

GLOBAL DIALOGUE

13.2

3 numere pe an în mai multe limbi

Despre sociologie
cu Sidney Tarrow

Angela Alonso
Breno Bringel

Liberalism, celălalt,
și religie

Cécile Laborde
Azmi Bishara
Frédéric Vandenberghe
Anna Halafoff

Revitalizarea teoriei
sociale

Mikael Carleheden
Arthur Bueno
Richard Swedberg
Anna Engstam
Nora Hämäläinen
Turo-Kimmo Lehtonen
Sujata Patel

Perspective teoretice

Luna Ribeiro Campos
Verónica Toste Daflon

Secțiune deschisă

- > **Jurnale prădătoare, cu acces deschis sau pe bază de abonament**
- > **Comportament de căutarea a sănătății în Bihar**
- > **Criza sănătății mintale în Spania: de ce contează sociologia**
- > **Recunoscând violența subliminală**
- > **O perspectivă khalduniană asupra invaziei din Ucraina**

MAGAZINE



International
Sociological
Association
isa

VOLUMUL 13 / NUMĂRUL 2 / AUGUST 2023
<https://globaldialogue.isa-sociology.org/>

GD

> Editorial

Sper să vă placă această ediție a *Global Dialogue*, cea de-a doua sub îndrumarea mea, alături de Carolina Vestena și Vitória Gonzalez. În primele luni ca redactor șef, am inițiat o discuție amplă despre viitorul revistei, cu scopul de a reflecta împreună asupra schimbărilor necesare pentru a o consolida și extinde. Noi abordări vor fi introduse începând cu prima ediție din 2024 și vă încurajez astfel să împărtășiți cu noi ideile și sugestiile pe care le aveți.

Această ediție începe cu un interviu cu ilustrul cercetător Sidney Tarrow, realizat de Angela Alonso și de mine. Discutăm despre numeroasele aspecte și provocări ale relației dintre mișcările sociale și partidele politice, precum și de modul de a le privi în relație reciprocă, potențialul heuristic al conceptului de partide de mișcare, cum se leagă evenimentele politice recente de noi agende de cercetare academică sau care sunt câteva dintre principalele provocări pentru a promova o agendă globală de cercetare în domeniu.

Prima secțiune, intitulată „Liberalism, celălalt și religia”, adună diverse texte pregătite pentru una dintre sesiunile prezidențiale ale celui de-al XX-lea Congres Mondial ISA al Sociologiei, desfășurat la Melbourne. Cécile Laborde deschide dezbateră cu o discuție creativă despre relația dintre stat și religie, și, mai specific, despre raportul dintre secularism și legitimitatea liberală. Între timp, ilustrul intelectual arab Azmi Bishara analizează variațiile liberalismului în dezbateră academică și utilizările sale politice. Prin abordarea sa internă a dezbaterii sociologice, Frédéric Vandenberghe sugerează regândirea sociologiei ca o continuitate a filosofiei morale, implicând examinarea presupunerilor politice și morale ale disciplinei, inclusiv repertoriul său de „comunitarism liberal”. În cele din urmă, Anna Halafoff discută unele tendințe ale vârfurilor conservatoare și ale naționalismului religios în contextul confruntării dintre cosmopolitism și anti-cosmopolitism.

A doua secțiune de materiale, organizată de Arthur Bueno și Mikael Carleheden poartă titlul de „Revitalizarea teoriei

sociale”. Pe lângă o scurtă introducere la subiect, acesta cuprinde șase articole care abordează modalități de revitalizare a modului nostru de teoretizare a fenomenelor sociale. În timp ce Richard Swedberg și Anna Engstam fac un apel la creativitate, Mikael Carleheden susține pluralismul teoretic. Relația dintre teorie și empirism/ practică apare în diferite moduri în articolele semnate de Nora Hämäläinen, Turo-Kimmo Lehtonen și de Arthur Bueno. În primul caz, se discută despre criza teoriei ca „marea teorie”, iar propunerile vizează teoretizarea practicii trăite sau a investigațiilor de teren în filosofie. În al doilea caz, se discută despre paradoxurile concepțiilor de practică în teoria socială contemporană. Această serie de articole se încheie cu un text de Sujata Patel care dezbate creșterea gândirii anti-coloniale în teoria socială și contribuțiile sale la sociologia globală.

În secțiunea „Perspective teoretice” deschidem discuția cu o temă de interes: care sunt principalele contribuții ale femeilor la teoria socială clasică? Care sunt principalele provocări contemporane pentru a depăși canonul? Prin răspunsurile la aceste întrebări, Luna Ribeiro Campos și Verônica Toste Daflon contribuie nu numai la vizibilitatea rolului femeilor în teoria socială, dar și la generarea unui dialog global despre contribuțiile acestora.

În cele din urmă, „Secțiunea deschisă” cuprinde cinci articole despre diferite probleme contemporane relevante: disputele curente dintre jurnalele cu acces deschis, cele considerate prădătoare și jurnalele cu abonament (Sujata Patel); importanța educației sanitare contextualizate în abordarea crizelor de sănătate și a ieșirii din pandemia Covid-19 (Aditya Raj și Papia Raj); rolul sociologiei în abordarea crizei de sănătate mintală (Sigita Doblytė); eșecul discursului privind drepturile omului de a aborda complexitățile violenței de gen și importanța recunoașterii violenței cotidiene ascunse (Priyadarshini Bhattacharya); și, în final, interpretări critice alternative ale invaziei rusești în Ucraina, dincolo de realism și liberalism (Ahmed M. Abozaid). ■

Breno Bringel, redactor *Global Dialogue*

> Publicația *Global Dialogue* poate fi găsită tradusă în mai multe limbi, pe [website](#).

> Propunerile de articol se trimit la adresa: globaldialogue.isa@gmail.com.

ISA International
Sociological
Association

**GLOBAL
DIALOGUE**



> Echipa editorială

Redactor: Breno Bringel.

Redactori asistenți: Vitória Gonzalez, Carolina Vestena.

Redactor asociat: Christopher Evans.

Redactor-șefi: Lola Busuttill, August Bagă.

Consultanți: Michael Burawoy, Brigitte Aulenbacher, Klaus Dörre.

Consultant media: Juan Lejárraga.

