

DIMENSIUNI ALE SPAȚIULUI VICINAL

Silviu G. Totelecan

Institutul de Istorie „George Bariț” din Cluj-Napoca

Acest studiu este consacrat ilustrării „cărărilor” 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. „Trăsăturile” caracteristice domeniului vicinal sunt guvernate de un *proces continuu de sedimentare a percepțiilor asupra relațiilor dintre „aproape” și „departe” din cadrul unei comunități locale ancorate într-un anumit spațiu social și fizic* (fig. 1).

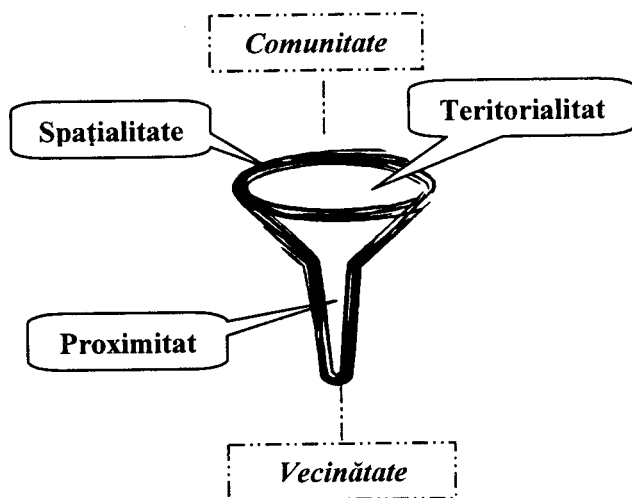


Fig. 1 – Sfera semnificațiilor.

Nu ne-am propus aici elaborarea unei definiții a vecinătății după modelul „gen proxim diferență specifică”, 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.

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 obiecte¹), 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 Noica², *distribuție* ne-aleatoare spațială a *paternurilor comportamentale* a unui grup uman la Tanner³, *structură* de juxtapunere a *pozițiilor sociale*⁴ și *exterioritate mutuală* (relațională) a *elementelor* care îl compun⁵ la Bourdieu, *puncte*, mai mari sau mai mici, *de cunoaștere*, oaze de semnificații și relevanță într-un deșert fără formă⁶ 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 căreia 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 pascalienne*, București, Edit. Meridiane, 2001, p. 150.

⁵ Idem, *Rățiuni 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 rurale⁹, locul ca *punct de întâlnire* a unor seturi de relații sociale¹⁰, 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 nepoștilor”¹¹, să fie *sanctionate* și „detașate” de categoriile spațiale.

Procesul de modernizare sau războiul prelungit dus în numele reorganizării spațiului (sub pretextul că acolo unde unii pășeau fără nici cea mai mică dificultate, alții nu trebuie să se simtă dezorientați și răătăciți) de către statul modern, care a luptat pentru a obține controlul asupra transparenței zonei în care era obligat să acționeze¹², 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 descalfica și, în același timp, făcea inutile interpretările *concurrente* ale spațiului și accentua *independența* spațiului (fizic) de orice loc sau regiune¹³.

*„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 deformat¹⁵ 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 relație metaforică existentă între cele două noțiuni: de spațiu social utilizând termenii inventați pentru a exprima proximitatea/distanța fizică obiectivă, iar de spațiu fizic cu ajutorul noțiunilor inventate inițial pentru a trasa relațiile calitativ diversificate cu alți oameni¹⁶. Setul de reguli de excluziune (caracteristice pre-modernității), care genera diferențe între diverse locuri, ce impunea separația între locul de dormit și cel de mâncat, precum și distincția dintre locurile în care se desfășoară activități de pregătire, studiu, respectiv cele de recreație¹⁷, scad în importanță, spațiul nemaifiind guvernat de acestea¹⁸.

În condițiile modernității, locul devine încetul cu încetul *fantasmagoric*, se separă de spațiu, activitățile zilnice desfășurându-se călătorind prin *spații goale* din punct de vedere semiotic – deplasare fizică de la o insulă la alta¹⁹.

*„Goliciunea spațiului ține de ochiul observatorului și de picioarele sau de mașina călătorului prin oraș. Goale sunt spațiile în care o persoană nu intră și în care se simte pierdută, vulnerabilă, surprinsă și puțin speriată la vederea oamenilor de acolo”*²⁰.

Dezvoltarea spațiului gol și, o dată cu acesta, a *factorilor* care permit reprezentarea spațiului 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 unități spațiale²¹, face ca spațiul social din *denotativ* să devină unul *conotativ*.

