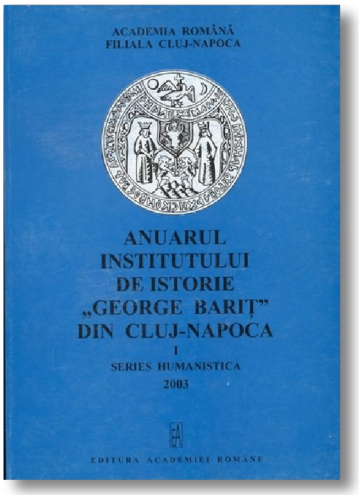

ISSN 1584-4404

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

humanistica.ro

Dimensiuni ale spațiului vicinal

Silviu G. Totelecan

How to cite this article:
Totelecan, Silviu G. (2003) *Dimensiuni ale spațiului vicinal*, Yearbook of the George Barițiu History Institute of Cluj-Napoca, Series Humanistica, Vol. 1, pp. 203–222. DOI: 10.5281/zenodo.22965476

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

DIMENSIUNI ALE SPAȚIULUI VICINAL

Silviu G. Totelecan
Institutul de Istorie „George Barițˮ din Cluj-Napoca

Acest studiu este consacrat ilustrării „cărărilorˮ teoretice parcurse în vederea înțelegerii *multiplelor fețe* pe care le are *vecinătatea* într-o regiune specifică din Transilvania, impregnată cu identitar, așa cum este cea a Munților Apuseni. „Trăsăturileˮ caracteristice domeniului vicinal sunt guvernate de un *proces continuu de sedimentare a percepțiilor asupra relațiilor dintre „aproapeˮ și „departeˮ din cadrul unei comunități locale ancorate într-un anume spațiu social și fizic (fig. 1)*.

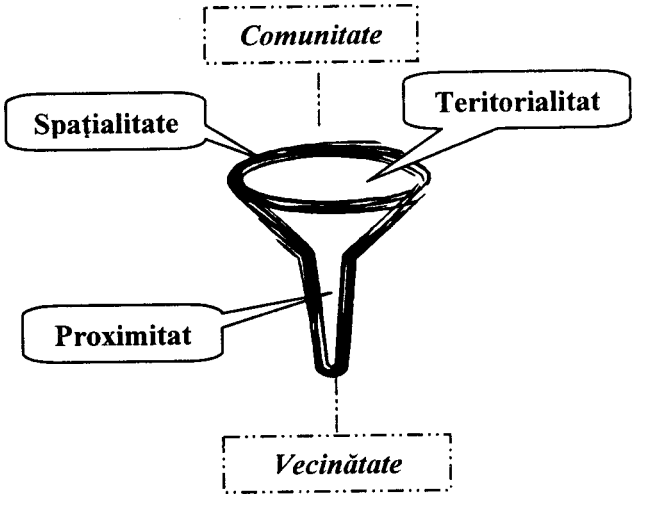

Fig. 1 – Sfera semnificațiilor.

Nu ne-am propus aici elaborarea unei definiții a vecinătății după modelul „gen proxim diferență specificăˮ, ci, mai degrabă, o conturare a *extensiunilor* sale, respectiv integrarea nuanțelor teoretice actuale referitoare la conceptele cheie din care aceasta se compune. Rămânem adepții unui demers comprehensiv de construcție conceptuală prin *echivalențe semantice*, care, credem noi, asigură o mai bună cunoaștere a domeniului vicinal.

An. Inst. de Ist. „G. Barițˮ din Cluj-Napoca, Series Humanistica, tom. I, 2003, p. 203–222

Procesul de atribuire a înțelesurilor fiind unul *deschis și contingent*, este practic imposibil să atribuim semnificații *fixe* obiectului nostru de studiu, mai ales dacă ideea că semnificația unui anume obiect nu rezidă în obiectul în sine, ci este o rezultantă a felului în care el a fost construit social prin limbaj și reprezentare. Dacă nici măcar despre obiecte în sens fizic nu se poate spune că există *independent de limbă*, obiectul pe care noi îl numim „piatră" poate fi recunoscut ca atare doar în momentul în care este numit „piatră", când prezența sa fizică capătă semnificație prin limbaj (nu încape nici o îndoială că dacă n-ar fi oameni pe pământ, acele obiecte pe care noi le numim „pietre" ar exista, numai că ele nu ar fi „pietre" pentru că n-ar exista limbă capabilă să le clasifice și distingă de alte obiecte[1]), cele „sociale", așa cum este vecinătatea, se pretează cu atât mai puțin la *delimitări precise*. Din această perspectivă, discursul nostru trebuie privit ca una dintre formulele posibile de încadrare a *orizontului teoretic* în care se „desfășoară" vecinătatea.

1. SPAȚIALITATEA

Multitudinea de perspective din care a fost abordată problematica spațiului: spațiu al *existenței* la Noica[2], *distribuție* ne-aleatoare spațială *a paternurilor comportamentale* a unui grup uman la Tanner[3], *structură* de juxtapunere *a pozițiilor sociale*[4] și *exterioritate mutuală* (relațională) *a elementelor* care îl compun[5] la Bourdieu, *puncte*, mai mari sau mai mici, *de cunoaștere*, oaze de semnificații și relevanță într-un deșert fără formă[6] la Bauman, la care se adaugă o pleiadă de mulți alți autori de o mai mare sau mai mică importanță decât cei amintiți, ilustrează diversitatea punctelor de vedere existente în momentul de față vizavi de această temă.

Falsa apreciere că spațiul social s-ar fi născut din *transpunerea metaforică* a conceptelor rezultate dintr-o anume comprehensiune a spațiului fizic, deși se bucură încă de o largă majoritate în rândul cercetătorilor socio-umanului, a devenit în ultimii ani tot mai intens contestată de o minoritate în continuă creștere (la opinia cărora ne raliem și noi) din cadrul acestora. Argumentul major pe care se fundamentează această nouă orientare are la bază ideea că „dimensiunea" socială a spațiului a precedat-o pe cea fizică. Potrivit acestei opinii, *distanța*, conceptul cheie în jurul căruia se conturează problematica spațiului a fost, cel puțin la început, când „oamenii măsurau lumea cu propriile corpuri – picioare, palme sau coate; cu

---

[1] P. du Gay, *Consumption and Identity at Work*, London, Sage Publications, 1996, p. 42.

[2] C. Noica, *Douăzeci și șapte trepte ale realului*, București, Edit. Humanitas, 1999, p. 50.

[3] O. Grøn, E. Engelstad, I. Lindblom, – coord., Social Space. Human Spatial Behaviour in Dwellings and Settlements (Proceedings on an Interdisciplinary Conference), Odense University Press,1991, p. 21.

[4] P. Bourdieu, *Meditații pascaliene*, București, Edit. Meridiane, 2001, p. 150.

[5] Idem, *Rațiuni practice. O teorie a acțiunii*, București, Edit. Meridiane, 1999, p. 37.

[6] Z. Bauman, *Etica postmodernă*, Timișoara, Edit. Amarcord, 2000, p. 173.

produse – coșuri sau oale; cu activitățile lor"[7], una *subiectivă*, *obiectivarea* ei venind mult mai târziu, o dată cu expunerea la muzeul Sèvres întru admirația și respectul lumii întregi a „nuielei de fier", botezată metru, întrupare a impersonalității și imaterialității.

În societățile pre-moderne *spațiul* (fizic) era dominat de *loc*[8] (social): locuri sacre și locuri profane, locuri protejate și locuri, dimpotrivă, deschise și lipsite de apărare, locuri urbane și locuri rurale[9], locul ca *punct de întâlnire* a unor seturi de relații sociale[10], și, mai apoi, *localitatea*, definind plasarea fizică (geografică) a activității sociale. Apariția statului modern și a nevoii sale de a controla spațiul asupra căruia își exercita puterea, de „a obține controlul legislativ și operativ asupra modelelor de interacțiune socială", a făcut ca practicile locale, în spatele cărora se „ascundeau" comunitățile umane de „ochii curioși și de intențiile ostile ale nepoftiților"[11], să fie *sancționate* și „detașate" de categoriile spațiale.