Redactori consultanți:

Sari Hanafi, Geoffrey Pleyers, Filomin Gutierrez, Eloísa Martín, Sawako Shirahase, Izabela Barlinska, Tova Benski, Chih-Jou Jay Chen, Jan Fritz, Koichi Hasegawa, Hiroshi Ishida, Grace Khunou, Allison Loconto, Susan McDaniel, Elina Oinas, Laura Oso Casas, Bandana Purkayastha, Rhoda Reddock, Mounir Saidani, Ayse Saktanber, Celi Scalón, Nazanin Shahrokni.

Redactori regionali

Lumea arabă: (Tunisia) Mounir Saidani, Fatima Radhouani; (Liban) Sari Hanafi.

Argentina: Magdalena Lemus, Juan Parcío, Dante Marchissio.

Bangladesh: Habibur Khondker, Khairul Chowdhury, Bijoy Krishna Banik, Abdur Rashid, Sarker Sohel Rana, Md. Shahidul Islam, Helal Uddin, Yasmin Sultana, Saleh Al Mamun, Ekramul Kabir Rana, Farheen Akter Bhuian, Khadiza Khatun, Aysha Siddique Humaira, Arifur Rahaman, Istiaq Nur Muhit, Md. Shahin Aktar, Suraiya Akhter, Alamgir Kabir, Taslima Nasrin.

Brazilia: Fabrício Maciel, Andreza Galli, Ricardo Visser, José Guirado Neto, Jéssica Mazzini Mendes.

Franța/Spania: Lola Busuttill.

India: Rashmi Jain, Rakesh Rana, Manish Yadav.

Iran: Reyhaneh Javadi, Niayesh Dolati, Sayyed Muhamad Mutallebi, Elham Shushtarizade.

Kazahstan: Aigul Zabirowa, Bayan Smagambet, Adil Rodionov, Almash Tlespayeva, Kuanysh Tel, Almagul Mussina, Aknur Imankul, Madiyar Aldiyarov.

Poland: Aleksandra Biernacka, Anna Turner, Joanna Bednarek, Marta Błaszczczyńska, Urszula Jarecka.

România: Raluca Popescu, Raisa-Gabriela Zamfirescu, Bianca Mihăilă, Diana Moga, Luiza Nistor, Maria Vlăsceanu.

Rusia: Elena Zdravomyslova, Daria Kholodova.

Taiwan: Wan-Ju Lee, Tao-Yung Lu, Yu-Wen Liao, Yi-Shuo Huang, Chien-Ying Chien, Zhi Hao Kerk, Mark Yi-wei Lai, Yun-Jou Lin, Yun-Hsuan Chou.

Turcia: Gül Çorbacıoğlu, Irmak Evren.



Ilustrul cercetător **Sidney Tarrow** vorbește în acest interviu cu **Angela Alonso** și **Breno Bringel** despre relația dintre mișcările sociale și partidele politice, dar și cum să le înțelegem în relație reciprocă.



Această secțiune despre „**Liberalism, celălalt și religie**” prezintă contribuțiile a patru cercetători de seamă, invitați la sesiunile prezidențiale ale celui de-al XX-lea Congres Mondial de Sociologie ISA.



Aici se analizează **instituționalizarea și masculinizarea sociologiei**, fiind evidențiate importanța și provocările cartografierii contribuțiilor femeilor la sociologia clasică, contribuții trecute sistematic cu vederea.

Imagine de copertă: Acoperișul Senatului Federal al Braziliei. Foto credit: Carmen Gonzalez, 2023.



Global Dialogue există datorită unui grant generos de la **SAGE Publications**.

> În acest număr

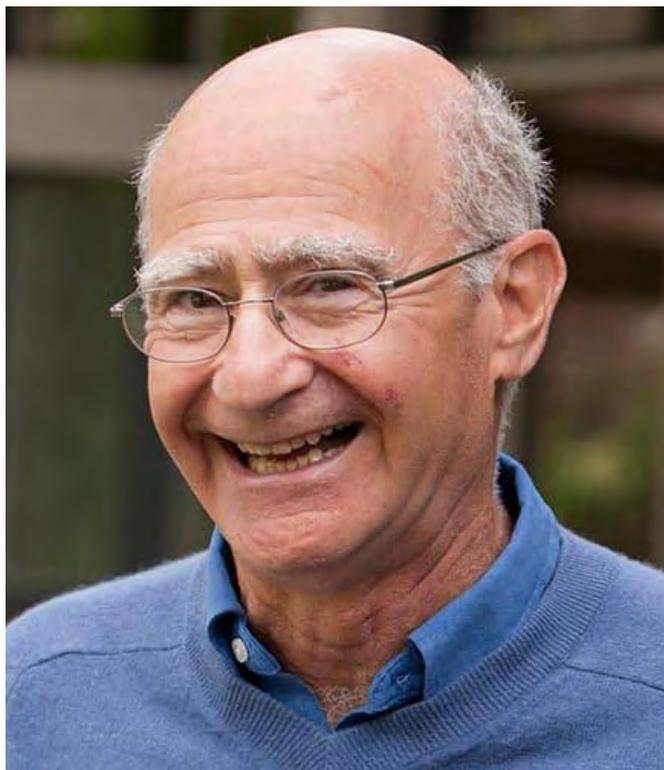
Editorial	2	Hai să facem sociologie liber-spirituală!	24
> DESPRE SOCIOLOGIE			
Regândirea relației dintre mișcări și partide: un interviu cu Sidney Tarrow		După marea teorie: muncă de teren în filosofie?	
de Angela Alonso, Brazilia și Breno Bringel, Brazilia/ Spania	5	de Nora Hämäläinen și Turo-Kimmo Lehtonen, Finlanda	26
> LIBERALISM, CELĂLALT ȘI RELIGIE			
Secularismul minimal: o apărare		Teoria și (sfârșitul) practicii	
de Cécile Laborde, Marea Britanie	9	de Arthur Bueno, Germania	28
Despre liberalismul comprehensiv, liberalismul politic și ideologie		Făcând teorie socială anticolonială	
de Azmi Bishara, Qatar	11	de Sujata Patel, India	30
Sociologia drept continuarea filosofiei morale prin alte mijloace		> PERSPECTIVE TEORETICE	
de Frédéric Vandenberghe, Brazilia	14	Femei în elaborarea teoriei sociale dincolo de canon	
Naționalism religios și teroarea anti-cosmopolită		de Luna Ribeiro Campos și Verônica Toste Daflon, Brazilia	
de Anna Halafoff, Australia	16	32	
> REVITALIZAREA TEORIEI SOCIALE			
Starea actuală a teoriei sociale		> SECȚIUNE DESCHISĂ	
de Mikael Carleheden, Danemarca și Arthur Bueno, Germania	18	Jurnale prădătoare, cu acces deschis sau jurnale cu acces pe bază de abonament	
Invitând creativitatea atunci când teoretizăm		de Sujata Patel, India	
de Richard Swedberg, SUA	20	34	
Metode de teoretizare: un apel la pluralism		Pentru un mai bun comportament în căutarea sănătății în Bihar, India	
de Mikael Carleheden, Danemarca	22	de Aditya Raj și Papia Raj, India	
		36	
		Criza sănătății mintale în Spania: de ce contează sociologia	
		de Sigita Doblyte, Spania	
		38	
		Extinderea discursului privind drepturile omului prin recunoașterea violenței subliminale	
		de Priyadarshini Bhattacharya, India	
		40	
		Invazia Rusiei în Ucraina din perspectiva khalduniană	
		de Ahmed M. Abozaid, Marea Britanie	
		43	