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

Practicile spațiale sunt legate de unitățile sociale care, în „locații” specifice, produc și reproduc un anume set de caracteristici spațiale ce au un caracter mai degrabă economic. Sunt factori legați de multiplele utilizări ale spațiului social ce caracterizează formele de conviețuire socială. *Reprezentările spațiului* 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, Consumption*, London, Palgrave, 2001, p. 26.

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

²⁰ Idem, *Modernitatea lichidă*, București, 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, urbaniştilor, tehnocraţilor şi „inginerilor sociali”, care încearcă elaborarea unui sistem verbal (intelectual) de semne. Este vorba de modul în care spaţiile sunt conceptualizate de către politic şi administrativ şi de un variat număr de discipline academice. Esenţial este aici controlul birocratic, direct sau mediat, al practicilor spaţiale. *Spaţiile reprezentationale* depind de locuitorii acestora, de cei care le utilizează, sunt spaţii „trăite” prin imaginile şi simbolurile lor, alcătuite dintr-un sistem non-verbal mai mult sau mai puţin coerent de simboluri şi semne. Aceste spaţii sunt cele parţial imaginate şi care se organizează în jurul identităţii. Spaţiile reprezentationale ale experienţei trăite, forme localizate ale cunoaşterii sociale, sunt multivocale, indică un orizont posibil al semnificaţiilor, respectiv resursele fizice şi simbolice.

Spaţiul *cognitiv* se construieşte pe cale intelectuală, prin dobândirea şi distribuirea cunoştinţelor, spaţiul *estetic* e reprezentat afectiv, prin atenţia dirijată de curiozitate şi prin căutarea intensităţii experienţei, iar spaţiul *moral* e „construit” printr-o distribuire inegală a responsabilităţii simţite/asumate. După cum afirmă Bauman, în cadrul spaţiului cognitiv locul principal este ocupat de ceilalţi cu care trăim, „tehnologia” creării spaţiului cognitiv pretinzând evitarea privirii necunoscuţilor când te afli în compania lor. În spaţiul estetic, relaţia este ocazională, crearea spaţiului estetic caută nebulozitatea şi clasificările mobile, valoarea şocantă a noutăţii, a surprizei şi a imprevizibilului. Acesta este organizat în funcţie de diversele grade de intensitate a distracţiei. Spaţiul moral priveşte pe cei pentru care trăim, este un spaţiu social destinat „structurării”, clarităţii clasificărilor, stabilităţii categoriilor, monotoniei şi repetitivităţii, previzibilităţii, garanţiile sigure că speranţele vor fi îndeplinite.

De asemenea, s-a făcut trecerea de la *spaţiul-lucru* (obiectiv) la *experienţa spaţiului* (subiectivă), sau, mai bine spus, abordările spaţiului au cunoscut o *reîntoarcere* (pe altă cale!) la *înţelesurile originare*, eminate sociale ale spaţiului, la *experienţa spaţialităţii* care transcende simpla prezenţă într-un anume loc²⁵, simpla situaţie sau „trăire” a acelei situaţii.

Spaţialitatea („experienţierea spaţiului”) *acceptată* în pre-modernitate (spaţiul social se oprea la graniţa vecinătăţii, de cealaltă parte a sa întinzându-se „deşertul, golul semantic, sălbăciea”, o lume străină din punct de vedere intelectual²⁶, „bântuită” de trupuri necunoscute cu reguli proprii de coexistenţă care *rămăneau secrete*²⁷ şi care *nu puteau supravieţui* trecerii graniţelor vicinale) a fost *negată* în modernitate din nevoia „statului” de stăpânire a spaţiului (şi a lucrului, definit ca lucru spaţial), care a instaurat şi susţinut mereu o viziune asupra spaţiului în care acesta apare ca un lucru omogen²⁸. 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. Contribuţii la analitica datului intenţional*, Cluj-Napoca, Edit. Casa Cărţii de Ştiinţă, 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 vecinătății²⁹), 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 fragmentării³⁰, 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 sociale³³.

Revoluția în domeniul transporturilor și dezvoltarea mijloacelor de comunicare³⁴ 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 istoria³⁵. 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 indivizilor³⁶, 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, semnificațiile³⁷, 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. Dürschmidt, „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, combinații specifice de elemente fizice și sociale³⁸ a rețelei unice de conexiuni spațio-temporale locale (*life connections*³⁹), recur la o continuă „ajustare” a *life-world*-ului în care conviețuiesc.