Procesul de modernizare sau războiul prelungit dus în numele reorganizării spațiului (sub pretextul că acolo unde unii păşeau fără nici cea mai mică dificultate, alții nu trebuie să se simtă dezorientați și rătăciți) de către statul modern, care a luptat pentru a obține controlul asupra transparenței zonei în care era obligat să acționeze[12], a făcut ca *hărțile*, de la *instrumente* de reflectare și înregistrare a formelor teritoriului, să devină *mijloace de constrângere* a spațiului. S-a ajuns în cele din urmă la *subordonarea spațiului* unei singure hărți oficiale, „sponsorizate" de stat, care descalifica și, în același timp, făcea inutile interpretările *concurente* ale spațiului și accentua *independența* spațiului (fizic) de orice loc sau regiune[13].

> *„Monopolul este mai ușor de menținut dacă harta precede teritoriul cartografiat, dacă orașul este, de la fondare și pe tot parcursul istoriei sale, doar o proiecție a hărții asupra spațiului; dacă, în loc să încerce să surprindă varietatea dezordonată a realității urbane în eleganța impersonală a grilei cartografice, harta se transformă într-un cadru în care sunt amplasate realitățile urbane nenăscute încă, ale căror semnificații derivă exclusiv din postata care le este alocată pe grilă"*[14].

Abia din momentul în care spațiul social nu s-a mai suprapus cu cel fizic, primul *retraducându-se* mai mult sau mai puțin deformat[15] prin cel de-al doilea,

---

[7] Idem, *Globalizarea și efectele ei sociale*, București, Edit. Antet, 2001, p. 30.

[8] A. Giddens, *Consecințele modernității*, București, Edit. Univers, 2000, p. 24.

[9] M. Foucault, *Theatrum philosophicum. Studii, eseuri, interviuri (1963-1984)*, Cluj-Napoca, Edit. Casa Cărții de Știință, 2001, p. 252.

[10] T. Marsden, J. Murdoch, P. Lowe, R. Munton, A. Flynn, *Constructing the Countryside*, London, UCL Press, 1996, p. 140.

[11] Z. Bauman, Globalizarea și efectele ei sociale, ..., p. 32.

[12] *Ibidem*, p. 33.

[13] Giddens, A., *op. cit.*

[14] Z. Bauman, Globalizarea și efectele ei sociale, ..., p. 43.

[15] P. Bourdieu, 1999, *op. cit.*, p. 150.

vorbim de o relaţie metaforică existentă între cele două noţiuni: de spaţiu social utilizând termenii inventaţi pentru a exprima proximitatea/distanţa fizică obiectivă, iar de spaţiu fizic cu ajutorul noţiunilor inventate iniţial pentru *a trasa* relaţiile calitativ diversificate cu alţi oameni[16]. Setul de reguli de excluziune (caracteristice pre-modernităţii), care genera diferenţe între diverse locuri, ce impunea separaţia între locul de dormit şi cel de mâncat, precum şi distincţia dintre locurile în care se desfăşoară activităţi de pregătire, studiu, respectiv cele de recreaţie[17], scad în importanţă, spaţiul nemaifiind guvernat de acestea[18].

În condiţiile modernităţii, locul devine încetul cu încetul *fantasmagoric*, se separă de spaţiu, activităţile zilnice desfăşurându-se călătorind prin *spaţii goale* din punct de vedere semiotic – deplasare fizică de la o insulă la alta[19].

> *„Goliciunea spaţiului ţine de ochiul observatorului şi de picioarele sau de maşina călătorului prin oraş. Goale sunt spaţiile în care o persoană nu intră şi în care se simte pierdută, vulnerabilă, surprinsă şi puţin speriată la vederea oamenilor de acolo"*[20].

Dezvoltarea spaţiului gol şi, o dată cu acesta, a *factorilor* care permit *reprezentarea spaţiului* fără a se face referire la o localizare privilegiată care să constituie un punct de vedere particular, respectiv a celor care fac posibilă *substituirea diferitelor unităţi* spaţiale[21], face ca spaţiul social din *denotativ* să devină unul *conotativ*.

Ideea de spaţiu, privit de către cercetătorii sociali ca domeniu de cercetare a regulilor culturale de organizare a spaţiului de către grupurile umane, ca ordine materială şi socială mediată de forme simbolice (impuse asupra spaţiului sau care derivă din acesta)[22], este „abandonată" în favoarea celei de *spaţii*. O dată cu aceasta, s-a recurs la o *divizare* a spaţiul social: se vorbeşte de practici spaţiale (*spatial practice*), reprezentări ale spaţiului (*representations of space*), spaţii reprezentaţionale (*representational spaces*)[23], de spaţiu *cognitiv*, *estetic* şi *moral*[24], că să dăm numai câteva exemple dintre cele mai recente teoretizări.

Practicile spaţiale sunt legate de unităţile sociale care, în „locaţii" specifice, produc şi reproduc un anume set de caracteristici spaţiale ce au un caracter mai degrabă economic. Sunt factori legaţi de multiplele utilizări ale spaţiului social ce caracterizează formele de convieţuire socială. *Reprezentările spaţiului* privesc

---

[16] Z. Bauman, *Etica postmodernă*, ..., p. 159.

[17] O. Grøn, E. Engelstad, I. Lindblom – coord., *op. cit.*, p. 14.

[18] K. Meethan, Tourism in Global Society: Place, Culture, Consuption, London, Palgrave, 2001, p. 26.

[19] Z. Bauman, *Etica postmodernă*, ..., p. 173.

[20] Idem, *Modernitatea lichidă*, Bucureşti, Edit. Antet, 2000, p. 99.

[21] A. Giddens, *op. cit.*, p. 24.

[22] K. Meethan, *op. cit.*, p. 169.

[23] *Ibidem*, p. 36-37, apud H. Lefebvre, *The production of Space*, 1991, p. 26-27.

[24] Z. Bauman, *Etica postmodernă*, ..., p. 159.

spațiul topografilor, urbaniștilor, tehnocraților și „inginerilor sociali", care încearcă elaborarea unui sistem verbal (intelectual) de semne. Este vorba de modul în care spațiile sunt conceptualizate de către politic și administrativ și de un variat număr de discipline academice. Esențial este aici controlul birocratic, direct sau mediat, al practicilor spațiale. *Spațiile reprezentaționale* depind de locuitorii acestora, de cei care le utilizează, sunt spații „trăite" prin imaginile și simbolurile lor, alcătuite dintr-un sistem non-verbal mai mult sau mai puțin coerent de simboluri și semne. Aceste spații sunt cele parțial imaginate și care se organizează în jurul identității. Spațiile reprezentaționale ale experienței trăite, forme localizate ale cunoașterii sociale, sunt multivocale, indică un orizont posibil al semnificațiilor, respectiv resursele fizice și simbolice.

Spațiul *cognitiv* se construiește pe cale intelectuală, prin dobândirea și distribuirea cunoștințelor, spațiul *estetic* e reprezentat afectiv, prin atenția dirijată de curiozitate și prin căutarea intensității experienței, iar spațiul *moral* e „construit" printr-o distribuire inegală a responsabilității simțite/asumate. După cum afirmă Bauman, în cadrul spațiului cognitiv locul principal este ocupat de ceilalți cu care trăim, „tehnologia" creării spațiului cognitiv pretinzând evitarea privirii necunoscuților când te afli în compania lor. În spațiul estetic, relația este ocazională, crearea spațiului estetic caută nebulozitatea și clasificările mobile, valoarea șocantă a noutății, a surprizei și a imprevizibilului. Acesta este organizat în funcție de diversele grade de intensitate a distracției. Spațiul moral privește pe cei pentru care trăim, este un spațiu social destinat „structurării", clarității clasificărilor, stabilității categoriilor, monotoniei și repetitivității, previzibilității, garanțiile sigure că speranțele vor fi îndeplinite.

De asemenea, s-a făcut trecerea de la *spațiul-lucru* (obiectiv) la *experiența spațiului* (subiectivă), sau, mai bine spus, abordările spațiului au cunoscut o *reîntoarcere* (pe altă cale!) *la înțelesurile originare*, eminamente sociale ale spațiului, la *experiența spațialității* care transcende simpla prezență într-un anume loc[25], simpla situare sau „trăire" a acelei situări.

Spațialitatea („experiențierea spațiului") *acceptată* în pre-modernitate (spațiul social se oprea la granița vecinătății, de cealaltă parte a sa întinzându-se „deșertul, golul semantic, sălbăticia", o lume străină din punct de vedere intelectual[26], „bântuită" de trupuri necunoscute cu reguli proprii de coexistență care *rămâneau secrete*[27] și care *nu puteau supraviețui* trecerii granițelor vicinale) a fost *negată* în *modernitate* din nevoia „statului" de stăpânire a spațiului (și a lucrului, definit ca lucru spațial), care a instaurat și susținut mereu o viziune asupra spațiului în care acesta apare ca un lucru omogen[28]. În fine, ea este *regăsită* în *post-modernitate*,

[25] C. Noica, *op. cit.*, p. 50.

