recuperen els drets de propietat privada sobre les seves antigues terres. Sens dubte, en aquest moment l'agricultura no és rendible econòmicament per aquests petits propietaris i a més resulta molt difícil obtenir la mà d'obra per treballar-la. Malgrat això aconseguir tenir la terra cultivada continua sent una preocupació central pels seus propietaris. Tal i com subratlla Verdery això es deu a que és precisament el treball concret i visible dedicat a la terra el que atorga estatus als seus propietaris davant els ulls de la comunitat:

But if they could not work it, its concreteness ceased to matter. Here, then, was an unexpected source of devaluation, from their point of view: land lost its social and symbolic value when it lost its particularity (Verdery, 2003: 225).

A la tercera part d'aquesta tesi, dedicada a l'economia, tornarem sobre aquesta qüestió.

La terra i el treball agrícola que les persones hi dediquen, constitueix doncs un grup de pertinença que s'expressa en termes de parentiu. De fet, la terra és la font principal d'identitat social, d'estatus social, de parentiu, afinitat i altres formes de sociabilitat. Per tant, hi ha dos aspectes bàsics que componen la propietat de la terra: el dret de representar a un grup i el dret d'ús i explotació econòmica.

Des d'aquesta lògica podem entendre el fet de que una filla tingui prioritat enfront d'un nebot, al marge de la influència d'una ideologia marcadament lineal, donat que la filla ja ha treballat aquella terra que heretarà, mentre que el nebot no. El què sembla clar és que les persones pertanyen a la terra que treballen i no tant que la terra pertany a les persones:

175 A l'apartat 8.2. *La des-col·lectivització* veurem com en el procés de restitució dels drets de propietat privada els dos elements el treball i la pertinença al grup del parentiu es reivindiquen com a principis legítims per recuperar la propietat i els conflictes que emergeixen quan no coincideixen.

In a way, it is not the people who accumulate their land, but the house and the land which can be seen as recruiting their people. In so far as there is a long genealogical memory, it is a genealogy of house and land, not of people. (Pine, 1996: 446).

És clar doncs que a Siklód, com en tantes comunitats rurals, la terra té una doble dimensió. Es tracta d'una explotació familiar i per tant té una clara dimensió econòmica. L'explotació agrícola es regeix per les lleis de la producció, per una lògica econòmica. D'acord amb aquesta dimensió econòmica, la terra, potencialment, és un objecte susceptible de compravenda, és, per tant, una mercaderia. Però si les decisions empresarials dels pagesos siklódik es prenguessin en virtut de les exigències de la lògica econòmica, actualment, ben poques famílies mantindrien la propietat d'aquestes terres. Els siklódik, davant la baixa rendibilitat de les seves explotacions es resisteixen i, si poden, es neguen rotundament a vendre-les. D'aquesta manera situen, en la mesura dels possibles, la terra al marge del circuit de les mercaderies. Per tant, ens trobem davant la segona dimensió de la terra, la dimensió no econòmica, la d'objecte inalienable que entra amb contradicció amb la primera. Salazar (1998) planteja la inalienabilitat de la terra pel cas d'una comunitat d'Irlanda:

Por supuesto que la paradoja que encierra esta actitud se disipa si dejamos de considerar la granja única y exclusivamente como una empresa económica, sometida por tanto a la racionalidad de las leyes de mercado, y la vemos como el soporte material de ideologías, valores y relaciones sociales muy alejados, muchos de ellos incluso antagónicos, de la racionalidad económica del libre mercado. De esta definición de la granja como objeto no económico se deriva la exclusión de la tierra del circuito de las mercancías. (...) La exclusión de la tierra del circuito de las mercancías la convierte en un caso particular y muy representativo de lo que Annette Weiner (1985, 1992) ha llamado posesión inalienable (Salazar, 1998: 55-56)

Les identitats i les relacions socials que apareixen inscrites a la terra, que canalitzen la seva circulació, determinen la seva inalienabilitat. A partir d'aquest procés d'inscripció d'identitats, la terra adquireix una especial capacitat de significació (Salazar, 1998:56). Com mostren les paraules de Juci néni, l'argument més reiteratiu dels siklódik

per explicar aquesta dimensió no econòmica de la terra és el treball que li han dedicat. Però, seguint a Salazar, és precisament la incorporació del treball el que converteix un objecte en una mercaderia, en un objecte intercanviable. Prenent els conceptes teòrics de Marx, el fet rellevant és que en aquest cas no parlem del treball abstracte que atorga valor de canvi a una mercaderia, sinó de treball concret:

El concepto de trabajo concreto no sólo evoca las transformaciones específicas que sufre un objeto de trabajo sino también, y especialmente, la identidad de los sujetos que han realizado tales transformaciones. El trabajo concreto es un trabajo con nombres y apellidos, por eso el análisis del concepto de trabajo concreto nos remite al análisis de los sujetos de ese trabajo. (Salazar, 1998: 63).

És per això que fins i tot quan una terra ha estat comprada, no heretada, amb poc temps adquireix la significació de vinculada, perquè són les persones que la treballen les que atribueixen aquest valor no econòmic a l'objecte.

5.8. El significat de la consanguinitat: dels drets i els deures

L'adopció, representada com a ficció de la consanguinitat, ens desvetlla molts dels significats de la mateixa consanguinitat en el context local del parentiu, precisament per la seva absència (Salazar, 1999: 157). Però aquesta consanguinitat ve donada sobretot pel tracte filial i per la institució que acull a la persona en el moment del naixement (el matrimoni, la família). És doncs una teoria que ens informa més del sentit de la legitimitat i de la moral que de la consanguinitat real. La consanguinitat, en aquest context, es demostra amb el tracte, haver estat tractat alguna vegada amb una relació filial. La importància social d'aquesta consanguinitat i del tracte que comporta fa que donar un fill en adopció només sigui possible per compensar un cas d'infertilitat, mai per necessitats econòmiques o per amagar naixements considerats il·legítims. I, sobretot, l'adopció s'ha de donar entre parents consanguinis, com més propers millor: "Perquè els adoptants tractessin a l'adoptat com un fill estimat" em deien, o "Un fill, quan és petit, no es pot donar en adopció. Quan són petits han d'estar amb els seus estimats (*édes*) pares". Així, la consanguinitat, en principi, comporta un tracte social, implica uns drets i deures de naturalesa diferents que els que venen donats per l'afinitat.

Entre aquests deures destaca l'obligació que tenen els fills de tenir cura dels pares quan tenen dificultats per valer-se per sí mateixos. Aquest també serà un dels aspectes

importants de l'adopció, o sigui que, recíprocament, la consanguinitat també pretén garantir el tracte dels adoptats envers els adoptants. En alguna ocasió, quan preguntava als siklódik pels casos d'adopcions que coneixien, em relataven casos de gent que arribaven a la vellesa vidus o solters, sense descendència, i que una família del poble, preferentment emparentada, es comprometia a tenir cura d'ells i en compensació els hi deixaven en herència el seu patrimoni¹⁷⁶. Vegem un cas que es va donar durant el meu treball de camp.

El mes de maig de 2003, un coma diabètic va ser suficient per a convertir a Lidi néni en una persona irreconeixible en pocs mesos. Lidi provenia d'una família molt humil, va ser orfe des de molt petita, després va perdre els germans i al marit a la guerra. Es va tornar a casar però va abandonar al seu marit a causa de la mala vida que li donava. Aquests fets biogràfics i molts d'altres van configurar la personalitat d'una dona forta, poc diplomàtica i independent que no tenia família, que semblava, segava i mantenia el seu corral sense ajuda de ningú; una dona que deia no necessitar a ningú, que viva ignorant les xafarderies locals, sabent que l'opinió pública no la jutjava amb benevolència. Les coses van canviar quan a l'edat de 70 anys la salut li va jugar una mala passada. Va ser llavors quan va començar a dir que no tenia forces per treballar, que estava cansada de viure i finalment va començar a viure molt aprop de la indigència. La situació de Lidi néni va començar a ser tema de conversa habitual en el poble. Alguns la compadien, altres s'excusaven per no ajudar-la i també hi havia qui la criticava: “Si realment estigués tan malament com per a no poder treballar tampoc podria demanar menjar”.

Aquesta no era la resposta habitual del poble quan un dels seus membres necessitava ajuda. En aquest cas, el desprestigi de Lidi néni era determinant en aquesta actitud reticent o insolidària. Es deia que bevia massa, que no tenia cura de les obligacions i conductes que dictaven els rols de gènere, que la seva personalitat no encaixava en el poble i no tenia fills ni família. Però poc a poc, entre l'opinió pública, van començar a guanyar pes els comentaris que demanaven fer alguna cosa al respecte, que

176 A l'Aragó trobem una institució semblant, la *dació personal*, que consisteix en donar-se a algú o a alguna casa amb tots els béns i per tota la vida, comproment-se a treballar en benefici d'ella, a canvi de ser acollit. I, a Catalunya, des de l'Edat Mitjana, un/a donat/da era una persona que s'acollia a una casa o família amb el dret de viure en ella i de ser mantingut i atès com un membre de la família, aportant a canvi els seus béns. Martine Segalen (1986: 140-141) troba registres notariais de casos semblants que inclouen transaccions hereditàries i mostren la solidaritat amb persones solteres i incapacitades per al segle XIX a Bretanya (França).

denunciaven que no podia permetre's que una persona, una veïna, un membre de la comunitat, visqués en aquestes condicions en el poble. Llavors van començar les discussions sobre qui era la persona o la família que havia de responsabilitzar-se de Lidi néni. Qualsevol moment i lloc era bo per posar en comú la memòria col·lectiva i traçar les genealogies que assenyalarien el parent més proper que moralment tindria la responsabilitat de posar fi a la situació de Lidi néni. Va ser així com el centre de les crítiques es va desplaçar des del judici a Lidi néni fins al d'aquells parents que es van desentendre d'ella. Mentrestant, Lidi néni va haver de vendre la vaca i el vedell que tant li havia costat adquirir i mantenir, i els veïns anaven cobrint de forma puntual i espontània l'ajuda que requeria. Però en qualsevol cas, aquesta no era una forma adequada de resoldre la situació: algú havia d'assumir la responsabilitat que garantís el seu benestar. I la pressió col·lectiva va començar a actuar sobre els parents llunyans i els veïns de Lidi néni.

Finalment, una família veïna que no tenia cap necessitat de terres, va proposar un pacte que és força habitual: Lidi néni aniria a menjar tres cops al dia a casa seva i ells s'ocuparien d'atendre-la, a canvi Lidi néni els cediria les seves terres en usdefruit i, després de la seva mort, les heretarien. Lidi néni no va dubtar en acceptar el tracte. Malgrat que no eren parents, aquests eren els drets i les obligacions pròpies de les relacions de parentiu. De fet, algunes persones em deien que això era una adopció i la mateixa Lidi néni havia heretat la major part de les seves terres d'un cosí seu a qui va cuidar en la seva llarga malaltia fins la seva mort. Hem de recordar que el mateix verb d'adoptar en hongarès fa referència explícita a l'herència i que, a diferència de les "nostres" adopcions, les de Siklód es donen en edat adulta i resulta bastant inconcebible que es donin en la infantesa.

La solució a la situació de Lidi néni conté tant interessos econòmics com responsabilitat moral. Idealment, el vincle que ha de canalitzar la circulació de la terra és el parentiu. En aquest sistema de parentiu, la cura dels ancians com a obligació moral apareix com a contra servei de l'herència (Salazar 1998). En aquest cas, podem veure com la cultural local transforma una relació de veïnatge en el que podríem anomenar una relació de parentiu "fictici" mitjançant l'exercici de les obligacions morals i de les transaccions materials pròpies del parentiu. Tot això succeeix conduit per la pressió i la mobilització de la comunitat que reacciona davant una situació individual que a tots

incumbeix. Per això aquest exemple em sembla una bona síntesi empírica del diàleg i la tensió que es dona entre la persona, la família i la comunitat.

Salazar també assenyala aquest aspecte pel cas de l'Irlanda rural:

(...) el cuidado de los ancianos aparece como el servicio a cambio del cual se obtiene el derecho a la herencia. (...) En definitiva, aunque la máxima del keeping the name on the land no se cumpla literalmente en muchos casos, lo que este principio refleja, si lo interpretamos desde el punto de vista de la no alienabilidad del patrimonio, es el tipo de vínculo que debe canalizar la circulación de las transmisiones patrimoniales. Este vínculo es idealmente el vínculo del parentesco (...). Pero en el modo como la cultura local construye el vínculo de parentesco lo substancial no es la patrilinealidad, ni siquiera la consanguinidad, aunque ambas tengan su importancia, sino el tipo de servicios y prestaciones personales que tal vínculo conlleva, en este caso el cuidado de los ancianos (...) El cuidado de los ancianos es consecuencia de las obligaciones morales del parentesco que además, en el contexto de explotaciones agrarias familiares, está sintagmáticamente unido (cf. Salazar 1996) a todos los trabajos, cualquiera que sea su naturaleza, que se incorporan a la tierra-patrimonio. (Salazar, 1998: 65-66)

Per tant, diríem que s'atribueix a la consanguinitat un determinat tracte social i, al mateix temps, quan en una relació no consanguínia, o no de primer grau, s'assumeix aquest tracte, les persones implicades en la relació adquireixen els mateixos drets que, d'altra manera, només vindrien donats per la consanguinitat lineal. Com vèiem quan ens centràvem en el tema de la inalienabilitat de la terra, el treball que els consanguinis dediquen a la terra atorga una significació especial a aquesta terra que passa a simbolitzar la comunitat de parentiu. Però entenent la consanguinitat des del punt de vista dels drets i deures que vinculen a les persones, coincidim amb Salazar quan afirma:

(...) las biografías culturales de los patrimonios se transmutan en la ficticia permanencia de un nombre sobre la tierra, que convierte esa tierra en significativa de la comunidad de parentesco (del tronco familiar)-independientemente de cómo se constituye esa comunidad (acentuando según

convenga la patrilinealidad, la consanguinidad, la prestación de servicios, etc.)
(Salazar, 1998:66).

En definitiva, el llenguatge del parentiu pretén obligar o garantir un tracte social, però per molt que s'intenti reproduir la consanguinitat "natural", l'adopció, no deixa de ser una estratègia que no només pretén compensar l'absència d'una relació consanguínia de primer grau, sinó també cobrir unes necessitats de mà d'obra i satisfer la successió.

5.9. La part de patronatge en les relacions laborals

La capacitat de legitimació i representació del parentiu fa que sovint s'utilitzi per emmascarar unes pràctiques que responen a interessos i necessitats moralment inacceptables. És el què Bourdieu (2007) diria 'transformar relacions útils en relacions oficials'.

El tipus de relació que es va establir entre el matrimoni adoptant, especialment amb la muller, i els descendents adoptats, queda molt lluny d'aquest tracte ideal que dicta la consanguinitat. Com qualsevol família, vivien tots junts a la mateixa casa. Els dos matrimonis i Juci néni i els seus germans dormien tots junts a la mateixa habitació que servia de cuina, de menjador i de dormitori. Feia molt de fred i els cossos amuntegats ajudaven a suportar-lo millor. Ella recorda quan allà mateix, mentre tots dormien, va néixer el seu germà Ferenc. El matrimoni adoptiu era benestant, tenia molta terra i per tant molta feina. Tots treballaven de valent des de que sortia el sol fins que es ponía. Aquest podia ser el funcionament normal de moltes famílies. Però hi havia diferències molt importants. Segons el costum i la pràctica matrimonial, quan dos joves es casen, els pares del nuvi li regalen terra, algun cap de bestiar i una casa, els de la núvia, els mobles, l'aixovar, bestiar petit i si poden també una mica de terra. Amb aquest capital, els joves poden iniciar la seva vida en comú i de forma independent. En el cas dels pares de Juci néni, les coses van anar molt diferent. Els seus pares adoptius no els van donar res i no van poder iniciar una vida independent. Van seguir vivint i treballant amb ells: "fins que no es van morir no ens van donar res". De fet comptaven fins i tot els ous que els donaven i els que sobraven els venien. La dona insistia en recordar-los el seu origen humil, en dir-los que sense ells no serien res ni ningú. La situació es va agreujar quan el pare de Juci néni va morir a l'edat de 54 anys, ella en tenia 20. Llavors ja feia 11 anys que la seva

mare estava molt malalta i no podia treballar. Ella i els seus germans encara van haver de treballar més durament.

La relació que mantenien el matrimoni adoptant i els descendents adoptats quedava lluny del tracte, dels drets i dels deures propis de les relacions que es donen en el sí d'una família. La memòria genealògica de Juci néni que exclou a tots els parents que li vindrien donats a partir de l'adopció dels seus pares és prou significativa en aquest sentit. És a dir, les relacions de parentiu es construeixen amb la pràctica social, no es constreixen als vincles rígids de la consanguinitat, però de la mateixa manera poden ser de-construïts per la pràctica (Sahlins, 2011: 5). La situació era més pròpia d'un model de patronatge. El parentiu és un llenguatge que correspon a diferents camps semàntics però sens dubte, el significat més legitimat socialment és aquell que fa referència al tracte, als drets i deures que impliquen els vincles de la consanguinitat. Les relacions que s'estableixen a través de la consanguinitat es basen idealment en els valors de la solidaritat, l'ajuda mútua, la coresponsabilitat i s'estructuren entorn d'una jerarquia marcada sobretot per l'edat. La força moral que legitima l'edat com a principi jeràrquic ve donada pel fet que l'edat, com a principi estructurador de desigualtat, és un factor al qual tothom hi té accés i, per tant, és just.

Ara bé, el parentiu també conforma i estructura unitats de producció, organitza el treball. Els valors morals (coresponsabilitat, cooperació, solidaritat, reciprocitat, afecte, etc.) associats al parentiu esdevenen idealment elements de control dels abusos en les relacions de producció conformant relacions inalienables. Els parents cooperen en el treball i els pares 'miren pel bé dels fills'. Els treballadors, per tant, no queden reduïts a força de treball, el principi dominant no és l'economia de mercat, i la seva finalitat no és la de maximitzar el guany dels qui posseeixen els mitjans de producció. Sembla però que una de les motivacions per aquesta adopció és la d'obtenir força de treball i en un context on el mercat no és el codi més legitimador, és necessària la ficció de parentiu¹⁷⁷. El què

177 Kligman i Verdery (2011: 327) fan referència a aquesta qüestió quan plantegen la dificultat de definir els kuláks durant el socialisme. Els kuláks eren considerats enemics del socialisme i eren els pagesos més benestants. El principal criteri però era el d'explotar el treball dels altres però aquest aspecte no era tan fàcil de discernir:

If it were using nonfamily labor, then how about various forms of hiding that relation, such as adoption, or bringing in the neighbors for a workday? How about if the employee were a poor childless widow who had no family labor?

l'adopció de Ferenc i Eszter posa de manifest, és una relació de patronatge camuflada sota el llenguatge legitimador del parentiu quan el principi econòmic i social dominant no és el del mercat, ni les explotacions agràries són simplement mercaderies, quan el parentiu és el màxim principi estructurador¹⁷⁸.

Aquesta estratègia no fa altra cosa que ressaltar el parentiu com a ideologia social dominant, com l'únic codi que té realment capacitat per legitimar relacions socials. D'altra manera, l'adopció no seria necessària: haguessin pogut contractar a treballadors deixant-los o no el patrimoni en herència. En un context sense treball assalariat, l'adopció podria ser una estratègia per obtenir força de treball, però a Siklód hi havia gent sense terra que treballava per altra gent. Però la gent que 'contractava' treballadors eren aquells que ja comptaven amb descendència, malgrat no fos suficient per cobrir les necessitats productives. El problema es planteja quan no hi ha descendència. Com la història de Pádraig, la història d'aquesta adopció fa visible la ideologia local de parentiu perquè conté la seva absència (Salazar, 1999:157).

Per concloure, voldria fer l'exercici d'establir un paral·lelisme entre la síntesi que fa Salazar sobre el doble significat de la terra i el doble significat de l'adopció. Salazar analitza el significat de la terra, com a patrimoni familiar i com a mercaderia:

(...) la tierra-patrimonio, si además de simbolizar la identidad colectiva de la comunidad de parientes sucesivamente poseedores en tanto que objeto singularizado por la incorporación de trabajo concreto, debe simbolizar también un determinado estatus social dentro de una estructura social de estatus desiguales, lo debe hacer no como objeto singular sino como mercancía, como objeto universalizado por la incorporación de trabajo abstracto, puesto que sólo de este modo son conmensurables los diferentes patrimonios familiares y, por consiguiente, se transforman en la expresión material de un sistema de desigualdades: las desiguales extensiones de tierra que incluye cada patrimonio.
(Salazar, 1998:68)

178 En l'afillament descrit per Salazar també apareix la necessitat de força de treball com la principal motivació per a la creació d'un vincle de parentiu "fictici". *L'afillament d'en Pádraig apunta a una estratègia ben clara per proveir treball barat mitjançant la creació d'un lligam de parentiu 'fictici'* (Salazar, 1998:137)

Així mateix sintetitza aquesta capacitat de significació de la terra en un quadre on apareix la terra com a mercaderia (eix sincrònic) i la terra com a bé inalienable (eix diacrònic). Seguint aquest esquema, el predomini ideal de l'eix diacrònic invisibilitza la existència real de l'eix sincrònic. L'adopció podria seguir el mateix tipus de lògica: el llenguatge ideal del parentiu invisibilitza l'existència real d'una situació de patronatge, i és un patronatge que està lluny de la doctrina de la solidaritat avítica. Si apliquéssim l'esquema de Salazar, sobre la doble significació de la terra, al de l'adopció, en podrien resultar les següents idees contraposades:

Força de treball → Cooperació

Relació de patronatge → Relació de parentiu

Ascensió social: estratègia per augmentar la propietat → Solidaritat: “és un favor que es fa a un parent”

Diferències: “La dona insistia en recordar-los el seu origen humil, en dir-los que sense ells no serien res ni ningú” → Identitats: “nosaltres venim dels Bónis”

Així doncs, la ideologia i la pràctica de l'adopció, segons el dret costumari, queden modificades per diversos interessos i noves representacions. Ara bé, més que un abans i un després clarament diferenciats, hi han algunes persistències ideològiques –emparades encara pel dret costumari, la prelatió avítica, el dret dels avis-, i la concurrència de noves idees –ideals- i noves pràctiques, tampoc exemptes de contradiccions. Com sempre, són les contradiccions pròpies de la vida social les que ens compliquen la presentació “coherent” d'aquesta temàtica i, per això, hem recorregut a algunes teories antropològiques a modus de *com si*¹⁷⁹.

179 En el sentit de Hans Vaihinger (1968), especialment en l'apartat del *com si* de l'incest.

PART III. L'ECONOMIA

CAPÍTOL 6. INTRODUCCIÓ A L'ECONOMIA PAGESA

...la resistencia de la economía campesina proviene del hecho que se trata de un modo de producción, diferente del capitalista, y no de una economía de transición

Chayanov citat a Bartra 1976: 63

L'economia pagesa ha estat definida com aquella que es basa en el treball propi del productor i de la seva família, en la qual no s'utilitza o s'utilitza molt poc el treball assalariat (Shanin, T., 1987; Bartra, 1976: 50). Molina i Valenzuela (2007: 120-127), resumint i seleccionant aportacions de diversos autors, destaquen tres característiques de l'explotació pagesa: 1) La producció s'orienta al consum i no al mercat; 2) el principi que guia l'explotació és la minimització del risc; 3) es reproduïx en base a les regles d'herència i parentiu. L'intens debat sobre l'economia pagesa que va tenir lloc a principis del segle XX a Rússia, assenyalava que els conceptes de renta, plusvàlua i guany no servien per entendre l'economia pagesa. Chayanov (1925) definia l'economia pagesa com un mode de producció no capitalista en el qual no és possible determinar la retribució del capital, el treball i la terra (el guany, el salari i la renta) (Bartra, 1976: 50). Per Chayanov, el concepte bàsic per a l'anàlisi de l'economia pagesa és l'equilibri entre consum i treball, entre necessitat i treball. Partint d'aquesta premissa, defineix com a indicadors fonamentals per entendre el seu funcionament el volum de la família, la proporció dels parents que treballen i que no treballen, l'evolució de la composició interna de la família i el volum i la qualitat de la terra (Shanin, 1987; Bartra, 1976:62). D'aquesta manera explica les diferències entre les propietats i el treball de les llars en termes del desenvolupament del cicle de les famílies, de l'equilibri entre capacitat de producció i necessitat de consum de la família (Hann, 2003: 8).

Marx també va concloure que els pagesos són productors que pertanyen a un mode de producció diferent al capitalista tot i que mantenen una relació d'intercanvi desigual: el camperol ven la seva mercaderia a un preu inferior al del seu valor (Bartra, 1976: 55). La falta d'empatia de Marx per la pagesia i per les seves formes de vida és prou coneguda, especialment amb la frase que els descriu com un sac de patates incapaç de tenir consciència revolucionària. La qüestió que es plantejaven els líders de les

revolucions socialistes era com havien de posicionar-se enfront d'una població de petits productors que, a diferència dels treballadors, posseïen els seus propis mitjans de producció i no semblaven seguir els camins que havien de conduir al 'progrés capitalista'. Lenin va defensar que el capitalisme ja era una realitat a la Rússia rural en termes d'explotació de classes socials. A *Desarrollo del Capitalismo en Rusia* (1899 a Molina i Valenzuela, 2007: 100) assenyalava la progressiva diferenciació de la pagesia, com a propietaris o com a treballadors assalariats, que conduïa a la desaparició de la pagesia com a tal. Chayanov (1974), en canvi, defensava que la clau per interpretar la pagesia era que, a diferència del món industrial, la força de treball consistia en els membres de la família. En lloc de parlar de l'explotació de classes, parla doncs de l'auto-explotació familiar en el món rural.

En general però es va arribar a la conclusió de que tard o d'hora la pagesia seguiria els processos capitalistes i per tant no era necessari construir un model de societat diferenciat (Hann, 2003: 7). Aquesta era una conclusió que esquivava la incomoditat i la inconveniència que representava una població que no encaixava en l'anàlisi de la societat industrial ni en el nou model que defensava la revolució. És per això que Shanin (1972) titula el seu llibre sobre la pagesia russa *The awkward class* (*La clase incómoda*, en la traducció de Eduardo Sevilla-Guzmán). De fet, la cultura econòmica pagesa era sobretot un inconvenient per a la necessitat que tenia l'Estat socialista de dominar la producció agrària per tal d'alimentar el creixement industrial. S'havia de dominar els productors agraris per mantenir els preus dels aliments baixos i assegurar el subministrament pel proletariat industrial¹⁸⁰. En els següents capítols mostrarem com el govern socialista va dur a terme la reforma que havia de socialitzar la terra amb la creació d'empreses agrícoles estatals i cooperatives (1957-1962) i quin va ser l'impacte en la població local.

L'economia pagesa tampoc ha encaixat amb la teoria liberal que ha guiat el post-socialisme segons la qual la possibilitat d'adquirir i alienar la terra, combinada amb la seguretat en la propietat, ofereix els incentius necessaris per treballar més eficientment i innovar (Hann, 2003:7). La restitució de la propietat privada del post-socialisme no ha

180 A propòsit de la importància que ha tingut la pagesia en el desenvolupament de les civilitzacions, Molina i Valenzuela (2007:93) citen a Galbraith en els següents termes: *No sin ironía, John Kenneth Galbraith (1992, p. 19) sostiene que el hundimiento de la URSS se debió más a su incapacidad para explotar a una clase campesina sin incentivos que a su organización industrial.*

conduït als pagesos a actuar d'acord amb la lògica del mercat econòmic capitalista. Actualment, l'emigració i l'envelliment de la població, han trencat l'equilibri ideal entre el volum de la propietat i el volum de la família, entre la capacitat de força de treball i les necessitats de consum. Els canvis que s'han produït en el mercat econòmic i que han afectat especialment l'agricultura, han situat al poble en una situació que supera l'"intercanvi desigual" descrit per Marx, per situar-se en una posició de marginació respecte al mercat. Com anirem veient al llarg d'aquest capítol la situació econòmica actual de Siklód es caracteritza per fenòmens com la desmonetarització o l'economia de subsistència.

Aquesta realitat dominant a tants llocs de l'Europa post-socialista rural, ha suggerit dues posicions bàsiques alhora d'interpretar-la: aquells que han tendit a presentar-la com un procés de retorn a una societat i economia tradicionals i aquells que han tendit a presentar-la com una societat empobrida i marginada. Verdery (2003: 226-227), per exemple, al·ludeix a aquestes tendències prenent una posició prou clara quan diu: *It was not that they insisted on recreating interwar subsistence farming rather than use complex inputs; they had no choice*. Aquesta ha estat també una de les qüestions bàsiques que es planteja en aquesta tesi. Inevitablement, les descripcions etnogràfiques plategen molts problemes a qualsevol d'aquestes dues posicions. Crec però que una mirada que escapi tant al romanticisme com al paternalisme pot veure com les reformes i canvis del post-socialisme que han volgut encoratjar un model econòmic basat en la desigualtat i el desempoderament, a la pràctica, han reforçat formes tradicionals de control de la desigualtat i estratègies de cooperació per fer front als canvis.

La primera posició, el retorn a la societat i economia tradicionals; és poc sensible als canvis històrics que ha viscut l'Europa de l'Est. S'ignora per exemple el protagonisme de la pagesia abans de la II Guerra Mundial i la seva integració en els mercats econòmics a nivell regional. Es nega l'impacte que va suposar la revolució agrícola que va tenir lloc durant el socialisme al aplicar mètodes industrials a l'agricultura. Es tracta doncs de pagesos que han conegut el comerç i l'agricultura 'moderna'. És a dir, de retorn a quin període històric estaríem parlant? Pensem que just abans de la Segona Guerra Mundial Siklód tenia uns 1.600 habitants i actualment en té 280. Seria doncs una visió immobiliària que no correspon a cap realitat històrica. La situació actual no està restituint cap període

anterior, és una situació nova que pateix una marginació del comerç i una desestructuració de la demografia i el parentiu que mai havien conegut.

Per contra, Verdery (2003: 226-227) dirà que més que trobar-nos enfront de pagesos tradicionals ens trobem enfront de pagesos '*desmodernitzats*' que no tenen cap altra opció. Però les cites dels seus informants i les seves mateixes descripcions i interpretacions plantegen molts dubtes o contradiccions amb aquest '*no choice*'. Per exemple el rebuig que manifesta un informant seu a l'ús de productes químics que coincideix amb les opinions dels siklódik:

The land is sick! After all these years of communism, it's sick! They forced it to produce as much as possible, at ever greater heights, and they filled it with poisonous chemicals. It's just like with a trained athlete: if you push him past the limit, fill him full of hormones and other pills, after five years he'll be no good any more. Land is the same. It needs to be given manuer -natural products, not chemical fertilizier-and not forced to produce the maximum possible. (Verdery, 2003: 267).

La mateixa Verdery, en altres moments reconeix que es tracta de dues maneres ben diferenciades de pensar i actuar amb la terra, introduint un contingut ideològic i cultural per explicar el post-socialisme rural:

The first way thinks of land as an object, a resource that has to be expertly managed; the second sees it as a kind of being that requires both mastery and care. The first treats labor as cost; the second does not. For the second vision, labor is an aspect of self, to be devoted to one's own enterprise (...); this view enables smallholders to raise livestock, a time -and labor- consuming activity (...) (Verdery, 2003: 268)

La qüestió que es planteja és la confrontació entre dos models de pensar i actuar sobre la terra que persegueixen finalitats diferents, que defensen mètodes, processos i relacions diferents per arribar-hi. Però malgrat tot, l'autora insisteix:

Although these people did indeed have ideas different from those of agribusiness, such as their belief that land needs nurturing and care, there was much they

admired about modern farming even as they rejected its socialist implementation.
(Verdery, 2003: 357)

La impressió és que autors com Verdery que ofereixen unes dades etnogràfiques molt clares i ben contextualitzades i que defensen la importància del context social i cultural alhora d'estudiar l'eficiència econòmica i de les regulacions legals de la propietat o la producció, acaben per no atorgar-li la rellevància que les seves descripcions i aportacions teòriques donarien a entendre. I, d'altra banda, potser tampoc plantegen un anàlisi suficientment crític del funcionament actual de la producció i comercialització dels productes agraris. És a dir, els greus perjudicis del modus industrial de producció agrària tant a nivell social com ambiental i les actuals polítiques agràries de la UE, les quals no afavoreixen les petites i mitjanes explotacions. En realitat doncs, aquesta agricultura moderna no respon a cap dels interessos dels pagesos.

Chris Hann, en alguns moments, també sembla minimitzar la importància de la cultura pagesa, de la vinculació pagesa a la terra com suport material d'una determinada ideologia de parentiu, reduint-la a residus de nostàlgia d'una població envellida:

Many older villagers in eastern Europe felt morally or sentimentally impelled to insist on a return to the ownership patterns of the 1940's. Some were deeply dissatisfied if they failed to regain ownership of the particular plots that had belonged to their family in the past, regardless of whether those plots could be farmed efficiently with modern technology (Hann, 2003: 12)

Posicionaments com aquests fan pensar en la idea defensada per autors com Polanyi, Mauss, Scott o Thompson, de que és només en la època moderna que es veu la societat de mercat com *el* sistema econòmic més racional. El problema d'aquests posicionaments és que assumeixen, en diferents graus, un model de desenvolupament capitalista unilineal i situen als pagesos en una posició excessivament victimista. I el que és més greu: no semblen basar-se en realitats empíriques. Són plantejaments que obvien que l'economia de mercat actual no ha conduït precisament al creixement econòmic per la major part de la població pagesa sinó a la inestabilitat, inseguretat, desigualtat i la dependència. Pensem doncs que la idea que defensen autors que utilitzen el concepte de *re-peasantization* per descriure processos globals relacionats amb l'agricultura s'apropen més a realitats com la que descriu aquesta tesi. Són processos que emergeixen a partir de crisis agràries i

consisteixen en que les unitats productives busquen ser el més auto-sostenibles possibles i reduir al màxim la dependència amb el mercat (Ploeg, 2007 i 2008). Aquest plantejament permet evitar tant les aproximacions més romàntiques com les més victimistes i reconeixen tant la capacitat reactiva de la pagesia com els condicionants dels processos econòmics més globals.

Des dels anys 50's la industrialització de l'agricultura a EUA i Europa ha generat una creixent capacitat de producció i un gran excedent. Aquest augment de la producció s'aconsegueix amb l'aplicació de mètodes industrials a gran escala a l'agricultura, és l'anomenada *revolució verda*. És de sobres conegut que aquest tipus de producció comporta greus conseqüències ambientals i socials: redueix la biodiversitat a unes poques espècies que produeixen gran quantitat en poc temps a costa d'un esgotament del sòl i de requerir grans quantitats de productes artificials; provoca una davallada dels preus dels productes agraris; i la propietat de la terra es concentra en poques mans ja que requereix inversions molt fortes que només poden afrontar les grans empreses agroindustrials¹⁸¹. Des dels anys 90's, el domini del model econòmic neo-liberal, implica que els mercats mundials de productes bàsics estableixin els principis tant per a la producció com per a la circulació dels productes agraris. En aquest context emergeixen els nous *imperis alimentaris* que controlen la producció, el processament, la circulació i el consum dels productes agraris. Una característica d'aquests imperis és que vinculen espais de pobresa, on té lloc la producció, amb espais de prosperitat, on té lloc el consum (Ploeg, 2007: 326). En definitiva, el model condueix a una agricultura sense pagesos. És un sistema que augmenta les desigualtats socials i fa inviable l'agricultura pels petits productors. És evident que aquest model no resulta beneficiós pels petits propietaris agrícoles que és el que trobem a Siklód.

Per tant, d'una banda, pagesos com els de Siklód no tenen gaires opcions de ser competitiu en el context actual: són pagesos no empresaris agrícoles. I és precisament aquest “ser pagesos”, aquesta cultura pagesa, el que els permet mantenir una autonomia respecte al mercat que els resulta més beneficiosa que la seva integració. En la part de conclusions Verdery apunta aquesta qüestió: *If they had been given adequate prices for*

181 L'any 1996, el 3% de les explotacions existents a la UE realitzava entre el 50 i el 70% de la producció agrícola total de la Unió (Montagut i Dogliotti, 2008: 100).

their commodities, most of them would not have returned to the farming practices of the 1930s (Verdery, 2003: 357). La realitat però és que les polítiques econòmiques actuals lligades a la globalització dels aliments s'orienten precisament en direcció contrària a la de potenciar una producció orientada al consum local, a un preu just i fomentant els petits propietaris. En aquest context no sembla tenir gaire sentit mantenir la idea de que malgrat tot es tracta d'un model en el qual pagesos com els de Siklód desitgen integrar-s'hi. És precisament la seva cultura la que els ofereix recursos per resistir a entrar en un model econòmic en el qual perdrien tota la seva sobirania. Més que d'una falta d'opcions, parlaria doncs de que les opcions que tenen no són suficientment avantatjoses com per deixar de ser el que són: pagesos. Pensem, per exemple, que durant la col·lectivització molts pagesos van prendre l'opció d'emigrar i tenir ocupacions urbanes abans que treballar en una agricultura socialista que els desempoderava del control de l'agricultura i els alienava d'una cultura pròpia. La seva manera d'entendre l'agricultura és amb una autonomia i una economia pagesa.

És precisament des d'una mirada capitalista que els siklódik apareixen com a pobres, des de la seva pròpia mirada són pagesos i propietaris. És a dir, ens trobem enfront de pagesos (en el sentit de *Proper peasants* de Fél i Hofer, 1969) més que de capitalistes agrícoles o de col·lectivistes fallits. Per entendre aquest “ser pagesos” és important analitzar quines són les implicacions de determinades formes de propietat, de determinades relacions de producció, i de determinat modus producció, en la manera de viure i conviure d'una comunitat. Per aquesta anàlisi és rellevant recuperar i revisar el concepte d'*economia moral*. La idea principal és que l'economia moral és part integral de relacions socials i institucions no-econòmiques:

*No other term seems to offer itself to describe the way in which, in peasant and in early industrial communities, many 'economic' relations are regulated according to non-monetary norms. These exist as a tissue of customs and usages until they are threatened by monetary rationalisations and are made self-conscious as a 'moral economy'. In this sense, the moral economy is summoned into being in resistance to the economy of the 'free market'. (E. P. Thompson, *Customs in Common*, a Hann, 2003:1)*

L'economia moral és aquella que no té una existència independent sinó que està arrelada, incrustada (*embeddedness*) en allò que no pertany a l'esfera econòmica¹⁸² (Polyani, 1957; 1960; 1968; Scott, 1976). En el nostre cas, és una economia en la qual les relacions de producció, de propietat, de distribució, de consum i d'intercanvi de béns i serveis es regeixen per drets i deures propis d'àmbits no-econòmics com el parentiu i el veïnatge. Així, en les pàgines que segueixen, veurem per exemple, com la propietat i les activitats productives tenen valor en la mesura que atorguen prestigi davant els altres membres de la comunitat més que en la mesura que aporten beneficis econòmics. En aquest sentit, Verdery la defineix com *economia visible*:

The value placed on mastery was not just a personal matter but a social one. Mastery was something others could see; they could see laborers working on your fields, and they could see how competent a master you were by the state of your crops. In other words, mastery was part of what I call a visible economy. (2003: 178).

És per això que el concepte d'economia moral resulta clau quan intentem entendre l'economia pagesa, perquè la propietat i l'activitat productiva s'utilitza com un mitjà per una finalitat: el manteniment d'allò social, en aquest cas del ser pagès en el sí de la comunitat. Aquest pes d'allò social, de la mirada de la comunitat, fa que els pagesos sentin vergonya davant la mirada dels altres membres de la comunitat si no treballen els seus camps, amb independència de si aquesta activitat és o no és rendible econòmicament.

L'economia doncs està estrictament sotmesa al control de la comunitat. *L'enveja*¹⁸³ és una altra idea molt utilitzada pels propis vilatans i que actua com un mecanisme de control moral que exerceix la comunitat sobre l'economia. La mateixa Verdery mostra varis exemples del seu treball de camp:

Dan and Lila often expressed concern about their public image. When they

182 En el camp de l'antropologia econòmica, la idea principal es defensa per part d'autors substantivistes enfront dels formalistes quan consideren que *l'economia està subsumida o imbrincada (Embedded) en altres institucions: en la religió, en les relacions de parentiu, en els valors culturals i morals, en la política, etc.* Els formalistes en canvi, tendeixen a aplicar els principis del capitalisme a altres realitats socioculturals (Molina i Valenzuela, 2007: 57-58)

183 Veure també l'apartat *II.1. Projectes de desenvolupament: la comunitat i l'equitat en qüestió.*

bought their first piece of land, they were glad that it was off at the margins of vlaicu, where it would be less visible to Vlaceni. (...) "You have to remember that under the communists, the term 'businessman' was a term of opprobrium, meaning someone who was dishonest", they reminded me (the word connoted 'speculator' or 'racketeer', alongside 'businessman'). "People still have this mentality, and it makes privatization even harder-especially in the middle of a small community". Dan fretted that villagers inevitably would not believe he could obtain a corn yield of 8,000 kg/ha (smallholders'yields were at best 3,000-4,000) without stealing from somewhere. Thus, he aimed to expand very slowly so his progress would not raise suspicious of shady dealings (...). (Verdery, 2003: 332).

A Siklód he sentit les mateixes argumentacions i pors expressades amb paraules com enveja, especuladors i comunistes. L'argumentació de que aquestes actituds suspicaces amb la riquesa sobtada o excessiva són encara residus del socialisme em sembla molt poc convincent. Foster (1965: 303) ja assenyalava que sovint la riquesa representa una amenaça per la cohesió social de les comunitats pageses¹⁸⁴ i Levi-Strauss (1969:79) parlava de que la por de ser envejat pot inhibir l'exercici d'un privilegi. Són molt pocs els vilatans que parlen en positiu del socialisme, de fet directament mai ningú em va defensar el socialisme. En canvi és l'argument que utilitzen aquelles poques persones que aspiren a convertir-se en empresaris per denunciar la pressió social negativa que han rebut quan han intentat endegar un negoci. Sovint són iniciatives que es miren amb recel en el poble. Els vilatans, que coneixen bé l'agricultura (el treball necessari, la superfície necessària, el desgast del sòl, el risc de les inclemències meteorològiques, etc.), desconfien de que un pagès pugui obtenir determinats rendiments de l'agricultura sense explotar laboralment a altres, sense utilitzar productes químics que empobreixin el sòl o sense dependre de les fluctuacions del preu del diner que no poden afrontar (en cas de demanar crèdits per invertir en infraestructura) o del petroli (per fer funcionar maquinària), o sense dependre de la biotecnologia i els seus monopolis (per exemple

184 Per Foster, la ideologia del bé limitat pròpia de la pagesia conduïa a pensar que els individus no podien prosperar si no era a expenses dels altres i amenaçant la cohesió de la comunitat:

(...) an individual or a family can improve a position only at the expense of others. Hence an apparent relative improvement in someone's position with respect to any 'Good' is viewed as a threat to the entire community. Someone is being despoiled, whether he sees it or not. And since there is often uncertainty as to who is losing-obviously it may be ego-any significant improvement is perceived, not as a threat to an individual or a family alone, but as a threat to all individuals and families (Foster, 1965: 297)

llavors seleccionades o transgènics). És per tant, al marge d'un control moral sobre el tracte en les relacions i les desigualtats entre persones que conviuen, una manera de resistir a la desprotecció que representa una economia de mercat (Scott, 1976).

Crec que una bona manera de condensar aquest sentit de l'experiència pagesa és parlar d'*arrelament estacional*. El treball agrari i ramader és essencialment una manera de viure marcada per les estacions. Són les feines del camp i dels animals les que arrelen a les persones a les estacions que arrossegueu la vida social. En el capítol *El significat social de les formes de mesurar* tornem sobre aquestes qüestions. És important tenir present que les diferències en el volum de les propietats no condueix a diferències significatives en l'estil de vida dels siklódik. Per això, tal i com apunta Creed (1998:265-66) pel cas de Bulgària, en un poble de petits propietaris, les famílies riques del poble s'han d'entendre d'una manera molt relativa. El ritme de generació de riquesa del treball al camp quan no es compte tecnologia ni mà d'obra assalariada, concorda amb el ritme estacional i amb el ritme de la capacitat física de la persona que el treballa. Per tant, els límits en el ritme de generar i acumular la riquesa de l'agricultura queden ben establerts. Allà on les polítiques agràries no arriben i on els preus del mercat no es fan sentir, la salut i la malaltia dels homes i dels animals i les bones o males collites són els únics fenòmens que poden trencar la monotonia d'aquest ritme humà i estacional i, en general, és més freqüent que arruïnin una família que no pas que l'enriqueixin sobtadament. És per això que, tal i com assenyalen Fél i Hofer (1969: 249), la riquesa sobtada desperta suspicàcia i, com a mínim, es veu com quelcom irregular. Així, la feina al camp no esdevé tan sols una forma de guanyar-se la vida sinó que institueix un model moral d'entendre la vida i la societat. En aquest model el valor del treball i l'austeritat són centrals. S'ha d'intentar no ostentar i no despertar l'enveja.

En els següents capítols intentaré mostrar a través de l'exemple de Siklód com ha estat la relació entre l'economia local pagesa i l'Estat i el mercat a través dels canvis més notables que s'han donat sobretot a partir de les últimes dues grans reformes: la col·lectivització socialista (1957-1989), i la privatització post-socialista a partir de 1989. Per entendre aquests processos i els seus conflictes aprofundirem en la naturalesa de l'economia pagesa tornant sobre qüestions esbossades en aquesta introducció com són les idees i pràctiques entorn la propietat, el treball, l'intercanvi o les mesures de valor.

CAPÍTOL 7. REPENSANT LA PROPIETAT

Property relations exist not between persons and things but between persons in respect of things.

(Henry Maine a Hann, 2006: 19)

Una qüestió clau per entendre la complexitat de la situació econòmica del post-socialisme europeu en l'àmbit rural és la de copsar les diferents concepcions i expectatives que coexisteixen entorn a la *propietat*. Per això, abans d'entrar de ple en el procés de les reformes agràries socialistes i post-socialistes que van afectar els règims de propietat, val la pena aturar-se en les principals aportacions teòriques sobre la *propietat* i tenir-les presents. Algunes d'aquestes qüestions ja s'han tractat en el capítol del parentiu però en aquest apartat es volen ampliar i, sobretot, contextualitzar-les en un marc polític i econòmic més ampli (Estat, Europeu i global) i a la llum de les reformes socialistes i post-socialistes.

En el camp de l'antropologia dedicada al post-socialisme europeu s'ha viscut un ressorgiment de l'interès per la *propietat* (Hann, 2003, 2005, 2006; Verdery, 2003, 2001; Kaneff, 2000; Creed, 1998; Cartwright, 2000; 2003, 2005; Kideckel, 1993; Torsello, 2003; entre d'altres). Aquest ressorgiment és lògic si considerem que la propietat ha estat la pedra angular sobre la qual s'han fonamentat els projectes socialistes i liberals, socialitzant-la en el primer cas, i privatitzant-la en el segon. Tant en un cas com en l'altre, les reformes en el sistema de propietat han estat considerades essencials per assolir els diferents models de societat que es defensaven. Pel paradigma marxista, la propietat privada dels mitjans de producció és la font d'explotació i, per tant, ha de ser reemplaçada per formes col·lectives de propietat. Per contra, tant els governs post-socialistes com gran part de la comunitat internacional, van considerar la privatització com un element necessari que havia de conduir a l'economia de mercat i a la democràcia. Des d'aquesta darrera posició, la propietat privada i el mercat de la terra és la única manera de crear incentius per la productivitat, la inversió, l'accés als crèdits, i el creixement, i és també la millor manera d'organitzar les relacions de propietat dels recursos naturals. Aquestes eren doncs, les *promeses* del post-socialisme. En la última dècada, però, l'antropologia ha generat una visió crítica d'aquestes 'promeses' a partir de diverses *experiències* i de la crítica teòrica als plantejaments unilineals neoliberals.

La realitat etnografiada de l'Europa rural post-socialista mostra que aquesta privatització ha conduït, en la majoria de casos, a una agricultura de subsistència i a grans extensions de terra sense cultivar. A l'analitzar les conseqüències del procés post-socialista de privatitzacions, autors com Verdery (2003), Hann (2006: 23) o Cellarius (2003) destaquen que no és suficient tenir accés a la propietat privada sinó que s'han de crear les condicions necessàries per a poder fer un ús efectiu d'aquesta propietat. Efectivament, la privatització no ha conduït a un desenvolupament econòmic, tal i com l'entén l'economia capitalista, però la restitució de la propietat ha permès als siklódik tornar a ser *comunitat* i tornar a ser *pagesos*. Si observem la premissa que Maine ja va destacar fa temps, no podem oblidar que les relacions de propietat són relacions entre persones en referència a les coses i no relacions entre les persones i les coses: la recuperació dels drets privats de propietat ha permès als siklódik recuperar la vinculació entre els parents morts i vius continguda en un determinat patrimoni familiar; els ha servit per adquirir, recuperar o perdre estatus davant la comunitat segons la manera de treballar la terra i els seus resultats; els ha servit per reforçar vincles de comunitat a través de l'associació i la cooperació en una relació d'igualtat entre propietaris; els ha servit per crear i re-crear la comunitat a través de l'assumpció de responsabilitats públiques i polítiques amb els guanys obtinguts de la propietat conjunta del bosc; ha fomentat un dens entramat d'intercanvis de béns i serveis entre veïns per poder realitzar les feines del camp sense assalariats, etc. És a dir, la recuperació dels drets de propietat de la terra els serveix per ser pagesos, parents, veïns, i membres de la comunitat.

La mirada que proposem quan pensem en els canvis dels drets de propietat és doncs la que formula la pregunta de Kligman i Verdery (2011: 8): *how persons are made through their relation to things*. És per això que des de l'antropologia es fa especialment ineludible reflexionar sobre el mateix concepte de propietat distanciant-se de les expectatives derivades exclusivament d'una ideologia liberal. Utilitzant el títol dels Benda-Beckmann, es tracta d'explorar *les propietats de la propietat*.

L'antropologia ha fet un esforç per discutir les concepcions i pràctiques de propietat evitant etnocentrismes i integrant la complexitat per donar cabuda a contextos diferents dels de l'economia de mercat. S'ha volgut superar així dos dels errors assenyalats en els anàlisis històrics de la propietat: analitzar-la assumint una visió excessivament unidireccional de la història, la qual cosa succeeix quan restringim la idea

de propietat al tipus de propietat amb la que estem familiaritzats en una economia de mercat; i adoptar un anàlisi excessivament legalista en el qual es contempen únicament els drets de propietat que han estat reconeguts per les legislacions estatals (Rosa Congost, 2003:73).

Els Estats moderns capitalistes defineixen la propietat bàsicament com el títol legal exclusiu que inclou drets d'ús, de disposar i d'alienar la terra. De fet, però, el dret de propietat mai esdevé absolutament privat i individual. Els drets d'ús, per exemple, sovint són exercit per persones o institucions diferents del propietari legal (Hann, 2003: 23-24 i 2006). Trobem també la distinció del dret romà de tres tipus de drets que conformen la propietat: *usus*, el dret d'utilitzar un bé; *fructus*, el dret de prendre els seus fruits o beneficis; *abusus*, el dret d'alienar mitjançant la venda, l'herència o transferència (Kligaman i Verdery, 2011: 136). Tenir present aquesta distinció resulta valuós per la seva capacitat esclaridora i per evitar interpretacions etnocèntriques i simplistes de formes de la propietat diferents a les que es donen en l'economia moderna de mercat. El mateix Malinowski a *Coral Gardens* ja destacava les diferents persones i grups de persones i institucions que tenien drets sobre una terra. Una de les contribucions importants de l'antropologia a l'estudi de la propietat és doncs la d'emfatitzar la propietat com un conjunt de drets sobre les coses. Aquests drets poden ser exercits per diferents persones i institucions en relació a un mateix objecte: dret de regular, d'explotar, de representar, d'utilitzar, etc.

Una aportació interessant per sistematitzar l'estudi de la propietat és la de Franz i Keebet von Benda-Beckmann (1999) quan proposen quatre camps per conceptualitzar la propietat: a) idees culturals i ideologies, b) normatives i regulacions institucionals, c) relacions socials de propietat i d) pràctiques socials (ideològiques, legals, socials i pràctiques). Subratllant aquesta multi-funcionalitat de la propietat es nega que en moltes societats la principal funció de la propietat sigui la representació econòmica i es reivindica la importància de les funcions socials, de la dimensió socio-política. És a dir, tot i que la propietat té una importància cabdal en totes les economies, no pot ser reduïda a allò econòmic sinó que té un caràcter eminentment multifuncional. Alhora es reconeix les possibles contradiccions i conflictes entre els diferents nivells que componen la propietat. Un bon exemple l'hem mostrat en el capítol del parentiu quan s'exposava per exemple com a través de l'herència s'estructura la identitat de grups i la seva continuïtat

alhora que són processos amb un contingut innegablement econòmic que sovint entra amb conflicte amb la ideologia de parentiu. Són precisament les recerques empíriques les que esvaeixen la presumpció de la predominança dels aspectes econòmics sobre els socials.

D'aquesta manera podem veure com les reformes post-socialistes van incidir sobretot en el nivell legal de les formes de propietat (amb totes les dificultats i ineficiències que han caracteritzat la des-col·lectivització) però van ignorar o subestimar el nivell ideològic, social i les pràctiques. I aquests són precisament nivells de crucial importància quan analitzem l'economia en àrees rurals. En àmbits com aquest, la propietat no serveix només a l'economia. La propietat i les relacions imbricades en ella serveixen a les relacions socials (familiars, veïnals, comunitàries), serveixen a ideals morals, a identitats, a reconeixements de persona social, de grup social i són més o menys fidels a uns costums i pràctiques locals assentades històricament. Per això, des de l'antropologia s'assenyala l'error d'apropar-se a la propietat en termes de relacions entre les coses i les persones, i focalitzant en els drets de propietat. Una aproximació més antropològica ha d'apropar-se a la propietat en termes de les relacions entre les persones i de les seves demandes i drets com a membres de comunitats (Hann, 2003: 25).

Per l'anàlisi de la propietat des d'aquesta perspectiva (considerant les relacions entre membres d'una comunitat en relació als objectes) resulta útil identificar tres elements bàsics en la construcció de la propietat:

Property in the most general sense concerns the way in which the relations between society's members with respect to valuables are given meaning, form and significance. Such relations are comprised of three major elements that include: first, the social units (individuals, groups, lineages, corporations, state) that can hold property rights and obligations; second, the construction of valuable as property objects; and third, the different sets of rights and obligations social units can have with respect to such objects. All three are set into time and space. Property in this analytical sense is not one specific type of right or relation such as ownership but a cover term encompassing a wide variety of different arrangements, in different societies, and across different historical periods. (F. and K. Von Benda-Beckmann and Wiber, 2006:15)

Des de posicionaments com aquests sorgeix la crítica al dualisme entre individual i col·lectiu o públic i privat. La majoria de les propietats combinen aspectes públics i privats. La terra en el context agrícola europeu ha estat sempre un tipus de propietat que combina aspectes de drets de propietat individual i col·lectiva (Hann, 2003: 23) però tant socialistes com liberals han tendit a simplificar-la, representant-la com a exclusivament pública o privada.

From the perspective of the anthropological tradition, both Western neoliberal approaches and the socialist approaches of Marxism-Leninism perpetrate an unhelpful 'disembedding' of property. The one camp claims to privilege economic performance, and the other claims to privilege politics and social justice, but in their contrasting ways both the liberals and the socialists attach excessive importance to a particular vision of property relations. Their simplifications, emphasising either private ownership or collective ownership, cannot do justice to the complex bundles which actually prevail in all human societies. (Hann, 2006:21)

Sthal (1986: 27) assenyala pel cas de Romania que el cap de família no és un propietari en el sentit 'modern' de la paraula sinó l'administrador de la propietat (*household*). De fet, en moltes ocasions i d'acord amb el dret avític o degut al patrimoni transmès pels avantpassats, el 'propietari' no té la llibertat de vendre la terra, de tractar-la com una simple mercaderia. En aquest 'representant' de la propietat recau el pes moral i la responsabilitat de mantenir una vinculació entre els avantpassats i els descendents mitjançant un objecte que en aquest cas és la terra. La terra, per tant, representa una comunitat de parentiu. Especialment en un àmbit rural, les formes i les relacions de propietat estan inextricablyment vinculades a valors i relacions que no es regeixen exclusivament per una lògica estrictament econòmica. Aquesta qualitat de la terra com patrimoni inalienable i incrustat (utilitzant el terme de Polanyi, parlem d'*embeddedness*) en relacions i institucions no-econòmiques expliquen, en part, perquè a la Romania post-socialista no ha sorgit un mercat de terra, perquè els propietaris rurals es resisteixen a vendre-la malgrat no ser rendible o malgrat no poder-la treballar. Aquesta dimensió de la propietat agrària ha estat absolutament infravalorada pels organismes econòmics internacionals:

For the World Bank and the statisticians in Bucarest, the 'difficult policy problem' was that the elderly held more land than they could either work or rent out (Chirca and Tesliuc 1999) (...) Several elderly villagers believed they did not have the right to sell the land. They saw it as part of the family's patrimony, and as such it was for the benefit of their children, too. Breaking up the land would be tantamount to breaking up the family and ending the continuity between past and present generations. (Cartwright 2003: 181-182)

En aquest context, la propietat de la terra no es viu com un recurs per extreure'n rentes, per capitalitzar. La propietat representa sobretot l'accés al treball i al consum per tota la família; representa el dret d'herència de la terra vinculada a una família o grup de parentiu. El títol de propietat és, per tant, percebut com la seguretat i responsabilitat familiar i no com un capital individual.

El que vull destacar és la rellevància de considerar les relacions socials que no són estrictament econòmiques i que estan presents en les relacions de propietat. És a dir, quan la propietat està completament immersa en les relacions de parentiu i de la comunitat local. En definitiva la proposta defensa que l'estudi de l'eficiència econòmica i de les regulacions legals de la propietat ha d'emmarcar-se necessàriament en un context social i cultural més ampli. És en aquest sentit que crec que és un error intentar entendre la situació actual infravalorant o ignorant el pes d'una cultura pagesa.

Vegem a continuació un tipus de propietat que ha copsat poc l'atenció d'acadèmics del post-socialisme. Es tracta de la propietat de recursos naturals com el bosc. A Siklód aquesta propietat és complexa i pren forma amb una institució local anomenada *Közirtokosság*.

7.1. El *Közirtokosság*: entre allò públic i allò privat

La *propietat*, com dèiem, ha esdevingut una qüestió clau en la producció acadèmica dedicada als països post-socialistes (Hann, Verdery, Kaneff, Creed, Cartwright, Kideckel, entre d'altres). Malgrat tot, sorprenentment, aquesta propietat en la majoria de casos se centra en la terra agrària i poques vegades tracta la qüestió de la propietat de boscos, pastures o de terra agrària en règim de propietat conjunta o comunal en el període pre-socialista. Encara resulta més sorprenent si tenim present que actualment el 50% de la

superfície forestal de Romania és propietat de l'Estat i l'altre 50% és de propietat privada. El 58% d'aquesta superfície forestal privada (1,5 milions d'hectàrees) és propietat comunal gestionada de manera participativa.

L'article de Garrett Hardin *The tragedy of the Commons*, publicat al 1968, sostenia que la gestió comunal dels recursos naturals conduïa necessàriament al seu esgotament, a una infrautilització dels mateixos. La seva tesi va ser profusament contestada assenyalant l'error de confondre els règims de propietat comunal, en els quals la propietat és controlada per un grup concret, i els règims d'accés obert, en els quals cap persona o grup té un control exclusiu sobre la propietat (Cellarius, 2003: 190; Hann, 2006:17; Montesinos, 2011:188). Posteriorment, altres autors, especialment Elinor Ostrom (1990, 2009) han mostrat com els sistemes de propietat comunal poden ser una forma efectiva de propietat i que els sistemes de propietat privada no necessàriament garanteixen un ús i una gestió racional i efectiva, i que la seva defensa sovint respon més a motivacions ideològiques que empíriques. És a dir, sovint, es presenta la propietat privada com un element clau del desenvolupament de les economies capitalistes i s'associa al progrés. La propietat comunal, per contra, apareix associada a sistemes de propietat 'primitius' o 'comunistes' amb totes les connotacions ideològiques negatives aparellades. En aquest marc ideològic la propietat comunal correspon a models endarrerits o equivocats.

En resposta a aquestes actituds intel·lectuals, Hann (2006:17-42) al·ludint a *The tragedy of the Commons* de Hardin, publica *The tragedy of the Privates: Efficiency, Equity, and Justice in the Postsocialist Euroasian Countryside*, on mostra la ineficiència i desigualtat pròpies del nou sistema de privatització de l'Europa post-socialista. Sovint doncs les formes de propietat comunal sotmeses al control de la comunitat són solucions més eficients i més equitatives que les experimentades amb els models de polítiques liberals o socialistes (Hann, 2006: 36). En el cas de l'Europa post-socialista, el dilema per Hann seria més aviat el de fins a quin punt es poden tolerar sistemes de propietat que recordin l'era socialista (per exemple, propietats comunals o cooperatives) en nom de la seva eficiència, enfront de prioritzar un retorn a relacions de propietat del passat, sense considerar la seva racionalitat econòmica (Hann, 2006: 40).

Sabates-Wheeler (2002) respon a l'argument que defensa que la propietat privada en l'agricultura a petita escala és superior a altres formes cooperatives d'agricultura amb un estudi economètric realitzat a partir de dades empíriques extretes de dos districtes del

sud de Romania (Ialomita i Dimbovita). L'estudi subratlla la persistència de diverses formes d'organitzar l'agricultura basades en l'associació i la cooperació entre propietaris. Els resultats conclouen que en un context de propietaris amb escassetat de recursos (terra i mà d'obra) les formes de producció agrària associatives entre veïns, amics i parents són superiors en termes d'eficiència que les formes de producció privades individual. La regió d'aquest estudi, però, es caracteritza per tractar-se de planes amb la qualitat més alta de terres fèrtils del país. En el cas de Transilvània, en canvi, les característiques tant de la propietat com del sòl fan que l'agricultura a gran escala (aconseguida amb diverses formes de cooperació i associacions) esdevingui inviable o menys avantatjosa. Es tracta de parcel·les agràries molt petites, d'un sòl molt irregular i amb desnivells, d'una terra que pateix una forta erosió. Amb aquestes condicions, l'ús de maquinària, per exemple, no sempre és possible. Ara bé, pel que fa a la gestió de recursos forestals i de pastures les formes associatives i cooperatives tenen una llarga tradició i són persistents.

És dir, malgrat l'auge ideològic que va acompanyar la fi dels governs socialistes que proclamaven la propietat privada pròpia de les economies capitalistes com l'únic model racional, eficaç, competitiu i útil pel desenvolupament econòmic, moltes poblacions van reivindicar la gestió comunal de boscos o pastures tal i com havia estat habitual en el període pre-socialista. Aquest va ser el cas també de Siklód amb la institució del *közirtokosság*. És un molt bon exemple per re-pensar *les propietats de la propietat* trencant amb la dicotomia públic/privat i entenent-la com un conjunt de drets sobre les coses que poden ser exercits per diferents persones i institucions en relació al mateix objecte, destacant les funcions polítiques i socials a més de les econòmiques. En contrast amb aquestes institucions arrelades local i històricament, les cooperatives agràries imposades pel socialisme no van gaudir de gaire legitimitat a nivell local i a la pràctica van expropiar a la població local de qualsevol capacitat de control sobre la producció i la propietat.

En el cas del *közirtokosság* la distinció entre el dret a representar la propietat i el dret a utilitzar-la va ser ben reconeguda per la llei de 1913 de l'antiga Hongria sobre al relació entre propietat i propietari de camps, pastures i boscos del *közirtokosság*. El *közirtokosság* és una institució composta per propietats conjuntes que sobretot regula l'ús i la gestió dels recursos naturals. És una institució que no pot considerar-se estrictament ni com a propietat privada ni pública i en la qual els drets de propietat i els

d'ús no coincideixen. El *közbirtokosság* ha ocupat un lloc central a székelyföld des de l'Edat Mitjana i especialment a principis del segle XX va tenir un impacte econòmic local molt important. La mencionada llei distingeix clarament entre el títol de la propietat i el dret a l'ús de la propietat. Així, el dret a l'ús de les propietats que formen part del *közbirtokosság* pertany al *közbirtokosság*, no al propietari. La llei, que reconeixia la personalitat jurídica del *közbirtokosság*, cedia el dret als propietaris a vendre o canviar el territori amb permís del Ministeri d'Agricultura i amb una majoria de 2/3 parts dels vots de l'assemblea de propietaris (B. Garda et al. 2000).

En l'evolució històrica del *közbirtokosság* podem constatar la tensió entre els interessos de l'Estat, els interessos particulars dels seus membres, els interessos conjunts de la mancomunitat de propietaris i els de l'administració local. Utilitzant la terminologia dels Von Benda-Beckmann i Wiber (2006:15), són els conflictes entre les diferents unitats socials que tenen drets i deures respecte un mateix objecte i que donen lloc a acords que defineixen la propietat en un període històric i un espai concret. Són conflictes doncs que han donat lloc a una institució les regulacions i funcionament de la qual han variat al llarg de la història.

A Romania trobem altres institucions costumaries de gestió comunal de boscos i pastures amb variacions locals i temporals. Mantescu (2009) descriu tres tipologies bàsiques de propietat comunal a Romania. Sorprenentment en aquesta classificació ignora el *közbirtokosság* propi de székelyföld, pot ser que aquesta sigui una mostra més de les tensions ètniques del país. En qualsevol cas, l'autor considera que a Romania existeixen tres tipus d'institucions de propietat comunal: *obștea*, *composseorate* i *pădurea comunală*. L'*obștea* es trobaria a les regions de Moldàvia i Valàquia i és el nom amb el qual les poblacions designen l'assemblea del poble, la propietat comunal del poble i la institució local que gestiona la propietat comunal del poble. Fins aquí, com veurem, coincideix exactament amb el *közbirtokosság*. Entre les diferents *obștea* Mantescu distingeix les igualitàries de les no-igualitàries. En les primeres, que segons l'autor és només pròpia de la regió de Vrancea (al sud de Moldàvia), tots els vilatans tenen dret a una part igual de bosc i cada membre té un vot en l'assemblea que decideix les qüestions que afecten la propietat. Cada membre rep anualment la mateixa quantitat de fusta per ús domèstic. L'excedent de fusta es ven i els beneficis s'utilitzen per millores de la comunitat: carreteres, canalització d'aigua, de gas, etc. En el model no-igualitari no totes

les persones del poble tenen el dret d'accés a la propietat comunal sinó que la propietat s'hereta de pares a fills i el vot és proporcional al volum de la propietat. En aquest cas, els beneficis de l'excedent de fusta que es ven es divideixen entre els membres de manera proporcional amb el volum de la propietat. Com veurem el *közirtokosság* conté elements dels dos tipus: la fusta pel consum domèstic es reparteix per llars i no per persones (ja que es necessita la mateixa quantitat de fusta per cuinar i escalfar una casa on viuen 2 persones que una on n'hi viuen 4, em deien), els beneficis obtinguts amb la venda de l'excedent s'inverteixen en millores pel poble, però en canvi el volum de les propietats no són iguals entre tots els membres i s'hereten. En tots els casos, la propietat és indivisible.

La gran segona tipologia que utilitza Mantescu és la *compossesorate*, pròpia de Transilvània i nord de Romania. Aquesta seria un tipus de propietat conjunta molt similar a la *obştea no-igualitaria*. La tercera tipologia és la de *pădurea comunală* on la propietat és del municipi rural i la gestiona l'alcalde. Segons Mantescu l'origen d'aquestes propietats és la donació que l'emperador Josef II va fer a les poblacions locals situades a la frontera est de l'Imperi austrohongarès a canvi dels seus serveis militars. Mitrany, en canvi, apunta que a Transilvània existien diverses formes de propietats conjuntes. Una d'elles, efectivament, són els boscos, camps i pastures que rebien les zones frontereres militaritzades com a contraprestació als serveis militars dels seus habitants però situa el seu origen en el regnat de Maria Theresa (1740-80), la mare de l'emperador Josef II. La zona militaritzada es dividia en 5 regiments de districtes, dos romanesos i tres *székely* (Mitrany, 1930: 215-216). La terra que van rebre sota aquesta forma va ser gradualment individualitzada a través de diverses mesures legals mentre que els boscos i pastures van romandre comunals. Un altre tipus de propietat té origen a finals de 1800. Es tracta de la propietat conjunta: els pagesos d'una mateixa comunitat s'associen per l'ús i la gestió de la propietat però mantenen el títol de la propietat separadament. A Banat, les propietats comunals obtingudes com a reconeixement dels serveis militars dels pagesos que defensaven l'Imperi dels Otomans prenen el nom de *comunitate de avere* (literalment significa comunitat de la fortuna).

En qualsevol cas, des de que l'any 2000 l'Estat va tornar la propietat al *közirtokosság* amb la llei 1/2000 i el va reconèixer com a institució legal, es van restablir els vells estatuts consuetudinaris que defensaven valors com la indivisibilitat, la inalienabilitat, la democràcia participativa, la responsabilitat pública i el control de

desigualtats. És a dir, tot i que en aquell moment l'Estat oferia la llibertat per modificar les regulacions de cada *közirtokosság* decidides per majoria assembleària, es van restablir les regulacions consuetudinàries antigues. Mantescu (2009), seguint a Kingfisher i Maskovsky (2008), i referint-se al funcionament de les *obștea*, parla d'*indigenització del neoliberalisme* en la mesura que els actors que participen en el mercat són membres de comunitats i grups socials que incorporen el sentit d'obligacions socials en les seves activitats econòmiques.

De fet, inicialment, la llei que havia de regular la restitució dels boscos preveia la devolució dels boscos als seus antics propietaris com a propietats privades, individuals i separades amb límits reals. El problema és que tota la història de les cooperatives forestals i les propietats conjuntes del bosc van anar difuminant en alguns casos els límits reals (físics) entre les diferents parcel·les que les composaven. Les diferents propietats del bosc van esdevenir doncs una quota, una proporció, del conjunt de la propietat del *közirtokosság*. Per tant, finalment l'Estat va restituir la propietat d'aquests boscos com a dividends d'un conjunt de propietats conjuntes o comunals, tot i que en aquell moment oferia la possibilitat de dividir el *közirtokosság* amb parcel·les individuals entre els seus propietaris. A Siklód però, com en tants d'altres indrets, es va decidir per votació de restablir el *közirtokosság*.

Aquesta és una opció racional per un tipus d'explotació tan particular com és el bosc. Una part important dels drets i deures associats a la propietat del bosc és controlada per l'Estat. La llei garanteix la regeneració del bosc, el desenvolupament sostenible, estableix els requeriments de reforestació, la fusta que pot ser talada en un període determinat, etc. Aquestes regulacions i la pròpia naturalesa del bosc com a recurs natural, fa que la gestió comunal o conjunta sigui l'opció més racional per a la seva explotació. Així, a diferència d'altres explotacions més intensives com les agràries, l'explotació del bosc s'ha gestionat conjuntament en molts moments històrics, en diferents espais geogràfics i en diferents contextos polítics i econòmics. A més d'aquestes restriccions i obligacions respecte a la propietat del bosc controlades per l'Estat, una característica important de la seva explotació és el seu horitzó temporal. Mentre que l'agricultura per exemple té com a mínim una collita l'any, en el cas dels arbres normalment es poden talar a partir de 50 anys o més. Mentrestant, el bosc requereix una inversió notable per protegir-lo i netejar-lo. Tot plegat fa que el sistema més racional d'explotació i gestió del

bosc és a gran escala. La pluriocupació a petita escala en l'agricultura i la ramaderia, l'organització de la força de treball bàsicament entre els membres de la família i el fet de ser majoritàriament petits propietaris fa que els requeriments de la gestió i explotació del bosc superi les possibilitats dels seus propietaris. Per tant, l'associació d'aquests petits propietaris per explotar conjuntament el bosc és la única opció per subsistir enfront a les grans empreses forestals.

Actualment, a Siklód tots els propietaris del *közbirtokosság* són membres de l'assemblea general i és on es prenen les decisions mitjançant votacions: es decideix el comitè que executarà la gestió, l'acceptació de nous membres, la quantitat de fusta que es vendrà, la quantitat que es distribuirà entre els membres, les inversions, etc. Cada membre representa un vot a l'assemblea. Un propietari no pot posseir més d'un 5% del total del *közbritoksság*. Un propietari pot representar a un altre propietari a l'assemblea si té la seva autorització però no pot representar a més de 6 persones ni a més del 5% de la propietat total del *közbirtokosság*. La propietat només pot alienar-se entre els membres del *közbirtokosság* i, si més d'un propietari està interessat en comprar una mateixa parcel·la, han de repartir-se la propietat, no poden competir amb preus. Si el *közbirtokosság* adquireix noves propietats aquestes són repartides entre tots els membres. D'aquesta manera es limiten les possibles desigualtats tant materials com en la presa de decisions garantint l'accés als recursos i a la participació de tots els membres.

En quant als beneficis, aproximadament un 25% s'inverteix en millores del poble i un altre 25% es destina al consum domèstic. La resta es reparteix entre inversions, salaris del comitè, i es separa un romanent per poder reaccionar en cas de catàstrofes naturals. L'any 2003, per exemple, es va decidir invertir part dels beneficis a millorar els carrers del poble i fer arribar aigua corrent a totes les cases. Si els diners necessaris per a totes aquestes millores es va obtenir del *közbirtokosság*, la mà d'obra necessària es va obtenir mitjançant una altra institució: el *közmunka*. Es tracta del treball no remunerat de tots els habitants del poble o com a mínim d'un representant de cada unitat domèstica per a realitzar tasques que beneficien al conjunt del poble. Si la salut o l'edat d'algú no li permet realitzar l'anomenada tasca, haurà de procurar-se una persona que el substitueixi. Si no hi ha cap veí, parent o amic que els pugui substituir acostumen a pagar a alguna persona perquè els substitueixi. Algunes persones, si s'ho poden permetre, paguen a més d'una persona per col·laborar amb el projecte comunitari. Un ancià, per exemple, va contractar

dos homes per treballar 2 dies, pagava 200.000 leis per home i dia, més *pálinka*, cafè i menjar. Aquest és un gest que atorga prestigi a qui el fa, implica generositat, compromís comunitari i mitjans. D'aquesta manera, el *közirtokosság* es defineix com una institució de propietats privades amb responsabilitats públiques.

Lògicament tot això no transcorre sense conflictes o desacords. En la reparació dels carrers del poble, algunes persones mostraven el seu desacord en haver de reparar camins allunyats del centre on només hi vivia alguna anciana i per tant ella era la única beneficiària de la inversió. Un exemple similar és la discussió sobre si totes les unitats domèstiques del poble havien de rebre la mateixa quantitat de fusta per l'ús domèstic o havien de rebre una quantitat proporcional al volum de la propietat de cadascuna. Finalment es va decidir que totes les unitats domèstiques rebessin la mateixa quantitat de fusta per ús domèstic independentment del volum de la seva propietat. Per tant, es distingeix entre el que és una necessitat bàsica que s'entén com un dret i el que són els guanys que es reben en proporció al volum de la propietat. L'any 2003, per exemple, tots els beneficis es van destinar a arreglar els carrers del poble i cada unitat domèstica va rebre 8 metres de fusta (es compta com 8 metres de llarg i 1 d'alt) destinada a l'ús domèstic, que es considera una quantitat suficient per passar l'hivern. Hem de pensar que a Siklód l'únic sistema de combustió per cuinar i escalfar-se és la fusta i els hiverns les temperatures poden arribar a -25°C. Aquesta decisió doncs mostra com en el cas del *közirtokosság*, les funcions socials, de responsabilitat pública i comunitària de la propietat s'avantposen a les funcions econòmiques. Per mitjà de la propietat es defensa el dret a l'accés igualitari als recursos naturals necessaris per a la subsistència. Un altre conflicte important va sorgir quan el Pastor religiós del poble, que havia estat elegit democràticament en l'assemblea per dirigir la gestió del *közirtokosság*, va ser acusat de malversar els fons. En aquesta ocasió no només va haver de deixar el càrrec sinó que va haver de sol·licitar un altre destí per exercir com a Pastor.

En qualsevol cas, és un bon exemple d'una forma de propietat en la qual allò públic i allò privat apareix inextricablement mesclat i on la distinció entre el dret de representar una propietat i els drets d'utilitzar-la i explotar-la econòmicament és clara. Entre les seves regulacions destaquen aquelles l'objectiu de les quals és el de limitar les desigualtats. Un altre aspecte que em sembla molt important és que la propietat no és només un dret, és sobretot una obligació responsable per/amb la comunitat. En aquest cas,

és clar que els drets i deures dels membres del *közbirtokosság* superen de bon tros els assumptes relacionats amb la propietat, en aquest cas el bosc. La lògica del seu funcionament prioritza aspectes socials bàsics i responsabilitats públiques alhora que respecta i reconeix una diferenciació interna (no tots els membres posseeixen el mateix volum de propietat ni obtenen els mateixos beneficis). És a dir, al marge de la seva funció econòmica, el *közbirtokosság* té una funció política important en la mesura que defineix un model de societat i s'implica en la gestió dels afers públics.