De modul în care comunitățile locale vor reuși să facă neproblematică trecerea (fig. 2) de la *spațializarea socialului*⁴⁰ la *socializarea spațialului*⁴¹ (spațializarea socialului este domeniul în care se manifestă cu preponderență nativii, care în mod obișnuit luptă pentru „apărarea spațiului”, în timp ce socializarea spațialului rămâne în cea mai mare măsură îndeletnicirea celui alt, care nu trebuie să fie neapărat *cel cu totul altul*, ci poate fi un membru al colectivității locale care împărtășește mai puțin viziunile „tradiționale”), va depinde dacă în final vom asista la *disoluția* sau, dimpotrivă, la *dezvoltarea* lor.

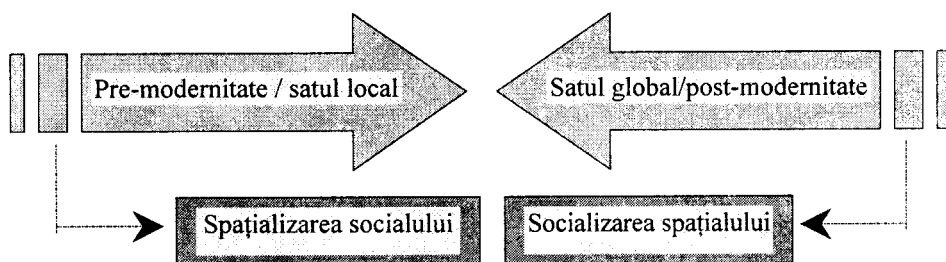


Fig. 2 – Comunitatea locală la răscruce.

De la aceste prefaceri nu sunt exceptate nici comunitățile Munților Apuseni, care, o dată cu derularea epuizantelor lupte pentru teritoriu, adânc înrădăcinate în istoria regiunii (perioada lui Avram Iancu⁴² 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 percepțiile asupra spațiului, teritoriului, conduc la o socializare a membrilor colectivității în urma căreia aceștia internalizează o identitate teritorială colectivă și împărtășesc „tradițiile” (Shields, apud A. Paasi, *Territories, Boundaries and Consciousness. The Changing Geographies of the Finnish-Russian Border*, ..., p. 8).

⁴¹ „Spatial socialization” – reversul procesului de socializare, prin care asupra spațiului sunt aplicate ideile colectivității – sau a unora dintre membrii de obicei mai noi a acesteia, care încearcă să redefinească ordinea socială locală, impunând propriile reguli și concepții asupra entităților teritoriale locale și reconstruind identitățile spațiale., *ibidem*. Apare astfel fenomenul de *local alliance* – o varietate de agenți vin împreună să reprezinte un *place*, urmărind concepția 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 țară în Câmpeni și vedeam că oamenii[i]-s așățați asupra făcătorilor de nedreptate, eu ca să nu să întâmple oareceva, ce lesne ar fi putut avea influență în toată țara le-am dat o direcțiune [direcțiune, n.n.] într-acest chip: am strâns mai mulți oameni din satele noastre în locul acela unde se face târgul cel pe săptămână înaintea vecinătăți[i] curți[i] șpanului, și [...] după ce o venit am zis oamenilor așa: să știți oameni buni că la toate veștile acestea groaznice nu trebuie să faceți alta decât să vă armați, adică să vă faceți lănci, și să vă îndreptați coasele, însă asupra nimănui să nu vă lăudați nici să nu vă scuțați” (din corespondența lui Avram Iancu adresată lui Simion Bărnuțiu, 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 muntoase⁴³) ale acestei regiunii mai păstrează încă numeroase caracteristici din cele specifice unei *lumi a vremilor trecute*, peregrinările prin lume ale „moșilor” facilitează *câștigarea* unor experiențe și practici spațiale noi, care atârnă greu în „balanța comunitară”:

„Moșii 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 moșilor 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 nădejile și aspirațiile lor”⁴⁴.

2. TERITORIALITATEA

Epoca actuală este o epocă a simultanului, a juxtapunerii, a aproapelui și departelui, a alăturatului, a dispersatului⁴⁵, 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 circulație⁴⁷. 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 experiențierea 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 „închiderii” comunităților față de exterior (pentru o mai bună apărare⁴⁸), odată cu modelarea a ceea ce este diferit de noi⁴⁹, *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 necunoscută⁵¹, *indică* unde se sfârșește locul de care aparține grupul uman, *protejează* comunitatea de străini, de necunoscuții ce vin din exterior⁵². În „interiorul” acesteia, el *reglementează* spațiul (*preajma*) dintre membri colectivităților sociale, o încălcare a *războarelor*, *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).