[26] Z. Bauman, *Etica postmodernă*, ..., p. 166.

[27] S. Michaelsen, D. E. Johnson (coord.), *Border theory. The Limits of Cultural Politics*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1997, p. 26.

[28] I. Copoeru, *Structuri ale constituirii. Contribuții la analitica datului intențional*, Cluj-Napoca, Edit. Casa Cărții de Știință, 2001, p. 124.

schimbările rapide ale modurilor de viață și ale mediului care ne înconjoară punând omul *modernității târzii* în fața problemei lipsei de semnificație vitală a diferitelor părți ale spațiului, a *câmpurilor spațiale* (ca loc de manifestare și structurare a vecinătății[29]), obligându-l pe acesta la o *resemnificare* a lumii în care trăiește (trăim!).

Post-modernitatea a adus cu ea concepția spațiului esențialmente calitativ ca experiență primordială a spațialității. Destrămarea perpetuă a ritmurilor temporale și spațiale, producerea de noi semnificații pentru spațiu și timp într-o lume a efemerității și a fragmentării[30], a readus spațialitatea în atenția cercetătorilor. Oamenii de știință au fost nevoiți să integreze procesele ce revoluționează aspectele „obiective" ale spațiului și timpului (într-o manieră în care ne fac să ne schimbăm uneori extrem de radical felul în care înțelegem lumea – *compresia spațiu-timp*[31]) și să „accepte" ideea că „nu trăim într-un spațiu omogen și vid, ci, din contră, într-un spațiu încărcat în totalitate de calități, un spațiu, poate, bântuit totodată de fantasme"[32]. „Partizanii" spațiului fizic au început să gândească spațiul în termeni și concepte precum societate, cultură, iar cei ai spațiului social au fost nevoiți să acorde o mai mare atenție importanței spațiului în relațiile sociale[33].

Revoluția în domeniul transporturilor și dezvoltarea mijloacelor de comunicare[34] a dus la dispariția opoziției dintre *intra-muros* și *extra-muros*, a distincției dintre *loc* („place") – spațiu în care este înscrisă identitatea, relațiile și istoria tuturor celor care locuiesc acolo și *ne-loc* („non-place") – spațiu de circulație, distribuție și comunicație unde nu poate fi sesizată identitatea, relațiile sau istoria[35]. Într-o lume *post-structuralistă*, în care *identitatea mobilă* nu mai este una pur teoretică, iar „granițele" (*înăuntru* și *în afară*, *ei* și *noi*, linia ce separă *familiarul* de *nefamiliar*, *aproapele* și *departele*) rămân trasate și menținute „doar" în practicile discursive de fiecare zi ale indivizilor[36], oamenii obișnuiți fiind capabili a depăși în mod curent granițele naționale, un număr tot mai mare de specialiști au ajuns să vorbească despre *procesul de de-teritorializare* și *re-teritorializare*. Acesta schimbă practicile sociale, structurile sociale, semnificațiile[37], și transformă radical lumea locală. Actorii sociali (locali și non-locali), care se *întâlnesc* în anumite puncte spațiale și care vin să *vorbească* despre anumite

[29] A. Mihu, *Meandrele adevărului*, Cluj-Napoca, Edit. Dacia, 1983, p. 292.

[30] D. Harvey, Condiția Postmodernității. O cercetare asupra originilor schimbării culturale, Timișoara, Edit. Amarcord, 2002, p. 221.

[31] *Ibidem*, p. 248.

[32] M. Foucault, *op. cit.*, p. 253.

[33] K. Meethan, *op. cit.*, p. 17.

[34] P. Virilio, *Spațiul critic*, Cluj-Napoca, Edit. Idea Design & Print, 2001, p. 12.

[35] M. Augé, A Sense for the Other. The Timeliness and Relevance of Anthropology, Stanford University Press,1998, p. 97.

[36] J. Dürrschmidt, „They're worse off than us" – The social construction of European Space and Boundaries in the German/Polish twin-city Guben-Gubin, "Identities: Global Studies in Culture and Power", nr. 9, 2002, „Taylor & Francis", p. 124.

[37] A. Paasi, The Political Geography of Boundaries at the End of the Millenium: Challenges of the De-territorializing World, 2000, p. 16.

locuri particulare, combinaţii specifice de elemente fizice şi sociale[38] a reţelei unice de conexiuni spaţio-temporale locale (*life connections*[39]), recurg la o continuă „ajustare" a *life-world*-ului în care conviețuiesc.

De modul în care comunităţile locale vor reuşi să facă neproblematică trecerea (*fig.* 2) de la *spaţializarea socialului*[40] la *socializarea spaţialului*[41] (spaţializarea socialului este domeniul în care se manifestă cu preponderenţă nativii, care în mod obişnuit luptă pentru „apărarea spaţiului", în timp ce socializarea spaţialului rămâne în cea mai mare măsură îndeletnicirea celuilalt, care nu trebuie să fie neapărat *cel cu totul altul*, ci poate fi un membru al colectivităţii locale care împărtăşeşte mai puţin viziunile „tradiţionale"), va depinde dacă în final vom asista la *disoluţia* sau, dimpotrivă, la *dezvoltarea* lor.

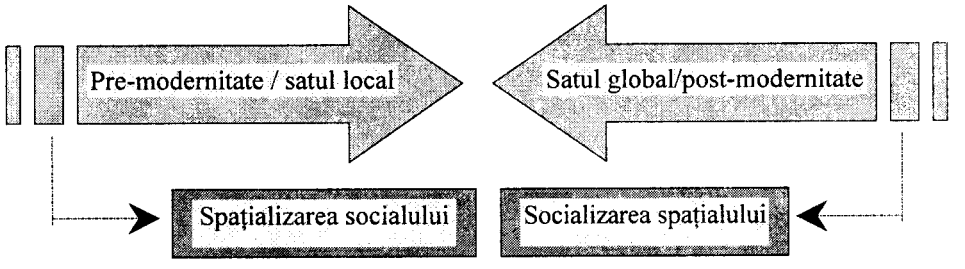

Fig. 2 – Comunitatea locală la răscruce.

De la aceste prefaceri nu sunt exceptate nici comunităţile Munţilor Apuseni, care, o dată cu derularea epuizantelor lupte pentru teritoriu, adânc înrădăcinate în istoria regiunii (perioada lui Avram Iancu[42] relevând caracterul dramatic al

[38] T. Marsden, J. Murdoch, P. Lowe, R. Munton, A. Flynn, *op. cit.*, p. 145.

[39] A. Paasi, Territories, Boundaries and Consciousness. The Changing Geographies of the Finnish-Russian Border, „John Wiley & Sons", Chichester, 1996, p. 207.

[40] „Social spatialization" – proces în care percepţiile asupra spaţiului, teritoriului, conduc la o socializare a membrilor colectivităţii în urma căreia aceştia internalizează o identitate teritorială colectivă şi împărtăşesc „tradiţiile" (Shields, apud A. Passi, *Territories, Boundaries and Consciousness. The Changing Geographies of the Finnish-Russian Border*, ..., p. 8).

[41] „Spatial socialization" – reversul procesului de socializare, prin care asupra spaţiului sunt aplicate ideile colectivităţii – sau a unora dintre membrii de obicei mai noi a acesteia, care încearcă să redefinească ordinea socială locală, impunând propriile reguli şi concepţii asupra entităţilor teritoriale locale şi reconstruind identităţile spaţiale., *ibidem*. Apare astfel fenomenul de *local alliance* – o varietate de agenţi vin împreună să reprezinte un *place*, urmărind concepţia lor cu privire la care ar putea fi scopul acelui *place*. (T. Marsden, J. Murdoch, P. Lowe, R. Munton, A. Flynn, *op. cit.*, p. 37).