CAPÍTOL 8. L'ECONOMIA PAGESA I LES GRANS REFORMES AGRÀRIES

8.1. La col·lectivització de la terra

La col·lectivització va ser una reforma agrària molt rellevant duta a terme a tots els països d'Europa de l'Est pels governs socialistes. La història de cadascun dels països va condicionar en gran mesura les notables diferències en la seva implantació i en l'impacte que van tenir sobre la població pagesa. Dos dels aspectes més rellevants en relació a aquestes diferències són la distribució de la terra abans de la col·lectivització i el percentatge de població dedicada a l'agricultura. En el cas de Transilvània, va haver-hi dues grans reformes agràries prèvies a la col·lectivització que van afectar la distribució de la terra, limitant molt les grans desigualtats en el volum de la propietat. La primera reforma important va tenir lloc en temps de l'Imperi Austrohongarès, després de la revolució de 1848, quan es va abolir la servitud i els serfs alliberats van rebre terres. Aquesta reforma posava fi a les relacions senyorials i permetia el naixement d'un grup important de petits propietaris agrícoles. La segona gran reforma que va afectar a tot el país va ser la de 1921 que va distribuir entre els pagesos 3,9 milions d'hectàrees, una cinquena part de la superfície cultivable del país, deixant només un 8% de la superfície en mans de granges majors de 10 hectàrees (Verdery, 2003: 45)¹⁸⁵. Per tant, en el moment de la col·lectivització Romania era un país de petits propietaris.

La població pagesa de Transilvània, a diferència de països com Hongria, Albània, Polònia o Alemanya de l'Est, era doncs una pagesia vinculada a la propietat de la terra des de feia moltes generacions. Aquesta característica de la terra com a propietat de llarga durada la converteix en un bé vinculat a través de les transmissions patrimonials a un grup de parentiu i, per tant, la propietat adquireix un valor que transcendeix la seva dimensió econòmica. Com veurem, aquest va esdevenir un argument persistent en la resistència pagesa enfront la col·lectivització. Una altra característica important és que en aquell moment Romania era un país eminentment agrícola: a finals dels anys 40's el 74% de la població es dedicava a l'agricultura. O sigui que la reforma afectava a un percentatge molt elevat de la població del país.

¹⁸⁵Veure el *Capítol 2. Antecedents històrics*.

Pels nous governs, la socialització de la terra resultava crucial per aconseguir el creixement industrial que l'Estat planificava. Amb el control de la producció agrària, el govern aconseguiria transferir els excedents agraris directament a la industrialització, controlar la població rural, controlar els preus del menjar i crear un proletariat industrial (Verdery, 2003: 41). Les principals eines que va utilitzar l'Estat van ser la creació d'empreses agrícoles estatals (*Intreprindere Agricolă de Stat*) i de cooperatives agrícoles (*Cooperativă Agricolă de Producție*). La terra de les empreses estatals provenia de les confiscacions que va realitzar l'Estat a aquells que considerava 'enemics del poble'. Entre aquests enemics es trobaven els grans terratinents i, per tant, les empreses estatals més grans es trobaven al sud i l'est del país. A Transilvània, en canvi, on la distribució de la propietat de la terra estava molt més igualada gràcies a la seva història particular i a les reformes anteriors, aquestes empreses van ser poc rellevants. Pel que fa a la terra de les cooperatives, es conformava de les propietats privades que els socis hi aportaven, en teoria, voluntàriament. L'any 1989 hi havien 411 empreses agrícoles estatals i 3.776 cooperatives agrícoles a Romania (Verdery, 2003: 55). Respecte a la superfície de la terra agrícola, l'any 1987, el 9% estava en mans privades, el 61 % en cooperatives i el 30% en granges estatals (Verdery, 2003: 86).



Fotografia 20: Collita a l'empresa agrícola estatal de Uncesti-Roman

The National History Museum of Romania

A Romania, com en la majoria de països de l'Est, la propietat privada no va ser completament abolida però l'Estat es reservava la prioritat sobre qualsevol altre tipus de

propietat. Les unitats domèstiques van mantenir com a propietat privada l'hort que tenen adjacent a la casa on produeixen les hortalisses utilitzades pel consum diari de la llar, tot i que la dimensió d'aquest hort es va anar reduint des d'una extensió màxima de 1.000 a 250 metres quadrats. De fet, la única terra que es va nacionalitzar va ser la dels 'enemics del poble': opositors al règim, saxons, propietaris absents o que no haguessin treballat les seves terres en els darrers 7 anys, propietaris de més de 50 hectàrees i propietats de l'església. Entre aquests enemics es trobaven els "pagesos burgesos", anomenats *Kulák o chiabur*. La terra confiscada es destinava a conformar les empreses agrícoles estatals, es redistribuïa entre pagesos sense terra, es donava a veterans de guerra i, en alguns casos, a les cooperatives. Les confiscacions van començar amb el decret de 1945 que va nacionalitzar 1,4 milions d'hectàrees de terra, de les quals 1,1 milions van ser distribuïdes entre pagesos pobres i la resta es va mantenir en mans de l'Estat (Cartwright, 2000a).

La terra que no va ser confiscada, es va mantenir en mans privades fins a la col·lectivització, és a dir, fins que els propietaris es van associar en cooperatives i les seves propietats van esdevenir propietat conjunta de tots els membres de la cooperativa. El període en el qual es van establir les cooperatives amb més rigor va ser des de 1957 fins a 1962, data en la qual es va considerar que la implantació havia finalitzat amb èxit per tot el país. En general les regions muntanyoses com Transilvània, es van col·lectivitzar tard i lentament. A Siklód la cooperativa es va fundar l'any 1962 amb el nom de *Nou de Maig*. Hi ha varis factors que explicarien que la cooperativa s'implantés tan tard. Els vilatans, fent al·lusió a la localitat marginal del poble, acostumen a dir entre bromes que a Siklód tot arriba tard, fins i tot la cooperativa va arribar tard. Una altra broma reiterada és la de dir que Etéd (centre administratiu de la comuna) es troba al final del món i Siklód es troba 8 quilòmetres més enllà.

D'una banda, Siklód es troba situat en una regió que per la seva geografia resulta més difícil de mecanitzar, els sòls són pobres i l'agricultura és menys productiva. Aquestes condicions ecològiques determinen una explotació a petita escala i diversificada: agrícola, ramadera, forestal i artesanal. Siklód pertanyia doncs a un tipus de regió que, a diferència de les de les planes que centraven la seva economia en els cultius, especialment de cereals, no es consideraven prioritàries¹⁸⁶. Aquesta marginalitat

186 El projecte estatal conegut com la *Sistematització* creava indicadors per determinar aquells pobles que no es consideraven viables dins el programa de desenvolupament de l'Estat. Veure l'apartat 2.5. *Les*

econòmica i geogràfica també potencia determinades solidaritats i arrelaments que representaven un obstacle per la col·lectivització:

Such settlements tended to be very cohesive, their marginal economies making them unlikely targets of the in-migration and colonization that disrupted solidarity in settlements farther down. Kinship connections were tighter than in more diverse lowland communities (...). We might say that there was 'more kinship' in the hills, and this could pose obstacles to the collectivizers. (Kligman i Verdery, 2011: 396)

D'altra banda, les poblacions pageses com Siklód composades per una minoria ètnica i religiosa van ser les que van mostrar més resistència a la col·lectivització. Malgrat que la minoria hongaresa estava representada en el sí del Partit i molts dels seus oficials i representants a Transilvània eren hongaresos, el Partit sempre va considerar la solidaritat ètnica com una amenaça a la solidaritat de classe:

(...) a 1950 meeting of the Party Secretariat discussed deviations from the Party line with activists from a predominantly Hungarian (Szekler) area manifesting precisely this problem. When the activists maintained that in general, their area had only "good farmers" and not chiaburs (whom they considered, remarkably, to be households with over thirty-five hectares), they were told that they were favoring national unity over class unity (Kligman i Verdery, 2011: 391)

L'any 1952, seguint les indicacions de la URSS i com una manera de facilitar la integració dels hongaresos en el projecte d'Estat romanès socialista, es va crear Regió Autònoma Hongaresa composta pels comptats de kovászna (Covasna), Hargita i Maros (Mureş). La major part d'aquests habitants hongaresos pertanyien als székelyek. Un comitè d'onze membres del Partit, deu dels quals eren hongaresos, liderava aquesta regió. Malgrat tot, a mitjans dels anys 60's, quan es considerava que el districte de Székelyudvarhely (al qual pertanyia Siklód) estava completament col·lectivitzat, d'un total de 16.238 propietats només 6.857 s'havien associat a les cooperatives (Oláh, 2009: 238).

Aquest endarreriment i relatiu poc èxit de la col·lectivització a la regió també es va fer sentir negativament en relació a les avantatges que a moltes regions del país van anar aparellades a la transformació de la propietat socialista. És a dir, les empreses agrícoles estatals i les cooperatives van permetre l'emergència d'una agricultura a gran escala i modernitzada amb l'ús de maquinària i productes químics. Aquesta 'modernització' també va impactar en les condicions de vida de la població rural que per primera vegada va tenir accés a l'electricitat o l'aigua corrent o es van integrar al sistema de pensions i seguretat social de l'Estat (Hann, 2003: 10). A Siklód però la instal·lació elèctrica no es va fer fins l'any 1960 i l'aigua corrent no va arribar al poble fins l'any 1974. Actualment, l'aigua corrent encara no arriba a les llars particulars del poble sinó que hi ha unes quantes fonts on la gent hi pot anar a buscar aigua però en la majoria d'ocasions la gent segueix utilitzant l'aigua dels pous. Tampoc existeix una xarxa de clavegueram ni les llars disposen de vàters (s'utilitzen les latrines a l'exterior de la casa). S'ha de dir, per tant, que la gran modernització del país, va arribar a Siklód tard i de manera molt limitada. Però tot això no respon als límits inevitables de l'Estat sinó que era coherent amb el projecte de desenvolupament rural del govern. Per configurar aquest projecte estatal de desenvolupament l'Estat es proposava eliminar molts pobles petits i incrementar la població i la densitat dels que es mantinguessin. Concentrar la població en les localitats considerades viables permetria concentrar les inversions estatals per oferir serveis i infraestructures a la població. Les fórmules de l'Estat per fer desaparèixer les petites poblacions rurals eren sobretot la prohibició de construir i la negligència i deteriorament dels serveis¹⁸⁷. Indubtablement, Siklód, era un d'aquests pobles no viables cridats a desaparèixer.

En contrast amb les cooperatives, les empreses agrícoles estatals gaudien de tota la prioritat i privilegis: tenien equipament i maquinària pròpia, es beneficiaven de les majors inversions, posseïen la millor terra, amb el millor accés al transport, rebien amb molta facilitat fertilitzants químics, llavors seleccionades, herbicides i pesticides. Els treballadors d'aquestes empreses tenien un salari fixe que era equivalent als treballadors del sector industrial (Verdery, 2003: 54-55).

187 Veure l'apartat 2.5. *Les polítiques del socialisme real: cultura, població i reproducció.*



Fotografia 21.: Convenis col·lectius de treball a l'empresa estatal de Chirnoși-Ilfov 1950
The National History Museum of Romania

La col·lectivització era formalment 'voluntària': els pagesos havien de sol·licitar amb una petició escrita de ser acceptats a la cooperativa. Un cop acceptada la sol·licitud, els membres entraven a la cooperativa donant la seva terra. Per tant, a diferència de les empreses agràries estatals, la terra de les cooperatives es conformava de les 'donacions' dels seus membres, i no de confiscacions. A la pràctica però, els ingressos dels membres a la cooperativa quedava lluny d'aquesta suposada 'voluntarietat'. Els pagesos eren coaccionats amb una gran diversitat de mètodes per a signar les peticions d'ingrés. Entre els mètodes utilitzats hi havia la fixació de taxes altíssimes que no podien afrontar, confiscacions de les collites, o l'amenaça d'intercanviar-los les seves propietats per altres terres. Tant les cooperatives com les empreses estatals gaudien d'una prioritat inqüestionable davant dels drets de propietat privada de qualsevol terra. D'acord amb el Decret 151 de 1950, per tal d'obtenir parcel·les contigües i racionalitzar així la producció, les cooperatives podien obligar als propietaris privats que no eren membres de la cooperativa a acceptar intercanviar parcel·les de terra. Aquests intercanvis es caracteritzaven per ser marcadament desiguals: bones parcel·les per parcel·les mal situades i de mala qualitat, terra agrícola per pastura, terra a la vall per terra a la muntanya, etc. Eren intercanvis imposats que no requerien ni de la signatura del propietari desplaçat i sovint ni es registraven (Cartwright, 2000; Verdery, 2003:63). Després de 1989, aquesta manca d'escriptures va complicar la recuperació de les terres

originals per part de molts propietaris. Una altra qüestió que en el post-socialisme va dificultar la restitució de terres va ser que sovint els propietaris declaraven menys terra de la que en realitat posseïen o formalitzaven ventes de terra fictícies. Aquestes eren estratègies per fer front a les taxes impossibles que els imposava l'Estat per forçar-los a acceptar la col·lectivització.

Des de 1945, els pagesos havien de produir d'acord amb la planificació de l'Estat. Tenien instruccions sobre tots els aspectes de la producció: què s'havia de sembrar, l'ús de llavors i de fertilitzants (que havien de comprar a l'Estat) o l'ús de maquinària (que havien de llogar a l'Estat). La collita es pesava i es mesurava i el productor havia de lliurar una proporció calculada d'acord amb el volum de la propietat i la mitjana del rendiment local als centres de recol·lecció. El propietari d'una vaca, per exemple, havia de lliurar 200 litres de llet a l'any a l'Estat, el propietari de dues vaques n'havia de lliurar 600 i el de tres 1.100 (Cartwright, 2000a). Aquestes obligacions eren tan desmesurades que no era infreqüent que els pagesos haguessin de comprar productes dels seus veïns per complir amb els quotes exigides (Cartwright 2000a i Kligman i Verdery, 2011: 121). Fins l'any 1950 l'Estat pagava als preus fixats per aquests productes però a partir d'aquesta data van esdevenir impostos obligatoris en espècie (Kligman i Verdery, 2011: 110). D'aquesta manera, tot i que els títols de propietat privada es van mantenir, el drets que la conformaven van ser descomposats (Kligman i Verdery, 2011: 136-138). És a dir, utilitzant la distinció dels tipus de drets que conformen la propietat privada en dret romà podem dir que el dret de *fructus* (dret a prendre els beneficis) va ser apropiat per l'Estat mitjançant el sistema de quotes obligatòries; el dret d'*usus*, que fa referència al dret d'ús incloent el control del procés de producció, també va ser afectat per les quotes que determinaven les quantitats i els productes que s'havien de produir; i va limitar l'*abusus* (dret d'alienar els béns) impedit als pagesos de vendre els seves terres per evitar pagar quotes.

El sistema de quotes complia vàries funcions: acumular aliments per proveir la població urbana i per pagar les reparacions de guerra a la Unió Soviètica (Kligman i Verdery, 2011:108), mantenir el control sobre la població pagesa, forçar als pagesos a associar-se a les cooperatives i també fomentar la “consciència de classe” i la “lluita de classes” entre els pagesos. L'Estat classificava la població pagesa en cinc grups: propietaris de més de 50 hectàrees (Kulák), propietaris d'entre 10 i 15 hectàrees

(propietaris rics, també *chiabur*), propietaris d'entre 5 i 10 hectàrees (propietaris mitjans, *mijlocaș*), propietaris d'entre 1 i 5 hectàrees (propietaris pobres, *sărac*), i sense terra o amb menys d'una hectàrea (Kligman i Verdery, 2011: 115). La primera classe, els *kulák*'s, va ser eliminada amb els expropiacions i la última amb les assignacions de les terres expropiades als primers. Els quadres del Partit però van començar a assenyalar com a *kulák* o *chiabur* als pagesos rics i mitjans del poble. Eren aquests pagesos els que més interessava que s'associessin a les cooperatives, ja que aportaven més terra, però eren també els que més resistència mostraven. El sistema de quotes, que era especialment dur amb ells, era una manera de pressionar per aquesta associació. Com dèiem, els pagesos, especialment aquests etiquetats com a *kulák*, utilitzaven diverses estratègies per esquivar l'extorsió en alguna mesura: subornant als recol·lectors de les quotes, amagant part de la collita (sovint entre els parents més pobres), etc. L'etiqueta de *kulák* pretenia cimentar una cultura de classe entre els pagesos més pobres i que denunciessin aquest sabotatge al sistema de quotes convertint-los en aliats del Partit. Es fomentava així la “lluita de classes” dins els pobles. Com veurem una mica més endavant això va representar un conflicte important amb el sistema jeràrquic local, fins llavors més d'estatus que de classe¹⁸⁸, i en el tipus de relacions que s'establien entre els pagesos més rics i els més pobres del poble (patronatge, parentiu ritual o fictici, etc.). Tot plegat feia molt difícil resistir a la col·lectivització.

En teoria els béns de la cooperativa pertanyien únicament als seus membres i eren gestionats pel president que era elegit pels socis. A diferència de les empreses estatals no rebien inversions sinó crèdits. Tampoc comptaven amb maquinària pròpia. L'estat tenia les anomenades estacions de maquinària agrícola (*Stațiune de Mașini Agricole*) els serveis de les quals les cooperatives havien de contractar i pagar a preus exorbitants (Verdery, 2003: 54).

188 Redfield (1947) ja va assenyalar el fet de que *l'economia fos d'estatus abans que de mercat* com una característica definitiva de les comunitats pageses (veure Molina i Valenzuela, 2007: 94).



Fotografia 22: Estació de reparació de maquinària a Urziceni, 1982.
The National History Museum of Romania

L'accés a aquesta maquinària en el moment òptim per sembrar o per recol·lectar depenia del personal de les estacions, la qual cosa es prestava a molts abusos per part d'aquest personal. El mateix succeïa amb l'aprovisionament de matèries primes, llavors, fertilitzants, pesticides, etc. Aconseguir aquests productes o equipament exigia construir una xarxa de relacions socials que es nodria de regals, favors i reciprocitats. Es tractava d'acumular gent amb qui un pogués confiar en moments de necessitat, per tot això algunes autores com Strathern parlen de *gift economy* i de sistema de patronatge o de clientelisme (Verdery, 2003: 62). En alguns casos, aquestes xarxes són les que després de 1989 es van conèixer com les màfies post-socialistes.

Kornai (1980) va definir aquestes realitats econòmiques com economies de l'escassetat (*economies of shortage*). La idea és que la producció dels països socialistes de l'Est es va recolzar sobre la base d'un sistema planificat i molt centralitzat. És a dir que el 'centre' definia les necessitats de la població i dictava què era necessari produir i en quines quantitats. En funció d'aquests objectius, les fàbriques i empreses estatals i les cooperatives, a les quals s'encarregava la seva producció, calculaven la inversió i les matèries primes que eren necessàries. Un cop elaborats els productes tornaven al 'centre'

per ser redistribuïts entre la població. Però com deia, les inversions i matèries primes necessàries sovint no arribaven a la fàbrica o a la cooperativa en el moment i en les quantitats previstes. Per compensar els endarreriments i les disminucions en les quantitats, els directius d'empreses i cooperatives inflaven els càlculs sobre les inversions i matèries primeres que necessitaven. D'aquesta manera intentaven aconseguir un excedent que els permetés compensar els endarreriments i les quantitats disminuïdes dels materials en el següent exercici productiu i complir amb les partides que el 'centre' planificava i els encarregava (Verdery, 1996). També s'utilitzava aquest excedent per intercanviar-lo amb altres empreses o cooperatives en cas de necessitat. La sobrevaloració dels pressupostos i el manteniment de 'reserves' van produir l'anomenada economia de l'escassetat (Kornai, 1980). Així, en els sistemes socialistes, els competidors no eren els altres venedors, com és el cas del capitalisme, sinó els altres aprovisionadors, els altres consumidors o compradors. D'aquí que es cultivessin totes les estratègies per aconseguir béns escassos: el clientelisme, els favoritismes, la solidaritat intraètnica, l'apropiació, la corrupció i la reciprocitat, totes elles van ser formes d'accedir a béns escassos. Aquestes pràctiques es donaven a tots els nivells de l'escala de producció.

Els membres de la cooperativa, a diferència dels treballadors de les empreses estatals, no rebien un sou fixe pel seu treball sinó que depenia de la producció i el rebien en moneda i en espècie (per exemple, amb el dret a usufruct d'algun tros de terra on podien cultivar productes per consumir a la llar). En qualsevol cas, la baixa remuneració que obtenien afavoria una sèrie de pràctiques informals per complementar aquests ingressos minsos. A Siklód, per exemple, crida l'atenció la quantitat de cases modernes, de ciment, que es van construir durant el període socialista. Em resultava contradictori la seva insistència en remarcar l'escassetat i les restriccions que van viure en el socialisme amb el 'boom' constructor de cases particulars. Després vaig saber que el ciment que aconseguien per finalitats privades estava destinat a la construcció d'una carretera. Naturalment, aquestes vies irregulars d'aconseguir béns escassos produïa més escassetat en el mercat formal, a banda del frau a l'Estat i als mateixos habitants de Siklód, que haguessin estat els primers beneficiaris de la carretera que mai es va finalitzar.

És en aquest sentit que Creed (1998) parla de la *domesticació del socialisme*, en el seu cas per part dels pagesos búlgars. Segons aquesta tesi, els pagesos, a través de la seva pràctica quotidiana, no només es van adaptar al socialisme sinó que a la vegada van

adaptar el socialisme a les seves necessitats: *The Bulgarian example shows how quotidian local practice in a context of conflicting complementarity transformed the system without grand designs or radical agendas* (1998: 277). Però aquesta *domesticació* també va incrementar la discrepància entre la ideologia i la pràctica, fent al sistema més vulnerable: (...) *as socialism became more tolerable, it became less viable* (1998: 277). Més endavant mostrem com els representants locals del Partit fins i tot van haver de reconèixer alguns aspectes de l'organització social local estructurada en funció de criteris com l'estatus (tot i entrar en contradicció amb la lluita de classes que defensaven) o el parentiu per tenir èxit en els seus objectius:

(...) they who mediated the struggle between the Party's idealistic goals and peasants' self-understandings, embedded in the changing rhythms and social organization of everyday life in the villages; it was they who had to translate the Party's utopian vision to a largely recalcitrant, uncomprehending audience. (...) Gradually learning that they could not impose upon peasants an imported language, set of categories, and social agenda but had to insert their intentions into existing idioms (...) (Kligman i Verdery, 2011: 446)

En aquest període els pagesos van patir el que s'ha anomenat una economia dual. D'una banda, eren proletaris que havien de complir els horaris i cenyir-se a la disciplina laboral a canvi d'un sou de subsistència que es gastava a la botiga del poble, que també era estatal. I, d'altra banda, després de la jornada laboral, havien de treballar en el seu hort privat per produir les hortalisses pel consum propi. Per tant, els pagesos patien les exigències de dos tipus d'economies: una economia contractual amb l'Estat, que no era suficient, i una economia d'auto-subsistència que arribava allà on la primera no arribava.

En els anys 80's Romania va patir una forta crisi econòmica motivada pel pagament del deute extern. Com a conseqüència d'aquesta crisi es van extremar les mesures d'austeritat, i l'escassetat es va fer sentir més que mai. Al mateix temps que l'Estat incrementava l'exportació de productes, disminuïa la importació de molts productes importants com els combustibles. En aquest període, entre les dures mesures econòmiques que van imposar-se, es va prohibir als pagesos matar els seus vedells, obligant-los a vendre'ls barats a l'Estat perquè aquest exportés la carn.

Al 1983, el govern va obligar a que les famílies venguessin a l'Estat als preus

oficials, una quantitat determinada dels productes que produïen a l'espai privat¹⁸⁹. Poc més tard, l'Estat no només determinava què i quant li havien de vendre, sinó també què havien de plantar (Verdery, 1996). D'aquesta manera es parla de que es va anar eliminant l'economia dual i es va ampliar el control estatal amb una doble economia contractual amb l'Estat. Els pagesos també van intentar escapar a aquest control de l'Estat construint una economia paral·lela que alhora era combatuda per l'Estat exercint un fort control sobre la població. Era habitual, doncs, que en zones rurals com Siklód la policia aturés els automòbils per assegurar-se que no portaven productes agraris per vendre'ls per sobre del preu oficial i, si era el cas, per confiscar les mercaderies.

8.1.1.L'impacte local de la col·lectivització: la comunitat, el parentiu, el gènere, l'edat i la "classe" en qüestió

Under socialism, we are witnessing the formation of unique concepts about the word and life deriving from dialectical and historical materialism. Moreover, there is the formation of a new science and new culture, the crystallization of a new and advanced ethic, which contribute to the formations of a new person- the person of the socialist and communist society. In the socialist society, a process has begun to make the village more like the city, to encourage the gradual disappearance of classes, and [to give rise to] the homogenization of society, gradually erasing the fundamental differences between physical and mental labor.

Discurs de Ceaușescu a la conferència del Partit Comunista de 1972 a Kligman 1998:33

El projecte polític dels governs socialistes incloïen una intenció explícita d'homogeneïtzació de la població, com un mitjà per assolir l'equitat que donaria lloc al naixement de la *nova persona*. Tal i com expressa explícitament Ceaușescu, en la nova societat socialista la cultura pagesa s'havia d'assimilar a la cultura urbana. Viola (2007 i 1996) parla d'un procés de colonització de la pagesia a la Unió Soviètica:

Collectivization transformed the countryside in a internal colony from which tribute -in form of grain, taxes, labor and soldiers- could be extracted to finance the industrialization, modernization and defense of the country. The Soviet

189 Per veure una taula dels preus de l'Estat, dels preus màxims de mercat i dels preus reals dels productes bàsics, l'any 1988, veure Ronnas (1989:554). A tall d'exemple, per un ou l'Estat pagava 1 lei, el preu màxim de mercat era 1,5 i el preu que la gent pagava era 5 leis; pel litre de llet l'Estat pagava 2,50, el preu màxim de mercat era 4,50 i la gent pagava entre 10 i 15 leis.

peasant colony, like most colonies, had a “native culture” that was depository of identity, independence, and resistance, and, as such, an impediment of full colonization (Viola, 1996: 29).

El mateix Stalin argumentava que la pagesia podia ser utilitzada com una colònia ja que la URSS no tenia accés a colònies reals. Es tractava doncs d'imposar una hegemonia política i cultural al camp per obtenir un tribut. El nou concepte de persona canalitzava els drets i deures que vinculen a l'individu amb la societat a través de l'Estat. En comunitats pageses com la de Siklód això significa que l'Estat pretén substituir el parentiu com a sistema que defineix el lloc social d'una persona i regula el seu comportament. Es transfereixen així les lleialtats al parentiu i a la comunitat a les lleialtats a l'Estat:

As a form of social organization, the family, especially when of peasant origin, was considered a residue of bourgeois relations that had to be destroyed to facilitate socialist transformation. (Kligman 1998:124)

Els discursos polítics de Ceaușescu estan farcits de metàfores que equiparen la nació, el Partit Comunista, o la societat amb la família i va arribar a parlar de la maternitat com una professió que requeria una qualificació (Verdery, 1996:66). Així, el projecte socialista implicava clarament una redefinició dels àmbits públic i privat. Com hem vist, *la propietat* era l'element central en aquesta redefinició. Lògicament, l'expropiació dels drets de propietat privada de la terra van capgirar la vida a Siklód, l'eix de la qual gira entorn d'activitats agrícoles i ramaderes practicades d'acord amb una cultura local, una cultura pagesa, que es troba inextricablement vinculada a la identitat, el parentiu i aspectes morals sovint aliens a l'àmbit econòmic i estrictament productiu. La terra com a símbol que condensa el grup de parentiu al qual es pertany esdevé fonamental en la constitució de la identitat de les persones i el seu estatus. En una comunitat com Siklód, les relacions socials giren gairebé sempre entorn de la terra (la producció, l'intercanvi de béns i serveis, les aliances de parentiu d'afinitat, ritual o fictici, etc). Així, la implantació del nou sistema de propietat i de producció va afectar tots els àmbits de la vida local i la identitat dels pagesos; va afectar les relacions socials que s'articulaven a través de la mediació del parentiu, de l'estatus, el gènere i l'edat i els seus conflictes.

És relativament freqüent escoltar que algun vilatà utilitza expressions com '*aquest era un gran comunista*' referint-se a alguna persona del poble. Els 'grans comunistes del

poble' eren els més pobres però sobretot eren els que van aprofitar el context polític global per fer 'micro-política'. En un moment en el qual l'estratificació i les relacions de poder del poble s'havien capgirat, algunes persones que arrossegaven conflictes amb altres vilatans des de feia dècades o generacions els denunciaven generant molta desconfiança entre la gent. L'*enveja* és la paraula més repetida en els relats d'aquells temps. Perquè òbviamment no eren tots els que havien ocupat una posició social desfavorida els que ara aprofitaven per venjar-se, *només aquells qui a més de ser pobres de terres eren pobres d'esperit, els envejosos*, em deien. En un context com el de Siklód, l'existència de classes socials és molt qüestionable però en aquell moment molts dels conflictes personals s'articulaven amb el llenguatge de lluita de classes.

En principi els *kulák* eren explotadors rurals, propietaris que explotaven el treball dels altres. A la introducció d'aquest capítol dèiem que Marx reconeixia que el mode de producció pagès era diferent al de l'economia capitalista. Chayanov (1974) defensava que era un error parlar d'explotació de classes en el món rural on la producció s'organitza entre els membres de la família i proposava el concepte d'auto-explotació familiar. Lenin però insistia en defensar que la societat pagesa es dividia en classes socials: *Kuláks*, pagesia mitjana i pagesia pobra. L'any 1954, van categoritzar els pagesos de Siklód de la següent manera: 1 família *kulák*, 152 famílies de pagesos mitjans i 203 famílies de pagesos pobres.

A la pràctica, fins i tot pels propis quadres i membres del Partit, resultava molt difícil identificar aquestes classes socials entre la pagesia. El mateix Gheorghiu-Dej, líder destacat del Partit, confessava la dificultat per determinar qui era *kulák* i implícitament introdueix la idea d'estatus:

The chiabur -the village bourgeois- is a type apart from others, who has formed his household working, sweating, exploiting and speculating...They aren't much different from other peasants if you look at their clothing or the fact that they work. That is why, in the eyes of peasants, the chiabur is an industrious and respected person, "buni gospadari". ...This mentality and way of seeing them as good household managers has penetrated even into ranks of our Party. (citat a Kligman i Verdery, 2011: 327)

Responent a aquesta desorientació per identificar els kulák es va enviar als representants locals del Partit un document titulat *Indicadors bàsics per identificar chiaburs*. El principal criteri era l'explotació del treball dels altres, però tal i com veiem a la cita anterior, ni els mateixos oficials i líders del Partit eren capaços de classificar a determinats pagesos com a explotadors ja que el seu estil de vida i treball no es distingia en res de la resta de pagesos. Creed (1998: 268) arriba a la conclusió de que si el criteri de classe social el defineix el control sobre el treball dels altres, entre els pagesos de Bulgària entre els que va fer treball de camp no es pot parlar de l'existència de classes socials:

(...) thus if we use Böröcz's (1989:305) concept of "control over the labor of others" as a central criterion of class, most Zamfirovo residents end up in the same boat.

Enfront d'aquesta realitat, el document per identificar *chiabur's* va fixar un indicador objectiu: *chiabur* eren aquells que contractaven més de 30 dies de treball a l'any. Però aquest indicador tampoc resultava evident en pobles com Silkód on la necessitat de mà d'obra s'aconseguia en molts casos a través de mecanismes de reciprocitat més que de treball assalariat. Certament, tal i com assenyalen Kligman i Verdery per altres comunitats pageses romaneses, el concepte de *kulák* és difícil d'aplicar entre els siklódik, fins i tot entre els pagesos més benestants:

(...) would prove extremely difficult to apply in a context where people exchanged labor within a kinship idiom. Although some wealthy peasants did indeed pay wages at peak periods or keep servants, far more of the labor they mobilized was deeply embedded in social relationships with them. (Kligman i Verdery, 2011: 102).

En un context rural com el de Siklód, la producció requereix sobretot de capital social. El volum de la família és la principal font que determina la capacitat de producció però en algunes ocasions no és suficient. En aquests casos es despleguen diverses estratègies dominades pel llenguatge del parentiu per ampliar el grup de persones amb qui es poden tenir 'relacions útils': creació de vincles de "parentiu fictici" com l'adopció o parentiu ritual com l'apadrinament, ampliació del grup de "parents pràctics" reconeixent parents allunyats genealògicament o tractant com a parents a no-parents. És per això que els

pagesos amb més terra havien d'invertir en una xarxa social com més àmplia millor per poder tenir èxit en l'economia. En un entorn sense pràcticament mà d'obra assalariada la producció s'assegura doncs en funció de la capacitat per mobilitzar persones. Aquesta xarxa de relacions socials mobilitzables, en moments puntuals en els quals la producció requereix més mà d'obra de la que té la família, es construeix amb reciprocitats, favors, intercanvis, cooperació, solidaritat, relacions de patronatge o estatus.

Una estratègia institucionalitzada que requeria tenir una xarxa social sòlida era la d'organitzar una *tanc kálaka*. Consistia en que parents, amics, veïns i afillats, especialment els joves, acudien a *ajudar* en moments com la collita. A canvi el propietari organitzava un ball amb músics el diumenge on ofería menjar i begudes. Ser un pagès benestant, per tant, requeria tenir moltes i bones relacions socials, també amb els més pobres, i tenir un comportament moral adequat. L'ideal pagès de persona exigia tenir terra i animals en propietat que els permetés controlar el propi treball, ser molt treballador i estar profundament arrelat en relacions socials amb parents, veïns i amics. Per tant les relacions de producció, fins i tot entre desiguals, no s'entenien com un acte d'explotació sinó com una vinculació mediatitzada per obligacions basades en la reciprocitat i la responsabilitat.

En definitiva, el sistema d'estratificació local diferia del que interpretava el règim que dividia la societat en classes socials definides a partir del volum de la propietat i l'explotació del treball dels altres. La cultura local en canvi ordenava jeràrquicament a les persones, o més exactament als grups de parentiu, en el sí de la comunitat basant-se en un criteri d'estatus molt més ampli que el criteri del volum de la propietat i incloïa aspectes morals i socials.

Social stratification in the village in reality was not advanced and the application of Marxist-Leninist categories to a largely precapitalist, communal peasantry made little social or economical sense. Such categorizations distorted rural realities and obscured the fact that most village communities were both desperately poor and relatively cohesive. (Viola, 2007:5)

Un dels objectius del socialisme era precisament el de crear una aliança entre pagesos pobres i obrers industrials que conformessin el proletariat i fessin seu el projecte del nou model de societat. Havien doncs de substituir el sistema d'estratificació pagès d'estatus pel

de classes socials, crear consciència de classe i fomentar la lluita de classes que havia de conduir a la igualtat.

Dos dels instruments que va instituir l'Estat per aquesta lluita de classes en el sí de les comunitats i que va minar molt la cohesió i confiança entre els vilatans eren els de denunciar i desemmascarar. Les denúncies podien ser orals o escrites, signades o anònimes. Es tractava de posar en coneixement d'un agent de la *Securitate* o membres del Partit informació sobre veïns, parents o altres vilatans que tenien comportaments sospitosos o duïen a terme activitats il·lícites com falsejar dades per evitar pagar part de les quotes, o vendre productes per sobre el preu fixat, compra-vendes fictícies de terres¹⁹⁰, etc. La motivació de moltes d'aquestes denúncies responia a velles rivalitats, rancúnies o venjances personals. Desemmascarar algú, en canvi, era un acte públic que tenia lloc durant les reunions organitzades pel Partit. Els diaris locals sovint es feien ressò d'aquests desemmascaraments: *Chiaburs from the Iza Area are Exposed and Tried for having hidden quantities of grain owed the state and for sowing fields with poor seed* (Graiul Maramureşului, 16 d'Abril de 1950:3, a Kligman i Verdery, 2011: 259). Els desemmascaraments eren humiliacions públiques amb una gran força intimidadora.

El procediment habitual per etiquetar algú com a *kulák* començava quan la comissió de la Comuna proposava noms a la comissió del Districte. Les seves avaluacions eren enviades a la comissió Regional i aquesta retornava els resultats als nivells inferiors. Oláh cita una carta datada l'any 1953, enviada per la Comissió Regional a la Comissió de Districte de Székelyudvarhely per a la Verificació de *Chiaburs*, a la qual pertanyia Siklód, denunciant les injustícies que cometien les autoritats locals en la configuració de les llistes de *chiaburs* i demanava a la comissió que verificués seriosament aquestes llistes:

Many comrade from the district and commune People's Councils have committed errors regarding in chiaburization by labeling as chiaburi a number of working and middle peasants, thereby pushing honest citizens into the arms of enemies.(...) it must be understood once and for all that this problem is important and the comrades who are in these committees do not have the right to play with the lives of honest citizens (Oláh, 2009: 240)

190 Senzillament es podia arribar a un acord amb algun parent o amic per formalitzar una compra-venda de dret però que no ho era de fet. El més fàcil i comú es donava entre pares i fills.

L'arbitrarietat i la poca claredat de criteri per ser classificat com a *chiabur* generava una vivència de vulnerabilitat entre els pagesos. Una de les paradoxes del concepte de *kulák* era el seu caràcter essencialista. És a dir, tot i que en principi els *kulák's* es definien pel volum de les seves propietats i pel fet d'explotar el treball dels altres, un cop eren expropiats no deixaven de ser *kulák's*, és a dir se'ls hi mantenia l'estigma. Els *kulák's* eren sobretot un símbol, eren la manifestació física d'una classe enemiga abstracta i tenien molta eficàcia de cara a allisonar i intimidar a les comunitats pageses. Els amics o parents de *kuláks* eren, en el millor dels casos, sospitosos de pertànyer també a la classe enemiga, de ser còmplices o de tenir idees contraries al socialisme. Aquest poder "contaminant" dels *kulák* feia que sovint s'evités la comunicació o el contacte amb ells. El nou context afavoria comportaments que anaven molt més enllà dels exigits per una reforma política o econòmica.

A Siklód, Hegyi Péter va ser un dels primers assenyalats com a *kulák*. Ell sabia que molts *kulák* eren empresonats i per això quan van confiscar totes les seves terres i la casa es va amagar al bosc amb altres persones que corrien la mateixa sort. Quan el van capturar, el van condemnar a quatre anys de treballs forçats en la construcció. La seva casa, que s'havia transmès de generació en generació, la van convertir en un dispensari mèdic.

Quan va haver complert els quatre anys de treballs forçats va tornar al poble però sense terres i patint el buit social i les humiliacions que patien els de la seva "classe", va decidir emigrar a Síria i després a Líbia. La vida al poble també era insuportable per la seva dona i els seus dos fills que finalment van emigrar a Bucarest, on se sentien protegits per l'anonimat de la capital. Allà els fills van estudiar a la universitat: enginyeria forestal i enginyeria agrònoma. Juci néni recorda amb molta amargor aquells anys quan després d'haver estat expropiada de totes les seves propietats se'ls va imposar el buit social i les humiliacions sistemàtiques i quotidianes. A l'entrada de la botiga del poble hi havia penjada una llista amb els noms de totes les persones del poble considerades *kulák* o *chiabur* i aquestes persones se'ls estava prohibit de comprar. També tenien prohibida l'entrada als balls i celebracions del poble, justament ells, em deia, que havien estat els amfitrions de tants balls de diumenge pel *tanc kaláka*. Recorda també les paraules del seu pare quan va dir que es suïcidaria, que de què els havia servit tot el sacrifici per tenir tanta terra. Em deien que als *kulák* no els deixaven viure ni materialment ni moralment. La

literatura sobre el socialisme recull el testimoni d'una gran diversitat de formes d'humiliar-los com la d'obligar als *kulák* a tasques impossibles com sembrar 10 hectàrees en un dia i si no ho aconseguien eren empresonats o *kulák's* que eren deportats (Verdery, 2003: 44).

Evidentment, moltes de les relacions locals es van emmetzinar amb tot aquest capgirament de poder, de valors i de significats que aniré descrivint però també va ser un temps d'enfortir moltes solidaritats i de posar a prova moltes fidelitats. M'explicaven que un dia que s'havia organitzat un ball al poble, tots els que van ser assenyalats com a *kulák* es van posar d'acord per presentar-s'hi i intentar entrar. Molts dels presents, amics, veïns i parents, els van recolzar però una altra part del poble no, de manera que es va lliurar una autèntica batalla entre tots plegats. Els relats dels *siklódik* estan farcits d'anècdotes en les dues direccions: les que mostren l'erosió de la confiança social, les humiliacions i els abusos, i les que mostren la fidelitat, solidaritat i resistència.

La desconfiança que s'anava imposant no es cultivava únicament amb la por a la denúncia i el desemmascarament, sinó que anava penetrant als comportaments quotidians. Si fins aquell moment la honestedat, la transparència i visibilitat eren conductes valorades socialment ara es començava a valorar les persones capaces de manipular o burlar el sistema: les que aconseguien evitar pagar les taxes amagant part de la collita, no declarant terra, subornant, els que s'amagaven al bosc, els que 'robaven' productes de la cooperativa, etc. Totes aquestes estratègies de resistència òbviament exigien una conducta d'ocultació i manipulació més que de transparència i honestedat. Aquests comportaments són antagònics als que la cultura local exigia anteriorment. Pensem, per exemple, que a Siklód està molt mal vist que la gent posi cortines a les finestres de casa seva perquè s'interpreta que amaguen alguna cosa.

Verdery (2003) molt encertadament anomena *economia visible* a l'economia local en el sentit que tothom pot veure els processos de producció dels altres: qui i quanta gent treballa a la parcel·la de tal persona, quantes vegades els seus carros plens de farratge han passat per davant de casa, quantes vaques tenen i si estan gordes o primes, si treballen els camps amb competència o desdeny, etc. La xarxa social d'una persona també era visible: les persones que assistien a una *kaláka*, a rituals de pas com enterraments o noces, amb qui s'intercanviava treball, en les mostres d'hospitalitat, etc. La visibilitat doncs esdevé important en el comportament quotidià i en l'adquisició d'estatus. Un aspecte que em

criitava l'atenció quan vaig arribar a Siklód era que les famílies amb més estatus del poble viuen en el centre del poble. En un poble com Siklód, petit i sense serveis, em semblava que la ubicació no tenia gaires avantatges ja que precisament quedaven massa exposades a les mirades dels altres, *massa visibles*. A més, la orografia del poble fa que el centre estigui molt enclotat per tant està privat de visibilitat paisatgística i quan plou s'entolla amb facilitat. Ho vaig entendre quan un dia Juci néni em va dir que em volia fer una pregunta que segurament jo, per ser urbana i forastera, sabia explicar-li: *per què els forasters preferien la part alta del poble?* Evidentment, la intimitat, la calma i les vistes que oferia no eren criteris a valorar per ella que estava orgullosa de viure al bell mig del poble des d'on era vista i veia a tothom. Durant el període comunista en canvi, les coses no eren el què semblaven: podien haver amics o veïns que et denunciessin anònimament i persones que amagaven coses (terra, collita, compra-venta en el mercat negre, etc).

Es ben cert que va ser un període en el qual, en nom de la lluita de classes, es van trencar moltes aliances forjades entre els membres de la comunitat i entre els grups de parentiu i es va condemnar a aquells que havien gaudit d'una xarxa social sòlida i àmplia al buit social. És a dir, se'ls va expropiar del capital social que era fonamental pel seu estatus. Ara bé aquest objectiu no sempre s'aconseguia. En algunes ocasions va quedar clar que els pagesos que havien tingut més estatus van mantenir la seva capacitat per mobilitzar persones, el seu capital social. Oláh recull testimonis molt clars del districte de Székelyudvarhely:

They took me to the People's Council and threw me into a cellar; then gave me and my family a two-day deadline to finish sowing six hectares of land by ourself. Thirty-two plows immediately came onto my fields and help me finish; they bought seed as well. The next evening, when the chairman came to check on things, the job was done. This is how I avoided big trouble. (Oláh, 2009: 241)

My potato requisition quota was one ton, but the harvest was only half of that. My father was summoned to the People's Council and the chairman yelled at him that if he failed to deliver the full quota he would be deported and never again see the light of day. I don't know who was there and overheard, but soon, people in the village gathered the missing half-ton of potatoes and those who had horses took them to Odorhei for free (Oláh, 2009: 241)

O el cas que presenten Kligman i Verdery sobre un home que va ser acusat de ser *chiabur* per haver tingut un criat. L'explicació que va utilitzar per defensar-se de l'acusació va ser la següent: un veí amic li va insistir perquè acollís un nebot seu que provenia d'una família molt nombrosa i pobra: *He stayed for five months in which time I bought him clothes and shoes out of the goodness of my heart, and he left very satisfied with the help I had given him*. L'acusat va presentar una llista de 32 persones del poble amb molts dels quals mantenia una relació de parentiu ritual que podien avalar que ell no havia explotat el treball de ningú (Kligman i Verdery, 2011: 354-355).

Un altre bon exemple de la capacitat per mobilitzar persones que van mantenir alguns pagesos és el fet de que en molts pobles, després de temps resistint-se a entrar a la cooperativa, els pagesos signaven amb un lapse molt curt de temps. És a dir, quan les persones amb més capacitat per mobilitzar a altres persones, les que gaudien d'una xarxa social més àmplia i sòlida i tenien més prestigi signaven, la majoria dels parents, apadrinats, veïns i amics ho feien (Kligman i Verdery, 2011: 381-382). La paradoxa doncs era que el Partit necessitava els seus enemics per tenir èxit. Associar-se a la cooperativa, en molts casos, era una decisió més col·lectiva que individual, influenciada per veïns, parents i amics, i especialment per aquells amb més prestigi local. Tot plegat són mostres del que Creed (1998) anomena la domesticació del socialisme i que implica augmentar la discrepància entre la ideologia i la pràctica del socialisme.

En els casos que hem citat, el Partit havia de reconèixer i utilitzar el mateix estatus dels pagesos que en principi havia de combatre. En altres ocasions va haver de reconèixer la vinculació dels pagesos amb les seves propietats malgrat que el seu objectiu polític era extingir i alienar els drets de propietat privada. A Domaşnea, com a tantes cooperatives, l'absentisme laboral i la desmotivació era un problema important pel bon funcionament de la cooperativa. La manera de superar aquesta desmotivació va ser permetre que els pagesos cultivessin la terra que havien posseït prèviament:

Because in people's minds working at random, on anyone's land was nonsense, while working one's own land, even after joining the collective, still had some logic to it, resting on the peasant's mental representation of the tie joining land, property, family, and identity (Kligman i Verdery, 2011: 431-432)

Els pagesos, per la seva banda, també van adaptar velles estratègies al nou context. Roske (2003:76) troba que alguns *chiaburs* que es resistien a associar-se a les cooperatives donaven els seus fills en adopció per tal de que poguessin rebre una educació. Per tant, la solidaritat continuava expressant-se dins el paradigma del parentiu. En el capítol de parentiu vèiem com, en algunes ocasions, l'adopció era en part una estratègia d'ascensió social per l'adoptat i d'obtenció de mà d'obra pels adoptants expressada en el llenguatge de la solidaritat deguda entre parents. La mateixa estratègia doncs s'utilitza en direcció contrària: si abans els pagesos benestants sense descendència (mà d'obra) rebien en adopció a fills de parents més pobres, ara eren aquests pagesos més pobres els que rebien en adopció els fills dels parents etiquetats com a *chiaburs*. En els dos casos l'adopció s'expressa en termes de solidaritat entre parents i implica ascensió social pels adoptats. El fet de que el recurs d'ascensió social i de manteniment d'estatus ja no sigui el treball i la terra sinó l'educació és il·lustratiu de la transformació social implantada durant el socialisme. Tot plegat mostra el manteniment de l'estratègia en un context capgirat.

Kligman i Verdery (2011: 422-423) observen també els canvis que es produeixen en el camp del parentiu ritual, en els apadrinaments. En molts pobles era freqüent que els padrins de noces o de baptisme s'escollissin entre les persones riques i amb estatus ja que en cas de necessitat eren persones amb més capacitat d'ajudar, protegir o patrocinar. Als padrins també els interessava el vincle que s'establia ja que els apadrinats formaven part de la seva xarxa de persones mobilitzables que necessitaven per treballar la terra en moments puntuals en els que la mà d'obra de la família no era suficient. Durant el socialisme en canvi els padrins s'escollin sovint entre les persones amb més influència política i, amb freqüència, entre persones de fora la comunitat. És a dir, es mantenen pràctiques del parentiu amb funcions instrumentals adaptades en el nou context i a les noves relacions de poder.

Els canvis en l'estructura jeràrquica també van afectar molt profundament les relacions intergeneracionals. En el període pre-socialista l'edat era un principi d'autoritat que penetrava transversalment totes les capes socials. En el capítol del parentiu es mostra com aquesta asimetria en funció de l'edat condiona totes les interaccions entre els vilatans. L'edat és un criteri que regula recíprocament les relacions de parentiu i, per extensió, les relacions en el sí de la comunitat. És un factor que determina els drets i deures de les persones en relació als altres. En hongarès queda reflectit en l'ús dels

termes d'adreça de parentiu que són diferents en funció de si l'interlocutor és major o menor que ego.

Des de sempre, la generació més gran era la propietària del patrimoni familiar i, per tant, posseïa un element fonamental per al prestigi: el control dels mitjans de producció i del treball. El control de la terra esdevenia així una manera de controlar el comportament dels més joves de qui s'esperava que dediquessin el treball necessari a l'explotació familiar i tinguessin cura dels ancians. Al tractar la transmissió de béns vèiem com aquest treball dedicat a la terra-patrimoni i a la cura dels ancians són obligacions morals que donen dret a l'herència. En el període socialista però alguns pagesos avançaven l'herència dividint la propietat entre els fills per tal de pagar quotes més baixes. A més, en el model de la nova societat socialista, era l'Estat qui havia de garantir la cura dels ancians i els joves ja no es devien a la família sinó al projecte socialista. En el nou escenari la posició política era la font principal d'influència i de mobilitat social. El resultat era una pèrdua d'autoritat dels més grans respecte als joves.

La transmissió de béns és fonamental per a la reproducció dels grups de parentiu i aquesta transmissió es realitza mitjançant les transaccions matrimonials i l'herència. Com deia, aquestes transmissions regulen els drets i deures entre pares i fills. La pèrdua dels drets de propietat de la terra amenaçava aquesta reproducció del grup de parents i les relacions intergeneracionals. Aquesta preocupació és ben clara en les negociacions i acords que aconseguien alguns propietaris que s'unien a la cooperativa amb condicions que quedaven escrites en les sol·licituds d'ingrés com:

We ask that our son....who is presently in the army, be assured a site to build a house and that the building authorization be approved by the city People's Council.

My petition is valid on the conditions that my daughters retain their jobs and my son continue school

(In case) my daughter marries someone who isn't a GAC member, I reserve the right to request one hectarea from the surface that I possess.

I wish my cart an oxen to be left in my use, to make bricks for my daughter's house. One ox is to be left to me, so I can get a cow to support myself, since I am ill.

(A Kligman i Verdery, 2011: 314-315)

En el període socialista l'element que atorgava poder era la posició política i precisament les persones que ocupaven els llocs més elevats en aquestes posicions eren joves. Un jove de trenta anys podia ser el director de la cooperativa i el representant de l'assemblea del poble, la qual cosa hagués estat impensable en temps pre-socialistes on aquestes posicions les ocupaven homes grans. Els joves eren la població prioritària que havia de convertir en realitat els ideals socialistes:

We worked a lot with the village youth, seeing them as means to persuade their parents. We worked hard to defame the old order and praise the new one in the eyes of this youth having great receptivity, no past, and no history. (Activistes del Partit del districte de székelyudvarhely, al qual pertany Siklód. Oláh, 2009: 235)

Tots aquests canvis també van traspuar en les formes i les interaccions quotidianes que van anar perdent la deferència i asimetria que caracteritzava les relacions intergeneracionals i interfamiliars:

I had to explain things to my father ten times. He had two sons who were Party activists and he still wouldn't sign up. Once my brother and I took a bottle of wine, went home and started explaining all over again. (Oláh, 2009 :235)

En el nou escenari, l'educació era un altre recurs per a la mobilitat social que fins aquell moment havia estat inaccessible per la major part de la població. I era també un recurs destinat als joves. A pobles com Siklód per primera vegada alguns joves, tot i que molt pocs, van accedir a estudis universitaris. S'ha de pensar però que fins aquest moment l'educació universitària tenia poc interès pels membres de comunitats pageses com Siklód. És a partir de tots els canvis radicals en els valors, en les jerarquies i en la propietat, que l'educació es contempla per primera vegada com un recurs de mobilitat social i comença a tenir interès pels fills d'aquests pagesos que es veuen 'desheretats' del patrimoni familiar i de la cultura local. A part de ser un recurs de mobilitat social també era un element que atorgava prestigi a les famílies que tenien fills universitaris. Pensem

que fins avui els vilatans utilitzen el terme de *mérnök* (enginyer) per adreçar-se o referir-se a aquestes persones amb estudis universitaris. El creixement de la indústria i la industrialització de l'agricultura requeria molts enginyers. La literatura sobre el socialisme coincideix en destacar l'èxit en les polítiques socialistes per democratitzar l'educació. Una gran part de la població de les capes desfavorides va tenir accés a l'educació i a la formació professional.

L'aposta per polítiques que fomentessin l'equitat social també contemplava la igualtat de gènere i moltes dones van accedir al món laboral qualificat. Fins a principis dels anys 60's els fills de *kulák's* tenien molt restringit l'accés a la universitat. Ara bé, he de dir que a Siklód, les úniques tres persones que he conegut amb estudis universitaris han estat fills de persones que van ser assenyalats com a *kulák*. També és significatiu que els estudis que van escollir aquests eren precisament enginyeria agrícola i forestal. Moltes de les indiscutibles avantatges socials i de modernització que va representar el socialisme millorant serveis com l'educació, la sanitat, les infraestructures, van arribar tard i molt limitadament a pobles aïllats i marginats com Siklód que es van anar deshabitant.

La col·lectivització també va significar alteracions importants respecte a les relacions de gènere. El Partit promovia que les dones ocupessin posicions destacades tant dins el Partit com liderant les cooperatives. L'esforç polític que es va fer per assolir més equitat de gènere és un aspecte força reconegut per la literatura del post-socialisme. Ara bé crec que sovint no es fa justícia amb el rol de la dona pagesa respecte els processos de producció i les relacions de propietat de l'etapa pre-socialista. L'experiència de les dones de pobles com Siklód difereix molt del que per exemple es descriu en el següent paràgraf:

Work in collectives also undermined husbands' control over wives, who took their orders from brigade leaders and earned their own pay separately from their spouses (Cernea 1978). (...) the Party actively promoted gender equality, changing the balance of relations and responsibilities in families and bringing women into work force. Collectivization liberated them to become not just mothers but paid employees. (Kligman i Verdery, 2011: 420)

Les dones de Siklód ni abans ni durant ni després del socialisme s'han limitat a ser

“només mares”¹⁹¹. El seu rol com a força de treball en els processos de producció de l'etapa pre-socialisme és equiparable al dels homes. Les dones grans de Siklód m'explicaven que durant els anys 30's i 40's, la majoria de noies que rondaven els 14 anys emigraven temporalment a centres urbans per treballar com a servei domèstic de famílies benestants a canvi d'un sou. I això no era un fenomen nou. Segons Oláh (1999: 93-94), abans de la Primera Guerra Mundial: *Temporary work outside the family was particularly frequent in the case of young girls: their being a servant in town was habitual starting with the middle of the last century (...) before World War I the number of women working outside the village was higher than that of men.* Era la moda, em deien, allà aprenien dels ‘senyors’ les formes educades de comportar-se, de cuinar, de netejar. Per poc que la situació econòmica de la família ho permetés, amb els diners que guanyaven es compraven vestits o altres complements que les embellissin. Els pares ho aprovaven ja que ells no podien permetre's el luxe de guarnir a les seves filles maridables. Malgrat passar llargues temporades fora del poble, la majoria d'elles es casaven amb nois del poble. A la primavera i a l'estiu, quan les noies estaven al poble per treballar al camp amb les seves famílies, era l'època de lluir el què havien aconseguit amb el treball de tot l'hivern i tardor. Quasi tots els diumenges, els joves del poble que aquell any feien el servei militar contractaven un ‘clan de músics gitanos’ i organitzaven un ball, aquest era el lloc i el moment idoni per enfortir i concretar les afinitats entre nois i noies.

A més, les dones, des de sempre, munyen, netegen estables, sembren, cullen fruita, fan formatge, venien als mercats, tenen cura dels horts, de les gallines, etc. Si bé és veritat que en algunes tasques hi ha divisió del treball per gènere: a l'hivern les dones teixeixen i els homes fan mobles de fusta; els pastors engeguen el ramat i les seves dones (només quan en tenen) elaboren el formatge. I, per descomptat, el que sí que recau gairebé exclusivament en les dones són les tasques domèstiques. Kideckel, en canvi, reconeix que malgrat el predomini d'una ideologia marcadament patriarcal, en la pràctica destaca el nivell d'igualtat entre homes i dones tant en el treball com en la presa de decisions:

Socioeconomic reality, however, deemphasized patriarchy and the traditional sex roles. Women influenced far more than domestic life. The legalization of partible

191 A principis del segle XIX, Berzevitzy escriu el següent sobre l'economia rural de Transilvània: *La muller dirigeix la part més important de l'economia rural. Ella aconsegueix moltíssim per viure. Al pagès li és impossible sostenir l'economia sense la seva muller.* (Berzevitzy, G., 1807: 46).

inheritance gave them a separate resource base. Despite ideology, most household economic decisions were made jointly by the household head and his wife, and with the exception of plowing (for which women were thought to be too weak), nearly all labour was shared by men and women equitably. (Kideckel, 1993:42)

Sobre la independència de les dones respecte als seus marits és important recordar i tenir en compte algunes característiques del dret costumari i els canvis que s'han anat donant històricament en relació als drets de propietat d'homes i dones. El dot directe, que és el costumari de Transilvània, era la forma de transmetre els béns paterns a les filles i garantia, en alguna mesura, la independència de la dona tant respecte del pare com del marit. Més tard, a Transilvània des de 1848 i a la resta de Romania des de 1896, es va reconèixer legalment el dret equitatiu entre homes i dones a l'herència i a la propietat. Tot i que la implantació va ser progressiva i conflictiva, des d'aquest moment s'iniciava un procés d'independència de les dones al ser propietàries de la terra i al defensar la separació de béns en el matrimoni.

Molta de la literatura del socialisme subratlla l'assumpció de responsabilitats en les tasques reproductives per part de l'Estat i el conseqüent alliberament de les dones en aquest àmbit amb la millora de serveis d'educació, de salut, de cura dels infants i ancians, etc. S'ha de dir però que molt pocs d'aquests serveis van arribar a Siklód. I les dones van seguir amb la doble carrega de treball “productiu/reproductiu” però des del meu punt de vista agreujat per l'impacte de l'emigració masculina.

La forta industrialització del país oferia noves oportunitats laborals urbanes per a la població rural. Els primers en emigrar del poble i aprofitar aquestes oportunitats per treballar en fàbriques o en la construcció van ser els *kulák* i els pagesos mitjans que estaven desposseïts de les seves terres o no podien pagar les taxes desorbitants que se'ls exigia. En poc temps però els baixos salaris de les cooperatives, la pèrdua d'autonomia familiar sobre els mitjans i processos de producció, i la proletarització del treball agrícola, van empènyer a molts homes joves a abandonar el poble i l'agricultura per treballar a les ciutats. Van ser molts els que van preferir deixar l'agricultura i la vida a Siklód, on ja no reconeixien ni el paisatge per començar una vida d'assalariats a les ciutats. Segons les dades del cens, l'any 1941 hi havia 1631 persones vivint a Siklód, al 1966 en comptaven 1351, i al 1992, 492. El punt d'inflexió més rellevant que s'observa en la davallada

demogràfica de Siklód ve marcat per la col·lectivització de la terra agrícola que es va dur a terme l'any 1962. Així, aquests pagesos orgullosos es van convertir en peons de la construcció, treballadors de fàbriques o en servei domèstic. Algunes dones, especialment les solteres o sense fills, també van emigrar. Annuska néni, per exemple, l'any 1959 va marxar a Sibiu per treballar com a minyona de la família d'un metge alemany.

Els més agosarats fins i tot van emigrar a països àrabs amb els quals l'Estat tenia acords. L'any 1977, Péter bácsi va emigrar a Líbia amb el seu cosí, Szilveszter Stefan, i el seu cunyat Hegyi József, quan tenia 46 anys. Hi van treballar 2 anys, després també va treballar 3 anys a Síria, altres van anar a Jordània. Juci néni, la seva dona, es va quedar amb els seus dos fills i el va visitar a Síria una vegada, fent una estada de dos mesos. Aquestes emigracions a països àrabs han deixat una forta empremta en la vida dels seus protagonistes. Des de llavors, l'experiència i les anècdotes referides al què hi van viure han estat un tema molt recurrent en les seves converses.

L'emigració cap aquests països àrabs era voluntària i no era gestionada individualment, era una emigració estatal. Romania tenia acords amb aquests països per enviar batallons de treballadors sota unes normes molt estrictes i els països receptors pagaven al govern de Ceaușescu. Els treballadors emigrats no rebien cap sou directament sinó que el cobraven les seves esposes que es quedaven a Romania a través del govern romanès. Aquests treballadors emigraven voluntàriament. Un cop eren en els països receptors, vivien i treballaven en uns recintes tancats on els donaven també el menjar. Tenien terminantment prohibit sortir-ne i parlar amb qualsevol àrab. Tots treballaven en el sector de la construcció en unes condicions molt dures.

L'emigració va anar configurant una marcada feminització i envelliment de l'agricultura. Amb la col·lectivització es va iniciar doncs un procés molt marcat de feminització de l'agricultura¹⁹². És a dir, precisament en el moment en que treballar la terra deixa de ser un element central de la constitució de l'ideal de persona i el seu estatus, es feminitza. Els homes en canvi, tenien més oportunitats laborals urbanes en condicions molt millors que les de la cooperativa agrícola i molts d'ells van emigrar. Per tant, les dones es van quedar soles, amb totes les responsabilitats dels fills i ancians, en les pitjors

192 Segons Kligman (1988:53), als anys 80's, les dones realitzaven el 70% de la força del treball agrícola de Romania.

condicions laborals¹⁹³ (les que els homes no volien) i compaginant el treball domèstic amb l'assalariat a la cooperativa agrícola. Ara bé, tal i com assenyala Kligman, això també va implicar un canvi en la distribució de l'autoritat d'homes i de dones en l'àmbit local i familiar:

As men lose touch with the daily affairs of the village as a result of commuting or seasonal labor, their authority in the community and even in the family diminishes. Because men may no longer claim to be the primary organizers and contributors to family economy, fathers are losing some of their power over their sons, in particular. (Kligman, 1988: 54)



Fotografia 23: Votacions a la cooperativa agrícola de Fratesti – Ilfov, 1950
The National History Museum of Romania

En qualsevol cas, la imposició del nou model productiu acabava amb una economia basada en l'autonomia familiar i amb l'organització familiar del treball. Ja en els anys 50, Fél i Hofer (1969: 383) constaten en un poble d'Hongria aquests canvis:

Since the beginning of the 1950's the extended families have dissolved rapidly, owing to the burden of progressive taxation and compulsory delivery of

193 Les diferències de salaris variaven depenent de la regió però d'acord amb les dades oficials, l'any 1985 la mitjana del salari mensual dels treballadors havia de ser de 2.830 leis, mentre que el dels treballadors de les granges col·lectives era de 1.787 leis (Ronnas, 1988: 551-552).

agricultural products to the state. (...) The traditional organization of labour by families has become extinct in the cooperatives; the members of a family are assigned to different brigades and tasks, according to their age and sex. More and more of the young people turn to industry for employment and move to the towns permanently. The average of the cooperative membership is 57 years.

A més, l'Estat defensava la idea de la “nova dona socialista”, que era treballadora productiva i treballadora reproductiva. Definia així que la reproducció era la producció de mà d'obra i assumia gran part de la responsabilitat i el poder en aquest àmbit. Aquests eren els arguments que sustentaven la implantació d'una política pro-natalista que, sobretot del període de Ceaușescu, va afectar la vida de les dones amb mesures com la prohibició d'anticonceptius o restriccions molt severes per divorciar-se¹⁹⁴.

El nou sistema de propietat i de producció que s'imposava era incompatible amb els valors locals associats a la terra i al treball, centrals en la cosmovisió pagesa. La resistència de la gran majoria de pagesos a cedir les seves terres i entrar a la cooperativa era contundent i els arguments utilitzats destaquen la importància dels dos elements subratllats al llarg d'aquesta tesis: la vinculació de la terra amb el grup de parentiu (*la terra no la puc donar, ha sigut del meu pare, del meu avi i del seu i del seu..*) i el valor del treball dedicat a la terra (*no la podíem donar, ens hi hem deixat la pell treballant-la*). En aquest sentit és molt significatiu que en aquells pobles on hi havien colons, aquests van ser els primers en associar-se a les cooperatives. En molts casos, la terra que es va expropiar als saxons que van ser deportats a la URSS va ser lliurada a colons romanesos provinents d'altres indrets del país. Aquests nouvinguts que no tenien vinculacions amb el poble, eren joves, pobres, estaven alliberats de la influència de les seves famílies i en general de les constriccions del parentiu, van ser els més disposats a col·lectivitzar-se (Kligman i Verdery, 2011: 392-395).

La col·lectivització socialista va alienar doncs la vinculació dels pagesos amb la seva terra i els va expropiar del control sobre el propi treball afectant radicalment la seva identitat. Aquest treball que atorga estatus i identitat és defineix necessàriament a partir del control sobre el propi procés productiu, és a dir, treballar per un mateix. El ritme

194 Veure l'apartat 2.5. *Les polítiques del socialisme real: cultura, població i reproducció.*

d'aquest treball era radicalment diferent quan el seu control estava en mans dels pagesos que posseïen la terra, de quan el treball era imposat per la cooperativa. Per la cultura pagesa, el treball agrari i ramader és essencialment una manera de viure, el ritme d'aquesta manera de viure el marquen les condicions ecològiques i les estacions de l'any. El treball doncs vincula a les persones al ritme estacional que arrossega a la vida social. Especialment en una localitat com Siklód amb condicions climàtiques extremes, hi ha períodes de treball duríssim que alternen amb períodes de relativa inactivitat. Aquest ritme, la vivència del temps i del treball és central en la seva cosmovisió agrocentrica. A l'apartat *Els significats socials de les formes de mesurar*, mostrem com aquesta cosmovisió es plasma per exemple quan es mesura una superfície amb jornals (amb el temps necessari per sembrar-la, que naturalment està condicionat per les condicions ecològiques específiques de la parcel·la en qüestió). És a dir, les formes de mesurar locals incorporen el temps i el treball. El treball de les cooperatives, en canvi, era un treball determinat pels horaris pre-establerts que no es fixaven en funció de les exigències ecològiques ni estacionals sinó d'unes condicions laborals rígides que ignoren la relació amb el medi.

Pel nou sistema polític i econòmic que s'imposava com mai en el sistema polític i econòmic local, la terra no era el suport material de ideologia del parentiu, el bé inalienable, era ni més ni menys que un mitjà de producció. En aquest aspecte socialistes i liberals coincideixen. La terra també va deixar de ser el símbol per excel·lència del prestigi i del respecte, ben el contrari, els que l'havien posseït eren ara humiliats.

8.2. La des-col·lectivització

Després del col·lapse de l'Estat socialista, l'any 1989, semblava que la privatització era la clau que havia de conduir al desenvolupament d'una economia de mercat, a la integració del país en una economia global, a l'entrada de capital estranger, etc. La privatització era també una condició imposada per poder accedir a préstecs i crèdits del Fons Monetari Internacional i altres fons de capital (Hann, 2003: 1-46; Verdery, 2003:3; Cartwright, 2003:171-172).

Aquesta privatització va prendre dues formes bàsiques. La primera va ser la de privatitzar aquells béns que havia creat l'Estat socialista, per exemple els milions d'edificis d'apartaments que havien estat construïts pel govern o les indústries. Aquests

eren béns que mai havien estat privats i per tant, el post-socialisme iniciava un procés de creació de propietat privada. La segona forma de privatització era la que havia de restituir els drets de propietat dels béns que l'estat socialista havia expropiat o col·lectivitzat. Aquesta restitució havia de retornar als antics propietaris els drets sobre la seva terra.

La manera en com s'havia de dur a terme aquesta descol·lectivització plantejava debats importants. En primer lloc, era un procés que havia de restituir, compensar o distribuir? S'havia de restituir la terra a tots els antics propietaris, només els que seguien vivint als pobles o als que la podien treballar? S'havia de donar la terra a no-residents deixant sense terra a alguns residents? Hem de tenir present que a finals dels anys 40's el 74% de la població es dedicava a l'agricultura mentre que l'any 1989 el percentatge havia baixat al 28% (Verdery, 2003: 85). Per tant, una part important dels antics propietaris serien propietaris absents que ja no es dedicaven a l'agricultura. Una altra part molt important eren els propietaris majors de 65 anys que van representar el 57% del total de propietaris que van rebre terra.

La llei de restitució de terres romanesa va optar per desmantellar les cooperatives que ocupaven el 61% del sòl agrícola i restituir els antics propietaris fins un màxim de 10 hectàrees. Les persones que havien treballat a les cooperatives però que no hi havien aportat terra podien reclamar 0,5 hectàrees a condició de no vendre en un període mínim de 10 anys (Dragos i Dabu, 2003:52). La llei no incloïa la restitució de les terres de les empreses estatals que es van convertir en empreses semi-privatitzades. L'Estat argumentava el manteniment de les empreses agrícoles per tal d'assegurar la provisió d'aliments per a la població, ja que preveia que la liquidació de les cooperatives faria baixar inevitablement la producció agrària. D'acord amb la llei 18/1991, els antics propietaris de terres confiscades que havien passat a formar part de les empreses agrícoles estatals, tenien dret a rebre accions d'aquestes empreses fins a un màxim de l'equivalent al valor de 10 hectàrees (Cartwright, 2000a, Dragos i Dabu, 2003). Una dècada més tard, l'any 2000, la llei 1/2000 ampliava els drets de restitució de la terra passant d'un màxim de 10 hectàrees a un màxim de 50 hectàrees. Reconeixia també el dret a la restitució de la terra que havia estat confiscada per l'Estat i formava part d'empreses agrícoles (Dragos i Dabu, 2003).

La data fixada per recrear el mapa de propietats privades era un tema de gran importància política en relació a les minories ètniques. En relació als jueus, per exemple, l'any 1941, amb l'auge del moviment de la Guàrdia de Ferro, es va promulgar una llei anti-semítica que ordenava la confiscació de tota la propietat rural en mans de jueus. L'any 1944, en el marc dels tractats de pau de la II Guerra Mundial, Romania va emetre una llei per a restituir les terres confiscades a jueus. En aquell moment, però, molts d'ells havien mort assassinats en l'holocaust o havien deixat el país. La llei 18/1991 no va contemplar cap mesura per compensar la pèrdua de les propietats jueves. Pel que fa als saxons, l'any 1945 es va emetre un decret per confiscar les terres als 'enemics del poble'. Entre aquests enemics, es trobaven els saxons considerats pro-nazis que van ser expropiats independentment del volum de les seves propietats i sense haver de demostrar la seva participació política. Entre 1944 i 1945, uns 80.000 saxons van ser deportats a la Unió Soviètica com a ma d'obra per reparacions de guerra, el major número d'aquestes deportacions van tenir lloc a Transilvània (Caertwright, 2000a). La data escollida per recrear les propietats era doncs molt rellevant. La llei 18/1991 va fixar la data de 1948 però establí que aquells romanesos saxons que poguessin demostrar que havien perdut les seves terres com a resultat d'haver estat deportats podien sol·licitar accions a les empreses agrícoles estatals.

Pel que fa a la terra de les cooperatives, la llei 18/1991 retornava la terra als antics propietaris que l'havien donat a les cooperatives establint el límit de 10 hectàrees. Aquest límit havia de permetre distribuir la terra sobrant entre els pagesos que havien treballat a les cooperatives però que no disposaven de terra i per tant no n'havien donat. És a dir que la llei era bàsicament de restitució però també contemplava una part de distribució. D'aquesta manera pretenia respondre a les exigències de *justícia* (restitució) i *equitat* (distribució).

Els reclamants disposaven de 30 dies (el període es va prorrogar a 45 dies) a partir de la publicació de la llei per fer les reclamacions presentant totes les proves que demostrassin tenir dret a l'antiga propietat (documents de compra-venta, herència, registres de propietat, les sol·licituds per entrar a la cooperativa, etc. i els certificats de naixement, casament, defunció del parent de qui es reclamava com a descendent). L'Estat va rebre 6.200.000 reclamacions de reconeixement de drets de propietat privada i va acumular el major número de casos judicials de la història del país. El mes de juny de

1994, s'havien presentat 6.236.507 reclamacions, de les quals 4.897.573 van ser acceptades, per un total de 9.168.386 d'hectàrees per retornar, és a dir, dues terceres parts de tota la superfície agrària de Romania (Verdery, 2003: 101). Cada reclamació podia implicar a més d'una persona ja que, en els cassos en els quals l'antic propietari hagués mort, els hereus reclamaven la terra conjuntament, o sigui que el número de persones implicades era molt més elevat que 4.9 milions. Aquestes dades donen una idea aproximada del caos que va generar la llei.

Era molt habitual que la persona que tenia el títol de propietat de la terra abans de la col·lectivització hagués mort en el moment de reclamar la restitució. En aquests casos eren els seus hereus els que tenien dret a reclamar i sovint es generaven disputes sobre com dividir la propietat o, per exemple, entre parents que havien continuat residint al poble i parents que havien emigrat i crescut a la ciutat. La terra podia ser reclamada per qualsevol parent de l'antic propietari fins al quart grau de parentiu.

La implementació d'aquesta llei comptava amb comissions de terra organitzades a tres nivells: el comptat, la comuna i el poble. La comissió de terra del poble estava compostat per 3 persones elegides pel poble que es consideraven honrades i gaudien de bona reputació, més un topògraf i un agrònom. Aquesta comissió formava part de la comissió de terra de la *comuna*, juntament amb els representants de les altres comissions dels pobles de la comuna, l'alcalde, el secretari i altres persones com agrònoms o advocats. Totes les comissions de terra de les comunes del comptat composaven la comissió de terra del comptat.

La conflictivitat de les situacions que havien de resoldre feia que els seus membres dimitissin sovint i s'haguessin de reemplaçar diverses vegades. A l'hora de reconstruir el mapa de propietats de 1948 i restituir als seus propietaris es topava amb moltes dificultats: els antics propietaris havien mort i per tant la terra es reclamava entre els seus hereus que no sempre estaven d'acord; moltes de les transaccions de terra realitzades els anys 40's i 50's no es van registrar; per evitar les taxes impossibles fixades pel socialisme, molts propietaris feien compra-ventes fictícies o declaraven menys terra de la que tenien en realitat, etc. El procediment habitual de les comissions era contrastar les peticions que els pagesos havien fet per ser acceptats a la cooperativa, on constava la terra que aportaven, amb les reclamacions per recuperar la terra. Si hi havia discrepàncies

entre les dades de la cooperativa i les reclamacions, la qual cosa era molt freqüent, la comissió de terra del poble havia de preguntar a la gent gran del poble, reconstruir els llaços de parentiu entre els reclamants i els antics propietaris i arribar a una conclusió. Tot plegat donava peu a molts conflictes entre els vilatans i a moltes acusacions de favoritismes.

Aquest procés també va visibilitzar la importància de la comunitat viscuda. S'evidenciava que la restitució de terres no només reconstruïa el mapa de propietats sinó que, des del punt de vista local i pagès, s'estava reconstruint la memòria col·lectiva de paisatges i persones, la memòria de la comunitat viscuda. La qüestió és que allò que les institucions internacionals com la UE i el Banc Mundial veien com la restauració de la propietat privada que conduïa al lliure mercat econòmic, des del punt de vista local, es tractava d'una reconstrucció del món rural, dels seus valors i les seves identitats. En aquest procés resultava imprescindible la memòria de les persones concretes que viuen a Siklód. Els registres, els fulls de compra-venta, les partides de naixement, matrimoni i defunció, no eren suficients per aquesta reconstrucció de la vida local. Es posava així de manifest la discrepància que es dona sovint entre els acords legals i els acords locals. En paraules de Cellarius (2003: 198) *The mental maps of villagers sometimes do not match official government maps*. Kaneff dóna un exemple claríssim d'aquest coneixement local i col·lectiu quan l'any 1986 va preguntar al germà del seu avi, d'un poble de Bulgària, per la propietat de les nogueres que creixien en un terreny que era de l'administració local:

I asked him if anyone could pick the walnuts. 'No', my great-uncle replied, because they are 'our' trees (meaning our family's trees). What makes them 'ours'? I asked. 'The fact that we planted them, looked after them, watered them' he responded. 'But the clearing is common land, so how do people know that the trees are ours'? I persisted. He just shrugged his shoulders and said 'they just do, everybody knows that they are ours'. (Kaneff, 2000:1)

Aquest diàleg conté moltes de les característiques locals de la 'propietat':

- La base de legitimació de la propietat és el treball: les nogueres pertanyen a la família perquè els seus membres han dedicat temps i esforç en tenir cura dels arbres.
- El coneixement sobre la propietat és local i per tant proporciona un límit entre els membres de la comunitat i els de fora.