„Ciclurile politice cu niveluri ridicate de implicare publică sunt
susceptibile să producă simultan
mișcări anti-democratice și pro-democratice.”

Sidney Tarrow

> Regândirea relației dintre mișcări și partide

un interviu cu Sidney Tarrow



Sidney Tarrow este profesor emerit Maxwell M. Upson în cadrul departamentului guvernamental al Universității Cornell, unde este specializat în mișcări sociale, contestare politică și mobilizare juridică. Opera sa, în sociologie politică și politică comparată, este cunoscută în întreaga lume. Traectoria sa extinsă și remarcabilă începe încă din anii 1960. De atunci, el nu a încetat să contribuie la dezbaterile privind mișcările sociale. Cea mai cunoscută carte a sa, *Power in Movement*, a fost republicată într-o ediție nouă și actualizată anul trecut, incluzând noi capitole și o nouă concluzie

având în vedere evenimentele contemporane și studiile recente. Tarrow a publicat recent cartea *Movements and Parties: Critical Connections in American Political Development* (Cambridge University Press, 2021), încercând să răspundă la întrebări precum: Cum se intersectează mișcările sociale cu agendele partidelor politice? Atunci când sunt integrate în partide, sunt ele cooptate, sau sunt ele radical transformatoare? În timp ce cartea se concentrează pe politica americană, ea contribuie la discuții de interes mai larg. Acest lucru servește drept bază pentru interviul de față.

Profesorul Tarrow este interviuat aici de **Angela Alonso** și **Breno Bringel**, ambii cercetători de frunte ai mișcării sociale din Brazilia, cu o trajectorie internațională largă. Angela Alonso este profesor de sociologie la Universitatea din Sao Paulo. Cercetările și publicațiile sale se concentrează asupra relațiilor dintre cultură și acțiunea politică și asupra mișcărilor sociale și intelectuale. Este autoarea cărții *The Last Abolition: The Brazilian Antislavery Movement, 1868-1888* (Cambridge University Press, 2021). Breno Bringel este profesor de sociologie politică la Institutul de Studii Sociale și Politice de la Universitatea de Stat din Rio de Janeiro și membru senior la Universitatea Complutense din Madrid, Spania. Cercetările sale recente se concentrează asupra mișcărilor sociale și tranzițiilor ecosociale și asupra gândirii latino-americane. Următoarea sa carte, împreună cu Miriam Lang și Mary Ann Manahan, este *Beyond Green Colonialism: Global Justice and the Geopolitics of Ecosocial Transitions* (Pluto Press, în curs de apariție).

Angela Alonso și Breno Bringel (AA & BB): Puteți rezuma avantajele și dificultățile analizei mișcărilor și partidelor în termeni relaționali?

Sidney Tarrow (ST): Pentru a răspunde corect la această întrebare, trebuie să mă întorc la cercetarea mea de doctorat

desfășurată în sudul Italiei în anii 1960. Pentru tinerii progresiști ca mine, mișcările erau în afara politicii și erau bune, în timp ce partidele erau înăuntru și erau rele. Dar când am dat seamă de relațiile Partidului Comunist cu mișcarea țărănească – care a explodat în regiune după cel de-al Doilea Război Mondial, acest lucru părea greșit:

>>

existau trăsături de mișcare ale partidului din Sud care nu mai erau prezente în Nord, unde o mișcare muncitorească bine structurată însoțea partidul. Dilema partidului din Sudul rural a fost că a încercat să pună în aplicare o strategie care a fost concepută pentru o țară industrială avansată. Prima mea carte, *Peasant Communism in Southern Italy*, publicată în 1967, a fost o încercare de a înțelege contradicția dintre partidul din Nord și din Sud și a încercat să explice eșecurile sale în ultima regiune.

Două decenii mai târziu, inspirat de lucrările lui Charles Tilly și Doug McAdam, m-am întors în Italia cu efortul de a înțelege ciclul său de dispută din anii 1960 și 1970 într-o carte numită *Democracy and Disorder* (1989), care folosea noua (pe atunci) metodologie de analiză a evenimentelor de protest. Spre deosebire de sociologi precum Alberoni, care încă vedeau mișcări în afara politicii, eu am descoperit legături profunde între ceea ce se întâmpla în stradă și ceea ce se întâmpla în sistemul de partid. Aceste două experiențe m-au determinat să particip la fundamentarea a ceea ce a ajuns să fie numită abordarea „procesului politic” în mișcările sociale.

Și mai recent, încă douăzeci de ani mai târziu, îngrozit de conjunctura critică a alegerii lui Donald Trump la președinție, m-am întors din Europa pentru a efectua cercetări asupra rezistenței anti-Trump în cartea *The Resistance* (2018), editată împreună cu David S. Meyer, și apoi la cartea pe care o discutăm în acest interviu, *Movements and Parties*. În această carte, am susținut că relația dintre mișcări și partide a fost esențială pentru democratizarea americană – uneori extinzând-o, alteori, ca acum, amenințând-o.