[42] „[...] fu târg de ţară în Câmpeni şi vedeam că oameni[i]-s aţâţaţi asupra făcătorilor de nedreptate, eu ca să nu să întâmple oareceva, ce lesne ar fi putut avea influenţă în toată ţara le-am dat o direpciune [direcţiune, n.n.] într-acest chip: am strâns mai mulţi oameni din satele noastre în locul acela unde se face târgul cel pe săptămână înaintea vecinătăţi[i] curţi[i] şpanului, şi [...] după ce o venit am zis oamenilor aşa: să ştiţi oameni buni că la toate veştile acestea groaznice nu trebuie să faceţi alta decât să vă armaţi, adică să vă faceţi lănci, şi să vă îndreptaţi coasele, însă asupra nimănui să nu vă lăudaţi nici să nu vă sculaţi" (din corespondenţa lui Avram Iancu adresată lui Simion Bărnuţiu, în: L. Maior, *Avram Iancu. Scrisori*, Cluj-Napoca, Edit. Dacia, 1972, p. 67).

acestora), *pierd* treptat din legătura simbiotică cu spațiul. În ciuda faptului că așezările umane (*risipite* printre pădurile întinse de fag din locurile mai în bătaia soarelui, și de brad, dese ca peria, din locurile mai umbrite, *împrăștiate* după îngustimea sau lărgimea văilor, mărimea depresiunilor, netezimea tăpșanelor și a înălțimilor muntoase[43]) ale acestei regiunii mai păstrează încă numeroase caracteristici din cele specifice unei *lumi a vremilor trecute*, peregrinările prin lume ale „moților" facilitează *câștigarea* unor experiențe și practici spațiale noi, care atârnă greu în „balanța comunitară":

> *„Moții lemnari sau văsari colindau «lumea» cu produsele lor, pentru a le schimba pe «bucate». Aceste veșnice peregrinări, pe lângă întâlnirile anuale la renumitele nedei, între care cea mai de seamă era pe muntele Găina, «vestitul târg de fete», le-a înlesnit moților formarea unui orizont mai larg, cunoașterea «lumii» într-o mai mare măsură decât celorlalți țărani; le-a înlesnit cunoașterea oamenilor, cu necazurile și frământările lor, cu nădejdile și aspirațiile lor"*[44].

2. TERITORIALITATEA

Epoca actuală este o epocă a simultanului, a juxtapunerii, a aproapelui și departelui, a alăturatului, a dispersatului[45], una a aventurărilor în necunoscut, acompaniate de noutate și schimbare, în care limitele teritoriale sunt în *expansiune*[46]. Pe măsură ce se realizează trecerea de la un *spațiu substanțial*, omogen, la un *spațiu accidental*, eterogen, începe să dispară vechea ocultare public/privat, diferențierea între locuire și circulație[47]. Părțile, fracțiile redevin esențiale, apare o atomizare, o dezintegrare a figurilor, a reperelor vizibile, care favorizează toate transmigrările, toate transfigurările. Se revine din ce în ce mai puternic la un spațiu „intuitiv", calitativ, care nu este mereu același, a cărui principală caracteristică este marea sa instabilitate.

Percepția și *experierțierea* spațiului fizic – *teritorialitatea* este din ce în ce mai puțin legată de un local „încastrat" în teritoriu, așa cum era în urmă cu câteva zeci de ani, când viața socială a locuitorilor unei anume zone se desfășura aproape în întregime pe o arie teritorială de mică întindere. Intensificarea posibilităților migratorii și, o dată cu acestea, a „consumului" spațial – *landscape consumption* generat de contemporaneitate, face ca *ființarea* comunităților umane să se afle într-un

---

[43] Șt. Pascu, *Avram Iancu, viața și faptele unui erou și martir*, București, Edit. Meridiane, 1972, p.16.

[44] *Ibidem*, p. 17.

[45] M. Foucault, *op. cit.*, p. 252.

[46] L. A. Coser (coord.), *The pleasure of sociology*, New York, The new american library, 1980, p. 177.

[47] P. Virilio, *op. cit.*, p. 13.

tot mai mare „dezacord" cu teritoriul. Acestea sunt „forțate" din interior să-și *deschidă* propriile „granițe" pentru a intra în contact cu lumea din afara limitelor locale. Nemaipunându-se o dată problema „închideri" comunităților față de exterior (pentru o mai bună apărare[48]), odată cu modelarea a ceea ce este diferit de noi[49], *construim* și *reconstruim* o lume care doar în aparență mai este încă una locală. „Momentul" reprezintă începutul unui lung proces de continuă *semnificare* și *resemnificare* a locului, ce face ca în modernitatea târzie să coexiste mai multe *realități socio-spațiale* aflate în același timp în relație de contrast și complementaritate.

Pe de altă parte, într-o regiune specifică așa cum este cea a Munților Apuseni, limitele sunt de obicei *stabile*, iar confruntarea cu „marginile" care marchează sfârșitul unei zone sigure și începutul unei zone nesigure, și mai ales încercarea de *a le traversa*[50], presupune încă un mare „risc". *Hotarul* „exterior" comunității *închide* o lume apropiată și *deschide* una necunoscută[51], *indică* unde se sfârșește locul de care aparține grupul uman, *protejează* comunitatea de străini, de necunoscuții ce vin din exterior[52]. În „interiorul" acesteia, el *reglementează* spațiul (*preajma*) dintre membri colectivităților sociale, o încălcare a *răzoarelor*, *hăturilor*, *hăpșoarelor* ducând la „moarte de om"[53].

> *„Abia după apariția hotarului se poate vorbi de cele ce sunt: de ape, pământuri, ceruri, planete, de plante, animale și oameni – de «lucruri». [...] Ceva este în măsura în care are hotare. [...] Un lucru este, în mod absolut, câtă vreme persistă în hotarul lui, și el încetează să fie o dată cu destrămarea acestuia. Un lucru este prin identitatea pe care i-o conferă propriul hotar: căci datorită acestuia el este acest lucru inconfundabil, și nu un altul. [...] Orice lucru este «hotărât» de la bun început, în măsura în care el a primit hotarul care-l constituie și în virtutea căruia el este ceea ce este"*[54].

Hotarul rămâne un element esențial în jurul căruia se constituie raporturile sociale locale. Atât *eu*, cât și *celălalt* preluat în „proiectul meu, în libertatea hotărârii mele"[55] ne definim neîncetat prin felul în care, hotărându-ne și hotărând, ne dăm și dăm de fiecare dată hotare. Cu fiecare proiect și cu fiecare act, împrăștiem în jurul nostru hotare, luăm și dăm forme, „ne hotărâm, hotărâm și ne

---

[48] T. Herseni, *Sociologia distanței*, „Societatea de mâine", anul VIII, 1931, nr. 3-4, p. 78.

[49] G. Liiceanu, *Despre limită*, București, Edit. Humanitas, 1994, p. 40.

[50] S. Michaelsen, D.E. Johnson (coord.), *op. cit., p.* 43.

[51] E. Bernea, *Spațiu, timp și cauzalitate la poporul român*, București, Edit. Humanitas, 1997, p. 40.

[52] P. H. Stahl, Triburi și sate din sud-estul Europei. Structuri sociale, structuri magice și religioase, București, Edit. Paideia, 2000, p. 176.

[53] C. Noica, *Rostirea filosofică românească*, București, Edit. Științifică, 1970, p. 238.

[54] G. Liiceanu, *op. cit.*, p. 35 și 37.

[55] *Ibidem*, p. 41.

lăsăm hotărâți", *numim* lucrurile care intră „în raza proiectului meu"[56], „izolându-le" în ființa lor, delimitându-le, conturându-le inconfundabil, le lăsăm *să fie* și în ultimă instanță *să devină* (*fig. 3*).

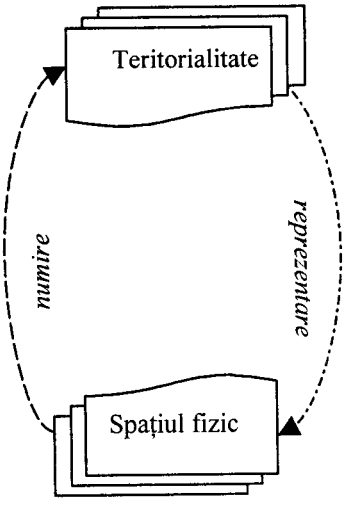

Fig. 3 – Procesul de redefinire a „localului".