- Es dona una discrepància entre els acords legals i els locals respecte a la propietat: des d'una perspectiva legal els arbres eren propietat del poble ja que creixien en un terreny de l'administració local.

A més d'aquests aspectes fonamentals de la propietat destacats per Kaneff, n'apareix un quart que em sembla també bàsic: la propietat no és ni estrictament individual ni col·lectiva, és de la família.

La restitució de la propietat privada exigia per tant reconstruir el paisatge agrícola humanitzat. Per aquesta tasca els més vells eren fonamentals. Ells conformaven la generació que en aquell moment, els anys 90's, havia de recordar qui cultivava quina parcel·la i al costat de qui a finals dels anys 50's. Després havien de posar en joc la memòria genealògica per saber qui era parent de qui i en quin grau per determinar els drets de reclamar la terra d'un parent que havia mort.

Un cop els propietaris obtenien els certificats de la seva terra (no el títol definitiu) la comissió iniciava el procés de mesurar les parcel·les. Si, com dèiem, la memòria dels vilatans era fonamental per reconstruir la distribució de les propietats, pel seu mesurament també ho era la memòria inscrita en el paisatge. A Siklód, com en tots els pobles, els pagesos es guien pels referents físics del paisatge: determinades roques, desnivells, arbres, accidents geogràfics, camins, canals, etc. El problema era que moltes d'aquestes senyals que tenien un sentit pels vilatans i ordenaven el territori van ser destruïts amb la col·lectivització. Per tal de consolidar i racionalitzar les grans extensions de camps col·lectivitzats es va homogeneïtzar el terreny eliminant moltes d'aquestes senyals que no apareixen ni en mapes ni en registres però que els que hi vivien coneixien. El fet de que les senyals que els propietaris tenien per reconèixer els límits exactes de les parcel·les haguessin desaparegut va dificultar molt el procés de mesurar les parcel·les.

La comissió havia de mesurar i marcar parcel·la per parcel·la. En principi, les persones que se'ls havia assignat una parcel·la de terra havien d'anar al terreny amb el certificat i amb la comissió per controlar el mesurament. Això no sempre era així: algunes vegades es tractava de propietaris absents que vivien a les ciutats, altres vegades la comissió no avisava al propietari que tal dia es mesuraria la parcel·la que se li assignava, etc. Sovint doncs els propietaris no estaven d'acord amb el mesurament que se'ls havia fet de la seva parcel·la sense ser-hi presents, i hi havien conflictes amb els propietaris

contigus o els membres de la comissió eren acusats de favoritismes.

Els reclamants que no estaven d'acord amb l'assignació traslladaven la seva queixa a la comissió de terra de la comuna, si la resposta no era satisfactòria la podien dirigir a la comissió de terra del comptat i finalment podien demandar a la cort judicial. A nivell local es van donar abusos de poder al implementar la llei 18/1991 tant per part dels alcaldes de les comunes com de les comissions de terra dels pobles. En tot aquest procés el poder local es va concentrar en mans d'alcaldes i comissions de terra de la comuna i el centre polític va ser incapaç de controlar la restitució (Verdery, 2003: 139). Molts dels alcaldes i membres de les comissions de terra de la comuna eren persones que havien mantingut posicions de poder en el període socialista, com la de director de la cooperativa o agrònoms. Segons Verdery (2003:146-47) aquesta elit local va obstruir i enlentir el procés de restitució. Aquesta obstrucció els permetia utilitzar les terres o deixar que les utilitzessin amics i familiars i mantenir als reclamants en una posició d'espera i dependència. És a dir, els permetia mantenir una xarxa de relacions de clientelisme i patronatge. La terra era doncs un recurs polític mentre no es lliurés als seus propietaris.

Per motius diferents, tant els nivells inferiors (comissió de terra del poble) com els superiors (comissió de terra del comptat) delegaven el poder i la responsabilitat als alcaldes i les comunes. En la majoria d'ocasions en les que els vilatans apel·laven les decisions locals a la comissió de terra del comptat, aquestes acostumaven a recaure novament al nivell de la comuna ja que en el comptat no es tenia el coneixement local necessari per resoldre-les: qui és qui, qui té credibilitat, qui està emparentat amb qui, qui recorda de qui era aquella terra, etc. Per contra, les persones que composaven la comissió de terra del poble estaven massa implicats en les realitats locals com per prendre-hi part. La conflictivitat que generava l'assignació de les parcel·les entre parents i veïns feia que sovint els membres de la comissió preferissin evitar prendre decisions difícils que els enemistarien amb alguna de les parts del conflicte. Protegien d'aquesta manera les futures relacions socials que haurien de mantenir en la seva vida quotidiana a la comunitat. Així, renunciant a la responsabilitat de resoldre els conflictes locals delegaven la seva parcel·la de poder al nivell de la comuna. És per això que els membres d'aquesta comissió renunciaven i eren substituïts en diverses ocasions, algunes vegades per persones imposades per l'alcalde de la comuna que ja no gaudien de tant de respecte i autoritat com les que havien estat elegides per la gent del poble. En qualsevol cas, els vilatans quedaven

força desprotegits davant el clientelisme imposat al nivell de la comuna.

La llei també va intentar superar una de les característiques de la distribució de la terra pre-socialista que els governs sempre han valorat com un impediment important pel desenvolupament: l'excessiva fragmentació de les parcel·les. Per aquesta raó, s'animava a les comissions a no recrear el paisatge de parcel·les diminutes i disperses que havien caracteritzat la propietat abans de la col·lectivització sinó que s'assignessin a les famílies 2 o 3 camps en els diferents nínxols ecològics. Aquesta iniciativa va ser rebutjada pels vilatans, en part per la diferent qualitat del sòl (no és el mateix una hectàrea en un indret que en un altre) i perquè posseir parcel·les en diferents zones és una manera de diversificar els riscos ja que no tots els cultius estan sotmesos als mateixos riscos, per exemple inundacions o calamarses; i, en part, pel què significa la terra en la cosmovisió pagesa. La terra és el suport material de la ideologia de parentiu i representa la vinculació i la pertinença al propi grup de parentiu. Els pagesos doncs reclamaven les terres dels seus ancestres defensant la vinculació entre el grup del parentiu i la terra. Com vèiem en el capítol del parentiu, un dels arguments que converteix aquesta terra en un bé inalienable és el treball concret que les persones que pertanyen a un grup de parentiu li han dedicat. És un treball, dèiem, amb noms i cognoms, un treball concret que queda inscrit a la terra (Salazar, 1998). Així la terra, al marge de la seva dimensió econòmica, té una dimensió simbòlica molt important i representa la comunitat de parentiu. Els siklódik esgrimeixen aquests arguments fins a la sacietat: la terra dels avantpassats i el treball dedicat.

L'esforç per convertir la terra en un bé alienable és doncs compartit per governs socialistes i governs liberals que coincideixen en la manca d'empatia amb els valors no econòmics de la terra-patrimoni. Les paraules del ministre d'agricultura l'any 1994 són prou explícites:

For agriculture to develop, we must have an association of economic interest. Instead, we've generated a huge fund of emotions, and this means not evaluating land according to its intrinsic value. It becomes a talisman- "my father's hectare" and so forth- and people fight over this kind of thing. (a Verdery, 2003: 158)

S'ha de dir que la llei 18/1991 també utilitzava el parentiu per regular el dret a recuperar una parcel·la quan l'antic propietari havia mort: els parents fins al quart grau tenien dret a reclamar la propietat. Però la ideologia de parentiu continguda a la llei resultava molt

diferent a aquella que defineix qui és un parent legítim a nivell local. És a dir, no sempre hi havia acord en que el parentiu *formal* fos l'únic criteri per regular el dret a la propietat, especialment quan entre els hereus que reclamaven una mateixa terra n'hi havien d'absents, parents que havien emigrat a centres urbans. Es podien donar situacions on un parent que havia tingut cura del difunt propietari i vivia al poble i un altre parent que vivia a una ciutat, que no vivia de l'agricultura ni en sabés gran cosa i amb qui el difunt havia tingut poca relació, tinguessin els mateixos drets sobre la terra. Algunes vegades aquests parents absents fins i tot podien tenir més proximitat genealògica amb l'antic propietari. En aquestes situacions conflictives s'esgrimeixen altres principis que reivindiquen realitats viscudes enfront a realitats formals i abstractes: ser un bon parent, ser un bon pagès o ser un bon veí, significa comportar-se com a tal. Pel què fa a ser un bon parent, a més a més de la posició genealògica formal que ocupa la persona en relació a l'antic propietari, es reivindica el que Bourdieu va anomenar parentiu pràctic entenent que són aquelles relacions mobilitzables per a les necessitats ordinàries de l'existència (2007: 267). Des d'aquesta concepció el parentiu és quelcom que un *fa* i no quelcom que un *té* (Verdery, 2003:165).

La llei sobre restitució de terra utilitza el parentiu com una estructura formal construïda a partir de la "consanguinitat" i el matrimoni, mentre que la concepció del parentiu local implica, a més a més, una relació social amb unes pautes de conducta i valors definits. El parentiu legal que dóna dret a la propietat és un parentiu despulat de contingut moral on els 'drets' no depenen dels 'deures', un parentiu que no regula els comportaments propis entre parents. Per la ideologia local el vincle que regula la transmissió de la terra és també el parentiu però allò essencial en la construcció d'aquest vincle no és la consanguinitat ni la proximitat genealògica sinó els deures que aquest vincle comporta: la cura dels ancians, malalts o dependents, i el treball que s'incorpora a la terra-patrimoni (Salazar, 1998: 65-66).

D'acord amb les concepcions locals, la proximitat en les relacions familiars es construeix sovint en la mesura en que el treball és compartit i intercanviat (Kaneff, 2000:4). Hem vist, per exemple, que quan els veïns es comporten com parents, quan compleixen amb les obligacions pròpies del parentiu tenint cura dels ancians o malalts, adquireixen el dret a rebre la terra en herència. És a dir, l'exercici de les obligacions morals del parentiu dóna dret a les transaccions materials pròpies del parentiu. De la

mateixa manera, la pertinença a la comunitat no es defineix pel naixement ni per la sang sinó pel compromís practicat de convivència i pel fet de compartir una cultura pagesa que implica un estil de vida. La diferent concepció del parentiu, la local i la del dret civil, com a vincle a través del qual circula el patrimoni queda ben palesa en l'exemple etnogràfic de Lidi néni. L'anciana va ser cuidada pels veïns en els últims anys de la seva vida, quan no es podia valer per sí mateixa. L'acord, molt freqüent en els cassos en els quals una persona no té fills o parents que se'n facin carreg, era que aquests veïns rebessin en herència el patrimoni de Lidi néni quan aquesta morís. Quan va morir va aparèixer una neboda que vivia a Szováta i que coneixent la situació de la seva tia al final de la seva vida se'n havia desentès. Per l'Estat, la neboda era l'hereva legítima i ella reclamava el seu 'dret' d'herència. Pels siklódik, les pretensions de la neboda eren inacceptables.

Ara bé, l'absència de consanguinitat en les reclamacions de terra també plantejava conflictes a nivell local. La llei 18/1991 permetia recuperar la terra fins a un màxim de 10 hectàrees. L'excedent de terra que aquest límit generava s'havia de destinar als pagesos que havien treballat a la cooperativa però que no posseïen terres abans de la col·lectivització. Aquests pagesos tenien dret a rebre 0,5 hectàrea de terra. Sovint, les famílies que perdien aquesta terra que excedia les 10 hectàrees protestaven subratllant la vinculació amb el grup de parentiu que representa la terra a través del treball que les persones concretes li dediquen: per què havien de donar part de la terra per la qual havien patit i treballat tant els seus avantpassats? Per altra banda, els qui rebien la terra també utilitzaven l'argument del treball per defensar el seu dret a la propietat: tenien dret a aquesta terra perquè l'havien treballat mentre que alguns dels parents dels antics propietaris havien emigrat per treballar o estudiar en centres urbans. El conflicte apareixia sobretot entre persones residents al poble i propietaris absents, en paraules de Kaneff (2000:8), entre aquells que creen i reproduïxen la seva comunitat en termes de treball compartit i els que no participen en el treball de les seves comunitats d'origen. En el capítol del parentiu es mostra com el què converteix la terra en un bé inalienable és el vincle amb el grup de parentiu però el parentiu no es construeix únicament a partir de la consanguinitat sinó també del treball. L'ideal és que aquestes dues maneres de 'fer' el parentiu conflueixin però no sempre és així. És precisament en aquestes situacions indesitjables en les quals aflora tota la conflictivitat i la complexitat. La llei de restitució de terres que es basava en el parentiu formal no va considerar tota aquesta complexitat de

la construcció de les legitimitats del parentiu local:

The particular way in which restitution took place in Bulgaria -through returning land to pre-1944 owners- gave prominence to land on the basis of kinship ties rather than on the basis of work/labour. Undoubtedly, both kinship and work are bound in complicated ways to the service of rural identity, but this complexity is not recognised in the restitution laws. (Kaneff, 2000: 8)

Dèiem que la llei va intentar evitar sense èxit l'excessiva fragmentació de les parcel·les fomentant que els propietaris no recuperessin exactament les seves petites i disperses parcel·les sinó que rebessin propietats compactes en diferents nínxols. Doncs bé, una altra de les mesures que va fomentar l'Estat per afavorir la producció a gran escala va ser l'establiment d'associacions i cooperatives. La llei 36/1991 definia dos tipus d'associacions: a) organitzacions amb bases legals i b) societats familiars sense estatuts formals o base legal. El primer cas, acostuma a tractar-se de les antigues cooperatives socialistes transformades en associacions de propietaris. Els membres de l'antiga cooperativa que no desitgessin ser membres de la nova associació rebien drets de creditor proporcionals a la part de la seva propietat (Dragos i Dabu, 2003:53-54). Curiosament, en canvi, les societats familiars són reconegudes legalment però es defineixen com informals. Es componen d'entre 3 i 20 persones vinculades per llaços de consanguinitat, amistat o veïnatge i els seus membres contribueixen a la societat amb terra i treball i la presa de decisions es basa en el consens. Són doncs societats que es fonamenten en principis de confiança i de reciprocitat i són el resultat d'interaccions de llarga durada (Sabates-Wheeler, 2002). Com veurem en els següents capítols dedicats a l'organització del treball, a Siklód diverses formes d'associacions (formals, per exemple en el cas del *közbirtokosság* tot i que no com una continuïtat socialista sinó costumària, i informals) persisteixen ocupant un lloc central en la producció agrària, ramadera i forestal local.

La qüestió és que, contràriament a moltes expectatives generades a partir del procés de privatització, diverses formes d'agricultura cooperativa s'han mantingut persistents. D'acord amb un informe del Banc Mundial i del govern romanès, l'any 1991, el 62% dels pagesos manifestaven la seva intenció de posar en comú les seves terres i produir col·lectivament, el 35% volia treballar-les individualment, i menys del 25% volien optar per una estratègia mixta (Dragos i Dabu, 2003:55). Es calcula que l'any 1993 un 43% de la terra agrícola del país havia estat voluntàriament retornada a formes

cooperatives de producció (Sabates-Wheeler, 2002: 1737-1738). Segons Dragos i Dabu (2003:55) els primers beneficiaris de la continuïtat de les antigues cooperatives eren els membres de l'antiga *nomenklatura*, els tècnics i directius ja que els permetia continuar ocupant les seves antigues posicions. És important assenyalar però que els mateixos autors reconeixen que la gran majoria de propietaris agrícoles van decidir esdevenir membres d'associacions familiars, informals, que sempre han doblat o triplicat el número d'associacions formals.

La llei 36/1991 va ser molt criticada pels defensors de determinades tendències polítiques i econòmiques argumentant que l'agricultura estrictament privada a petita escala era superior a aquella que s'organitza amb cooperatives i sobretot criticant la continuïtat que suposava amb el sistema de producció socialista que s'havia mostrat tan ineficient (veure per exemple Dragos i Dabu, 2003). Per autors com Hann (2006) no es tracta tant d'un problema d'eficiència de models de propietat i producció sinó de fins a quin punt es poden tolerar sistemes que recordin als de l'era socialista. El què és interessant d'aquest debat polític és que d'una banda es diu que el govern de Iliescu no permetia el desenvolupament dels petits propietaris afavorint només les associacions, cooperatives o empreses agrícoles. És curiós que aquest sigui l'argument utilitzat pels liberals que sempre han senyalat que un dels problemes més greus pel desenvolupament econòmic de l'agricultura era la fragmentació de les parcel·les, les herències costumaries. Aquesta és una qüestió crucial que em sembla que sovint amaga posicions ideològiques amb arguments tecnòcrates. Es tracta de la persistent *qüestió agrària* que s'ha afrontat des d'orientacions ideològiques ben diferents durant tot el segle passat: com reduir i modernitzar l'ampli i tradicional sector agrari romanès. Sovint i des de posicions polítiques confrontades, es situa el centre del problema en el volum de l'explotació agrària, en la importància d'una producció a gran escala per poder ser més eficient. Segons Dragos i Dabu (2003:67) aquest és un dels problemes del post-socialisme:

(...) the paradoxical resilience of the idea that large farm size was the ideal form of organization of production in agriculture, and the only one capable of capturing economies of scale in agriculture, in the face of abundant evidence to the contrary demonstrated by the communist experiment in large-scale farming.

Sabates-Wheeler (2002), en canvi, en un estudi economètric mostra com en un context

d'escassetat de recursos (terra i treball), les cooperatives petites ofereixen més avantatges que les estratègies estrictament privades de producció i són marcadament més eficients.

El què autors i polítics com Dragos i Dabu (2003) semblen obviar és que la producció agrària a gran escala no és només pròpia del comunisme sinó també del capitalisme. Passen per alt que en el món capitalista les grans empreses agroalimentàries han desbancat completament els petits i mitjans propietaris agrícoles. És a dir, es pot produir a gran escala mitjançant una cooperativa que agrupa a petits propietaris o mitjançant l'estructura i relacions laborals i de propietat pròpia d'una empresa multinacional. La discrepància doncs no és tant sobre el volum de l'escala de producció sinó sobre el model de relacions que s'estableixen per aconseguir aquesta producció.

8.2.1. La privatització: cap a una economia de subsistència o de mercat?

En contra de les expectatives generades pel procés de privatització, va resultar que la restitució dels drets de propietat no es va traduir ni en els comportaments ni en els escenaris típics d'una economia de mercat. De fet, en el període post-socialista l'agricultura es va des-modernitzar i no va emergir l'esperat mercat de terra. Molts petits propietaris han refusat vendre les seves terres impedit l'emergència d'un mercat de terra, i no s'han conformat grans propietats que permetin una producció mecanitzada, a gran escala i amb mà d'obra assalariada. La resistència a vendre el patrimoni s'ha mantingut fins i tot en els casos en quals els propietaris no poden treballar la terra degut a la seva edat i a la manca de parents en edat productiva que s'hi vulguin dedicar. En definitiva, la privatització no ha generat una agricultura competitiva.

A altres països de l'Est com Hongria, en canvi, la des-col·lectivització d'Hongria va configurar un escenari molt diferent al consolidar ràpidament un mercat de la terra (Hann, 2003: 30). Hi ha un aspecte molt rellevant que pot explicar la diferència entre els dos països. Romania va optar per restituir la terra als seus antics propietaris mentre que Hongria va optar per compensar-los. Per tant, el procés de des-col·lectivització hongarès va desvincular, va alienar el patrimoni de la família amb totes les connotacions no-econòmiques que implica. D'aquesta manera, la terra quedava alliberada del seu contingut moral en la mesura que representa un continuum entre l'individu, la família i la comunitat. Alliberada doncs de l'economia moral, la terra podia mercantilitzar-se amb més facilitat:

(...) the moral economy keeps up a constant pressure which limits the proper

possibilities for 'rational' impersonal maximisation. The conditions under which different kinds of property object can be used and alienated in markets are subject to informal moral regulations as well as formal legal codes. (Hann, 2006:39).

En el capítol de parentiu, destacàvem les paraules de Stahl (1986) quan remarcava que el cap de família no és un propietari en el sentit modern de la paraula, sinó l'administrador de les possessions del mas. Aquest cap de família no té la llibertat de vendre la terra, de tractar-la com a simple mercaderia, té el pes moral i la responsabilitat d'administrar un patrimoni vinculat tant als avantpassats com als descendents. Aquesta responsabilitat de protegir la inalienabilitat de la terra heretada es va manifestar amb força contundència després de 1989 als països que com Romania van optar per restituir les antigues propietats.

El sentit local de recuperar la terra transcendeix el valor de recuperar un mitjà de producció. La pèrdua dels drets de propietat privada sobre la terra aparellada a la col·lectivització socialista va suposar una desorientació vital fonamental. Fins aquell moment, la terra objectivava i donava continuïtat a una identitat concreta: som pagesos, som autònoms, pertanyem a un grup de parentiu i a una comunitat. La col·lectivització doncs va suposar una ruptura molt radical amb la manera de ser i estar en el món dels siklódik. La recuperació d'aquesta terra en el post-socialisme era també la recuperació d'aquest sentit vital que havien perdut. Per aquests pagesos arrelats, recuperar la terra dels ancestres és ni més ni menys que recuperar el sentit de la pròpia experiència, és tornar a ser algú. És aquest sentit de l'experiència el que explica perquè es neguen a vendre terra quan no ofereix rendiment econòmic¹⁹⁵.

Com explicar, des d'una lògica estrictament econòmica que s'inverteixi en treball per una producció que no és rendible? Per què matrimonis de 70 i 80 anys mantenen una o dues vaques de les quals no venen ni la llet i que els obliga a sembrar el farratge, segar-lo, assecar-lo, emmagatzemar-lo, cultivar, recollir i desgranar el blat de moro per pagar al pastor, munyir-les dos cops al dia, netejar-les i donar-los el farratge durant l'època

195 Per entendre millor aquest context diré que hi ha casos en que per exemple un pagès vol comprar una terra a un altre perquè està situada a prop de la seva residència i li interessa pel rendiment del seu treball. Però molt sovint el que li podria vendre s'hi nega malgrat que ell no la pugui treballar perquè li queda lluny però la considera patrimoni inalienable de la seva família. Si la relació entre aquests pagesos és d'amistat o parentiu, abans preferira cedir-la en un ús de fruit gratuït que contribueix a enfortir una relació de reciprocitat.

d'estabulació, i tot això sense tenir en compte els parts i les malalties. L'objectiu prioritari d'aquest treball no és econòmic sinó que és coherent amb la idea de persona, és necessari per esdevenir algú dintre de la comunitat, per adquirir reputació i estatus:

In the late 1990's, when smallholders were beginning to think they were losing money by farming, they continued to cultivate it because their reputations as good farmers and competent persons would suffer if they did not. (Verdery, 2003: 178)

For the middling and wealthier smallholders, it meant an assertion for status, identity, and a sense of mastery after three decades in which land could not play that role. Its value was not just economic, but tied to notions of self and to one's life in community, through the idea of mastery that others recognized. (Verdery, 2003: 183)

El treball agrícola i autònom és un component essencial de la concepció d'un mateix. Gairebé sense excepció, aquesta és la primera qualitat que es destaca d'una persona respectada o estimada: la de ser molt treballador. Pensem que la pròpia paraula *gazda*, que utilitzen sovint, vol dir llaurador i alhora vol dir propietari. Cartwright (2003: 185) també destaca el valor del treball i l'autosuficiència de la *mentalitat pagesa* en els pobles de Transilvània on va fer el treball de camp: *There are villagers in both villages who continually demonstrate their mastery over their land, for whom hard work and self-sufficiency are central part of their identity.*

El treball agrícola i ramader també serveix per estructurar una manera de viure el temps, per ordenar i donar sentit a l'experiència vital. El treball té un sentit en sí mateix, dóna el sentit de la responsabilitat d'haver de tenir cura d'alguna cosa i de lligar-te al ritme del treball vinculat a les estacions. Aquest sentit del treball desapareix quan es proletaritzava, quan es perd el control sobre el propi treball, quan les relacions laborals són alienades, quan es perd autonomia, en definitiva, quan es perd la propietat de la terra. Llavors, més val marxar i treballar en una altra cosa, com van fer tants durant el socialisme. Molts vilatans atribueixen l'augment de l'alcoholisme a l'impacte devastador que va suposar aquesta alienació de l'experiència.

El què és clar és que en el període post-socialista podem parlar d'una clara *desmodernització* de l'agricultura. En aquest període, tota la transformació agrària que s'havia dut a terme durant el socialisme com l'èmfasi en la producció a gran escala, l'ús de

productes com fertilitzants o llavors seleccionades per augmentar la productivitat, l'ús de maquinària, etc. va disminuir dràsticament. Es va recrear el mapa de petites parcel·les privades, amb propietaris d'edat avançada, va augmentar la terra sense cultivar i es va imposar una agricultura de subsistència orientada a l'autoconsum. Com s'apuntava a la introducció aquest escenari ha propiciat dues línies d'interpretació: la que defensa un procés de re-tradicionalització de l'agricultura i la que subratlla com a causa la seva marginació en l'economia global. Penso que aquesta des-modernització però s'ha d'interpretar més aviat en el marc de les polítiques nacionals i internacionals.

8.2.2. Les polítiques agràries nacionals i internacionals

La malversació de fons públics destinats a l'agricultura i el control de preus dels aliments en el context post-socialista van suposar un empobriment important de la població pagesa. Tampoc els va afavorir la pressió de la UE, el Banc Mundial i el Fons Monetari Internacional per liberalitzar l'agricultura romanesa, política que contrasta amb les pràctiques proteccionistes del mercat agrícola de la UE. I, finalment, es van infravalorar els interessos dels pagesos i els recursos que tenien per defensar-los (la propietat dels mitjans de producció -la terra-, i una cultura pagesa i de comunitat) i per resistir a haver-se de sotmetre a interessos dels mercats internacionals que no els beneficiaven.

Una de les polítiques estatals post-socialistes que més va perjudicar la situació de l'agricultura va ser el control de preus dels aliments mentre la resta de productes s'encarien. El règim de Ceaușescu va mantenir els preus dels productes agraris baixos per assegurar el subministrament d'aliments barats per la població urbana i pel proletariat del sector industrial. Alhora però garantia salaris fixes, plena ocupació, sistema de seguretat social, serveis públics, inversió en modernització de l'agricultura, etc. Després de 1989, el partit de Iliescu, que va governar fins el 1996, va continuar imposant el control de preus pels productes alimentaris bàsics (Cartwright, 2003: 178). Tot i amb això els seus efectes quedaven molt eclipsats per la tremenda inflació que es va patir. D'aquesta manera, la distància entre els preus dels productes alimentaris i els productes industrials va anar creixent. Evidentment aquesta política va perjudicar severament els productors agrícoles fins al punt que la seva activitat econòmica no podia ser rentable ni sostenible.

L'Estat també va destinar recursos per préstecs per tal que els agricultors poguessin invertir en equipament i cobrir despeses de producció. El problema va ser que a

la pràctica, aquests préstecs que es gestionaven a través del Banc Agrícola (banc Estatal), no arribaven als petits propietaris sinó a les grans empreses agrícoles (Cartwright, 2003: 178). La gestió dels préstecs va estar farcida d'escàndols sobre desviaments i malversació de fons. Una altra iniciativa estatal per afavorir la producció i comercialització de cereals va ser la creació de Romcereal l'any 1991. Aquesta institució tenia per funció emmagatzemar i comercialitzar cereals produïts al país i distribuir crèdits subvencionats, proveir als agricultors de pesticides, herbicides, fertilitzants, etc. Bé doncs un dels escàndols que van difondre els mitjans de comunicació va ser que Romcereal havia exportat el 40% dels fertilitzants destinats a ser distribuïts gratuïtament entre els agricultors (Verdery, 2003: 110).

A les eleccions de 1996 el partit neoliberal va assolir el poder i, d'acord amb les fortes pressions exercides pel Banc Mundial, va abandonar la política de control de preus. En els tres anys següents va haver-hi un creixement negatiu, l'índex de preus del consum es va doblar entre desembre de 1996 i juny de 1997 i l'atur va augmentar (Verdery, 2003:105). Un dels objectius del nou govern va ser el d'acabar amb la màfia dels préstecs agrícoles que impedia que arribessin als petits productors. El nou sistema distribuïa cupons (135.000 leis per hectàrea fins un màxim de 5) per adquirir fertilitzants, herbicides, gasolina, llavors o equipament, que es distribuïen a través de les oficines de correus. Però tampoc es va poder garantir el bon ús d'aquests cupons: les administracions de correus robaven aquests cupons, alguns productors revenien els cupons, es van falsificar molts cupons amb fotocopiadores, etc.

En les polítiques agràries dels anys 90's la influència d'actors internacionals com la UE, el Banc Mundial, el Fons Monetari Internacional va ser molt determinant. Aquests organismes van exercir una pressió importantíssima per generar un mercat lliure a Romania però el més important és que aquesta exigència contrasta amb totes les polítiques proteccionistes i reguladores del mercat agrícola que s'imposaven a la UE:

(...) it is important to consider the real world context of agriculture in the most advanced Western countries, where 'the market' is so strongly modified by political and social factors that it bears virtually no resemblance to the model of Victorian laissez-faire. Large farms could survive in East Germany more easily than elsewhere only because of the high level of subsidies paid by the European Union. (Hann, 2003: 38).

El mercat lliure que exigien a Romania era clarament un mercat necessari o beneficiós per Europa de l'oest més que per Romania en la mesura que obria un mercat per les empreses de l'oest. Partint d'aquests interessos era important acabar amb els subsidis que feien més difícil als occidentals competir en els mercats romanesos (Verdery, 2003:109).

Els pagesos romanesos es troben en una situació nova molt diferent a la pre-socialista ja que en les darreres dècades l'agricultura ha estat immersa en transformacions globals importants. En el context internacional, l'agricultura ha patit una devaluació global i els petits agricultors no poden afrontar la distància entre els costos de producció i els preus dels productes agrícoles. Verdery subratlla que la posició de la Unió Europea respecte el futur d'una política agrària comú, mostra clarament que sense subsidis l'agricultura no pot ser rentable. Però sense un anàlisi crític del tipus de política agrària europea pot semblar que l'únic problema de l'agricultura romanesa és que no ha estat suficientment subvencionada. És a dir, la majoria d'anàlisis sobre la situació de l'agricultura post-socialista s'aturen quan assenyalen la incongruència d'exigir un liberalisme que no s'aplica a la UE i no acostumen a plantejar un debat més ampli que qüestionari la crisi estructural del model agrari actual.

És un fet que el món rural europeu agonitza des de fa dècades i els pocs agricultors petits que es mantenen veuen com els preus dels productes baixen gràcies al mercat mundial, a la globalització dels aliments. El procés d'industrialització de l'agricultura europea que va iniciar-se al final de la II Guerra Mundial, l'anomenada revolució verda, ha conduït a una sobreproducció agrària concentrada en poques mans. La sortida a tot aquest excedent generat ha estat l'exportació i les subvencions públiques de la PAC (Política Agrària Comú de la Unió Europea) estan fonamentalment lligades a aquesta exportació¹⁹⁶. Per tant, la major part dels fons públics destinats a l'agricultura són acaparats per grans propietaris i empreses, que són els únics actors capaços de produir a gran escala i generar una gran quantitat d'excedents. Per aquest motiu, quan es parla d'una

196 Les conseqüències a nivell mundial d'aquest model han estat fortament denunciades i s'ha combatut des de moviments com els que defensen la sobirania alimentària. La globalització dels aliments perpetua la desigualtat i dependència nord-sud. La quantitat d'excedents que produeix aquesta indústria alimentària del nord es destina a l'exportació a països del sud a preus per sota dels costos de la producció gràcies a les ajudes governamentals que reben les grans empreses agroalimentàries, és l'anomenat *dumping* (veure Montagut i Dogliotti, 2008). És una manera de guanyar quotes de mercat o perjudicar els competidors locals (Edelman, 2005).

agricultura subvencionada s'ha de tenir molt present quin tipus d'agricultura es subvenciona ja que no és una política que afavoreixi els petits i mitjans productors ni les explotacions familiars que han anat desapareixent. D'acord amb els dades de la Comissió Europea, aproximadament un 3% dels productors agrícoles dels EUA i Europa reben un 60% dels subsidis; a nivell de l'Estat Espanyol, el 76% dels fons públics es destina al 18% dels productors (Montagut i Dogliotti, 2008: 62). Per Romania les dades encara són més radicals: només el 0,5% dels agricultors són elegibles per rebre el 21% de les ajudes (Swain, 2011: 1677). L'any 1996, el 3% de les explotacions existents a la UE realitzava entre el 50 i el 70% de la producció agrícola total de la Unió (Montagut i Dogliotti, 2008: 100). A Romania, en canvi, a principis de l'any 2000, el 44,5% de la terra agrària estava en mans privades i les propietats tenien un volum mitjà de 2,5 hectàrees (mentre que a la EU-16 la mitjana de les propietats individuals se situa en 16,6 hectàrees) (Dragos i Dabu, 2003: 66).

Són doncs polítiques que han potenciat la concentració de la propietat de la terra en mans de grans empreses, la desaparició de l'explotació familiar i l'èxode de les zones rurals. L'any 1950, la població activa agrària de la UE era de 27 milions de persones, l'any 1970 era de gairebé 17 milions de persones, l'any 1994 la xifra s'havia reduït a 8 milions de persones. Paral·lelament les grans explotacions han crescut espectacularment en tots els països (Montagut i Dogliotti, 2008: 99). La mitjana d'edat dels petits agricultors de la UE l'any 1994 era de 55 anys. La mateixa PAC ha reconegut el fort impacte negatiu tant ambiental com social d'aquesta política agrària i, a la reforma del 2003, introdueix un discurs de recuperació del món rural i protecció del medi ambient. Malauradament, aquest discurs no s'ha traduït en instruments reals.

A més, la privatització de la terra ha tingut lloc en un moment en el qual el control de la terra no és el que genera valor sinó el control sobre els productes químics utilitzats per la producció (llavors, pesticides, fertilitzants, etc.), el cost dels quals queda fora de l'abast dels petits productors. Quan es parla doncs de la situació de l'agricultura als països de l'Est s'ha d'emmarcar en aquest context més ampli de globalització dels aliments.

D'altra banda, és evident que les prediccions de polítics i economistes van passar per alt el pes de la cultura pagesa, la lògica que guia el funcionament de l'economia pagesa i concretament, els significats de la propietat i el treball pagès. Pels pagesos la restitució dels drets sobre la terra significava sobretot recuperar la seva dignitat, la seva

autonomia, assegurar-se la subsistència i un futur segur. De cap manera pensaven substituir la dictadura de l'Estat per la dictadura del mercat.

És cert que els siklódik no podien ni poden permetre's l'adquisició de fertilitzants, herbicides, pesticides, llavors, etc. ni l'adquisició d'animals seleccionats genèticament (vaques que donen més llet o ovelles que donen més llana) i que tot això té un impacte en la productivitat i en la competitivitat. Però és ben cert també que els siklódik defensen sense titubejar els seus productes 'bio', com diuen en un to irònic, i expressen molta desconfiança en l'ús de productes químics, manipulacions genètiques i processos de producció industrials aplicats a l'agricultura i ramaderia. Les epidèmies en el bestiar que hi ha hagut a Europa en les darreres dècades els hi confirma aquesta malfiança: pesta porcina, vaques boges o grip aviar. Denuncien també l'abús que les cooperatives socialistes van fer dels productes químics en l'agricultura, la qual cosa diuen que va empobrir els camps. Pensen que han recuperat els seus camps 'cansats' i 'desnutrits', camps que no han estat treballats amb la cura, el sacrifici, la paciència i els coneixements que ells tenen i que van ser substituïts pels dels enginyers agrònoms del socialisme. Ara, diuen, els toca recuperar els camps amb els sistemes tradicionals de rotació i d'ús de fems. Per tant, un dels arguments dels siklódik per resistir a la “modernització”, lluny de respondre a una visió romàntica de retorn a la tradició, és estrictament tècnic. L'esgotament del sòl provocat per una agricultura intensiva no és només pròpia del socialisme. A Europa de l'oest i els EUA la revolució verda que va industrialitzar l'agricultura va tenir lloc durant els anys 50's. Les conseqüències a nivell de reducció de biodiversitat, contaminació i esgotament del sòl són denunciades des de fa dècades per sectors socials i moviments com el de Via Campesina.

Des del punt de vista dels seus interessos econòmics també tenen raons per resistir a la “modernització” de l'agricultura. El preu d'aquesta modernització seria la pèrdua d'autonomia i l'exposició a un nivell de risc molt alt. És a dir, no només haurien d'afrontar els riscos propis de l'agricultura (meteorologia o plagues) sinó també els dels mercats, tan o més imprevisibles que els primers. Esdevindrien completament dependents del preu de la gasolina, de la inflació, de la tecnologia genètica, els plantejaria malalties de bestiar que no saben com afrontar, etc. Alhora d'invertir en un tractor, per exemple, els siklódik tenen pànic a les enormes fluctuacions del preu del diner (ja que per a la majoria seria necessari demanar un crèdit al banc) i de la gasolina. Verdery (2003: 227) insisteix en que

l'augment tant del preu com del número de cavalls a Romania, no respon a una mentalitat tradicional de la pagesia sinó que és l'únic recurs que els vilatans es poden permetre. Sense negar aquest fet, és important destacar la independència respecte el mercat que els suposa treballar amb cavalls enlloc de amb tractors: alimentar un cavall només depèn del propi treball i fer funcionar un tractor depèn de que et puguis permetre pagar els preus sempre imprevisibles i fluctuants de la gasolina.

Algunes dades sobre la fluctuació del preus de productes associats a l'agricultura moderna ens ofereixen una idea de la magnitud del risc que suposa pels petits propietaris la dependència de la tecnologia i el mercat: entre 1995 i 1997, l'herbicida Titus va incrementar el seu preu deu vegades (de 1,4 milions de leis a 14 milions), l'any 2000 la gasolina havia multiplicat per 30 i 40 el preu de l'any 1994 (Verdery, 2003:207-208). Aquestes xifres fan pensar que treballar amb cavalls més que una opció tradicional és una opció racional des d'un punt de vista econòmic. Penso que, en última instància, els siklódik estan marginats del mercat però també defensen una independència respecte aquest mercat i intenten exposar-s'hi el mínim. En definitiva, el mercat els expropia del control tal i com ho havia fet l'Estat socialista i saben que el mercat els pot conduir a la ruïna més fàcilment que enriquir-los.

D'altra banda, des d'un punt de vista moral no hauríem d'acceptar a priori, especialment quan l'etnografia s'entossudeix a mostrar-nos el contrari, que els individus actuen únicament moguts per la maximització del benefici individual o familiar. Els siklódik, igual que els informants de Verdery (2003: 332), acostumen a associar valors negatius a les disparitats de riquesa, als enriquiments sobtats de les persones, a la dependència econòmica entre persones en situació de desigualtat, a l'especulació, situacions i comportaments que són propis de la societat de mercat. Creed atribueix al compromís amb la idea d'igualtat dels pagesos de Bulgària, la seva reticència envers el capitalisme:

Given this commitment to equality, we can see why many villagers did not greet the potential transition to capitalism, a system of notorious inequality, with open arms (1998:270)

i recull cites molt semblants a les dels meus informants que subratllen com la desigualtat fa inviable una convivència socialment responsable:

Let there be private economy, and competition. I am in agreement. But there's no reason why there should be such a big difference between higher and lower. Some difference, of course, but not a gigantic difference. We have to live together. (1998:271).

El cas que hem descrit del *közbirtokosság* mostra com es defensen formes de propietat que reconeixen l'interès individual però el condicionen a la reproducció de la pròpia comunitat. És a dir, tal i com assenyalava Scott (1976: 5) en el seu clàssic "The moral economy of the peasant": *It is too easy, and a serious mistake, to romanticize these social arrangements that distinguish much of peasant society. They are not radically egalitarian. Rather, they imply only that all are entitled to a living out of the resources within the village (...).* Es tracta de defensar el dret a la seguretat de subsistència (Scott, 1976: 35): *They manifested a generalized aversion to risks that might threaten this security and an utter dread of those "thresholds" past which a household could spiral downward to hunger and misery* (Edelman, 2005: 332).

El risc de rebutjar la visió d'un món pagès del post-socialisme com un retorn a l'agricultura tradicional per les connotacions romàntiques que conté, és el de plantejar el liberalisme i la societat de mercat com l'únic model desitjable o com un mal menor inevitable. Des d'aquesta posició, aquelles poblacions que estan marginades d'aquest sistema apareixen com a víctimes passives d'una lògica econòmica que les exclou. Al mateix temps s'infravaloren els valors i coneixements locals en els comportaments econòmics i la seva capacitat d'organització. Així evitem el 'bon salvatge/bon pagès' al preu de convertir-lo en 'pobre'. En aquest últim cas, els pagesos s'equiparen, per exemple, al creixent sector de població urbana que s'incorpora a les bosses d'aturats, ignorant la discrepància de procediments i objectius entre la lògica pagesa i la lògica de mercat.

El que planteja aquesta situació és si realment la tan esperada integració al sistema capitalista, a una societat de mercat, resulta beneficiosa per la petita pagesia local. Si no ho és, llavors ja no parlàrem d'aquest 'retorn' a una idealitzada societat tradicional sinó de la defensa dels interessos de la pagesia. Des d'aquest punt de vista, la re-tradicionalització és una forma de resistència, no programada sinó quotidiana com la que van fer al 'domesticar el socialisme', a una integració en un mercat des d'una posició de feblesa en un sistema marcadament desigual. És important doncs desmitificar l'associació entre

integració en el mercat econòmic i creixement econòmic.

En definitiva, l'agricultura capitalista necessita una sèrie de requisits que no complia el país: accés al crèdits, xarxa de carreteres en bon estat, formes d'afrontar els riscos de l'agricultura, equipament i maquinaria, etc. Per això varis autors (Verdery, 2003: 92; Cellarius, 2003: 202; Hann, 2006: 23) assenyalen que el problema és que es van recrear els drets de propietat privada sense crear les condicions necessàries per poder fer ús d'aquest dret. Com apuntava anteriorment, aquest ús al qual es refereixen és l'ús esperat en una societat de mercat. Cellarius ho puntualitza:

(...) access to agricultural land is a necessary but not a sufficient condition for successful agricultural production. (...) As an economic resource, agricultural land has use value but not exchange value under these circumstances. (Cellarius, 2003: 202)

Els pagesos de Siklód utilitzen tota la terra que poden treballar d'acord amb la força productiva dels membres de la família i l'utilitzen també amb moltes finalitats extra-econòmiques que ja hem assenyalat reiteradament. En aquest sentit, parafrasejant a Hann (2003: 29) i tal com he pogut contrastar en el meu treball de camp, no es pot obviar que els efectes legals en propietat no depenen únicament dels factors econòmics (com el grau en que els mercats efectius han estat consolidats) sinó també en les percepcions locals de moralitat i les regles informals de la comunitat. L'ús d'aquesta propietat que es valora localment no es concep sense autonomia. En el període de la col·lectivització quedava clar que tot i que els pagesos mantinguessin el títol de propietat, l'Estat limitava moltíssim el seu exercici efectiu. En el període post-socialista, és el Mercat el que limita aquest exercici d'ús de la propietat amb autonomia.

Ni l'Estat socialista ni el liberal o neoliberal ha reconegut els valors locals i la forma particular d'organització de la comunitat amb unes normes específiques. En un territori de petits propietaris agrícoles, avesats a associar-se per cooperar, amb procediments costumaris per la presa de decisions locals, se'ls imposen programes d'expropiació, confiscacions, cooperativisme, privatització, etc. Això succeïx entre una població per la qual ni la propietat privada, ni la propietat conjunta, ni les cooperatives són desconegudes, al contrari. En aquests models de societat imposats no es considera ni la família, ni el veïnatge, ni la comunitat com a relacions que organitzen la producció.

L'únic vincle legítim esdevé el de l'individu amb l'Estat o l'individu amb el mercat, i en aquesta relació l'individu té poca capacitat de decisió, poca d'autonomia. En el següent capítol desenvolupem específicament la qüestió d'aquesta organització local del treball que es defineix per ser autònoma i alhora interdependent, és a dir per relacions eminentment igualitàries i vinculades.

CAPÍTOL 9. EL TREBALL COM A FET SOCIAL TOTAL

Al llarg d'aquesta tesi es mostra com en un context com el de Siklód, la propietat de la terra conté uns valors socials que transcendeixen el seu valor d'ús i de canvi i la converteix en un bé inalienable, obstaculitzant, per exemple, l'emergència d'un mercat de terres. En tractar el tema de l'herència i l'adopció mostràvem com és, en gran mesura, el treball de persones amb noms i cognoms el què aporta a la terra el valor vinculant (Salazar, 1998: 63)¹⁹⁷. És aquesta activitat, el treball, la que converteix a la terra en un bé inalienable d'acord amb els valors de la ideologia del parentiu. La propietat de la terra i el treball agrícola defineixen doncs aspectes lligats a les nocions de pertinença i identitat. A més, el fet que la producció agrària i ramadera s'organitzi bàsicament a través de relacions de parentiu i veïnatge, relacions que no pertanyen exclusivament a l'àmbit econòmic, atorga un caràcter cultural especial a la producció. És això, dèiem en capítols precedents, el que la defineix com una *economia moral* en el sentit de Thompson: '*economic relations are regulated according to non-monetary norms*'¹⁹⁸.

L'autososteniment de la unitat familiar es basa en una pluriocupació en tots els camps de l'agricultura i la ramaderia però a una escala molt petita. Així, majoritàriament, la gent té una o dues vaques per unitat domèstica, 6 o 7 ovelles, unes quantes gallines, potser també engreixen algun porc de tant en tant, i unes 5 oques o ànecs. D'una banda, aquest petit volum de bestiar permet abastar-se de carn, ous, llana i productes làctics pel consum de la unitat domèstica, permet, per tant, la seva independència i assegura la seva continuïtat. D'altra banda, no genera suficients excedents per comercialitzar els productes ni per tenir assalariats, i obliga a l'associació i col·laboració entre totes les unitats domèstiques del poble en règim d'igualtat. Cap de les explotacions familiars disposa d'un número de caps de bestiar suficientment gran per tenir el seu propi ramat, per exemple¹⁹⁹. En aquest sentit, dèiem en els apartats precedents que si el criteri central de classe és el

197 Veure el sub-capítol 5.7. *La vinculació amb la terra i el sentit de la propietat*.

198 A Hann (2003:1).

199 Kiss Albert, que és un dels pastors del ramat d'ovelles n'és una excepció. A l'època de pastures s'ocupa d'un ramat de 400 ovelles, 200 de les quals són seves, la resta són dels diferents propietaris del poble. Ara bé, en un context tan poc monetaritzat, aquesta especialització l'obliga a dependre de la producció agrària dels pagesos a qui els cobrarà pel pasturatge de les seves ovelles amb productes com el blat. A continuació ho veurem amb detall. I a l'apartat 10.2. *El significat social de les formes de mesurar* ens aproximem a la temàtica de la complementarietat i confrontació entre pagesos i pastors.

control sobre el treball dels altres²⁰⁰, la gran majoria dels habitants de Siklód pertanyen a la mateixa classe. Així es donen relacions d'interdependència entre les unitats familiars i es constitueix la comunitat com una estructura de convivència amb un nivell molt alt d'autonomia.

Com en tantes societats pageses, l'explotació familiar constitueix la unitat bàsica de l'economia local. La comunitat es compon d'aquestes explotacions familiars i defineix els límits en els quals s'emmarquen diverses institucions socials i econòmiques costumàries de cooperació. Es tracta d'institucions com les propietats conjuntes de bosc i pastures (*Közbirtokosság*), el treball no remunerat en benefici de la comunitat (*közmunka*), el treball no remunerat per ajudar a una família o persona de la comunitat (*Kaláka*), la gestió conjunta del ramat dels ovins i bovins dels diversos propietaris, i moltes altres formes de gestió de recursos, d'intercanvis de béns i serveis i de cooperacions menys institucionalitzades. En les descripcions d'aquestes activitats i relacions econòmiques, mostrarem com en la major part d'aquests intercanvis de béns i serveis no només s'intercanvien coses econòmicament útils sinó que van acompanyats de situacions i gestos que produeixen un sentiment d'amistat o d'aliança. Aspectes que en paraules de Mauss (1950: 151) fan que l'intercanvi en qüestió *sigui només un dels termes d'un contracte molt més general i molt més permanent*.

El treball esdevé fonamental per configurar el concepte de persona, el prestigi i l'estatus en el sí de la comunitat. Pensem que la primera qualitat que es destaca de les persones és la de ser molt treballadores. Aquest treball agrícola és *visible* i és jutjat per tota la comunitat:

The matter of seeing, which includes not just surface areas but the work put into them, is therefore key in thinking about status. The farmers' goal was not simply to have land but to have it worked (Verdery, 2003:181).

Per tant, malgrat que per aquests petits i mitjans propietaris l'agricultura hagi perdut el seu valor en termes de rendibilitat econòmica, continua tenint valor en termes d'estatus. L'estatus que atorga la propietat de la terra queda sempre condicionat a la cura, la responsabilitat, els coneixements, l'esforç, el sacrifici i el temps que se li dedica:

200 Böröcz citat a Creed (1998:268).

For land to retain these kinds of values fully, however, required that it be cultivated, and if smallholders could not do this, they imperiled their ability to manifest their character and social status visibly. (Verdery, 2003: 224).

Des d'aquest punt de vista, independentment de la seva rendibilitat, la terra ha de ser cultivada. Seria vergonyós que una persona que té un hort decidís deixar de treballar-lo perquè li resulta més econòmic comprar les hortalisses a una botiga. O, un cas molt típic: vendre la vaca perquè surt més a compte comprar la llet que haver-la de mantenir. Els siklódik, a la pregunta de per què treballaven la terra si no és rendible, responien que seria una vergonya que la gent del poble passés per davant dels seus camps i els veiés plens de males herbes, mal cultivats, descuidats. És doncs, el treball concret i visible gravat a la terra el què atorga prestigi i estatus, molt més que el volum de terra que es posseeixi. Vist així, la propietat és una oportunitat per a que les persones mostrin una forma de ser propera a un ideal moral. Algunes de les característiques que conformen aquest ideal de persona assequible a través del treball agrícola són: independència, sacrifici, honestetat, generositat, orgull, solidaritat, resistència i austeritat, entre d'altres. El treball agrícola és doncs una activitat amb un valor social que transcendeix el seu valor productiu.

Hi ha també un altre element molt important vinculat al treball i que els lliga a la vida: el temps. El treball serveix per estructurar una manera de viure el temps, per ordenar i donar sentit a l'experiència vital. El ritme del treball agrícola se sotmet al ritme estacional que marca la vivència del temps. És el que he anomenat *arrelament estacional*²⁰¹. És per tots aquests motius que a Siklód es treballa i es mantenen les propietats malgrat no siguin rendibles des d'una òptica capitalista. Quan t'has amarat ben bé de tota aquesta cosmovisió, entens el què els propis fills emigrats han oblidat o avorrit; entens que per aquests pagesos acabar els seus dies còmodament en un apartament urbà amb les atencions dels seus fills i néts representi una mort social²⁰².

201 A l'apartat 10.2. *El significat social de les formes de mesurar*, tornem sobre aquesta qüestió i mostrem com aquesta relació entre el temps i el treball agrícola serveix per establir patrons de mesurament.

202 En el treball de camp vaig mantenir varies converses amb fills emigrats que visitaven els pares a Siklód i es mostraven força desesperats amb la tossuderia dels seus pares ancians de preferir la dura vida de pagès al poble que anar a viure amb els seus fills en una ciutat propera.

Tots aquests aspectes esbossats fan pensar en el treball com un *fet social total* tal i com els defineix Mauss, *fets socials que expressen al mateix temps tot tipus d'institucions i que suposen formes particulars de producció i consum*:

Dans ces phénomènes sociaux “totaux”, comme nous proposons de les appeler, s'expriment à la fois et d'un coup toutes sortes d'institutions: religieuses, juridiques et morales- et celles-ci politiques et familiales en même temps; économiques- et celles-ci supposent des formes particulières de la production et de la consommation, ou plutôt de la prestation et de la distribution; sans compter les phénomènes esthétiques auxquels aboutissent ces faits et les phénomènes esthétiques auxquels aboutissent ces faits et les phénomènes morphologiques que manifestent ces institutions. (Mauss, 1950: 147)

En aquest capítol mostrarem aspectes etnogràfics de l'organització estacional i social del treball agrícola i ramader.

9.1. L'agricultura i l'arrelament estacional

La experiencia hereditaria de los caprichos del azar, de las heladas de abril, del granizo que apedrea los campos listos para la cosecha, de la sequía que agosta los huertos en julio, les inspiraba esa sensatez y esa parsimonia, lo que no obstaba para que cada día hicieran lo que hubiera que hacer. (Némirovsky, 2005: 233)

Un dels problemes que pateix el sòl agrari de Siklód és la forta erosió. El poble està rodejat de muntanyes en totes direccions i els seus camps es caracteritzen per ser desiguals, accidentats i en pendents. Aquests pendents fan que l'aigua de la pluja arrossegui amb ella els nutrients de la terra, reduint notablement la seva fertilitat. Per tal de minimitzar els efectes d'aquesta erosió s'han adoptat diverses estratègies: les zones de més alçària i muntanyoses es cultiven transversalment en relació al pendent, formant terrasses; els cultius en pendents es protegeixen clavant branques gruixudes al sòl i trenant-les entre elles. Les aigües estancades i les fonts constitueixen un perill pel sòl ja que el poden inundar i empantanar. Per evitar-ho, caven unes trinxeres d'uns 60-70 cm. de

profunditat que contenen la grava que arrossega l'aigua i llavors la reposen. Plantar arbres i construir barreres amb troncs també minimitza els efectes de l'erosió causada pels rierols.



Fotografia 24: Els camps de Siklód es caracteritzen per ser desiguals i en pendents

Actualment, a Siklód ningú utilitza cap tipus de producte químic, manipulat genèticament o transgènic en l'agricultura ni pinsos pel bestiar. Les tècniques de cultiu que utilitzen per mantenir la màxima qualitat del sòl són la rotació de conreus, és a dir l'alternança de diferents conreus en un mateix terreny per evitar l'esgotament del sòl, i el guaret, deixant reposar un any sí un any no un terreny quan està molt empobrit. Els fems de les seves vaques i cavalls són els únics fertilitzants que utilitzen. La gran majoria de les tasques agrícoles es realitzen sense l'ajut de cap tipus de maquinària i, quasi sempre, sense ajut de força animal.

El cultiu d'arbres fruiters en les zones on és gairebé impossible el cultiu de cereals o hortalisses ha estat una altra estratègia per compensar la baixa fertilitat i la irregularitat del sòl. Els camps de fruiters estan en el mateix poble, normalment a la part del darrera de la casa o a prop, perquè han de quedar resguardats de les turmentes i les gelades. El cirerer era un dels més apreciats i abunden els pruners, pomers, perers i les nogueres.

La temporada de transhumància de les ovelles marca l'inici i el final del cicle agrari. Durant la segona quinzena d'abril les ovelles marxen als altiplans superiors i comença el cicle del treball agrícola. Els mesos d'abril i maig sembren el blat, l'ordi, la

civada, i les hortalisses. El juliol i l'agost segueixen els cereals, i fan la batuda separant el gra de la palla (de la tija). La palla la deixen assecat estesa en els camps i la van regirant amb les forques, sempre pendents de que la pluja no els faci malbé tot l'esforç. A mesura que es va assecant, la van acumulant formant pallers. Després, la transporten amb carros, normalment tirats per vaques, fins als estables, i l'emmagatzemen a l'espai que forma el triangle de la teulada. Durant l'hivern, aquest serà el farratge que es donarà a les vaques i a les ovelles.

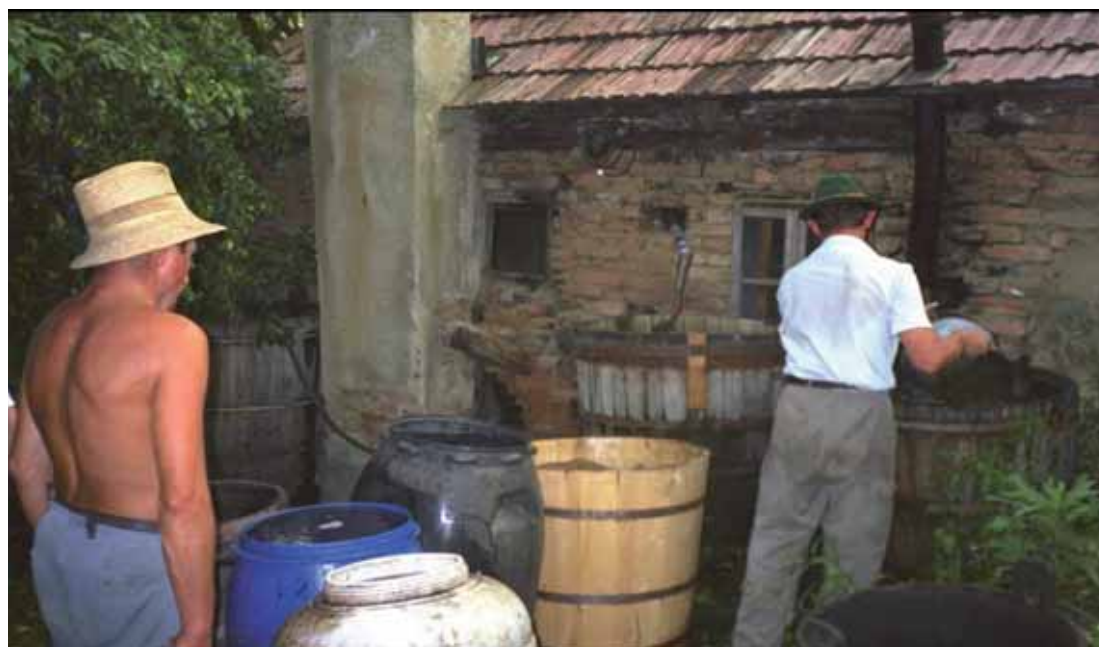
El setembre i l'octubre és època de collita, i el novembre tornen les ovelles i comença l'hivernada. Les patates es cultiven preferentment als camps més elevats, a uns 900 metres d'altitud, perquè aguanten bé el fred. Les cullen a mig setembre, patint sempre perquè les pluges no s'avancin i les facin malbé. Conreen una gran quantitat de patates, les més defectuoses les donen als animals i les altres les consumeixen a la llar. Per tal de que es conservin bé durant els mesos d'hivern, n'hi ha prou amb emmagatzemar-les en un celler. Al setembre i principis d'octubre es cull la fruita, començant per les prunes per fer el *pálinka* i acabant pel raïm per fer el vi. A Siklód hi ha dues destil·leries de *pálinka*, un aiguardent emblemàtic dels *székelyek* que actualment ja es fabrica industrialment però que encara hi ha gent que es desplaça, malgrat les incomoditats del camí, a pobles com Siklód per obtenir l'autèntic *pálinka*. Una de les destil·leries, és la de Gaspar Olga, l'antiga mestre del poble, ara vídua i jubilada. La base del *pálinka* és la fruita i, per tant, la seva elaboració depèn de la qualitat i quantitat de la collita. Els arbres fruiters poden tenir una collita suficientment bona per fer *pálinka* un de cada quatre anys, aproximadament. Diuen que l'època de la destil·lació és la tardor, però des de finals d'agost ja hi ha qui comença a destil·lar-lo. Les destil·leries necessiten un permís, i oficialment només estan en funcionament dues setmanes a l'any. La realitat és que aquest permís es supera àmpliament.

El funcionament és el següent: la gent del poble prepara a casa seva una bóta de fusta amb un tipus de fruita, que pot ser pera, cirera, poma o pruna, aquesta última és la més apreciada pel *pálinka*. Es tapa amb un plàstic i es deixa reposar unes 4 setmanes. Transcorregut aquest temps ho porten a la destil·leria. Pel transport d'aquestes bótes, molta gent que no disposa de cavalls els lloga per hores. El primer que fan a la destil·leria és posar-ho en un barril de ferro tapat que s'escalfa amb foc.



Fotografia 25: Escalfant la fruita per elaborar *pálinka*

D'aquesta bóta surt un tub per on puja el vapor que desprèn la fruita. Aquest tub surt per un forat a l'exterior i queda immers en un barril d'aigua freda que, al fer baixar la temperatura, provoca la conversió del vapor en líquid. S'obté així un alcohol d'uns 20°.



Fotografia 26: Elaborant *pálinka*, el vapor generat al escalfar la fruita surt a l'exterior per un tub que es submergeix en aigua freda.

Posen aquest líquid una altra vegada al foc i repeteixen tot el procés, el resultat final és *pálinka*, una beguda alcohòlica d'uns 50°.



Fotografia 27: Elaborant *pálinka*, el vapor produït per l'escalfament de la fruita es converteix en líquid després de submergir-se en aigua freda.

Durant la temporada alta, la destil·leria funciona les 24 hores. Hi treballen tres homes per torns de 24h. L'elaboració del *pálinka* és també una activitat social. És un espai i un moment on la gent es troba. El propietari de la fruita està present i treballa durant tot el procés. Amics, parents, i veïns el visiten, porten menjar, fumen, xerren, proven el *pálinka* i discuteixen la seva qualitat. Les comparacions, competitivitat i bromes, amb el pas del temps i l'augment de quantitat d'alcohol ingerida, entre tasts, convits i brindis, van pujant de to. Com amb la majoria d'intercanvis econòmics a Siklód, el pagament és en espècies. El propietari de la fruita dona 2 litres de *pálinka* a el/la propietari/a de la destil·leria per cada 10 litres que destil·la. D'aquests 2 litres, un és per la persona que està treballant allà i l'altre per el/la propietari/a.

El *pálinka* és la beguda tradicional per antonomàsia i s'utilitza quotidianament. Normalment la gent en beu un got abans dels àpats. És també la beguda que s'utilitza per

tancar un pacte, com per exemple l'acord de la compra-venda d'un animal, per segellar qualsevol decisió, acord col·lectiu o transacció²⁰³. S'ofereix *pálinka* en totes les cerimònies i celebracions: banquets funeraris, noces, bateigs, o quan, per exemple, una persona fa algun servei remunerat per una altre, com transportar productes agrícoles, just després del pagament del servei el pagador ofereix *pálinka* a la persona que ha prestat el servei i beuen plegats. És també la beguda de l'hospitalitat: es porta *pálinka* quan es va de visita a casa d'algú o se'n ofereix quan es rep una visita.

D'uns anys ençà molta gent ha creuat la línia de l'ús a l'abús del *pálinka* i l'alcoholisme ha esdevingut un problema important a Siklód que afecta sobretot als homes. Es diu que de borratxos sempre n'hi ha hagut, però un o dos en tot el poble. Generalment donen dues explicacions a aquest augment del consum d'alcohol. La primera apunta als efectes de la col·lectivització de les terres i de la industrialització que es va dur a terme durant el període socialista i que hem vist en els apartats anteriors: emigració de molts homes, crisi familiar i social, expropiació dels mitjans de producció i del control del procés productiu, etc. Tot plegat va conduir a una des-vitalització del poble i la des-estructuració de les seves famílies, que quedaven desmembrades. Aquest episodi històric va ser difícil de pair i sembla que l'alienació que es va viure va fer que moltes persones passessin d'un ús tradicional de l'alcohol a un abús.

L'altra explicació és la que assenyala, com una causa important de l'alcoholisme, la marginació de Siklód respecte del mercat econòmic. Factors com la dependència de l'automòbil, el preu de la gasolina, l'estat de les carreteres, l'edat dels habitants de Siklód i la competència amb la producció del sud de Romania i d'altres països, i en general, les regles actuals que dominen l'agricultura a nivell global, els ha situat en una posició de marginació del mercat econòmic. Actualment ningú pot anar a vendre la fruita i han de veure com molta fruita es fa malbé sense poder-ho evitar ni treure'n profit. Abans, et diuen, anàvem a vendre la fruita que produïem als mercats de centres urbans, amb els cavalls. Ara, la impossibilitat de comercialitzar la fruita fa que elaborin molta més quantitat de *pálinka* que en el passat i que hi hagi més gent que n'abusi.

203 La tradició ve de lluny. Stahl, P. H (1986: 31) cita un document de compra-venda de 1581 en un poble de Romania que diu: *And Sârbu, with all of his sons sold, concluded the sale, and consumed two large 15 liter bottles*. Aquí, la quantitat d'alcohol consumit ens fa pensar que l'alcohol no era consumit només pel comprador i el venedor sinó també pels testimonis.

Els hiverns són molt severos, poden arribar a més de 25°C sota zero i exigeixen estar preparat. Hi ha varies maneres de poder consumir fruita a l'hivern. Una d'elles és fer melmelades i compotes amb pomes, peres i prunes. Les pomes es poden conservar molt bé al celler. També es fan pots de conserva de fruita amb sucre i alcohol, o amb sucre i aigua. Del raïm se'n fan panses. I de les nous, a part de menjar-les simplement com un fruit sec, en fan un tipus de pasta semblant a la italiana i molts pastissos.



Fotografia 28: Sikód a l'hivern

Després de collir les prunes, cap a mig setembre, es comença amb el blat de moro que, juntament amb la patata, és l'aliment més bàsic de la seva dieta. S'arrenquen les panotxes de blat de moro amb les mans i es transporten fins a casa amb un sac carregat a l'esquena. En aquesta època es mengen les panotxes cuites al vapor amb sal i oli o amb sucre. A la nit s'entretenen a treure les fulles que embolcallen les panotxes, les lliguen amb les mateixes fulles de 6 en 6 i les deixen assecar penjades del sostre de les golfes fins a finals de novembre, quan les desgranaran i prepararan pel pagament en espècie al pastor de les vaques. El gra de blat de moro també s'utilitza per fer la farina amb la qual elaboren, entre altres coses, la *puliszka* (polenta) que és un plat recurrent de la seva

alimentació. En el poble hi ha un molí per fer la farina que pot ser utilitzat per tothom gratuïtament el primer divendres de cada mes. Només s'han de posar d'acord amb el dia i l'hora en que l'utilitzarà cadascú per no coincidir. Les gallines i els porcs també mengen el gra. Quan s'han agafat totes les panotxes, es tallen les plantes de blat de moro (les tiges i les fulles) amb una falç i es lliguen amb la mateixa tija de 6 en 6. La planta de blat de moro és farratgera i, per tant, s'emmagatzema a l'estable de les vaques per donar-los-la durant l'hivern.

Els llegums, com moltes de les verdures, es van collint durant tot l'estiu segons les necessitats culinàries de cada dia. Però a principis d'octubre comencen a collir-ne grans quantitats per acumular-les i consumir-les al llarg de l'hivern. Les més habituals són diferents tipus de mongetes seques. Amb els pèsols en fan conserves.



Fotografia 29: Ilona néni mostra les conserves per ser consumides durant l'hivern

El raïm es cull a principi d'octubre. A Siklód no tenen vinyars però tothom té uns quants ceps emparrats que s'enfilen per les parets de la casa. Les pomes, les patates, el vi i el raïm es guarden en un celler. Una part del raïm que es cull es penja del sostre del celler perquè al assecar-se es converteixi en les panses que menjaran durant l'hivern. Amb l'altra part del raïm, a mig octubre es fa el vi: primer posen el raïm en una trituradora que funciona donant voltes a una maneta i prement amb les mans el raïm. El suc del raïm, els pinyols i les branques triturades es posen en un bidó de fusta amb un petit forat al fons i

amb una tapadora que a base d'un senzill sistema de rosca fa les funcions d'una premsa. El líquid que surt pel forat inferior passa per un colador i finalment cau en una galleda. Aquest suc de raïm s'embotella i al cap d'uns dos mesos ja es pot beure el vi.



Fotografia 30: Juci néni triturant el raïm per elaborar el vi al celler on es guarden les pomes, patates i raïm per conservar-se a l'hivern.



Fotografia 31: Péter bácsi premsant el raïm triturat per obtenir suc i elaborar vi.

Tenen dues maneres de protegir els cultius dels porcs senglars, sobretot de patata i blat de moro, però també els d'ordi, blat i civada. L'estructura majoritària dels camps, fruit de les successives divisions de les herències, són mosaics de parcel·les contigües de diferents propietaris i de dimensions bastant petites. En aquest cas, els petits propietaris de parcel·les properes acostumen a associar-se per pagar a una persona o per tornar-se entre ells, per tal que hi hagi sempre algú que es quedi tota la nit vigilant els camps. Aquesta persona dorm, o més aviat descansa, en una caixa de fusta gairebé igual que la del pastor que vigila les ovelles. Quan vénen els senglars, el gos que l'acompanya comença a bordar i el vigilant fa tot el soroll que pot amb olles, pots i pals per espantar-los.



Fotografia 32: "Caixa" on passa la nit la persona que vigila els cultius

Als camps que queden aïllats, i que no tenen camps contigus d'altres propietaris, normalment hi deixen gossos lligats tota la nit. De vegades, però, també hi van a vigilar els propietaris, com és el cas de Ilona néni i el seu marit que es tornen per passar-hi la nit, o Annuska néni, que com que està sola i és molt valenta tot i que diu que té por, passa les nits amb el seu gos al costat del seu camp d'ordi. Els camps que queden lluny del poble i prop del bosc, són espais físics que queden especialment exposats al perill i a la suggestió. Per compensar la por, Annuska néni s'emporta una campana grossa i la va fent sonar durant tot el camí des de casa seva fins als camps. Un cop allà, si es deixa vèncer per la suggestió o si es presenta un perill real, també es defensarà amb soroll, intentant espantar als altres més del que ella mateixa ho està. Aquesta vigilància es fa durant l'agost, el setembre i l'octubre que és quan s'exposen a un major risc. Però això dependrà del què arrisca cadascú en cada terreny i de les facilitats per mantenir aquesta vigilància.

Hi ha qui només hi va a dormir dos mesos abans de la collita.

Tal i com ho he anat descrivint, d'abril a novembre, a part de les tasques pròpiament agrícoles, també hi ha molta feina per preparar-se per l'hivern. Cal tenir present que des del novembre, quan tornen a casa les ovelles, fins a l'abril, que comença de nou la transhumància, pràcticament no es pot sortir de casa. Durant l'hivern la neu ho cobreix tot, les feines agrícoles es paralitzen i els animals s'estabulen. Per tant, l'aprovisionament d'aliments per les persones i pels animals, i de llenya, és una tasca que ocupa la major part del seu temps. Per fer-se una idea de la cruesa de l'hivern, n'hi ha prou amb una dada: l'hivern del 2001-2002, van arribar als -25°C . És, doncs, l'època en la qual les persones es recullen a casa i recuperen les energies invertides en l'agricultura i la ramaderia. És també a l'hivern, cap al desembre, quan té lloc una celebració molt important: la matança del porc. El porc es sala i es penja a les golfes i, en principi, aquest porc serà el que es consumirà durant tot l'any. Diuen que a l'hivern es menja, es dorm i es beu molt. Les dones recuperen els telers que des de l'abril fins al novembre guarden al paller i passen moltes hores fent mitja, i sobretot teixint en els seus telers (*szövő-szék*). Abans els homes es dedicaven a fer mobles o altres artesanies de fusta²⁰⁴.



Fotografia 33: Szövő-szék, teler per teixir durant els hiverns

204 John Paget (1850:146) destaca pels romanesos en general l'excel·lència de la seves obres de fusteria, paleses en les cases i en les esglésies de cada poble.



Fotografia 34: Mobles típics elaborats pels homes durant els hiverns.

9.2. La ramaderia

9.2.1. Les vaques

Les vaques resten establades des de novembre fins a mitjans de maig. Entre el 10 i el 15 de maig, quan ja comença a retirar-se la neu, surten a pasturar cada dia fins al novembre. Molts anys, però, cap a l'octubre, els camps ja comencen a estar molt secs i alguns pagesos decideixen portar a pasturar les seves vaques ells mateixos per altres indrets menys explotats on es pot trobar encara herba per una o dues vaques, però no per tot el ramat del poble.



Fotografia 35: A la tardor, alguns pagesos porten les seves vaques a pasturar per indrets menys explotats

El dia dels siklódik comença cap a les 6 del matí i la primera tasca dels homes i les dones és munyir les vaques. Després se les deslliga i se'ls hi obra la porta que dona al carrer, quan cap a quarts de vuit passa el pastor elles soles surten parsimoniosament i s'uneixen al ramat per dirigir-se a les pastures. La majoria de llars tenen només una o dues vaques. Aquest petit volum de bestiar els obliga a associar-se per conformar un únic ramat amb totes les vaques del poble²⁰⁵. Cada dia, dos pastors s'encarreguen d'engegar el ramat. Siklód es divideix en tres barris: Murva, Papszere, i Alfalu i hi ha un pastor per cada barri. El centre del poble, on hi ha un espai semblant a una plaça, queda ensotat respecte el conjunt del poble. D'aquest centre surten els tres carrers principals i cadascun d'ells condueix, amb una pronunciada pujada, a un d'aquests barris. Doncs bé, en el poble hi ha tres pastors de vaques, un per cada barri, però cada dia un d'ells fa festa. Al matí, quan les

205 Cellarius (2003: 200) descriu un sistema similar pel cas etnogràfic de Bulgària que estudia: *Thanks to a neighbourhood-based herding system, owners of cows either occasionally serve as herders or pay someone to go in their place, rather than having herding duties every day.*

vaques de cada barri surten de casa, ells van al final conduint-les fins a l'entrada del poble on es reuneixen els tres pastors i les vaques dels tres barris per a anar a les pastures. Llavors el pastor que li toca fer festa se'n torna a casa i continuen els altres dos.

L'hora de tornada depèn de la meteorologia i de la duració del dia segons l'època o el mes de l'any. Així, a mesura que el dia s'escurça, al acostar-se l'hivern, tornen cada vegada més aviat. Però en general es torna cap a quarts de vuit del vespre. La sortida i l'arribada de les vaques marquen els límits circadianis i les conseqüents salutacions. Fins que les vaques no han marxat del poble es diu "*jó reggel kívánok*" (literalment "bon matí desitjo"). Quan ja han sortit i fins que no tornen "*jó napot kívánok*" (bon dia desitjo). I quan ja han tornat "*jó estét kívánok*" (bon vespre desitjo). A les hores d'entrada i sortida del poble, els carrers semblen realment rius de vaques, queden completament envaïts per elles. Quan s'acosta l'hora de tornada de les vaques i es comença a sentir el dringar dels esquellots, els seus propietaris deixen la porta oberta i continuen fent feina despreocupats: saben que totes les vaques coneixen la seva casa sense que ningú els hagi de indicar res. Alguns també, ja cansats les esperen asseguts a qualsevol pedra mentre descansen i la fan petar amb els veïns.



Fotografia 36: Veïns esperant la tornada de les vaques al capvespre

Verdery, recull un testimoni que expressa la pena que sentien quan durant el socialisme la cooperativa es va apropiat d'una de les seves vaques i quan tornava de pasturar intentava entrar a la casa i bramava davant la porta:

We had two cows and the collective took one. They'd take it to pasture, and on the way back it would try to come home, into our courtyard, and it would bellow outside the gate- my mother-in-law stood at the entry, crying after it. (Verdery, 2003: 43)

Un cop a l'estable, els donen farratge, els lliguen la cua a la pota esquerra posterior perquè no embrutin la llet al moure-la, els netegen les mamelles amb les mans i l'aigua neta que porten en una galleda, i les tornen a munyir. Una bona vaca pot donar 10 litres per dia, comptant les dues vegades que les munyen. Comparant amb la quantitat de llet que donen actualment les vaques franceses, suïsses o les de casa nostra, resulta una quantitat bastant minsa. Aquests són animals que no estan seleccionats genèticament i que no mengen cap producte manipulat químicament ni produït industrialment, cosa de la qual estan molt orgullosos els seus propietaris, que acostumen a dir que fan la llet tan bona perquè només mengen flors. Són freqüents les converses sobre els diferents matisos dels gustos de la llet d'un o d'un altre pagès, absolutament imperceptibles per algú de fora.