Pentru a rezuma aceste experiențe, am constatat că studierea mișcărilor și partidelor în relație unele cu altele mi-a oferit avantajul de a privi în afara lumii instituționale a partidelor politice și m-a ajutat să înțeleg de ce partidele s-au comportat adesea în moduri care au fost nefericite pentru soarta lor electorală: au făcut-o pentru că încercau să apeleze la o bază de mișcare mai ideologică. „Dificultatea” din întrebarea dumneavoastră a fost că încercam să vorbesc cu două tradiții care foloseau metodologii diferite și care vedeau sistemul politic în moduri diferite. Acest lucru a fost mai mult o „problemă” în Statele Unite, mai degrabă decât în America Latină, ceea ce ar putea ajuta la explicarea motivului pentru care munca mea a primit o reacție pozitivă pe continentul vostru.

AA & BB: În ultimii ani, o modalitate de a înțelege relația dintre partide și mișcări a fost prin conceptul de partide de mișcare. Care este poziția dumneavoastră cu privire la acest concept?

ST: În Europa, conceptul a fost definit cu atenție de Kitschelt în capitolul său din 2006, gândindu-se în principal la partidele verzi din Europa de Vest. Apoi, în 2017, a fost definită mai larg de della Porta și colaboratorii ei în cartea lor despre *Movement Parties Against*. Mai aproape de conceptul

meu este recenta carte a lui Santiago Anria despre partidul Mișcarea pentru Socialism (MAS) din Bolivia.

Conceptul – dacă nu formularea exactă – este mai familiar în America Latină decât în SUA, dar, așa cum susține cartea mea, partidele mișcării au apărut de-a lungul istoriei americane – începând cu legătura dintre abolitioniști și Partidul Republican în anii 1850, așa cum Angela știe bine din propria sa carte despre antisclavie.

Pentru a defini termenul analitic, este important să începem cu fiecare parte separat. Partidele, așa cum argumentez în cartea mea, sunt în primul rând tranzacționale prin faptul că încearcă să câștige sau să păstreze puterea. Mișcările sunt mai ideologice. Aceasta înseamnă că un partid de mișcare are atât reflexe ideologice, cât și tranzacționale. Acest conflict este cel mai adesea rezolvat de partidele mișcării care apelează la instituționalizare pentru a supraviețui. Când nu o fac, adesea se scindează – așa cum a făcut Partidul Populist American în anii 1890, când o facțiune l-a susținut pe candidatul democrat, William Jennings Bryan, iar cealaltă a insistat asupra strategiei sale de mișcare agrară.

Excepțiile, cum ar fi MAS din Bolivia, sunt rare și depind de forme de organizare care pot găzdui atât mișcarea lor, cât și reflexele lor de partid. În Statele Unite, Partidul Democrat a menținut acest caracter dual în anii 1930, când facțiunea bazată pe muncă a preluat controlul în Nord și facțiunea segregționistă a rămas în control în Sud. Dar acest lucru a dus în cele din urmă la o ruptură atunci când facțiunea mai progresistă s-a alăturat mișcării pentru drepturile civile în anii 1960, iar facțiunea segregționistă s-a mutat în Partidul Republican, unde rămâne și astăzi.

AA & BB: Cartea dumneavoastră subliniază, de asemenea, importanța interacțiunii dinamice dintre mișcări și contramișcări. Această abordare capătă un ton dramatic în carte atunci când vine vorba de fenomenul Trump și de mișcările care îl susțin și i se opun. Cum v-au influențat conflictele politice contemporane din Statele Unite agenda de cercetare în momentul în care ați decis să dedicați o parte semnificativă a cărții acestui subiect? Cu alte cuvinte, cum vedeți relația dintre evenimentele politice actuale și agenda academică?

ST: O mare parte din munca pe contramișcări se concentrează pe mișcările de dreapta, dar găsesc această operaționalizare reductivă. În Statele Unite, acest lucru a fost un subiect comun în cercetarea Tea Party și a mișcării MAGA (*Make America Great Again*) de astăzi. Ambele au fost descrise în cea mai mare parte ca mișcări care reprezintă oameni care se confruntă cu costurile schimbărilor sociale și rasiale. O a doua dimensiune descriptivă adesea adăugată este între nivelurile ridicate și scăzute de politicizare. Italienii precum Alfio Mastropaolo subliniază natura antipolitică a multor alegători de extremă dreapta, iar susținătorii lui Donald Trump susțin adesea că ceea ce le place la el este că „nu este politician”.



În cartea mea, folosesc termenul conțramișcare, așa cum fac David S. Meyer și Suzanne Staggenborg în importantul lor articol din 1996, pentru a caracteriza modul în care ascensiunea și succesul aparent al unei mișcări – fie ea de stânga sau de dreapta – declanșează creșterea reciprocă a unei mișcări opuse. De exemplu, în lucrarea noastră colaborativă, *The Resistance*, David Meyer și cu mine am caracterizat creșterea rezistenței anti-Trump ca o conțramișcare.

Ceea ce pare a fi crucial cu privire la conțramișcările atât de stânga, cât și de dreapta este că acestea sunt, într-o mare măsură, capturate de discursul și de sfera de acțiune a mișcării în fața cărora s-au ridicat pentru a se opune. De exemplu, discursul anti-științific al mișcării anti-vaccin din Statele Unite a influențat o mișcare pro-vaccin care se bazează pe mărturiile medicilor, oamenilor de știință și experților în sănătate publică pentru a contracara ideologia anti-științifică a oponentilor săi.

Dar multe dintre aceste mișcări au crescut în umbra mișcărilor ideologice preexistente și mai largi. De exemplu, atunci când cercetătorii în științe sociale au urmărit rata spitalizărilor și deceselor COVID-19, au descoperit că ea urmărește îndeaproape nivelul de sprijin pentru trumpism în electorat. Statele care i-au acordat lui Trump o largă majoritate a voturilor lor au, de asemenea, cele mai mari rate de spitalizări și decese COVID. Aceste evenimente politice actuale afectează agenda academică și trebuie să oferim răspunsuri.