Dacă privim în profunzime, constatăm că o dată cu apariția ideii de *hotar*, de *limitare* a teritoriului sătesc și a pământurilor acestuia[57], o lume *fără hotare* cum era cea a „moților" a pășit la rândul ei pe calea transformărilor pe care le sugeram anterior. Confruntării cu *limitația*[58], și mai apoi cu *relativitatea referințelor* (referința reală sau cea ficțională a unui obiect numit se „deplasează" de la o referință la alta, anulând intenția originală de a păstra referința în lanțul istoric al transmiterii)[59], nu i se poate sustrage nici „muntele", care, în genere, apare mai conservator[60]. „Cuvintele" înrădăcinate în pământ, cu o viață multiseculară, „mor" și aici, chiar dacă mult mai încet și de multe ori lăsând urme care rezistă cu miile de ani[61].

Percepția unică asupra teritoriul este înlocuită de *reflexiile individuale* asupra spațiului, iar *simbolistica* percepțiilor personale asupra elementelor naturale ale unei zone se substituie acelor elemente. În termeni paradigmatici, vorbim de o

[56] *Ibidem*, p. 96.

[57] P. H. Stahl, *op. cit.*.

[58] „[...] reprezintă tot ce este mai rău pe lume, dar și tot ce este mai bun. Așa cum s-a putut spune că răgazul este începutul tuturor viciilor și izvorul tuturor virtuților, granița înseamnă deopotrivă blestemul și binecuvântarea lucrurilor" (C. Noica, *Rostirea filosofică românească*, ..., p. 239).

[59] S. Kripke, *Numire și necesitate*, București, Edit. All Educational, 2001, p. 134.

[60] G. Vâlsan, *Studii antropogeografice, etnografice și geopolitice* – ediție îngrijită de Ion Cuceu, Cluj-Napoca, Edit. Fundației pentru Studii Europene, 2001, p. 68.

[61] *Ibidem*, p. 70.

înlocuire a hărților *cartografice* cu cele *mentale*[62] (cognitive), a „realității" cu reprezentarea ei, a *de-scrierii* și *pre-scrierii*[63] unui set de puncte și a modului în care îți găsești drumul printre acestea, cu *imaginea* și *povestea* semnificațiilor (*giving meaning*) acestora. O imagine cât de cât coerentă asupra conceptului de „hartă mentală", lansat de literatura socio-antropologică a ultimilor ani, ne-o oferă Z. Bauman prin relatarea sa cu privire la persoana (nativul) care l-a întâmpinat la aeroport, cu prilejul primei sale vizite într-un loc nefamiliar (un oraș străin în care a fost solicitat pentru a ține o conferință).

> *„Ea s-a scuzat pentru faptul că drumul până la hotel nu va fi o cursă ușoară, pentru că era imposibil să evite străzile aglomerate din centrul orașului, care erau aproape în permanență blocate de traficul intens. Într-adevăr, a durat aproape două ore să ajungem la hotel. [...] Ghidul meu s-a oferit să mă conducă înapoi la aeroport în ziua plecării. Știind cât de obositor și extenuant este traficul din oraș, i-am mulțumit pentru amabilitate și pentru bunele intenții, dar i-am spus că voi lua un taxi. Și așa am făcut. De această dată, drumul până la aeroport a durat mai puțin de zece minute. Însă șoferul taxiului a luat-o prin mahalalele întortocheate, obscure, sărăcăcioase, uitate de Dumnezeu, pline de oameni destul de sălbatici și evident fără ocupație și de copii nespălați, îmbrăcați în zdrențe. Afirmația ghidului meu că era imposibil să evite traficul din centru nu era o prefăcătorie. Era sinceră și se baza pe harta ei mentală a orașului în care se născuse și crescuse. Această hartă nu includea străzile obscure din 'cartierele dubioase' prin care m-a dus taxiul. În harta mentală a ghidului meu, în locul în care ar fi trebuit să se afle străzile respective era, pur și simplu, un spațiu gol"*[64].

Deși sunt generate de o anume experiențiere a teritoriului, hărțile metale îl „preced" pe acesta, *substituindu-se* lumii reale[65]. Ele nu se suprapun între ele (în exemplificarea lui Bauman, harta taximetristului sau a altor locuitori ai respectivului oraș, coexistă alături de cea a ghidului său, fiecare „orientând" în mod independent „deplasarea" prin oraș a diferitelor categorii de locuitori), pentru fiecare dintre „aparținătorii locului" spațiile fizice considerate nesemnificative și nepromițătoare sunt lăsate deoparte, permițând *întregului* să strălucească și să sclipească în lumina semnificației[66], iar hărților mentale individuale să reflecte această „strălucire".

---

[62] Există și ipoteza că fiecare societate deține propria hartă cognitivă într-o formă singulară, ca reprezentare colectivă a mediului prin utilizarea limbajul simbolic [E. Laszlo, I. Masulli (coord.), *The evolution of Cognitive Maps: New Paradigms for the Twenty-First Century*, „Gordon and Breach Publishers", Luxembourg, 1995, p. 10].

[63] G. Olsson, *Heretic Cartography*, „Nordplan", vol. 6, Stockholm, 1994, p. 216.

[64] Z. Bauman, *Modernitatea lichidă*, ..., p. 99.

[65] E. Laszlo, I. Masulli (coord.), *op. cit.*, p. 104.

[66] Z. Bauman, *Modernitatea lichidă*, ..., p. 99.

Sub aceste influenţe, aşezările umane sunt tot mai mult percepute nu atât ca *localizare* în teritoriu sau prin prisma *întinderii* lor, ci prin intermediul *relaţiilor* de vecinătate *semnificante* dintre puncte sau elemente[67]. De la aceste transformări nu este exceptată nici acea parte a teritoriului situată între *„the observer"* şi *„the landscape"*, zonă *tranziţională* aflată la o distanţă de până la 1500 m de *punctul de observare* (care în contextul analizei noastre poate fi considerat gospodăria); *lumea din apropiere* între limitele căreia celălalt ne apare în mărime naturală (*real size*), spaţiul comunicaţional al indivizilor, pe care *landscape science* (geografia, ştiinţa teritoriului) îl numeşte *vicinity – vecinătate*[68].

În lumina celor enunţate, concluzionăm provizoriu că vecinătatea este o *entitatea socio-spaţială* specifică ce se construieşte în baza unei anume *relaţionări sociale* (dacă o privim ca spaţialitate) şi/sau *spaţiale* (dacă o înţelegem ca teritorialitate).

3. PROXIMITATEA

Pentru omul *primitiv* (arhaic), „departe" şi „lung", „aproape" şi „repede", însemnau cât de mult sau cât de puţin *efort* era necesar pentru ca o fiinţă umană să parcurgă o anumită distanţă – fie mergând, fie arând, fie culegând recolta[69]. Parcurgerea distanţei solicita o teribilă irosire, atât de efort cât şi de *timp*. În contemporaneitate, o dată cu dezvoltarea deosebit de intensă a infrastructurii comunicaţionale şi a mijloacelor de transport, în locul acestora se *cheltuie* sume de bani pentru a acoperi distanţele, nişte distanţe care în contextul actual nu mai sunt geometrice sau fizice în sensul clasic al noţiunii.

Pe măsură ce „înlocuim" *spaţiul substanţial* al geometriei arhaice cu cel *accidental, relativ* al contemporaneităţii, şi celălalt ne este din ce în ce mai aproape *spaţial*, acesta se „îndepărtează" tot mai mult de noi din punct de vedere *social*, în ciuda „colapsării" distincţiei dintre *aproape* şi *departe* (*fig. 4*). Dorinţa de a străbate distanţele, nemaifiind constrânsă de impedimente de ordin material (cu toate că încă este necesar un volum mare de ore-muncă pentru a-ţi putea permite să atingi „departele"), începe a fi condiţionată tot mai puternic de cele spirituale, distanţele sociale[70] faţă de celălalt din apropiere, „pe care-l deteşti"[71], mărindu-se pe măsură ce acesta face tot mai mult parte din „aici-ul" meu.

---

[67] M. Foucault, *op. cit.*, p. 252.

[68] J.G. Granö, *Pure Geography*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1997, p. 111.

[69] Z. Bauman, *Modernitatea lichidă*, ..., p. 104.