Fotografia 37: Munyint les vaques al vespre

En tot el poble hi ha 200 vaques i els pastors coneixen els noms de cada una d'elles. Els propietaris de les vaques paguen al pastor del seu barri 20 kg. de blat de moro en gra i 70.000 dels antics leis (2 euros) per vaca i temporada de pastura. El pagament es fa al final de la temporada de pastura. A més, cada propietari donarà al pastor una *tarisznya* (sarró) el contingut i quantitat de la qual el decideix el propietari d'acord amb la seva generositat i amb la satisfacció de la feina del pastor. Les *tarisznya*'s acostumen a contenir ous, cansalada, carn, *pálinka* i formatge. El pastor no obra la *tarisznya* davant del propietari sinó que espera a arribar a casa seva per descobrir-ne el contingut. També hi ha altres mostres quotidianes de sociabilitat i d'agraïment amb el pastor com esperar-lo al vespre quan torna amb les vaques i convidar-lo a un got de *pálinka* mentre xerren una estona.

Cada any, abans de començar la temporada de les pastures, els homes que volen ser pastors s'han de sotmetre a la negociació i l'elecció consensuada de tots els propietaris de les vaques. Cap al mes de març, es reuneixen tots al centre del poble i els aspirants a pastor exposen les seves condicions: quan i com volen cobrar i què ofereixen a canvi (experiència, responsabilitat, joventut, coneixement de les vaques, tradició familiar, etc.). Quan cada un d'ells ha exposat la seva proposta, els propietaris de les vaques discuteixen entre ells i negocien amb els futurs pastors fins arribar a un acord que es formalitza per escrit. Actualment però la competència és escassa ja que, a causa de la despoblació i l'envelliment de la població, no hi ha gaires famílies que puguin permetre's el luxe de prescindir d'un dels seus membres adults durant la temporada alta de la feina agrícola.

Els vedells no surten a pasturar, es queden a l'estable. Els primers temps de vida s'hi queden amb la seva mare i després s'hi estaran sols mentre la mare estigui pasturant. Quan comencen a poder menjar farratge, els vedells i les vedelles tindran sorts diferents. Els mascles seran venuts pel consum de carn. En general es prefereix vendre'ls que no pas consumir-los a la mateixa família, "perquè sempre fa pena", tot i que de vegades es faci. Una de les coses que encongeix el cor d'aquests pagesos, és sentir bramar a la mare els primers dies, quan arriba a l'estable i no hi troba la seva cria. Les vedelles, en canvi, quan comencen a menjar farratge, si coincideix amb l'època de pastures, les porten amb Kiss Albert que és un dels tres pastors d'ovelles i cabres. Kiss Albert s'està en una cabanya situada en unes pastures a uns 3 km. del poble. Allà hi romanen durant els 7 mesos que duren les pastures amb les vedelles que encara no donen llet. Conservar les

vedelles a la mateixa unitat domèstica o vendre-les dependrà dels membres que la componen, dependrà de si hi ha “prou braços” a la família per assumir la feina que comporten. Per alimentar una vaca a l'hivern calen 20 *mászsa* (pesada), equival a 100kg., de farratge, o 700.000 leis si l'han de comprar. Normalment no es tenen més d'una o màxim dues vaques per persona. L'emigració i l'envelliment de la població de Siklód fa que una proporció molt alta de les llars es composin de matrimonis o vídues d'edat avançada. Diuen que amb la vellesa ve la pobresa. En una agricultura que pràcticament no compte amb maquinària, una vaca exigeix tant treball que normalment la gent al envellir i enviduar decideixen vendre-la i comprar-se una cabra pel propi consum diari de llet, però aquest és un símptoma indefectible d'afebliment, de pobresa, d'envelliment, de soledat. És llavors el temps de menjar moltes sopes i patates i poca carn.

Pálfi Csaba és la persona que insemna les vaques artificialment. A Siklód no hi ha cap veterinari, però Csaba "hi entén". Li diuen el *technikus* (el tècnic), ell no només s'encarrega de 'la part tècnica' de l'embaràs de les vaques, sinó que també se li pot consultar quan una vaca està malalta, i fins i tot els hi posa injeccions. Les injeccions les compra a un veterinari de ciutat que també li dona alguns consells. D'ell diuen que no té formació acadèmica, que no és gaire intel·ligent, però que és jove, bona persona i espavilat: ha sabut trobar un lloc necessari en una societat molt envellida. També se'l crida quan algú té algun problema domèstic, per exemple amb les canonades. La inseminació es fa al carrer, davant de la casa de Pálfi Csaba. Un cop inseminada la vaca, el propietari li paga 70.000 leis (2,14 euros) al *tèchnikus* i al cap d'un temps, si es confirma que efectivament ha tingut èxit i la vaca s'ha quedat embarassada, li paguen 30.000 leis més (uns 0,92 euros).

Hi ha diverses maneres de comprar o vendre el bestiar i, dependent de la necessitat econòmica del venedor o del comprador, s'opta per una o altra. Lògicament, com menys urgència econòmica es té, més beneficis pot ser el tracte. Hi ha un home que viu a Székelykeresztúr (Cristuru Secuiesc) que es dedica a comprar bestiar a pobles de difícil accés per vendre'l després als escorxadors de centres urbans. Si el tracte es fa amb ell es poden donar dues situacions: 1) Que ell necessiti comprar i es presenti al poble preguntant a la gent si tenen algun animal per vendre. En aquest cas, qui fixa el preu és qui ven l'animal i aquest preu és bastant innegociable; 2) Que alguna persona del poble necessiti vendre amb urgència i truqui a aquest home. Llavors serà el comprador qui fixi un preu

innegociable. En els dos casos el preu es fixa a ull, l'animal no es pesa, ni es justifica gaire.

La gent de Siklód, quan no té necessitats imperioses, prefereix formes més tradicionals, cerimonioses i igualitàries de vendre i comprar bestiar. Sobretot quan es tracta d'animals que no estan destinats al consum de carn: vaques i cavalls. Costa molt desprendre's d'una bona vaca o d'un cavall, especialment si són adults i fa bastants anys que formen part de la família. Resulta molt més fàcil vendre porcs, vedells (mascles), ovelles o cabres. És prou significatiu que aquests últims animals no se'ls posi nom. En aquests casos també poden donar-se dues situacions: que s'acudeixi al mercat de bestiar que es fa un cop a l'any a Etéd, o que el tracte es tanqui entre dues persones del mateix poble. El procediment és més o menys el mateix, la diferència està en que si es fa entre gent del mateix poble, la negociació pot durar bastant de temps. També marca una diferència el fet de que tothom coneix els animals dels altres (edat, si han tingut malalties greus, caràcter, si han tingut cries o qui és la seva mare, litres de llet que donen, etc.). La persona que vol vendre comença a donar veus pel poble i els interessats comencen a temptejar, mostrant un interès relatiu en converses informals. I així poden passar molts dies anant a visitar l'animal i negociant amb el seu propietari. Finalment hi ha un dia en el que la trobada és més formal i en el que es tanca la compra-venda o s'abandona definitivament. Llavors el regateig pot durar bastant. Si s'arriba a un acord el venedor ofereix un got de *pálinka* i beuen plegats.

La compra-venda en el mercat d'Etéd és similar però es concentra en el temps, només dura un dia, i sovint la gent no coneix tan bé els animals, ja que hi arriba gent de tots els pobles del voltant. També hi acudeixen alguns homes de ciutat per comprar uns quants animals i vendre'ls als escorxadors. Aquests, aprofiten el viatge de tornada per anar preguntant pels pobles per on passen si algú té animals per vendre. El mercat té lloc a finals de setembre. A part de ser un lloc de compra-venda de bestiar és també un lloc de trobada social molt festiu. Molta gent hi acudeix sense intenció de comprar, només per xafardejar, divertir-se, beure, menjar i trobar-se amb coneguts. Tot i que en el mercat també hi acudeixen algunes dones (poques) l'ambient és marcadament masculí. Bastants gitanos aprofiten la concentració de gent per vendre roba, menjar o qualsevol curiositat.



Fotografia. 38: mercat de bestiar a Etéd

Una de les diferències de la negociació entre dues persones del poble i la negociació en el mercat és que aquesta última és pública i el públic també hi participa. Les persones que volen vendre hi acudeixen amb els animals i s'esperen a prop d'ells a que algú s'hi interessi. Quan un possible comprador mostra interès, el venedor diu un preu de partida i comencen a regatejar, llavors, ràpidament es forma un grup de 6 a 10 persones al voltant que riuen de l'exageració del preu, fan broma del comprador, animen o recolzen una de les dues parts, comenten les virtuts o defectes de l'animal, etc. És a dir, es dona un cert control dels preus i dels propis acords per part de la comunitat. De tant en tant, una de les parts ofereix la mà a l'altra per forçar l'acord i les xoquen però no es posen d'acord, el potencial comprador marxa o fa veure que marxa, després torna a reprendre el regateig, i així poden passar algunes hores. Finalment s'arriba a l'acord, xoquen la mà, el comprador es treu de la butxaca una bossa de plàstic d'on treu un feix de bitllets (exagerat per l'enorme inflació) lligats amb una goma de plàstic i paga allà mateix. Llavors, com sempre, beuen *pálinka*. Un cavall pot costar uns 3 o 4 milions de leis (entre 92 i 122 euros) i una vaca 4 o 5 milions (entre 122 i 153 euros). Alhora de comprar vaques o cavalls és important l'estètica, els animals negres es consideren els més lletjos, i els rojos-marrons i blancs els més bonics. En canvi en el cas dels garrins, per exemple, es mira sobretot la relació volum-preu.

9.2.2. Les ovelles

L'elecció del pastor i l'organització del pasturatge

En aquest apartat parlaré sovint de ramats d'ovelles; de fet, es tracta de ramats d'ovelles i cabres, però les cabres són molt poques i no totes se sumen al ramat de les ovelles, algunes van amb les vaques. El pasturatge de vaques i el d'ovelles requereix habilitats i coneixements diferents. Ser pastor d'ovelles és més dur que ser-ho del ramat de vaques. En primer lloc perquè les ovelles romanen a la muntanya, sense anar i venir cada dia, des de l'abril fins al novembre. Això implica que, a part de portar-les a pasturar cada dia, les han de munyir, fer el formatge, tenir cura de la seva salut i, el que és més important, protegir-les dels llops durant la nit. Si en el cas dels pastors de vaques dèiem que no hi havia gaires famílies que poguessin permetre's el luxe de prescindir d'un dels seus membres pel treball agrícola, aquesta escassetat encara s'acusa més en el cas dels pastors d'ovelles, que no tenen cap dia ni cap nit de festa. Això fa que sovint es presentin com a aspirants a pastor homes d'altres pobles dels voltants i que alguns nens o adolescents siguin subcontractats pels pastors escollits. Com en el cas de les vaques, hi ha tres pastors, però aquests no responen als tres barris de Siklód, sinó que cada propietari opta per adherir-se al pastor que prefereix.

Cap al gener es reuneixen els propietaris de les ovelles i els aspirants a pastor en el centre del poble. Llavors, els que volen fer de pastor exposen les seves condicions i el que ofereixen a canvi. Després, els propietaris discuteixen i negocien amb ells fins arribar a l'elecció de tres pastors. En aquesta negociació, una clàusula important és la de fixar les possibles compensacions per danys o pèrdues d'animals provocades pels llops. Davant d'aquesta amenaça, es valora que el pastor sigui valent, prudent, responsable i tingui experiència. També es valora que sàpiga fer bon formatge.

En relació a aquestes virtuts que s'esperen dels pastors d'ovelles, és il·lustratiu el procediment que es practicava ja fa temps per l'elecció dels pastors de Siklód i que ara ja ha quedat en desús: els pastors havien de passar una prova per demostrar la seva valentia. Es tractava d'anar a Siklódikó²⁰⁶, que és la muntanya més alta dels voltants i fa 1.054 metres d'alçada, i allà el pastor havia d'arribar fins ben bé a l'extrem del penya-segat, inclinar part del seu cos en el buit i picar de mans. Si no queia ni tenia por significava que

206 *Siklódiko* significa la pedra de Siklód.

seria un bon pastor. Una altra versió diu que en el mateix indret el pastor havia d'atrevir-se a fer la vertical.

Els pastors dels ramats d'ovins formen un equip que funciona amb unes normes pròpies i amb una estructura marcadament jeràrquica: el *major* és l'autoritat màxima i ell o la seva dona són els qui han d'elaborar el formatge, ell és qui negocia les condicions contractuals amb els propietaris dels caps de bestiar i qui comercialitza el formatge; els *pakular* són contractats per ell i es divideixen en *fejő sereg* (els que munyen) i *meddő sereg* (el responsable de la part del ramat que no s'ha de munyir perquè és estèril o massa jove per criar). L'edat i la retribució dels *pakulars* són coherents amb aquesta jerarquia.

Actualment els tres pastors (*major*) són Kiss Albert, el seu fill també Kiss Albert²⁰⁷, que són de Siklód i Balint Ferenc que és de Safolu, un poble de la vora. Kiss Albert fill té un ramat de 400 ovelles, 200 de les quals són seves i les altres 200 són de gent de Siklód. Per a l'època de la transhumància contracte un noi de Szolokma (un poble veí) de 13 anys i 2 nois més del poble, de 17 i 19 anys. Balint Ferenc, en canvi, treballa amb la seva família: la seva dona i el seu fill casat recentment. El seu ramat és de 300 ovelles les quals pertanyen a 31 propietaris de Siklód.

El contracte entre el pastor i els propietaris es negocia cada any, però no hi ha diferències radicals entre diferents anys o diferents pastors, ja que tothom sap el que és raonable. Com a referència detallaré el que es va acordar amb Balint Ferenc l'any 2000. Per cada ovella el pastor dona al seu propietari 8 quilos de formatge i un quilo i mig d'*ürda*, que és formatge fresc, per temporada. La resta de formatge se'l queda ell. A més, els propietaris han de pagar al pastor amb 6 litres²⁰⁸ de blat i 15.000 leis (0.5 euros) per ovella i temporada. El pagament es fa al finalitzar l'època de pastures. El costum també aconsella que si el pastor ha estat un 'bon pastor'²⁰⁹ se l'obsequiï amb uns quilos de formatge 'de propina'. Ser pastor, tant de vaques com d'ovelles, és incompatible amb moltes tasques agrícoles i de cria d'altres animals. En una comunitat tan poc

207 Kiss Albert pare i Kiss Albert fill treballen independentment.

208 A l'apartat *El significat social de les formes de mesurar* s'expliquen els diferents patrons de mesures que s'utilitzen a Siklód depenent del context i dels implicats.

209 Hi ha un concepte de "bon pastor" com en qualsevol societat rural. Correspondria al "bon pagès" dels contractes de conreu català: "a ús i costum de bon pagès".

monetitzada i mercantilitzada com és Siklód, la manca de productes bàsics que això suposaria es compensa, en part, amb el pagament al pastor amb productes agrícoles. A més, els pastors d'ovelles també aprofiten la temporada de pastures per criar porcs i gallines de manera que poden proveir-se de carn i ous.



Fotografia 39: durant la temporada de pastures els pastors aprofiten per criar alguns porcs.

Una figura important que fa de pont entre pagesos i pastors és el *Major biró* que significa literalment *jutge de pagès*. La seva funció és bàsicament la de representar els interessos del col·lectiu de propietaris d'ovelles i dels pastors, i la de mitjançar i testimoniar els conflictes que puguin sorgir entre un propietari i el pastor. Així, per exemple, com a representant del conjunt dels propietaris i dels pastors, si en un any de sequera és necessari canviar el lloc de les pastures, els pastors li comunicaran al *Major biró* i, en aquest cas, ell haurà d'anar a l'ajuntament d'Etéd per resoldre el problema i trobar unes pastures alternatives.

Un altre cas que requereix la intervenció del *Major biró* és quan una ovella dona poca llet, llavors el pastor ho comunica al *Major biró* i aquest al propietari. A finals de juny o principis de juliol, el propietari i el *Major biró* pujaran a l'altiplà on estan els ramats, a l'hora de munyir les ovelles i, aquesta vegada, munyiran l'ovella en la seva presència i mesuraran la llet en un pot de fusta. Si la llet no omple el pot negociaran la

quantitat de formatge que el pastor haurà de donar al propietari, i si l'omple, el pastor haurà de donar-li la quantitat acordada prèviament.

El *Major biró* no s'ha de sotmetre, com els pastors, a l'elecció del poble ja que és un càrrec que no és cobejat, pot portar molts maldecaps i se'n treuen pocs beneficis. Cada any una persona s'ofereix voluntàriament per exercir de *Major biró*. L'única compensació que en traurà serà *la llet de tres dies de maig*²¹⁰ de les ovelles i una mica de *pálinka* que alguns li donaran voluntàriament.

Dues vegades per temporada, el *Major biró* organitza la jornada de desparasitació de les ovelles. Totes les famílies que tenen ovelles han d'enviar una persona com a mínim per treballar-hi. Com en el cas del *Közmunka*, si els propietaris són massa vells o estan malalts han de ser substituïts per algú altre ja sigui un parent o una persona pagada per l'ocasió, si no hi ha cap parent disponible ni es disposa de recursos per pagar algú, hauran de donar *pálinka* per la celebració que segueix a la desparasitació. Aquest dia, l'ambient de treball té un caràcter marcadament festiu, no hi falten els intents de “desparasitar” algun dels col·laboradors tirant-lo a la bassa, les pauses sota les ombres dels arbres, on mai hi falta una mica de menjar i *pálinka*, i on s'intercalen becaines i tertúlies. I al final del dia, quan la desparasitació ja ha finalitzat i molts dels assistents ja han acumulat una quantitat considerable de *pálinka* en els seus cossos, encara es queden a celebrar-ho, alguns d'ells fins ben entrada la nit.

210 Veure l'apartat 10.2. *El significat social de les formes de mesurar.*



Fotografia 40: El ramat d'ovelles torna al poble per a la desparasitació



Fotografia 41: Desparasitant les ovelles

Les jornades de desparasitació són doncs un espai per al cultiu de la sociabilitat, de l'oci, de la recreació de la vida comunitària. Una lògica estrictament pragmàtica establiria estratègies diferents i menys costoses a nivell de mobilització de recursos humans. Si pensem que en general cada família pot tenir unes 6 ovelles no seria descabellat pensar que la majoria les podrien desparasitar ells mateixos. Però no tothom ho podria fer: molts vells i malalts es veurien incapacitats per anar a buscar les seves ovelles a la muntanya. Per tant, crec que la desparasitació col·lectiva és una tasca que manifesta la sociabilitat i la solidaritat potenciant actituds cíviques i comunitàries.

La transhumància: calendari i condicions

Al març és l'època d'esquilar les ovelles. Es fa manualment i la llana la venen a una fàbrica per 9.000 leis el quilo (0.27 euros/quilo). Per l'abril les ovelles pareixen. A finals d'abril comença la transhumància cap als altiplans superiors, a uns 3 quilòmetres del poble, on romandran fins a principis de novembre que tornaran al poble per passar l'hivern estabulades. Cap al maig es sacrifiquen les cries mascles pel consum de carn, deixant-ne un de viu per cada 30 femelles, el qual es destina a la reproducció. Fins al maig, fins després de matar la majoria dels bens, no poden munyir les ovelles ja que estan alletant les seves cries. Després de la matança, les munyen cada dia a les 7 del vespre i al matí abans de sortir a pasturar. Donen llet fins a finals de setembre. A mesura que s'acaba l'estiu va disminuint la llet que donen. Llavors, per reconèixer les que han deixat de donar llet a l'hora de munyir-les, les marquen amb una taca de pintura vermella al llom.

Munyir les ovelles és una tasca laboriosa perquè tenen molts caps de bestiar i cada una d'elles dona molt poca llet, al marge de la dificultat per diferenciar-les. Cada pastor separa les ovelles en dos ramats per facilitar aquesta tasca. Les ovelles que no donen llet, ja sigui perquè són estèrils, perquè són massa joves, o perquè no han criat, van amb un ramat separat de les que donen llet. Les que s'han de munyir, les fan entrar a la cleda que està dividida en dos parts per una paret de troncs de fusta amb un forat per on les ovelles poden passar d'una en una. Les ovelles entren en una part d'aquesta cleda i un o dos pastors s'asseuen a l'altre banda, fent-les passar d'una en una a mesura que les van munyint.



Fotografia 42: Munyint les ovelles



Fotografia 43: Munyint les ovelles

Cada dia al matí, després de munyir, fan el formatge. Encenen un foc amb llenya al terra de la cabanya i en una olla de ferro bullen la llet durant una mitja hora. Transcorreguda aquesta mitja hora posen la llet en un barril de fusta, hi afegeixen enzim natural i ho barregen amb les mans fins que es va espessint. Llavors, ho van posant en uns draps de roba fent un farcell i l'estrenyen perquè escorri el líquid que queda. Per últim, pengen aquests farcells del sostre durant tres dies per tal que s'assequi.





Fotografies 44, 45, 46, 47 i 48: Elaborant el formatge

Les ovelles pasturen en terres que es conreen aprofitant que els seus fems són útils per la continuïtat anual dels conreus de cereals. Probablement, l'abundància d'aquests ramats contribueix a que no s'hagin de pagar els seus fems com succeeix en altres llocs. Així, cada any canvien de pastures per adaptar-se al cicle de cultiu i descans de la terra. I, per tant, cada any hauran de traslladar la cabanya on els pastors dormen i fan el formatge, i on hi ha la cleda on les ovelles passen la nit. La cabanya és una construcció molt senzilla, feta de fusta i folrada per la part de dins amb uns plàstics que protegeixen parcialment del fred de les nits i de la pluja d'alguns dies.



Fotografia 49: La cabanya dels pastors

El llop *-farkas-* té un lloc important a la cultura de Transilvània. Bastants topònims i històries orals hi fan referència. Els llops són la pitjor amenaça per les ovelles. Les ovelles passen la nit en una cleda de fusta que les encercla a l'aire lliure. És llavors quan són més vulnerables als atacs dels llops. Per protegir-les, un dels pastors, en el cas de Kiss Albert és el noi de 13 anys, ha de dormir en una espècie de caixa de fusta al costat de la cleda amb 6 o 7 gossos. Si vénen els llops, els gossos comencen a bordar, i si cal, a barallar-s'hi, despertant al noi que començarà a fer soroll picant amb pals a pots de llauna, la qual cosa, en principi, serà suficient per espantar-los. Els altres nois dormen en la cabana de fusta situada a uns 20 metres de distància i si la situació es complica també surten en defensa de les ovelles.

En el cas de que els llops ataquin al ramat causant danys i pèrdues de bestiar, el pastor haurà de mostrar als seus propietaris, en presència del *Major Biró* (jutge de pagès), una prova de l'atac, que pot ser la pell o una part de l'animal mort. Si el pastor pot aportar alguna prova no hi haurà cap tipus de compensació, s'entén que el pastor ha fet el que ha pogut però la desgràcia ha estat inevitable. Si el pastor no pot demostrar que els llops l'han atacat, haurà de compensar als propietaris reposant l'animal o pagant el seu preu. És a dir, que d'alguna manera, no es compensa la pèrdua sinó el robatori. De totes maneres, encara que el pastor ho pugui demostrar, serà difícil que sigui reelegit un altre any i l'accident queda gravat a la memòria del poble com una vergonya. A Csaba, per exemple,

li va tocar viure una experiència d'aquestes. Una nit, quan ell era pastor, els llops van atacar el ramat i ell no es va despertar. L'endemà al matí l'escena era colpidora: molts dels animals estaven morts o malferits. Una cosa així sempre desperta sospites: *per què no es va despertar? Anava begut? O és que va tenir por i no va fer res?*



Fotografia 50: El pastor mostra una part de l'animal mort com a prova d'haver estat atacat pels llops

En el quadre següent podem veure de forma esquemàtica les diferents tasques del cicle agrari i ramader i el seu calendari:

Estació	mesos	Tasques agrícoles	Tasques ramaderes
Primavera	Abril	<u>Sembrar</u> blat, ordi, civada i hortalisses.	Les ovelles inicien les pastures als altiplans superiors.
	Maig		Esquitllar ovelles. Pareixen les ovelles.
	Juny		Matança de les cries mascles, inici de la temporada de munyir les ovelles i fer formatge. Inici de les pastures de les vaques.
Estiu	Juliol	Sega i batuda dels cereals.	Fi de la temporada de munyir les ovelles.
	Agost Setembre	Producció i acumulació del farratge per l'hivern: assecar i emmagatzemar la palla. <u>Collita:</u> Fruita i elaboració de mermelades, compotes, licors, fruits secs, <i>pálinka</i> . Patata Blat de moro: assecar i emmagatzemar la planta per farratge d'hivern.	
Tardor	Octubre	Llegums: emmagatzemar i elaborar conserves. Raïm: elaboració del vi i de panses.	Ovelles: tornen dels altiplans per estabular-se. Vaques: estabulen. Elecció del pastor d'ovelles. Elecció dels pastors de vaques.
Hivern	Novembre	Blat de moro: desgranar, preparar el pagament del pastor i elaborar farina per fer <i>puliska</i> .	
	Desembre	La matança del porc	
	Gener		
	Febrer Març		

Fig. 21: Calendari del cicle agrari i ramader

9.3. La mà d'obra

Los jóvenes se llevan bien. Los mayores se pelean. Rezongan, se envidian, se chinchán, y serían los primeros en sorprenderse si alguien les dijera que a pesar de todo son solidarios los unos con los otros. Gyula Illyés, 2002: 187

A pobles com Siklód, des de sempre, la producció descansa sobre les relacions laborals entre els membres de la família. Aquestes relacions productives no es regeixen per models contractuals o mercantils sinó pels drets i obligacions morals propis de l'àmbit del parentiu. És a dir, que les activitats econòmiques es desenvolupen a través de relacions socials que no pertanyen estrictament o exclusivament a l'àmbit econòmic. Una manera d'ampliar la força de treball de la unitat domèstica és doncs “fer parents” a través de ficcions de parentiu que creen vincles amb drets i deures idèntics als dels vincles de filiació (arrogacions²¹¹ de joves o d'ancians), convivències conjugals amb drets i deures idèntics als de les aliances matrimonials; o a través de la creació de vincles de parentiu com els apadrinaments.

Els intercanvis de treball entre veïns són també una de les formes més quotidianes i habituals d'obtenir mà d'obra. En el capítol del parentiu es dedica un espai per explicar les extensions dels termes d'adreça del parentiu a no parents o a parents que per la seva distància genealògica no els correspondria cap terme d'adreça específic, com una manera d'assenyalar les persones útils i mobilitzables per resoldre qüestions bàsiques i quotidianes de l'existència. El treball és una d'aquestes qüestions bàsiques. Així, pren força la idea de que el parentiu és el codi més legítim per regular i definir la vida social de la comunitat i es projecten els seus valors morals a les relacions de veïnatge, a les

211 Les arrogacions són adopcions d'adults, veure el capítol 5 *La ideología del parentiu i la seva praxis: entorn d'un cas d'adopció.*

relacions intracomunitàries²¹². Es teixeix així una xarxa densa de vincles de solidaritat, intercanvi i cooperació entre parents i veïns que resolen aspectes tan importants com l'obtenció de mà d'obra. El paper central dels parents i dels veïns en els processos de producció fan que aquests processos tinguin un caràcter marcadament des-economitzat (Salazar, 1996). En aquest context, els intercanvis, les regles implícites o explícites, definides o indefinides, que els regulen no poden explicar-se des d'una perspectiva de càlcul d'inversió, de maximització de beneficis, ni des d'una lògica contractual. Són intercanvis econòmics que transcendeixen de llarg l'esfera econòmica. Els veïns i els amics, com els parents, és quelcom que un *fa* i no quelcom que un *té*. Es *fan* amb sociabilitat, hospitalitat, cooperació, co-responsabilitat, reciprocitat i ajuda. És així com l'economia local exigeix actituds no-econòmiques per tenir èxit econòmic.

La major part d'etnografies de l'Europa post-socialista coincideixen en descriure les relacions de producció en comunitats rurals d'acord amb aquests principis. Cellarius, per exemple, escriu sobre una comunitat de Bulgària:

Mutual labour exchange among relatives, neighbours, and friends is more common than daily wage labour as a means for accomplishing tasks that require more labour than is available within the household. (Cellarius, 2003:199)

La gran majoria dels intercanvis de béns i serveis necessaris per a la producció obeeixen doncs a obligacions morals que es deuen persones la vinculació de les quals transcendeix l'àmbit econòmic. El concepte local més legítim que justifica aquestes transaccions és indubtablement el d'*ajudar*. Són els valors morals que 'obliguen' a que els parents i els veïns es prestin ajuda mútua, sent el treball agrícola fonamental en aquesta ajuda mútua, per a ser bons veïns i bons parents. Com mostrarem una mica més endavant, els béns i serveis que s'intercanvien entre aquestes relacions d'obligació social són de

212 Recordem que Brunnbauer ja destacava el procés que va tenir lloc sota l'Imperi Otomà caracteritzat per un major protagonisme de les relacions de comunitat en detriment de les de parentiu basades en la solidaritat i la reciprocitat per afrontar les activitats econòmiques:

Solidarity and reciprocal relations within the village community significantly lowered the risks of households becoming destitute in case of economic failure. Under the influence of village communities, patrilineal kinship ideology gave way to a greater stress on bilateral relations as well as territorial proximity. Households were integrated into a horizontal network of other households that would come to help in case of need. This network included households of women's kin as well as non-related neighboring household and, in the end, the whole village community. (Brunnbauer, 2003: 196-197).

Veure 5.7. *La vinculació amb la terra i el sentit de la propietat.*

naturalesa tan diversa i es donen amb un lapse temporal tan indefinit que fan que el càlcul no hi tingui cabuda. Tal i com destaca Salazar (1996), l'economia pagesa es defineix doncs per ser moral i racional però també sentimental. Els sentiments personals que caracteritzen cada una de les relacions entre veïns i parents esdevenen un criteri molt rellevant en la selecció de les persones concretes amb qui es coopera pel treball.

També des de sempre, l'associació entre amics i veïns és fonamental per a organitzar el treball i obtenir mà d'obra. Aquestes associacions prenen formes ben variades des de les més institucionalitzades i ben establertes a les més conjunturals. Com veurem, el treball assalariat també existeix però de manera molt puntual i jugant un paper marginal en la producció agrària local.

Ara bé, actualment podem parlar tant d'una crisi com d'una revitalització d'aquesta *economia moral*. Els siklódik parlen d'una crisi contundent d'aquest model, emfasitzant sobretot una crisi dels valors que regeixen no només la producció sinó la vida i les relacions en el sí de la comunitat. En una població envellida, composta majoritàriament de petits propietaris com la de Siklód, on l'emigració ha tingut un fort impacte, és molt difícil trobar la mà d'obra necessària per l'agricultura i la ramaderia. Són pocs els siklódik que tenen fills en edat productiva vivint al poble. Els greuges dels siklódik sobre l'actual falta de mà d'obra i de solidaritat en el treball són constants. Malgrat tot, la mà d'obra es continua cobrint sobretot amb institucions i relacions socials que impliquen a parents, amics i veïns sobre la base de la cooperació i reciprocitat. Autores com Verdery (2003), en canvi, insisteixen en que les formes d'obtenir mà d'obra sense fer intervenir la moneda mostren una clara revitalització de les pràctiques habituals d'abans de la col·lectivització i que s'han d'interpretar com a formes més barates d'obtenir força de treball i no com un retorn a l'agricultura tradicional del passat.

9.3.1. Associar-se i cooperar

L'associació és una forma bàsica per gestionar tant la propietat com el treball. Les diferents fórmules associatives i cooperatives dels siklódik fan factible la pluriocupació dels petits propietaris que caracteritza la producció local en les explotacions forestals,

agràries i ramaderes²¹³. Hem vist exemples com el de l'associació dels propietaris de les parcel·les de bosc, el *közirtokosság*, per a la seva gestió conjunta; l'associació de propietaris de bestiar per conformar un únic ramat i gestionar-lo conjuntament; les jornades de desparasitació conjunta de les ovelles de tots els diferents propietaris; l'associació de propietaris de parcel·les adjacents que gestionen la vigilància nocturna dels camps per protegir-los de la predació dels porcs senglars; o el *közmunka*, el treball no remunerat de tots els habitants del poble o com a mínim d'un representant de cada unitat domèstica per a realitzar tasques que beneficien al conjunt del poble. Hi ha altres exemples en els que els vilatans s'associen per resoldre problemes quotidians del poble que no es relacionen amb la producció local sinó més aviat amb la indiferència de l'Estat. Un d'ells és l'acord al que van arribar els siklódik arran d'un robatori nocturn de la botiga del poble. Es va decidir pagar entre tots els vilatans un milió de leis al mes a una persona que vigila l'entrada del poble dormint en una caseta situada al costat de les botigues des de les 8 del vespre a les 6 del matí. Cartwright (2000: 12 i 2003:181) també observa que davant la indiferència de l'Estat, es va revitalitzar l'antiga institució del vigilant nocturn (*pasnic* pels romanesos).

Aquestes associacions integren a totes les llars del poble i cimenten les relacions socials intracomunitàries. Són institucions que defineixen els límits de la comunitat i es gestionen amb un principi de co-responsabilitat social envers els seus membres. Vèiem, per exemple, que el 25% dels beneficis del *Közirtokosság* s'invertien en millores pel poble com la canalització de l'aigua, que un altre 25% es destinava al consum domèstic de fusta i que es repartia equitativament per cada llar sense considerar el volum de les seves propietats.

213 Cuisenier descriu la vigència d'aquest tipus d'associacions pel treball (*întovărășiri*) forestal, agrícola i ramader, per la regió de Oltenie, a l'antiga Valàquia:

Car à Dobritsa la pratique de la claca était vivante et l'institution de l'întovărășiri, l'association pour travaux, fonctionnait toujours, bien qu'elle fut plus importante avant la collectivisation. On s'associait pour le bûcheronnage et le débardage en forêt, pour les labours de printemps: deux familles se réunissaient, chacune avec des vaches enjouguées, pour former un seul attelage plus puissant. On s'associait aussi à trente ou quarante hommes, chacun apportant sa pioche et sa bêche, pour planter un cordeau de vignes; à dix ou douze hommes pour faucher un champ. On se réunissait hommes et femmes pour biner le maïs, et plus tard, à la veillée, pour l'éplucher. Les femmes s'associaient en se réunissant tour à tour chez l'une d'elles pour filer la laine ou le chanvre. (Cuisenier,1994: 231)

Els siklódik tampoc dubten en associar-se, actuar i cooperar per solidaritzar-se amb l'infortuni d'algú del poble. L'agricultura exigeix fórmules per poder fer front a infortunis causats per epidèmies, fenòmens meteorològics o altres accidents que poden conduir a la ruïna a una família. Per aquests pagesos, la seguretat social, les assegurances privades i els crèdits per fer front a infortunis i a necessitats, són les relacions veïnals i familiars. És un sistema moral compartit i institucions heretades de pràctiques consuetudinàries. El treball de camp ofereix nombrosos exemples que ho posen en evidència. Un d'ells va succeir una nit de l'estiu del 2003. Entre les tres i les quatre de la matinada, les campanes de l'església de Siklód repicaven violentament i sense parar enmig d'una turmenta. La gent va respondre a les primeres campanades llançant-se al carrer amb la roba de dormir i cridant-se els uns als altres. Era negra nit i fins i tot des de la distància es podia veure la cortina de fum i les flames que naixien i creixien a gran velocitat, alimentades pel vent, en un estable del poble. Un llamp havia caigut a l'estable on s'emmagatzemaven tones de senet sec i havia causat l'incendi. Els homes i les dones de totes les edats i de totes les parts del poble arribaven al lloc dels fets precipitadament i amb una galleda a la mà. A Murva, la part del poble on s'havia produït l'incendi, no hi ha aigua corrent. Ràpidament es van formar cadenes humanes des del pou i les cases més properes al foc, i de mà en mà anaven circulant les galledes plenes d'aigua que els més joves, situats a primera línia, abocaven sobre el foc.





Fotografies 51, 52 i 53: Veïns intentant apagar l'incendi d'un estable causat per un llamp

La situació era força desesperant, el vent no amainava, i l'esforç humà lluitant contra el foc, a base de galledes d'aigua, evocava una paciència i una perseverança gairebé heroiques. Com sempre que la meteorologia era desfavorable, el telèfon de Juliska néni, l'únic al poble, no funcionava. Alguns veïns van córrer a avisar el Pastor, a qui no vaig veure entre la gent, perquè sabien que tenia un telèfon mòbil i segons em van dir ell havia trucat als bombers d'Etéd²¹⁴ a les quatre de la matinada. Aquella desproporció de forces semblava no condicionar la perseverança dels siklódik, acostumats a fer front i resistir als imponderables de la natura i de l'Estat. Malgrat tots els esforços per intentar extingir el foc a base de galledes, la situació s'anava agreujant i els bombers no arribaven. Ningú semblava sorprès, més aviat semblava que ningú els esperés: "No deuen tenir gasolina, o aigua o vés a saber!".

Fins a les 7 de la matinada van seguir inamovibles carretejant galledes d'aigua i apartant com podien les enormes bigues de l'estable que s'anaven desplomant. El vent havia afluixat, tot el senet s'havia cremat i de l'estable no en quedava gairebé res. El foc, lluny de ser extingit, semblava com a mínim controlat. A aquella hora es presentava un altre problema que no hi entén de raons: el bestiar s'havia de munyir i portar a pasturar. Poc a poc, la gent va anar marxant i a les 7,30 sortien del poble, com cada dia, totes les vaques seguides pel pastor ennegrit pel fum i cansat de la nit en vetlla. A les dues del migdia, el vent que tornava a bufar havia reanimat el foc i van tornar a telefonar als bombers, aquesta vegada als d'Etéd i els de Székelyudvarhely, a més de la policia. Els

214 Recordem que Etéd es troba a uns 8 km. de Siklód i és el centre administratiu de la comuna.

bombers van arribar a dos quarts de quatre, quan ja només hi havia brases. Van preguntar què havia passat, van omplir un formulari de rutina i van marxar. Venien de Székelyudvarhely²¹⁵, deien que el cotxe de bombers d'Etéd era massa vell, que no funcionava. Però els siklódik estaven convençuts que els "bombers" d'Etéd se n'havien anat als camps a treballar perquè els "bombers" d'Etéd són pagesos com tothom, com la carterera o la botiguera de Siklód. L'endemà de l'incendi, Gergely va anar a visitar a algunes persones del poble, especialment aquelles amb més estatus, per iniciar una recollida de diners en la qual hi participés tot el poble i oferir-los a la propietària de l'estable cremat per tal que pogués afrontar la pèrdua. Era una dona gran, vídua i sense fills.

Les formes de reciprocitat en l'ajuda mútua i la cooperació també es donen de maneres ben institucionalitzades costumàriament i menys generalitzades sota la institució de la *kaláka*. La paraula *kaláka* és d'origen romanès, ve de *clacă*²¹⁶ que té el mateix significat: treball cooperatiu i voluntari dels pagesos (Sándor Rot, 1994: 166-167). La *kaláka* consisteix en el treball voluntari que realitzen un grup de persones del poble, per a un o uns tercers, sense rebre remuneració a canvi²¹⁷. A una *kaláka* hi acudeixen voluntàriament amics, veïns i parents dels beneficiaris del treball. L'empresa pot durar varis dies i es realitza a un ritme pausat i festiu, entre converses i amb freqüents interrupcions per brindar. Al mateix temps, les dones cuinen, van servint begudes als homes i al final de la jornada serveixen un gran àpat a tots els participants. L'exemple més típic de *kaláka* és la construcció de la casa²¹⁸ o l'estable d'una parella de joves casats recentment: *House construction was always considered an operation of mutual aid, a common custom among the group of peasants.* (P. H. Stahl, 1986: 7)

Aquesta forma de treball col·lectiu basada en la reciprocitat va estar tan instituïda

215 Ciutat a uns 55 km de distància de Siklód.

216 Per la *clacă* romanesa veure per exemple Verdery (2003: 214) i Kligman i Verdery (2011: 94).

217 Les diferents institucions de treball comunitari estan ben documentades a tot el món. Veure, per exemple Barth (1967). De fet el primer treball de camp que el descriu és el de Malinowski (1935) a les Trobriand amb *Coral Gardens and their magic*.

218 Aquesta forma de treball col·lectiu i voluntari ha estat etnografiada per varies regions rurals d'Europa. Pine (1996: 448), per exemple, descriu el cas polonès: *The building of a house is organized, like faro labour, on a reciprocal basis with kin and neighbours. (...) Then there is a celebration, with food and vodka distributed by the owners of the new house.*

que a Transilvània, fins i tot l'administració estatal, interaccionant amb el dret costumari, va imposar normes precises en relació a l'obligació de cooperació entre els veïns:

He who does not come at the agreed upon time for the foundation and construction of a neighbor's house, will pay a fine of 6 sous for each hour lost. And for the whole day, 24 (Manouilea, 1942, p. 524 a Stahl, 1986: 6).

A mitjans del segle XIX, les *kaláka*'s van copsar l'atenció i admiració de molts estudiosos locals i sovint van inspirar idealitzacions de la moral rural:

These people helped each other in their work by performing hard labor, without monetary compensation in money (Ionescu de Brad, 1868, p. 201 a Stahl, 1986: 5)

The beautiful solidarity which reigns among these people is noteworthy. As soon as someone wants to build a house, he only has to obtain the necessary materials. Once he has what he needs, his neighbors, put up his house (Mihail Gaspar, p. 20, a Stahl, 1986: 5).

L'estable de Ileana néni i Marton bácsi, per exemple, es va construir amb una *kaláka* cap a l'any 1948, quan es van casar. L'empresa va durar tot un dia i van acudir-hi unes 40 persones. Les *kaláka*'s no només s'organitzaven en ocasió de la construcció d'una casa o d'un estable. Hi havia altres ocasions on la necessitat d'algú justificava i exigia la solidaritat de la seva xarxa social, per exemple, per la collita o altres feines agrícoles d'una persona d'edat avançada que no disposa de suficients parents per ajudar-la. En algunes ocasions, com la verema, solen participar-hi només un reduït grup de parents propers, normalment germans, cosins de primer grau, pares i consogres, sobre la base de la reciprocitat (Fél i Hofer, 1969:161). La construcció de l'església de Siklód es va fer amb una organització típica de la *kaláka*. En aquest cas el treball beneficiava a tota la comunitat, i no només a una família.



Fotografies 54, 55 i 56: kaláka per construir l'església

Una versió diferent de la *kaláka* és la *tánc kaláka* (*tánc* significa ball). Hem vist en apartats anteriors, com abans de la col·lectivització, una manera de cobrir la necessitat de mà d'obra de les famílies amb més terra de la que els seus membres podien treballar en el pic de la temporada de la sega era organitzar un *tánc kaláka*. Es tractava de que els joves, els solters i solteres del poble, a la tarda, després d'haver treballat amb la seva família, anaven a treballar per aquests pagesos. A canvi, el propietari organitzava un ball el diumenge, contractava músics gitanos, oferia begudes i menjar i feien una gran festa. O sigui que en moments puntuals del cicle agrari, la xarxa social de la família es mobilitzava per 'ajudar' en el procés productiu. Era una forma d'obtenir mà d'obra que escapa a la lògica d'una relació contractual. En aquesta relació no hi ha càlcul. Els participants en el procés productiu no obtenien una retribució d'acord amb les hores invertides o amb la producció obtinguda. El què obtenien els participants era l'oportunitat de cultivar sociabilitats i vincles que els situaven dintre de determinats de circuits de reciprocitat. D'una banda enfortien el vincle amb el propietari que quedava en 'deute' moralment i en un hipotètic cas de necessitat hauria de respondre amb solidaritat i generositat. Recíprocament, que els joves acudissin a una *tánc kaláka* depenia de que se sentissin en 'deute' i agraïts amb l'amfitrió. És a dir, tant els treballadors com l'amfitrió són recíprocament creditors i deutors. La festa que oferia l'amfitrió era una oportunitat per aquests joves maritables de trobar parella i gaudir d'un espai d'oci. L'amfitrió havia de construir i mantenir una xarxa social àmplia per poder tenir èxit en la producció, havia d'invertir en capital social. L'adhesió d'aquests joves s'aconseguia amb un comportament moral i generós. La mateixa festa que oferia el propietari exigia aquesta generositat si volia mobilitzar força gent el següent any. El renom que adquiria la festa per la quantitat i qualitat de menjar, per l'orquestra de músics i per la seva durada era una bona crida per anys futurs. A diferència de la *kaláka* normal, en la *tánc kaláka* la relació entre els participants i el beneficiari de 'l'ajuda' no era una relació entre iguals però funcionava amb la mateixa lògica: constituïa un sistema d'ajuda mútua, una xarxa de reciprocitat. Per tant, tenir molta terra exigia tenir moltes aliances forjades a través del cultiu del parentiu consanguini, fictici, ritual o polític, de les relacions de veïnatge o d'amistat. És a dir, exigia tenir força relacions regides per obligacions morals.

9.3.2. Treball contractual versus treball com a ajuda

Les relacions laborals assalariades no han estat mai completament absents però han estat i són marginals i puntuals. En el context de la comunitat, el treball assalariat sovint denota valors negatius tant pel que fa al treballador com al propietari. D'una banda, contractar una persona implica que el propietari no té prou gent suficientment vinculada com perquè l'ajudin. En apartats precedents veïem com un aspecte essencial per assolir estatus és el de disposar d'una xarxa social que es mobilitzi en cas de necessitar-la. Per tant, haver de recórrer al treball assalariat pot suggerir que la persona no ha estat prou generosa i responsable amb les seves relacions de parentiu i veïnatge. D'altra banda, treballar per un salari genera força desconfiança. La motivació estrictament econòmica pel treball no gaudeix de legitimitat social i es desconfia de que el treball es realitzi amb la cura, l'honestedat i la dedicació que requereix. Es tracta en definitiva d'un treball alienat. Els siklódik diuen que és molt difícil trobar gent que treballi bé per compte aliena, que “la gent quan no treballa per ella mateixa només fa que *especular*; intenten treure'n el màxim profit, però no els agrada treballar”.

L'estiu del 2003, Juliska néni i Sándor bácsi, que tenien 72 i 70 anys respectivament, es van veure impossibilitats per treballar als camps. Ja fa anys que la salut de Juliska néni amb prou feines li permet creuar el llindar de casa seva i l'esquinç de Sándor bácsi va acabar d'ubicar a l'anciana parella en una situació de precarietat enfront del treball, precisament en una època de l'any en la qual el camp no espera a ningú. Amb l'*ajuda* d'un veí i del pastor van solucionar la qüestió de munyir la vaca. Però la feina de segar els camps implica una inversió de temps i d'esforç físic que ningú podia permetre's. És per això que la parella va emparaular el treball de dos jornalers des de juny fins a setembre, l'època de més feina al camp. Tenien un jornal de 130.000-150.000 leis (4-5 euros) per la feina de segar que és la més dura i la més ben remunerada. La feina d'escombrar i fer els pallers es pagava a 70.000 leis per dia. A més a més se'ls donava tres àpats al dia i se'ls oferia pálinka.

Però qui són doncs aquestes persones que actualment poden dedicar el seu temps i el seu esforç a treballar pels altres a canvi d'un jornal? Són forasters. En els últims anys la pobresa urbana, molt més cruel que la rural, ha expulsat dels centres urbans a un sector de la població molt deprimat. Als anys 40's, abans del socialisme, el 74% de la població es dedicava a l'agricultura mentre que l'any 1989 el percentatge havia baixat al 28%, però només dos anys més tard el percentatge va tornar a pujar arribant al 40%. És a dir que l'agricultura va absorbir gent de la indústria. En el següent gràfic s'observa aquesta tendència clarament:

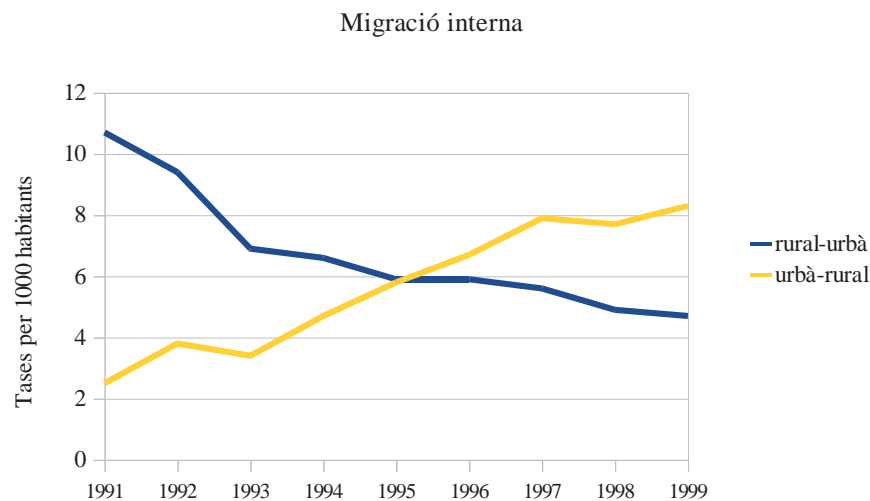


Fig.22: Gràfic de l'evolució de la migració interna
Font: Institut Nacional d'Estadística, Romania's Statistical Yearbook, 1999²¹⁹

Siklód però, per la seva marginació respecte als mitjans de transport i de comunicació, i per les seves característiques climàtiques, geogràfiques i demogràfiques no és la primera destinació d'aquesta emigració. Malgrat tot, una família de Csíkszereda va aconseguir adaptar-s'hi. Van arribar cap a l'any 2001 escapant de la indigència urbana. Un d'ells, a part de fer de jornalero, és el vigilant nocturn del poble. Els siklódik també troben mà d'obra assalariada entre els rom de pobles veïns. Alguns rom de pobles com Küsmöd treballen com a temporers puntualment. Moltes vegades són els gitanos els qui a l'hivern 'no tenen res per portar-se a la boca' i arriben a Siklód demanant menjar. En algunes ocasions la gent del poble els dona menjar a canvi de que vinguin a l'estiu a treballar per ells.

219 A Marioara (2003). Elaboració pròpia del gràfic.

En general doncs, les persones implicades en relacions més contractuals no són ni parents ni veïns. Diem que no són veïns perquè tot i que actualment la família de Csíksztereda viu al poble, als ulls de la comunitat encara són considerats forasters. Amb el temps, la convivència, els intercanvis d'ajuda mútua, la sociabilitat quotidiana, podran mantenir relacions sòlides de veïnatge i els intercanvis que estableixin amb membres de la comunitat tendiran a tenir un caràcter més des-economitzat, més moral que contractual. Tampoc són pagesos ni propietaris. Els intercanvis regits per bases morals tenen lloc només entre persones que pertanyen a la categoria restringida de parents i/o veïns i pagesos²²⁰. La solidaritat que es manifesta doncs a través d'intercanvis de treball no contractuals expressa el reconeixement social entre els membres de la comunitat:

Work does not lose its economic significance because of that courtesy, but it becomes at the same time a very fundamental act of social recognition among the members of the farming community. It is an expression of their social solidarity as an occupational category, since, quite obviously, only those who are in the same job can express their social solidarity through work exchanges. (Salazar, 1996:88)

És a dir, les relacions més contractuals són aquelles menys propinques ja sigui per no tractar-se de treball agrícola ja sigui perquè s'estableixen amb 'estranyes' (*idegen*)²²¹. Contractar una persona és equivalent a admetre l'absència d'altres vincles:

A contract, formal or informal, is regarded as a necessity in binding, for whatever purpose, parties who are not sufficiently united by other ties. To contract is to admit that other ties are lacking (Freeman, 1970: 197, a Salazar, 1996).

Un cas ben clar me'l vaig trobar l'any 2010. En aquella estada de treball de camp em va sobtar una gran novetat al poble: alguns hongaresos (d'Hongria) havien comprat cases al poble amb la intenció d'estiuejar-hi. Les condicions dels habitatges del poble queden molt lluny de les que estaven acostumats els turistes. Així és com em vaig trobar, per sorpresa meua, alguns joves treballant de paletes a les cases dels futurs estiuejants. En aquest cas,

220 Són els intercanvis que tenen lloc entre aquelles persones amb les que s'utilitzen termes d'adreça de parentiu, veure l'apartat 4.6. *El parentiu: un model de i per a la societat. L'extensió terminològica i les categories de parents.*

221 A l'apartat 10.2. *El significat social de les formes de mesurar* també veurem com depenent del context, dels objectius i dels implicats (de la comunitat o de fora; pagesos o no-pagesos) en un mesurament d'un objecte, s'utilitzen patrons de mesura diferents.

evidentment s'establí una relació contractual: es tractava d'un treball sense relació amb les tasques agrícoles ni ramaderes i realitzat per a uns estranys (*idegen*). En canvi, si els propietaris haguessin estat pagesos de la comunitat seria una situació típica de *kaláka*.

9.3.3. Fer parents

Segons Juliska, haver de recórrer al treball assalariat quan la salut no et permet realitzar les tasques agrícoles és una situació nova al poble. M'explicava que anys enrere hagués estat absolutament impensable. Era molt estrany que una parella d'ancians no tingués parents joves al poble disposats a ajudar-los. Ara els fills han emigrat. Molts d'aquests fills emigrats però intenten conciliar les seves vides laborals i vacances per anar al poble i ajudar els pares amb les feines del camp durant la temporada de la collita. També és cert que la situació econòmica de post-socialisme ha configurat alhora una dependència de la ciutat envers aquesta economia de subsistència del camp. Són moltes les famílies que viuen i treballen a les ciutats i que no poden cobrir les necessitats bàsiques amb els seus salaris o pensions i necessiten dels aliments produïts al poble per assegurar la seva subsistència a la ciutat. De fet, un document elaborat pel Ministeri d'Agricultura l'any 1999 parlava de que la transició econòmica romanesa s'estava caracteritzant per un procés de *re-agrarització*. D'acord amb una enquesta nacional de l'any 2000, el 48% dels enquestats contemplaven la possibilitat de treballar en l'agricultura com una possibilitat en cas de perdre la feina d'un dia per l'altre (Dragos i Dabu, 2003: 58-59).

Però, 'en aquells temps', fins i tot en el cas d'haver-se trobat desemparats no haguessin optat per resoldre la situació amb el treball de jornalers, em deien. En primer lloc, perquè no era fàcil trobar-los, perquè no existia la mà d'obra flotant, el contingent de reserva. Siklód és un poble de petits propietaris i tothom té feina als seus camps. Només hi havia una minoria que tenia un volum de terra superior al que podia treballar i una minoria de gent que no tenia terra o en tenia molt poca. Sovint entre aquests dos sectors de la població s'establí una relació pròxima al patronatge o padrinatge i, en qualsevol cas, els pagesos sense terra no eren suficients per cobrir les necessitats d'aquests propietaris que havien de recórrer a fórmules com el *tánc kaláka*.

En segon lloc, m'explicava Juliska néni, "hagués estat inconcebible que la gent em veiés tal i com estic, que em prou feines em puc moure, i que no s'organitzés una *kaláka* espontàniament. Ara les coses són diferents. Som tots grans i la gent miren només

per ells.” Juliska expressa així una queixa generalitzada entre els vilatans que subratllen el deteriorament de les actituds morals actuals en les relacions intracomunitàries²²². Es fa difícil valorar fins a quin punt aquestes queixes responen a una visió que idealitza la solidaritat en el passat. Pel que m'han explicat i pel que he pogut veure o documentar, sembla que aquestes formes d'ajuda s'organitzaven i encara s'organitzen sobretot quan la necessitat és puntual: per exemple la construcció d'una casa per una parella recent casada, o quan a una vídua se li incendia l'estable o quan l'esquinç de Sándor bácsi l'impedeix munyir la vaca durant unes setmanes. Però semblava clar que des d'aquell moment en endavant, l'edat i la salut de la parella ja no els permetria segar més. L'envelliment actual de la població de Siklód fa que aquesta sigui una situació molt habitual, per tant, les persones amb salut i joventut suficient per treballar pels altres en forma 'd'ajuda' no podrien cobrir totes les necessitats d'aquesta població envellida.

No es tractava doncs d'una necessitat temporal ni singular. En general, les formes de resolució d'aquestes situacions requereixen instituir relacions estables pròpies del parentiu amb drets i deures concrets. Per exemple, establint un acord entre una família veïna i una anciana segons el qual la família tindrà cura i assistirà a l'anciana i, a la mort d'aquesta, rebrà les seves terres en herència; o mitjançant l'adopció d'una persona jove²²³. En aquests casos s'institueixen relacions que es regeixen pels principis morals dels vincles de filiació. Però també, en algunes ocasions, és a través de la construcció d'un vincle conjugal que s'afronten les necessitats de mà d'obra.

El tipus de vincle conjugal al que em refereixo s'allunya del model més ideal localment. En principi, la millor edat per casar-se era dels 18 als 24 anys, diuen que abans

222 La nostàlgia d'un passat solidari i hospitalari és un tema que apareix recurrentment a la literatura etnogràfica de les comunitats pageses europees:

« Minot, autrefois, était une grande famille. Tout le monde s'accordait, on s'aidait, on allait chez l'un, chez l'autre, on s'échangeait encore volontiers entre voisins. La vie était meilleure qu'aujourd'hui. » Toutes évocations qui renvoient à un monde de l'entente et de la cohésion, parce que fermé sur lui-même. (Zonabend, 1980: 21)

When you ask country people about work in cooperation they invariably say that this has changed an awful lot, that there was much more cooperation in years gone by. "Neighbours would be always helping each other" (...) "money was never involved" (...) "in those days you would stay at a neighbour's house until very late at night, and the following morning you would go working together." (Salazar, 1996: 75)

223 Veure l'apartat 5.8. *El significat de la consanguinitat: dels drets i els deures.*

no tens prou seny i que després en tens massa. Idealment els nuvis són de la mateixa edat o amb poca avantatge per part del nuvi, compten amb l'aprovació dels pares i les dues famílies mantenen una bona relació i un volum de terres i estatus similar. La celebració de l'enllaç segueix les pautes religioses i tradicionals de Siklód. El dot de les dones apareix estretament vinculat al prestigi i s'exhibeix amb sumptuositat per ser admirat per tot el poble. El dia del festeig, la noia surt de casa dels seus pares amb un carro enorme i guarnit que porta tot l'aixovar i els mobles del dot perquè tothom ho pugui veure i admirar. L'aixovar és el resultat de molts hiverns de les dones d'una família brodant i cosint. Els mobles són el resultat dels hiverns dels homes.

En els banquetes nupcials no s'hi escatimen recursos, hi poden assistir entre 200 i 300 convidats, es maten unes 30 gallines, un porc, un vedell i el què faci falta. L'endemà de la boda, encara hi ha una cerimònia que simbolitza l'aliança entre les famílies dels nuvis i la separació de la núvia de la seva família d'origen. Els convidats surten de casa la núvia per dirigir-se a casa del nuvi. Allà, el pare del nuvi donarà una benvinguda cerimoniosa al pare de la núvia i les dues parelles composades pels consogres obriran el ball. Els recent casats inicien la seva vida conjugal com a unitat domèstica i econòmica relativament independent. La residència, independent, se situa preferentment a prop dels pares del nuvi²²⁴ i molt sovint amb accessos, amb camins, que comuniquen les residències sense necessitat d'arribar-hi pels camins principals del poble, per l'espai públic. Es donen també dues situacions de residència uxori-local i viri-local: en el cas del fill més petit que romandrà a la residència paterna amb la seva dona i tindrà cura dels pares fins a la seva mort i, en el cas de no tenir descendència masculina, una de les filles establirà la residència uxori-local amb el seu marit. La vida econòmica de la parella transcorre amb una estreta cooperació amb altres parents (sobretot pares, sogres i germans).

La duresa de la vida a Siklód ha configurat una societat molt comprensiva amb les circumstàncies personals que desemboquen en una transgressió o desviació d'aquest model conjugal. Amb el temps vaig saber que moltes de les parelles de Siklód que coneixia s'havien constituït de manera radicalment diferent a la que acabem de descriure, tot i que aparentment res no les distingia de les parelles més convencionals. El treball, que

224 La manera diferenciada com s'expressa el verb *casar-se* quan es tracta de dones o d'homes és un reflex d'aquestes normes de residència. En el cas de les dones, es dirà *férjhez megy* (anar cap al marit o a casa del marit), en el cas dels homes *feleségül vesz* (prendre la muller).

depèn únicament de la força física, que no es pot aturar mai, que ha de seguir la dictadura de les estacions, configura una societat agrocentrica. Coherentment amb aquesta societat agrària, les normes morals més estrictes són agrocentriques, són les més directament vinculades al treball i a la solidaritat necessària per fer front a la seva duresa. Aquests aspectes realistes de la vida dels pagesos es conjuguen amb la idea romàntica d'amor. En funció de les edats, les necessitats i aspiracions canvien, i l'accent es posa en algun dels diferents factors que configuren les relacions sentimentals: hi ha l'època de la gelosia, de la infidelitat, de la passió, i hi ha l'època de la solidaritat i la cooperació.

L'amor de la vellesa és marcadament diferent però és tan important i necessari com el de la joventut i la maduresa. És un amor lliure d'ambicions i passions. La propietat de la terra i la descendència perden importància. En la vellesa, les persones que han demostrat una trajectòria vital correcta d'acord amb el model social i cultural d'una societat rural gaudeixen del respecte i autoritat que els hi deuen els més joves. Però al mateix temps, en la mesura que es tracta d'una societat amb poques possibilitats de contractació de mà d'obra o d'utilització de tecnologia per la producció, el cicle vital d'una persona ha d'harmonitzar amb el cicle productiu, amb la seva pròpia capacitat productiva. Així, quan les forces van minvant, es fa difícil mantenir els símbols que atorguen més prestigi: la terra i les vaques, especialment si els fills han emigrat. Poc a poc, les persones grans van disminuint el volum de terra que cultiven fins arribar a mantenir únicament l'hortet del costat de casa, estrictament necessari per preparar la sopa de cada dia, i arriba el moment en el qual s'han de vendre la vaca i substituir-la per una cabra.

La vellesa és doncs, en molts sentits, una etapa de pèrdues. En aquest procés, que es retarda i s'hi resisteix tant com es pot, l'enviduament és la pèrdua més difícil d'assumir. La mort, que està sempre present com una amenaça temuda, no només trenca vincles sentimentals entre éssers estimats i condemna a una soledat que a les nits i en els llargs i rigorosos hiverns es torna terrible, sinó que també situa als qui es queden en una posició de precarietat enfront del treball i la supervivència. Des d'aquesta realitat, els segons, tercers i fins quarts matrimonis, les separacions o les convivències que no són celebrades ni religiosament ni civilment, poden ser estratègies per fer front a situacions de precarietat o vulnerabilitat psicològica i material. Les noves relacions conjugals a la vellesa són una forma de fer front a la soledat i al treball.

Sándor bácsi és el tercer marit de Juliska néni. Ella va tenir tres fills, es va separar del primer marit i va enviduar del segon. De fet, Sándor bácsi i Juliska néni no estan casats però viuen junts. Si es casessin Juliska néni no podria cobrar la pensió de viduïtat. Sándor bácsi és solter i no té fills. Eren veïns, vivien l'un al davant de l'altre, tots dos rondaven els 70's, estaven envellint i estaven sols, s'avenien i els agradava passar estones junts, era una situació absurda. Van decidir anar a viure junts i fer front al treball, a l'hivern, a la salut, a l'economia i a la soledat junts. Sándor bácsi es va traslladar a casa de Juliska néni i va deixar en usdefruit la seva casa a uns veïns, no la volia veure deshabitada. Doncs bé, no hi ha res que es desprengui de la seva relació o del tracte que reben de la gent del poble que et faci sospitar que no es tracta d'un matrimoni que ha compartit tota la vida i que no ha formalitzat ni civilment ni religiosament la seva situació. Aquest no és un cas aïllat, ben al contrari. Actualment, Lidi néni és viuda i viu sola però al llarg de la vida ha tingut quatre marits. Annuska néni i Ilonna néni n'han tingut dos i Lidi néni quatre²²⁵. A la família de Juliska néni encara trobem un exemple similar. Quan era petita, vivia amb els seus 11 germans, els seus pares i els seus avis. Aquests avis no eren el matrimoni original: la seva àvia materna va enviduar i el seu avi patern també, i llavors, els dos consogres van decidir constituir-se com a parella i anar a viure amb ells. Els avis s'ocupaven dels petits, dels animals i de les tasques domèstiques mentre els adults treballaven al camp.

En aquests dos casos destaca la importància de la proximitat de la parella prèvia a la convivència: en un cas eren veïns i en l'altre parents polítics, consogres. Sens dubte que resultaria molt rar que aquestes noves parelles es donessin entre "estranyos". Dèiem també que en l'elecció "ideal" del cònjuge es prenia en molta consideració que les famílies dels contraents fossin de Siklód, que mantinguessin llaços d'amistat, que estiguessin emparentades, que fossin veïnes i que posseïssin un volum de terra semblant. Els casos de levirat i sororat, no com a obligació sinó més aviat com una tendència, són bastant freqüents. Tot això fa pensar que pels siklódik el cònjuge ideal és aquell que d'alguna manera és proper. I aquesta proximitat es pot concretar en diversos àmbits: el parentiu, l'estatus, el veïnatge, o l'amistat. Crec que el concepte més adequat per descriure aquesta proximitat difosa que constitueix el ventall de possibles cònjuges de cada persona és el de *propinqüitat*. Aquesta propinqüitat pretén, d'alguna manera, garantir la

225 Les dades demogràfiques que recull Andorra (1979: 16) pels pobles hongaresos de Vajszló, Besence, Alsónyék i Sárpilis, revelen la freqüència de matrimonis després d'enviduar entre els anys 1747 i 1896.

cooperació horitzontal. De fet, l'establiment del vincle conjugal entre persones propinqües formalitza i institueix una cooperació que ja es donava.

Un cas que subratlla el valor de la cooperació en les relacions íntimes, és el de Ciga bácsi. Ell té 71 anys i dues dones. Una d'elles és amb qui es va casar de jove, amb qui té 3 fills i qui, actualment, per problemes de salut, no pot treballar al camp. Els seus fills han emigrat a centres urbans. Això deixa al vell Ciga sol enfront del treball. L'altra dona té uns 50 anys i és mare soltera. Aquesta situació va afavorir que comencessin a treballar i cooperar junts al camp. Amb el pas del temps, la relació es va fer més estreta fins arribar a la situació actual: ell dorm i menja a les dues cases, va alternant. És lògic, em deien, *s'ajuden mútuament*: Ciga fa bé de no deixar a la que ha estat la seva companya i la mare dels seus fills ara que és gran i està malalta, i també ajuda a la mare soltera que d'altra manera estaria sola, ella també l'ajuda a ell ja que sinó hauria de carregar sol amb tot el treball agrícola i la malaltia de la seva dona. És una situació pública que algunes vegades és objecte de bromes davant dels mateixos implicats. És clar que no segueix el model ideal però abans que qualsevol altra consideració, és una relació d'ajuda mútua que contribueix a resoldre millor les necessitats i co-responsabilitats entre tres persones honrades que, “per les coses de la vida”, no gaudien de l'estructura familiar òptima. Saben i comprenen que les coses no sempre van com han d'anar. I, per sobre de tot, els tres són “bona gent, són treballadors i *s'ajuden*”.

Pels siklódik la soledat és una de les coses més temudes, tristes i “anti-naturals” que poden experimentar els homes i les dones. Lògicament estar sol implica fer front al treball agrícola sol, això és molt dur físicament però no només físicament. El treball està fortament vinculat amb la sociabilitat. D'una banda, el ritme de treball s'adapta al ritme natural: a les estacions, a les hores de llum, a les hores de més o menys calor, i a les variacions meteorològiques. El resultat són unes jornades laborals molt llargues (excepte a l'hivern), més extenses que intenses, on el treball es combina necessàriament amb pauses per esperar a que pari de ploure, a que s'assequi el farratge, a que baixin les temperatures del pic del mig dia, etc. Aquestes pauses, quan es treballa amb la parella o els fills, s'omplen amb converses, xafardeig, bromes, i fins i tot els silencis i les becaines són millors acompanyats.

La rutina del treball agrícola requereix fer front constantment a decisions i eleccions: en quin moment exactament hem de sembrar? Quan emmagatzemem el senet? està prou sec? Ens arrisquem a que aquesta nit ploqui i perdi qualitat, o l'emmagatzemem i ens arrisquem a que no estigui prou sec i es faci malbé? De totes aquestes decisions quotidianes en depenen els resultats del seu treball. I, per molta experiència que es tingui, no són mai eleccions òbvies ni maquinals per la senzilla raó que la natura, que les estacions i la meteorologia, no es pot dominar i, malgrat la seva ciclicitat, d'un any a l'altre no és repeteix mai exactament. Els pagesos han d'intentar preveure i avançar-se als fenòmens meteorològics, i en això sempre hi ha un risc. Fer front a aquesta incertesa en soledat resulta molt dur. A més a més, treballar per garantir la supervivència física d'un mateix no té gaire sentit, redueix a l'ésser humà a la seva part més animal i esdevé una tasca força desmotivant. El treball agrícola cobra sentit quan es destina a construir o mantenir estructures socials, quan enforteix vincles personals. És per això que sovint quan els homes són solters, vidus o separats abandonen l'agricultura per exercir de pastors de vaques o *pakulars*²²⁶. En qualsevol cas, les formes de convivència conjugal són variades i flexibles i vénen molt determinades per la idea de soledat, de necessitats de força de treball i d'ajuda mútua.

Els apadrinaments i relacions de patronatge són una altra fórmula de crear relacions d'obligació social que busquen satisfer necessitats econòmiques. La família de Juci néni era una de les més riques del poble abans de la col·lectivització, tenien unes 30 hectàrees de terra²²⁷. Aquestes famílies eren les primeres a qui la gent del poble acudia en cas de necessitat. Per aquells que disposaven d'un volum important de terra, acumular gent al seu voltant que se sentissin agraïts i amb deute amb ells era important. Aquesta gent pagava l'agraïment amb treball quan era necessari. Mantenir aquestes fidelitats exigia actituds de generositat que produïssin el sentiment d'agraïment. A aquests treballadors se'ls pagava amb faneques²²⁸ de blat i blat de moro i no era infreqüent que a l'hivern els demanessin més cereals com a pagament per avançat del que treballarien a la

226 Els *pakulars* són els ajudants del pastor d'ovelles. A l'apartat 9.2, dedicat a la ramaderia, s'aprofundeix en l'oposició entre els valors que es desprenen de les tasques agrícoles i els de la ramaderia. De la vinculació entre la família i la terra se'n parla a l'apartat 5.7.

227 Es considerava que una propietat mitjana, que era la majoria, tenia entre 7 i 9 hectàrees i els més pobres menys de 2.

228 La faneca (*véka* en hongarès) és una mesura de capacitat per àrids (grans de cereals i llegums) que a Siklód equival a un sac gran. Actualment una faneca de blat costa uns 130.000 leis.

primavera, l'estiu i la tardor. Aquestes serien relacions a mig camí entre el contracte i el patronatge. Verdery (2003:214) destaca una forma de parentiu ritual per crear relacions d'obligació social entre desiguals: la família més pobre demanava a la més rica que fossin els padrins de noces o dels seus fills. Els *ortaci*, en canvi, eren els acords entre dues famílies veïnes o emparentades que treballaven en termes d'obligació recíproca: un dia treballaven tots els camps d'uns i l'altre els camps dels altres (Verdery, 2003: 214).

Aquestes relacions d'obligació social expliquen la motivació de les constants formes de cooperació, d'intercanvis, i prestacions de serveis que mantenen els pagesos. En totes aquestes transaccions la paraula *ajudar* apareix invariablement com a pedra angular. Hem vist també com el llenguatge del parentiu és el més legítim per instituir relacions socials que cobrien la necessitat de mà d'obra a través de l'adopció. La motivació per donar un fill a un parent, em deien, era la d'ajudar-los, la de fer un favor a un parent. Aquest 'favor' però tenia conseqüències econòmiques clares que no s'explicitaven: els adoptants obtenien mà d'obra productiva (a més de perpetuar la vinculació del nom a la terra) i mà d'obra per tenir cura dels ancians quan ho necessitessin. Donar un fill en adopció també es justificava de cara al fill lliurat amb expressions que subratllen les obligacions morals del parentiu: 'es mirava pel bé del fill'. S'evitava així fer explícit l'aspecte econòmic de l'estratègia: l'adoptat heretaria el patrimoni dels adoptants i la resta de germans biològics comptarien amb un germà menys per repartir el patrimoni.

9.3.4. La reciprocitat i l'ajuda mútua

La majoria d'intercanvis de béns i serveis entre pagesos de la comunitat s'expliquen doncs amb aquesta idea d'ajudar-se mútuament. La justificació legítima socialment és moral. A diferència del *contracte*, aquesta *ajuda* no tolera el càlcul (com a mínim no tolera explicitar-lo): els intercanvis de béns o serveis que es produeixen com a *ajuda mútua* no han de ser necessàriament equitatius i molt menys especulatius. Són intercanvis que no hi fan intervenir la moneda, excepte en algunes ocasions que intervé com a valor simbòlic però sense importància material. No s'intercanvien necessàriament objectes o serveis de naturalesa semblant. La contra-prestació no és immediata ni tan sols pactada. Els intercanvis de béns i serveis sempre s'acompanyen de formes de cultiu de sociabilitat i hospitalitat. Aquestes mostres de sociabilitat i hospitalitat són tan dominants que fins i tot

impregnen les formes d'intercanvis més contractuals. Per exemple, quan es paga un jornal de 140.000 leis per segar un camp també se li ha d'oferir el menjar que es cuina a la llar i oferir pàlinka. Els siklódik em deien que si no els donaves pàlinka ningú no vindria a treballar encara que els paguessis. És a dir, en qualsevol relació laboral intra-comunitària hi ha una part de sociabilitat i de *regal* que es considera consubstancial. Quan es paga al pastor per la temporada de pastures, a més a més de pagar-li allò estipulat i pactat prèviament, se l'obsequia amb la *tarisnya*, al marge de que molta gent els espera cada dia al vespre per fer-la petar i convidar-los a passar a casa i beure pàlinka. Al pastor d'ovelles també se li donen uns quilos de formatge de més a part del que s'havia pactat. Al Major Biró (jutge de pagès) a més de *la llet dels tres dies de maig* és habitual regalar-li alguna ampolla de pàlinka. Les *kaláka's* sempre s'acompanyen amb l'oferiment de menjar, beguda i música, igual que passa amb les jornades de desparasitació de les ovelles.

Dèiem que entre els romanesos, els *ortaci* eren els acords entre dues famílies veïnes o emparentades que treballaven en termes d'obligació recíproca (Verdery, 2003: 214). En aquest cas podríem dir que es dóna certa equivalència en relació a l'objecte de l'intercanvi, el què s'intercanvien mútuament les dues famílies és treball, tot i que continua sense haver-hi càlcul exacte (no es compten les hores, les hectàrees treballades, el número de persones participants de cada família, etc). Una gran quantitat d'intercanvis relacionats amb l'obtenció de mà d'obra en canvi funcionen amb unes regles molt més laxes i complexes: el retorn, la contra-prestació, és indeterminat tant pel que fa al *què* com al *quan*. La lògica del càlcul i mesurament de la inversió i de l'obtenció de beneficis no té cabuda en aquests circuits. Són doncs intercanvis que es recolzen en la relació en sí mateixa, en la confiança. La motivació legítima i explícita és la idea moral de prestar-se *ajuda* recíprocament. Aquest caràcter recíproc fa que, tot i que no tolerin el càlcul, ni la fixació de condicions, existeix l'expectativa que es donarà una contra-prestació en algun moment. Són casos en els quals els objectes i serveis que s'intercanvien són suficientment heterogenis com per no poder ser de cap manera objecte de càlcul ni comparació. Els béns i serveis que es posen en circulació són tan diverses com: terra en usdefruit, habitatge en usdefruit, treball agrari o ramader, aliments, cura d'ancians, infants o malalts, productes agrícoles, ús d'un cavall, maquinaria, utensilis, etc. En aquests intercanvis es dóna més importància a qui són les persones involucrades en l'intercanvi que a l'objecte d'intercanvi. És a dir, el més important és el tipus de relació en el qual té lloc l'intercanvi.