AA & BB: Mulți sociologi au văzut instituțiile democratice și autoritare ca și corespunzând diferitelor tipuri de societăți. Mai târziu, un val de studii a subliniat anumite „culturi politice” ca fiind responsabile fie pentru căile politice autoritare, fie pentru cele democratice. Cartea ta caută mecanisme politice care explică interacțiunile dintre mișcări și partide în țări foarte diferite din punct de vedere cultural, cum ar fi Chile, Italia, Coreea de Sud și Statele Unite, fără a se baza pe valori sau credințe. Cartea dumneavoastră pune sub semnul întrebării conceptul de cultură politică?

ST: Această întrebare mă duce înapoi la începutul carierei mele, când Gabriel Almond și colaboratorii săi au dezvoltat conceptul de „cultură politică”. Ei au văzut Statele Unite ca ceea ce ei numeau o „cultură civică”, definită ca una în care acordul asupra regulilor jocului democratic a depășit diferențele de politică. Ei au definit Italia ca pe o „cultură politică subiect”, lipsită de acest acord asupra fundamentelor. Colegul lor italian Giovanni Sartori a mers mai departe, definindu-și țara ca o „democrație centrifugă”, spre deosebire de cele „centripete” precum Marea Britanie sau Statele Unite. Cea mai mare amenințare la adresa democrației, susțineau ei, era Partidul Comunist, pe care îl studiasem în sudul Italiei. Am testat aceste idei comparând atitudinile față de democrație ale așa-numiților alegători comuniști „centrifugi” și ale creștin-democraților centristi și am constatat că primii aveau mult mai multă încredere în democrație decât cei din urmă. De atunci, am devenit suspicios față

de definițiile democrației bazate pe cultura politică și am început să caut mecanisme care susțin sau subminează democrația.

În *Movements and Parties*, printre altele, m-am uitat pe scurt la Chile post-Pinochet, pe care scriitorii nord-americani au considerat-o o democrație „puternică”, bazată pe sistemul său puternic de partide și pe sistemele de credință „democratice” ale alegătorilor săi. Dar Chile, după cum știi, era un sistem politic cu foarte puțină responsabilitate verticală. Responsabilitatea a fost cheia asigurării democrației și, după cum știm acum, sistemul a fost mult mai slab decât li s-a părut susținătorilor importanței culturii politice. Deci, atât la începutul, cât și la sfârșitul carierei mele academice, am avut îndoieli cu privire la importanța culturii politice.

AA & BB: Mișcările și conțramișcările sunt, de asemenea, legate de procesele de democratizare și dedemocratizare, așa cum a susținut Tilly. Pentru o lungă perioadă de timp, am văzut aceste procese ca unde legate de temporalități diferite. Dar cum abordăm ambiguitatea, complexitatea și elementele contradictorii ale politicii controversate, adică democratizarea în unele aspecte și dedemocratizarea în altele în aceeași perioadă istorică?

ST: Tilly a fost unul dintre puținii savanți nord-americani ai democrației care au studiat, de asemenea, mișcările sociale. Este surprinzător faptul că valul de studii privind actuala criză a democrației din Statele Unite nu se referă niciodată la cartea sa *Democracy* (2007). Dar această carte m-a inspirat să încerc să leg munca mea despre mișcări și partide de dinamica democratizării și contra democratizării.

Cazurile istorice pe care le-am studiat m-au învățat că mișcările pro-democratice și antidemocratice se suprapun adesea în aceleași momente critice. Pentru a pune acest lucru în terminologia pe care Brene o folosește în propria sa lucrare, aș spune că „ciclurile politice” cu niveluri ridicate de implicare publică, precum cel actual din Statele Unite, pot produce atât momente antidemocratice, cât și pro-democratice în același timp.

Scriind *Movements and Parties*, am întâlnit mai multe astfel de intersecții în istoria Statelor Unite. În primul rând, pe măsură ce mișcarea pro-vot a femeilor s-a dezvoltat la începutul secolului al XX-lea, o mișcare anti-vot a femeilor a apărut pentru a se opune. În al doilea rând, Marea Depresiune din anii 1930 a produs atât o mișcare de extindere a democrației – *New Deal* a lui Roosevelt – cât și mai multe mișcări antidemocratice, cum ar fi mișcarea antisemită a preotului Coughlin de la radio. Și, desigur, mișcarea pentru drepturile civile din anii 1960 a dus la o mișcare anti-drepturi ale negrilor pe scară largă. Acestea nu au fost doar interacțiuni mișcare/ contra-mișcare: ambele părți s-au mobilizat în numele a ceea ce ei considerau a fi democrație.

Permite-mi să-mi completez răspunsul referindu-mă la dinamica Trump/ anti-Trump – care a culminat cu atacul asupra Capitoliului din 6 ianuarie 2021. Cu acea ocazie,



progresiști ca mine au văzut mulțimea care l-a ajutat pe Trump să lanseze un *autogolpe* (un termen care a intrat în engleză ca rezultat!) ca o expresie a autoritarismului. Și este adevărat că Trump și susținătorii săi au vrut să răstoarne rezultatele unei victorii electorale legitime și copleșitoare a lui Joe Biden. Dar dacă ascultăm cu atenție retorica insurgenților care au atacat Capitolul în sprijinul afirmațiilor electorale false ale lui Trump, mulți dintre ei și-au justificat acțiunile violente în numele democrației și libertății.

AA & BB: Când vorbiți despre societatea contemporană, subliniați modul în care creșterea inegalității afectează acțiunea colectivă. Dar tradiția intelectuală căreia îi aparțineți a lăsat deoparte relația dintre clasa socială și acțiunea politică ca o problemă centrală care trebuie abordată. Cum vedeți această problemă acum?

ST: Ai dreptate că abordarea procesului politic tinde să subestimeze importanța factorilor structurali, cum ar fi inegalitatea, clasa și chiar capitalismul în politica controversată. Acest lucru s-a datorat în parte faptului că cercetători ca mine reacționau împotriva tendinței din tradiția neomarxistă de a reduce toate formele de contestare la reacțiile la capitalism (rețineți că acest lucru este încă în mare măsură adevărat pentru abordarea sistemelor mondiale a lui Immanuel Wallerstein, Giovanni Arrighi și a discipolilor lor). Concentrarea asupra factorilor politici și instituționali, cum ar fi structura oportunităților, a dus la o subestimare a influenței mai profunde a clasei și a conflictului de clasă.