[70] Unul dintre primii autori care a abordat la noi problematica distanţei sociale a fost Traian Herseni. Teoretizările sale se rezumă la ilustrări mai degrabă sumare a posibilelor înţelesuri pe care aceasta le are. În acest sens vorbeşte de distanţă *personală* (la baza sa stă pentru cei slabi sentimentul de teamă şi respect, recunoaşterea unei forţe sufleteşti stăpânitoare, iar pentru ceilalţi sentimentul de superioritate, de forţă care te aşează mai sus, îndepărtează ca să domine (T. Herseni, *Alte distanţe sociologice*, „Societatea de mâine", anul VIII, 1931, nr. 16-17, p. 314), *psiho-socială* (bazată pe apropiere şi depărtare socială pe anumite naturi şi în anumite puncte precise de „interes") etc., fără a se adânci însă într-o analiză în profunzime a acesteia.

[71] Z. Bauman, Globalizarea şi efectele ei sociale, ..., p. 31.

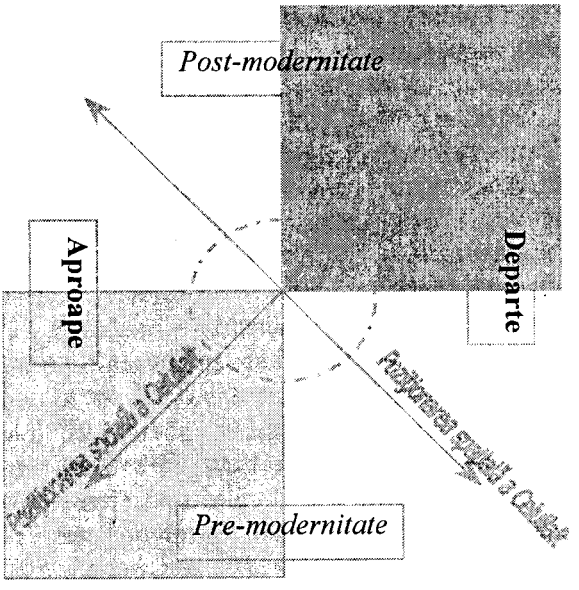

Fig. 4. Sfera proximității.

În analiza noastră, interesează ce se întâmplă cu termenul mediu, situat între *aici* şi *acolo*, locul în care cei în aparență apropiați conviețuiesc (în spaniolă *ahí*[72] [echivalentul românesc aproximativ *colea*, n. trad.]), numit de literatura socio-antropologică a ultimilor ani *proximitate* – terenul tuturor intențiilor, fără a fi ea însăşi intențională.

> *„Proximitatea nu e nici o distanță parcursă, nici o distanță care pretinde să fie parcursă, nu e nici preambul la identificare şi fuzionare, care poate fi, în practică, doar un act de înghițire şi de absorbție. Proximitatea se mulțumeşte cu a fi ceea ce este – proximitate. Şi e pregătită să rămână astfel: starea de permanentă atenție, orice ar fi. Responsabilitatea nu s-a încheiat niciodată. Aşteptându-l pe Celălalt să-şi exercite dreptul de a comanda, dreptul pe care nici o comandă deja dată şi îndeplinită nu îl poate diminua"*[73].

Proximitatea nu e o distanță foarte mică, nu înseamnă nici măcar depăşirea sau neglijarea ori negarea distanței, ci este o „suprimare" a distanței. Apropierea propusă de proximitate nu se referă la micşorarea distanței, nu are în vedere cele două ființe braț la braț sau obraz la obraz (literar sau metaforic), contiguitatea sau fuziunea identităților, ea este o categorie ce nu se „supune" nici măcar unei schițări sau măsurări relative[74].

---

[72] J. Ortega y Gasset, *Omul şi mulțimea*, Bucureşti, Edit. Humanitas, 2001, p. 71.
[73] Z. Bauman, *Etica postmodernă*, ..., p. 96-97.
[74] Ibidem.

În concepția lui Lévinas[75], proximitatea este domeniul *poruncii morale* de a fi responsabil, termenul sustrăgându-se după părerea acestuia conotațiilor spațiale (în sens de spațiu fizic) și într-un anume fel chiar și celor sociale, mai precis acelor conotații care se bazează pe o înțelegere rațională a distanței (în dubla sa ipostază, fizică și socială). Domeniul ordinii morale, a responsabilității, implică o stare de *permanentă atenție*, de așteptare a dreptului altora de a „comanda", ce face din ea zona tuturor intențiilor. Această calitate unică a „situației etice" te împiedică să gândești la reciprocitate ca la o dragoste neîmpărtășită, suprimă distanța și face nenecesare orice *agreement-uri* (acorduri) prealabile[76]. Relația de proximitate presupune „uitarea" reciprocității și concentrarea asupra atribuțiilor, obligațiilor, anterioare oricărui angajament, o anterioritate „mai veche" decât a priori.

Proximitatea *morală* atinge intensitatea maximă acolo unde se suprapune cu cea *cognitivă*, când frecventarea și cunoașterea mutuală ajung la o doză puternică, la intimitate, interesul moral crește pe măsură ce celălalt îmi devine proxim și inconfundabil[77], și atinge apogeul acolo unde cunoașterea celuilalt este cea mai bogată și cea mai intimă. Într-o lume organizată *estetic*[78], ea depinde, de asemenea, de volumul distracției pe care celălalt îl poate oferi, cerul interior al proximității e zona veseliei, a lui „a se simți bine", a lui „a se amuza".

Necazul (sau poate binefacerea!) e că în spațiul cognitiv al proximității (și mai puțin în cel moral) își face tot mai simțită prezența o categorie (cu trăsături ambivalente) până nu cu mult timp în urmă izolată în spațiul social, *veneticii*.

> *„[...] veneticii reprezintă punctul de întâlnire al riscurilor și temerilor ce însoțesc crearea spațiului cognitiv, haosul pe care orice creare a spațiului social tinde, hotărât, dar în van, să-l înlocuiască cu ordinea și nesiguranța regulilor în care au fost investite speranțele de înlocuire"*[79].

Aceștia nu numai că nu mai pot fi menținuți la marginea exterioară a spațiului social, dar aduc cu ei o complicație deosebită a relațiilor sociale. „Inserția" lor în sfera proximității lărgește aria faptelor noastre, la cele iraționale, dar morale, adăugându-se acum cele iraționale și imorale, respectiv faptele raționale și imorale[80].

Confruntându-se cu noi tipare comportamentale, într-o primă fază aduse de venetici și mai apoi impuse de ceilalți din imediata apropiere, care-și readaptează conduita la cerințele modernității târzii, grupurile primare specifice premodernității trec printr-un proces de *re-așezare*. Acest fenomen apare în momentul în care se nasc întrebări despre cine este responsabil, pentru ce, când este timpul potrivit

---

[75] E. Lévinas, Otherwise than Being, or Beyond Essence, The Hague, 1981.

[76] *Ibidem*, p. 101.

[77] J. Ortega y Gasset, *op. cit.*, p. 102.

[78] „Ceilalți care intră în lumea organizată estetic trebuie să solicite a fi admiși, afișându-și valoarea distractivă. Biletele, dacă se emit, sunt pentru o singură intrare, iar durata ședерii nu e determinată dinainte" (Z. Bauman, *Etica postmodernă*, ..., p. 195).

[79] *Ibidem*, p. 177.

[80] *Ibidem*, p. 183.

pentru intervenție. Făcându-şi loc distanța arbitrată de rațiune, atenția luând locul lipsei de îngrijorare, anxietatea înlocuind aşteptarea, apare dorința de eschivare de la sarcini. Indivizii simt presiunea generată de conflictul dintre prea multă generozitate şi prea puțin suport, cerința necondiționată începe să dezarmeze, atenția şi aşteptarea încep să fie discutate, susținute, justificate[81].

> *„Proximitatea reprezintă termenul celei mai amețitoare glorii a moralității, dar şi al celor mai ruşinoase înfrângeri. [...] Acesta este un conflict, unul adevărat, un conflict trăit de multe ori de oricine a considerat generozitatea prea împovărătoare şi prioritatea necondiționată a slăbiciunii Celuilalt față de puterea mea prea solicitantă pentru a fi acceptată pe veci"*[82].

Pe măsură ce cunoaşterea şi intimitatea se transformă în înstrăinare[83], iar proximitatea începe să fie înlocuită cu distanța mediată de rațiune, răspunderea „nelimitată" devine din ce în ce mai puțin suportabilă, acutizându-se impulsul de a scăpa de obligații. Asta nu înseamnă neapărat o eventuală *destrămare* (chiar şi treptată) a relațiilor din cadrul proximității, ci mai degrabă o *reconfigurare* a acestora pe alte baze. Ea se face în baza unor legități noi, care, aşa cum vom vedea în continuare, guvernează deja entități mai largi – comunitățile sociale, din care proximitățile fac parte integrantă.