Informal patterns of collaboration and reciprocity are in fact best seen as part of the more general fabric of interaction between villagers. Help with some task on the farm does not seem to be distinguished sharply by the people from help in other context, though there are some pressures towards it (Abrahams 1991: 158-59 a Salazar, 1996:92)

Una bona manera de cobrir la necessitat de mà d'obra és a través de la creació de relacions d'obligació social en un context dominat per la lògica de la reciprocitat generalitzada. Salazar descriu aquest sistema d'intercanvis dominant entre els pagesos irlandesos:

Farmers exchange all sorts of different services and products on a regular basis without taking any account of what is given in return. No customary regulation seems to govern this unsystematic flow of exchanges except a diffuse norm of generalised reciprocity. In the absence of explicit contractual agreements, there is a certain feeling of moral obligation that induces one to reciprocate the help that one has obtained. (Salazar, 1996: 126)

Salazar (1996) ens ofereix una bona discussió sobre aquest tipus d'intercanvis²²⁹. Defensa que es dona una *extensió* del que Fortes anomena *altruisme prescriptiu* per l'esfera del parentiu a les relacions de veïnatge (Salazar, 1996:129-130). És a dir, que entre els veïns i parents d'una persona existeix un conjunt de drets i deures que no s'aplica als forans. Assenyala però el caràcter restringit d'aquests circuits i proposa parlar d'*altruisme selectiu* més que *prescriptiu*:

(...) the morality of kinship and neighbourhood incorporates a set of rights and obligations that are projected upon a restricted category of people. It is not everybody that becomes indebted to me when I help my neighbour or kin but only my neighbour or kin. And I do help him precisely because he is my neighbour or kin, that is to say, he belongs to a category of people with whom I am supposed to be related by a myriad of different transactions. So this is not so much 'prescriptive altruism' as 'selective altruism'. (Salazar, 1996: 132)

229 Veure especialment el capítol *Individualism, Morality and Sentiment*.

L'aspecte que marca més el caràcter selectiu d'aquest 'altruisme' és el contingut emocional d'aquestes relacions de parentiu i especialment de veïnatge. És clar que no es coopera amb tots els veïns i que el criteri de selecció no és el grau de proximitat dels habitatges que cooperen. Tampoc es coopera amb tots els parents ni amb la mateixa intensitat i freqüència i el criteri de selecció no és exclusivament la posició genealògica que ocupen recíprocament els que cooperen, tot i que evidentment, aquesta és important sobretot entre pares i fills. És precisament en les relacions de parentiu col·lateral o llunyà, on els drets i deures no estan tan ben definits ni són tan obligatoris moralment²³⁰, i en les relacions de veïnatge, on l'afinitat o l'hostilitat són un criteri molt important per seleccionar els socis que formen part de la xarxa d'ajuda mútua. D'acord amb Salazar, allò que esdevé important és l'existència d'una estructura que fa que aquests sentiments personals esdevinguin rellevants econòmicament:

That human beings can be sentimental, in the same way as they are rational and moral, should be no surprise to anyone. The important point to stress here is not the suitability of a psychology of emotions to make sense of this 'sentimental logic', but the existence of a particular social structure that turns personal sentiments into socially relevant attitudes. In this case, those personal sentiments turn out to be not just socially but economically relevant, since they form a constitutive ingredient of a specific set of productive relations. (Salazar, 1996: 137)

Vegem algun exemple d'aquests circuits de reciprocitat. Ja fa temps que les cames de Juliska néni no l'acompanyen i recentment es troba impossibilitada pel treball agrícola i ramader. És per això que Sándor bácsi, el seu company, s'ocupava cada matí i cada vespre de munyir la vaca. Però un mal dia Sándor es va esquinçar el canell treballant al camp i no podia munyir la vaca, no sabien durant quan de temps no podria utilitzar la mà. Tots dos tenen una molt bona reputació al poble i el seu veí no va dubtar en oferir-se voluntàriament a munyir-los la vaca cada matí després d'haver munyit les seves fins que Sándor bácsi ho pogués tornar a fer. Gergely, el pastor, tampoc va titubegar alhora d'oferir-se per munyir-los la vaca al vespre quan tornés de les pastures amb totes les vaques.

230 Per això vèiem a l'apartat 4.6. *El parentiu: un model de i per a la societat. L'extensió terminològica i les categories de parents*, que els termes de parentiu que s'utilitzen en les extensions són els que corresponen a parents col·laterals per ser menys específics i evocar més la solidaritat que l'autoritat, més pròpia de les relacions lineals.



Fotografia 57: Gergely munyint la vaca de Sándor bácsi i Juliska néni

Juliska néni va insistir en pagar-li alguna cosa, sabia que al vespre tornava molt cansat de caminar tot el dia amb les vaques, era un esforç i no sabien si aquesta situació podia durar molt. Gergely no ho va acceptar de cap de les maneres, els deia que ho feia de tot el cor, per *ajudar-los*. Només alguna vegada, de tant en tant i informalment Juliska néni li donava 5.000 leis perquè begués un *deci* (decilitre) de pàlinka a la seva salut. Quedava fora de dubte que el valor d'aquest gest era simbòlic i no material. Quan als vespres Gergely acabava de munyir la vaca, sempre s'asseia una estona amb la parella d'ancians i sovint algun veí s'hi afegia. Xerraven, reien i prenien la fresca després de la calor de tot el dia i, algun dia, Juliska néni s'animava i preparava *palacinta* (creps) per tothom.



Fotografia 58: Al vespre, menjant creps després de munyir la vaca

Al veí que els munyia la vaca pels matins tampoc li retribuïen aquest servei i també ho feia per *ajudar-los*. Amb el temps em vaig assabentar que la casa on vivia el veí amb la seva família era de Sándor bácsi. Quan Sándor bácsi, ja gran, va decidir anar a viure amb Juliska néni els va deixar la casa en ús de fruit. A canvi, Sándor bácsi no rebia cap contraprestació, els la va cedir perquè ells la necessitaven, per *ajudar-los*, i perquè a ell li sabia greu veure-la deshabitada. I, és clar, el veí no va dubtar en ajudar-los quan ells ho van necessitar. Així veiem com l'*ajuda mútua* enforteix les relacions d'amistat i configura vincles basats en la co-responsabilitat i la reciprocitat. Aquests intercanvis d'ajuda no contempen el càlcul, ni material ni temporal.

Vegem dos exemples més. Els nens majors de 5 anys han de desplaçar-se fins a Etéd per anar a l'escola. Això comporta seriosos problemes a causa de la dificultat dels desplaçaments. Les activitats ramaderes i agrícoles marquen l'horari dels adults del poble i aquest horari és incompatible amb acompanyar els nens a Etéd. A més, quasi ningú disposa de cotxe, i de cavalls, poca gent. De totes maneres ningú considera que sigui necessari acompanyar-los, sempre hi han anat sols i a peu. El problema arriba amb els mesos més freds de l'hivern quan les temperatures baixen a -25°C i la neu deixa el poble incomunicat. Algunes famílies com la de Szilveszter Gergely han optat per deixar els seus dos fills de 14 i 11 anys vivint amb una família de Küsmöd, el poble situat entre Siklód i Etéd. La relació entre les famílies és d'amistat. La família que acull els seus fills viuen en

una casa tradicional com és habitual, és a dir que disposen només d'un únic espai on hi transcorre tota la vida domèstica, un espai que fa de cuina, menjador i dormitori per tothom. A més dels dos fills de Gergely, la família acollia a una noia gitana i el seu nadó que s'havia quedat vídua recentment. La noia treballava per ells. No hi havia cap acord pactat entre Gergely i la família que acollia els nens quan la meteorologia feia impracticable les anades i vingudes. A l'estiu però no és estrany trobar-se Szilveszter Gergely fent el camí de Siklód a Küsmöd amb el carro carrega't de patates, prunes i cebes per la família acollidora. Gergely, de tant en tant, els portava productes de la seva collita, sense cap periodicitat o quantitat establerta a priori.

Un altre cas d'aquests intercanvis és el que es dona entre la família de Maria i la d'en János. Maria i el seu marit Mózes ja són grans i no tenen cavalls per transportar el senet quan ja s'ha assecat per emmagatzemar-lo en els pallers. János té un cavall. La seva dona no pot treballar als camps per motius de salut i dels tres fills que van tenir, dos van morir molt joves. La filla va casar-se a Siklód i János acostuma a cooperar molt estretament amb el seu gendre pel treball agrícola. Són ells els qui, quan els ancians ho necessiten, aturen els seus quefers per dedicar el dia a treballar per ells sense rebre cap remuneració a canvi. Després de la feina, Maria néni els ofereix pálinka i beuen plegats mentre comenten les novetats del poble. En una ocasió, mentre bevien pálinka János els va demanar que li donessin un bidó d'acer que tenien per poder fer pálinka. Maria néni i Mózes bácsi es van mostrar una mica reticents però finalment, entre brindis i estires i arronses hi van accedir. János em deia que *ajudar* a transportar el senet amb el cavall només ho feien per algun veí o amic íntim. De fet no eren veïns, les seves llars es trobaven considerablement distants però quan Maria i János eren solters sí que ho eren, les seves famílies vivien molt a prop. La relació de veïnatge constitueix un vincle, el de l'amistat co-responsable, que perdura en el temps malgrat les circumstàncies canviïn, són les aliances que amplien les relacions pràctiques, les relacions mobilitzables d'una família. L'ajuda mútua entre els veïns sol ser quotidiana i institueix vincles importants. János em deia que simplement ho feia perquè *s'ajudaven els uns als altres*. Temps després vaig saber que Maria néni tenia unes terres a la part baixa del poble, prop d'on viu János, que no utilitzaven perquè estaven massa lluny i no els feien falta. Ja fa molts anys que les van cedir en ús de fruit a János i a la seva família sense demanar-ne res a canvi.



Fotografies 59, 60 i 61: Veïns *ajudant* a veïns per transportar i emmagatzemar el senet

Aquests vincles que s'estableixen amb determinats veïns, amics i parents, és a dir, amb la xarxa de persones mobilitzables, al marge de l'ajuda pròpiament que es presten recíprocament, cultiven un degoteig constant d'intercanvis, de "regals" que circulen d'una casa a l'altra i que defineixen la relació. La veïna li porta unes quantes pomes que acaben de collir a Maria néni, que té molts pomers, Maria néni li porta una col a Juliska néni, que també en té en el seu hortet, quan va a trucar per telèfon, la veïna del davant porta un tros de pastís de poma que ha fet pel seu nét i Maria néni porta un pot de sopa a la veïna del costat que ha sentit dir que no té l'estómac fi. En tot aquest va i ve també circula molta informació pràctica important. A mi em costava d'entendre com la gent s'assabentava de quan vindria el metge, per exemple, o del dia que s'havia acordat per organitzar la desparasitació conjunta de les ovelles, o de la intenció de vendre la vaca d'algú, entre

moltíssimes altres informacions importants. A mesura que vaig anar acompanyant a gent en aquests va i véns, compartint les esperes de la tornada de les vaques, vaig prendre consciència de la transcendència del cultiu de la sociabilitat en un context com el de Siklód.

9.3.5. La ficció d'ajuda mútua: entre el patronatge i l'abús

A l'estiu del 2003, hi havia un tema que estava en boca de tothom²³¹. Es tractava de quatre famílies de Csíkszereda que van anar a viure al poble. Entre adults i nens eren uns 20. A Csíkszereda, aquestes famílies travessaven una situació de precarietat econòmica greu: estaven a l'atur i s'havien trobat al carrer davant la impossibilitat de pagar el lloguer dels pisos que ocupaven i eren ateses pels Serveis Socials de la ciutat. Hegyi Péter els va oferir casa i feina a Siklód i així van arribar al poble. Des del punt de vista siklódi eren gent molt necessitada, no tenien res (no eren propietaris) i l'oferta d'Hegyi Péter els brindava *ajuda*. Però no va resultar tan senzill. Per començar, Hegyi Péter plantejava l'acord contractual amb els termes legitimats localment: un acord indefinit que no parteix del càlcul sinó de la necessitat i l'ajuda. Ells treballaven amb i per a la família amb totes les tasques del camp i tenien un lloc per allotjar-se i els donaven ous, pa, llar, etc. Però pels nouvinguts, que no eren ni pagesos, resultava humiliant treballar de sol a sol a canvi de menjar i poc més. Pels siklódik el què resultava ofensiu era dependre de la "caritat" dels serveis socials. Al cap d'unes setmanes aquestes famílies es van negar a treballar i malparlaven de la família d'Hegyi Péter criticant sobretot la gasiveria. I precisament hem insistit en la importància de la generositat en les relacions desiguals per crear xarxes de persones que 't'ajudin' quan les tasques del camp ho requereixen. Amb poc temps la pressió col·lectiva va començar a actuar dient que s'estava generant un conflicte que amenaçava la bona convivència del poble, que no es podia tolerar que hi hagués gent vivint al poble en males condicions. Finalment, els nouvinguts van abandonar el poble i van tornar als circuits de serveis socials urbans.

Sembla que, en aquest cas, Hegyi Péter utilitza la cultura de l'ajuda mútua per ocultar una relació que podríem definir d'explotació o abús laboral. És per tant, una ficció d'ajuda mútua. Tal i com hem subratllat, les relacions d'ajuda mútua no toleren el càlcul

231 El cas que aquí presento apareix també en el subcapítol 11.1.2. *El projecte de les cabres: una subvenció europea.*

ni la fixació de condicions. A diferència de les relacions de caire més contractual, en aquest cas el que garanteix que sigui una relació "justa" és el contingut moral de la relació i de les persones implicades. Es tracta d'intercanvis que es recolzen en la relació en sí mateixa, en la confiança i en la reciprocitat. Però en aquest exemple, els elements que constitueixen les relacions d'ajuda mútua hi són absents. Es dona entre persones sense relació prèvia, sense confiança. L'intercanvi no enforteix un vincle preexistent sinó que es crea precisament per la necessitat d'aquest intercanvi, necessitat de mà d'obra i necessitat de recursos per subsistir. En aquestes condicions, la idea d'ajuda adquireix un caràcter caritatiu asimètric o és una ficció que encobreix un abús. A més, és una relació que s'estableix entre una persona que no viu permanentment a Siklód ni viu d'acord amb la cultura rural local i uns forasters que no són ni pagesos.

Ilona néni també utilitzava l'*ajuda* per encobrir relacions abusives. Com tantes dones del poble, és vídua i els fills han emigrat. Em deia que una gitana d'un poble veí "l'ajudava" amb les feines del camp. Quan vaig preguntar-li com li pagava Ilona néni es va encongir d'espatlles i va dir "una miqueta de diners, una miqueta de menjar...li dono el que necessita". Però sembla que aquestes "miquetes" no eren suficients. Un bon dia Ilona néni va acusar a la gitana d'haver-li robat una gallina, la va fer fora i *encara gràcies que no avisava a la policia*, la va amenaçar. Tampoc aquesta relació es basava en la confiança, ni en la reciprocitat, ni s'establí entre iguals (entre pagesos de Siklód), ni es considerava justa, però sí que utilitzava el discurs de l'ajuda mútua legitimat localment per encobrir una relació d'abús.

En el capítol de l'adopció mostràvem com la motivació principal que defensen els siklódik per donar un fill en adopció és la d'*ajudar a un parent*. Tot i això, vèiem com en algunes ocasions la relació que en resulta oculta sota el llenguatge del parentiu i l'*ajuda* algunes característiques més pròpies del patronatge o l'explotació laboral que del parentiu.

Vegem un altre exemple de ficció d'ajuda mútua. L'any 1996, Hegyi Péter va endegar un negoci d'elaboració de formatge²³². Era una fàbrica petita i rudimentària, l'any 2000 hi treballaven 5 persones del poble assalariades. L'excepcionalitat d'aquest tipus de

232 La fàbrica va funcionar fins l'any 2001, veure l'apartat 11.1.1. *La fàbrica de formatge: funcionament i conflictes*.

relacions contractuals entre veïns i pagesos del poble va donar peu a malentesos i conflictes. És a dir, no quedava clar quin tipus de normes i valors havien de guiar les interaccions i establir els drets i deures de les parts.

L'horari dels treballadors era de 7'00 a 14'00 hores, sempre més o menys. Era mitjans de setembre, una època en la qual la feina del camp es precipita per l'adveniment de l'hivern, i demanaven als treballadors que a les 12 pleguessin de la fàbrica i anessin a *ajudar* als pares d'Hegyí Péter, a collir prunes. Un d'aquests dies que collien prunes hi faltava Anna Maria, la treballadora més jove de la fàbrica, i Csaba, que era com l'encarregat, estava plorant ostentosament i explicant entre sanglots el què havia passat: Anna Maria s'havia negat a anar a collir prunes pels pares del Péter, deia que la seva obligació laboral amb ells començava i acabava a la fàbrica i que ella a qui havia d'*ajudar* amb les feines agrícoles era als seus pares. Mentre Csaba explicava això amb to de desesperació, la mare de Péter el consolava, el pare i la resta dels treballadors callaven amb el cap baix. Veient que els pares de Péter es mostraven tan comprensius i tolerants, em costava d'entendre l'exagerada i pública reacció de Csaba. Després m'ho van aclarir: ells també consideraven que era una reacció desproporcionada però Csaba és un home molt sensible i vivia uns moments difícils perquè la seva dona l'havia deixat i havia tornat a casa dels seus pares amb el seu fill d'un any. El concepte que tenien d'Anna Maria era el d'una bona noia i treballadora. El què passava, em deien, és que era molt jove i per això va tenir aquesta reacció. A més devia estar molt cansada perquè treballava tot el dia de valent, a la fàbrica i amb els seus pares al camp. Juci néni va decidir anar a demanar disculpes a casa de la família d'Anna Maria i mirar d'arreglar-ho sense que Csaba se n'assabentés per no ferir-lo o ofendre'l.

Una de les peculiaritats que definien les relacions laborals en el sí de la fàbrica era doncs que els patrons valoraven els esdeveniments, les actituds i les reaccions d'un conflicte laboral, tenint en compte la personalitat i les circumstàncies particulars de cadascú, i anteposant-ho als drets i deures de la relació contractual i als propis interessos. Juci néni es va implicar en el conflicte fins el punt de disculpar-se amb la família d'Anna Maria en nom de Csaba, malgrat la suposada falta que Anna Maria havia comès, i procurant de no malmetre l'orgull de Csaba. Aquesta actitud dista bastant de l'actitud habitual entre el propietari d'una fàbrica i els seus treballadors.

També crida l'atenció que se substitueixi part d'un treball que aporta beneficis econòmics, el de la fàbrica, per un que no n'aporta, el del camp. Cullen les prunes per fer *pálinka*, però aquest *pálinka* no el comercialitzen, i n'elaboren molt més del que poden consumir. L'explicació que em donaven era que sap molt de greu veure com la fruita es podreix al terra. És a dir, els motius eren extra-econòmics i es relacionaven amb la noció d'arrelament estacional, amb la vinculació amb les estacions i el calendari agrícola. Era una decisió que no mantenia cap relació amb el bon funcionament i rendiment de la fàbrica, una decisió presa des d'una lògica pagesa, agro-cèntrica, que s'imposava a una lògica empresarial.

D'altra banda, la negativa d'Anna Maria per ajudar els pares d'Hegyí Péter dins l'horari laboral, planteja el conflicte originat per la confusió entre les obligacions familiars, les obligacions laborals i les obligacions en relacions d'ajuda mútua. Donat que el treball agrícola el realitzen els membres de la unitat domèstica amb l'ajuda de parents propers (sobretot fills), quan Hegyí Péter demana als seus treballadors substituir una part del treball a la fàbrica pel treball agrícola per als seus pares, està desplaçant la seva obligació familiar, aprofitant-se de les relacions laborals de la seva fàbrica. D'alguna manera mercantilitza una obligació o una responsabilitat familiar. I aquest és el desacord d'Anna Maria que contesta dient que ella ja compleix amb els seus deures familiars i no està disposada a complir amb els d'Hegyí Péter. Lògicament, el contracte laboral dels treballadors no implica que aquests hagin d'estar disponibles per realitzar tasques agrícoles que no tenen cap relació amb la fàbrica. I, en aquest aspecte, la demanda d'Hegyí Péter barreja una relació contractual amb una propera al patronatge. Fél i Hofer (1973) descriuen relacions de patronatge pel poble d'Átány de la següent manera:

The mutual needs of gazda (pagesos benestants) and poor families were served by the patron-client relations which linked them. The farmer could be sure that he would have labor when he needed it, and cheap labor, too, since he was not bound to pay for it in money but could offer the work of his team and various payments in kind. (...) the mobilization of clients occurred informally. For example the farmer mentioned his intention to carry manure to his plot the following day. The next day, all his "workers" simply appeared to help load his wagon. Such aid was not reckoned as real work; it was lightened by the wine to which the farmer treated his helpers.

De fet, uns dies abans d'aquest conflicte m'havien explicat que quan els treballadors de la fàbrica treballaven collint prunes era *com una kálaka*. I al finalitzar la jornada Juci néni insistia en que anessin a casa seva per oferir-los *pálinka*. Però en aquestes relacions hi havia una tensió implícita que Anna Maria va fer explícita: no es tractava d'una relació basada en la reciprocitat, ni de patronatge, en principi havia de ser una relació laboral contractual.

En qualsevol cas, resultava molt evident que tant pels patrons com pels treballadors les tasques agrícoles i ramaderes eren prioritàries. El sou o els beneficis de la fàbrica representen un recurs complementari del qual es pot prescindir, però l'agricultura i la ramaderia és el que assegura l'estabilitat i la continuïtat. Aquesta convicció els atorga molta llibertat i independència respecte del "mercat laboral". Això és vàlid per tot el poble amb la única excepció del Pastor de l'església, que viu de les aportacions en metàl·lic o en espècies dels feligresos. La cartera, les dos botigueres, els treballadors i propietaris de les destil·laries de *pálinka*, Juliska néni amb el seu telèfon, etc., tots ells compaginen aquestes feines amb les del camp i, per tant, és molt habitual que en la temporada alta del treball agrícola les botigues i la cartera sacrificuin part del seu horari laboral, com ho feia la fàbrica de formatges, per prioritzar les feines agrícoles.

CAPÍTOL 10. ELS VALORS DE L'INTERCANVI

Les persones i els grups es construeixen a partir de relacions socials. Un camp privilegiat per veure com s'articulen aquestes relacions i quins valors les regeixen són els intercanvis de béns i serveis. Hem vist com a Siklód molts d'aquests intercanvis es basen en el principi de la reciprocitat, i en algunes ocasions més puntuals, en l'economia pròpia d'una societat dominada pel mercat. Hi ha però un aspecte rellevant en molts d'aquests intercanvis: es realitzen sense utilitzar la moneda²³³. Molts pagaments es realitzen en espècie, emmarcats en un model d'economia del troc. Aquesta realitat planteja la qüestió de si aquesta economia desmonetaritzada és només una manera d'afrontar l'escassetat de moneda o si es tracta d'un sistema econòmic diferenciat amb unes regles, objectius, relacions i amb una lògica diferent a la que utilitza la moneda.

Molt sovint l'estudi de les diferents formes d'intercanvi posa l'accent en la naturalesa dels béns intercanviats. Per exemple, es parla d'economies multicèntriques constituïdes per diverses esferes diferents de transaccions: *Cada esfera está caracterizada por diferentes conjuntos de bienes y de servicios y frecuentemente por principios de intercambio y por valores morales diferentes* (Molina i Valenzuela, 2007:211). En el cas dels intercanvis a Siklód aquestes diferents esferes que efectivament coexisteixen, es constitueixen a partir de determinades relacions socials regides per valors morals diferents. És a dir, els mateixos béns o serveis poden obtenir-se mitjançant l'exercici de la reciprocitat o mitjançant el mercat o el troc. No seria doncs tant en funció dels objectes sinó de les relacions entre les persones involucrades que es defineixen les esferes d'intercanvi. Per exemple, una casa es pot construir organitzant una *kaláka* basada en el treball voluntari i no remunerat d'amics, parents i veïns o mitjançant la contractació de treball assalariat. El primer cas és l'habitual entre membres de la comunitat i el segon es dona quan un estranger vol construir una casa al poble²³⁴. De la mateixa manera que quan parlàvem de la propietat emfatitzàvem els aspectes socials dient que les relacions de

233 A partir de la diversitat dels contextos etnogràfics, l'antropologia econòmica parla d'objectes monetaris, de moneda primitiva o de moneda d'ús general i moneda d'ús especial (Polanyi, 1957) per referir-se als diferents objectes que en diferents societats compleixen totes o algunes de les funcions de la moneda: mitjà d'intercanvi, mitjà de pagament i patró de valor (Polanyi, 1957) (a Molina i Valenzuela, 2007: 214-223). En aquest capítol utilitzo el concepte de moneda tal i com l'utilitzen les economies pròpies de societats dominades pel mercat i amb dues característiques fonamentals: tractar-se d'un objecte que estableix un patró d'equivalència entre totes les coses i que té valor de canvi.

234 Recentment alguns hongaresos d'Hongria han adquirit una casa al poble com a segona residència.

propietat no existeixen entre les persones i les coses, sinó entre les persones en relació a les coses, al parlar d'intercanvis també hem de considerar que es tracta de relacions entre persones i els objectes són exclusivament la part material d'aquestes relacions:

It may be convenient for certain purposes to speak of rights over things, but in reality there can be only rights in respect of things against persons, in the same way as there are rights in respect of the use of one's labour or in respect of the use of somebody else's labour. Relations and intercourse arise exclusively between live beings; but goods as well as ideas are the object and the material of such relations (Vinogradoff, 1913: 68)

Com veurem, algunes vegades els intercanvis prenen formes híbrides combinant una part en espècies i una part en moneda o utilitzen la moneda des de la lògica del troc o el troc des de la lògica de la moneda. És a dir, el do, el troc i la mercaderia coexisteixen amb límits difosos ocupant diferents espais i importància i, depenent del context i les persones implicades en la relació d'intercanvi dominen unes formes o altres. En general, en els intercanvis intracomunitaris, entre pagesos o pastors, dominen les formes d'intercanvi basades en la reciprocitat o en el troc²³⁵, evitant en gran mesura l'ús de moneda. Quan els intercanvis es donen amb forans, en canvi, s'utilitza la moneda. És doncs el tipus de relació entre les persones implicades el què defineix la forma d'intercanvi i la lògica que els guia:

(...) households can exchange goods, as well as labor and land, but the social relations of the parties in the exchange and the value of the items exchanged are different from those of commercial exchange (Orlove, 1986: 89 citant a Ortiz 1973 i Gudeman 1978)

En les properes pàgines vull mostrar com les diferents maneres d'intercanviar defineixen un “nosaltres”, esbossen fronteres que separen relacions socials i econòmiques que contenen valors diferenciats. En una mateixa societat, Siklód en aquest cas, trobem varis

235 Aquest funcionament contradiu la tesis de Graeber (2012: 43-44):

Todo esto no quiere decir que el trueque no exista, o que nunca haya sido practicado por el tipo de gente que Smith llamaría "salvajes". Tan sólo significa que casi nunca se ha empleado en miembros de la misma aldea, como lo imaginó Smith. Suele darse entre pueblos diferentes, incluso entre enemigos.

sistemes econòmics que corresponen a diferents models d'organització social i diferents criteris per establir el valor. En l'apartat anterior ens hem estès en el tipus d'intercanvis intracomunitaris guiats pel principi de la reciprocitat entre pagesos. A continuació m'aturaré en aquells intercanvis que no es basen en la reciprocitat però tampoc en el mercat. M'interessa discutir els intercanvis que podríem anomenar de troc, intercanvis directes de béns i serveis sense la intervenció de la moneda. Crec que en part, l'ús de sistemes locals d'intercanvis contribueix a mantenir una cultura econòmica diferenciada. En el següent capítol, mostrarem també com l'ús de patrons de mesura diferenciats en aquests intercanvis de Siklód expressa molt empíricament una cultura econòmica particular amb valors propis.

Recordem d'entrada alguns exemples d'aquests intercanvis que eviten l'ús de la moneda totalment o parcialment. Els termes amb els quals s'estableix l'intercanvi entre els pagesos propietaris d'ovelles i el pastor són els següents: el pastor dóna 8 kg de formatge i 1,5 kg. d'*ürda* (una espècie de mató) per ovella i temporada al pagès i aquest li dóna al pastor 6 litres de blat²³⁶ i 15.000 leis (0,5€) per ovella i temporada. A més, el costum aconsella donar uns quilos de formatge de propina al pastor. En el cas de que una ovella no donés la quantitat de llet esperada, es renegocia l'acord amb la mediació del *major biró* (jutge de pagès). La retribució del *major biró* és la llet de tres dies de maig de tot el ramat i una mica de *pálinka* de propina que alguns li donaran com a reconeixement de la seva feina. Al pastor de vaques que va i ve cada dia del poble i per tant ni muny ni fa formatge, se li paga amb 20 kg. de blat de moro i 70.000 leis (uns 2€) per vaca i temporada, a més a més de la *tarisznya* (propina que acostuma a contenir ous, carn, *pálinka*, etc).

Fixem-nos també que els beneficis obtinguts del *Közbirtokosság* (les propietats conjuntes del bosc) es reparteixen entre els seus membres amb la forma de 8 metres de la fusta per llar destinada al consum domèstic. És a dir, no es ven la fusta i es reparteixen els beneficis en forma de moneda sinó que la producció s'orienta al consum i es defineix en funció de les necessitats²³⁷. Quan s'utilitzen les instal·lacions de la destil·laria de *pálinka* el propietari de la fruita paga aquest ús donant al propietari de la destil·laria 2 litres de

236 A l'apartat 10.2. *El significat social de les formes de mesurar* tractem la qüestió dels diferents patrons de mesura.

237 Totes les llars reben la mateixa quantitat de fusta independentment del volum de la seva propietat forestal.

pálinka per cada 10 que en destil·la. D'aquests 2 litres, un és per la persona que està treballant allà i l'altre per el/la propietari/a. Els acords de parceria són una manera habitual d'intercanviar terra per treball sense intermediació de moneda. El propietari cedeix a un altre pagès l'ús de la terra a canvi d'una part de la collita. Quan Hegyi Péter va iniciar el negoci de les cabres necessitava terres per produir la quantitat de senet que consumia el ramat. A la tardor, quan ja tothom té emmagatzemat el senet per alimentar als seus animals durant l'hivern, un vilatà que té un cavall i una vaca li va vendre la seva única parcel·la de terra. Però quan va arribar l'estiu va succeir el que era previsible: el qui havia venut la terra la tornava a necessitar per produir el senet que la seva vaca i el cavall consumien. La família d'Hegyi Péter tampoc donava l'abast per treballar tota la terra que tenien i produir la quantitat de senet que les cabres necessitaven. Llavors van arribar a un acord: ell treballaria la terra i es repartirien la producció. Aquests acords no sempre estan exempts de conflicte. L'any següent no van renovar l'acord i un dia Péter bacsí va arribar fins a la parcel·la i va trobar-se que tot el senet estava segat i assecat, llest per emmagatzemar. Com que la parcel·la es trobava lluny del poble i la parella d'ancians propietaris difícilment hi podia arribar, el pagès va pensar que podria treballar-la i quedar-se tot el senet sense que els ancians propietaris se'n adonessin. En ser descobert, ho van discutir i van arribar al mateix acord de l'any anterior. Ara bé, quan els intercanvis es donen amb no-pagesos, amb forasters, s'utilitza sempre la moneda. La llana, per exemple, la venen a una fàbrica per 9.000 leis el quilo.

10.1. L'intercanvi desmonetaritzat: l'autonomia d'una cultura econòmica

Els intents que s'han fet des de les ciències socials per definir i sistematitzar el troc com un model universal d'intercanvi de béns i serveis han estat poc satisfactoris. Aquests models abstractes difícilment es mostren vàlids quan es contrasten amb casos de troc que es donen en contextos tan diversos com el d'un mercat d'intercanvi d'una ciutat occidental que s'organitza puntualment com un testimoni d'una economia alternativa, el troc en el context colonial, o el troc inter-tribal, per citar només alguns exemples. El què resulta interessant doncs és precisament analitzar aquests intercanvis de troc sense descontextualitzar-los per entendre quin tipus de relacions socials i valors s'hi expressen. Algunes de les qüestions claus en les que em sembla rellevant focalitzar l'atenció per

elucidar la naturalesa dels intercanvis per troc són: el tipus de vincle que mantenen els implicats en l'intercanvi, l'objectiu de l'intercanvi i l'establiment del valor.

A grans trets podem dir que les teories que s'han generat entorn dels intercanvis per troc segueixen dues tendències que ens remetent al vell debat entre formalistes i sustantivistes. D'una banda, trobem autors que prenen a l'individu com a unitat d'anàlisi i parteixen de la premissa que els individus actuen d'acord amb un principi bàsic: maximitzar i optimitzar recursos. L'elecció d'un tipus d'intercanvi o un altre s'entén doncs com una decisió individual que persegueix obtenir més recursos o més seguretat. La segona tendència²³⁸, més culturalista, nega que l'economia pugui reduir-se a la conducta individual i pren a la societat com a unitat d'anàlisi emfatitzant la contribució cultural de valor (Orlove, 1986). Des d'aquesta posició, les economies es consideren com a sistemes socials.

The decision theorist could claim that the participants acted as if they were optimizing income and risk in a situation of uncertainty, and the culturalists would say that the exchanges formed part of a social and economic system with distinct social norms (Orlove, 1986: 97)

Els autors que s'han aproximat al fenomen des de posicions teòriques neo-marxistes, focalitzen l'atenció en els modus de producció. La producció pagesa es caracteritza pel fet que els productors posseeixen els mitjans de producció (terra) i utilitzen el treball dels membres de la família. El modus de producció capitalista, en canvi, es caracteritza per la separació del capital i el treball: els treballadors no posseeixen els mitjans de producció i venen la seva força de treball al capital. Els intercanvis per troc correspondrien al primer modus de producció, es regirien pel valor d'ús i s'entendrien com una activitat de subsistència. Els intercanvis monetaris representarien una articulació amb el modus de producció capitalista i es regirien pel valor de canvi.

Les propostes econòmiques evolucionistes clàssiques²³⁹ han considerat el troc com una característica humana 'natural', com l'estadi més primitiu que queda superat per

238 Segons Orlove (1986:86) serien representatius de la primera tendència treballs com el de Davis (1973), Gladwin (1975, 1979) o Barlett (1980). Entre els autors més propers a la segona tendència trobariem Gudeman, Sahlins, Douglas i Goody.

239 Veure per exemple el capítol *Of the origin and use of money* del llibre *The wealth of Nations* d'Adam Smith (1776).

l'intercanvi monetari tan aviat com les persones s'adonen de la seva major eficiència (Humphrey, 1985)²⁴⁰. Acabem de veure com actualment a Siklód l'intercanvi per troc o el pagament en espècies és molt habitual. I aquest fenomen es dona precisament en un moment en el qual se suposa que hauria d'emergir la moderna economia de mercat.

En contra de les tesis evolucionistes, Humphrey (1985), basant-se en l'estudi de pobles del nord-est del Nepal, defensa que en el món actual el troc és un fenomen post-monetari, que coexisteix amb la moneda²⁴¹, i que caracteritza economies marginades dels mercats monetaris on circula molt poca moneda. En el cas de la Romania post-socialista, hem descrit algunes polítiques, com la de mantenir els preus dels aliments baixos i permetre la pujada dels béns industrials, que van fer molt difícil l'acumulació de moneda entre la població pagesa. I en general tot el període post-socialista s'ha caracteritzat per un ambient econòmic d'una enorme inflació i molta inestabilitat.

Efectivament, Siklód és una comunitat amb molt poca circulació de moneda. L'economia s'orienta al consum i no al mercat, i l'autonomia i el control sobre els seus recursos i producció és fonamental per a la cultura pagesa. Les activitats que generen guanys en moneda es consideren complementaries i es sotmeten als ritmes de l'agricultura²⁴². Les llars de la comunitat esperen viure del que produeixen les seves terres, boscos i animals, i puntualment intercanviar o vendre l'excedent²⁴³. En aquest

240 En el següent apartat veurem com els mateixos arguments teòrics s'apliquen al tractar l'ús de mesures consuetudinàries en contrast amb les mètriques.

241 Molts altres autors (veure Chapman, 1980:54) han subratllat la coexistència del troc i els intercanvis monetaris i el fet de que la moneda no emergeix a partir de les inconveniències del troc.

242 La botiga del poble, per exemple, obre abans de que comenci la jornada al camp i quan ja s'ha acabat; la carterera reparteix les cartes quan torna del camp; fins i tot l'ajuntament d'Etéd tanca quan hi ha mercat de bestiar tot i que no sigui festiu. Hem vist també com la fàbrica de llet prioritza la recollida de prunes destinades al consum al treball de la pròpia fàbrica destinat al comerç. Tot això ho sap bé el Pastor del poble que no ha aconseguit mai que els pagesos assisteixin a missa i no treballin els diumenges quan es temporada de sembra o collita.

243 El mateix observa Cellarius (2003:193-194) pel cas de poblacions rurals de Bulgària:

Under these difficult economic circumstances, virtually all households grow potatoes for their own use, perhaps sharing with friends or relatives who live elsewhere, and the majority also sell potatoes for cash, barter them for other goods, or both. (...) Informal exchange of goods through networks of friends and relatives, particularly between urban and rural areas, has been important for survival during times of shortage in Bulgaria in both the socialist and postsocialist periods. The widespread presence of barter in this village is in part a response to the disappearance of socialist-era marketing channels for agricultural produce and a shortage of cash in the postsocialist period, not just inflation or currency instability.

context, la moneda només és necessària per pagar les factures de l'electricitat i comprar a la botiga del poble productes com vinagre, sal, sucre, oli o arròs i poca cosa més. Aquestes despeses es cobreixen sobretot amb les pensions de les jubilacions que cobren els que van treballar en cooperatives o fàbriques durant el socialisme. Els siklódik compadeixen els seus coetanis urbans que han de subsistir amb els diners de les jubilacions i que "només poden menjar carn cada dos mesos". El problema, em deien, vindrà amb els joves que es queden al poble perquè els vells cobren una jubilació pel treball a les cooperatives o fàbriques del socialisme però els joves no rebran cap pensió a no ser que facin un pla de jubilació privat. La qüestió és que les pensions no són suficients però són necessàries²⁴⁴.

Un cas prou clar del caràcter post-monetari del troc o pagaments en espècies és el d'un home del poble que havia tingut 3 fills amb dues dones diferents de les quals estava separat. Elles i els seus fills vivien fora del poble, a dues ciutats de la regió. L'home no podia pagar la pensió per manutenció que el jutge havia dictat pels seus fills i va decidir matar dos xais, trossejar la carn i repartir-la entre les dues dones per tal que congelessin la carn i en mengessin tot l'any. És ben palès doncs que en determinats contextos és més fàcil passar de la monetarització al troc que a la inversa. El troc es dona en condicions socio-econòmiques específiques i en societats que coneixen la moneda i com una manera de solucionar els problemes de la moneda. De fet, des del neo-marxisme, autors com Montoya o Bradby (a Orlove, 1986: 90), han destacat la idea de que és precisament la crisi en el mode de producció capitalista la que condueix als pagesos a abandonar els intercanvis monetaris i utilitzar el troc:

As the capitalist economy enters into a crisis, petty commodity producers withdraw from the capitalist sector in two ways. First, they receive fewer goods from and offer less food to the urban sector, which is more tightly linked to the capitalist mode of production than the rural sector. Secondly, they rely on barter, based primarily on use values, for exchanges within the petty commodity sector rather than using cash sale, based on exchange values, for exchange with the capitalist sector. (Orlove, 1986: 95)

244 Una informant de Verdery (2003: 193) ho expressava clarament: *Thank heaven for our pensions! Without them we couldn't afford to work our land at all.*

Ara bé, aquest pas de la moneda al troc no es realitza com una traducció en espècie d'un valor monetari. És a dir, el pare no calcula l'equivalència del valor de mercat dels xais amb la quantia de la pensió imposada pel jutge. El que m'interessa destacar és que, tal i com intentaré anar mostrant, les operacions de troc es regeixen per una lògica diferent de les operacions monetàries.

Algunes vegades el procés es dóna en direcció inversa: béns o serveis que s'acostumaven a pagar en espècies, actualment es paguen en moneda. En aquests casos és molt rellevant adonar-se que sovint, tot i pagar-se en moneda, la lògica que regeix l'intercanvi continua sent la del troc. Per exemple, el pagament de jornals. La gent gran del poble em deien que en l'època dels seus pares, o sigui cap als anys 40's, un jornal per segar es pagava amb una faneca²⁴⁵ de blat. Actualment es paga amb uns 130.000 leis i resulta que aquest és el preu de mercat d'una faneca de blat. És a dir que en 70 o 80 anys no ha variat la remuneració i la referència segueix sent la faneca de blat: el treball de segar durant una jornada val una faneca de blat. En aquest cas doncs l'intercanvi utilitza un mecanisme propi del troc²⁴⁶: estableix equivalències de valor entre determinats articles. El valor d'un jornal equival a una faneca de blat. La referència per establir el preu és l'equivalència de valor establerta en un sistema de troc, tot i traduir-se en moneda. Tant des de posicions teòriques culturalistes com neo-marxistes, es destaca la major estabilitat dels preus en els sistemes de troc (Orlove, 1986: 90). Pels primers, el troc correspon a sistemes econòmics de subsistència on és el costum el que estableix les tasses d'intercanvi que canvien molt poc o molt lentament. Els preus de mercat, en canvi, fluctuen molt més i en funció de l'oferta i la demanda. Pels neo-marxistes, l'estabilitat del troc s'explica sobretot perquè en el troc predomina el valor d'ús que és relativament fixe, mentre que els preus monetaris es determinen per valor de canvi. Penso que efectivament, quan el troc es basa en correspondències entre determinades feines, productes i serveis, segueix una lògica d'ús i costum i s'allunya de les alteracions causades per les fluctuacions en el preu de la moneda.

245 La faneca és l'objecte utilitzat per contenir els cereals i s'utilitza com a mesura de capacitat d'àrids. Veure el següent apartat.

246 Els principals mecanismes del troc destacats per Chapman (1980: 50-51) són: el regateig, l'ús d'equivalències, l'intercanvi sense regateig ni equivalències, l'intercanvi amb crèdit i l'ús de determinats productes com a mesura de valor (quan un objecte serveix com a unitat de mesura).

Em sembla però que l'argument que apunta a l'escassetat de moneda com a motiu principal per utilitzar el troc en lloc de la moneda explica el fenomen parcialment, i en qualsevol cas, el més important és que l'ús d'un o altre sistema implica una transformació important: les transaccions que segueixen la lògica del troc o la lògica d'una economia de mercat s'emmarquen en *règims de valor* diferents. Ens referim a les assumpcions culturalment compartides sobre el valor d'allò intercanviable (Appadurai, 1986). Un bon exemple d'això és el que ens ofereix Verdery. Mihai explicava una gran discussió que va mantenir amb la seva mare i la seva tia que estaven molt enfadades:

*(...) they had to use their pensions to buy bread, whereas if they gave the wheat to a local baker, they got bread for free and could use the pension money on something else. Continuing the conversation, his aunt asked him **how to save money**. 'The best thing', he said, 'is to sell grain and turn the money into dollars'. She snapped back, 'I never sold grain in my life, and I'm not going to start now! **I always kept it to use.**' (Verdery, 2003: 179-80)*

En aquesta cita hi ha dues frases que condensen molts dels arguments que expliquen el troc. La primera és quan la tia pregunta al nebot com poden estalviar si gasten la moneda per comprar pa (*how to save money*). És a dir, aquesta pregunta és coherent amb la idea de que en conjuntures de crisi capitalista, el troc permet als pagesos conservar l'escassa moneda que tenen en un moment en que disposen d'abundants productes agraris perquè no els comercialitzen:

Since transaction costs impede the conversion of small quantities of foodstuffs to cash, they will become more reluctant to pay cash and will try to use it only when they have no alternative, such as when paying truck fares or purchasing notebooks for their children in school. (Orlove, 1986: 96).

La segona frase destacada de la cita de Verdery és la que diu que ella sempre ha mantingut el blat per utilitzar-lo, no per vendre'l. Aquest *I always kept it to use* és un criteri fonamental del troc en un context com el de Siklód. En contra d'aquesta finalitat d'ús, el nebot defensa una estratègia especulativa. És a dir, en el troc allò intercanviat té un valor d'ús i parteix de les necessitats dels implicats. En paraules de Marx²⁴⁷:

247 Citat a Chapman, 1980: 63-64.

In the direct exchange of products, each commodity is a direct means of exchange to its owner, and an equivalent to those who do not possess it, although only in so far as it has use-value for them. At this stage, therefore, the articles exchanged do not acquire a value-form independent of their own use-value, or of the individual needs of the exchangers.

Entre la literatura etnogràfica d'arreu trobem descripcions de sistemes de troc on queda ben palès que l'objectiu principal del troc no és el de maximitzar beneficis. Mayer (1972 a Orlove, 1986: 97), per exemple, ho mostra pels intercanvis entre pastors i pagesos dels Andes peruans:

The exchange rates in the barter mode are different from cash prices; if herders sold their meat and bought maize at market prices, they would obtain more maize than by bartering (Mayer, 1972). Nonetheless, both parties are unwilling to abandon the barter exchanges. The ties between barter partners are very strong, at times lasting for generations. The exchanges serve to assure both parties of a steady supply of the other's products, even in times of scarcity. The participants in these relations state that they are maintained by moral sanctions-by the belief that it is wrong to end them-as well as by self-interest.

L'objectiu del troc no és doncs el de maximitzar beneficis sinó el de satisfer necessitats entre actors complementaris:

(...) in any event, these exchanges had as their objective the satisfaction of necessities, that is, that of consumption and not profit (Carrasco, 1978: 56-57)²⁴⁸.

Posar l'accent en el valor d'ús fa que el 'mercat' estigui al servei de les necessitats humanes. En aquesta orientació de la producció i de l'intercanvi trobem el que en paraules de Scott (1976: 5-7) seria *el contingut moral de la ètica de subsistència: el principi moral del dret a la subsistència*. A Siklód, aquest dret queda clar, per exemple, quan l'assemblea del *közirtokosság*²⁴⁹ decideix que tots els seus membres rebran la mateixa quantitat de fusta destinada al consum domèstic independentment del volum de la seva propietat,

248 A Chapman, 1980: 55.

249 Veure l'apartat 7.1. *El Közirtokosság: entre allò públic i allò privat.*

defensant així l'accés igualitari als recursos naturals necessaris per a la subsistència. Es tracta del principi d'equitat propi dels drets costumaris de molts pobles, estudiat a Espanya notablement per Joaquín Costa en institucions com el "sorteo de labranzas" que assegura l'accés a recursos comunals a tota la població segons una casuística d'equitat (Terradas, 2010).

En el troc es tracta de *substituir* un objecte per un altre. En la seva versió més nítida, allò intercanviat té un valor directe de consum que el diferencia de l'intercanvi monetari que exigeix transaccions posteriors. Diem *en la seva versió més nítida*, perquè tal i com avançàvem al principi d'aquest apartat, alguns dels intercanvis presenten formes híbrides. Per exemple, el funcionament de les dues destil·laries de pàlinka del poble. Es paga per l'ús dels mitjans de producció amb una part del producte obtingut: per cada 10 litres de pàlinka que produeixen en deixen dos a la destil·laria (un per a la propietària i l'altre per a l'home que hi treballa). D'aquesta manera, els propietaris de les destil·leries acumulen més pàlinka del que necessiten per l'autoconsum i per tant, venen aquest excedent a forans o mercats. És a dir, per a ells el pàlinka no té un valor directe de consum sinó que, com la moneda, exigeix transaccions posteriors. En l'intercanvi entre els pagesos i el pastor d'ovelles es fa difícil esclarir què s'està intercanviant per què. És a dir, podem considerar que d'una banda hi ha un troc de blat del pagès per formatge del pastor. Per tant, una part de la transacció es produeix intercanviant productes agraris per productes ramaders, treball agrari per treball ramader. Però trobem altres elements en les clàusules de l'intercanvi: el servei de pasturatge, el formatge que es queda el pastor i que ha elaborat amb la llet de les ovelles dels pagesos i que el vendrà a la ciutat a l'hivern, i finalment, hi ha també una part del pagament amb moneda (uns 50 cèntims d'euro per ovella i temporada). Està clar però que el romanent de formatge que el pastor ven als mercats regionals actua com la moneda.

Un altre aspecte molt rellevant que distingeix el troc de les transaccions monetàries, és que els objectes es mesuren amb un criteri d'equilibri intern: *the objects are not measured against one another by some external criterion, but substituted for one another by an internal balance* (Humphrey i Hugh-Jones, 1992:8). D'altra banda, Marshall²⁵⁰ va assenyalar una característica important d'aquesta substitució: es produeix una disminució de la seva *utilitat marginal*. O sigui que, a mesura que es consumeix un

250 A Humphrey i Hugh-Jones, 1992: 9 -10.

determinat producte, la utilitat d'aquest producte anirà disminuint. Seguint amb l'exemple de Verdery, canviar molt blat per molt pa produiria una acumulació de pa. Una vegada consumida la quantitat de pa necessària pel grup o la persona, el pa restant hauria perdut la seva utilitat. Per tant, acumular una quantitat de determinat producte superior a la necessària pel consum, no té sentit en el marc del troc. Per contra, en un sistema de mercat, acumular molta moneda és l'objectiu que persegueix el lucre.

Algunes característiques del troc tal i com es dona a Siklód estableixen límits al que Appadurai (1996) anomena *divergències de valor*. Es tracta de dos principis que governen la lògica de l'intercanvi: la capacitat de producció i les necessitats de consum dels actors. El fet de que allò que s'intercanvia sigui el producte del treball dels actors implicats en l'intercanvi estableix un límit: la pròpia capacitat de treball. Per tant, la mesura d'allò intercanviat sempre manté una relació amb els sacrificis dels productors. És a dir, el pastor no pot demanar al pagès una quantitat de blat que superi la capacitat de produir blat del pagès i el pagès no pot demanar una quantitat de formatge que superi la capacitat de producció de formatge del pastor. S'intercanvia sempre una quantitat inferior a la capacitat productiva, *una part* del treball. És ben clar també en l'exemple de la destil·laria de *pálinka*: per cada 10 litres de *pálinka* produït se'n paguen 2 a la propietària de la destil·laria. D'altra banda, la finalitat d'ús pròpia del troc també estableix un límit, i coincideix amb el que Marshall va anomenar la disminució de la utilitat marginal.

Aquests límits definits per la capacitat de producció i les necessitats de consum dels actors, eviten allò que és tan habitual en les economies de mercat: que es donin fortes discrepàncies entre els sacrificis dels actors involucrats en l'intercanvi. És el que Appadurai anomena *divergències de valor* i es refereix a quan, malgrat el conjunt de coneixements compartits (règim de valor comú), es produeix *una divergència sobre el valor* de les coses intercanviades (Appadurai, 1986). En aquests casos, la lògica dels intercanvis no manté cap relació amb la magnitud dels sacrificis o treball, llavors el preu i el valor no mantenen coherència pels actors. Appadurai (1986:14) diu que això acostuma a succeir en situacions d'extrema duresa i utilitza algun exemple com el d'un home que entrega a la seva dona per a ser prostituïda a canvi de menjar. Qualificar aquestes situacions com a divergència sobre el valor d'allò intercanviat em sembla un eufemisme. En qualsevol cas i en diferents graus considero que aquestes 'divergències' són habituals quan els intercanvis es produeixen entre actors que mantenen relacions de desigualtat i

quan el preu no ve determinat ni per la capacitat de producció ni per la necessitat de consum sinó per lleis com la de l'oferta i la demanda i per estratègies com l'especulació o l'explotació. Podríem trobar forces exemples d'aquestes discrepàncies dels sacrificis entre els actors implicats en transaccions que es donen en sistemes econòmics caracteritzats per una pronunciada desigualtat social. En el nostre context actual es donen freqüentment, per exemple, en camps com el de les relacions laborals o el sector immobiliari. En aquest sentit des d'una perspectiva més crítica, recentment David Harvey²⁵¹ parla de la necessitat de que el valor d'ús s'imposi al valor de canvi en sectors com l'habitatge, la salut o l'educació (lògicament l'alimentació també s'inclouria). En qualsevol cas, en els intercanvis intracomunitaris de Siklód aquestes divergències no succeeixen i com veurem, en contra dels arguments de molta de la literatura dedicada al troc, exigeixen un intercanvi just en el marc d'una relació de confiança que no parteix de la necessitat d'uns i l'optimització de beneficis dels altres.

En el troc, les parts implicades negocien l'intercanvi en funció de les seves pròpies necessitats i són 'venedors' i 'compradors' simultàniament (Chapman, 1980: 35), es produeix doncs un pagament recíproc. Es tracta d'intercanvis on, efectivament, les dues parts obtenen un avantatge de la transacció però aquest no es dona a expenses d'una de les parts:

However this situation should not be confused with gain or profit that one party may obtain at the expense of the other, for the context necessarily implies that an estimation of the relative value of the two objects exchanged can be made.(Chapman, 1980: 42)

És per això que sovint l'intercanvi implica un regateig, una negociació, que encara que no tingui un marge gaire ampli (els transactors comparteixen un règim de valor), situa els actors en una relació d'igualtat. En aquest sentit Humphrey i Hugh-Jones (1992: 11) diuen que el mateix acte del troc crea igualtat.

Una de les qüestions fonamentals dels intercanvis és el tipus de relació que mantenen els transactors. Algunes de les aportacions teòriques destacades han vist el troc com un tipus d'intercanvi alliberat de constreyniments socials i culturals. L'exemple

251 Intervenció que va realitzar en el marc del VI Encuentro Internacional de Economía Política y Derechos Humanos que va tenir lloc a Buenos Aires el mes d'octubre de 2012.

característic d'això és el “Silent Trade”. Per a Marx, el troc era un forma d'intercanvi directe que compartia amb l'intercanvi mercantil un esperit a-social i impersonal. Sahlins (1983) entén el troc com a *reciprocitat negativa*, com un intercanvi que implica el mínim de confiança i el màxim de distància entre els actors implicats i en el qual cada part intenta extreure el màxim benefici:

La reciprocidad negativa es la forma más impersonal de intercambio. En modalidades tales como el “trueque” es, desde nuestro punto de vista, la más “económica”. Los participantes se enfrentan como intereses opuestos, tratando cada uno de obtener el máximo de utilidad a expensas del otro (Sahlins, 1983: 213-214)

Per a Champman (1980: 49), el troc és una transacció purament econòmica guiada únicament pels interessos individuals dels transactors i desintegrada de qualsevol tradició o norma social:

Barter is not embedded in society. It stands out by itself as a purely economic transaction (...) It is distinguished from other patterns or traits in that it can be invented on the spur of the moment, it needs no tradition nor specific learning. Even if we belong to different cultures you may have something I desire and vice versa. If we agree to exchange our objects and if no norm counters our intention and no one prevents us from doing so, we barter.

Graeber (2012: 47) defensa que el troc acostuma a succeir entre estranys i normalment entre grups enemistats o hostils:

Lo que todos estos casos de comercio mediante trueque tienen en común es que se trata de encuentros con extranjeros que posiblemente no volverán a verse, y con los que uno no entrará, con toda seguridad, en relaciones. Es por ello por lo que el intercambio de un objeto por otro es posible: cada parte hace su negocio y se marcha. (...) Luego viene el intercambio en sí, en que ambas partes exhiben sin pudor la hostilidad latente que existe inevitablemente en cualquier intercambio de bienes materiales entre extraños (en que ninguna parte tiene ninguna razón en particular para no querer aprovecharse de la otra) (...)

Appadurai (1986: 9) també defineix el troc com l'intercanvi d'objectes per altres objectes sense referència a la moneda i amb la màxima reducció de costos polítics, socials, culturals o personals. El troc doncs, des d'aquesta perspectiva, és una forma d'intercanvi *alliberada de les limitacions de la sociabilitat i de les complicacions de la moneda* (Appadurai, 1986: 10). Crec que aquestes característiques del troc són només vàlides en determinats contextos. Per exemple, en els mercats d'intercanvi que es realitzen actualment a grans ciutats com alternatives econòmiques al model dominant de mercat. En aquest cas, efectivament les persones intercanvien objectes puntualment, directament i anònimament. La relació entre aquestes persones es limita a aquest acte d'intercanvi puntual. Tampoc afirmaria que en aquest context les persones comparteixen règims de valor sobre els objectes intercanviats. La única condició perquè es doni el troc seria que hi hagi una coincidència recíproca i individual del desitj per l'objecte de l'altre (Chapman, 1980).

Hi ha doncs una part important de la literatura sobre el troc el presenta com l'essència primitiva de l'interès propi (Humphrey i Hugh-Jones, 1992: 3), com un prototip arcaic del capitalisme. Això però manté poca relació amb el troc com un sistema d'intercanvi instituit i costumari (no marginal) tal i com s'observa a Siklód i en molts altres contextos etnogràfics. D'acord amb Humphrey (1992) el fenomen és més complexe que tot això i inclou idees, valors i visions de l'altre transactor. És un mode d'intercanvi amb la seva pròpia lògica. Vegem algunes característiques del troc a Siklód que no encaixen de cap manera amb aquest model a-social o proto-capitalista del troc proposat per autors com el mateix Marx o Sahlins, entre molts d'altres.

Ben al contrari, a Siklód el troc succeïx sempre entre persones conegudes. No succeïx de manera espontània, per casualitat o puntualment, sinó per costum. Són transaccions que es repeteixen periòdicament, com la de pagar cada any al pastor, i entre persones que interactuen regularment. Aquests dos aspectes, la repetició i la relació preexistent a l'intercanvi, que són l'essència del costum (Vinogradoff, 1913: 148-168), fan que les persones involucrades tendeixin a actuar de manera justa, amb un sentit normatiu de l'equitat, per assegurar tant el manteniment de la relació com els intercanvis en el futur. El troc en aquest context exigeix una relació de confiança, succeïx en situacions en les quals les persones es coneixen i coneixen les trajectòries del objectes (Humphrey i Hugh-Jones, 1992:6-8). La confiança doncs és fonamental i fa també que, en contra de la idea

de que es tracta d'intercanvis immediats, sovint l'intercanvi incorpora el crèdit (en el sentit de credibilitat i confiança en la reciprocitat). Existeix una informació compartida sobre què, com, on i amb qui s'intercanvia sense utilitzar la moneda. No s'intercanvia qualsevol cosa per qualsevol cosa ni amb qualsevol persona ni en qualsevol moment. A Siklód, seria absurd per exemple que algú canviés sabates per menjar o teixits per mobles. De fet, l'etnografia d'arreu ens ofereix nombrosos exemples de contextos en els quals grups de persones amb qui un manté determinades relacions²⁵² o determinats objectes queden exclosos de la possibilitat d'entrar en circuits de troc. És per això que crec que lluny de tractar-se de transaccions puntuals, individuals i alliberades de regulacions, el troc, com a mínim en molts contextos com el de Siklód, conforma un sistema instituit i auto-regulat en sí mateix que segueix uns patrons costumaris clars i previsibles. Aquest funcionament del troc com a sistema instituit desmenteix un dels arguments econòmics més utilitzats per defensar l'eficiència superior de la moneda:

(...) all items can be quoted in money, whereas in barter system everything has to be quoted against everything else. In practice, this is not the case. Although there are no clear 'spheres of exchange', many items are never traded for one another. The reasons for this are usually purely practical, e.g. cattle are too valuable to barter for transportable amounts of grain. Barter, in practice, follows limited and well known 'tracks'. (Humphrey, 1985: 56-57)

D'altra banda, la idea defensada per Gregory (1982: 42 a Humphrey i Hugh-Jones, 1992:12) seguint a Marx, de que en les relacions de troc els actors mantenen una relació d'independència en contrast amb la dependència recíproca que es dona en els sistemes del do, tampoc pot aplicar-se en els intercanvis de Siklód. En la mateixa línia que Gregory, Chapman destaca l'absència d'obligacions recíproques entre els transactors:

Barter is a purely economic transaction. It is neutral in that no coercion nor mutual obligation exists between the two parties, except the initial agreement to barter and either party is free to desist from carrying out the transaction if either so desires. The only motivation in barter is the acquisition of the other party's

252 Per exemple, Malinowski destacava l'absència de troc entre els trobriandesos que eren socis del kula o Herskovits observa la mateixa restricció entre persones emparentades al nord-est de Nova Guinea (Chapman, 1980: 45)

goods. No third (or extraneous) circumstance affects it and in this sense also it is direct exchange. (Chapman, 1980:35)

Mayer (1972, 1974, a Orlove, 1986:89-90), en canvi, pel cas de Perú, destaca l'estabilitat i el contingut moral de les relacions socials implicades en el troc. Defineix dos sistemes econòmics i socials que coexisteixen: d'una banda la pagesia indígena que conté institucions costumàries, com l'intercanvi recíproc de treball, assemblees comunitàries i control comunal dels factors de producció que estructuraven l'activitat econòmica i les relacions socials. El troc pertany a aquest sistema, el seu objectiu és assegurar la subsistència bàsica i els vincles dels implicats en l'intercanvi són personals i governats per la reciprocitat i mantenen sancions morals. D'altra banda, aquest sistema coexisteix amb un sistema nacional més individualista i orientat a l'obtenció del benefici.

A Siklód el troc és precisament un reconeixement de la interdependència que existeix entre els actors involucrats. El cas més evident és l'intercanvi que es produeix entre els pastors i els pagesos. Allò intercanviat és fruit del treball de persones que conviuen ocupant nínxols econòmics diferents, que tenen valors i estils de vida diferents i amb qui es manté una relació d'interdependència²⁵³. El troc entre pastors i pagesos és l'acció que vincula dues micro-economies amb una relació de dependència recíproca. Els intercanvis dels productes d'aquests dos estils de vida diferenciats conformen una economia particular. El troc doncs és el tipus d'intercanvi escollit entre persones que comparteixen un mateix règim de valors emmarcat en una cultura rural, pagesos i pastors, i que produeixen béns complementaris no competitius. En els intercanvis entre pagesos, en canvi, dominen les formes basades en la reciprocitat i amb els forans els intercanvis utilitzen únicament moneda.

Tot plegat també ens fa pensar amb la idea apuntada per molts autors de que el troc té lloc entre persones o grups a partir de l'especialització, de la divisió del treball. Aquesta pot ser la part de l'explicació segons l'economia política. Sembla lògic pensar que l'intercanvi entre persones que produeixen el mateix no té sentit. Però això no és ben bé així. Hem vist com entre pagesos que produeixen el mateix es donen intercanvis perquè sovint tenen necessitats de mà d'obra, de terra, d'habitatge, etc. que altres pagesos

253 A l'apartat 10.2. *El significat social de les formes de mesurar* tornarem sobre aquesta qüestió i mostrarem com tot plegat es plasma també en les diferents mesures que s'utilitzen.

poden satisfer. El János, per exemple, tenia un cavall per transportar senet que Maria néni necessitava i aquesta tenia unes terres que János necessitava. Aquest intercanvi però es produeix en el marc dels principis de la reciprocitat: sense càlcul i regulat per obligacions morals entre persones que mantenen vincles de veïnatge, amistat o parentiu. Per tant, entre iguals dominen les formes de reciprocitat. En els intercanvis per troc, en canvi, les persones o més ben dit els grups es defineixen a ells mateixos com a diferents d'aquells amb qui intercanvien productes en relacions de llarga durada. Al mateix temps, reconeixen la interdependència i per tant la necessitat de mantenir relacions de confiança i justes.

Barter thus uses goods to create a relationship of mutual estimation between the self and a partner who is representative of an 'other' set of values (Humphrey i Hugh-Jones, 1992: 10)

(...) something much more subtle and interesting is going on, to do with the perception on either side of the 'other', and the location of these perceptions in the economic-political relations between individuals and between social groups. (Humphrey i Hugh-Jones, 1992:13).

Fixem-nos que les negociacions que es duen a terme cada any entre els pastors i els pagesos no són individuals sinó col·lectives. El subjecte característic del dret costumari és col·lectiu, no pas individual. Els acords es decideixen en assemblea i són vàlids per a tothom. És a dir, tant se val que un pagès tingui una ovella o en tingui 50, el preu per temporada i caps de bestiar serà el mateix per a tothom. Baumgartner (1980: 135)²⁵⁴ apunta que els intercanvis per troc que es donen entre els Sherpes i que s'estableixen col·lectivament al principi de la temporada, mostren la solidaritat intracomunitària al evitar que els més pobres arribin a acords menys favorables. Per tant, podríem dir que els actors dels intercanvis no són cada una de les persones que prenen part sinó que l'intercanvi es dona entre el grup de pagesos propietaris de bestiar i el grup de pastors.

Una de les qüestions que em semblen interessants dels intercanvis de troc és doncs la que destaca Humphrey i Hugh-Jones (1992: 14), especialment pel troc que creua les fronteres ètniques: la seva capacitat per incorporar diferents significats mantinguts per les

254 A Humphrey, 1992: 119.

dues parts. En el cas de pastors i pagesos podem parlar, fins a cert punt, de sub-cultures que intercanvien béns incorporant significats diferents i expressant aquestes 'fronteres' culturals, entenent-se dins d'un llenguatge comú de valors. En altres parts d'aquesta tesi, hem insistit en com el treball, i el producte d'aquest treball, és el principal element que configura l'estatus. En aquest context, els béns que intercanvien pagesos i pastors contenen la seva identitat, la seva reputació, els seus valors i els seus estils de vida:

The direct involvement in barter of one's work or its products engages any individual in his or her identity as a specific person (Humphrey, 1992: 108)
Objects are alienated, but they remain recognisable, 'characteristic' of the economic-cultural type in which they originated (...) (Humphrey, 192: 112).

L'intercanvi estableix la comparació entre les capacitats de les parts pel treball:

Insofar as value lies in what things reveal about people's acts, what is compared are people's capacities (Strathern, 1992:186) *One's own acts (treball) are returned, then, in another form (Strathern, 1992:188).*

Crec que aquest respecte pel treball (propri i aliè) i pels seus productes actua també com a mecanisme de control alhora d'establir les equivalències de valor entre els productes. És a dir, un intercanvi injust per una de les parts, és una ofensa per la reputació de la persona que produeix l'objecte intercanviat. Això no succeïx en els intercanvis on intervé la moneda que són sobretot els que es realitzen amb persones estranyes al món rural. Per exemple, quan un pagès ven un porc a un comerciant que passa pel poble i que el vendrà després a algun escorxador. En aquest cas, la moneda que dóna el comerciant no conté cap significat social, no manté cap relació directe amb el seu treball, és un valor abstracte. D'altra banda, l'estatus del pagès no depèn mai del judici d'un *estraný* sinó dels altres vilatans amb qui interactua quotidianament. El pagès es mira sempre en el mirall de la comunitat. Les parts tampoc mantenen una relació d'interdependència, es tracta d'intercanvis puntuals. L'equivalència no s'estableix en termes de treball (el treball necessari que inverteix el pagès per criar el porc i el treball necessari que inverteix el comerciant per obtenir la moneda) ni en termes de les necessitats respectives de les parts. El preu és fixat per valors externs, pel mercat. Aquest intercanvi sí que és doncs un intercanvi purament econòmic.

Fixem-nos que els intercanvis intracomunitaris, tant els basats en un sistema de reciprocitat com de troc, sempre van acompanyats del regal, del do: oferiment de menjar, de *pálinka*, de celebracions, etc. En el cas del pagament al pastor de vaques, a part d'allò acordat, se li dona la *tarisnya* (literalment vol dir sarró) amb productes que el pagès regala al pastor com a reconeixement de la seva feina i agraïment. També en el pastor d'ovelles se li regala uns quilos de formatge no pactats en l'intercanvi. En aquest sentit, Strathern (1992) diu que si en termes de Mauss, el do és una *prestació total*, el troc és igualment un *intercanvi total*. Discrepant del model teòric que presenta el troc com un intercanvi asocial, ella subratlla que en el troc no s'intercanvien objectes per objectes sinó que, com en el do, l'intercanvi per troc deriva de, i crea, una relació. Implica apreciacions i visions de l'altre. La relació en sí mateixa és aquella que defineix a l'altra part com tenint alguna cosa que es desitja o necessita. La diferència entre el do i el troc, conclou Strathern (1992), radica en l'obligació moral que regeix l'intercanvi del do (en la mesura que l'obligació d'acceptar el do converteix al qui el rep en deutor), en contrast amb la relativa llibertat i equilibri del troc. Però en els intercanvis de troc que es repeteixen en el temps, entre persones conegudes i entre micro-economies interdependents, com ara els pagesos i pastors, domina un altre principi moral: l'obligació de crear i mantenir acords justos per les dues parts i relacions de confiança en les quals les dues parts tenen responsabilitats en la satisfacció pròpia i de l'altre (Humphrey, 1992: 108):

(...) the abstract notion of fairness or justice, this central idea becomes integral to barter too, or rather to the whole range of economic activities (barter, trade and credit) which imply conscious reciprocity. It is in the moral, and yet relative and contextualized, meaning that barter is reciprocal. It takes into account what goods mean to people in their particular circumstances. Essential to it is the notion of the morally responsible person, giving one thing and receiving something different, the link created by the two being not measured value but immeasurable justice. (Humphrey, 1992: 136)

En aquest sentit Schrader utilitza l'expressió de *moral economy of trade*, al·ludint a la *moral economy of the peasant* d'Scott, per explicar les relacions d'intercanvi entre tibetans (a Humphrey, 1992: 121 i a Molina i Valenzuela, 2007: 206).

Un altre aspecte molt important que caracteritza les societats on el troc defineix en gran mesura l'economia local és la seva independència respecte l'economia de mercat. Tal i com assenyala Humphrey el troc és també una estratègia per defensar l'autonomia d'un grup: *This is likely to occur when small discrete social groups wish to maintain autonomy* (Humphrey, 1985: 48). L'intercanvi per troc implica la desintegració en l'economia regional i succeïx en economies atomitzades on la moneda ha deixat de ser la mesura de valor (Humphrey, 1985: 52). D'aquesta premissa es deriven dues qüestions centrals i relacionades: les diferents maneres de mesurar el valor d'allò intercanviat i la voluntat de mantenir aquesta diferència entre els dos *règims de valor*, la voluntat de mantenir autonomia. Per tant, penso que, sense negar la importància de l'escassetat de moneda, l'ús d'objectes d'intercanvi diferents a la moneda, és a dir, l'ús de mesures de valor diferents, ens informa de l'existència d'un règim de valor diferent que es vol mantenir. Les diferents formes d'intercanviar ens revelen economies regides per valors diferents i la persistència de les seves fronteres²⁵⁵.

Naturalment, això no vol dir que estem parlant d'una economia aïllada sinó d'una economia que vol mantenir el màxim grau de seguretat i autonomia. L'agricultura i la ramaderia són les activitats que asseguren la subsistència amb independència, sense necessitat d'integrar-se a circuits de mercats regionals, ja que depenen de les seves propietats i del seu treball. L'agricultura és també el lloc on tornen els joves i no tan joves que han emigrat quan es queden sense feina. És a dir, quan el mercat 'falla' queda el patrimoni familiar i el treball agrari i per això aquests recursos (terra i treball) es mantenen fora del mercat, en un lloc segur. I està clar que el mercat 'falla' constantment: Bourdieu (2003:29, a Kingfisher i Maskovsky, 2008:117) es refereix al neoliberalisme com *a mode of production that entails a mode of domination based on the institution of insecurity*. Bé doncs, igual que succeeix amb la terra i el treball, els intercanvis intracomunitaris necessaris per a la seva subsistència es protegeixen del mercat amb regles de funcionament basades en la cooperació i interdependència entre pagesos i entre

255 Humphrey i Hugh-Jones (1992:5) presenten un exemple en un context molt diferent que mostra com la moneda no és una mesura universal de valor. Prenen el cas del comerç internacional entre l'Oest i el bloc de països socialistes per mostrar la relació entre el troc i les diferents mesures de valor entre les parts implicades. Aquest comerç entre l'Est i l'Oest va prendre la forma de troc. La raó superficial, diuen, és la de que l'Est no disposava de reserves de divises. Però els autors defensen que també es deu a que la moneda tenia funcions diferents a les economies de l'Est i de l'Oest, tenien *règims de valor* diferents. A l'Est, es pagava molt poc per l'habitatge i el transport i més per la roba i altres béns de consum; just a l'inversa que a l'Oest. És a dir, el tema central no és tant l'escassetat de moneda sinó la diferent concepció dels *valors* en les diferents economies i el manteniment de les seves fronteres.

pagesos i pastors. Les relacions amb el mercat són doncs complementàries i puntuals, no necessàries per a la subsistència²⁵⁶.

Des d'una lògica pagesa, la seguretat no la proporcionen els diners en el banc sinó el treball i la propietat en l'agricultura i la ramaderia. Pels siklódik, el manteniment dels animals és la millor forma d'estalvi, molt més segura que l'acumulació de moneda. Aquests recursos es poden traduir en moneda quan la persona necessita alguna cosa de l'Estat (pagar impostos o rebre atenció mèdica, per exemple) o del mercat. Eszter va morir l'any 2002, ja feia temps que es trobava malament i va dir a la seva germana que quan acabés la temporada del camp, després de collir el raïm, vendria un porc i amb els diners que n'obtingués, a l'hivern, aniria a recuperar-se a l'hospital. Sembla que la salut no hi entenia d'esperes estacionals i quan hi va arribar ja va ser massa tard, va morir al cap de poc temps d'haver ingressat. En qualsevol cas, l'estratègia de vendre el porc per tal d'obtenir els diners necessaris per anar a l'hospital, mostra el paper del manteniment d'animals com un recurs susceptible de ser utilitzat per satisfer necessitats imprevistes o fer front a inversions. En aquest cas, el porc fa literalment de guardiola, és una forma d'estalvi²⁵⁷.

D'altra banda, a dins de la comunitat, acumular moneda no és un objectiu per assolir riquesa. Les persones que es consideren riques són les que posseeixen terra i bestiar, especialment vaques i algun cavall, i persones al seu voltant disposades a treballar amb ells. El prestigi s'obté en la mesura que hi dediquen treball els resultats del qual són visibles. Tal com diu Verdery (2003:178) aquesta és una *economia visible* on el que dóna prestigi davant de la comunitat és tenir els estables a arrebossar de senet, els camps ben cultivats, bones collites, les vaques maques i que donin molta llet i vedells sans, etc. Això demostra que la persona és un bon/a pagès/a, laboriosa i treballadora.

Una de les característiques que sovint s'atribueixen al troc és que, a diferència de l'intercanvi monetari, satisfà la demanda immediatament. És a dir, l'intercanvi que utilitza

256 Bohannon i Dalton (1965, a Molina i Valenzuela, 2007: 206) estableixen una classificació per a les societats africanes en relació al mercat: societat sense mercats o amb mercats molt dèbils; societats amb mercats perifèrics (les que no en depenen per subsistir); i societats dominades pel mercat (els productes necessaris per a la subsistència i producció s'adquireixen mitjançant un sistema de preus.

257 Barth (1967) i Wilk (1997) van mostrar com la cria d'animals és un recurs per l'estalvi i l'inversió per la seva capacitat de convertir-se en diners o en carn en moments de necessitat (Molina i Valenzuela, 2007: 124).

la moneda requereix una transacció posterior per satisfer la necessitat. El troc en canvi no exigeix transaccions futures ja que els objectes intercanviats són objectes d'ús²⁵⁸. Donat que la feina de pastor és incompatible amb l'agricultura i la de pagès amb el pasturatge, aquest intercanvi directe evita varies transaccions. Si el pagès no pagués al pastor amb blat aquest l'hauria de comprar i el mateix succeiria amb el formatge.

En definitiva, l'intercanvi (o la part de l'intercanvi) intra-comunitari segueix la lògica del troc i els permet mantenir força independència respecte al mercat. En la mesura que s'estalvien posteriors transaccions (els pagesos no han de comprar formatge i els pastors no han de comprar blat), s'estalvien els intermediaris implicats en aquestes transaccions i els seus costos (comercials, transport i dependència amb el preu de la gasolina, emmagatzemant, etc.), s'alliberen de la subjecció a les lleis del mercat (oferta-demanda, especulació, inflació i, per tant, fluctuacions de preus), garanteixen l'accés als productes bàsics de subsistència i l'intercanvi es dona entre persones en situació d'igualtat que intercanvien els productes del seu treball i assumeixen una interdependència recíproca.

Intercanviar béns o serveis utilitzant el troc o la moneda és sobretot una qüestió de formes diferents de mesurar en el sentit material i cultural, d'establir criteris que permetin comparar objectes. La moneda és una mesura abstracte de valor. A continuació desenvolupem la qüestió de les formes de mesurar i les seves connotacions.

258 Hem vist que això no sempre és totalment així a Siklód. De vegades els intercanvis són mixtes (amb moneda i béns) i de vegades els béns intercanviats actuen com a moneda.

10.2. El significat social de les formes de mesurar

No feu injustícia, ni en els judicis, ni en les mesures de longitud, ni en les de pes, ni en les de capacitat. Tingueu balances justes, pesos justos, un “efà” just i un “hin” just

Llibres de Moisès, Levític, XIX

Desgràcia als qui falsegin el pes i la mesura. A aquells que quan mesuren en contra d'un altre omplen la mesura però que quan mesuren per a ells, la minven.

Corà, sura 83.

En l'anterior capítol he volgut mostrar com les diferents formes d'intercanvi que coexisteixen a Siklód varien en funció de si es realitzen *dins* o *fora* d'un *règim de valor* particular. Aquests diferents règims de valor es plasmen també en diferents maneres de mesurar. Segons Olivia Harris (1982) el mesurament per volum i no per pes és un índex del grau en que l'equivalència monetària en l'intercanvi és evitada²⁵⁹. Orlove (1986: 93) també remarca com els pagesos indígenes peruans eviten vendre o intercanviar peix i altres productes utilitzant el pes com a mesura per tractar-se de mesures associades als mercats urbans. Mantenir mesures pròpies expressa doncs el desitj de mantenir el control sobre la seva economia. El mateix autor cita la resistència del moviment pagès brasiler de finals del segle XIX d'utilitzar el sistema mètric introduït recentment en els mercats (Barman, 1977 a Orlove, 1986:94).