În ultimii ani, odată cu munca lui della Porta și a colaboratorilor săi privind Marea Recesiune și politicile de austeritate care au urmat în Europa, a existat o întoarcere la studiul clasei și al inegalității ca forțe motrice ale mobilizării mișcării. Există, de asemenea, o renaștere a marxismului ca o cheie principală pentru interpretarea mobilizării mișcării în

activitatea Școlii de la Manchester, inclusiv doi americani – Jeff Goodwin și John Krinsky. În cea de-a patra ediție a *Power in Movement*, am încercat să redresez echilibrul într-o oarecare măsură.

AA & BB: În conversația noastră, am vorbit mult despre punțile dintre Statele Unite, America Latină și Europa. Din fericire, aceste dialoguri au crescut, iar studiile privind mișcările sociale au devenit mai globale. Ce credeți că încă lipsește pentru a avea dialoguri globale mai multe (și mai bune) despre mișcările sociale contemporane?

ST: Prea multe lucruri de menționat în acest interviu scurt. În afară de munca atentă a cercetătorilor precum Hansperter Kriesi și Donatella della Porta, există o lipsă de comparații transregionale structurate; în afară de reconstrucțiile istorice ale unor cercetători precum Steven Levitsky și Daniel Ziblatt, există o lipsă de comparații transnaționale cu privire la modul în care mișcările populiste au atacat și distrus democrația. Și în afară de munca de pionierat a câtorva cercetători mai tineri, există o lipsă de cercetare transregională privind intersecția dintre mișcări și sistemul juridic

Dar dacă ar trebui să ghicesc, cred că următorul pas în compararea mișcărilor de pe continente ar fi să trecem dincolo de perspectivele micro- și mezo-analitice la efectele macrostructurale ale politicii controversate. Donatella della Porta și grupul ei din Florența au început să facă acest pas, dezvoltându-se din munca lor privind mișcările anti-austeritate din Europa post-recesiune. Totuși, în afară de acești cercetători, puțini au încercat să se întoarcă la perspectivele macrostructurale care au caracterizat deceniile anterioare de cercetare a mișcărilor sociale fără a pierde perspectivele valoroase ale abordărilor procesului politic de astăzi. Aștept cu nerăbdare progresul generației următoare în această direcție. ■

Adresă de corespondență: Sidney Tarrow <sgt2@cornell.edu>

> Secularismul minimal: o apărare

de **Cécile Laborde**, Universitatea din Oxford, Marea Britanie



Ilustrație realizată de Arbu, 2023.

Ar trebui statul liberal să fie laic? Cere liberalismul o separare strictă între stat și religie? Problema nu este doar una teoretică. Majoritatea statelor occidentale sunt state laice și găzduiesc diferite forme de stabilire și aranjamente religioase. Cu toate acestea, majoritatea oamenilor din lume trăiesc sub regimuri care sunt fie teocrații constituționale – în care afilierea religioasă este consacrată oficial în stat – sau în care apartenența religioasă este un pilon al identității politice colective. În alte țări, la fel de diferite precum Egipt, Israel, Turcia, India, Indonezia și Polonia, ca să menționez doar câteva dintre ele, politica și religia sunt interconectate în moduri ce contrazic orice model simplificat de separare seculară. Multe astfel de state, spre exemplu, fac apel la tradiția religioasă atunci când fac legea, oferă avantaje materiale și simbolice membrilor religiei majoritare și aplică norme conservative în materie de sexualitate și familie. Încalcă ei prin definiție legitimitatea liberală? Există un

secularism minimal – sau o separare între stat și religie – care este cerut de către legitimitatea liberală?

În cartea mea, *Liberalism's Religion*, susțin că există o astfel de cerință. Secularismul, însă, este un ideal politic mai complex decât s-ar crede în mod obișnuit. Dezagreg diferite ramuri ale secularismului și arăt cum ele se leagă cu diferite dimensiuni ale ceea ce noi (în Occident) am ajuns să numim religie. În loc să pun întrebarea: poate secularismul să călătorească? – care invită răspunsuri ce măsoară cât de bine se descurcă țările non-occidentale în relație cu un presupus model de secularism occidental – plec de la idealurile democratice liberale și presupun că acestea nu sunt etnocentrice: drepturile omului, libertatea, egalitatea și democrația sunt aspirații universale. Apoi întreb cât de mult și ce fel de separare a statului de religie este necesară pentru a asigura aceste idealuri. Pe scurt, extrag nucleul secular minimal al democrației liberale.

>>

> Cele patru idealuri liberal-democratice

Din perspectiva mea, este o greșeală să presupunem că democrația liberală necesită o separare strictă între stat și religie după modelul Franței ori al Statelor Unite ale Americii. Există o gamă mai largă de secularisme permisibile. Patru idealuri liberal-democratice susțin și justifică secularismul minimal: statul *justificabil*, statul *incluziv*, statul *limitat* și statul *democratic*. Fiecare alege o trăsătură diferită a religiei: religia ca fiind *inaccesibilă*; religia ca fiind *vulnerabilă*; religia ca fiind *comprehensivă*; și religia ca fiind *teocratică*. Să le analizăm pe rând.

Statul *justificabil* se bazează pe ideea că oficialii statului ar trebui doar să-și justifice acțiunile lor prin apel la motive publice, accesibile. În teoria secularismului minimal, doar oficialii statului sunt sub obligația de a furniza motivele publice: secularismul este o constrângere a acțiunii și justificării statului, nu o datorie din partea cetățenilor. Oficialii statului nu ar trebui să facă apel la autoritatea doctrinelor sacre sau la revelația personală pentru a justifica constrângerea legală a cetățenilor. Accesibilitatea definește ceea ce trebuie să împărtășească cetățenii, în special societățile, pentru ca deliberarea publică cu privire la motivele legilor să fie posibilă. Important, nu doar ideile religioase sunt inaccesibile, dar nici toate ideile religioase nu sunt inaccesibile: condiția accesibilității nu exclude prezența publică a religiei.