4. COMUNITATEA

Orientarea cercetării spre investigarea atmosferei colective familiale, a vecinilor, a comunității, a spațiul *intra muros* (centrat şi mărginit - hotărât, cultivat şi cultural, locuit şi ordonat)[84], aducerea în prim planul cercetării a *megalog-urilor* locale (narațiuni comunitare ce construiesc şi reconstruiesc realitățile cotidiene)[85], elemente a ceea ce azi se intitulează *paradigma alternativă*[86] de cercetare a *comunităților sociale*, a marcat o schimbare de accent în câmpul analizelor sociale. Din lungul parcurs pe care l-a străbătut conceptul de comunitate de-a lungul istoriei sociologiei, ne vom opri în cele ce urmează asupra câtorva momente, pe care le considerăm semnificative din punct de vedere al demersului nostru.

Coexistența teritorialului cu socialul este deseori subliniată în definițiile care vizează comunitățile rurale; de esență este însă ponderea pe care fiecare dintre

---

[81] *Ibidem*, p. 98-99.

[82] Ibidem.

[83] *Ibidem*, p. 181.

[84] A. Oişteanu, *Mytos & Logos: Studii şi eseuri de antropologie culturală*, ed. a II-a revăzută şi adăugită, Bucureşti, Edit. Nemira, 1998, p. 159.

[85] A. Etzioni, The new golden rule: community and morality in a democratic society, New York, Basic Books, 1996, p. 107.

[86] N. Hamdi, R. Goethert, *Action Planning for Cities. A Guide for Community Practice*, „John Willey & Sons", Chichester, 1997, p. 12.

aceste dimensiuni o deține. Autorii accentuează când asupra spațialității/socialului când a teritorialității/fizicului, comunitățile fiind privite fie ca tip de formațiune socială sau un anume tip de relații sociale, fie ca loc comun de rezidență sau viață comună[87]. Diversele perspective sunt strâns legate de felul în care un anume autor înțelege ruralul, din aceasta derivând construcțiile teoretice adiacente.

Ruralul fiind perceput la noi în primul rând ca *îmbinare* de mai multe unități teritoriale în cadrul cărora există o anumită formă de viață socială, și mai puțin ca și

> *„Cătunul și satul sunt comunitățile rurale specifice. Ele sunt unități teritoriale organizate pe un spațiu mai întins sau mai restrâns, ce cuprinde o «vatră» (centru) străbătută de un drum principal, pe care sunt înșirate liniar, de o parte și de alta, gospodării și grădini. În jurul vetrei și al drumului principal, sunt dispuse radial, în funcție de structura terenului, drumuri secundare («uliță»), cu aceeași structură liniară a așezării gospodăriilor și grădinilor. În vatra satului se află biserica și școala, primăria, poșta, dispensarul, căminul cultural, unități comerciale. O comunitate rurală are un teritoriu agrar (pentru cultura cerealelor), fânațe, pășune comună și pădure, separate de cele mai multe ori prin semne de hotar de teritoriile cu aceeași destinație ale comunităților rurale vecine. Mai multe cătune alcătuiesc un sat, iar mai multe sate alcătuiesc o unitate administrativă: comuna"*[88].

sinteză a relațiilor sociale ce pot fi „decupate" într-o anume zonă, face ca, după opinia noastră, cercetarea sociologică de teren să se îndepărtează de însăși obiectul ei predilect de investigație – conviețuirea socială. Tributari unei anumite modalități de transpunere în plan empiric a paradigmei monografice de cercetare a realității sociale, dezvoltată de *școala gustiană* și urmașii acesteia, ne aflăm azi în postura de a „abandona" relațiile comunitare, în favoarea unor „statistici" ale comunității, care ating mai degrabă tangențial *semnele vizibile* de apartenență la o comunitate (ce înseamnă a fi născut în sat, a face parte dintr-unul din neamurile lui, a avea un loc de casă în așezare)[89] și extrem de puțin pe cele *invizibile* (în ce măsură membrii comunității împărtășesc un stil de viață, de conviețuire la modul absolut, și nu au loc doar simple asocieri în vederea realizării unor interese cu o finalitate mai apropiată sau mai îndepărtată în timp; dacă relațiile primare „față-în-față" se concretizează în preocupări pentru realizarea bunăstării tuturor membrilor, aceasta fiind posibil ca urmare a unor acțiuni „construite" pe principiul reciprocității, însușit de membri comunității; sau dacă există o formă de „canalizare" a comunității spre o identitate comună[90]).

---

[87] A. Krasteva (coord.), *Communities and Identities*, Sofia, Petekston, 1998, p. 17.

[88] T. Vedinaș, *Introducere în sociologia rurală*, Iași, Edit. Polirom, 2001, p. 65.

[89] P. H. Stahl, *op. cit.*, p. 148.

[90] J. Crittenden, *Beyond Individualism. Reconstituting the Liberal Self*, New York, Oxford University Press, 1992, p. 133.

Un punct de reper în demersul alternativ de investigare a comunităților sociale este F. Tönnies, care, în lucrarea sa *Gemeinschaft und Gesellschaft*, a pus cel dintâi problema celor două realități sociale ce se diferențiază net: *comunitatea* (ce trebuie înțeleasă ca *living organism*) și *societatea* (ca *mechanical aggregate and artifact*[91]). Cele două concepte ale sale sunt, în esență, expresia unor *tipuri ideale* care servesc pentru descrierea complexității realității sociale, ca poli extremi între care se situează formele reale și concrete ale voinței și ale acțiunii[92].

Gemeinschaft-ul lui Tönnies se referă la un tip de solidaritate umană de esență deosebită, comunității în viziunea sa fiindu-i caracteristice relațiile sociale intime, private, exclusive, autentice și de durată, ce fac ca membrii săi să rămână uniți în ciuda factorilor care-i separă[93]. Exemplele propuse de acesta în vederea ilustrării ideii sale de comunitate (unitatea întemeiată pe familie și pe legătura de sânge, pe vecinătate și pe viața în comun pe același teritoriu, pe prietenie și pe „comunitatea minților") au menirea de a ne familiariza cu o înțelegere a acesteia care să depășească contextul strict economic[94] sau alte tipuri de relaționării „codificate" (raționalizante) ale raporturilor sociale dintre membri săi.

Ceea ce distinge, după Tönnies, comunitatea de societate este o *înțelegere* de tip „natural" sau „tacit" *împărtășită* de toți membri săi, pe care se fundamentează

> *„Înțelegerea de tip comunitar, literală (zuhanden, cum ar spune Martin Heidegger) nu trebuie să fie căutată, ca să nu mai spunem că nu trebuie construită sau că nu trebuie să lupți pentru ea – acea înțelegere este «acolo», gata făcută și gata de folosit, în așa fel încât ne înțelegem unii pe alții «fără cuvinte» și nu trebuie să întrebăm niciodată, temători, «ce vrei să spui»? Tipul de înțelegere pe care se bazează comunitatea precede toate înțelegerile și neînțelegerile. O astfel de înțelegere nu este capătul, ci punctul de plecare pentru a fi împreună. Este un «sentiment reciproc, care apropie», «voința reală și potrivită a celor aduși împreună», și mulțumită unei astfel de înțelegeri, și numai unei astfel de înțelegeri, în comunitate, oamenii «rămân esențialmente uniți, în ciuda tuturor factorilor separatori»"*[95].

convietuirea socială dintre aceștia. Din păcate, Tönnies nu a apucat să teoretizeze ce se întâmplă cu comunitatea în momentul în care înțelegerea împărtășită devine conștientă de ea însăși și se aude vociferând tare[96], situație reprezentativă pentru perioada pe care o *traversăm* astăzi și care pune într-o nouă lumină ideea de comunitate.

---

[91] Tönnies, F., *Community and Society*, în: L.A. Coser (coord.), *op. cit.*, p. 169 și 171.

[92] B. Zani, A. Palmonari – coord., *Manual de psihologia comunității*, Iași, Edit. Polirom, 2003, p. 30.

[93] J. Crittenden, *op. cit.*, p. 131.

[94] B. Zani, A. Palmonari (coord.), *op. cit.*

[95] Z. Bauman, Comunitatea. Căutarea siguranței într-o lume nesigură, București, Edit. Antet, 2002, p. 9.

[96] *Ibidem*, p. 10.