En aquest capítol pretenc endinsar-me en el camp semàntic dels usos de les mesures a Siklód. L'interès per aquesta temàtica va sorgir a partir de la recollida de dades en el treball de camp. Quan jo preguntava per qualsevol tipus de mesura i els traduïa el que ells m'expressaven amb mesures antropomètriques o objectals²⁶⁰ al sistema mètric decimal, sempre em trobava amb una actitud perseverant. Va ser la insistència dels siklódik en respectar diferents patrons de mesures per diferents objectes i per diferents contextos el que em va fer adonar que l'ús d'aquestes mesures implicava una expressió

259 A Humphrey (1985: 69)

260 Les mesures antropomètriques són aquelles que utilitzen parts del cos humà com a unitats bàsiques de mesura; les mesures objectals assumeixen determinats objectes com a unitat de mesura (veure Callís, 2002)

social. Coherentment amb el conjunt d'aquesta recerca, plantejo, sobretot, la hipòtesi de que a través dels diferents patrons de mesuratge, els siklódik manifesten el que anomeno la cosmovisió agrocèntrica. D'una banda, l'acció de mesurar i les diferents formes de mesurar ens informen de les relacions d'igualtat i desigualtat. D'altra banda, la convenció social de Siklód sobre els usos de les diverses formes de mesurar ens informa d'una identitat compartida i diferenciada, estretament vinculada a la realitat viscuda, al món agrari.

L'activitat de mesurar, la unificació de sistemes de mesures i dels seus usos ha estat una necessitat social fonamental i universal. La necessitat d'informar a la societat sobre qualsevol aspecte, però, sobretot, la derivada de la distribució justa i equitativa dels béns i beneficis, dels impostos o dels intercanvis, són motius per cercar criteris comparatius (Callís, 2002: 84). Els usos de les mesures apareixen, doncs, estretament vinculats a conceptes tan essencials en les definicions de les relacions socials com els d'equitat i poder. La importància que l'acció de mesurar exerceix en les societats humanes la trobem recollida en els textos clàssics de totes les religions, en els contes i faules tradicionals dels llocs més distants i diversos, i en la mitologia de tantes cultures. En aquests textos, la mesura esdevé un símbol del caràcter just o injust de les accions humanes, de les interaccions socials: *Dad y se os dará; una medida buena, apretada, colmada, rebosante, será derramada en vuestro seno. La medida que con otros usareis, ésa se usará con vosotros* (Nou Testament a Kula, 1980: 12). I, evidentment, el símbol per excel·lència que condensa la relació entre les mesures i la noció de justícia és la balança que trobem representant, per exemple, tantes imatges del Judici Final.

La utilització de les mesures, igual que l'escriptura, ha estat també considerada un criteri clàssic per diferenciar la civilització de la barbàrie. Així, Antonio Pigafetta, al 1521, escrivia el següent sobre els aborígens d'Amèrica del Sud: *Ces sortes de gens vivent avec justice, poids et mesure*, mentre que el seu coetani Montaigne dirà del Nou Món que *apenas hace cincuenta años no se conocía aquí la escritura, ni la pesa, ni la medida, ni los vestidos, ni los cereales, ni los vinos* (a Kula, 1980: 13).

La mesura representa així la justícia i la civilització però també, i des de sempre, ha estat vinculada al poder i l'abús. La relació entre el poder i les formes de mesurar les veiem en la fixació de les mesures: l'establiment dels patrons de mesures i de les convencions socials que dicten els seus usos és un atribut del poder. La rellevància

política i social de les mesures a l'Europa pre-mètrica és inqüestionable. La historiografia medieval europea ens forneix generosament d'exemples en els quals les formes de mesurar esdevingueren una font de conflictes socials intensos i freqüents. La lluita entre els diferents estaments socials, el reial, l'eclesiàstic i el senyorial, per imposar i controlar les mesures, les formes de mesurar, ens informa del lligam entre els usos de les mesures i l'exercici del poder. De la mateixa manera, les in comptables queixes dels pagesos en relació a la forma i els patrons de mesuratge que se'ls imposava en el pagament de tributs, ens informa dels abusos i les estafes que es perpetraven a través dels usos de les mesures.

Aquestes tensions van donar lloc, per exemple, a distincions que afinaven els patrons de mesurar amb adjectius com *rasa*, *curullada* o *premuda* o que especificaven la distància des de la qual s'havia d'abocar el gra o si s'havia de sacsejar o no. La polèmica, la importància, les arbitrarietats i les confrontacions quotidianes que suscitaven les formes de mesurar les veiem en multitud d'exemples històrics com la pràctica de la noblesa d'exigir mesures curullades quan cobrava els impostos als camperols i mesures rases quan venia el gra en els mercats, o en la prohibició de prémer la mesura que trobem tant en els tribunals camperols com en els llibres d'instruccions²⁶¹. Per tant, l'estudi de les formes de mesurar i els conflictes que origina ens proporciona molta informació sobre aspectes tan transcendents per les ciències socials com la naturalesa dels diferents segments socials i les seves relacions, dels conflictes d'interessos vigents, dels drets i deures dels individus o els valors morals d'una societat.

Ens trobem, doncs, davant d'un concepte i d'una pràctica marcadament polisèmica i ambivalent. Contar i mesurar pot ser un acte pecaminós i mesquí, pot ser el símbol de la

261 Kula, W. (1980: 63) cita, entre d'altres, el següent exemple polonès de 1789:

Las aldeas de Raclawice y Zederman, aunque están bajo el mismo señor, son mucho más felices que nosotros, porque según la ley, que también a nosotros nos corresponde, entregan tributo medido en korzec rasado, mientras nosotros lo hacemos en korzec colmado, apretado al máximo, y además nos mandan verter por debajo del hombro, y por eso cada korzec que entregamos, pobres inocentes, consta de cinco y no de cuatro cuartas como es debido.

justícia per excel·lència²⁶², o un signe inequívoc de "civilització". Al llarg de la història apareix com una font de conflictes, com un mecanisme per legitimar desigualtats i abusos o com una eina per resoldre conflictes i garantia d'equitat, la trobem tant al servei de la justícia com de l'estafa. En definitiva, podem constatar que les nocions i costums que els diferents pobles utilitzen per mesurar ens parlen de la seva concepció del món i de la seva organització social i, per tant, la metrologia és un camp d'estudi privilegiat per les ciències socials. Partim doncs del postulat proposat per Kula (1980) segons el qual tota mesura, com a institució social, és l'expressió de certes categories de relacions entre els homes, i sobre aquestes relacions ens pot proporcionar molta informació. No ens interessa tant la comprensió convencional i la conversió de les mesures i els seus usos com la comprensió del seu contingut social.

Evidentment, els siklódik coneixen i utilitzen el sistema mètric decimal, és a dir, el sistema basat en el metre i en el quilogram. Però juntament amb el sistema mètric coexisteixen altres sistemes de mesura antropomètrics, consuetudinaris o objectals, i, depenent de l'objecte, del context, i especialment, de les persones involucrades en el mesurament i de la seva finalitat, s'utilitzen uns o uns altres. Callís (2002: 97) sosté que el manteniment de mesures que utilitzen unitats antropomètriques, consuetudinàries o objectals es deu en part a la força de la tradició, però sobretot a que resulten més comprensives que el sistema mètric decimal. En aquest capítol, voldria mostrar com més que la capacitat comprensiva, dels siklódik en aquest cas, respecte al sistema mètric, és la capacitat semàntica de la mesura el que resulta decisiu en l'elecció de la utilització de patrons de mesura diferents al mètric decimal. Seguint a Kula (1980), la diferència bàsica entre el sistema mètric i totes les altres formes de mesurar, les pròpies de les anomenades societats primitives i de tota l'Europa medieval, és el sentit social que caracteritza les darreres enfront del sentit purament convencional del sistema mètric. Aquest caràcter

262 Fixem-nos en que les mesures pertanyen a Déu, com a jutge suprem que mesura i valora les accions dels homes, i a Caïn que fou l'inventor dels pesos i les mesures. La freqüent oposició popular contra els censos de població o la que van mostrar els camperols de Bulgària occidental a la introducció de les partides de naixement són un bon exemple de la associació de la mesura i el pecat. La població sostenia que això augmentaria la mortalitat infantil: *Se les ocurrió saber cuántas criaturas nos da Dios, y miren: el Señor se las lleva de vuelta*. O la resistència dels camperols a principis de la segona meitat del segle XIX a fer inventari de les collites: *Lo que el Señor quiera dar, irá al granero, pero es osadía controlar la voluntad de la Providencia. ¿Ante qué juez pleitearás con Dios? El que cuenta las cosechas de su campo peca* (Kula, 1980:16,17). Bourdieu, en el seu estudi sobre els berebers de Cabília, també destaca les prohibicions que fan referència al càlcul i al mesurament com un acte insolent davant de Déu (Citat a Carbonell, 2004:62-63).

significatiu de les mesures implica la utilització de diferents mesures per diferents objectes.

Es tracta de mostrar que els siklódik dominen el sistema mètric decimal i l'utilitzen en moltes ocasions i que l'elecció d'altres formes de mesurar es relaciona especialment amb el significat social i cultural que contenen, amb l'expressió identitària que manifesten, amb la vinculació amb l'experiència viscuda que mantenen, i amb la coherència amb el que vinc anomenant una cosmovisió agrocèntrica. No es tracta per tant de la *mentalitat "primitiva"*, sinó de la *mentalitat rural*.

Però entrem ja en la realitat mètrica de Siklód a través de varis exemples. Una de les mesures que utilitzen els siklódik per mesurar un determinat terreny agrícola pot ser el *temps* necessari per sembrar-lo, per tant, el *treball*, la duració del treball esdevé una unitat de mesura espacial. Parlem doncs, d'una mesura *consuetudinària antropomòrfica*: aquelles que *interrelacionen el cos amb una realitat externa a ell però estretament relacionades amb ell, formant part dels hàbits i costums de la vida diària. (...) La relació entre el cos i l'objecte es construeix fruit de l'acció humana (...)* (Callís, 2002: 90). Aquesta temporalització del treball s'expressa, com arreu d'Europa en determinats períodes històrics, amb els *jornals* com a unitat de mesura. El jornal és doncs l'extensió de terra que es pot treballar en un dia i per tant, serà diferent en funció del tipus de treball que s'hi realitzi, de les característiques del terreny i de l'estació de l'any. Tal i com afirma Kula (1980:37-38), l'elecció d'aquesta forma de mesurar assenyala quina de les nombroses propietats de la terra és la més important pels homes: en aquest cas, el més important és la quantitat de treball que s'ha de dedicar a la terra per a que doni fruits.

Però crec també que l'elecció d'aquesta forma de mesurar introdueix un element molt important: el temps. El mesuratge per jornals emfatitza una manera de viure i percebre el temps. La forma de mesurament del temps, d'aquest jornal, està estretament vinculada a la realitat viscuda i al treball. No parlem d'un jornal de 8 hores o de les 12 hores del dia convencional, sinó del *temps natural* vinculat a l'*activitat humana*. Parlem de l'interval de temps que triga el sol des de que surt fins que es pon, del temps en que la llum natural possibilita les feines del camp. I aquest interval de temps no és sempre igual,

depèn de la proximitat de la terra al sol, és a dir, varia segons les estacions de l'any²⁶³. Però fixem-nos que el que mesuren els siklódik no són les estacions, no és el temps natural desvinculat de l'activitat humana, sinó la interacció entre els dos. Aquesta manera de percebre el temps indefectiblement vinculat al treball i a les condicions ecològiques la veiem en moltes unitats de mesura del temps. El mot que utilitzen els siklódik per referir-se a l'any, per exemple, no és *év* que seria la seva traducció literal, sinó *esztendő* que es traduiria per *anyada* i que, per tant, fa referència als fruits que ha produït la terra i l'home durant un any. Una altra mesura del temps que condensa la interacció entre el temps natural i el treball, en aquest cas ramader, és la temporada de pastures: al pastor se li paga una quantitat de blat i de moneda per cap de bestiar i per *temporada* (i no per tants dies, per tants mesos, o per la primavera, estiu i tardor). La durada d'aquesta *temporada*, igual que la del jornal, variarà en funció de les condicions ecològiques i la unitat de mesura ve definida per l'activitat ramadera. O sigui que, en efecte, el cicle agrari o el ramader, que depenen sempre de les condicions ecològiques, constitueixen una mesura del temps²⁶⁴. La importància cabdal d'aquesta manera de percebre el temps queda palesa quan s'utilitza fins i tot per mesurar la superfície, tal i com acabem de veure amb els jornals.

El jornal també és una unitat que mesura el treball que una persona realitza per una altra. En els pagaments d'aquests jornals retrobem mostres d'agrocentrisme. Va ser Margit néni qui al parlar-me dels pagaments dels jornals en el passat i en l'actualitat va sorprendre's i em va fer notar que, de fet, tot i que ara es paguen amb leis i durant la seva infantesa es pagaven amb blat, no havien variat. Es tractaria doncs, de la conversió d'un sistema de valors agrocèntrics al sistema de valors mercantils, però els siklódik continuarien pensant, comptant, i atorgant valor a les coses en funció de la interacció humana amb les condicions ecològiques. La independència del valor respecte al mercat, a

263 En aquest sentit, és il·lustrativa la diferenciació històrica de dos tipus de jornal entre els croates: el *ral* d'estiu i el *ral* d'hivern que era el jornal de finals de tardor i que era menor per correspondre a un període en el qual el dia era més curt. A Ucraïna també trobem una divisió del jornal en funció de les hores de llum: un jornal es dividia en tres *upruji*: matutí, meridià i vesprentí. (Kula, 1980: 51)

264 Malinowski ens advertia de que la percepció del temps dels trobriandesos no descansava en un coneixement astronòmic sinó que per sobre de tot depenia del cicle econòmic de l'agricultura. (Carbonell, 2004: 40)

la oferta i la demanda, explicaria perquè el preu d'un jornal és sempre el mateix²⁶⁵. Els elements que determinen el valor són els mateixos ara que fa cent anys: un treball agrícola determinat que un home realitza al camp des de que surt el sol fins que es pon en una determinada època de l'any²⁶⁶. Per aquest patró de mesura, la quantificació, de la duració del temps o del treball realitzable, no és el més rellevant, és per això que quantitativament resulta inexacte. Aquí el que determina el ritme i la duració són els aspectes qualitius, és l'experiència viscuda, no cronometrada, del temps, i els factors qualitius del treball, tots dos dependents de les condicions ecològiques: *los puntos efectivos de referencia en el flujo continuo del paso del tiempo son matices cualitativos leídos sobre la superficie de las cosas.* (Carbonell, 2004:61). Així, “quan les vaques surten del poble per pasturar comença un jornal” “quan se senten les esquelles de les vaques sortint o entrant del poble el jornal comença o acaba”, “quan el sol està baix perquè surt o perquè es pon comença o acaba un jornal”, “quan la intensitat de la pluja no permet treballar o quan el cel ho fa preveure, s'interromp un jornal”, etc. Parlem doncs d'un sistema autorreferenciat compost bàsicament per l'home, el treball i les condicions ecològiques.

Hem vist com el mesurament d'una superfície incorpora el treball i el temps, el que en apartats precedents anomenava *l'arrelament estacional* i definia com el motor que dóna sentit a la vida dels siklódik. Llavors vèiem com les activitats productives sovint s'explicaven millor a partir del concepte de l'arrelament estacional que d'explicacions estrictes de teoria econòmica. Dèiem que el treball vincula a les persones al ritme estacional que arrossega a la vida social²⁶⁷. En els patrons de mesura veiem també que el

265 Actualment sembla àmpliament consensuat que el preu representa la relació de la quantitat variable de diner amb la quantitat invariable de l'article. És a dir, utilitzant l'exemple clarificador de Kula (1980: 102), quan diem que el preu del pa augmenta o disminueix, pensem que disminueix o augmenta la quantitat de diner que s'ha de pagar per una quantitat sempre igual de pa. Per contra, durant tota l'època feudal trobem molt generalitzat el mètode d'expressar el preu del pa per la quantitat variable de l'article que correspon a una altra invariable de diner. Pierre Vilar, per exemple, narra com a Barcelona al 1788-1789 el pa va disminuir tant el seu volum degut a les males collites que va fer esclatar motins populars.

266 L'especificació de l'època de l'any en alguns casos és explícita, com vèiem per exemple entre els croats que diferenciaven el jornal d'estiu del d'hivern, i en d'altres, com és el cas de Siklód, es diferencia especificant el tipus de feina que lògicament està associada a una època de l'any. O sigui, un *jornal de segar* sempre serà a l'estiu que és l'època de la sega.

267 Des de l'antropologia del temps, ja s'ha assenyalat la diferència i la relació entre el *temps natural* i el *temps cultural o social*. Terradas (1998) ens parla de la interacció mútua entre aquests dos temps afirmant que o bé el ritme social intenta arrossegar l'ambiental, és el cas dels rituals, o bé el ritme ambiental suscita la memòria social.

treball agrícola esdevé l'eix fonamental que atorga valor i significat a les coses, que fixa la magnitud dels objectes. Les magnituds dels objectes doncs, són tan inexactes com ho és la interacció entre l'home i el medi. Són mesures que semànticament resulten molt més eloqüents i expressives que les del sistema mètric decimal i que, al mateix temps, resulten molt més funcionals ja que al ser qualitatives, informen de la rendibilitat, en termes del treball que cal invertir en un terreny.

Vegem ara el segon exemple de mesuratge espacial. La superfície d'una parcel·la agrícola també es pot mesurar amb la capacitat de producte que se'n obté. Si el terreny agrícola que es vol mesurar es destina al cultiu de cereals s'utilitza la faneca com a patró, com a unitat. La *faneca*, *véka* en hongarès, és una mesura de capacitat per àrids (grans de cereals i llegums) que, a Siklód, equival a un sac gran, d'uns 16 litres²⁶⁸. Si, en canvi, es tracta d'un camp destinat a la producció de farratge la unitat serà el *carro*, *szék* en hongarès²⁶⁹. Sembla clar que en aquest cas la unitat escollida es relaciona amb les dificultats de transportar la palla un cop seca i segada al paller on s'emmagatzema. Per tant, el que interessa més valorar no és l'extensió de la superfície geomètrica en sí mateixa sinó la capacitat productiva d'un determinat terreny. És doncs un mesuratge que només cobra sentit per les ocupacions agràries i que és coherent amb els interessos específics dels pagesos. Com en el cas anterior, el mesurament assenyala la qualitat més important de la terra pels pagesos: els termes en els quals es concreta el procés de transformació de la natura a través del treball humà.

La mesura segons la *sembradura* és també una manera de mesurar una superfície molt estesa arreu d'Europa en determinats períodes històrics. És a dir, la que mesura una parcel·la a partir de la quantitat de llavors necessàries per sembrar-la²⁷⁰. Aquesta forma de mesurar presenta l'avantatge de no veure's afectada per la irregularitat climàtica que fa

268 Precisament, Siklód va ser molt popular a la regió per manufacturar *véka*'s, concretament *kéregvéka*, amb fusta de faig. Les venien als mercats i el seu preu era dues vegades la capacitat de la *véka* plena de blat de moro. (Haás Ferenc, 1942).

269 Verdery (2003: 178) també descriu l'us del carro per mesurar el rendiment dels cultius:

Families from whom I was trying to learn crop yields were disconcertingly vague on how many kilograms of corn or wheat they had harvested, instead emphasizing the number of a cartloads they had broght home.

270 Seria, per exemple, la *quartera de sembradura* a Catalunya, la *fenecada valenciana*, la *seterée* a França, la *diesiatina* a Rússia, etc. (Callís, 2002:91). També Humphrey (1985: 60) diu que els Lhomi del nord-est del Nepal acostumen a calcular l'extensió dels camps per la quantitat de gra que s'hi sembla.

que el mesurament a partir de la collita (amb la faneca o el carro), molt variable en funció de les condicions meteorològiques de cada any, resulti difícil de pronosticar. El mesuratge segons la sembradura pren la quantitat de gra necessari per la sembra com a símbol de la collita mitjana (Kula,1980:54). És un mesuratge atent a l'experiència que desconfia de la regularitat cíclica de les estacions representada culturalment²⁷¹. La sembradura és molt més regular que la collita i incorpora l'element *qualitatiu* del terreny ja que *una superfície determinada ha de ser sembrada amb major o menor quantitat de gra d'acord amb la seva qualitat i amb la conformació del terreny* (Kula, 1980: 39). Succeeix així el que Lara defineix com un dels fenòmens més sorprenents de la metrologia: la diversitat de magnituds en una mateixa mesura de superfície agrària.

En efecto, en las peores tierras la unidad de superficie tiende a agrandarse, entendiendo que se necesita una superficie superior a la normal para sembrar una unidad de volumen. Las tierras de mejor calidad, por el contrario, disminuyen la unidad de medida de superficie. (Lara, 1984:188)

Donades les característiques del terreny a Siklód, la fertilitat i la capacitat productiva de la terra resulten especialment rellevants en detriment de la seva extensió. Siklód es troba envoltat de muntanyes en totes direccions i els seus camps són desiguals, accidentats i en pendents. Això fa que l'aigua de la pluja arrossegui amb ella els nutrients de la terra reduint notablement la seva fertilitat. Ens trobem doncs, davant una terra que pateix un nivell d'erosió i degradació important. És ben lògic que els siklódik, bons coneixedors de les grans diferències que poden donar-se entre dos terrenys d'igual extensió en funció del temps de treball necessari (per les dificultats d'accés, per la irregularitat del sòl, etc.) o del nivell d'erosió, emfatitzin la capacitat productiva d'un terreny, la seva fertilitat i el treball necessari.

Si contrastem aquestes mesures consuetudinàries amb les mètriques decimals, amb l'hectàrea per exemple, ens adonem que des d'un punt de vista econòmic i social les

271 La fixació d'un calendari estacional és precisament un intent d'influir el temps natural, d'atribuir al temps natural una regularitat cíclica desitjada i necessària pel pagès però inexistent. De fet, cap cicle és igual al precedent ni al següent, cada cicle és semblant i diferent a tots els demés:

Se da, precisamente, una confrontación entre los ritmos estacionales naturales, que son inestables, y los ritmos de producción en los que interviene la acción del agricultor y de cuya regularidad el mismo agricultor depende (Carbonell, 2004: 33-35).

primeres, al integrar la vessant qualitativa ens donen elements comparatius, ens informen del valor real de l'objecte que mesuren. En canvi, dos hectàrees poden ser tan diferents entre sí des del punt de vista social i econòmic que no resulten útils per les transaccions o comparacions:

Si desde el punto de vista técnico y económico (valor, rendimiento), las hectáreas no son equivalentes entre sí, si nada nos permite asegurar que el propietario de diez hectáreas es dos veces más rico que el propietario de cinco, entonces debemos concluir que la medición por trabajo y la medición por siembra son mucho más eficaces. (Kula 1980: 45).

Es tracta de mesures que resulten significatives a la realitat quotidiana pagesa. Kula (1980) ja va subratllar que aquest caràcter significatiu de les mesures pre-mètriques implica la utilització de diferents mesures per diferents objectes. Els sistemes metrològics mesuren una de les moltes qualitats d'un objecte, una qualitat abstracta: la longitud, el pes o el volum. Per tant, ens permeten comparar objectes molt diversos però només sobre la base d'una sola qualitat abstracte. Per exemple, una persona, un terròs de sucre o un vaixell comparteixen un denominador comú: el pes. El pes permet comparar allò que des de molts punts de vista seria incomparable o un sense sentit. Per contra, els sistemes pre-mètrics exigeixen diferents patrons per diferents objectes perquè l'objecte és intuït en quant a la seva relació amb l'home, en quant al seu valor per l'home, qualitativament:

Aunque el centeno, el trigo y la avena poseen la misma característica de volumen y pueden ser medidos con medidas de capacidad, a los hombres no les parece que el volumen sea un “denominador común” suficiente. (...) La avena, se diferencia demasiado cualitativa y utilitariamente; por lo tanto hay que medirla con medida mayor, o medirla de otra manera, con colmo. (Kula, 1980: 92).

Fins aquí hem vist com un terreny agrícola es pot mesurar amb jornals, el farratge amb carros o el blat amb faneques. Però observant els usos de les mesures a Siklód hi ha una altra qüestió que resulta fonamental: no només s'utilitzen patrons diferents per diferents objectes sinó que sovint també s'utilitzen patrons diferents pel mateix objecte depenent dels implicats en el mesuratge i del context. La qual cosa emfatitza la força del caràcter semàntic, de l'expressió social, en l'ús de les mesures consuetudinàries. Aturem-nos en l'exemple del mesurament del blat per veure un cas pràctic molt il·lustratiu.

La faneca és l'objecte més propi dels pagesos per contenir i mesurar el blat o altres cereals i alhora és una mesura utilitzada per mesurar el terreny on es cultiven. Però, curiosament, quan els siklódik fan el pagament al pastor d'ovelles amb blat no utilitzen la faneca. Llavors utilitzen una altra mesura de capacitat: el litre. Cada propietari paga al pastor amb tants *litres de blat* per ovella i temporada. Sembla lògic que es tracti de l'evolució d'una *mesura objectal* (Callís, 2002: 92). És a dir, que el recipient tradicional amb el qual el pastor muny les ovelles esdevingués una unitat de mesura, un patró de mesura que servís com a model i testimoni i que finalment s'utilitzés per a qualsevol transacció amb el pastor, també pel blat. Històricament, aquest tipus de mesures objectals eren molt freqüents i venien determinades en gran part per la disponibilitat dels objectes. Hem de pensar que durant els 7 mesos de l'època de les pastures, el pastor i les ovelles romanen lluny del poble amb l'infraestructura i eines bàsiques per les tasques de la ramaderia. En aquest cas, el pot de munyir podia ser l'objecte més disponible, quotidià i estàndard. El pastor només posseeix un pot de munyir i és un objecte elaborat artesanament que s'acostuma a heretar de generació en generació i que, sense caure en exageracions, d'alguna manera és un objecte digne d'un respecte i d'una valoració especial.

D'altra banda, pensem que els mateixos siklódik paguen al pastor de vaques amb quilos o *véka* (faneca) de blat i que quan venen blat a comerciants de fora del poble utilitzen sempre el *quilogram* per mesurar-lo. Per què doncs, quan es tracta del pastor d'ovelles continuen utilitzant el litre i quan es tracta del pastor de vaques la faneca? La força del costum, de la tradició, pot ser un dels arguments per la resposta. Però crec que, tal i com anunciàvem al principi d'aquest capítol, l'ús de diferents patrons de mesures són l'expressió de certes categories de relacions entre els homes, i sobre aquestes relacions ens proporcionen molta informació. El pagament de blat amb litres utilitzat únicament en les transaccions entre els agricultors i el pastor d'ovelles ens informa de la divisió clàssica entre cultures pastoralistes i cultures agràries. Es tracta de dues cultures ben diferenciades i complementàries que exigeixen els seus protocols i reconeixements per interaccionar. Les diferències entre els valors i l'estil de vida dels pastors i dels pagesos les trobem recollides en molts estudis rurals, en els diferents folklores locals, i dramatitzades en multitud de rondalles que representen l'amor impossible entre un pastor i una pagesa. En efecte, podem dir que les mesures s'ajusten als continguts de certes institucions.

L'ocupació del pastoralisme, que idealment s'hereta de generació en generació, implica una *subcultura camperola* ben diferenciada de la estrictament agrària en el seu *estil de vida, ethos i personalitat* (Vincze, 1970:172): “S’hi ha de néixer, t’has de criar en l’ofici” em deien. La relació que s’estableix entre aquestes dues categories socials és bàsicament d’interdependència però, a Siklód, la ramaderia és una activitat complementària a l’agricultura i els pastors representen un grup molt minoritari en relació als agricultors. Si a aquesta desigualtat numèrica hi afegim l’estil de vida aïllat i solitari del pastor és lògic que el seu pes específic, que el seu poder polític i d’influència en els afers de la comunitat sigui molt limitat.

El pastoralisme és una ocupació eminentment masculina que només permet la intervenció de la dona del pastor en l’elaboració del formatge. La transhumància que exigeixen les pastures comporta una vida molt solitària i aïllada i passar molt de temps a l’aire lliure resistint les inclemències del temps. Els depredadors, el llop per excel·lència, representen una amenaça constant a la qual el pastor s’ha d’enfrontar amb molta valentia i responsabilitat. Els pastors treballen lluny del control dels pagesos, dels propietaris del bestiar, la qual cosa instaura la desconfiança per part dels pagesos que diuen, per exemple, que “és millor que els *pakulars* no siguin gaire llestos” i sempre expliquen anècdotes d’atacs de llops simulats pels pastors per tal de menjar-se alguna ovella sense haver d’indemnitzar al seu propietari. El pasturatge és una ocupació d’equip que no tolera la deslleialtat ni la insolidaritat.

D’aquest estil de vida se’n desprèn una personalitat i uns valors propis dels pastors: el coratge, el temps d’oci, la llibertat, la fortalesa, el perill. Per contra, l’estil de vida pagès exigeix i valora unes altres qualitats: la duresa del treball, la constància, l’austeritat, l’estalvi, la propietat privada, la seguretat i la vida sedentària són atributs del “bon pagès”. Per tant, trobem la confrontació i alhora interdependència clàssica entre les societats pastorals i les agràries²⁷²:

Ces bandes ont, les unes à l’égard des autres, une attitude équivoque. Elles se redoutent, et en même temps elles se sentent nécessaires les unes aux autres. C’est en effet à l’occasion d’une rencontre qu’elles pourront se procurer des articles

272 Aquest ha estat un tema clàssic en antropologia i entre molts altres treballs trobem els de Maria Catedra 1988; Edgerton, R. B., 1965; Goldschmidt, W. 1965; Kligman, G. 1988: 242-244; Vincze, 1970.

désirables qu'une seule d'entre elles possède ou est capable de produire ou de fabriquer (Lévi-Strauss 1943: 131 a Chapman, 1980:37)

Des del punt de vista dels agricultors, els pastors són mandrosos, arrogants i suspectes de robatoris o estafes. Els pastors, per contra, diran que els pagesos són esclaus de la terra i ells són homes lliures. Gergey, que en diverses ocasions ha estat tant pastor de vaques com d'ovelles no prové d'una família de pastors sinó de pagesos i em deia que per molta gent del poble ser pastor era una mica vergonyós. Fins i tot els seus pares preferirien que treballés amb ells al camp. A ell però li agraden molt els animals i prefereix la llibertat del pastoralisme. “Quan ets pastor de vaques ningú et mana, estas tot el dia a l'aire lliure, pots fer la teva vacaineta, et poses a cuinar cansalada, tens un dia de festa cada tres, etc”.

Però la divisió entre pastors i agricultors no és tan nítida o diametral. Les diferents especialitats del pastoralisme estableixen una certa gradació entre els dos extrems d'aquest binomi social: els agricultors i els pastors d'ovins. Així, malgrat que podem parlar d'una subcultura compartida entre els pastors, el tipus de bestiar i l'estil de vida que requereixen les diferents pràctiques de pasturatge atorguen un prestigi diferent i els situa més a prop o més lluny del pagès. L'ordre jeràrquic ascendent dels pastors és el següent: els pastors de porcs (*kanász*), els de cabres (*gulyás*), els d'ovelles (*juhász*) i els de vaques²⁷³. Els siklódik justifiquen aquest ordre en funció de les qualitats del bestiar: “Els porcs són bruts i les cabres esbojarrades; en canvi, les ovelles són més maques, més tranquil·les, fan un so més bonic i la seva carn és més bona”. Pels pagesos, les vaques necessiten un capítol a part, les vaques són boniques, intel·ligents, fidels, la seva llet es valora molt, atorguen prestigi al seu propietari, i un llarg etcètera d'atributs que les converteixen en uns animals molt especials i preuats. Es tracta d'un animal que vincula el món pagès amb el pastoral. És un símbol del pagès que el lliga a la terra i al treball, els pastors dirien que l'esclavitza, però que necessita del pastor. Ja hem assenyalat que com alguns matrimonis mantenen la vaca per motius que no poden explicar-se econòmicament, per motius sentimentals i de prestigi però també perquè les vaques

273 Actualment no hi ha cap pastor de porcs, els siklódik diuen que ja ningú està disposat a ser-ho. De pastor de cabres n'hi ha un però només treballa per Hegyi Péter en el marc d'un projecte empresarial subvencionat per la UE i que constitueix un cas molt especial que analitzem a part en un altre capítol. Per tant, aquí només ens ocuparem del pastor d'ovelles i del de vaques.

“obliguen” a mantenir un ritme de treball que vincula a les persones al ritme estacional i social. Les vaques, en el context de Siklód, necessiten tant al pastor com a l’agricultor.

Crec, per tant, que els pastors de bovins representen una versió més propera a la vida agrària que els pastors d’ovins. El tipus de pasturatge que practiquen és un element bàsic que escurça la distància entre la cultura pagesa i la pastoral. Les pastures d’ovins impliquen transhumància i, per tant, els pastors només tornen al poble durant l’hivern. Els pastors de vaques, en canvi, surten del poble de bon matí amb el ramat per tornar al vespre. Les diferents pastures estableixen doncs estils de vida ben diferenciats i requereixen també qualitats diferents: els pastors d’ovelles han de munyir, fer formatge, esquilar, organitzar la desparasitació, tenen el ramat sota la seva tutela dia i nit durant 7 mesos, s’ocupen de la reproducció i cria del bestiar, i estan exposats a més perills i inclemències.

Per tant, tornant a l’argument segons el qual la utilització de determinats patrons de mesures ens informa de la divisió clàssica entre agriculturalisme i pastoralisme, veiem que els extrems més nítids d’aquesta divisió els ocupen els agricultors d’una banda i, de l’altra, els pastors d’ovelles. De fet, els pastors d’ovelles sovint consideren que els pastors que tornen al poble cada vespre, els de vaques, no poden considerar-se professionals “autèntics”. El pot tradicional de munyir les ovelles és un estri vinculat a un ofici que implica un estil de vida i uns valors diferenciats, és per tant un símbol que pertany al pastor i només en les transaccions amb el pastor d’ovelles té sentit utilitzar-lo com a unitat de mesura. Aquest patró condensa simbòlicament els continguts de la institució del pastoralisme i la seva adopció per part dels pagesos implica un reconeixement d’aquesta institució²⁷⁴. Kula (1980) assenyala que la mesura pròpia, igual que la moneda, és símbol extern i universalment visible de la llibertat. És aquesta independència i diferència el què es reconeix. La faneca amb la qual es paga al pastor de vaques, en canvi, és un objecte vinculat a les tasques de l’agricultor. En aquest cas, la forma de mesurar no expressa una

274 Humphrey (1992: 119), en relació al troc interètnic del nord del Nepal, assenyala la importància del lloc on es realitza l’intercanvi. Es a dir, un dels transactors és l’hoste i l’altre l’amfitrió. És per això que s’espera que l’hoste, en reconeixement de l’hospitalitat que rep, faci més concessions en les negociacions i accepti els pesos i les mesures locals.

diferenciació tan destacada i són els pastors els qui no posseeixen mesura pròpia i assumeixen la mesura dels agricultors²⁷⁵.

La utilització del recipient de munyir les ovelles com a patró de mesura, i no la seva forma “evolucionada” que seria el litre, encara perdura avui dia per la resolució de conflictes entre pastor i propietari en relació a la quantitat de llet que produeix una ovella. Veiem com es procedeix en aquests casos. Les quantitats dels pagaments entre el pastor i el propietari d’ovelles s’acorden i negocien cada any. Però les clàusules contractuals sempre consisteixen en què el propietari paga al pastor tants litres de blat i tants leis per ovella i temporada i el pastor paga a cada propietari amb tant formatge. Però, quan una ovella dona menys llet del què és habitual, el pastor té dret a tornar a negociar les condicions contractuals amb el propietari sempre i quan ho pugui demostrar. Per demostrar-ho, a finals de juny o principis de juliol, aplegarà a l’altiplà on són les ovelles al *Major Biró* (el jutge de pagès) i al propietari de l’ovella i munyirà l’animal en la seva presència. La llet la mesuren amb el pot de fusta que utilitzen tradicionalment els pastors d’ovelles per munyir-les. Si el pot no queda ple hauran de negociar la quantitat de formatge que el pastor donarà al propietari, si queda ple s’haurà de respectar la quantitat acordada prèviament.

Aquest pot de fusta, que esdevé una unitat de mesura i testimoni, és un objecte vinculat al llarg de moltes generacions a l’ofici de pastor d’ovelles. Com vèiem, la seva utilització manifesta el respecte i el reconeixement a l’experiència d’aquest ofici indissociable d’un estil de vida, d’una identitat i d’una determinada personalitat dels qui l’exerceixen ben diferenciada de l’agrícola. Des d’aquest punt de vista, en l’elecció i l’ús de determinats patrons de mesures hi han contingudes l’expressió social i cultural del món rural dels siklódik. L’ús de determinades unitats de mesura vinculades al treball que realitza una persona és un reconeixement dels oficis de l’agricultura i la ramaderia desenvolupats d’acord amb l’agrocentrisme, amb un estil de vida arrelat a un medi i una organització social, i de la personalitat social que infereixen aquests oficis.

Però ens trobem amb un altre aspecte que ens crida l’atenció. Es tracta de la inexactitud de la mesura davant d’un conflicte d’interessos. Aquesta inexactitud contrasta

275 Actualment, en aquest cas també s'utilitza el quilogram.

amb la meticulositat amb la qual, històricament, s'establien els criteris de mesurament tradicionals en situacions conflictives. Arreu d'Europa i durant tota l'Edat Mitjana trobem exemples de conflictes d'interessos manifestats entorn les formes de mesurar. Aquests conflictes ens han deixat el testimoni d'unes relacions marcades per la desigualtat, especialment les que es donen entre els pagesos i senyors, l'Estat o l'Església. Els conflictes entorn els mesuratges són clars en els pagaments d'impostos. Kula (1980: 62-63), prenent l'exemple polonès, descriu la tensió que generaven les formes de mesurar el blat que els pagesos pagaven al senyor com a tribut. En aquest cas, el patró de mesura, el recipient, era el *korzec* però encara afinaven molt més en la forma de mesurar: es considerava ètic que el *korzec* es mesurés "per sota de la mà, ras i no premut". Això significava que a major potència amb la qual s'abocava el gra en el recipient més quantitat de gra cabia en el recipient, per tant, l'alçada des de la qual s'abocava el gra, i que lògicament determinava aquesta potència, quedava concretada amb aquest *per sota la mà*, que significava que el gra s'abocava des de l'alçada de la mà penjant. La història polonesa està plena de queixes de pagesos que refereixen a l'exigència del senyor d'abocar el gra per sota l'espatlla (és a dir, des de l'alçada de l'espatlla) i no des de la de la mà. El mateix succeeix en relació a la mesura rasa o a curull, o premut o no premut. Des d'aquesta àmplia experiència històrica que ens ofereix l'Europa medieval, resulta sorprenent la inexactitud de la mesura expressada amb l'expressió *si omple o no el pot* davant d'un conflicte d'interessos.

L'explicació la podríem trobar en les diferents conseqüències i objectius d'aquests mesuraments que expressen conflictes d'interessos entre diferents segments socials. En el context tributari o comercial, el mesurament tenia conseqüències econòmiques directes, mesurava el pagament en sí mateix. En el cas del conflicte entre pagès i pastor, no s'està mesurant directament pel pagament sinó per una possible negociació, el mesuratge ha de determinar *si existeix el dret* de modificar un contracte, si és veritat el què diu el pastor, que l'ovella no dóna la quantitat de llet que s'esperava. S'està doncs reconeixent i atribuint un dret, és a dir, s'està jutjant. El propòsit d'aquest segon mesurament és de caràcter més jurídic que econòmic, tot i que la resolució pot donar lloc a la negociació d'un intercanvi econòmic. El resultat d'aquest procediment només determina si tindrà lloc o no una rectificació d'un acord, una segona negociació, però en cap cas determina les clàusules exactes d'aquest segon acord. Humphrey també destaca la inexactitud dels intercanvis per troc entre dos grups ètnics del nord de Nepal. En aquests intercanvis

l'hoste accepta els patrons de mesura de l'amfitrió: cistelles (dokos) o bols de fusta (kathis). Aquests objectes estan fets a mà i sovint tenen grandàries diferents per tant el mesuratge és només aproximat. Humphrey (1992: 119) explica aquesta inexactitud de la següent manera: *What people are doing is substituting one good for another according to what is, in the last resort, the host's village view of what is fair.* També en el nostre cas, crec que el que es determina és si l'acord negociat és *just* als ulls del pastor.

Una segona diferència que trobem entre aquests dos mesuraments que arbitren els conflictes d'interessos és que en el cas del pagament d'impostos el mesuratge es dona entre segments socials que es relacionen a partir d'una forta desigualtat social, mentre que en el cas dels conflictes entre pastors i agricultors la relació ve més marcada per la diferència que per la desigualtat. En efecte, en el primer cas el mètode de mesurar és una imposició, en el segon el procediment de mesurar conté el reconeixement i respecte que els situa en un pla d'igualtat, en una relació d'interdependència, de complementarietat que preveu acords justos. Aquesta complementarietat també es manifesta en la bidireccionalitat de l'intercanvi i en la utilització dels productes del propi treball: el blat per una banda i el formatge per l'altra. Ens trobem, doncs, enfront d'una negociació entre segments que pertanyen al mateix món rural però que es reconeixen mútuament el seu propi caràcter social i cultural diferenciat. Aquesta negociació és un mètode per la resolució d'un conflicte i exigeix més flexibilitat i gestualitat ritual que càlcul²⁷⁶. El rol de mediador i testimoni que exerceix el *Major Biró* (jutge de pagès) ens acaba de dibuixar aquest escenari més jurídic que mètric. Aquí el què és important no és determinar quanta llet dona l'ovella sinó obrir una negociació per determinar els drets i deures de dues parts interdependents, en igualtat de condicions, que es troben davant d'un conflicte d'interessos. En aquest mesuratge els aspectes dinàmics, relacionals, qualitius, expressius, comunicatius, tenen més rellevància que els quantitius. Per tant, els objectius i el context dels mesuratges també seran decisius en l'elecció de determinats patrons. Com en tots els mesuraments entre el pastor d'ovins i el pagès, la mesura pertany al món pastoral però, en aquest cas, a més a més, no utilitza la seva forma evolucionada, el litre, sinó el pot original amb tota la càrrega simbòlica que conté.

276 Tal i com veurem a continuació, es procedeix d'una manera molt similar quan dos pagesos fixen el preu d'una compra-venta de bestiar.

I trobem encara una tercera manera de mesurar la llet que s'utilitza únicament en el pagament que es fa al *Major Biró* (jutge de pagès). Es tracta de *la llet que produeix el ramat d'ovelles*²⁷⁷ durant tres dies de maig. Un cop més el temps esdevé la unitat de mesura. El patró de *la llet de tres dies de maig* ens parla sens dubte de l'*arrelament estacional*, del treball ramader, d'una tradició de ramats, boscos i pastures comunals, del cicle estacional i d'una manera compartida de percebre el temps i l'entorn. Tota aquesta capacitat expressiva desapareix, per exemple, quan mesuren la llet de vaca per vendre-la a la fàbrica. En aquest segon context es sacrifica la semàntica en benefici del càlcul i es mesura per litres amb un 3.5% de matèria grassa. Però no cal dir, que el patró de *la llet que produeix el ramat d'ovelles durant tres dies de maig* té unes connotacions que la mesura de *litres amb un 3.5% de matèria grassa* no té. Un cop més l'exactitud del càlcul no és el més important²⁷⁸. En primer lloc, perquè la quantitat de llet produïda en aquests tres dies variarà en funció del volum del ramat que cada any pot ser diferent. En segon lloc, perquè la producció de llet, com les estacions de l'any, és sempre irregular tot i que semblant. I, en tercer lloc, en aquesta mesura tots els propietaris d'ovelles actuen com a col·lectiu indiferenciat, el "ramat" paga al *Major biró*. El pagament no contempla, no calcula, la proporcionalitat que correspon a cada propietari en funció del número concret d'ovelles que té i la seva producció. De fet, les necessitats del ramat sempre es contemplen com a col·lectiu indiferenciat (per exemple en l'ús de les pastures o en tasques com la desparasitació del bestiar). Aquesta actuació col·lectiva per sobre d'interessos individuals es pròpia del funcionament costumari de les pastures i boscos comunals.

Fins aquí hem vist com, efectivament, el caràcter significatiu de les mesures consuetudinàries exigeix mesures diferents per diferents objectes o pel mateix objecte però en contextos diferents. Però des de bon començament ja hem anunciat que, evidentment, els siklódik coneixen i utilitzen les mesures mètriques decimals. Hem citat alguns exemples de l'ús de les mesures mètriques decimals per establir el contrast amb les mesures consuetudinàries: quan venen els cereals a comerciants per quilos o la llet per litres amb un 3.5% de matèria grassa. La tendència d'utilitzar les mesures

277 Recordem que els caps de bestiar que componen el ramat pertanyen a diferents propietaris del poble.

278 Tot i que lògicament es considera l'aspecte quantitatiu que queda establert amb aquests *tres dies de maig* que permeten preveure la quantitat aproximada de llet que produirà el ramat.

consuetudinàries en les interaccions entre persones del poble i mesures mètriques decimals en les relacions amb la ciutat, manifesta una cultura diferenciada. Així, l'ús de les mesures consuetudinàries expressa el reconeixement d'una identitat compartida entre persones que pertanyen al mateix món agrari i ramader. De la mateixa manera, en el capítol dedicat al parentiu vèiem que en la comunicació verbal entre dos persones que pertanyen al món rural s'utilitzen termes d'adreça propis del parentiu d'acord amb les regles de la jerarquia generacional (*básci*, oncle, o *néni*, tieta); mentre que quan es dóna amb un persona del món urbà, independentment de l'edat o ocupació de l'interlocutor, s'utilitza el terme *úr* (senyor) o *asszony* (senyora).

Vegem a continuació un últim exemple que il·lustra a través de les formes de mesurar la distància entre el món rural i l'urbà i la importància de les relacions d'igualtat o desigualtat dels implicats en una transacció. Es tracta de la compra-venda d'una vedella entre un pagès i un comerciant o entre dos pagesos. En el primer cas, el preu l'imposa el que menys necessitat té de comprar o de vendre. Algunes vegades ni tan sols es pesa l'animal, simplement s'accepta o es rebutja el preu. D'altres vegades, l'animal es pesa a la balança municipal²⁷⁹ i el preu per quilo continua imposant-lo el més avantatjat. L'intercanvi es dóna en una situació de clara desigualtat, en una relació de poder amb poc marge de maniobra, és una transacció on una part se sotmet a l'altra. Evidentment, ens trobem amb situacions intermèdies però aquesta seria la tònica bàsica de les transaccions amb comerciants de ciutat.

En el segon cas, quan la compra-venda es realitza entre dos pagesos, les condicions de la transacció es negocien llargament i en el marc d'una relació d'igualtat. És una negociació acompanyada de gestos tradicionals que contenen missatges d'hospitalitat, com l'oferiment de *pálinka*, d'oci, com les exageracions i acudits que s'utilitzen per regatejar, d'intel·ligència, pels arguments, d'amistat, pel temps que s'hi dedica, de participació i control col·lectiu, pels testimonis que s'hi atansen, etc. En definitiva, l'art de negociar i consensuar entre persones que comparteixen els coneixements i l'estil de vida pagès preval al d'imposar o calcular.

279 Arreu d'Europa, les balances municipals, situades en llocs públics, visibles i freqüentats, es van introduir com un mecanisme de control públic per part dels pagesos que no podent posseir balança pròpia no tenien mitjans de control per comercialitzar els seus productes. En aquest cas però de poc serveix aquest control si el preu per quilo es dicta des d'una posició de poder.

En aquest capítol he volgut mostrar d'una manera comprensiva l'ampli significat social de les formes de mesurar a Siklód. Crec que és important perquè són tots aquests gestos quotidians els que van teixint una personalitat rural, són formes d'expressió col·lectiva que manifesten convencions i consensos compartits sobre aspectes claus de la vida social i d'una determinada cosmologia. Parafraçant a Kula diríem que aquestes mesures consuetudinàries poden ser molt *eloqüents sempre i quan es compregui el seu sentit social, molt més eloqüents que les convencionals mesures mètriques que socialment no expressen res (...) són l'expressió de la saviesa de generacions sobre la relació entre l'home i la naturalesa, efectuada a través del treball* (Kula, 1980: 45). D'aquesta manera, a través de mesuratges *agro-tècnics* s'afirmen valors, es traspua una manera de viure i d'entendre la vida que gira al voltant de l'agricultura, de la relació entre l'home, la natura i el treball. Hem vist com les unitats de valor pròpies del món rural descansen en el treball. Crec que el patró de *“la llet que produeix el ramat durant tres dies de maig”*, és potser el que més i millor condensa tota la semàntica ètica, estètica i social en general del món rural.

CAPÍTOL 11. LA QÜESTIÓ DEL DESENVOLUPAMENT I L'EMIGRACIÓ

En els capítols precedents hem anat mostrant com les expectatives generades en el període post-socialista en relació a la privatització de la propietat, l'emergència de mercats de la terra, d'una agricultura moderna i empresarial o d'un comerç competitiu, no es van fer realitat a pobles com Siklód²⁸⁰. La caiguda del socialisme va donar lloc a un triomfalisme neoliberal que sembla no contemplar que el nou model que es propugna no opera en un buit social, cultural, polític i econòmic. En tot cas és un model que necessàriament s'articula i intersecciona amb altres formacions polítiques i culturals locals.

A continuació presentem algunes iniciatives que han tingut lloc durant el post-socialisme i que, en principi, havien de possibilitar als siklódik participar en mercats més amplis que els de la comunitat, ja sigui en l'esfera del consum o del comerç. La qüestió, com veurem, és a quin nivell es dóna aquesta participació i quins costos socials, polítics i culturals té. És a dir, d'una banda es tracta de veure en quina posició els situaria aquesta integració en mercats més amplis i fins a quin punt aquesta integració implica una transformació de les relacions socials, de les concepcions de persona, de les relacions de poder i de les formes d'organització social.

En general apunto a la conclusió que les fórmules amb més acceptació i viabilitat són aquelles que permeten als siklódik una participació en els mercats de manera puntual, ocasional i complementària de l'economia local. És a dir, aquelles que no suposen trencar de manera radical amb l'ordre local i que permeten utilitzar puntualment el mercat com una oportunitat d'obtenció de moneda i estalvi. El cas més clar és el de l'emigració estacional o el treball assalariat ocasional. En els darrers anys s'observen també iniciatives incipients que es plantegen el turisme rural com una possible font d'ingressos complementària. Aquestes iniciatives són massa recents com per poder ponderar els seus efectes i viabilitat. El que sí vaig observar nítidament va ser un canvi en una pràctica

280 També hem descrit els efectes negatius d'aquestes expectatives quan esdevenen una realitat. En l'àmbit rural, la modernització de l'agricultura i la participació en mercats més amplis va acompanyada amb la concentració de la propietat agrària en poques mans, l'empobriment del sòl, la sobreproducció, el *dumping*, la desaparició de les explotacions familiars, l'especulació del preu dels aliments etc. Veure l'apartat 8.2.1. *La privatització: cap a una economia de subsistència o de mercat?* i *Les polítiques agràries nacional i internacionals*.

social molt generalitzada: la hospitalitat. L'any 2000, en la meua primera estada de treball de camp, em sorprenia l'exagerada hospitalitat dels siklódik. Les persones que em trobava pel poble em convidaven insistentment a entrar a casa seva, m'oferien menjar, beguda, m'oferien quedar-me a dormir, i això quan encara no em coneixien i quan em prou feines em podia comunicar en hongarès. També era habitual que quan les escoles de la regió organitzaven alguna excursió a Siklód, els nens dormissin als pallers de les cases particulars. Tot això evidentment, sense cap contraprestació econòmica. L'any 2010, quan alguns hongaresos d'Hongria havien comprat una casa al poble per estiuajar-hi i quan algunes famílies es plantejaven el turisme rural, algunes persones es queixaven de que les escoles no pagaven res per l'allotjament dels nens que es quedaven a dormir al poble. Això hagués estat completament inimaginable anys enrere, quan les persones competien per acollir a forasters de pas i s'ofenien si declinaves l'oferiment.

En qualsevol cas, la diversificació de l'economia rural es considera fonamental als processos de desenvolupament impulsats per organismes internacionals i governs. Ara bé, tal i com apunten diversos autors, aquesta diversificació genera un augment de les desigualtats locals. Kideckel (2011) ho exemplifica clarament pel cas de la Vall Jui de Romania que va viure un procés de transformació passant de ser una regió minera a una regió amb una economia orientada al sector dels serveis. L'autor mostra com aquest procés va exacerbar les desigualtats locals entre miners i entre miners i no miners i com va augmentar la dependència de la regió amb institucions i actors globals.

Abans d'entrar en els casos concrets d'iniciatives que han tingut per objectiu 'desenvolupar' el poble, val la pena revisar sintèticament les polítiques econòmiques de les últimes dècades que han anat definint aquesta idea de desenvolupament. Des del final de la Segona Guerra Mundial fins als anys 70's l'ordre econòmic internacional va estar dominat pel que s'ha anomenat *embedded liberalism*²⁸¹ (és important subratllar que això va tenir lloc en un món on existia una alternativa al capitalisme: el socialisme). Aquesta doctrina política advocava per la defensa del lliure comerç i alhora pel manteniment de la capacitat dels Estats per proveir als seus ciutadans de programes de benestar social i per intervenir en l'economia amb actuacions com el control sobre la mobilitat del capital,

281 El primer en utilitzar el concepte fou John G. Ruggie (1982).

polítiques redistributives, integració política de sindicats laborals, etc.²⁸² Els anys 70's el sistema entra en crisi amb un creixement accelerat de les taxes d'atur i de la inflació. Des de finals dels 80's, coincidint amb el col·lapse del bloc socialista, l'aplicació de polítiques neoliberals impulsades per l'Europa de l'Oest, EUA²⁸³ i per organismes internacionals com el Banc Mundial o el Fons Monetari Internacional, han anat configurant una nova realitat econòmica mundial dominada per l'expansió i el desenvolupament del capitalisme. Aquesta doctrina neoliberal té uns principis ben senzills: reforçar i ampliar drets a la propietat privada de capitals i impulsar el “lliure” mercat i el “lliure” comerç. El paper de l'Estat ha de ser reduït al de garantir i possibilitar el desenvolupament d'aquests principis. L'aplicació d'aquesta política econòmica implica doncs la disminució de la intervenció dels Estats en qüestions que afecten aspectes importants de la vida dels seus ciutadans, la des-regulació dels mercats o la flexibilització laboral²⁸⁴.

Tal i com subratlla Lane (2010: 44), l'Estat de Benestar emergeix en un escenari que compta amb una alternativa real al capitalisme (el socialisme) i és enfront d'aquesta alternativa que el sistema incorpora drets socials dels ciutadans i una certa regulació de l'economia. A partir del col·lapse del bloc socialista, el capitalisme queda alliberat de l'obligació de respectar l'Estat de Benestar. Així, el principi i el final de l'Estat de Benestar vénen marcats per la revolució soviètica i pel seu col·lapse:

Once there was no real competition in the marketplace of political systems anymore, why should liberalism adjust? (...) Neoliberalism is new, of course, only in the sense that “everything old is new again.” With socialism diminished, liberalism could restore something like its pre-socialist mode under the guise of being new. (Lane, 2010: 44-45)

Greenhouse sintetitza alguns dels efectes negatius de les reformes neoliberals:

(...) along with structural adjustment and soaring capital accumulation among the newly wealthy come permanent impoverishment and divided communities; privatization is accompanied by social fragmentation and democracy deficit;

282 Veure per exemple Steinberg (2007) o Harvey (2005).

283 Liderades pels governs de Thatcher i Reagan.

284 Veure per exemple Harvey (2005).

market values do not consistently sustain public services; outsourcing contributes to the destructuring of local economies and displacement of workers; liberty may take the form of abandonment; deregulation permits loss of accountability; unemployment and routinization of work allow the development of novel forms of alienation; the marketization of institutions creates improvised forms of empowerment and social reconstruction; national investments in global capitalism facilitate new regionalisms and -for citizens- new subalternities and risks of marginalization and insecurity. (Greenhouse, 2010:1)

Les conseqüències doncs d'aquestes reformes neoliberals han estat un augment de les desigualtats tant a nivell global com regional. En aquest context neoliberal, els països post-socialistes van rebre la pressió urgent dels Estats i organismes internacionals per aplicar l'anomenada *teràpia de shock* o més eufemísticament, reajustaments estructurals²⁸⁵. La nova pobresa dels països post-socialistes emergeix en aquest nou context i com a resultat de l'implementació de les reformes neoliberals²⁸⁶. Ara bé, entenent la pobresa des d'una perspectiva àmplia que incorpora el context socio-polític-econòmic (com una forma de deprivació política, econòmica i social), Kaneff i Pine

285 Jeffrey Sachs, de l'Institut pel desenvolupament internacional de Harvard, definia la *teràpia de shock* com: *First, eliminate shortages and to allow markets to function, virtually all prices were decontrolled (...) Second, to cut the budget deficit and eliminate hyperinflationary pressures, most subsidies to households (especially food subsidies) and industry were slashed or eliminated entirely at the same date. Overall, budget spending was restrained, through sharp cuts in public investment and subsidies. (...) existing restrictions on international trade were almost entirely lifted.* (Sachs, 1993, citat a Lane, 2010: 46)

286 Hem de tenir present que durant el socialisme Romania era un país que malgrat les seves eficiències tenia plena ocupació i els serveis com l'educació i la sanitat eren gratuïts i universals. Les reformes neoliberals impliquen una reducció dràstica de la despesa pública que afecten el camp de l'educació amb el manteniment de les instal·lacions, les beques dels estudiants, la remuneració dels docents, el tancament de molts centres escolars i pre-escolars. En el camp de la salut, a partir de 1998 es va implementar el sistema de Seguretat Social basat en el model Bismarck. La reforma perseguia sobretot iniciar un nou sistema de finançament, descentralització i la introducció de mecanismes de mercat (encoratjar la competència de proveïdors, la privatització de les infraestructures mèdiques i dels sistemes d'assegurança privada). És a dir, es va passar d'un sistema de cobertura universal de la població a un sistema de cobertura depenent del pagament de les contribucions obligatòries de la Seguretat Social. Les conseqüències són un augment molt important de malalties relacionades amb la pobresa com és la tuberculosi, Romania té la incidència més alta de tuberculosi de tota la UE. Al mateix temps ha disminuït l'esperança de vida de la població i la mortalitat infantil és 4 vegades més alta que la mitjana de la UE. El número de llits en els hospitals ha disminuït de 207.000 l'any 1994 a 142.500 l'any 2004. Entre 1991-92 la inflació dels preus i els salaris va ser tan ràpida que la casa de la moneda no va poder produir suficient nova moneda per mantenir-se. El poder adquisitiu de les persones s'ha reduït de forma dràstica, la liberalització dels preus ha fet que s'encarissin moltíssim fins i tot productes de primera necessitat i que siguin inaccessibles per un salari normal. Segons Viruela (2003) entre 1990 i 1997 la pèrdua de capacitat adquisitiva dels romanesos es va reduir en un 50%.

(2011:9-11) assenyalen les característiques bàsiques que diferencien la pobresa dels països post-socialistes de la pobresa endèmica dels països occidentals. Per exemple, compten amb l'herència de recursos proveïts pels governs socialistes: educació, salut i habitatge. Per tant, sovint aquests nous pobres són persones qualificades que són propietàries de l'habitatge on viuen. També destaquen la importància de les xarxes socials i de l'economia informal. Així, les xarxes d'amics, parents, veïns i col·legues, que durant el socialisme eren bàsiques per obtenir una gran quantitat de béns i serveis, mantenen la seva vigència en el post-socialisme per obtenir diners prestats, per emigrar, per obtenir aliments, per obtenir mà d'obra, etc. Per les autores, aquests recursos acumulats durant el socialisme són un valor en el nou context polític i econòmic que defineixen les particularitats d'aquesta nova pobresa i la diferencien de la pobresa característica de l'oest.

La UE ha tingut un rol fonamental en l'apertura de nous mercats i en el desenvolupament d'aquest capitalisme globalitzat. L'accés de nous països a la UE exigeix un compromís d'incorporació en l'economia global, la majoria de les condicions d'ingrés a la UE es centren precisament en la creació i expansió de les activitats de mercat (Kaneff i Pine, 2011: 3). L'accés a préstecs i crèdits del Fons Monetari Internacional i altres fons de capital també va exigir un procés radical de privatització (Hann, 2003: 1-46; Verdery, 2003:3; Cartwright, 2003:171-172)²⁸⁷. Des de la ideologia neoliberal, s'entén que aquesta expansió i participació en els mercats configuren els processos de desenvolupament. Ara bé la realitat és que l'integració dels països més desfavorits a l'economia de mercat global situa a aquests països o a gran part de les seves poblacions en una posició de vulnerabilitat enfront de la pobresa (Kaneff i Pine, 2011:4). En primer lloc, perquè augmentar la dependència del mercat augmenta el risc per les fluctuacions del propi mercat i, en segon lloc, perquè sovint aquesta integració va acompanyada d'una disminució de la capacitat local per fer demandes i fins i tot d'una reducció dels béns locals.

Des de posicions neoliberals doncs, evidentment que pobles com Siklód, són considerats pobles pobres i a desenvolupar. Poblacions que han d'augmentar la seva participació en el mercat i superar la seva economia de subsistència. La qüestió fonamental és que aquesta *subsistència*, que és un criteri bàsic per molts economistes i polítics per definir la pobresa, és precisament el que constitueix un recurs per frenar la

287 Veure també l'apartat 8.2.2. *Les polítiques agràries nacionals i internacionals*.

integració a l'economia global que augmenta el risc a la pobresa i a la desigualtat. En els capítols precedents hem intentat mostrar com l'economia local de subsistència, imbricada en relacions socials de veïnatge i parentiu, els permet mantenir una autonomia respecte a la propietat, la producció i l'intercanvi a nivell familiar i a nivell de comunitat.

En part doncs crec que la “pobresa” de Siklód, també té unes peculiaritats que la diferencien de la descrita per Kaneff i Pine que prenen com a referència la nova pobresa urbana. Incrementar la confiança en la producció agrària familiar, en l'economia de subsistència, en les formes de propietat i gestió conjunta de recursos naturals, en els intercanvis basats en l'ajuda mútua, en els drets i deures del parentiu, en les maneres d'entendre la propietat, d'organitzar el treball i tot el que hem intentat descriure en aquesta tesi que conforma la cultura local pagesa és doncs un recurs enfront l'amenaça d'empobriment que representa l'economia dominant actual.

Això no significa que no participin d'activitats de mercat extra-comunitàries ni que les rebutgin sistemàticament. Els siklódik utilitzen estratègies per participar en mercats més amplis i obtenir ingressos en moneda per satisfer necessitats puntuals o complementar l'economia de subsistència. Aquestes estratègies passen per participar en el mercat però de forma puntual i no depenent: venent un porc, treballant al bosc de propietats conjuntes a l'hivern quan la feina del camp s'atura i, com veurem a continuació, venent la llet de la vaca o el parell de vaques que tenen o emigrant estacionament quan la feina del camp o l'organització familiar els ho permet. És a dir, són estratègies que permeten el manteniment de l'organització local i familiar de l'economia que són una garantia de seguretat i autonomia. Aquesta cultura pagesa, aquesta economia moral imbricada en les relacions socials, manté una relació tensa amb la pressió que governs i organismes internacionals fan per integrar els Estats i les regions en un model d'economia globalitzada. Això és ben clar quan els autors que s'alineen entorn de la teoria del desenvolupament, per exemple, atribueixen les causes de l'“endarreriment” a la tradició i cultura dels països pobres. Les solucions que plantegen passen necessàriament per un canvi cap a l'adopció de les pràctiques i ideologies de l'economia mundial moderna, per maximitzar l'abast i la freqüència de les transaccions mercantils i dirigir tota l'acció humana cap al domini del mercat. Gran part de les decisions i pràctiques econòmiques actuals es relacionen amb aquestes qüestions.

El procés de neoliberalització implica doncs un procés de destrucció no només dels marcs institucionals i dels poders previs sinó també de determinades relacions socials, arrelaments geogràfics, maneres de viure i pensar, d'entendre la propietat, el treball i l'intercanvi, d'atribuir valor als béns, valors morals sobretot:

(...) neoliberal states are also vectors of disorganization as pervasive marketization disrupts or displaces nonmarket-based regimes of value and the relationships they sustain. (Greenhouse, 2010:5)

S'ha d'aconseguir, per exemple, població mòbil disposada a migrar com a força de treball barata o propietaris desvinculats de la terra que no obstaculitzin l'emergència de mercats de terra. Es tracta de reestructurar els sistemes socials i econòmics per tal que satisfacin les necessitats del nou sistema global de producció. A nivell ideològic, el neoliberalisme busca transformar la constitució de les persones i les relacions entre els individus, el mercat i l'Estat. Per això, les reformes neoliberals comporten la reestructuració d'allò més fonamental del sentit de pertinença: *(...) neoliberal reform (...) has restructured the most prominent public relationships that constitute belonging: politics, markets, work, and self-identity. (Greenhouse, 2010:2).*

La promesa del neoliberalisme és la promesa de llibertat entesa com els drets dels individus de participar en els mercats i dels propis mercats d'actuar sense les interferències dels governs (Kingfisher i Maskovsky, 2008: 116-117). Kideckel (2011: 126-127) anomena a tot aquest procés *global socio-economic normalisation*:

Normalisation operates not only through redefinition of history and narrative manipulation but more precisely through control of human resources in labour and in structures and changes in population, such that labour might be reproduced and employed appropriately. Normalisation is a two-pronged process. On the one hand, it promulgates new workplace discourses (Kipnis 2008; Urciuoli 2008) and synchronises local production with global demand. On the other hand, it de-emphasises or eliminates outright other discourses, skills, practices (and the groups and cultural patterns that follow them). This process of reward and punishment creates winners and losers or, in the case of some regions, losers and bigger losers, both in a narrative and in a real-world sense.

L'expansió d'aquest neoliberalisme hegemònic i global s'assoleix canviant les circumstàncies econòmiques i socials. D'acord amb Bourdieu (2003: 61), això es produeix generant inseguretats i precarietat, la por a l'atur és la base de la nova forma de disciplina social del neoliberalisme:

Thus has come into being an economic regime that is inseparable from a political regime, a mode of production that entails a mode of domination based on the institution of insecurity, domination through precariousness (Bourdieu, 2003:29)

És prou significativa la conversa que vaig tenir amb una informant quan em compadria per haver de dependre de beques o salaris per guanyar-me la vida, havia de ser molt angoixant em deia, mentre jo pensava en la imatge generalitzada que Occident tindria d'ells com a pobres i marginats. Aquestes discrepàncies en les imatges recíproques entronquen parcialment amb un altre aspecte molt rellevant. Les noves dinàmiques imposades per la ideologia neoliberal han generat un canvi del valor del treball, de la producció, com a activitat central de l'activitat humana, al consum (Kideclel, 2011: 140). És a dir, pels siklódik 'nosaltres' no tenim la seguretat i l'autonomia en la producció que garanteix la subsistència, per 'nosaltres' els siklódik no tenen accés al consum (tecnologia, cotxes, viatges, disseny, etc.) la qual cosa els defineix com a pobres.

Whereas concepts of poverty are traditionally rooted in production (and attributed to failures in production), discussions of inequalities are centred on social differences that ultimately rely on consumption practices. The shift in academic interest from 'poverty' to 'social inequalities' parallels processes associated with the restructuring of global capitalism, specifically in the declining importance of production and its relocation away from 'core' countries to 'periphery' (enabled through neoliberal policies that have deregulated markets and increased flows of finance capital) and simultaneously in the rising prominence of the market and consumption. (Kaneff i Pine, 2011:6)

A Siklód hem vist però com el treball continua sent l'element central que organitza la vida social i la identitat dels pagesos. És suficient recordar que pels siklódik seria molt més fàcil i rendible comprar la llet necessària pel consum domèstic que mantenir una vaca i malgrat tot prefereixen sembrar, segar, assecar i emmagatzemar el farratge, munyir, netejar i pasturar la vaca. Les iniciatives econòmiques que han tingut lloc a Siklód en les

darreres dècades plantegen els límits i les fractures que es donen quan aquesta ideologia hegemònica busca implementar-se a través de projectes concrets en poblacions locals. Són precisament els efectes socials locals de les iniciatives que cerquen ampliar les activitats de mercat amb plantejaments neoliberals, allò que defineix els límits de la seva implantació quan aquesta es dóna en el marc de la comunitat:

(...) the social effects of neoliberal reform are not limited to the vertical relationships between state and society, but they also affect the lateral relationships among individuals -even intimate relationships, as well as communities and intersecting publics. They further show that the social effects of neoliberalism are potentially its limiting conditions -since popular adaptations and resistance to neoliberalism's effect yield characteristic forms of agency and sociability that push back against the consumer-based individualism so central to the social engineering inherent in neoliberal reform. (Greenhouse, 2010: 3-4)

El què ens interessa destacar és com 'dialoguen' i s'articulen els diferents models de sistemes socials, econòmics i de governança quan interseccionen a nivell local.

11.1. Projectes de desenvolupament²⁸⁸: la comunitat i l'equitat en qüestió

Una de les persones més compromeses en aconseguir augmentar la participació del poble en mercats més amplis és Hegyi Péter. Nascut a Siklód, és enginyer agrònom i aquest és el sobrenom pel qual tothom el coneix: *mérvök úr* (el senyor enginyer). Actualment ronda la seixantena. És fill d'una família que va ser assenyalada com a *kulák*. Va estudiar enginyeria agrícola a Bucarest durant el període de Ceaușescu, quan la col·lectivització de les terres va crear una forta demanda estatal d'enginyers agrònoms. Era, doncs, una professió prestigiosa i amb un gran futur. Després de 1989, amb la caiguda del règim i el lent retorn de les terres als seus antics propietaris, molts d'aquests enginyers van passar a engrossir les files de l'atur, o van passar d'exercir una professió ben remunerada i prestigiosa a exercir de taxistes o ocupacions similars. Però també va ser un moment en el qual uns pocs, com va ser el cas d'Hegyi Péter, van tenir l'oportunitat de començar

288 Utilitzo la idea de desenvolupament tal i com l'entenen institucions influents com la UE, emmarcat en un paradigma neoliberal. Els objectius principals de la política agrària europea és el d'implantar un model agrari i forestal orientat al mercat, millorar la competitivitat del sector agrícola i forestal en aquest mercat i diversificar l'economia rural. Consultar per exemple http://ec.europa.eu/agriculture/rurdev/index_en.htm o les directrius estratègiques de la UE pel desenvolupament rural <http://eur-lex.europa.eu/LexUriServ/LexUriServ.do?uri=OJ:L:2006:055:0020:0029:ES:PDF>

negocis privats aprofitant moltes conjuntures: els contactes, el caos, el buit del sector privat o la venda d'indústries estatals.

És un personatge destacat en el poble que desperta tot tipus de passions: agraïments, fidelitats, enveges, riotes, respecte, etc. Circulen tota classe d'anècdotes al voltant de la seva persona i de les seves activitats que sempre s'observen de ben aprop amb mirades suspicaces. A ell de vegades l'ofega la pressió social que sent al no viure segons els cànons de la moral local. Passa temporades al poble però no hi viu de manera permanent. És una persona que estima el seu poble natal i aspira a impulsar el seu 'desenvolupament'. El futur havia de conduir a una producció industrial amb una organització empresarial i havia d'integrar el poble i la regió en mercats més amplis. De vegades, l'ha desesperat la resistència local al canvi amb la qual ha topat i que ell atribueix a la falta d'educació formal, a les reminiscències del comunisme o a la tossuderia pagesa per mantenir les coses immutables. Considerava que la transició era una gran oportunitat pels que com ell tenen fusta de líder, pels emprenedors. Aquest lideratge del canvi l'ha intentat exercir des de posicions en l'àmbit polític i empresarial. Entre les seves iniciatives destaquen el negoci de producció industrial de formatge, la recollida i comercialització de bolets, la cria de cabres i de truites de riu.

La meua pròpia experiència amb ell pot ser una bona introducció del tipus de persona que és i de les relacions que estableix. Tal i com explico a la introducció d'aquesta tesi, vaig poder realitzar la meua primera estada de treball de camp a Siklód gràcies a una beca que em va ser atorgada per part de l'Oficina de Relacions Internacionals de la Generalitat de Catalunya, en el marc del programa Eurodissea, organitzat per l'Assemblea de les Regions d'Europa. La informació que jo tenia abans d'arribar era que el govern d'Harghita ofería un lloc de treball per un/a antropòleg/a amb l'objectiu de realitzar una recerca etnogràfica en un poble de Transilvània, per conèixer i valorar la seva realitat econòmica, social i cultural, i poder així assessorar els possibles projectes a desenvolupar a la regió. Per aquesta tasca jo m'havia d'incorporar a un equip interdisciplinari. La beca em cobria les despeses del transport, un curs de llengua hongaresa, allotjament, i un cop allà m'havien de donar una mensualitat. La realitat va ser ben diferent.

Un cop vaig arribar vaig saber que la meua plaça tenia un *espònsor* que era Hegyi Péter. Era ell, un particular, i no el govern d'Harghita qui em pagaria la meua mensualitat i “s'ocuparia” de la meua estada. Resulta que tenia molts amics i contactes en el món de la política local (també en el de l'empresa i la premsa local) i com que el govern d'Harghita no disposava de recursos per participar en el programa Eurodissea, ell els va fer aquest *favor* i estava encantat de poder participar en un programa europeu. El poble en qüestió era Siklód, per la senzilla raó que era el seu poble natal (on si no!). L'equip interdisciplinari senzillament no existia, quan li vaig preguntar em deia rient que ell era enginyer agrònom i que ja érem un equip interdisciplinari. El primer mes de la meua estada, mentre rebia classes d'hongarès, em va acomodar en un pis de la seva propietat a Csíkszereda.

La resta de mesos que els vaig passar a Siklód, allotjada en una vella caseta propietat dels seus pares. Ell em va presentar als seus pares i va marxar del poble dient que els seus pares em donarien menjar²⁸⁹. Els seus pares, d'entrada es van mostrar molt reticents: “aquella era una altra excentricitat del seu fill” “què hi havia de fer jo allà?” “perquè havia de gastar diners amb mi?”. A més, el meu nivell elemental d'hongarès dificultava molt la comunicació amb ells. De tant en tant (de vegades cada setmana, de vegades cada tres setmanes, mai se sabia), Péter apareixia pel poble i intentava oferir-me tot allò que a mi em podia agradar: avui matarem un xai, et portaré a fer tal excursió, convidaré a uns músics gitanos i farem una festa, et presentaré a persones interessants del poble, etc. Semblava que no esperava cap rendiment de la meua feina allà. Tampoc em pagava la mensualitat que contemplava l'acord de la beca. Quan li vaig preguntar per aquesta qüestió es va treure un feix de bitllets de la butxaca i me'ls va donar sense comptar-los dient que a Siklód no els necessitava per res. Lògicament, tot plegat em situava en una posició de gran perplexitat (com a mínim). La situació em va incomodar molt fins que vaig entendre que, en aquell context, l'acord contractual de la beca deixava de tenir sentit i que era jo qui m'havia d'adaptar al funcionament local. Per guanyar-me als seus pares, que de fet eren els meus amfitrions, de res em servien les cortesies ni els meus esforços amb l'hongarès, ni per descomptat els possibles resultats de la meua recerca de la qual ells no en tenien cap necessitat. La manera de correspondre a la seva hospitalitat era

289 A la botiga de Siklód només es poden comprar productes que no produeixen els pagesos, per tant, si no ets pagès depens d'algú per menjar. A més, com que les cuines són de llenya, si no tens bosc, no tens fusta i per tant tampoc pots cuinar ni escalfar-te.

indubtablement que els *ajudés* treballant amb les tasques agrícoles, cosa que no gosaven demanar-me. Quan m'hi vaig oferir, la relació va donar un tomb radical i em va permetre una integració ràpida i l'aprenentatge de les regles i valors locals.

A Hegyi Péter doncs li dec haver tingut l'oportunitat de gaudir de la primera beca que em van concedir per fer treball de camp a Siklód, i per tant, en última instància li dec aquesta tesi, li dec haver-me obert les portes de casa seva i de la seva família i tantes altres coses. Amb aquesta referència personal espero facilitar la comprensió dels esdeveniments que es descriuen en aquest apartat.

A principis del 2000, Hegyi Péter va presentar-se per alcalde de tota la *comuna* i va obtenir un 40% dels vots, diuen que la majoria eren de votants gitanos. Com succeeix a tants indrets, sovint el seu rol empresarial i el seu rol polític s'intersectaven: l'argument clau de la campanya política consistia en prometre que si sortia elegit pagaria més diners per la llet que els comprava la seva fàbrica. Ha ajudat a moltes persones a nivell personal que han acudit a ell per la seva influència, pels seus recursos o per la seva bona predisposició a l'hora d'ajudar als altres, i sovint molts han abusat de la seva dificultat per negar-se davant les demandes puntuals. És clar que no hi ha dubte de que ell n'ha tret un benefici personal important, de vegades material i d'altres polític, de tots aquests gestos. Aquest tipus de relacions i personatges no resulten una novetat en la literatura etnogràfica, i sovint donen lloc al famós patronatge. Però en aquest punt hi ha un aspecte que les famílies de Siklód tenen molt clar: la seva independència en el sentit més ampli de la paraula. Com veurem, les iniciatives de l'enginyer han estat sotmeses sempre al control que exerceix la comunitat i han desembocat en situacions conflictives fent inviàbles els projectes.