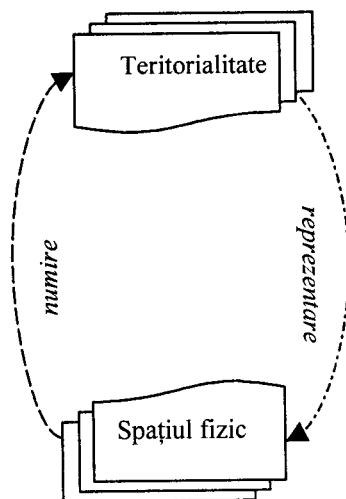


Fig. 3 – Procesul de redefinire a „localului”.

Dacă privim în profunzime, constatăm că o dată cu apariția ideii de *hotar*, de *limitare* a teritoriului sătesc și a pământurilor acestuia⁵⁷, o lume fără *hotare* cum era cea a „moșilor” 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 conservator⁶⁰. „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 ani⁶¹.

Percepția unică asupra teritoriului 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. Afirmatia 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 mentale îl „preced” pe acesta, *substituindu-se* lumii reale⁶⁵. 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 ne semnificative și nepromițătoare sunt lăsate deoparte, permițând *întregului* să strălucească și să sclipească în lumina semnificației⁶⁶, 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 limbajului 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 influențe, așezările umane sunt tot mai mult percepute nu atât ca *localizare* în teritoriu sau prin prisma *întinderii* lor, ci prin intermediul *relațiilor* de vecinătate *semnificante* dintre puncte sau elemente⁶⁷. De la aceste transformări nu este exceptată nici acea parte a teritoriului situată între „*the observer*” și „*the landscape*”, zonă *tranzițională* aflată la o distanță 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*), spațiul comunicațional al indivizilor, pe care *landscape science* (geografia, știința teritoriului) îl numește *vicinity* – *vecinătate*⁶⁸.

În lumina celor enunțate, concluzionăm provizoriu că vecinătatea este o *entitatea socio-spațială* specifică ce se construiește în baza unei anume *relaționări sociale* (dacă o privim ca spațialitate) și/sau *spațiale* (dacă o înțelegem ca teritorialitate).

3. PROXIMITATEA

Pentru omul *primitiv* (arhaic), „departe” și „lung”, „aproape” și „repede”, însemnau cât de mult sau cât de puțin *efort* era necesar pentru ca o ființă umană să parcurgă o anumită distanță – fie mergând, fie arând, fie culegând recolta⁶⁹. Parcurgerea distanței solicita o teribilă irosire, atât de efort cât și de *timp*. În contemporaneitate, o dată cu dezvoltarea deosebit de intensă a infrastructurii comunicaționale și a mijloacelor de transport, în locul acestora se *cheltuie* sume de bani pentru a acoperi distanțele, niște distanțe care în contextul actual nu mai sunt geometrice sau fizice în sensul clasic al noțiunii.

Pe măsură ce „înlocuim” *spațiul substanțial* al geometriei arhaice cu cel *accidental, relativ* al contemporaneității, și celălalt ne este din ce în ce mai aproape *spațial*, acesta se „îndepărtează” tot mai mult de noi din punct de vedere *social*, în ciuda „colapsării” distincției dintre *aproape* și *departe* (fig. 4). Dorința de a străbate distanțele, nemaifiind constrânsă de impedimente de ordin material (cu toate că încă este necesar un volum mare de ore-muncă pentru a-ți putea permite să atingi „departele”), începe a fi condiționată tot mai puternic de cele spirituale, distanțele sociale⁷⁰ față de celălalt din apropiere, „pe care-l detești”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 distanței sociale a fost Traian Herseni. Teoretizările sale se rezumă la ilustrări mai degrabă sumare a posibilelor înțelesuri pe care aceasta le are. În acest sens vorbește de distanță *personală* (la baza sa stă pentru cei slabi sentimentul de teamă și respect, recunoașterea unei forțe sufletești stăpânitoare, iar pentru ceilalți sentimentul de superioritate, de forță care te așează mai sus, îndepărtează ca să domine (T. Herseni, *Alte distanțe sociologice*, „Societatea de mâine”, anul VIII, 1931, nr. 16-17, p. 314). *psiho-socială* (bazată pe apropiere și depărtare socială pe anumite naturi și în anumite puncte precise de „interes”) etc., fără a se adânci însă într-o analiză în profunzime a acesteia.

⁷¹ Z. Bauman, *Globalizarea și efectele ei sociale*, ..., p. 31.