Meritul său incontestabil constă în faptul că a reorientat cercetarea sociologică spre *profunzimile* colectivităților sociale, spre elementele care fac din agregatul social o comunitate socială. Odată cu el, *grupurile primare*[97], reprezentative din punct de vedere al cooperărilor şi asocierilor interpersonale de tipul *face-to-face*[98], în cadrul cărora membrii ilustrează o simpatie instinctivă şi se adaptează în virtutea obişnuinței, *reintră* în centrul atenției specialiştilor din domeniul social.

Pe lângă înțelegerea comunității prin identificarea ei cu un *loc concret*, în spațiul ştiințific îşi face loc şi înțelegerea sa ca *set de atribute*[99]. Pe această linie de gândire intervine Max Weber, care introduce ideea de comunitate (*Vergemeinschaftung*) în opoziție cu *Vergesellschaftung* (transpus în asociație). Acesta aduce în discuție *disponibilitățile subiectului* accentuând asupra: a) interdependenței sistemelor de relații dintre persoane; b) gradului ridicat de omogenitate în raport cu unele valori şi norme împărtăşite în comunitate; c) prezenței lor mai mult ca elemente puternic interiorizate decât ca elemente formal exprimate; d) existenței unui puternic sentiment de *ingroup* în raport cu un *outgroup* înconjurător[100].

În tradiția Tönnies-Weber, aspectele generale ale convieţuirii într-o localitate: proximitatea fizică a gospodăriilor, a pământurilor, multitudinea şi varietatea contactelor umane, cunoaşterea reciprocă profundă şi înaltul grad de familiaritate, munca în comun, menținerea ordinii, asigurarea administrării inventarului comunitar etc., trebuie înțelese prin prisma unei *comunalizări*[101] (întemeiate pe baze afective, emoționale sau tradiționale) anterioare simplelor agregări ale individualităților. Comunitatea se prezintă ca o entitate *supraindividuală* care are întâietate în raport cu individul izolat în virtutea transcendenței sale (de ordin etic şi politic), ca depozitara unui bine comun care nu numai că îl transcende pe cel individual, ci devine şi garanția şi măsura acestuia din urmă[102].

În acest sens, *uniunea vecinilor*[103] ca şi alte forme de inter-relaționări comunitare vin să reflecte sentimentul de „noi", de apartenență şi identitate socială[104],

„Comunitatea ar fi deci o rețea socială care furnizează informație, sprijin şi identitate socială, răspunzând unei nevoi de sociabilitate a

---

[97] Percepute ca fundamentale pentru formarea naturii sociale şi idealurilor individului, furnizându-i acestuia experiența de început, şi completările cu privire la unitatea socială, fiind cele care asigură transferul valorilor de la o generație la alta. (A. Etzioni, *op. cit.*, p. 93).

[98] Charles H. Cooley, în: L.A. Coser, *op. cit.*, p. 167.

[99] A. Etzioni, *op. cit.*, p. 6.

[100] B. Zani, A. Palmonari (coord.), *op. cit.*, p. 32.

[101] Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, p. 70. apud R. Poledna, în: G. Simmel, 1999, *Religia*, Cluj-Napoca, Edit. Dacia, 1984, p. 104.

[102] B. Zani, A. Palmonari – coord., *op. cit.*, p. 25.

[103] M. Weber, Sociologia religiei. Tipuri de organizări comunitare religioase, Bucureşti, Edit. Teora, 1998, p. 69.

[104] B. Wellman, *Physical Place and CyberPlace: The Rise of Personalized Networking*, „International Journal of Urban and Regional Research", nr. 25, 2001, p. 2.

membrilor săi. Această definiție insistă asupra dimensiunii sale sociale și minimizează aspectul spațial. Dacă un grup formează o comunitate nu o face pentru că membrii săi se învecinează unii cu ceilalți ci pentru că manifestă un simț al apartenenței, o identitate socială colectivă și practică relații sociale de susținere și ajutorare"[105].

locul „cald", plăcut și confortabil, acoperișul sub care ne adăpostim de ploaie, ca un foc la care ne încălzim mâinile într-o zi friguroasă[106]. În interiorul comunității ne putem relaxa, ne înțelegem bine unul cu altul, avem încredere în ce auzim, suntem în siguranță în cea mai mare parte a timpului, nu suntem niciodată străini unii altora, când se abat vremuri grele și avem nevoie cu adevărat de ajutor, oamenii nu ne vor cere garanții înainte de a se hotărî să ne ajute.

Toate aceste atribute identifică însă o „lume" la care, din păcate, nu mai avem acces în zilele noastre, fiind un alt nume pentru *paradisul pierdut* în care ne-am dori mult să locuim și pe care sperăm să o redobândim. În modernitatea târzie comunitatea este mai degrabă una a *ne-apartenenței*, a lui un a fi împreună al celor singuri[107], *comunitatea reală* cere supunere oarbă în schimbul serviciilor pe care le oferă (sau pe care se presupune că le-ar oferi), un preț de plătit (în moneda libertății, numită uneori *autonomie*, *drept la liberă determinare*, *drept de a fi tu însuți*) pentru privilegiul de *a fi în comunitate*.

„Dacă-ți lipsește comunitatea, îți lipsește securitatea; dacă se întâmplă să fii în comunitate, în curând îți vei pierde libertatea. Securitatea și libertatea sunt două valori la fel de prețioase și de râvnite care vor fi mai bine sau mai puțin bine echilibrate, dar care nu vor fi reconciliate niciodată fără rost. [...] Dorești securitate? Renunță la libertate sau, cel puțin, la o bună parte din libertate. Vrei încredere? Atunci să n-ai încredere în nimeni din afara comunității. Vrei înțelegere reciprocă? Nu vorbi cu străinii și nici nu folosi limbi străine. [...] Vrei căldură? Nu te apropia de ferestre și nu deschide niciodată vreo fereastră: problema este că, dacă urmezi acest sfat și ții ferestrele închise, aerul dinăuntru va deveni repede închis și, în cele din urmă, apăsător"[108].

Lumea în care trăim, fiind tot mai puțin capabilă să ofere securitatea și tot mai puțin înclinată să o promită[109], cunoaște o intensificare a sentimentul de insecuritate și odată cu acesta o *destrămare* a comunității în sensul clasic al noțiunii. Robert Redfield, în *The Folk Culture of Yucatan*, surprindea încă din 1941

---

[105] M. F. Nedelcu, Instrumentalizarea spațiilor virtuale. Noii strategii de reproducere și conversie a capitalurilor în situație migratorie, „Sociologie Românească", serie nouă, nr. II, 2000, p. 85.

[106] Z. Bauman, Comunitatea. Căutarea siguranței într-o lume nesigură, ..., p. 3.

[107] *Ibidem*, p. 51.

[108] *Ibidem*, p. 5.

[109] *Ibidem*, p. 107.

acest proces[110], subliniind apariția în cadrul comunităților a *dezorganizării culturale* (proces în care regulile și normele sociale devin complexe și multe caracteristici tradiționale de bază se pierd, apărând totodată alternative ce stârnesc conflicte și dificultăți), a *secularizării* (prin care uzanțe, obiceiuri, moduri de viață și manifestări – care într-un cadru *folk* sunt legate de religie sau au cel puțin o profundă semnificație sacră la nivel emotiv – își pierd sensul, se laicizează) și *accentuarea individualismului* (ce se manifestă printr-o libertate sporită a individului în raport cu grupul și cu familia: alegerea ocupației, alegerea partenerului etc.).

Ne aflăm astăzi în ipostaza de a vorbi tot mai puțin despre comunitate ca despre „o unitate menținută laolaltă prin conștiința unității, printr-un sentiment fratern care o face să semene cu o familie, fără a o face să devină familie", „teritoriu de cooperare fără rezerve și de ajutor reciproc"[111] și tot mai mult despre ea ca *ideologie* ce reprezenta la un moment dat comunitatea. Această stare de fapt, transpusă în spațiul vicinal, care în contemporaneitate lasă loc pentru *ostilitate* și *conflict*, alături de „tradiționalele" *iubire* și *solidaritate*, ne „constrânge" să privim vecinătatea ca entitate ce își „pierdea repede identitatea, granițele clare și, de aceea, și controlul asupra atitudinilor umane și a relațiilor reciproce".

[110] Apud B. Zani, A. Palmonari (coord.), *op. cit.*, p. 33.
[111] Z. Bauman, *Etica postmodernă*, ..., p. 165.