11.1.1. La fàbrica de formatge: funcionament i conflictes

La fàbrica de formatge d'Hegyi Péter va començar a funcionar l'any 1996 amb dos socis, un hongarès i un alemany. Aquests socis se'n van desentendre quan, després d'un període d'expansió i importants beneficis, la venda i la producció del formatge va anar disminuint molt al no poder competir amb el que arribava d'altres indrets. S'ha de tenir en compte que Romania és un país on gran part de la seva població viu de les activitats del camp i produeixen el seu propi formatge casolà. Els mercats de les ciutats estan plens de pagesos que baixen a vendre el formatge que ells mateixos elaboren a preus molt assequibles, per

tant, els potencials compradors de formatge elaborat “industrialment” no són tants com es pot imaginar.

El funcionament de la fàbrica era bastant rudimentari i l'estiu del 2000 hi treballaven 5 persones. Compraven tota la llet que es produïa als pobles de Küsmöd, Etéd, Korispatak i Siklód. Elaboraven dos tipus de formatge: un de més sec que envasaven al buit i un de fresc (*ürda*). Cap a les 7 del matí els vilatans portaven la llet en unes galledes a la fàbrica i feien cua per mesurar-la. Quan arribava el torn, la persona abocava la llet en un dipòsit d'acer que tenia una espècie de tapadora amb una barra a sobre que marcava la quantitat de llet que contenia. S'empenyia aquesta tapadora fins al fons del recipient i es deixava anar. La tapadora aflorava fins un punt en el que quedava surant i, llavors, la marca de nivell que assenyalava el pal, indicava la quantitat de llet amb un 3,5% de matèria grassa. Cadascú tenia una llibreta on li apuntaven la quantitat de llet que aportava per pagar-li a final de mes. L'any 2000, es pagaven 2.400 leis per litre. Per tenir una idea del volum de producció, el mes d'abril d'aquell any es van recollir a Siklód 13.550 litres, el maig 33.716 i el juny 17.672. Abans de marxar omplien les galledes amb les quals havien portat la llet amb sèrum o xerigot, el líquid sobrant que no s'integra en la coagulació de la caseïna quan s'elabora el formatge. El sèrum té un gran valor nutricional ja que conté proteïnes, sals, minerals i greixos, i el donen a quasi tots els animals: a les vaques, als porcs, a les gallines, i, fins i tot, al gos.

La llet produïda a Küsmöd, Etéd i Korispatak es recollia diàriament amb un camió que sempre aprofitava els viatges per transportar a les persones que necessitaven anar a algun d'aquests pobles o els paquets que enviava la gent a parents o amics. Tenint en compte que l'únic transport per sortir de Siklód és un autobús que surt dos dies a la setmana a les 5 del matí i arriba fins a Etéd (a 8 km. de Siklód) i torna a les 6 de la tarda, el camió de la llet suposava realment una millora en la comunicació del poble i facilitava molt la vida dels seus habitants.



Fotografia 62: El camió de la llet aprofitant el viatge per acompanyar a una veïna a Etéd

L'edifici on es va instal·lar la fàbrica era l'antiga Casa de Cultura del poble, un espai de trobada i de celebracions populars. L'edifici havia estat, doncs, una cessió que el poble va fer a Hegyi Péter per tirar endavant una fàbrica que beneficiava a tothom. Aquesta cessió es va formalitzar amb un contracte d'usdefruit per 20 anys. Durant el temps que la fàbrica va funcionar, seguia utilitzant-se per a les celebracions del poble. Si era necessari s'aturava el seu funcionament per un dia, s'arraconava la maquinària i s'adornava. La sala, amb una forta olor de formatge, s'omplia de músics pagats per Hegyi Péter i es convertia en un espai de danses populars. Les senyores ocupaven les cadires d'una banda de la sala i gaudien i vigilaven l'espectacle que escenificaven els més joves en el centre, emparats per la permissibilitat d'un acte festiu i de l'estatus de solters. Els senyors, més dispersos, estaven asseguts a l'altra banda o dempeus, una mica més ensopits pels efectes de l'edat i l'alcohol.



Fotografia 63: La fàbrica de formatge en funcionament



Fotografia 64: L'edifici de la fàbrica utilitzant-se per celebracions populars

Malgrat que el formatge s'elaborava en el poble, els vilatans no podien permetre's el luxe de comprar el formatge que la llet de les seves vaques produïa, era massa car. El preu de venda del formatge envasat era de 50.000 leis/kg., i el del fresc era de 20.000 leis/kg. O sigui que continuaven consumint el formatge que el pastor elaborava amb la llet de les seves ovelles i que incloïa l'acord del pagament pel pasturatge. Tal i com subratllavem en l'apartat dedicat al troc, el seu model costumari d'intercanvi garanteix l'accés al consum dels productes fruit del seu treball. En canvi la seva participació en la producció industrial de formatge destinada al comerç, els exclouïa del consum. No sabien exactament on es

venia el formatge, deien que s'exportava a molts països, però en realitat només es venia a un mercat de Csíkszereda i a un altre de Bucarest.

La qüestió és que amb els anys, la gent del poble veia com Hegyi Péter s'enriquia i consideraven que el preu que els pagava a ells per la llet no era just. Ells havien cedit la Casa del Poble i havien recolzat la iniciativa amb l'expectativa que beneficiaria a tothom de forma raonablement equitativa. Les queixes i demandes en aquest sentit es van anar generalitzant. Va ser llavors quan van començar a sorgir alguns conflictes. Un de bastant habitual era l'originat per la sospita i acusació de que algunes persones afegien aigua a la llet. També hem descrit el conflicte que va tenir lloc quan Hegyi Péter demanava als treballadors que ajudessin als seus pares en les tasques del camp en horari laboral. Péter estava utilitzant el vincle tradicional entre treball i família o veïnatge però en aquest cas no ho feia emparant-se en la moral de la reciprocitat sinó més aviat en el marc d'una relació de patronatge. Barrejava així en benefici propi el model tradicional de treball agrari basat en la reciprocitat amb el model laboral contractual²⁹⁰. Els treballadors distingien clarament entre una relació de reciprocitat, de patronatge o una relació contractual formal i no van acceptar l'abús que representava mesclar aquestes diferents formes de relació que impliquen drets, deures i bases morals diferents.

Però va haver-hi un episodi més greu. Una nit van trucar a la porta de casa dels pares d'Hegyi Péter dient que eren la policia. Quan la mare va obrir la porta li van donar un cop al cap amb un pal de fusta de resultes del qual va perdre 7 litres de sang. Eren dos homes amb la cara tapada i un ganivet. Volien diners. Els van donar 2 milions de leis (61.7 euros) però no s'hi van conformar: sabien que l'endemà havien de pagar la llet a la gent del poble i que per tant tenien molts més diners. La mare els va dir que els guardava a les golfes i va pujar-hi seguida del seu marit. Quan eren a dalt van treure l'escala i van començar a cridar. Els veïns van sortir per socorre'ls i els lladres van fugir. Els lladres sabien quan Hegyi Péter anava al banc a treure diners per pagar a la gent. Eren, per tant, del poble i coneixien bé els seus moviments. Finalment va resultar que els qui van executar el robatori, eren dos nois de Székelykeresztúr, però qui ho havia planificat era un jove de Siklód. Aquest noi del poble tenia uns 20 anys, deien que no li agradava treballar, que era fatxenda i *envejós*. El seu pare havia treballat per Hegyi Péter i per això sabia

290 Veure l'apartat 9.3.5. *La ficció d'ajuda mútua: entre el patronatge i l'abús.*

quan hi havia diners a la casa. Quan el 29 d'agost del 2001, la família d'Hegyi Péter va rebre la sentència que condemnava a dos dels tres inculpats en el robatori a tres anys de presó, els va semblar una pena insuficient i van decidir recorre-la.

Als siklódik tampoc els va convèncer la campanya política d'Hegyi Péter quan es va presentar per alcalde de tota la comuna. L'argument principal de la campanya era la promesa d'augmentar el preu de la llet si sortia elegit. Aflorava així la resistència local per involucrar-se en relacions de dependència o desigualtat. Creed destaca la mateixa actitud entre els pagesos de Bulgària: (...) *villagers resisted being involved in one-sided affair reminiscent of patron-client relations. Connections had to be mutually beneficial to both parties and equally so.* (Creed, 1998: 269). És així com la primavera del 2001 la fàbrica va veure's obligada a tancar degut a que la gent del poble va exigir que es pagués un preu més alt pel litre de llet. La negociació va ser impossible i van decidir col·lectivament de vendre la llet a una fàbrica estatal de Székelykeresztúr. Llavors el problema era un altre: la ja coneguda dificultat de cobrar quan qui ha de pagar és l'Estat. Al setembre del 2001 feia tres mesos que no cobraven.

Des del moment en què la gent va posar-se d'acord per no vendre-li més la llet, van començar a exigir que l'edifici tornés a ser del poble i que tornés a complir les funcions socials que havia complert fins no feia gaires anys. Al setembre del 2001 Hegyi Péter no havia fet cap gest en el sentit de retornar l'edifici. De fet no hi estava d'acord, considerava que se l'havia guanyat a pols, que ell havia fet molt pel poble. També al·legava que ell havia invertit en reformar el local i, per tant, havia augmentat el seu valor. A més a més, deia, si la gent realment volgués tenir un local al poble que facilités el lleure i la sociabilitat, podrien reformar l'antiga escola. Però la majoria de gent no es resignava a que Hegyi Péter utilitzés l'edifici en benefici propi. La cessió de la Casa de la Cultura en benefici d'una iniciativa empresarial, podria fer pensar que s'havia produït un procés consensuat d'economització d'un espai públic de la vida social i política local, que les funcions públiques es sacrificaven per un negoci. Però no era ben bé així. L'acceptació i participació de la comunitat en el projecte era possible mentre es va entendre el projecte com una iniciativa comunitària i per tant la redefinició de la Casa de la Cultura no es podia traduir com un procés de desvinculació de l'economia a allò social.

Crec doncs que durant els primers anys, la fàbrica de formatge va ser un molt bon projecte pel poble. Era una iniciativa que respectava l'autonomia de les famílies en relació

a les formes i relacions de producció de llet, donava feina a 5 joves del poble que complementaven amb aquest sou l'economia familiar, donava sentit al manteniment de les vaques que tant de sacrifici exigeix i tant de prestigi dóna, i respectava l'equitat necessària per la convivència ja que gairebé tothom té vaques. Era també un projecte que s'adaptava al funcionament de la vida social local, per exemple, respectant les celebracions del poble a l'edifici de la fàbrica, amb gestos de generositat (propis també del patronatge) per part d'Hegyí Péter al pagar moltes despeses de les celebracions, o utilitzant el camió de la llet com un transport públic i gratuït. L'empresari estava implicat amb el poble i el poble amb ell, era un projecte de tots. Semblava doncs que l'ordre econòmic estava imbricat en l'ordre social i moral. Fins aquí el funcionament de la fàbrica feia pensar en la idea d'*indigenització del neoliberalisme* (Kingfisher i Maskovsky, 2008) en el sentit de que el projecte s'integrava en el context local respectant les seves normes i incorporant un sentit d'obligació social.

Per contra, els factors que van fer fracassar la iniciativa es poden sintetitzar en:

- La falta d'equitat que es va anar mostrant en relació al repartiment dels beneficis, la qual cosa és inherent a una organització empresarial però a la que els siklódik no hi estan avesats. Crec que pels siklódik el referent més proper d'organització conjunta de la producció o explotació de recursos és el del *Közirtoksság* que gestiona conjuntament les propietats privades del bosc, que té funcions públiques i parteix de la propietat privada, que funciona amb una participació democràtica i preveu mecanismes de regulació de les desigualtats (veure l'apartat 7.1. *El Közirtoksság: entre allò públic i allò privat*).
- La manipulació i barreja de dos models de relacions laborals: el model contractual propi d'una organització empresarial i el model basat en l'ajuda mútua i la reciprocitat propi de les relacions laborals entre veïns i parents (veure l'apartat 9.3.5. *La ficció d'ajuda mútua: entre el patronatge i l'abús*). Això va generar una reacció de rebuig a unes relacions que s'anaven definint per la dependència i el patronatge.

En definitiva, es va començar a jutjar les actuacions d'Hegyí Péter com *abusives* i en aquest aspecte, la capacitat de resposta dels siklódik és molt superior a la que es pot deduir de la seva renda per capita que depèn únicament de la seva participació en

l'economia de mercat tant com a productors com a consumidors. És precisament la seva economia de subsistència el què els atorga capacitat de negociar o boicotejar relacions que consideren abusives. La mateixa capacitat de resposta van tenir els siklódik quan van veure que el Pastor religiós del poble, que havia estat elegit democràticament en l'assemblea per dirigir la gestió del *közirtokosság*, s'havia construït una casa nova de fusta. De res li va servir el seu rol com a representant de l'església, l'acusació de malversació de fons el va obligar a sol·licitar un altre destí per por a que es materialitzessin les amenaces que rebia. En aquestes situacions, les reaccions dels siklódik fan pensar en la ideologia del bé limitat de les societats pageses de Foster (1967):

Esta riqueza limitada se debe repartir de forma igualitaria, de modo que todos tengan acceso a una parte alícuota. Por ello, la riqueza de unos significa la pobreza de otros, esto es, la riqueza sólo se explica por tomar una parte más grande de la que en justicia corresponde. De ahí la ideología igualitaria, la ocultación de la riqueza, del bienestar, del consumo o la obligación de invertir en el complejo ceremonial como forma alternativa de restablecer el equilibrio. (Molina i Valenzuela, 2007: 103)

11.1.2. El projecte de les cabres: una subvenció europea

Una de les esperances dels països de l'Est per remuntar l'economia era la integració a la Unió Europea. És per això que qualsevol iniciativa que compti amb el suport de la UE, és vista per molta gent com una iniciativa de futur positiva. De vegades, però la Unió Europea queda molt lluny de la realitat social i cultural de pobles com Siklód i dels pagesos que hi viuen. La següent aventura empresarial d'Hegyi Péter va ser un negoci de cria de cabres subvencionat per la UE.

Aproximadament un any abans de tancar la fàbrica, Hegyi Péter va presentar un projecte en un programa de la Unió Europea que té l'objectiu d'ajudar i potenciar el desenvolupament de regions deteriorades, i se li va concedir la subvenció per dur-lo a terme. Era un projecte de cria de cabres i comercialització de la llana i el formatge. D'entrada, es podria pensar que aquest projecte oferia una esperança per la continuïtat d'un poble que amenaça amb desaparèixer. Però aquesta no era una opinió compartida per la majoria dels siklódik que tenien una actitud escèptica i distant. Es tractava de començar important 300 cabres de França. Les cabres de països com França són el resultat

d'encreuaments seleccionats i tractaments genètics, i han aconseguit races amb una producció de llet i llana molt superior a les cabres que tenen a Siklód²⁹¹, les quals no s'han sotmès mai a tractaments genètics, s'alimenten exclusivament d'herba i no es controlen els encreuaments en funció d'obtenir una raça superior. El projecte preveia unes instal·lacions i una maquinària molt moderna que, com les dels països més industrialitzats, permetés un alt rendiment amb un cost mínim de mà d'obra.

Els siklódik però miren amb recel les iniciatives que apliquen una tècnica de producció industrial a l'agricultura, a la ramaderia i als seus productes. Recordem que no es tracta d'un medi on sempre s'hagi practicat una producció tradicional sinó que durant el socialisme es va produir una importantíssima modernització de l'agricultura aplicant tècniques de producció industrials, tal i com va succeir a la resta d'Europa. Aquesta experiència lògicament la tenen associada de manera molt negativa a l'expropiació de les seves terres i a la proletarització del treball. Però també a un nivell tècnic, va consolidar una visió molt crítica i escèptica d'aquests procediments que van tenir com a resultat l'esgotament del sòl, resultat d'una agricultura intensiva, entre molts d'altres²⁹². Les epidèmies de bestiar europeu que han tingut lloc en les últimes dècades els reafirma en aquestes opinions. D'altra banda, el que la UE recolzava era una iniciativa empresarial individual que no tenia cap impacte en el conjunt del poble ni en la qualitat de vida dels seus habitants. En aquest sentit, l'objectiu del programa d'afavorir el desenvolupament de la regió era molt qüestionat pels siklódik.

La qüestió és que el projecte va topar amb fortes dificultats des d'un principi. Per començar, no es van poder importar les cabres de França a causa de la prohibició d'importacions i exportacions que va originar la malaltia de les *vaques boges*. Llavors es va optar per importar 400 cabres de la regió de Banat (oest de Romania). Hegyi Péter va comprar uns terrenys a 5 km. de Siklód. Als anys 50's aquests terrenys constituïen un llogarret conegut amb el nom de Közbérc on hi vivien 7 famílies, de les quals només una continuava vivint-hi. El projecte preveia que durant els primers cinc anys no es vendria cap cabra amb l'objectiu d'arribar a un volum de cabres important. Segons aquesta previsió, l'any 2003 haurien hagut d'haver-hi 2.000 cabres i n'hi havien 400. En aquesta

291 Segons Hegyi Péter la producció de llet de les cabres franceses seria 7 vegades superior a les de Siklód.

292 Veure l'apartat 8.1. *La col·lectivització de la terra* i 8.2. *La descol·lectivització*.

estada de treball de camp es van vendre 65 cabres de com a mínim 10 kilos per 50 milions de leis.

Una altra qüestió que contribuïa a la falta d'interès dels siklódik pel projecte eren les connotacions culturals associades a les cabres. Una frase habitual a Siklód és la que diu que *les cabres són les vaques dels pobres*. Per això, al pare d'Hegyí Péter pensava que amb els 50 milions de leis podrien comprar quatre vaques, ara que estaven més barates que mai: *és una vergonya dedicar-se a la cria de cabres, les cabres són de pobres, no hi ha comparació amb les vaques, més valdria tenir quatre vaques que 2.000 cabres!* Però la seva dona li responia: *si compréssim quatre vaques dirien que som rics i tothom ens tindria enveja. Tampoc podem produir la quantitat de senet que necessitaríem per alimentar-les a l'hivern.*

Degut a la desconfiança que despertava la iniciativa, al plantejament del projecte, i al poc prestigi que atorga treballar amb cabres²⁹³, tampoc no es van trobar treballadors al poble, i també van haver d'*importar* dos treballadors romanesos, de la mateixa regió de les cabres, dos gitanos i un hongarès. Quan finalment, van tenir les cabres, que ja no eren les cabres tan productives de França, els treballadors, que tampoc eren locals i, per tant, el projecte no suposava cap benefici pel conjunt de la població, va resultar que ja no quedaven suficients diners de la subvenció i no es va poder dur a terme la instal·lació tan moderna que es preveia. A més, la integració dels treballadors "importats" al poble i la pròpia convivència entre ells, era molt difícil per qüestions de llengua, cultura, habitatge, prejudicis, etc. Per substituir aquests treballadors i acabar amb les baralles que tenien lloc, Hegyí Péter va portar quatre famílies de Csíkszereda²⁹⁴. Ell partia de la idea de que eren famílies pobres, gent que no tenia res i que els estava oferint ajuda. Evidentment, aquesta era una forma abusiva d'obtenir mà d'obra barata. Però no va resultar tan senzill, no va contemplar que la pobresa urbana és diferent de la "pobresa" rural, no va considerar que les diferents concepcions del treball i la identitat podien originar conflictes i desacords importants.

293 Recordem que el prestigi dels pastors s'organitza jeràrquicament en el següent ordre: els pastors de porcs (*kanász*), els de cabres (*gulyás*), els d'ovelles (*juhász*) i els de vaques. Segurament, la poca valoració de les cabres també es relaciona amb el fet de que és un animal molt més destructiu que les vaques i fins i tot les ovelles amb l'entorn, ja que es menja la bases dels brots.

294 Aquest és el cas que mencionem també a 9.3.5. *La ficció d'ajuda mútua: entre el patronatge i l'abús.*

Per començar, l'acord contractual era molt indefinit o com a mínim les versions d'uns i d'altres eren molt contradictòries. Els nouvinguts esperaven trobar un poble ben comunicat i amb serveis, que se'ls oferiria un habitatge amb comoditats semblants als pisos urbans i que treballarien en una fàbrica amb un horari fixe i a canvi d'un salari establert. Les expectatives d'Hegyí Péter eren molt diferents. Ell oferia la possibilitat de subsistir amb el propi treball a gent que no tenia absolutament res i que fins aquell moment depenien dels serveis socials. Dos de les famílies vivien a l'antiga fàbrica de llet i les altres dos en dues cases tradicionals i petites. Alguns opinaven que viure en una fàbrica dues famílies juntes era millor que viure al carrer, que no disposessin de bany, per exemple, no té res d'extraordinari: a Siklód ningú en té i ningú el troba a faltar. Segar als camps de sol a sol a canvi de menjar i poc més tampoc té res d'extraordinari. El que resultava ofensiu era dependre de la "caritat" dels serveis socials, rebre sense poder oferir res a canvi. Pels altres, en canvi, era preferible subsistir amb la "caritat dels serveis socials" que amb la "caritat" d'un empresari que els explotava.

La feina que s'esperava d'ells era simplement treballar pel que faci falta, és lògic, el treball és això ara toca segar, ara toca transportar fusta, ara toca emmagatzemar, si falla el pastor toca munyir, no cal concretar gaire, el treball és allò necessari en cada moment i no ho dicta el patró sinó el cicle agrari i les necessitats del bestiar. Per la família Hegyí si eren llestos, honrats i sobretot treballadors, amb el temps podrien fer-se un lloc al poble, tenir la seva pròpia terra i treballar-la. La mare em deia que el problema era que "aquesta gent, com els gitanos, van fer diners venent i comprant, en canvi, per nosaltres la vida no ha estat mai tan fàcil". Un dels conflictes típics que sorgien era que els de Csíkszereda els demanessin de matar una cabra i donar-los-la en lloc dels ous, el pa, les gallines i el formatge que els donaven. Això resultava absolutament malbaratador ja que la cabra no la mataven ni per ells, ells cada dia mengen sopa de verdures amb una mica de gallina si hi ha sort. La cabra és per ocasions especials i de porc, per exemple, se'n mata un per tot l'any. Com els podien demanar doncs una cabra? Per què no podien menjar com ells? Qui s'havien cregut que eren?

El que hagués pogut ser un problema entre Hegyí Péter i els seus nous treballadors va esdevenir un problema comunitari. A Siklód les iniciatives individuals es jutgen col·lectivament, es considera que afecten a tot el poble i s'exerceix molta pressió social en forma de control i sanció. Finalment, les famílies van marxar. Aquest és el resultat d'un

projecte de “desenvolupament” que no compta amb la població local ni respecte el context:

1. El negoci consistia en l'explotació d'un animal poc valorat localment i que afecta negativament el prestigi dels que hi treballen.
2. La única participació possible era el treball de pastor de cabres proletaritzat. (En canvi, en el cas de la fàbrica de llet, els vilatans eren els propietaris de les vaques i controlaven el procés de producció de la llet).
3. No beneficiava al conjunt dels habitants del poble que no hi participen en res
4. Com en el cas anterior, es barrejaven i s'utilitzaven dos models de producció amb els seus valors associats de forma abusiva: es parteix d'una iniciativa empresarial privada però es pretén obtenir mà d'obra utilitzant ficcions com la idea d'ajuda mútua o valors propis del món pagès (austeritat, el treball vinculat a les estacions i les necessitats agràries i ramaderes o relacions laborals sense càlcul -d'horaris, de sou, de drets-) (veure l'apartat 9.3.5. *La ficció d'ajuda mútua: entre el patronatge i l'abús*).
5. No es van preveure els conflictes i les dificultats d'adaptació de persones foranes que provenien de mons culturals molt diferents

En definitiva, aquest era un projecte que no respectava les formes locals d'organització ni implicava a la comunitat. Qualsevol persona preferiria ser el pastor d'ovelles o vaques del poble que treballar en el negoci de les cabres d'Hegyí Péter. Els siklódik són petits propietaris agrícoles auto-subsistents, són pagesos. Les formes d'organització local emfatitzen, en la mesura dels possibles, la resolució de les relacions de necessitat o dependència amb estratègies d'associació, cooperació o reciprocitat entre iguals. Des d'aquesta posició rebutgen relacions de dependència entre persones en situació de desigualtat. En diverses situacions històriques han mostrat com difícilment s'adaptaran a un treball assalariat, en condicions laborals dolentes o que els obligui a renunciar a les seves propietats de terra i bestiar. Quan el socialisme els va imposar un treball proletaritzat la majoria s'hi va negar, van abandonar l'agricultura i van emigrar. Quan la fàbrica de llet els pagava un preu que no consideraven just van boicotejar el negoci. Aquesta perspectiva sovint és difícil de captar per les institucions que veuen a

aquestes poblacions com poblacions empobrides, des-modernitzades i marginades i, per tant, regions a desenvolupar.

11.1.3. El projecte de la cria de truites de riu

La següent iniciativa va tenir lloc l'any 2005, quan Hegyi Péter va decidir iniciar un petit negoci de piscifactoria amb truites de riu. El desenllaç d'aquesta iniciativa va ser una tragèdia que quedarà gravada en la memòria local. El negoci consistia en una instal·lació absolutament domèstica: un dipòsit d'acer amb un petit orifici per on s'escapava l'aigua constantment i una mànega connectada a una aixeta de l'habitatge per on brollava constantment aigua. Aquest era el sistema de renovació i oxigenació de l'aigua. La iniciativa aviat es va guanyar la reprovació de l'opinió pública. Deien que a ningú del poble se li havia acudit mai res de semblant, que faria falta un riu amb un cabdal abundant, que no es podia utilitzar l'aigua potable pels peixos, que l'aigua era un bé escàs, que era de tots i ell la malbaratava. Hegyi Péter deia que la única motivació que tenia la gent del poble per queixar-se era l'*enveja* i que en aquell poble ningú tolerava que algú es guanyés la vida o visqués d'una manera diferent a la resta dels habitants.

El cas és que un dia, quan Péter es va despertar, es va trobar que algú havia tancat l'aixeta que alimentava el dipòsit i que alguns peixos havien mort. La indignació de Péter va ser tal que no va intentar salvar la resta de peixos, només volia que el culpable ho pagués car. Malgrat no tenir-ne cap prova, no tenia cap dubte de qui era el culpable: havia de ser József, la persona que més l'envejava. Va avisar a la policia que, com és habitual a la regió, va arribar 11 hores després. Durant tot el dia es va dedicar a difondre pel poble que la policia prendria les empremtes dactilars de l'aixeta i que el culpable ho hauria de pagar amb tres anys de presó. Hegyi Péter és un home amb poder i influències, de fet, tothom sap que és "amic" de la policia, per això quan la policia va sortir de casa seva la pregunta habitual entre el veïnat era si els hi havia pagat.

Després de la partença de la policia, Péter va anar a buscar a József per dir-li que l'esperava a les 6 de la matinada del dia següent per portar-lo en cotxe a la comissaria (ell és l'únic que disposa de cotxe i la comissaria es troba a 8 quilòmetres del poble). Allà comprovarien si les seves empremtes dactilars coincidien amb les trobades a l'aixeta. El problema era que József era una de les persones que s'avisava per reparar qualsevol averia domèstica, i justament uns mesos abans havia reparat la instal·lació d'aigua de Péter, per

la qual cosa era segur que trobarien les seves empremtes. Al dia següent, József no va acudir a la cita amb Péter, havia dit a la seva dona que per orgull preferia anar-hi a peu. Però tampoc va aparèixer a la comissaria. Després de molt buscar-lo, d'amenaques, d'anades i vingudes, el van trobar penjat d'un arbre fruiter en el seu jardí de darrera de la casa. Péter fa fugir desesperat, estava furiós amb József, la seva mort havia arruïnat la seva vida, deia que ell només pretenia espantar-lo i que ara no podria tornar al poble durant uns quants anys. József deixava una dona i dos fills de 10 i 12 anys.

El suïcidi de József havia convertit a la víctima en culpable i al presumpte culpable en víctima. Amb un mort pel mig, la policia va requerir els factures de les truites a Péter, però va resultar que les transaccions s'havien realitzat en negre. A Péter li va costar moltes trucades de telèfon, molts viatges en cotxe i 500.000 leis aconseguir una factura amb data retrospectiva per 20 milions de leis. Després va planejar la fugida del país cobrant-se favors que li devien alguns empresaris locals de la regió.

Sembla clar que la mort de József capgira les relacions de poder fins al punt d'expulsar a un home influent. Aquesta capacitat li ve donada pel lloc que ocupa a la comunitat. És justament el reconeixement de l'individu com a membre de la comunitat el que confereix eficàcia al seu gest. A partir de la seva mort, la comunitat reivindica el valor d'una vida enfront el poder econòmic o el poder de les influències fora de la comunitat amb més eficàcia del que ho farien les lleis. La fugida i la por de Péter revelen la capacitat vindicativa de la comunitat. Ell sap que, fins i tot un home poderós com ell, no pot viure a la comunitat si aquests "simples pagesos", com ell diria, el castiguen amb el buit social, si en cada interacció social sent el judici ètic de la comunitat que no admet ni indulta a qui, abusant d'un poder il·legítim, va negar la vida d'un dels seus membres. La comunitat s'expressa com a tal amb molta eficàcia i amb mecanismes propis vinculats a l'esfera moral i social per protegir i reivindicar als seus membres i per sancionar comportaments individuals²⁹⁵. És precisament aquesta capacitat d'un individu, d'un

295 A les etnografies de pobles "primitius" trobem molts cassos de suïcidis que exigeixen justícia. Malinowski (1996), per exemple, ens descriu el cas de Kimai que després de ser acusat públicament de mantenir relacions amb la seva cosina materna, transgredint les regles de l'exogàmia, es suïcida. Però abans de llançar-se del cocoter exposa els motius que el porten a treure's la vida i acusa públicament a la persona que l'havia ofès, demanant venjança.

Gluckman (1972: xxii-xxiii) a la introducció de *The allocation of responsibility* assenyala que determinats actes de violència, com el suïcidi, persegueixen mobilitzar l'ajuda amb recolzament públic:

membre qualsevol de la comunitat, de mobilitzar a un col·lectiu amb el qual comparteix la convivència el que visibilitza a la comunitat com a grup corporatiu. Transcorreguts uns mesos, vaig rebre una carta d'algú del poble que m'informava que la dona de József, cinc mesos després dels esdeveniments, s'havia tornat a casar sense respectar el període de dol prescriptiu. Sembla que aquest fet mitigava la tensió.

La iniciativa de la piscifactoria presentava un problema ecològic al malgastar l'aigua del poble, ja de per sí escassa. Era també un problema social ja que una persona pretenia enriquir-se a costa de l'aigua de tots. I cultural ja que les truites són un producte aliè al medi, que rarament es consumeix i mai s'ha produït.

Un dels conceptes que més utilitzen els siklódik per explicar els conflictes originats per aquestes tres iniciatives és l'enveja, o l'altra cara de la mateixa moneda: l'ambició. Diuen que *on hi ha dues persones, hi ha enveja*. Són aquests sentiments els que es tradueixen en conductes que amenacen la cohesió. L'explicació d'Hegyí Péter sobre l'actitud de boicot que havien patit els seus projectes empresarials per part de la comunitat, era que en el poble no es tolerava que algú despuntés²⁹⁶, que hi havia una pressió social molt forta perquè tothom pensés i visqués igual, i sobretot perquè tothom fos igual també materialment, econòmicament:

Accounts of peasant communities stress that in traditional villages people do not compete for prestige with material symbols such as dress, housing, or food, nor do they compete for authority by seeking leadership roles. In peasant villagers one notes a strong desire to look and act like everyone else, to be inconspicuous in position and behaviour. (Foster 1965: 303)

Since an act of violence has thus to be related to a matrix of social ties, each act must be seen as performed to a certain public. (...) they are rational attempts at appealing to closely related persons to take over some responsibility for the assailant's difficulties.

296 Aquestes són interpretacions típiques d'economies que es caracteritzen per estar fortament imbrincades en institucions socials. Molina i Valenzuela exposen un cas etnogràfic en un context força diferent, el dels pescadors de Pulau Tuba, a Malasia:

La interpretación local del fracaso económico, sin embargo, diverge notablemente: los propietarios de los negocios exitosos interpretan la emulación como una muestra de envidia (dinki) de individuos con sakit hati, mal corazón. Si el negocio finalmente se arruina se tenderá a creer que es debido al inefable destino de Alá o, incluso, al efecto de la magia negra. Esta interpretación del fracaso económico reta a la ética del industrialismo comercial y transmuta una cuestión económica en un asunto social y mágico. Éste es, por lo tanto, un buen ejemplo para mostrar el modo en que la economía se imbrica en las instituciones sociales. (Molina i Valenzuela, 2007:117)

Sens dubte, és cert que la pressió per a la uniformitat és present en la vida quotidiana de la comunitat, que s'eviten comportaments que puguin despertar l'enveja, que no es posen cortines a les finestres per demostrar que no hi ha res digne de ser envejat ni comportaments immorals que exigeixin ser amagats, que s'eviten comportaments ostentosos i es potencien valors com la duresa del treball i l'austeritat:

(...) la percepción de la envidia de otro, el temor de ser desposeído mediante la violencia, la angustia que resulta de la hostilidad colectiva, etc., pueden inhibir por completo el goce de un privilegio. La renuncia al privilegio (...). (Lévi-Strauss, 1969:79)

Durant el meu treball de camp, aquest concepte, l'enveja, ha aparegut insistentment per explicar tot tipus de conflictes²⁹⁷. L'enveja i la por de ser envejat és des de sempre un mecanisme de control de les desigualtats. De fet, moltes cultures consideren l'enveja el mòbil principal de la bruixeria i la por a ser objecte de bruixeria, que no és altra cosa que la por a ser envejat, reprimeix actituds ostentoses, avaricioses i ambicioses alhora que afavoreix les més generoses i solidàries²⁹⁸.

Els siklódik expressaven repetidament la tendència homogeneïtzadora amb la paraula *egyforma*²⁹⁹. Aquesta pressió suscita algunes veus crítiques, com la del mateix Péter, que denunciï que és precisament aquest afany homogeneïtzador el que obstaculitza el progrés i la modernització, el que els condemna a la duresa i l'austeritat de la vida rural. Foster (1972: 185) parla d'una forçada pobresa igualitària. Diuen que el problema és que la majoria d'habitants del poble segueixen sent comunistes i no toleren iniciatives individuals. Però sembla que la qüestió és més complexa i més antiga que el socialisme. L'any 1967, Foster publica la seva monografia *Tzintzuntzan. Mexican Peasants in a Changing World*, on dedica tot un capítol a la qüestió de l'enveja. Foster

297 Recordem que durant el socialisme em deien que els comunistes del poble no eren comunistes de veritat, eren persones envejoses que en aquest període tenien l'oportunitat de venjar-se d'aquells a qui havien envejat. També em deien que quan el diumenge la gent no va a l'església sinó que treballa (cosa que d'altra banda fa la gran majoria de gent en temporada de collita), és perquè té enveja. O sigui que treballen el diumenge, cosa moralment reprovable, perquè tenen enveja d'aquelles persones en una situació material més avantatjosa i treballen per acumular, per ambició, per tenir tant o més que els altres, ells diuen *per enveja*.

298 Veure Gluckman (1972).

299 *Egyforma* significa igual, uniforme, idèntic.

presenta varis exemples etnogràfics que mostren el perill de tenir alguna cosa que els altres desitgen, és a dir, el perill de provocar l'enveja i la potencial amenaça al desequilibri social que suposa. Les societats desenvolupen *mecanismes per fer front a l'amenaça sempre present de l'enveja desenfrenada* (Foster, 1972 [1967]: 154). Davant d'aquesta amenaça, les persones tenen dues estratègies bàsiques per minimitzar el risc de ser envejats: l'ocultació i la generositat.

Parece haber dos formas fundamentales por cuyo medio las sociedades pueden enfrentarse con el temor a las consecuencias de la envidia, tácita o manifiesta: las personas o grupos que sospechan que se les envidia, pueden ocultar o negar sus ventajas, esperando vivir primariamente de sus propios e inmediatos recursos; o pueden compartir u ofrecer compartirlas del modo más abierto (...). En las sociedades caracterizadas por una relativa igualdad, tanto la tacañería como la hospitalidad generosa -con la correspondencia que implican- parecen ofrecer aproximadamente el mismo acceso a las cosas buenas de la vida. (Foster, 1972 [1967]: 163-164)

En última instància, doncs, la por a l'enveja actua a través d'actituds com la gasiveria o la hospitalitat per garantir un accés igualitari als béns. En aquest sentit, és un mecanisme de control de desigualtats. Ara bé, hi ha dos aspectes importants del seu plantejament que obren un debat en el sí de la disciplina que es manifesta en els comentaris del seu article *The anatomy of Envy: A study in symbolic behavior* (1972), publicat posteriorment a *Current anthropology*. Es tracta, d'una banda, de plantejar l'enveja com un tret del caràcter de la gent: *la envidia es una nota dominante en el carácter de la gente* (Foster 1972 [1967]: 152); i, de l'altra, d'atribuir a la sort o al mèrit individual la causa de la desigualtat: *Allí donde la gente tiene tan poco y donde la vida es tan incierta, la buena suerte de los conciudadanos parece destinada a despertar la envidia* (Foster 1972 [1967]: 152). És a dir, la pregunta fonamental que genera el debat és si la causa de l'amenaça social és l'enveja individual o és la desigualtat social; si els mecanismes socials que fan front a l'enveja tenen per finalitat contrarestar una emoció humana universal i negativa, o si tenen per finalitat garantir un accés equitatiu a determinats béns.

En l'article citat, Foster introdueix la paraula *emoció* per definir l'enveja: *a pan-human phenomenon, universally feared, at least subconsciously, as a particularly*

dangerous emotion, since it implies hostility and aggression capable of destroying individuals and even societies (Foster, 1972: 186). Des del seu punt de vista, l'enveja és el desitj d'alguna cosa que posseeix una altra persona i la dificultat de les persones per reconèixer en elles mateixes l'enveja rau en el fet que implica admetre la pròpia inferioritat. L'enveja, per Foster, és una transferència de la pròpia responsabilitat en relació a la fortuna o desgràcia.

Com hem esmentat abans, segons Foster (1965), en el cas de les societats pageses, caracteritzades per la ideologia del bé limitat, el progrés d'una persona o família és vist com una pèrdua pels altres i representa una amenaça per tota la comunitat. Com a conseqüència les persones eviten destacar i conformen societats en les quals la salut social és vista com aquella basada en la pobresa compartida (Foster, 1972: 169). Són aquestes mateixes idees les que utilitza Péter quan parla de l'enveja que li tenen els vilatans. Crec però que en aquest cas, la persona que transfereix la pròpia responsabilitat no són els vilatans sinó ell mateix. És a dir, Péter utilitza un concepte socialment i culturalment central per explicar fenòmens vinculats amb conductes anti-socials per eludir la seva falta de compromís amb aspectes socials importants de la vida local. El què fa acusant als seus veïns d'envejosos és precisament individualitzar i psicologitzar un conflicte social. Succeïx quelcom de similar al que descrivíem quan parlàvem de la ficció de l'ajuda mútua o de la barreja dels models de relacions laborals. És a dir, la por o l'acusació de l'enveja dels altres pot ser, en alguna mesura, la confessió de saber que el propi comportament no s'adequa al que la comunitat espera.

D'altra banda, crec que Foster (1972 [1967] i 1972) exagera quan presenta l'enveja com el mòbil principal de molts comportament que impliquen compartir simbòlicament o materialment la pròpia fortuna: l'hospitalitat, la redistribució, la gratitud o la solidaritat. Un exemple prou clar que presenta a la seva monografia és el de les vetlles funeràries:

La situación complementaria, aunque inversa, es aquella en que alguien pierde o parece estar en peligro de perder algo deseable, lo que rompe el delicado balance exigido por la dinámica del sistema. Esta forma de peligro y su neutralización se ve mejor en las costumbres de los velorios, de acuerdo con las cuales cada doliente llega con un regalo (...) Con los regalos parecen decir a la acongojada familia: "Han sufrido una pérdida que lamentamos; pero no necesitan sentirse

envidiosos de nosotros, pues traemos presentes que compensan la pérdida del ser querido.” (Foster, 1972 [1967]: 162)

En aquest cas, és clar que els regals i l'acompanyament en el dol poden ser una mostra d'empatia i solidaritat més que un mecanisme per evitar l'enveja. És a dir, al marge de la por a ser envejat, el que mou a les persones a compartir part de la seva fortuna poden ser valors socials positius a través dels quals s'adquireix prestigi o es cohesiona la societat. En qualsevol cas, l'enveja, a part de ser una emoció negativa individual, és també un concepte social positiu per reprimir o censurar actituds morals que amenacen la cohesió social. Aquesta és la crítica principal que Cappannari fa a l'article de Foster: *My point is simply that envy has functioned in more stable societies as a reaffirmation of values. It can be viewed in this context as an emotion which has contributed positively to the sanction and maintenance of a social system.* (Cappannari, en els comentaris de l'article de Foster, 1972)³⁰⁰.

Foster, en la seva definició de l'enveja, diu que és una emoció capaç de destruir individus i societats. Crec però que aquest poder de l'enveja no emana de les conseqüències d'una emoció individual sinó de la seva socialització. Aquesta socialització es produeix bàsicament a través de les xafarderies. A Siklód ningú escapa de les xafarderies. El control constant i quotidià sobre el que uns i altres fan, des de les coses més insignificants a les més escandaloses, va ser una de les qüestions que més em va sorprendre al arribar a Siklód. A cada passa que donava hi havia algú disposat a entretenir-se preguntant-me d'on venia, on anava, per què, què m'havien donat de menjar en tal casa, si havia vist a tal persona, què feia tal altra persona, quina tasca agrícola ocupava avui als meus veïns i un llarg etcètera d'inacabables interrogatoris. Em donava la sensació que jo, tot i ser una novetat al poble, no era el centre d'interès de tota aquesta

300 Savishinsky (en els comentaris de l'article de Foster, 1972: 195) fa la mateixa crítica prenent un exemple de la seva experiència amb un grup de caçadors del subàrtic: quan un caçador mata un ant (mamífer de la família dels cèrvids molt preuat) el dona a un parent i aquest el divideix i distribueix. El caçador en rebrà una porció important però en la mesura que li arriba com un regal disminueix les possibilitats de ser envejat. El distribuïdor, que també se'n queda una part important disminueix les possibilitats de ser envejat gràcies a la generositat que conté el seu gest com a distribuïdor. A la llum d'aquest exemple, Savishinsky conclou:

The egalitarian outcome maximizes band survival by guaranteeing people a minimum level of access to food. One can thus argue, as others have done for such negatively experienced psychological phenomena as anxiety and stress, that envy, when its manifestations are culturally institutionalized, can be made to serve important and unexpected social functions.

xafarderia sinó més aviat un mitjà per obtenir informacions sobre altres persones, algú a qui es podia preguntar directament i sense embuts sobre qualsevol cosa dels altres vilatans sense por de quedar malament: jo era una persona externa al grup. Gluckman (1963) en el seu article *Gossip and Scandal* argumenta que el xafardeig defineix els límits d'un grup:

(...) talking about one another was what helped maintain them as a group (...) I found myself excluded from groups because I did not know enough gossip (...) To be able to gossip properly, a membership has to know not only about the present membership, but also about their forebears. (Gluckman, 1963: 308-309)

Péter és un personatge central en el contingut d'aquestes xafarderies i ho és perquè molts dels seus comportaments escapen o es troben al límit dels valors morals locals. Les xafarderies també tenen doncs una funció en el control del comportament de les persones i en manteniment dels valors³⁰¹.

Com la por de ser envejat, la por de ser l'objecte de les xafarderies és un mecanisme persuasiu eficaç. Ara bé, una qüestió que també em va sorprendre va ser la tolerància i fins i tot falta d'interès en les xafarderies d'alguns comportament que a priori podia pensar que moralment tindrien importància local. Em refereixo a la normalitat amb que es tracten casos com els de vídues que conviuen amb una nova parella sense formalitzar ni civilment ni religiosament la relació, noves relacions conjugals a la vellesa, segons, tercers i fins quarts matrimonis, etc³⁰². Així, de manera similar al que descriu Colson pels Makah, les persones sobre qui es xafardeja amb un esperit més crític són aquelles que amenacen la cohesió i la igualtat social:

In the specific situation of the Makah, it seems also that their biting scandal is used to maintain the principle of equality between all members. What the group seems to be unable to do is to admit that one person is superior in any respect (Gluckman, 1963: 311).

301 *The Makah criticize others in terms of a set of values which operate within the groups to govern the behavior of members of the group. The constant criticism, gossip and backbiting is a reassertion of these values (Colson a Gluckman, 1963: 311)*

302 Veure l'apartat 9.3.3. *Fer parents.*

Pitt-Rivers deia que *Gossip is more powerful than law* (Geertz, 1961: 14). Efectivament la hostilitat i l'agressió que emanen d'una "emoció perillosa", l'enveja, i que tenen la capacitat de destruir individus i societats a la qual es referia Foster només es manifesten quan aquesta "enveja" és compartida, socialitzada en gran mesura a través del xafardeig. Però el xafardeig és també la manifestació del vincle, del reconeixement i de la implicació entre els membres d'un grup³⁰³. És aquesta socialització el que va forjant l'acció col·lectiva de boicotejar determinades iniciatives empresarials o expulsar individus la conducta dels quals es considera inacceptable. El que tem Péter quan escapa del poble després del suïcidi de József (de l'*escàndol* en termes de Gluckman, 1963) és precisament la negació del vincle, el buit social, i el judici ètic col·lectiu que els vilatans van consensuant amb el *gossip* quotidià. Així, l'enveja, el xafardeig i l'*escàndol* i la por a ser el seu objecte, són mecanismes de la comunitat per mantenir determinats valors i sancionar les conductes que els amenacen com a grup. Ara bé, com deia, no totes les conductes que són objecte de xafardeig desencadenen hostilitat col·lectiva. El xafardeig, parlar els uns dels altres, és una activitat a la qual els vilatans hi dediquen molt de temps: *In this gossip they evaluate people as leaders, as good villagers, and like, so that gossip also serves to bring conformity with village values and objectives.* (Gluckman, 1963: 312). De vegades doncs les xafarderies tenen connotacions negatives: es parla d'una dona gran que diuen que abusa de l'alcohol, de la mala relació conjugal d'una parella, de la gasiveria d'algú, o de d'infidelitat de l'altre. Però és només amb qüestions relacionades amb el poder, la desigualtat o l'abús quan aquesta xafarderia pren la força de "lleï" al fer actuar a la comunitat com a grup corporatiu. Ho hem vist en el cas de Péter però també va succeir en el cas del Pastor de l'església que es deia que malversava els fons de la gestió comunal del bosc.

En aquest sentit és important subratllar la crítica que Faris fa a Foster quan diu que tracta l'enveja com un fenomen psicològic i assenyala la necessitat d'explicar l'enveja en el marc dels processos socials (històrics i materials) en els quals es manifesta³⁰⁴:

303 Gluckman (1963: 314) diu que per formar part d'un grup s'ha de conèixer les xafarderies i els seus escàndols: *he must know so much about each of the members' histories and likings and dislikes, that he will never say something which is hurtful to anyone unless he wants to hurt him (or her).*

304 La resposta de Foster (1972: 200) a aquesta crítica és ben clara quan diu que Faris parteix d'una posició marxista que rebutja el tema central del seu argument: *that psychological interpretation of symbolic behavior tells us a great deal about society and culture (...).*

The origins of much of the behavior of oppressed peoples rest not in their heads, but in their social relations of production - their relationship to control of their surplus labor (...) the social relationships generating the alienation Foster documents as envy (Faris, en els comentaris de l'article de Foster, 1972: 190)

Això darrer, és especialment clar en el conflicte que finalment va desembocar amb el tancament de la fàbrica. Era precisament aquesta falta de control dels vilatans sobre la plusvàlua el que va originar el descontent i el que va generar a Péter la por de ser enveja.

L'enveja doncs és un concepte d'importància social que tracta d'evitar i d'explicar conflictes originats per l'individualisme. Per tant, des del nostre punt de vista, la qüestió central de l'enveja no és el sentiment d'inferioritat del qui enveja sinó el d'injustícia. És la injustícia o els comportaments a-socials, no l'enveja, el què amenaça a aquells qui la generen o perpetuen. En capítols precedents hem mostrat com un element fonamental per adquirir prestigi local és el de ser molt treballador i disposar d'una xarxa àmplia de persones mobilitzables. Durant el socialisme, el Partit va haver de comptar en moltes ocasions amb els seus "enemics", els kúlaks ja que quan les persones que gaudien d'una xarxa social més àmplia i sòlida i tenien més prestigi signaven per entrar a les cooperatives, la majoria dels parents, apadrinats, veïns i amics ho feien. Els mateixos líders del Partit confessaven que *in the eyes of peasants, the chiabur is an industrious and respected person, "buni gospadari"* (Gheorghiu-Dej, citat a Kligman i Verdery, 2011: 327). És a dir, existeix un model local de diferenciació social i aquest model, com tots, es constitueix per unes normes i un contingut moral que guien les avaluacions de les persones sobre la legitimitat de la posició que ocupen. D'aquesta manera, quan el comportament de les persones destacades es considera coherent amb la moral local, no desperten enveja (com a concepte social, no com a emoció individual) sinó adhesions.

En definitiva, les diferents interpretacions entorn del concepte de l'enveja ens remetent al debat sobre si el desenvolupament és necessàriament el resultat de pràctiques competitives o si, per contra, pot ser també resultat de pràctiques cooperatives. En el cas de les comunitats, és fàcil comprovar que aquelles persones que compten amb una xarxa més àmplia de veïns i parents amb els que mantenen relacions cooperatives o basades en la reciprocitat són aquelles amb més èxit, tant des d'un punt de vista social com econòmic. Les persones més individualistes o més aïllades socialment, en canvi, corren un risc molt major de fallida o estancament econòmic. Des d'aquesta realitat, la crítica al

conservadorisme pagès, respon més als models i ideologies dominants en la era de la globalització que a l'experiència de la vida en les comunitats. La falsa discrepància entre activitats econòmiques basades en la reciprocitat o la cooperació i el desenvolupament, prové del fet de que són activitats que es regeixen en gran mesura per valors morals. I la idea de que l'economia pot ser moral contradiu la cultura capitalista (Veure James Scott, 1976; Thompson, 1971; o Salazar, 1996).

D'aquests tres projectes el que va ser més ben rebut en un principi va ser el de la fàbrica de formatges i és lògic perquè es plantejava implicant i beneficiant a tota la població, respectant les formes de producció i l'autonomia dels pagesos i es basava en l'explotació de l'animal més apreciat i que representa el motor central del treball agrari: les vaques. De fet, el funcionament no era tan diferent del d'una cooperativa. El problema va aparèixer quan els siklódik van considerar que es donava un abús i que algú s'enriquia a costa dels altres. Els negocis de les cabres i de les truites de riu, en canvi, ja des d'un principi no va comptar amb el suport de la població. D'aquestes iniciatives que pretenien promoure el desenvolupament local en podem extreure algunes condicions necessàries per possibilitar la seva viabilitat. És important que la població local, no les elits locals, mantinguin el control dels mitjans de producció i de l'accés i gestió dels recursos naturals (aigua) d'acord amb les formes locals d'organització, participació, producció, presa de decisions, repartiment de beneficis, etc. Si no és així, si la comunitat queda exclosa, desempoderada o alienada d'aquests processos s'exerceix pressió per boicotejar i fer inviable qualsevol iniciativa empresarial. És a dir, aquests projectes han d'incorporar necessàriament el sentit d'obligació social en les seves activitats econòmiques. És el que Kingfisher i Maskovsky (2008) anomenen la *indigenització del neoliberalisme*³⁰⁵. Els emprenedors han de conèixer les normes locals. Evidentment, Hegyi Péter les coneix, l'únic problema és que no les respecte prou, en algunes ocasions les manipula i en d'altres les infravalora. Les manipula quan demana als treballadors de la fàbrica que ajudin els seus pares amb tasques agrícoles *com si fos una kalaka*, per exemple. Infravalora el poder de la comunitat quan pensa que sense la seva acceptació i participació podrà tirar

305 El mateix vèiem quan al parlar de l'implantació del socialisme dèiem que el Partit necessitava dels seus enemics per tenir èxit o quan utilitzàvem la idea que Creed (1998) sintetitza amb el concepte de *domesticació del socialisme*; o quan Kligman i Verdery, també parlant del socialisme deien: *Gradually learning that they could not impose upon peasants an imported language, set of categories, and social agenda but had to insert their intentions into existing idioms (...)* (Kligman i Verdery, 2011: 446).

endavant iniciatives empresarials. L'èxit d'aquestes iniciatives depèn de que siguin compatibles amb el sistema ecològic i sociocultural local.

La qüestió és molt diferent quan es tracta d'obtenir fonts d'ingressos puntuals i complementàries a l'economia local. Un bon exemple són les condicions laborals que accepten els siklódik quan emigren estacionalment per treballar a l'estranger. Llavors s'accepten les relacions laborals i formes de producció que no s'acceptarien a Siklód.

11.1.4. L'emigració

Existeix una idea força estesa sobre la relació entre el desenvolupament i la migració que té dues vessants. D'una banda, el desenvolupament pot frenar fluxos migratoris, és a dir la migració es vincula a la pobresa i, d'altra banda, les migracions poden contribuir al desenvolupament en el lloc d'origen:

Migration was seen as helping to deal with pressures of un- or under-employment and associated poverty, as providing a route for remittances (hard currency) to be channelled back into the poorer country's economy, and as a way of introducing, through the returned migrants, some of the skills, knowledge, education and visions identified with modernity. (Kaneff i Pine, 2011:19)

Però no és des d'aquesta perspectiva que incloem aquest apartat en el capítol dedicat a fenòmens vinculats amb el desenvolupament, ben al contrari. En el cas de Siklód, l'emigració no es tradueix en un procés de desenvolupament local entès com la inversió en maquinaria, millora de la participació i competitivitat en el mercat, adquisició de formació i coneixements, etc.

El nostre plantejament resulta més proper a les teories crítiques que assenyalen que el desenvolupament dels països rics és possible gràcies a l'extracció de recursos i de mà d'obra de països o segments de població empobrits. A continuació volem mostrar com en determinats períodes l'emigració rural és una conseqüència de les polítiques nacionals i internacionals que es dissenyen i s'apliquen en pro del desenvolupament, de la modernització dels països. I, d'altra banda, l'emigració és, sens dubte, una manera de participar com a mà d'obra en mercats més amplis dels de la comunitat i de diversificar l'economia local. I això darrer és el que la UE, per exemple, entén per desenvolupament rural. És des d'aquesta doble perspectiva crítica, com a conseqüència de polítiques de

desenvolupament nacional i internacional i com a participació en tant que mà d'obra en l'economia de mercat globalitzada, que entenem l'emigració com un fenomen vinculat al desenvolupament.

Observant el gràfic de l'evolució demogràfica del poble, destaquen dos períodes marcats pel decreixement de la població. El primer s'inicia amb la Primera Guerra Mundial i avarca el període d'entreguerres. La segona davallada coincideix amb el període en el qual es va dur a terme la col·lectivització socialista (1957-1962) i s'ha mantingut fins a l'actualitat. L'emigració és el fenomen clau, tot i que no l'únic, per explicar aquestes davallades. L'impacte que ha suposat l'èxode migratori que ha patit Siklód, sobretot des dels anys 60's, s'ha fet sentir especialment en el camp del parentiu, de l'obtenció i organització de mà d'obra i, en general, ha comportat els problemes propis de societats molt envellides.

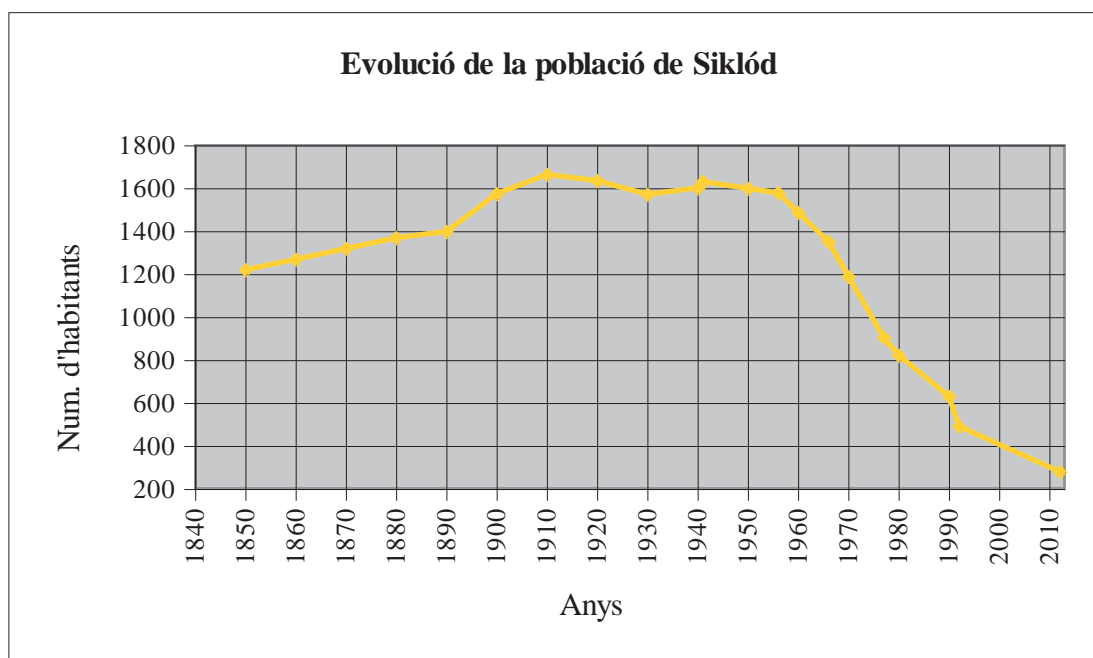


Fig. 23 Gràfic de l'evolució de la població de Siklód.
Elaboració pròpia. Dades del cens agrari de la comuna d'Etéd

Pel que fa al període d'entreguerres³⁰⁶ trobem diversos esdeveniments que van condicionar aquesta davallada de la població: l'annexió de Transilvània a Romania, la

306 Veure també el capítol 2. *Antecedents històrics*.

reforma agrària de 1921, i la industrialització del país. Durant el període d'entreguerres, Romania es proposava deixar de ser un país eminentment exportador de cereals i proveïdor de matèries primes per a la producció industrial dels països de l'Oest. El desenvolupament industrial del país es va convertir en una prioritat. Per contra, l'agricultura va quedar absolutament estancada pel que fa a les inversions i a la modernització. La finalitat de l'agricultura, que fins llavors havia estat la base de l'economia, havia de ser la de proveir de queviures de manera abundant i barata a la població urbana. D'acord amb aquest objectiu, l'Estat va fixar impostos molt alts per l'exportació de productes agrícoles. Les conseqüències de la nova política fiscal van ser una generació d'ingressos importants i una davallada dràstica de l'exportació agrícola i dels preus interns dels cereals. D'aquesta manera, el poder adquisitiu de la població rural quedava molt limitat. De fet, el desenvolupament industrial que va viure Romania durant els anys de la depressió es va produir en forma de monopoli, amb fortes concentracions de la producció i del capital. Entre 1927 i 1942 l'índex d'industrialització va augmentar un 55 % mentre que el poder adquisitiu de la població va disminuir un 60% (Larionescu, 1980, a Verdery, 1983: 282). La pauperització de la població rural és doncs un element que pot explicar l'emigració rural en aquest període. Però en el cas dels székely, a banda de factors econòmics, destaca la importància dels factors ètnics.

Després de la Primera Guerra Mundial, quan Transilvània va ser annexionada a Romania, el Tractat de Trianon ofería la possibilitat de que els hongaresos de Transilvània poguessin optar per la nacionalitat hongaresa en el termini d'un any. Si optaven per la nacionalitat hongaresa, havien de traslladar-se a Hongria. Per tant, molts székelyek van decidir emigrar a Hongria. Hem de pensar que acabada la Primera Guerra Mundial, el nacionalisme romanès vivia l'eufòria d'haver reconstruït el territori de la Dàcia, d'abans de l'ocupació romana i va exercir molta pressió sobre les minories del nou Estat. A partir de 1924, per exemple, es va crear en terra székely una "zona cultural" per intensificar l'ensenyament del romanès. Es suprimiren un miler d'escoles elementals laiques en llengua hongaresa³⁰⁷, es va practicar la immersió lingüística a les escoles i els mestres romanesos desplaçats a terra székely reberen un 50% de bonificació en els seus sous i la concessió d'una explotació agrària de 10 hectàrees. El discurs nacionalista romanès es

307 Louis C. Cornish (1940/41), que va viatjar a Transilvània al 1924 com a membre de la Comissió anglo-americana per investigar i informar sobre el tracta que rebien les minories religioses, denuncia contundentment i reiteradament les violacions que pateix especialment la minoria hongaresa i les evasives amb què responen les autoritats romaneses. (Köpeczi Béla, 1992).

proposava llavors despertar les consciències pageses i co-responsabilitzar-los de la construcció nacional romanesa.

La reforma agrària de 1921 va ser un altre element clau en la nova configuració econòmica i social del país. De fet, l'objectiu de la reforma, que era el de crear una pagesia autosuficient, amb propietats d'entre 3 a 5 hectàrees, era contradictori amb el rol que la nova escena econòmica deixava a l'agricultura: el de proveïdors d'aliments pel creixement industrial. La reforma va despertar una forta controvèrsia per afectar de manera significativament diferent a aquells territoris de nova adquisició, com en el cas de Transilvània, on es va aplicar de manera molt més radical que en els territoris de l'antic Regat. El Decret es composava de 4 lleis, una per cadascuna de les divisions administratives: Transilvània, Regat, Bessaràbia i Bukovina. El tema clau que va agreujar el conflicte entre les diferents nacionalitats que habitaven Transilvània és que les expropiacions de terra les patien majoritàriament saxons i hongaresos i eren distribuïdes entre romanesos. Segons Mitrany (1930: 219), entre la població que va rebre la terra expropiada, el 72'9% eren romanesos, el 14'7 hongaresos, el 8'3 saxons i un 4'1% pertanyien a altres nacionalitats³⁰⁸. Evidentment, això va fer que s'acusés a aquesta reforma de finalitats nacionalistes que, entre altres coses, incomplien els acords de pau. La reforma era doncs un instrument molt potent per romanitzar Transilvània.

La llei també va afectar qüestions importants de la cultura local pagesa com ara les institucions costumàries de gestió conjunta o comunal de recursos naturals (bosc i pastures) que en molts casos van ser expropiats. Una de les seves finalitats era acabar amb la distribució de terres en parcel·les molt petites i disperses que eren el resultat d'un patró hereditari marcadament igualitari i que considerava la propietat rural un bé inalienable. Segons Mitrany (1930: 161) aquesta inalienabilitat de la terra i equitat en la transmissió condemnava a la pagesia a la pobresa i obstaculitzava el procés d'industrialització. Amb aquest objectiu, la llei prohibia la divisió hereditària de parcel·les menors de 2 *jugars* a Transilvània, oferia el dret de que el propietari designés un únic hereu que hauria de compensar econòmicament a la resta de germans i va abolir qualsevol restricció per vendre o comprar terra. La reforma doncs pretenia acabar amb institucions que encara

308 D'acord amb el cens hongarès de 1910 que utilitza Móricz, els romanesos representaven el 53,9% de la població i els hongaresos el 31,8%.

avui en dia garanteixen l'accés a recursos bàsics i contempen el control de desigualtats. Sembla doncs que també en aquest període, la cultura pagesa era vista com un obstacle pel desenvolupament, i la cultura hongaresa com un obstacle per a la nova construcció nacional.

Durant el període socialista s'observa l'inici de la segona davallada important de població a Siklód. En aquest període, a part de l'emigració, hi ha altres factors que explicarien el decreixement de la població: l'anomenada transició demogràfica que va caracteritzar a tot Europa després de la Segona Guerra Mundial i la política pro-natalista que va implementar Ceaușescu³⁰⁹. Ara bé, com en el període d'entreguerres, la industrialització del país exigia dominar la població agrària per tal d'alimentar el creixement industrial i la cultura pagesa també era interpretada com un obstacle per aquesta modernització. Per tal de transformar aquesta cultura pagesa, augmentar la producció agrària, el control sobre la població pagesa, i garantir la igualtat en l'accés als serveis i en les condicions de vida urbana/rural, el govern va dissenyar el conegut com a *Programa de sistematització*³¹⁰. Consistia en concentrar la població rural en determinades localitats considerades viables i fer desaparèixer les petites poblacions rurals. Siklód era, sens dubte, una d'aquestes poblacions no-viables que s'havia de "deixar morir". La socialització de la terra a través de les cooperatives i les empreses agràries estatals va ser també una mesura central del govern per fer emergir una agricultura industrial a gran escala³¹¹. La col·lectivització va significar que els pagesos perdessin el control dels mitjans de producció i del treball. Aquesta expropiació de la sobirania individual i familiar va capgirar la vida de comunitats com Siklód, l'eix de la qual girava entorn d'activitats agrícoles i ramaderes practicades d'acord amb una cultura local, una cultura pagesa, que es troba inextricablement vinculada a la identitat, el parentiu i aspectes morals sovint aliens a l'àmbit econòmic i estrictament productiu. Per això no és estrany que el punt d'inflexió més rellevant que s'observa en la davallada demogràfica vingui marcat precisament per la col·lectivització de la terra agrícola que es va dur a terme l'any 1960. En aquestes circumstàncies, van ser moltíssims els que van preferir abandonar l'agricultura i aprofitar les noves oportunitats laborals que ofería el sector industrial a

309 Veure l'apartat 2.5. Les polítiques del socialisme real: cultura, població i reproducció.

310 Veure l'apartat 2.5. Les polítiques del socialisme real: cultura, població i reproducció.

311 Veure l'apartat 8.1. *La col·lectivització de la terra.*

centres urbans del país. Alguns siklódik també ho van fer a països com Síria, Líbia o Jordània.

La forma en que molta gent de Siklód es va instal·lar a altres ciutats és ben significativa de les relacions que mantenen entre ells. Dos dels centres que han rebut un volum important d'immigració de Siklód són Székelykeresztúr (Cristuru Secuiesc) i a Szováta (Sovata). En aquestes dues poblacions la tendència dels siklódik ha estat la de residir el més a prop possible els uns dels altres fins al punt que a Szováta hi ha un carrer que es coneix com el carrer de Siklód ja que gairebé tothom és d'allà. També es diu que Székelykeresztúr és un barri de Siklód. Biró (1999: 117) assenyala que aquesta forma d'assentaments és habitual entre els emigrants de pobles petits de la regió i que subratlla el fet que la xarxa social de les persones és essencialment local: *During the 1970's, many people moved to town, but the local network continued to have a major role. This phenomenon has been strengthened by the different enclaves of people having the same village of origin.*

Aquesta onada migratòria iniciada durant el socialisme s'ha mantingut en el post-socialisme. El post-socialisme s'ha caracteritzat per ser un període de crisis econòmica amb un marcat increment de taxes d'atur, d'inflació i de desigualtat econòmica que ha creat una sensació d'impotència i d'estancament a la població. La situació econòmica i política que viu el país des del final del règim socialista ha estat la principal motivació de molts romanesos per immigrar a altres països europeus. Per comprendre la situació política i econòmica dels països de l'Est durant el post-socialisme, l'hem de contextualitzar en el procés d'expansió i reestructuració global del capitalisme. Des de finals dels 80's s'han anat estenent una sèrie de polítiques impulsades pels governs d'Europa, dels Estats Units i per organismes internacionals com el Banc Mundial o el Fons Monetari Internacional que han potenciat processos de privatització, des-regulació dels mercats, flexibilització laboral i disminució de la influència dels Estats en aspectes importants de la vida social (Kaneff i Pine, 2011: 2). Aquestes reformes han afectat d'una manera especialment virulenta als països de l'Europa post-socialista que han patit un increment de la pobresa i les desigualtats molt radical. És precisament l'expansió d'aquest capitalisme que exigeix el naixement d'una població mòbil:

The penetration of capitalism into non-capitalist countries uproots people, creating a mobile population. This process is viewed as fundamental in the development and expansion of global capitalism. (Kaneff i Pine, 2011: 2)

D'aquesta manera, els països europeus post-socialistes més pobres han esdevingut reserves de mà d'obra barata pel desenvolupament capitalista.

L'emigració que s'ha produït a pobles com Siklód es diferencia en alguns aspectes de l'emigració general del país. Abans d'entrar però en les característiques específiques de l'emigració de Siklód, volem oferir a grans trets algunes dades nacionals que defineixen el context més ampli i immediat del poble.

La plena ocupació que caracteritzava el socialisme va resultar incompatible amb la rendibilitat de capitals que exigeix l'economia de mercat. La privatització de les empreses va anar aparellada d'una enorme reducció dels llocs de treball. El resultat en xifres és que en uns 10 anys es van reduir uns 2.5 milions de llocs de treball, un 23% menys que a principis de la dècada dels 90's (Viruela, 2006). El 50% d'aquests llocs de treball destruïts es van donar en el sector de la indústria (Pajares, 2006: 115). La situació de crisi s'agreuja especialment a partir de 1996, quan el nou govern democratacristià dona un nou impuls a la liberalització econòmica i a les aplicacions de les recomanacions del FMI. Tot això va provocar el tancament de moltes empreses i l'augment de les taxes d'atur. I, també a partir de 1996, es produeix un fort descens dels salaris. Segons Pajares (2006: 115), els salaris més baixos que abans de 1996 oscil·laven entorn de 200€, al final dels 90's s'havien reduït a 100€. A partir de 1999 el sector de la mineria també genera altes taxes d'atur i de conflicte social al tancar moltes de les mines³¹².

La inflació galopant que pateix el país fa que la pèrdua de capacitat de consum sigui dràstica i que amb un salari normal sigui difícil fins i tot adquirir béns de primera necessitat. Com hem esmentat abans, segons Viruela (2003) entre 1990 i 1997 la pèrdua de capacitat adquisitiva dels romanesos es va reduir en un 50%. A més, s'ha de tenir en compte que ara han de pagar molts béns i serveis que durant el socialisme estaven coberts per l'Estat o les empreses (habitatge, educació, electricitat, sanitat, etc.). Un informant sintetitzava el canvi entre la situació econòmica durant el socialisme i durant el post-

312 Veure Kideckel (2011).

socialisme dient que “Abans teníem les butxaques plenes i les botigues buides, ara les botigues estan plenes però les butxaques buides”.

Alguns romanesos han optat per la immigració interna i, en els darrers anys, hi ha hagut desplaçaments de població urbana a àrees rurals on la subsistència és més fàcil d'assegurar. Molts d'aquests immigrants provenen del sector de la indústria o la mineria. L'any 1990 el percentatge de migrants del camp a la ciutat representava un 70% dels migrants interns i només un 3,5% ho feien de zones urbanes a rurals. En canvi, l'any 2000 els migrants del camp a la ciutat representaven el 19,5% i els de la ciutat al camp un 33,8% (Sandru 2002 a Pajares, 2006 :116). Siklód però no va ser un destí d'aquests moviments migratoris degut a la seva marginació respecte als mitjans de transport i de comunicació, i per les seves característiques climàtiques, geogràfiques i demogràfiques.

Pel que fa a l'emigració internacional, durant la dècada dels 90's, especialment entre 1990 i 1992, Alemanya va ser el principal destí de la migració romanesa³¹³ i a finals de la dècada dels 90's, Hongria, Àustria i, sobretot, Itàlia també són destins importants. Espanya comença a ser un destí d'immigració romanesa a finals dels 90's i principis del 2000, especialment a partir de 2002, data a partir de la qual els romanesos ja no necessiten visat de turista per entrar a Espanya. Des de l'1 de gener de 2007, Romania és membre de ple dret de la UE. Això significa que des del 2007 els romanesos han pogut accedir a la targeta comunitària que els permet residir regularment a països europeus. Fins llavors podien residir fins un màxim de 3 mesos com a turistes en països de l'espai Schengen sense necessitat de visat. Tot i amb això, després de 2007, només Finlàndia i Suècia permetien un accés al mercat laboral sense restriccions. Espanya, per exemple, va establir una moratòria de 2 anys que no els permetia treballar per compte aliena, sí com autònoms, fins el gener de 2009.

En el cas dels székelyek però, a tot aquest context, s'hi afegeix la qüestió ètnica que torna a guanyar rellevància des de la caiguda del socialisme. A finals dels 80's, una gran quantitat d'hongaresos de Transilvània va emigrar a Hongria aprofitant els 30 dies de permanència legal que tenien i després s'hi van quedar residint i treballant

313 L'any 1989 Alemanya comptava amb 21.101 residents romanesos, l'any 1990 s'havia triplicat aquesta xifra i al 1992 els residents romanesos a Alemanya eren 167.327 (Pajares, 1996: 66)

irregularment³¹⁴. Altres hongaresos de Romania van demanar asil i estatus de refugiats³¹⁵ a Hongria. A finals dels 90's, Hongria rep una altra onada de sol·licituds de ciutadans romanesos per obtenir permisos de residència temporal (menys d'un any) o permanent (més d'un any). L'any 2001, Hongria emet una llei que permet als hongaresos de fora les fronteres del país, treballar legalment a Hongria per un període màxim de tres mesos per any. Aquesta llei expedia un certificat (*magyar igazolvány*) que acreditava als 'hongaresos ètnics'. La llei, de fet, regulava el treball estacional dels hongaresos estrangers a Hongria. Com veurem una mica més endavant, per moltes persones de pobles com Siklód aquesta temporalitat no els suposava un inconvenient important. Per molts d'ells l'objectiu no era una migració llarga o definitiva sinó una migració puntual i curta que els permetés estalviar moneda en poc temps i tornar a les seves terres.

L'any 2004, Hongria entra a la UE la qual cosa reforça la frontera entre Hongria i Romania, ja que en aquell moment es convertia en una frontera que separava països europeus de països no europeus. A més, la UE va obligar a retirar la llei de 2001 per considerar-la ètnicament discriminatòria (Fox, 2004). Però el debat públic sobre la situació dels hongaresos que vivien en altres països i la immigració continuava formant part de l'agenda d'Hongria. Des de l'entrada d'Hongria a la UE, molts hongaresos que formaven part d'altres països reclamaven poder obtenir la nacionalitat hongaresa sense haver de residir a Hongria. Aquesta doble nacionalitat els hagués convertit en ciutadans de la UE. El desembre de 2004 Hongria convoca un referèndum per decidir si s'havia de concedir la nacionalitat hongaresa a aquelles persones que poguessin demostrar el seu origen hongarès. Els arguments en contra eren que Hongria no podria assumir el volum d'immigració que això suposaria, que la immigració amenaçaria la cohesió social i l'Estat de Benestar³¹⁶. Els partidaris favorables defensaven la unitat dels hongaresos i la compensació per les conseqüències del Tractat de Trianón³¹⁷. El resultat va ser el 51,6% dels vots a favor i el 48,4% en contra. Malgrat aquests resultats, la mesura no es va

314 Entre 1988 i 1990 els immigrants provinents de Romania representaven entre el 75 i el 80% del total d'immigrants d'Hongria i a principis dels 90's el 70% dels permisos de treball corresponien a ciutadans romanesos (Gödri, 2004: 53-54).

315 Entre 1988 i 2001, dels 55.000 romanesos que van demanar estatus de refugiats a Hongria, només el van obtenir 2.955 (Gödri, 2004: 49).

316 Es calcula que més de 2,5 milions d'hongaresos viuen fora d'Hongria, sobretot a Romania (1,5 milions), Eslovàquia (600.000), Sèrbia (300.000) i Ucraïna (200.000).

317 Recordem que Hongria va perdre 2/3 del seu territori en la Primera Guerra Mundial.

aprovar ja que la participació havia estat del 37% i per ser aprovada necessitava el suport del 25% del total de votants potencials (Immigration and Refugee Board of Canada, *Hungary: Information on the December 2004 referendum on dual nationality*). De totes maneres, els immigrants hongaresos d'Hongria tenen prioritat i avantatges per obtenir el permís de residència permanent, sense haver de demostrar la residència legal i continuada de tres anys. També existeix un permís de treball estacional per treballar a l'agricultura fins un màxim de 150 dies en un període màxim de 12 mesos; i un permís per treballs ocasionals fins un màxim de 60 dies durant un any (Hárs i Sik, 2008: 110-111).