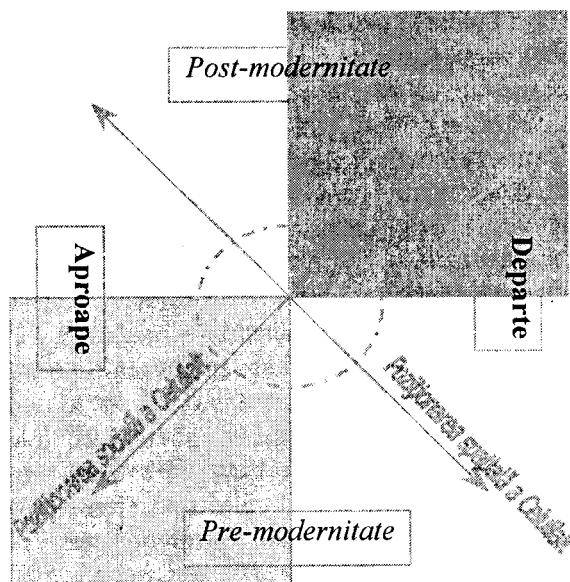


Fig. 4. Sfera proximității.

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

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

Proximitatea nu e o distanță foarte mică, nu înseamnă nici măcar depășirea sau neglijarea ori negarea distanței, ci este o „suprimare” a distanței. Aproximarea propusă de proximitate nu se referă la micșorarea 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 relative⁷⁴.

⁷² J. Ortega y Gasset, *Omul și mulțimea*, București, Edit. Humanitas, 2001, p. 71.

⁷³ Z. Bauman, *Etica postmodernă*, ..., p. 96-97.

⁷⁴ Ibidem.

În concepția lui Lévinas⁷⁵, 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 neneesare orice *agreement-uri* (acorduri) prealabile⁷⁶. 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 inconfundabil⁷⁷, și atinge apogeul acolo unde cunoașterea celui alt 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 lărgeste aria faptelor noastre, la cele iraționale, dar morale, adăugându-se acum cele iraționale și imorale, respectiv faptele raționale și imorale⁸⁰.

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 șederii nu e determinată dinainte” (Z. Bauman, *Etica postmodernă*, ..., p. 195).

⁷⁹ *Ibidem*, p. 177.

⁸⁰ *Ibidem*, p. 183.

pentru intervenție. Făcându-și loc distanța arbitrată de rațiune, atenția luând locul lipsei de îngrijorare, anxietatea înlocuind așteptarea, apare dorința de eschivare de la sarcini. Indivizii simt presiunea generată de conflictul dintre prea multă generozitate și prea puțin suport, cerința necondiționată începe să dezarmeze, atenția și așteptarea încep să fie discutate, susținute, justificate⁸¹.

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

Pe măsură ce cunoașterea și intimitatea se transformă în înstrăinare⁸³, 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 și 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, așa 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 spațiului *intra muros* (centrat și mărginit - hotărât, cultivat și cultural, locuit și ordonat)⁸⁴, aducerea în prim planul cercetării a *megalog-urilor* locale (narațiuni comunitare ce construiesc și 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. Oișteanu, *Mytos & Logos: Studii și eseuri de antropologie culturală*, ed. a II-a revăzută și adăugită, București, 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 Wiley & 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 comună⁸⁷. 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

„Cătumul 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 («ulițe»), 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), fânețe, 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 anumite 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 comună⁹⁰).

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 acțiunii⁹².

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 separă⁹³. 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 acestora care să depășească contextul strict economic⁹⁴ 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 lupti 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.

conviețuirea 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 tare⁹⁶, 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 și asocierilor interpersonale de tipul *face-to-face*⁹⁸, în cadrul cărora membrii ilustrează o simpatie instinctivă și se adaptează în virtutea obișnuinței, *reintră* în centrul atenției specialiștilor din domeniul social.

Pe lângă înțelegerea comunității prin identificarea ei cu un *loc concret*, în spațiul științific își face loc și 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 și norme împărtășite 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* înconjurător¹⁰⁰.

În tradiția Tönnies-Weber, aspectele generale ale conviețuirii într-o localitate: proximitatea fizică a gospodăriilor, a pământurilor, multitudinea și varietatea contactelor umane, cunoașterea reciprocă profundă și 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 și politic), ca depozitara unui bine comun care nu numai că îl transcende pe cel individual, ci devine și garanția și măsura acestuia din urmă¹⁰².

În acest sens, *uniunea vecinilor*¹⁰³ ca și alte forme de inter-relaționări comunitare vin să reflecte sentimentul de „noi”, de apartenență și identitate socială¹⁰⁴,

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

⁹⁷ Percepute ca fundamentale pentru formarea naturii sociale și idealurilor individului, furnizându-i acestuia experiența de început, și 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*, București, 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 friguroasă¹⁰⁶. 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 singuri¹⁰⁷, *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 însuși*) 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 promită¹⁰⁹, 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 proces¹¹⁰, 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.