Statul *incluziv* se axează pe ideea că statul nu ar trebui să se asocieze cu o singură identitate religioasă, pentru a nu refuza statutul civic egal dizidenților și non-membrilor. Recunoașterea pur și simplu simbolică este greșită dacă – dar numai dacă – încalcă cetățenia egală. Dimensiunea religiei pe care acesta o alege este diferită de cea anterioară: aici religia nu are nimic de-a face cu revelația personală sau cu credința ori doctrinele inaccesibile. Este, mai degrabă, similară din punct de vedere structural cu *alte disensiuni politice* sau *identități vulnerabile din punct de vedere politic*, cum ar fi rasa și, uneori, cultura ori identitatea etnică. Un stat liberal nu trebuie să fie un stat creștin sau un stat hindus atunci când astfel de identități sunt – așa cum sunt multe state astăzi – factori de importanță politică și vulnerabilitate. Dar în societățile în care religia nu este o identitate socială vulnerabilă, dezbătătoare, există mai puține motive pentru separarea seculară.

Statul *limitat* se bazează pe ideea că un stat liberal nu ar trebui să impună cetățenilor săi o *etică comprehensivă a vieții*. Dimensiunea religiei pe care această valoare liberală o alege este aceea a religiei ca etică personală comprehensivă care acoperă educația, sexualitatea, codurile alimentare, munca, îmbrăcămintea și așa mai departe. Multe drepturi liberale sunt produsul unor lupte câștigate cu greu împotriva puterii autorităților tradiționale religioase, pentru a construi și a păstra o sferă a libertății individuale. Luați în considerare gama de legi liberale din secolele al XIX-lea și al XX-lea, precum legile privind căsătoria și divorțul, drepturile femeilor și sexualitatea; și conflictele contemporane privind avortul și drepturile homosexualilor în Africa, America de Sud, dar și

în America de Nord. Cu toate acestea, nu toată religia este despre etica personală comprehensivă. Tradițiile religioase oferă, de asemenea, norme colective de coordonare și cooperare (de exemplu, sărbătorile), care reprezintă amenințări mai puțin acute la adresa libertății individuale.

În final, un stat *democratic* este necesar atât timp cât cetățenii sunt profund în dezacord cu privire la granița dintre etica personală și cea colectivă, dintre public și privat, dintre drept și bine. John Locke a susținut că statul ar trebui să se ocupe cu interesele „civile”, lăsând în același timp lucrurile „spirituale” ale mântuirii sufletului în seama indivizilor în viața lor privată. Dar cine trebuie să decidă ce anume ține de civil și ce anume ține de spiritual? În domeniul precum autonomia bisericii și legile anti-discriminare, natura personalității, familia, căsătoria, bio-etica și educația, principiile liberale generale nu generează în mod unic soluții determinate și concludente. În astfel de cazuri conflictuale, statul democratic – ca opozant al autorităților concurente precum bisericile – are autoritate suverană finală. El decide unde se află granița dintre această lume (eng. *this-worldly*) și cealaltă lume (eng. *the other-worldly*), dintre religios și secular. Aceasta este, susțin, ceea ce este radical cu privire la secularismul liberalismului: este democratic prin faptul că își situează legitimitatea în voința poporului, nu în autoritatea extrapolitică, ordonată divin sau fundamentată filosofic.

> Suveranitatea democratică

Prin urmare, cea mai radicală provocare pusă de către liberalismul religiei nu este aceea conform căreia liberalismul menține un zid de separare între stat și religie, ci mai degrabă că își asumă suveranitatea democratică. În limitele legitimității liberale de bază și ale drepturilor omului, dezacordurile profunde rezonabile trebuie să fie rezolvate democratic. Desigur, democrația nu trebuie echivalată cu tirania majoritară și trebuie să asigure reprezentarea minorităților, separarea puterilor și controlul jurisdicțional. Această concepție democratică a legitimității liberale permite mai multe variații în aranjamentele permise de stat-religie decât au presupus atât liberalii seculari, cât și liberalii cu mentalitate liberală.

Așa cum majoritățile secularizate își pot impune propria concepție asupra graniței dintre stat și religie, la fel pot și majoritățile religioase, *asigurându-și onoarea celorlalte trei principii liberale de justificare accesibilă, incluziune civică și libertate individuală*. În societățile secularizate, legea statului va reflecta și promova în mod natural etica non-religioasă a majorității; de exemplu, prin dezmembrarea structurilor familiei și căsătoriei tradiționale și extinderea domeniului de aplicare a normelor privind drepturile omului și non-discriminarea. De asemenea, în societățile în care cetățenii religioși sunt majoritari, acești cetățeni pot modela sfera publică a societăților lor, dar numai în limitele a ceea ce am numit secularism liberal minimal. Dincolo de asta, secularismul minimal nu are nicio ambiție spre a oferi răspunsuri finale de fond la întrebările cheie ale moralității politice, publice, private și sexuale. ■

Adresă de corespondență: Cécile Laborde <cecile.laborde@nuffield.ox.ac.uk>

> Despre liberalismul comprehensiv, liberalismul politic și ideologie

de **Azmi Bishara**, Centrul Arab pentru Cercetare și Studii Politice, Qatar



Ulei și acrilic pe pânză. Foto credit: Bela Righi ([instagram.com/belafrighi](https://www.instagram.com/belafrighi)), 2020.

Dezbaterea aprinsă (cel puțin în cercurile academice) asupra diferenței dintre liberalismul comprehensiv și liberalismul politic eludează gândirea liberală aplicată, indiferent de locul în care are loc o astfel de gândire. Clasificarea rawlsiană a liberalismului ca politic sau comprehensiv este redundantă. Liberalismul politic al lui Rawls este construit pe axiomele liberale care constituie cele mai multe dintre

valorile liberalismului „comprehensiv”, cu excepția faptului că le ia nu ca valori de bază, ci ca date epistemologice. Pe de altă parte, atunci când liberalismul comprehensiv se află la putere, el devine forțat liberalism politic. Acesta din urmă este, în practică, asemănător unei ideologii politice și, în acest sens, este comprehensiv. Versiunea politică a oricărei doctrine trebuie să devină mai comprehensivă decât versiunea non-politică.

>>

> Un prim gând

Este susținut faptul că liberalismul politic gestionează un sistem de stat pluralist care protejează dreptul cetățenilor de a trăi, de a adera și de a se detașa de doctrine comprehensive privind viața bună, având în vedere că aceste doctrine pot fi prezentate și apărute cu argumente rezonabile. Întrucât liberalismul politic nu impune o doctrină liberală, el presupune că majoritatea covârșitoare este de acord asupra principiilor constituționale din care acesta pornește în practică.