L'emigració a Hongria té doncs característiques especials pels *székelyek*. Tots aquests moviments migratoris i la història compartida fa que gairebé tothom tingui algun contacte a Hongria que faciliti el procés de migració. Les xarxes socials són un factor important que vincula les persones de Transilvània i Hongria. Compartir la llengua i una part de la història fa que els costos personals de la migració siguin menors i la integració més fàcil. Però malgrat aquesta història i cultura compartida, el context actual configura una situació complexa i que de vegades sembla paradoxal. En general, es traspua el sentiment que, d'alguna manera, Transilvània i Hongria són una mateixa nació o nacions germanes. Pels hongaresos de Transilvània, Hongria és un model econòmic i de modernitat. Pels hongaresos d'Hongria, Transilvània inspira la nostàlgia del territori perdut i representa un lloc on encara es pot trobar l'essència romàntica del “ser hongarès”, on la modernitat encara no ha pervertit els valors nacionals (la manera de parlar arcaica, el respecte pels més grans, la hospitalitat, el manteniment de la música i danses tradicionals, els valors associats a la família, etc.). Ara bé, quan aquestes idees de l'altre es confronten amb l'experiència viscuda a través de processos migratoris les coses acostumen a canviar notablement. La realitat és que quan els hongaresos de Romania van a Hongria són immigrants (sovint irregulars), són ciutadans d'un altre país (més pobre). És a dir, tot el “romanticisme” o solidaritat ètnica es veu força contrarestat quan els hongaresos de fora les fronteres passen a ser el centre del debat sobre immigració a Hongria. És llavors quan són vistos com a romanesos pobres que amenacen amb prendre els seus llocs de treball. Fox, descriu prou bé com viuen l'experiència migratòria la majoria de *székelyek* quan van a Hongria:

Of course, Transylvanian Hungarians are well aware that Hungary is a different and, in many respects, “foreign” country. As migrant laborers, they certainly don’t expect to feel entirely “at home”; they are aware of differences not only in wages, but in material civilization, life style, and mentality as well. But at the same time, in traveling to Hungary, they understand themselves as traveling to a country that, in some sense, belongs to them, and to which they, in turn, belong (...) Thus, when Transylvanian Hungarians began after the regime changes to travel to Hungary in large numbers to work, they did so, in an important sense, as Hungarians not simply as Romanian citizens, skilled or unskilled workers, or men or women (...) One thing they did not expect, however, was to have their Hungarianness – a taken-for-granted identity – questioned or challenged. Yet this is precisely what happened. Rather than being at least tacitly recognized and accepted as Hungarian, many migrants found themselves identified and treated as Romanian. (...) In many ways, the experiences of Transylvanian Hungarian labor migrants differed little from those of migrants in other contexts. They faced the same sort of economic hardships, humiliations, and diminutions of status faced by migrants everywhere. (Fox, 2004)

Una altra qüestió interessant localment és el fet de que a Siklód, i en general a la terra székely, les migracions estacionals són una pràctica social habitual assentada històricament. Les migracions estacionals dels székelyek no són un fenomen modern. Zoltán Biró (1999) ho considera una pràctica cultural a la terra székely. Els primers escrits que documenten migracions estacionals de székelyek cap a Romania on treballaven en el sector agrícola daten de 1860 (Orbán 1869:28 a Oláh, 1999:90)³¹⁸. Aquesta tendència es va mantenir fins que en els anys 1890's el mercat de treball romanès es va saturar i es van introduir una sèrie de regulacions per aturar l'entrada de mà d'obra estrangera. Va ser llavors quan, tot i que les migracions cap a Romania van continuar de manera més moderada, Amèrica va despuntar com un destí per emigrar. En el període d'entreguerres era freqüent que els joves treballessin durant uns anys a les ciutats de la regió per estalviar i tornar al poble, podent comprar casa o terres i instal·lar-s'hi definitivament vivint de les seves granges (Oláh, 1999: 96). Des de mitjans del segle XIX

318 D'acord amb Barabás (1904: 771 a Oláh, 1999:90) el treball a Romania estava més ben pagat: *Here, a Szekler could gain during harvest 3, 4, or even 5 crowns. At home, a day's pay for such work was between 0.40 and 1 crown.*

fins a la Segona Guerra Mundial, les migracions temporals vinculades a l'edat eren molt habituals, especialment les de dones joves que emigraven a centres urbans de Transilvània o a Budapest per treballar en el servei domèstic. Moltes dones de Siklód van tenir aquesta experiència durant uns anys de la seva adolescència fins que es casaven amb algú del poble. També eren freqüents les migracions estacionals masculines d'un o dos cops l'any, especialment a l'hivern, per fer alguna feina assalariada que fos compatible amb el cicle agrari anual.

Actualment l'emigració estacional continua sent una pràctica freqüent entre els més joves. En aquests casos, l'absència d'un membre de la família es considera temporal, durant aquest període la família fa un esforç extra per a suplir-lo i quan la persona retorna es reinstaura l'ordre previ. El pastor de vaques, per exemple, quan s'acaba la temporada de pastures, acostuma a buscar alguna feina com a assalariat dins o fora del poble. Dins el poble, el més habitual és treballar pel Köszbirtoksság amb feines de neteja o tala del bosc. Fora del poble, ha treballat en una fàbrica a Hongria o de camioner a Udvarhely. Quan torna a iniciar-se la temporada de pastures, torna al poble i fa de pastor fins que arriba la neu. Alguns joves del poble han participat en campanyes de recollida de fruita a Alemanya durant uns mesos. Les condicions laborals en aquest darrer cas, es consideren abusives i s'accepten només perquè són temporals, perquè permeten un estalvi en moneda en poc temps. La durada i la periodicitat d'aquestes emigracions estacionals es determinen considerant sobretot que no perjudiquin el treball agrari i ramader de la família. És a dir, quan la persona no és estrictament necessària o quan el seu treball pot ser substituït per familiars o amics. És, per tant, una pràctica amb una llarga tradició que té per objectiu assegurar l'estabilitat de les famílies més que canviar d'estil de vida. És per això que Zoltán Biró (1999: 113) diu que l'emigració estacional a la terra székely té un impacte local mínim en relació a l'estil de vida: *In this respect there are no important changes, since none of the migrants neglects the local world, destroys his/her contacts.* (Biró, 1999: 120). I el mateix observa en el terreny econòmic:

(...) present-day seasonal migration influences the rural economy the way it did during the previous historical periods (...) The money earned through seasonal migration is used only to sustain, to restore the patterns of a traditional farming based on the work of the larger family (Biró, 1999: 123)

Els diners obtinguts amb la migració estacional s'intenten estalviar per poder reaccionar en cas de necessitats imprevistes (accidents, malalties, males collites) o previstes (bodes, bateigs) i una part s'empra per comprar eines pel camp, animals, alguna cosa de roba, etc. És ben diferent el cas de joves que marxen del poble per cursar estudis universitaris, aquests rarament tornen a residir al poble de forma permanent.

Hem iniciat el capítol plantejant sintèticament els principis que conformen la ideologia i les pràctiques de les polítiques hegemòniques globals de les darreres dècades. La intenció és la de mostrar els efectes de l'actual neoliberalisme a nivell local. Així penso que l'etnografia es revela com un mètode privilegiat per abordar el neoliberalisme com a *experiència* (Greenhouse, 2010: 2). L'etnografia permet mostrar els seus efectes socials en el temps i en l'espai, i assenyalar les seves fissures o la distància entre els seus plantejament i les seves pràctiques. La descripció etnogràfica, tant de les iniciatives empresarials com del fenomen migratori, mostra les adaptacions (per exemple, el plantejament inicial de la fàbrica de formatge o les migracions estacionals compatibles amb l'ordre local) i les resistències (el boicot a aquestes iniciatives quan amenacen l'ordre local) que s'exerceixen des de la comunitat (des del teixit de les relacions socials horitzontals que conformen la comunitat). La descripció etnogràfica mostra també evidentment i de manera contundent l'impacte local negatiu de les noves formes de política econòmica global: una davallada vertiginosa de la població, una població envellida, amb una economia de subsistència i una agricultura “desmodernitzada”. En paraules de Jean i John Comaroff: *While it can never fully succeed, [neoliberalism's] advance...has profoundly altered, if unevenly in space and time, the phenomenology of being in the world* (2001: 14-15; a Greenhouse, 2010:3). Malgrat tot, i potser precisament per tot això, ens trobem enfront d'una població amb capacitat de rebutjar iniciatives que amenacen les bases que conformen la seva idea de ser en societat.

L'altre aspecte important que es vol destacar en aquest capítol és el de que al llarg de la història hi ha una pressió constant per part dels governs i organismes internacionals per aconseguir el desarrelament i desempoderament de la població rural necessari pel creixement de la indústria, del capitalisme, del liberalisme o del neoliberalisme en les seves diferents fases històriques. La inalienabilitat de la terra, els patrons hereditaris costumaris, i les propietats conjuntes, han representat un “problema” pels governs del període d'entreguerres, pel socialista i pel post-socialista. Així, els governs, sempre en pro

del *desenvolupament* econòmic, han legislat per afavorit alienacions de béns patrimonials, matrimonis sense el consentiment dels pares, per prohibir vetlles funeràries amb despeses cerimonials, per acabar amb la gestió i l'ús comunal dels recursos agropecuaris (despotisme il·lustrat del segle XVIII); han legislat per canviar els sistema hereditari (reforma de 1921), per aconseguir desposseir els pagesos de les seves propietats (socialisme), per eliminar la vinculació entre la propietat i el grup de parentiu per crear un mercat de terres (capitalisme), per proletaritzar el seu treball (socialisme i capitalisme) o per aconseguir mà d'obra mòbil. En aquests processos d'expansió, de *desenvolupament*, la cultura pagesa esdevé un obstacle que dificulta el sotmetiment de la població.

CONCLUSIONS

En aquestes conclusions vull destacar tres qüestions que em semblen fonamentals. En primer lloc, que front el dilema de canvi *versus* immobilitat, presento una visió en la que es fa palesa la importància de les necessitats de la vida de pagès, conseqüents amb determinades opcions i valors. Per tant, parlo d'opcionalitat, de certa llibertat per part dels pagesos per triar modalitats d'adaptació als canvis, i no de "necessitat de progrés" o "d'immobilitat". En segon lloc, aquests valors són principalment els d'un parentiu que és practicat i els d'un treball que exigeix una solidaritat complexa, constituint d'aquesta manera la família, el veïnat i la comunitat. Així, esdevenen institucions que no es conceben com llastres o inèrcies d'un passat sinó com a factors dinàmics que integren i cohesionen una sèrie de pràctiques socials que constitueixen el que es pot considerar la *raó pràctica* (Sahlins, 1976) de la vida a pagès. En tercer lloc, en consonància amb aquesta raó pràctica, aquestes opcions dinàmiques són racionals, tenen en compte i escullen entre objectius que es consideren més valuosos, i tenen cura també d'escollir mitjans que no sacrificuin els valors esmentats. Així doncs, diria que aquests pagesos segueixen un itinerari marcat per la raó pràctica seguint els imperatius del treball com a necessitat social i de les vinculacions de parentiu i veïnat com a realització de la personalitat moral i social.

L'etnografia de Siklód, com podria ser la d'altres comunitats rurals d'Europa de l'Est, ens descriu una comunitat amb una economia eminentment de subsistència, força desmonetaritzada, organitzada per institucions costumàries i per valors propis d'una cultura pagesa. Aquesta realitat contrasta amb les expectatives que es van generar durant la transició post-socialista, quan es pensava que la restitució dels drets de propietat privada serien la base per a la construcció d'una economia de mercat. En contra de les interpretacions que ens mostren aquesta realitat com un retorn nostàlgic i conservador al passat o de les que ens la presenten com una economia marginada, ens trobem enfront d'una cultura econòmica tradicional molt més flexible i canviant del que pot semblar davant del prejudici de les teories de la modernització. Una cultura econòmica tradicional que ressorgeix en relació dialèctica amb el seu context nacional i internacional. És aquesta economia local de subsistència, imbricada en relacions socials de veïnatge i parentiu, la que permet mantenir autonomia i seguretat respecte a la propietat, la producció i l'intercanvi a nivell familiar i a nivell de comunitat.

Les diferències en les concepcions i pràctiques entorn de la propietat, la producció i l'intercanvi, que defineixen la cultura econòmica local i l'estatal, expliquen els fracassos i les friccions entre aquests models. La propietat ha estat fonamental per la construcció dels projectes socialistes i liberals, socialitzant-la en el primer cas, i privatitzant-la en el segon. Enfront de la implantació d'aquestes formes de propietat, hem descrit i analitzat la resistència dels pagesos a col·lectivitzar les seves terres durant el socialisme, els conflictes generats pels diferents principis (locals i estatals) que legitimen l'accés a la propietat durant la restitució de la propietat privada i la resistència pagesa a alienar la terra en el post-socialisme.

La qüestió és que per a la societat pagesa, la propietat és també fonamental des d'un punt de vista diferent de la idea socialista o liberal. La concepció de la propietat dels siklódik no és ni estrictament individual i privada ni col·lectiva: és essencialment familiar. Es tracta d'un patrimoni familiar vinculat. Aquesta vinculació (*embeddedness*) entre l'economia i el parentiu ha resultat un obstacle persistent per a l'implantació dels projectes socialista i liberal, que han aplicat diferents mesures per aconseguir que la terra deixés de ser el suport material de la ideologia del parentiu. Pels pagesos, l'accés, transmissió i explotació de la terra es regeix per les responsabilitats pròpies del parentiu. La forma complexa en la qual es construeix aquest parentiu explica els desacords que van aflorar en el procés de restitució de la propietat privada post-socialista al evidenciar-se la diferent concepció del parentiu en el dret civil (parentiu formal) i en el dret local costumari.

Hem defensat que pels siklódik, els vincles de consanguinitat constitueixen una teoria de la legitimitat que estableix drets i deures i principis morals que regeixen les relacions de parentiu. Haver exercit doncs com a parent esdevé fonamental per a legitimar el dret a la propietat de terra. Això assegura en gran mesura que una determinada propietat no s'alienarà, seguirà cultivant-se i es respectarà el manteniment del record de totes les persones que l'han treballat en el passat. És a dir, el temps i el treball (que és esforç i sacrifici), són elements fonamentals per legitimar el dret a la propietat. És el treball de persones amb noms i cognoms el què aporta a la terra el valor vinculant: com més temps i més treball dipositat en una terra concreta, més consolidació de la vinculació patrimonial. Però aquest temps no és individual sinó col·lectiu. El temps que referim és el que suma totes les persones concretes que li han dedicat treball a una terra concreta.

Aquestes persones constitueixen un grup de parentiu instituït socialment. Així hem subratllat la idea de que el parentiu no es construeix només a partir d'ancestres comuns sinó de *treballar la mateixa terra*. En aquest sentit, hem assenyalat que sovint la terra adquireix funcions del llinatge.

L'organització *pràctica* de la comunitat es recolza, més que en llinatges o individus, en les unitats domèstiques i en la terra que organitzen la producció i la reproducció. El parentiu és, efectivament, quelcom que un fa i no quelcom que un té, els parents són aquells que treballen la terra i tenen cura dels ancians i no només aquells que ocupen una posició genealògica. Hem evidenciat aquest aspecte més de praxis que formal, més flexible que normatiu, mostrant els elements que originaven conflicte en la restitució de la propietat privada: des del prisma local, el parentiu formal no era l'únic criteri per regular el dret a la propietat, la legitimitat també venia donada pel fet d'haver exercit com a parent (haver treballat la terra i tingut cura dels ancians). És a dir, complir amb els aspectes morals del parentiu pràctic (amb l'exercici recíproc dels deures i el tracte envers els parents): ser una persona mobilitzable per resoldre qüestions bàsiques de l'existència (el treball productiu i reproductiu). Hem descrit com els pagesos accepten les separacions matrimonials, les convivències conjugals entre parelles d'edat avançada que no es registren ni civil ni religiosament, els segons, tercers i quarts matrimonis. Sembla doncs que no es tracta d'una cultura immutable, ni guiada per sentimentalismes o lògiques irracionals sinó més aviat d'una cultura flexible, pràctica i realista que prioritza l'experiència viscuda als aspectes més formals o normatius.

Respecte a les relacions de producció, el socialisme imposava un treball proletaritzat en el sector públic mentre que en el liberalisme es tracta d'un treball proletaritzat en el sector privat. En els dos casos, l'explotació agrària familiar resulta pràcticament inviable. La cultura pagesa, per contra, organitza la producció a través de relacions de parentiu i veïnatge. És a dir, les relacions productives no es regeixen per models contractuals o mercantils sinó pels drets i obligacions morals propis de l'àmbit del parentiu. El paper central dels parents i dels veïns en els processos de producció fan que aquests processos tinguin un caràcter marcadament des-economitzat. En aquest context, els intercanvis, les regles implícites o explícites, definides o indefinides, que els regulen no poden explicar-se des d'una perspectiva de càlcul d'inversió, de maximització de beneficis, ni des d'una lògica contractual. La majoria d'intercanvis de béns i serveis entre

pagesos de la comunitat s'expliquen amb la idea d'ajudar-se mútuament. A diferència del *contracte*, doncs, la justificació legítima socialment és la moral. Hem vist com en aquest context agrocentric, una manera d'ampliar la força de treball de la unitat domèstica és “fer parents” i establir aliances de veïnatge. Els parents i veïns es *fan* amb sociabilitat, hospitalitat, cooperació, co-responsabilitat, reciprocitat i ajuda. És així com l'economia local exigeix actituds “no-econòmiques” per tenir èxit econòmic. Ara bé, aquest “ordre” no es produeix sense conflictes, i per això hem volgut mostrar com en algunes ocasions s'utilitza aquesta idea moral d'ajuda, legítima socialment, per ocultar relacions d'exploació o abusos laborals.

El *treball* també esdevé fonamental per configurar el concepte de persona, el prestigi i l'estatus. Aquest treball agrícola és *visible* i és jutjat per tota la comunitat. Per tant, al marge de la rendibilitat econòmica que tingui el treball, continua tenint valor en termes d'estatus. L'estatus que atorga la propietat de la terra queda sempre condicionat a la cura, la responsabilitat, els coneixements, l'esforç, el sacrifici i el temps que se li dedica. El treball agrícola és doncs una activitat amb un valor social que transcendeix el seu valor productiu. En aquest sentit hem definit el treball com *a fet social total*. La producció és *només un dels termes d'un contracte molt més general i molt més permanent*. El treball *expressa al mateix temps tot tipus d'institucions i suposa formes particulars de producció i consum* (Mauss, 1950: 147).

Hem mostrat com el domini de la ideologia del parentiu s'estén a les relacions de veïnatge que engloben a tota la comunitat. Amb aquesta lògica, parlem del parentiu com un model *de i per a* la societat (Geertz, 1973). En relació a aquesta idea hem destacat un dels *canvis* més rellevants que s'han produït en el sistema de parentiu local i que mostren la flexibilitat, racionalitat i sentit de la cultura pagesa: el creixent protagonisme de les relacions de parentiu bilateral i la introducció de l'equitat en les transmissions hereditàries entre homes i dones en detriment de la ideologia patrilineal. Hem mostrat la tendència a reconèixer el màxim nombre de persones que formen part d'aquest grup de parents bilaterals com una manera de potenciar i augmentar el grup de persones mobilitzables per resoldre qüestions pràctiques de l'existència. I com, finalment, la lògica d'aquest *parentiu pràctic* es projecta a les relacions de veïnatge. El llenguatge, la ideologia i la praxis del parentiu domina la regulació de totes les relacions socials dins de la comunitat, també les econòmiques. És en aquest sentit que hem recuperat la idea d'economia moral, com una

economia desenvolupada a través de relacions socials (de parentiu i veïnatge) que no pertanyen estrictament o exclusivament a l'àmbit econòmic. Aquesta moral definida amb idees com la de cooperar, ajudar, tenir equitat, recompensar l'esforç del treball productiu i reproductiu, oferir hospitalitat, respectar un ordre jeràrquic en funció de l'edat, o ser responsable amb les necessitats dels altres, penetra els drets i deures entorn de la propietat, la producció i l'intercanvi. Les gradacions i categories d'autoritat i d'estatus que pauten les seves relacions són una traducció d'una moral compartida.

Aquesta dimensió s'expressa formalment mitjançant l'extensió de la terminologia del parentiu col·lateral consanguini utilitzada entre els vilatans que no tenen vincle genealògic. L'ús d'aquesta terminologia assenyala persones mobilitzables per resoldre necessitats ordinàries de l'existència (Bourdieu, 2007: 267) alhora que marca límits de pertinença i identitat entre els membres de la comunitat. Aquesta extensió de la ideologia del parentiu (també com a reguladora de relacions econòmiques) a les relacions de veïnatge es concreta en formes de propietat, de treball i d'intercanvi que impliquen als membres de la comunitat. En aquests casos, la propietat privada té responsabilitats públiques i es gestiona conjuntament. És el cas de la institució del *Közirtoksság*, composta per propietats privades que regulen conjuntament l'ús i la gestió de recursos naturals com boscos o pastures. Pel que fa al treball hem descrit aquest mateix fenomen amb institucions costumàries com la *kaláka*, el *közmunka* i la gestió conjunta del ramat d'ovins i bovins.

Respecte a l'intercanvi, a Siklód coexisteixen diferents esferes d'intercanvis que es defineixen en funció del tipus de relacions involucrades en l'intercanvi i no dels objectes intercanviats. Els mateixos béns o serveis poden obtenir-se mitjançant l'exercici de la reciprocitat o mitjançant el mercat o el troc. D'aquesta manera, s'evidencia que allò intercanviat és "només" la part material de determinades relacions socials. Els intercanvis amb forans que es regeixen pel mercat són complementaris i puntuals, no necessaris per a la subsistència. Quan l'intercanvi es dona entre membres de la comunitat dominen els intercanvis regits per la idea de reciprocitat i pel troc, que eviten l'ús de la moneda i utilitzen patrons de mesura propis, diferents al sistema mètric decimal. Mentre que quan les transaccions es produeixen amb forans es fa des d'una lògica mercantil (guiats per la maximització dels beneficis) utilitzant la moneda i amb els patrons de mesura mètrica decimal. Els intercanvis dominats pel principi de reciprocitat es caracteritzen per

l'absència de càlcul i per regular-se d'acord amb les obligacions morals entre persones que mantenen vincles de veïnatge, amistat o parentiu.

La reciprocitat i el troc conformen intercanvis que s'emmarquen en règims de valor diferents als de mercat, entenent-los com les assumpcions culturalment compartides sobre el valor d'allò intercanviable. En els intercanvis des-monetaritzats, trobem dos principis que governen la lògica de l'intercanvi: la capacitat de producció i les necessitats de consum dels actors. El fet de que allò que s'intercanvia sigui el producte del treball dels actors implicats en l'intercanvi estableix un límit: la pròpia capacitat de treball. Per tant, la mesura d'allò intercanviat sempre manté una relació amb els sacrificis dels productors. S'evita així que es produeixi *una divergència sobre el valor* de les coses intercanviades (Appadurai, 1986), que el preu i el valor no deixin de tenir coherència pels actors. D'altra banda, l'èmfasi en l'objectiu de l'intercanvi recau en el valor d'ús i en la satisfacció de necessitats entre actors complementaris i interdependents més que en la maximització de beneficis. De fet, aquest accent en el respecte pel treball i per la necessitat comporta una condemna implícita de l'especulació i el guany. Hem vist per exemple com els pagesos van decidir no vendre més la llet a la fàbrica de formatges quan van considerar que el propietari pagava un preu injust mentre s'enriquia privadament. Això fa que el sistema sigui molt més estable que l'intercanvi que es dona en el marc de la lògica del mercat i que garanteixi el dret a la seguretat de subsistència.

Les anàlisis teòriques del troc normalment han estat centrades en intercanvis entre estranys, com ara el *Silent Trade*, l'*intercanvi directe* de Marx o la *reciprocitat negativa* de Sahlins (1983), un tipus d'intercanvi alliberat de constreyniments socials i culturals. En el nostre cas, el troc es produeix entre persones amb una relació preexistent, de confiança i que interactuen regularment. Són transaccions que es repeteixen periòdicament. Aquests dos elements, la relació preexistent i la repetició, fan que les persones involucrades tendeixin a actuar amb un sentit d'equitat, per assegurar tant el manteniment de la relació com els intercanvis en el futur.

Ens hem proposat mostrar com aquesta economia des-monetaritzada no és només una manera d'intercanviar en un context d'escassetat de moneda. D'una banda, es tracta d'un sistema econòmic diferenciat amb unes regles, objectius, relacions i amb una lògica diferent a la que utilitza la moneda. De l'altra, és un sistema que permet mantenir força

independència respecte al mercat, estalviar posteriors transaccions, estalviar intermediaris i els seus costos, alliberar-se de la subjecció a les lleis del mercat (oferta-demanda, especulació, inflació i, per tant, fluctuacions de preus), garantir el dret a la seguretat de subsistència i permetre el manteniment de determinades relacions socials.

Dèiem que la cultura econòmica pagesa ha representat un obstacle per a l'implantació tant del socialisme com del model liberal post-socialista. Però això no és cap novetat. Al llarg de la història queda ben palesa la pressió constant per part dels governs i organismes internacionals per aconseguir el desarrelament i desempoderament de la població rural necessaris pel creixement de la indústria, del capitalisme, del liberalisme o del neoliberalisme en les seves diferents fases històriques. La inalienabilitat de la terra, els patrons hereditaris costumaris, i les propietats conjuntes, han representat un obstacle pels governs del període d'entreguerres, pel socialista i pel post-socialista. Així, els governs han legislat per afavorir alienacions de béns patrimonials, matrimonis sense el consentiment dels pares, per prohibir vetlles funeràries amb despeses cerimonials, per acabar amb la gestió i l'ús comunal dels recursos agropecuaris (despotisme il·lustrat del segle XVIII); han legislat per canviar el sistema hereditari (reforma de 1921), per aconseguir desposseir els pagesos de les seves propietats (socialisme), per eliminar la vinculació entre la propietat i el grup de parentiu per crear un mercat de terres (capitalisme), per proletaritzar el seu treball (socialisme i capitalisme) o per aconseguir mà d'obra mòbil. En aquests processos d'expansió, de *desenvolupament*, la cultura pagesa esdevé un obstacle que dificulta el sotmetiment de la població.

En aquesta tesi, hem volgut mostrar com els models econòmics, tant els locals com els globals, porten aparellats models de societat diferents i en molts aspectes incompatibles. El socialisme exigia essencialment substituir les lleialtats del parentiu per les lleialtats a l'Estat; el liberalisme exigeix substituir-les per les lleialtats al "mercat". Els models econòmics (de propietat, producció i intercanvi) són doncs models polítics, culturals i socials que afecten tots els àmbits de la vida local, els valors, les pràctiques i les identitats. Els processos de socialització i de neoliberalització impliquen doncs un procés de destrucció no només dels marcs institucionals i dels poders previs sinó també de determinades relacions socials, arrelaments geogràfics, maneres de viure i pensar, d'entendre la propietat, el treball i l'intercanvi, d'atribuir valor als béns, valor moral sobretot. Són models que pels pagesos impliquen desempoderament i desarrelament. Es

tracta de reestructurar els sistemes socials i econòmics per tal que satisfacin les necessitats del nou sistema global de producció. En definitiva, superant la simplicitat d'enfocaments centrats en conceptes com el d'eficàcia o eficiència (sovint a curt termini) del que ens parlen aquestes diferents cultures econòmiques és de determinades relacions entre les persones. Autors com Maine, Marx o Vinogradoff emfasitzen que tota relació amb les coses és sempre a través de les persones. En el cas de Siklód la regulació d'aquestes relacions ve marcada per la ideologia i praxis del parentiu, pels drets i deures propis d'aquest àmbit. Contrasta amb el model que entén les relacions de producció, propietat i intercanvi supeditades a l'Estat o al Mercat, alliberades al màxim (liberalitzades) dels drets i deures morals entre persones concretes que conviuen.

La cultura econòmica pagesa s'ha mostrat incompatible tant amb el model econòmic que va implantar el socialisme com amb el model agroindustrial i liberal que es fomenta actualment a nivell mundial. Les explicacions que intenten desvetllar aquesta incompatibilitat des dels paradigmes que han configurat aquests marcs polítics i econòmics ens ofereixen una imatge molt simplificada i allunyada de la realitat pagesa: pels socialistes eren burgesos que defensaven la propietat privada i pels neoliberals són pobres, nostàlgics o irracionals. És doncs l'etnografia la que, considerant els marcs polítics i econòmics que han configurat el seu context, ens permet copsar la complexitat d'una cultura pagesa canviant que es regeix per valors morals, mitjans de subsistència, dret costumari, pràctiques i idees entorn la producció, la propietat i l'intercanvi.

Contràriament al que podria semblar a primer cop d'ull, a Siklód no ens trobem enfront d'una comunitat que ha radicalitzat aspectes tradicionals de la seva cultura pagesa. Ens trobem més aviat enfront d'una població que utilitza valors i institucions tradicionals que havien quedat en bona mesura en desús a partir de la ruptura que va imposar el període socialista. Aquest nou ús es produeix en un context completament diferent del pre-socialista i es caracteritza per la seva gran flexibilitat i capacitat negociadora (i no per la seva radicalització). És precisament aquest "realisme pagès" (i no d'idealització, irracionalitat o sentimentalisme) el que defineix les estratègies i resolucions de conflictes i necessitats d'adaptació de la comunitat. Aquesta és la interpretació que s'ha adoptat en aquesta tesi.

L'ordre de la comunitat es regeix per principis pràctics i per principis ètics però no per l'obediència cega als dictats de la tradició. Els arranjaments tradicionals i les institucions costumàries redueixen el risc de pèrdues d'autonomia individual i col·lectiva a nivell econòmic, polític i social; introdueixen mecanismes de control de la desigualtat social i estratègies de cooperació per fer front als canvis imposats a nivell nacional i global. Es tracta doncs d'un model pràctic, realista i alhora moral que afavoreix la cohesió social i la seguretat en aspectes fonamentals de la subsistència. Complir amb les regles del bon veïnatge (cooperar i ajudar) i del bon pagès (treball i austeritat) es tradueix amb obtenció d'ajuda, de seguretat i d'estatus. I a la inversa: ser un mal veí i un mal pagès condueix al buit social, a ser objecte de xafarderies i censura social i, fins i tot, a ser objecte d'agressions i expulsions³¹⁹.

Aquestes vessants pràctiques i morals conflueixen en principis centrals del concepte d'economia moral de Scott com el del *dret a la seguretat de subsistència*. Els valors que defineixen quins béns i en quines circumstàncies són susceptibles de convertir-se en mercaderia apropiable i alienable per l'ús i benefici privat, quins són els drets i deures que regeixen les relacions de producció o en quins termes i amb quins valors es produeixen els intercanvis, són qüestions que es supediten al dret a la seguretat de subsistència. Això queda ben palès de nou en la institució del *közbirthokosság*, que imposa límits a la alienació de la propietat forestal, a l'acumulació de propietat, a la distribució privada dels beneficis i que prioritza clarament aquest dret a la seguretat de subsistència assegurant de manera equitativa la quantitat de fusta necessària per l'ús de cada unitat domèstica, abans que no pas la seva comercialització. Els procediments econòmics doncs tenen una base moral i alhora racional.

Com apuntàvem al principi, actualment aquesta economia pagesa s'interpreta sovint com una economia marginal o empobrida. Altres autors més propers a la posició adoptada en aquesta tesi, emfatitzen l'autonomia i independència d'aquesta cultura econòmica enfront el mercat. Es parla així d'un procés de *re-peasantization* que emergeix com a reacció a les crisis agràries: *In the process of re-peasantization productive units emerged that were as self supporting as possible. There was a marked reduction in market dependence both for factors of production and non-factor inputs* (Ploeg, 2007:325).

319 Per exemple, el robatori que van patir els pares de Péter o l'expulsió de dos dels Pastors de l'Església o la fugida forçada del propi Péter.

Enfront del que Douwe defineix com la tercera crisi agrària sorgida com a conseqüència del domini del model neo-liberal i el creixement dels imperis alimentaris, re-emergeix la pagesia tradicional: *However, relatively small, largely debt-free holdings characterised by a limited dependence on external inputs and high levels of craftsmanship and technical efficiency have proved capable of withstanding these adverse conditions* (Ploeg, 2007: 330). A mesura doncs que creixen les grans corporacions de l'agroindústria es produeix un fenomen paral·lel, d'una banda, la desaparició de l'explotació familiar i de l'altra, entre la població que es manté com a pagesos, la dispersió i increment de la població rural en comunitats més petites i remotes.

Fa més de 20 anys que es manté la tendència de la baixada de preus del comerç internacional de productes agraris. Els interessos de les grans corporacions de l'agroindústria i la complicitat de les polítiques de la EU, EUA i OMC (Organització Mundial del Comerç) amb subsidis que beneficien l'exportació de grans productors, fan pensar que aquesta tendència es mantindrà (Edelman, 2005:336). Seguir sent "pagesos" en aquest nou context exigeix tenir coneixements d'administració d'empreses, de lleis de comerç internacional, de biotecnologia, de funcionament de mercat global, del funcionament de la banca. Aquestes dependències tecnològiques i econòmiques que exigeixen els mercats globals augmenten la vulnerabilitat dels pagesos. Recentment doncs, igual que en el temps del socialisme, la cultura rural ha d'assimilar-se a la cultura urbana. Es dona la paradoxa de que per viure de l'agricultura s'ha de deixar de ser pagès per esdevenir empresari. En aquest model econòmic l'Estat i el Mercat representen una amenaça més que una oportunitat pels pagesos. Per contra, les relacions de veïnatge i parentiu emergeixen amb una gran capacitat per oferir confiança, seguretat i ajuda. En aquest escenari, el manteniment de la cultura pagesa que els liberals interpreten d'irracional es torna intel·ligible sense necessitat d'explicar-la per una idealització de la tradició. La "des-modernització" de l'agricultura, el retorn al treball agrícola manual que no utilitza productes químics i l'expansió del troc, protegeix als pagesos de riscos com la inflació i les fluctuacions dels preus (del diner -pels crèdits-, de la gasolina, dels productes químics agrícoles o llavors seleccionades, etc.) i els atorga autonomia i seguretat. Podríem sintetitzar dient que entre aquests pagesos europeus ens trobem amb els nivells més alts d'autosuficiència i amb els nivells més baixos d'ingressos i rendiment.

En definitiva les diferents posicions alhora d'interpretar aquesta realitat difereixen essencialment en el valor que s'atorga a la cultura pagesa. En aquesta tesi hem volgut mostrar com la cultura pagesa no és "només" una reacció a l'economia global ni és "només" la seva conseqüència. Més aviat, és una cultura que s'explica per sí mateixa, que constitueix una societat particular, i que interactua amb els seus contextos més amplis (Wolf, 1955). Per a uns aquest valor queda molt minimitzat al defensar que és només un mode de subsistir des d'una posició de marginalitat. Es tracta doncs de "pobres" més que de pagesos que no tenen cap alternativa a l'economia de subsistència. Aquesta posició que defensa el manteniment de la cultura pagesa com la única forma de subsistir en una posició marginal implica una idealització del mercat. Nega l'evidència de que aquest mercat agroindustrial dominant no beneficia a la pagesia sinó que comporta la seva desaparició, la seva proletarització o conversió d'uns quants en empresaris.

En aquesta tesi hem descrit pagesos que guien les seves decisions per paràmetres diferents als promoguts per l'agroindústria. A tot aquest funcionament comunitari que hem descrit extensament en aquesta tesi hi ha varies alternatives que molts dels vilatans van emprendre: pels més joves, l'emigració i proletarització, pels més grans vendre les terres i anar a viure amb els parents de la ciutat i cobrant les seves pensions. És clar que la tercera via, la de convertir-se en empresaris agrícoles capaços de sobreviure entre les grans corporacions alimentaries, és poc viable. Molts han optat per aquestes estratègies i no han tornat, altres ho van fer durant el socialisme i quan van recuperar la propietat de la terra no van voler tornar a deixar-la. Nosaltres ens hem centrat en els que s'han quedat, en els valors i les formes d'organització social dels que han optat per la forma de viure i conviure pròpia dels pagesos.

Pels altres autors, la cultura pagesa és heroica (una forma de resistència política) o nostàlgica (un retorn al passat). La lectura d'aquesta realitat amb una certa patina de romanticisme defensa que es tracta d'una forma de resistència a la urbanització, de resistència al canvi i manteniment de la vida tal i com era en el passat³²⁰. En contrast amb aquesta interpretació, hem volgut mostrar com es tracta de comunitats que han viscut canvis radicals durant el socialisme i que en el post-socialisme es troben en un context també radicalment diferent. Són pagesos que durant el socialisme van emigrar, van viure en centres urbans i amb ocupacions urbanes, van perdre la propietat de la terra, van

320 Veure per exemple Warman (2001).

treballar la terra col·lectivitzada amb mètodes industrials. No es tracta doncs de mantenir les coses “com han estat sempre”. Es tracta d’una cultura que re-emergeix en un nou context i es defineix per valors morals, mitjans de subsistència, dret costumari i formes de producció i de propietat que conformen el model de convivència de la comunitat. Com deia, aquest ressorgiment no es produeix seguint cegament els dictats de la tradició sinó amb una gran flexibilitat i racionalitat. Tots aquests canvis es van produint mitjançant negociacions quotidianes que posen en joc els conflictes entre els ideals i els interessos i necessitats i fins i tot les individualitats (els afectes i els sentiments més subjectius). En aquest sentit, superant la imatge de comunitat homogènia i harmònica, hem tingut interès en mostrar els casos etnogràfics que manifesten el conflicte i les seves negociacions i resolucions. D’aquesta manera es visualitza de forma complexa la relació entre l’individu, la família i la comunitat. La ponderació del pes de l’individu, la família i la comunitat, ens permet també superar les lectures més crítiques de la pagesia que emfatitzaven el seu individualisme (Foster, 1965), el familisme amoral de Banfield (1967), o la ètica familística de Kennedy (1966).

La cultura pagesa, sempre canviant i adaptativa, augmenta les capacitats locals de les funcions socials i polítiques lligades als processos econòmics. Des d’aquesta perspectiva, la idea de població empobrida o marginada només té sentit si s’explica des de l’òptica del mercat agrícola globalitzat. Com avançàvem en la introducció d’aquesta tesi, la des-modernització és, en essència, una expressió moderna que assegura el màxim d’autonomia i seguretat en la subsistència en un context de deprivació, desigualtat i dependència. La cultura pagesa constitueix en sí mateixa una societat particular que s’organitza en comunitats teixides de vincles de parentiu i veïnatge i que comparteixen una cosmovisió pròpia. Aquesta lectura reconeix un valor important a la cultura pagesa alhora que la contextualitza històricament (no presentant-la com quelcom immutable) i en interacció amb polítiques econòmiques globals.

BIBLIOGRAFIA

- Adler-Lomnitz, Larissa. i Sheinbaum, Diana (2004). "Trust, Social Networks and the Informal Economy: A Comparative Analysis". *Review of Sociology*, 10: 5-26.
- Andorka, Rudolf (1979). "Family reconstitution and types of household structure". A Jan Sundin and Erik Söderlunds (Eds.) *Time Space and Man. Essays on Microdemography*. Stockholm: Almqvist & Wiksell International.
- Anònim (s.d.). *Elhalálózás és temetési szokások Siklódon*. Museu etnogràfic de Székelyudvarhely. Document intern del museu.
- Appadurai, Arjun (1986). *The social life of things*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Arensberg, Conrad M. (1961). "The Community as Object and as Sample". *American Anthropologist*, Vol. 63 (2): 241-264.
- Banfield, Edward C. (1967). *The Moral Basis of a Backward Society*. New York: The Free Press.
- Bara, Ana-Claudia; Van den Heuvel, Wim J. A.; Maarse, Johannes A. M. (2002). "Reforms of Health Care System in Romania". *Croatian Medical Journal*, 43(4):446-452.
- Barth, Fredrik (1967). "Economic Spheres in Darfur". A Firth, Raymond (ed.), *Themes in Economic Anthropology*. London: Tavistock Publications.
- Bartra, Roger (1976). "Introducción a Chayanov". *Revista Nueva Antropología*. Universidad Nacional Autónoma de México, vol 1 (3): 49-69.
- Bennett, John W. (1956). "The Little Community: Viewpoints for the Study of a Human Whole". *American Sociological Review*, vol. 21 (1): 98-100.
- Berzevitz, Gergely (1807). *De Indole et Conditione Rusticorum in Hungaria*. Leutschoviae.
- Biró, Gabor (1999). *Erdélyi magyar népi építészet és nagyományainak továbbéltetése*. Impress Kiadó kft.
- Biró, Zoltán; Bodó, Julianna; Gagy, József; Oláh, Sándor; Túros, Endre (1999). "The influence of seasonal migration on the Szekler local community". A WAC, *Szeklerland in Transition. Essays in Cultural Anthropology*. Csikszereda: Zoltán A. Biró, József D. Lőrincz.
- Bodrogi, Tibor (1962). "Some problems regarding investigations into the Hungarian kinship terminology". *Acta Ethnographica* XI: 273-291.
- Bona, István (1992). "La Transylvanie dans l'État Hongrois médiéval". A Köpeczi Béla et al. *Histoire de la Transylvanie*. Budapest: Akadémiai Kiadó.

Bourdieu, Pierre (2003). *Firing Back: Against the Tyranny of the Market II*. New York: Verso.

- (2007). *El sentido práctico*. Madrid: Siglo XXI.

Brubaker, Rogers (2006). *Nationalist politics and everyday ethnicity in a Transylvanian town*. New Jersey: Princeton University Press.

Brunnbauer, Ulf (2003). "Decent or Territoriality: Inheritance and Family Forms in the Late Ottoman and Early Post-Ottoman Balkans". A Grandits, H and Heady, P (Eds), *Distinct Inheritances. Property, Family and Community in a Changing Europe*. Vol. 2: 181-205. Münster: Lit. Max Planck Institute for Social Anthropology. Halle Studies in the Anthropology of Euroasia.

Cajvaneanu, Doina (2004). "Does Tolerance Kill? The Hungarian Minority in Romania: A Case Study". *Romanian Journal of Political Sciences*, vol. 4 (2): 111-118.

Callis, Josep (2002). *Estimació de mesures longitudinals rectilínies i curvilínies. Procediments, recursos i estratègies*. Universitat Autònoma de Barcelona, Departament de Didàctica i de les Ciències Experimentals. Tesi doctoral.

Campbell (1958). "The Little Community by Robert Redfield". *The Philosophical Quarterly*, Vol. 8 (30): 81-82.

Camus, Albert (1994). *El primer home*. Barcelona: Empúries/Tusquets.

Carbonell, Eliseu (2004). *Debates acerca de la Antropología del Tiempo*. Barcelona: Publicacions de la Universitat de Barcelona.

Catwright, Andrew (2000a). "Against 'Decollectivisation': Land Reform in Romania, 1990-1992 Perspective". Working Paper n°4, Halle/Saale: Max Planck Institute for Social Anthropology.

- (2000b). "State law and the recognition of property in rural Romania". Working Paper n°10, Halle/Saale: Max Planck Institute for Social Anthropology.

- (2003). "Private Farming in Romania: What are the old people going to do with their land?". A Hann (Ed.), *The Postsocialist Agrarian Question*. Max Planck Institute for Social Anthropology. Münster: Lit Verlag.

- (2005). "The security of properties in Rumania". A Hann (Ed.) *Property Relations: the Halle Focus Group, 2000-2005*. Halle: Max Planck Institute for Social Anthropology.

Cellarius, Barbara A. (2003). "Property Restitution and Natural Resource Use in the Rhodope Mountains, Bulgaria". A Hann (Ed.), *The Postsocialist Agrarian Question*. Max Planck Institute for Social Anthropology. Münster: Lit Verlag.

-(2004). "Without co-ops there would be no forest!: Historical memory and the restitution of forests in post-socialist Bulgaria". *Conservation & society*, vol. 2 (1): 51-73.

- Chapman, Anne (1980). "Barter as a universal mode of exchange." *L'Homme*, 20 (3), 33-83.
- Chayanov, Alexander V. (1974 [1925]). *La organización de la unidad económica campesina*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- Ciobanu, Monica (2007). "Romania's Travails with Democracy and Accession to the European Union". *Europe-Asia Studies*, Vol. 59 (8): 1429-1450.
- Congost, Rosa (2003). "Property rights and historical analysis: What rights? What history?". *Past & Present a journal of historical studies*, 181 (1): 73-106.
- Cornish, C. Louis, (1940/41). "A part of Transylvania comes back". *The Hungarians Quarterly*, vol. VI: 577-588.
- Creed, Gerald W. (1998). *Domesticating Revolution. From Socialist Reform to Ambivalent Transition in a Bulgarian Village*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press.
- Cuisenier, Jean (1994). *Le feu vivant. La parenté et ses rituels dans les Carpates*. Paris: PUF.
- C. Von Fürer-Haimendorf (1957). "Peasant Society and Culture: An Anthropological Approach to Civilization". *Man*, vol. 57: 135.
- David, Henry P. (1992). "Abortion in Europe, 1920-91: A Public Health Perspective", *Studies in Family Planning*, vol. 23 (1): 1-22.
- De Gerando, Auguste (1845). *La Transylvanie et ses habitants*. Tome II Paris: Au comptoir des imprimeurs-Unis.
- Dorondel, Stefan (2009). "Passats conflictius: negociació de la propietat i reforma agrària en un poble de Romania". *Revista d'etnologia de Catalunya*, nº34: 52-61.
- Dragos, Paul; Dabu, Adina (2003). "Land Reform and Agricultural Reform Policies in Romania's Transition to the Market Economy". *Eastern European Economics* vol. 41 (5): 49-69.
- Durkheim, Emile (1991). *De la division du travail social*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Eckhardt, Sándor i Konrád, Miklós (2003). *Magyar Francia nagyszótar*. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Edelman, Marc (2005). "Bringing the Moral Economy back in...to the Study of 21th-Century Transnational Peasant Movements". *American Anthropologist*, Vol. 107 (3).
- Edgerton, Robert B. (1965). "Cultural vs. Ecological Factors in the Expression of Values, Attitudes, and Personality Characteristics". *American Anthropologist*, New Series, Vol. 67 (2): 442-447.

- Eliade, Mircea i Couliano, Ioan P. (1992). *Diccionario de las Religiones*. Barcelona: Paidós.
- Faluba, Kálmán i Morvay, Károly (1990). *Diccionari Català -Hongarès Katalán Magyar Kéziszótár*. Barcelona: Enciclopèdia Catalana.
- Fél, Edith (1959). "Some data concerning kinship institutions among the szeklers of Bukovina". *Acta Ethnographica*, n°8:85-97.
- Fél, Edith i Hofer, Tamás (1969). *Proper peasants. Traditional life in a Hungarian village*. Chicago: Aldine.
- (1973). "Átány patronage and factions. Tanyakert-s, patron-client relations, and political factions in Átány". *American Anthropologist*, Vol. 75: 787-801.
- Firth, Raymond (ed.) (1970). *Themes in Economic Anthropology*. Londres: Tavistock.
- Friedman, Eben (2000). "Solving problems: Social homogenization and the essentialism-constructivism debate" *Štúdie a články* <<http://www.saske.sk/cas/1-2000/friedman.html>>
- Friedman, Jack. R. (2009). "The 'social case'. Illness, Psychiatry, and desinstitutionalization in postsocialist Romania". *Medical Anthropology Quarterly*, vol. 23 (4): 375-396.
- Foster, George, M. (1965). "Peasant Society and the Image of Limited Good". *American Anthropologist*, Vol. 67 (2): 293-315.
- (1972 [1967]). *Tzintzuntzan. Los campesinos mexicanos en un mundo de cambio*. México: Fondo de Cultura Económica.
- (1972). "The anatomy of envy: A study in symbolic behaviour". *Current Anthropology*, vol. 13 (2): 165-202.
- Fox, Jon (2004). "From National Inclusion to European Exclusion: State, Nation and Europe in Ethnic Hungarian Migration to Hungary". Center for Comparative Immigration Studies, <<http://ccis.ucsd.edu/wp-content/uploads/2012/07/wrkg101.pdf>>
- Gagyí, József (1999). "Ecstasy in Fenyőkút: A Case Study". A Biró, Zoltán i Lőrincz, József (Eds.) (1999), *Szeklerland in Transition. Essays in Cultural Anthropology*. Csíkszereda: WAC.
- Gal, Susan i Kligman, Gail (2000). *The Politics of Gender After Socialism. A Comparative-Historical Essay*, New Jersey: Princeton University Press.
- Garda; Birtalan; Ráduly; Tamás (2000). *Tájékoztató és Gyakorlati Útmutató*. Sepsiszentgyörgy: T3 Info Kiadó
- Gari, Margit (1983). *Le vinaigre et le fiel. La vie d'une paysanne hongroise*. Manchecourt: Plon/Corvina.

- Geertz, Clifford (1961). "Studies in Peasant Life: Community and Society". *Biennial Review of Anthropology*, Vol. 2: 1-41.
- (1991 [1973]). *La interpretación de las culturas [The Interpretation of Cultures]*. México DF: Gedisa.
- Gluckman, Max (1963). "Gossip and Scandal". *Current anthropology*, Vol. 4 (3): 307-316.
- (1972). *The allocation of responsibility*. Manchester: Manchester University Press.
- Goldschmidt, Walter (1965). "Theory and Strategy in the Study of Cultural Adaptability". *American Anthropologist*, New Series, Vol. 67 (2): 402-408.
- González Echevarría, Aurora (2004). "Nota a propósito de la utilización de Needham por Ortuño". *Quaderns de l'ICA* 04 2004/b.
- Goody, Jack (1986). *La evolución de la familia y del matrimonio en Europa*. Barcelona: Herder.
- Gödri, Irén (2004). "A Special Case of International Migration: Ethnic Hungarians Migrating From Transylvania to Hungary". *Yearbook of Population Research in Finland* 40 (2004), pp. 45-72.
- Graeber, David (2012). *En deuda. Una historia alternativa de la economía*. Barcelona: Ariel.
- Grandits, Hannes i Heady, Patrick (Eds) (2003). *Distinct Inheritances. Property, Family and Community in a Changing Europe*. Vol. 2. Münster: Lit. Max Planck Institute for Social Anthropology. Halle Studies in the Anthropology of Euroasia.
- Grau Rebollo, Jorge (2004). "Parentesco y adopción. *Adoptio imitatur naturam. ¿Nature vs. Nurture?*", i "A propósito de D.M. Schneider". *Quaderns de l'ICA*, 03 2004/a.
- Greenhouse, Carol (2010). *Ethnographies of neoliberalism*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Hann, Chris (1980). *Tázlár: a village in Hungary*. Cambridge: Cornell University Library.
- (1995). *The skeleton at the Feast*. Canterbury: University of Kent.
- (Ed.) (2003). *The Postsocialist Agrarian Question*. Max Planck Institute for Social Anthropology, Münster: Lit Verlag.
- (2005). "Main theme: Property, Neoliberalism and Rural Privatization" A Chris Hann (Ed.), *Property Relations: the Halle Focus Group, 2000-2005*. Max Planck Institute for Social Anthropology, Halle/Saale.
- (Ed) (2006). *Not the horse we wanted! Postsocialism, neoliberalism, and Euroasia*, Münster: Lit Verlag.

- Haáz, Ferenc (1942). "A kéregvéka készítése Siklódon". A Udvarhelyszéki famesterségek. Koloszvár: Minerva irodalmi műintézet R.T. Nyomása.
- Halpern, Joel i Kideckel, David (1983). "Anthropology of Eastern Europe", *Annual Review of Anthropology*, vol. 12: 377-402.
- Hardin, Garrett (1968). "The Tragedy of the Commons", *Science*, Vol. 162 (3859): 1243-1248.
- Harris, Christopher Charles (1990). *Kinship*. Buckingham: Open University Press.
- Hárs, Ágnes; Sik, Endre (2008). "Hungary – Towards Balanced Tightening of Regulations on Irregular Employment". A Marek Kupiszewski i Heikki Mattila (Eds.) *Addressing the irregular employment of immigrants in the European Union: between sanctions and rights*, pp.89-119. Budapest: International Organization for Migration (IOM).
- Harvey, David (2005). *A Brief History of Neoliberalism*. New York: Oxford University Press.
- Héritier, Françoise (1995a). "Un probleme toujours actuel: l'inceste et son universelle prohibition", Public Lecture No. 10, Collegium Budapest, <http://www.colbud.hu/main_old/PubArchive/PL/PL10-Heritier.pdf>
- (1995b) "Presentación". A F Françoise Héritier, B. Cyrulnik, A. Naouri, D. Vrignaud, M. Xanthakou, *Del incesto*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- Hofer, Tamás (1989). "Patron-client relations in peasant society", *Research Review on Hungarian Social Sciences granted by the government*. Budapest: Published by the Coordinating Council of Program Ts-3.
- Hollos, Marida (2001). *Scandal in a Small Town*. London: M. E. Sharpe.
- Hughes, Everett C. (1956). "The Little Community: Viewpoints for the Study of a Human Whole". *The American Journal of Sociology*, Vol. 62 (1): 98-99.
- Humphrey, Caroline (1985). "Barter and Economic Disintegration". *Man*, New Series, Vol. 20 (1): 48-72.
- Humphrey, Caroline; Hugh-Jones, Stephen (Eds) (1992). *Barter, Exchange and Value: an anthropological approach*. New York: Cambridge University Press.
- Illyés, Gyula (2002). *Gente de las puszta*. Barcelona: Minúscula.
- Inan, Kenan (2008). "The Making of *Kanun* Law in the Ottoman Empire, 1300-1600". A Günther Lottes (Ed.), *Making, Using and Resisting the Law in European History*, Pisa: Pisa University Press.
- Incze, Zoltán (1998). "Idea an Reallity". A Elekes Károly et al. *Siklód temploma és népe*. Kairosz kiadó.

- Immigration and Refugee Board of Canada, *Hungary: Information on the December 2004 referendum on dual nationality (December 2004 - August 2005)*, 30 August 2005, HUN100484.E, disponible a: <http://www.unhcr.org/refworld/docid/440ed7082f.html>
- Iordachi, Constantin (2004). "Charisma, Religion, and Ideology: Romania's Interwar Legion of the Archangel Michael [Carisma, religión e ideología: la Legión del arcángel Miguel en la Rumanía de entreguerras]". A Mazower, Mark; Lampe, John R. (en anglès), *Ideologies and National Identities: The Case of Twentieth-century Southeastern Europe [Ideologías y identidades nacionales: el caso del sureste europeo en el siglo XX]*. Budapest: Central European University Press. pp. 309.
- Jancsó, Benedict (1921), *The Székelys. A historical and ethnographical essay*, Budapest: Victor Hornyánsky.
- Jianu, Angela (2009). "Women, Dowries, and Patrimonial Law in Old Regime Romania (c. 1750-1830). *Journal of Family History*, 34: 189-205.
- Jociles, María Isabel (1999). "Las técnicas de investigación en Antropología. Mirada antropológica y proceso etnográfico" [en línea]. *Gazeta de Antropología* nº15. Disponible a <http://www.ugr.es/~pwlac/Welcome.html>
- Jones and Kropf (1884). "Székely Folk-Medicine". *The Folk-Lore Journal*, Vol. 2 (4): 97-105.
- Kaneff, Deema (2000). "Property, Work and local identity". Working Paper nº15, Halle/Saale: Max Planck Institute for Social Anthropology.
- (2002). "Why people don't die 'naturally' any more: changing relations between 'the individual' and 'the State' in Post-Socialist Bulgaria". *Royal Anthropological Institute*, nº8: 89-105.
- Kaneff, Deema i Pine, Frances (Eds.) (2011). *Global Connections and Emerging Inequalities in Europe. Perspectives on Poverty and Transnational Migration*. London and New York: Anthem Press.
- Kaser, Karl (2002). "Power and inheritance. Male domination, property, and family in eastern Europe, 1500-1900". *The History of the Family*, nº7: 357-395.
- Kandra, Kabos (1819). *Váradi Regestrum*. Budapest: Kiadja a S.István Társulat.
- Kennedy, John, G. (1966). "'Peasant Society and the Image of Limited Good": A Critique". *American Anthropologist*, Vol. 68 (5): 1212-1225.
- Kettley, Carmen (2003), "Ethnicity, Language and Transition Politics in Romania: the Hungarian Minority in Context". A Daftary F. I Grin, F. (Eds.) (2003), *Nation-building, ethnicity and languages politics in transition countries*. Budapest: Local Government and Public Service Reform Initiative.

- Kideckel, David A. (1993). *The Solitude of Collectivism. Romanian Villagers to the Revolution and Beyond*. New York: Cornell University
- (2011). "The end of politics in Romania's Jiu Valley: Global normalisation and the reproduction of inequality". A Deema Kaneff i Frances Pine (Eds.), *Global Connections and Emerging Inequalities in Europe. Perspectives on Poverty and Transnational Migration*. London and New York: Anthem Press.
- Kligman, Gail (1983). "Poetry and politics in a Transylvanian village". *Anthropological Quarterly*, 56 (2): 83-89.
- (1988). *The Wedding fo the Dead. Ritual, Poetics and popular Culture in Transylvania*. Berkeley, Los Angeles and London: University of California Press.
- (1998). *The Politics of Duplicity. Controlling Reproduction in Ceausescu's Romania*. Berkeley, Los Angeles and London: University of California Press.
- Kligman, Gail; Verdery, Katherine (2011). *Peasants under siege*. Princeton: Princeton University Press.
- Kingfisher, Catherine i Maskovsky, Jeff (2008). "Introduction: The limits of Neoliberalism". *Critique of anthropology*, Vol 28 (2): 155-126.
- Köpeczi, Béla (1992). "Esquise de l'histoire de la Transylvanie après 1918". A Köpeczi Béla et al. *Histoire de la Transylvanie*. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Kordé, Zoltán (1994). "Problems of Medieval and Modern Identity: The Case of the Székelys". A Löb, Ladislaus et al. (Ed.), *Forms of identity: definitions and Changes*, pp. 37-44. Szeged: Attila József University.
- Kornai, János (1980). *Economics of shortage*. Amsterdam: North-Holland Publishing Company.
- Kula, Witold (1980). *Las medidas y los hombres*. Madrid: Siglo XXI de España Editores S.A.
- Lane Scheppelle, Kim (2010). "Liberalism against neoliberalism: resistance to structural adjustment and the fragmentation of the state in Russia and Hungary". A Greenhouse, Carol (2010), *Ethnographies of neoliberalism*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Lara Izquierdo, Pablo (1984). *Sistema aragonés de pasos y medidas. La metrología histórica aragonesa y sus relaciones con la castellana*. Zaragoza: Guara ed.
- Layton, Robert (2003). "What creates village democracy in Europe". A Grandits, H and Heady, P (Eds), *Distinct Inheritances. Property, Family and Community in a Changing Europe*, Pp. 35-51, Vol. 2. Münster: Lit. Max Planck Institute for Social Anthropology. Halle Studies in the Anthropology of Euroasia.

- Ledeneva, Alena V. (1998). *Russia's Economy of Favours. Blat, Networking and Informal Exchange*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Levi, Carlo (1998). *Crist s'ha aturat a Èboli*. Barcelona: Edicions 62.
- Lévi-Strauss, Claude (1968 [1947]). *Les structures elementaires de la parente*. Paris: Mouton & Co and Maison des Sciences de l'Homme.
- (1969). *Las estructuras elementales del parentesco*. Barcelona: Paidós.
- Lewin, Moshe (1985). "Customary Law and Russian Rural Society in the Post-Reform Era". *The Russian Review*, Vol. 44: 1-19.
- Livezeanu, Irina (1995). *Cultural politics in Greater Romania*. New York: Cornell University.
- Madar, Ilona (1998). "On the folk culture of Siklód village". A Elekes Károly et al. *Siklód temploma és népe*. Kairosz kiadó.
- Makkai, László (1992). "La naissance de la société d'Ordres". A Köpeczi Béla et al. *Histoire de la Transylvanie*. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Malinowski, Bronislaw (1935). *Coral Gardens and their magic*. New York: American Book Company.
- (1939). "The group and the individual in a functional analysis". *American journal of sociology*, vol 44 (6): 938-964.
- (1996). *Crimen y costumbre en la sociedad salvaje*. Barcelona: Ariel.
- Mantescu, Liviu (2009). "When Globalization meets Postsocialism. Community-based institutions for managing forest commons and the internationalization of timber market in Romania". Paper presented at the annual meeting of the SASE Annual Conference, Sciences Po, Paris, France, Jul 16, 2009.
- Marioara Rusu, Violeta (2003). "Rural Space and Rural Development in Romania". A Jerzy Banzki and Jan Owsinski, *Alternatives for European Rural Areas*. Warsaw: Institute of Agricultural and Food Economics and Institute of Geography and Spatial Organization.
- Mauss, Marcel (1950). *Sociologie et anthropologie*. Puf Quadrige/Presses Universitaires de France.
- Mitrany, David (1930). *The Land and the peasant in Rumania: the war and the agrarian reform, 1917-1921*. London: Oxford University Press.
- Mitterauer, Michael (2003). "European Kinship Systems and Household Structures: Medieval Origins". A Grandits, H i Heady, P (Eds), *Distinct Inheritances. Property, Family and Community in a Changing Europe*. Pp. 35-51, Vol. 2. Münster: Lit. Max Planck Institute for Social Anthropology. Halle Studies in the Anthropology of Euroasia.

- Molina, José Luís i Valenzuela, Hugo (2007). *Invitación a la antropología económica*. Bellaterra: Edicions Bellaterra.
- Montagut, Xavier i Dogliotti, Fabrizio (2008). *Alimentos Globalizados*. Icaria: Barcelona.
- Montesinos, Lidia (2011). "Helechales conflictivos. Procesos de transformación de la responsabilidada sobre los bienes comunales en Navarra". A Terradas, Ignasi (coord.), *Antropología Jurídica de la Responsabilidad*. Andavira: Santiago de Compostela.
- Móricz, Nicholas (1934). *The fate of the Transylvanian soil. A brief account of The Romanian Land Reform of 1921*. Budapest: Society of Transylvanian Emigrants.
- Narotzky, Susana (1991). "La renta del afecto: ideología y reproducción social en el cuidado de los viejos". A Prat, J; Martinez, V; Contreras, J; Moreno, I (Eds), *Antropología de los pueblos de España*. Madrid: Taurus.
- Needham, Rodney (1960). *Structure and Sentiment*. Chicago i Londres: The University of Chicago Press.
- Némirovsky, Irène (2005). *Suite Francesa*. Barcelona: Salamandra.
- Oláh, Sandor (1999). "An overview of the Pre-History of Migration in Szeklerland". A WAC, *Szeklerland in Transition. Essays in Cultural Anthropology*. Csikszereda: Zoltán A. Biró, József D. Lőrincz.
- (2009). "Collectivization in the Odorhei District (Autonomous Hungarian Region)". A Iordachi and Dobrinicu, *Transforming Peasants, Property and Power: the Collectivization of Agriculture in Romania, 1949-1962*. Budapest: Central European University.
- Orlove S., Benjamin (1986). "Barter and Cash Sale on Lake Titicaca: A test of competing approaches". *Current Anthropology*, Vol. 27 (2): 85-106.
- Ortuño, Jose María (2004). "A propósito de Adoptio Imitatur Naturam". *Quaderns de l'ICA* 03 2004/a.
- Ostrom, Elinor (1990a). *Governing the Commons*. Cambridge: Cambridge University Press.
- (1990b). *The Evolution of Institutions for Collective Action*. Cambridge: Cambridge University Press.
- (2009). "A General Framework for Analyzing Sustainability of Social-Ecological Systems". *Science*, 325 (5939): 419-422.
- Paget, John (1850). *Hungary and Transylvania; with remarks on their condition, social, political, and economical*. London: John Murray. Reprint (1971) New York: Arno Press II.

- Pajares, Miguel (2006). *Procesos migratorios e integración socio-laboral de los inmigrantes rumanos en Cataluña*. Universitat de Barcelona, Departament d'Antropologia Social i Història d'Amèrica. Tesi doctoral.
- Parkin, Robert (1997). *Kinship. An Introduction to the Basic Concepts*. Oxford: Blackwell Publishers.
- Péterfy, László (2001). *Siklód és egyháza*. Székelyudvarhely: Infopress.
- Pine, Frances (1996). "Naming the house and namig the land: kinship and social groups in highland Poland". *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol 2 (3): 443-459.
- (2003). "Reproducing the House: Kinship, Inheritance, and Property Relations in Highland Poland". A Grandits, H and Heady, P (Eds), *Distinct Inheritances. Property, Family and Community in a Changing Europe*. Vol. 2. Münster: Lit. Max Planck Institute for Social Anthropology. Halle Studies in the Anthropology of Euroasia.
- Pizzorno, Alessandro (1967). "Familismo a morale e marginalita storica ovvero perche non c'e niente da fare a Montegrano". *Quaderni di sociologia*, n°3: 247-261.
- Ploeg van der, Jan Douwe (2007). "The third agrarian crisis and the re-emergence of processes of re-peasantization". *Rivista di Economia Agraria*, vol. LXII (3): 325-332.
- (2008). *The New Peasantries: Struggles for Autonomy and Sustainability in an Era of Empire and Globalization*. London and Sterling, VA: Earthscan.
- Popa-Lisseanu, Gheorghe (1933). *Sicules et Roumains: Un procès de dénationalisation*. Bucarest: Socec.
- Redfield, Robert (1971). *The Little Community. Peasant Society and Culture*. Chicago & London: The University of Chicago Press.
- Reyniers, Alain (1993). "A l'Est, l'ambiguité d'une situation". *Études Tsiganes* n° 1: 82-85.
- Ronnas, Per (1989). "Turning the Romanian Peasant into a New Socialist Man: An Assessment of Rural Development Policy in Romania". *Soviet Studies*, Vol. 41 (4): 543-559.
- Rot, Sándor (1994). *Hungarian its origins and originality*. Budapest: Korona.
- Sabates-Wheeler, Rachel (2002). "Farm Strategy, Self-Selection and Productivity: Can Small Farming Groups Offer Production Benefits to Farmers in Post-Socialist Romania?". *World Development*, Vol. 30 (10): 1737- 1753.
- Sahlins, Marshall (2006 [1976]). *Cultura y razón práctica. Contra el utilitarismo en la teoría práctica*. Barcelona: Gedisa.
- (1983). *Economía de la Edad de Piedra*. Madrid: Akal.
- (2011). "What kinship is". *Journal of the Royal anthropological Institute*, n°17: 2-19.

Salazar, Carles (1996). *A Sentimental Economy. Commodity and Community in Rural Ireland*. Oxford: Berghahn Books

- (1998). "El sentiment més natural. Idees i ideologies sobre el parentiu a la Irlanda rural". A X. Roigé, A. García, M. Mascarell (Eds.), *Antropologia del parentiu*. Barcelona: Icaria.

-(1999a). "On blood and its alternatives. An Irish history". *Social Anthropology*, vol. 7 (2): 155-167.

-(1999b). "Tierra, herencia y patrimonio familiar. Un análisis cultural de los bienes inalienables en la Irlanda rural". *Antropología de la transmisión hereditaria*. Simposio Internacional Antropología y Herencia. Ferrol, 4-5 de noviembre 1998. Universidade da Coruña.

- (2004). "Comentari sobre l'article "Parentesco y adopción. *Adoptio imitatur naturam. ¿Nature vs. nurture?*" de Jorge Grau Rebollo". *Quaderns de l'ICA* 03 2004/a.

Scott, James (1976). *The Moral Economy of the Peasant. Rebellion and Subsistence in Southeast Asia*. New Haven and London: Yale University Press.

Segalen, Martine (1984). "Avoir sa part': dibiling relations in partible inheritance Brittany". A Medick, Hans and Warren Sabean, David (Eds.), *Interest and emotion. Essays on the study of family and kinship*, pp. 129-144. New York: Cambridge University Press.

Service, Elman (1985). *A century of controversy: ethnological issues from 1860 to 1960*. Orlando: Academic Press.

Shanin, Teodor (1972). *The awkward class. Political sociology of peasantry in a developing society: Russia 1910-1925*. Oxford: Oxford University Press.

- (1976). *Naturaleza y lógica de la economía campesina*. Barcelona: Anagrama.

Smith, Adam (2005[1776]). *The Wealth of Nations*. The Pennsylvania State University: An Electronic Classics Series Publications
<<http://www2.hn.psu.edu/faculty/jmanis/adam-smith/Wealth-Nations.pdf>>

Stahl, Henri H. (1980). *Traditional Romanian village communities. The transition from the communal to the capitalist mode of production in the Danube region*. Cambridge: Cambridge University Press.

Stahl, Paul H. (1986). *Household, village and village confederation in southeastern Europe*. New York: Columbia University Press.

Steinberg, Federico (2007). *Cooperación y Conflicto. Comercio Internacional en la era de la globalización*. Madrid: Akal

- Strathern, Marilyn (1992). "Qualified value: the perspective of gift exchange". A Humphrey; Hugh-Jones (Eds), *Barter, Exchange and Value: an anthropological approach*, pp.169-191. Cambridge, New York: Cambridge University Press.
- Swain, Nigel (2011). "A Post-Socialist Capitalism". *Europe-Asia Studies*, Vol. 63 (9): 1671-1695.
- Tárkány, Szücs (1980). "Legal folk customs in the order of succession of peasants in Hungary (1700-1945)". *Agrártörténeti szemle. Historia Rerum Rusticarum*, XXII.
- Terradas, Ignasi (1998). "CIRCA Antropología del tiempo y la inexactitud". *Anales de la Fundación Joaquín Costa*, nº 14: 233-253.
- (2010). "Antropología jurídica: Costumbres y conflictos". A J. Marcos Arévalo, S. Rodríguez Becerra i E. Luque Baena (eds.), *Nos-otros: Miradas antropológicas sobre la diversidad*. Mérida: Asamblea de Extremadura.
- (2012). "Què és la justícia vindicàtoria?". *Recerques* nº64: 13-30.
- Thompson, Edward P. (1971). "The Moral Economy of the English Croad in the Eighteenth Century". *Past and Present*, nº 50: 76-136.
- (1995). *Costumbres en común*. Barcelona: Crítica.
- Torrens, Míriam (2006). "Individuo, familia y comunidad. Un estudio de caso en Transilvania". *Perifèria. Revista de recerca i investigació en antropologia*, No: 4:1-22.
- (2008). "¿Qué sucede cuando el padre es el Estado? El caso de Rumanía". A Piella; Sanjuán; Valenzuela (Coord.), *Construyendo Intersecciones: Aproximaciones Teóricas y Aplicadas en las Relaciones entre los Ámbitos del Parentesco y la Atención a la Salud en Contexto Intercultural*. Donostia: XI Congreso de Antropología, nº8.
- (2011). "Capital, Family or Community in Postsocialist rural Romania: Inequalities and Equalities". A Deema Kaneff and Frances Pine (Eds.), *Connections and Emerging Inequalities in Europe. Perspectives on Poverty and Transnational Migration*. London and New York: Anthem Press.
- Torsello, Davide (2003a). "The validation of Power in the Transition from Feudalism to Socialism: The case of Vágkirályfa, Southern Slovakia, 1769-1959". A Grandits, H and Heady, P (Eds), *Distinct Inheritances. Property, Family and Community in a Changing Europe*, pp. 229-244. Vol. 2. Münster: Lit. Max Planck Institute for Social Anthropology. Halle Studies in the Anthropology of Euroasia.
- (2003b). *Trust, Property and Social Change in a Southern Slovakian Village*. Münster: Lit Verlag.
- (2003c). "Trust and Property in Historical Perspective: Villagers and the Agricultural Cooperative in Királfa". A Hann (Ed.), *The Postsocialist Agrarian Question*. Münster: Lit Verlag.
- Transilvanus Viator (1921). *En Transylvanie*. Budapest: Societé anonyme "élet".

- Turnock, David (1991). "The planning of rural settlement in Romania". *The Geographical Journal*, vol. 157 (3): 251-264.
- Schöpflin, George (2002). *Nations, Identity, Power: The New Politics of Europe*. New York: Hurst.
- Szabó, Béla (2000). "Development of law in Hungary: the first eight centuries". A *The Hungarian State*, Budapest: Korona Publishing House.
- Szamota, István i Zolnai, Gyula (1902-1906). *Magyar Oklevél-Szótár*. Budapest: Kiadja Hornyánszky Viktor.
- Vaihinger, Hans (1968). *The Philosophy of "As if"*. Londres: Routledge and Kegan Paul.
- Vann Gennepe, Arnold (1980-1982 [1946]). *Manuel de folklore français contemporain*. Paris: Picard.
- (2008 [1969]). *Los ritos de paso*. Madrid: Alianza Editorial.
- Vasile, Monica (2006). "Localising laws in village communal forests - case study in Vrancea Mountains of Romania". Colloque international Les Frontières de la question Foncière- At the frontier of land issues, Montpellier.
- Veiga, Francisco (1989). *La Mística del ultranacionalismo: historia de la Guardia de Hierro, Rumania, 1919-1941*. Bellaterra: Publicacions de la Universitat Autònoma de Barcelona.
- Verdery, Katherine (1983). *Transylvanian Villagers: Three Centuries of Political, Economic, and Ethnic Change*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- (1991). "Theorizing Socialism: A Prologue to the 'Transition'". *American Ethnologist*, nº18: 419-439.
- (1996). *What was the socialism, and what comes next?*. New Jersey: Princeton University Press.
- (2001). "Inequality as temporal process. Property and time in Transylvanian's land restitution". *Anthropological Theory*, vol. 1: 373-392.
- (2003). *The Vanishing Hectare. Property and value in postsocialist transylvania*. New York: Cornell University.
- Vernier, Bernard (1986). "Putting kin and kinship to good use: the circulation of goods, labour, and names on Karpathos (Greece)". A Medick, Hans and Warren Sabeau, David (Eds.), *Interest and emotion. Essays on the study of family and kinship*, pp. 28-76. Cambridge University Press.
- Vidich, Arthur J. (1956). "The Little Community: Viewpoints for the Study of a Human Whole". *Man*, vol. 56: 112-113.

- Vincze, Lajos (1970). "Rank and Prestige among Herdsmen of the Hungarian Central Plain". *Ethnologia Europea*, vol. IV: 172-179.
- (1978). "Kinship Terms and Address in a Hungarian Speaking Peasant Community in Rumania". *Ethnology*, nº17: 101-117.
- (1986-88). "Continuity and change of kinship and address terms in a Hungarian peasant village". *Acta Ethnographica*, 34 (1): 346-356.
- Viola, Lynne (2007). *The Unknown Gulag: the lost world of Stalin's Special settlements*. Oxford: Oxford University Press.
- (1996). *Peasant rebels under Stalin: collectivization and the culture of peasant resistance*. New York: Oxford University Press.
- Viruela Martínez, Rafael (2003). "Transición y migraciones en la Europa Central y Oriental". *Migraciones*, nº14: 181-218.
- (2004). "El recurso de la emigración. Balance durante la transición en Rumanía". *Papeles del Este*, nº 9.
- (2006). "Inmigrantes rumanos en España: Aspectos territoriales y procesos de sustitución laboral". *Scripta Nova*, Vol. X (222).
- Vlădescu, Cristian; Scîntee, Gabriela, Olsavszky, Victor (2008). "Health Systems in Transition". *Romania: Health System Review*, European Observatory on Health Systems and Policies, Vol. 10 (3): 1-172.
- Voracek, Martin et al. (2002). "Evidence for lack of change in seasonality of suicide from Timiș county, Romania". *Perceptual and Motor Skills*, nº94: 1071-1078.
- VVAA (2001). *Történelmi Világatlasz*. Budapest: Cartographia kft.
- WAC (1999). *Szeklerland in Transition. Essays in Cultural Anthropology*. Csikszereda: Zoltán A. Biró, József D. Lőrincz.
- Waal, Clarissa (2004). "Post-socialist Property Rights and Wrongs in Albania: An Ethnography of Agrarian Change". *Conservation & society*, vol.2 (1): 19-50.
- Warman, Arturo (2001). *El campo mexicano en el siglo XX*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Wolf, Eric R. (1955). "Types of Latin American Peasantry: A Preliminary Discussion". *American Anthropologist*, nº 57: 452-471.
- Wolfe, Thomas C. (2000). "Cultures and Communities in the Anthropology of Eastern Europe and the Former Soviet Union". *Annual Reviews Anthropology*, nº29:195-216.
- Von Benda-Beckmann, Franz and Von Benda-Beckmann Keebet (2004). "Struggles over communal property. Rights and law in Minangkabau, West Sumatra". Max Planck Institute for Social Anthropology Working Papers, No. 64.

Von Benda-Beckmann, Franz; Von Benda-Beckmann Keebet; Melanie G. Wiber (2006). "The properties of property". A Von Benda-Beckmann Franz and Von Benda-Beckmann Keebet; Melanie G. Wiber (Eds.), *Changing Properties of Property*, pp 1-39. Oxford-New York: Berghahn books.

Xanthakou, Margarita (1995). "El incesto: sueño y realidades". A F. Héritier, B. Cyrulnik, A. Naouri, D. Vrignaud, M. Xanthakou (1995), *Del incesto*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.

Zlinszky, János (2000). "Hungarian Private Law". A András Gergely i Gábor Máthé, *The Hungarian State*. Budapest: Korona

Zonabend, Françoise (1980). *La memoire longue*. Paris: Puf

Zonda, Tamás (1998). "The historical roots of Hungarian suicide". *Italian Journal of suicidology*, vol.8 (1): 39-42.