Liberalii la putere sunt liberali din punct de vedere politic. În afara guvernului, ei au dreptul de a-și practica credințele liberale așa cum le înțeleg. Dar nu pot conduce statul conform unui liberalism doctrinar comprehensiv cu o poziție asupra a ceea ce constituie „viața bună”, deoarece ar avea nevoie de instituțiile statului pentru a-l impune.

Afirmația lui John Rawls conform căreia liberalismul comprehensiv este mai înclinat să fie impus prin instrumentele de coerciție ale statului nu poate fi validată nici teoretic, nici empiric. Oamenii care dețin convingeri liberale comprehensive sunt (în ciuda rezervelor mele cu privire la această desemnare) cei mai predispuși să se opună utilizării coerciției statului pentru a-și impune credințele. Angajamentul lor față de libertățile civile și convingerile lor ferme privind restrângerea puterilor statului împiedică acest lucru. Acești liberali sunt cei mai defavorizați de intruziunea guvernului în societate, cei mai înclinați să limiteze intervențiile statului care ar putea încălca libertățile individuale și cei mai dornici să-i împuternicească pe oameni să se folosească de libertățile lor. Această logică i-a determinat pe acești liberali nu numai să accepte, ci să și ceară politici de bunăstare socială.

Din moment ce liberalismul politic este preocupat de conducerea statului și are o mică semnificație cu excepția cazului în care îndeplinește sau se străduiește activ să îndeplinească această sarcină, el are nevoie de garanții constituționale împotriva volatilității guvernării majorității în sistemele democratice. Să luăm, de exemplu, valul populist recent care a cuprins societățile democratice în care dreapta iliberală profită de regulile și principiile democratice pentru a promova legislația care contrazice liberalismul politic. Sau luați în considerare răspândirea unei dispoziții generale ostile existenței garanțiilor constituționale pentru drepturile și libertățile care ghidează activitatea corpurilor nealese. Crizele care decurg din conflictul dintre liberalism versus democrație, adică între guvernarea după valorile liberale și guvernarea după voința majorității, s-au repetat aproape cu regularitate de când aceste două aspecte ale democrațiilor liberale au convers în secolul al XX-lea. În cele din urmă, astfel de crize sunt utile prin faptul că permit sistemului să se reajusteze în urma lor, dar numai cu condiția ca instituțiile statului să protejeze valorile liberalismului politic.

O citire a condițiilor din țările liberal-democrate ar putea conduce la concluzia antitetică conform căreia liberalismul politic este cel care trebuie aplicat de către stat (cel puțin

în perioadele de izbucnire a crizelor menționate mai sus), în timp ce liberalismul comprehensiv ar putea fi lăsat să se transforme într-o subcultură și chiar într-un stil de viață bazat pe anumite valori pe care clasele de mijloc aleg să le trăiască, să le apere sau nu, ori să le observe cu diferite grade de autenticitate sau ipocrizie. O astfel de tendință s-ar putea găsi izolată de procesele socio-politice care se desfășoară printre segmentele mai largi ale societății. De exemplu, atunci când încearcă să dicteze moralele corectitudinii politice asupra societății în general, așa-ziii liberali comprehensivi sunt șocați de valul populist și de influența tot mai mare a grupurilor care detestă tentative de genul patronatului.

Liberalismul comprehensiv care apără un concept particular de „viață bună”, în opinia mea, este liberalismul din afara guvernului. Acest lucru se datorează faptului că încercările de a-și impune ideologia – dincolo de protejarea și facilitarea accesului la libertăți și autonomie personală – vor dovedi auto-înfrângere și riscă să cadă în iliberalism.

Liberalismul politic nu este nici mai mult, nici mai puțin decât liberalismul la putere; un liberalism care a fost pus la încercarea guvernării. Discuțiile filosofice abundă (în cadrul filosofiei morale, politice și a jurisprudenței) de dilemele cu care se confruntă diferite curente liberale atunci când sunt la guvernare cu privire la gradul de intervenție a statului în economie, la nivelul echității, dacă există drepturi colective sau dacă doar drepturile individuale sunt valide. Avocații drepturilor colective sunt ei înșiși împărțiți între cei care văd aceste drepturi ca fiind derivate din dreptul individului la asociere voluntară și cei care acceptă ca drepturile de grup pot fi atribuite unei comunități. Aceștia din urmă, la rândul lor, sunt împărțiți în ceea ce privește măsura în care drepturile grupului prevalează asupra drepturilor individului și asupra protecției libertăților individuale în cadrul grupurilor.

Discuțiile care au contribuit la astfel de dezbateri au fost publicate în sute de cărți și mii de articole. Nu cunosc o gamă mai „comprehensivă” de probleme și aceasta este provocarea cu care se confruntă liberalismul. Diferă abordările politice liberale în judecățile lor etice cu privire la aceste probleme? Da. Din această perspectivă, liberalismul politic este mai comprehensiv decât liberalismul comprehensiv, deoarece se ocupă de diferite aspecte ale vieții societăților individuale și ale statului, pe lângă faptul că trebuie să se confrunte cu ambiguitățile liberalismului comprehensiv în ceea ce privește relația dintre valori și practici.

> Un al doilea gând

Concluzia de mai sus este în concordanță cu alte concluzii la care se poate ajunge din perspectiva vieții sub regimuri autoritare, unde liberalismul din afara structurilor de putere poate fi încă clasificat drept liberalism politic. O astfel de clasificare este posibilă deoarece se dezvăluie ocazional în cadrul regimului prin propuneri de programe de reformă care vizează lărgirea sferei libertății de exprimare și a libertăților civile sau prin cererile forțelor politice de opoziție.



La nivel social, în aceste state, gândirea liberală doctrinară și stilurile de viață – așa cum sunt informate de principiile autonomiei morale a individului, de drepturile civile și libertățile personale (atât ale bărbaților, cât și ale femeilor) – se pot ciocni cu practicile autoritare. Dar s-ar putea ciocni simultan și cu alte mișcări doctrinare de opoziție care încearcă să schimbe sistemul de guvernare și să folosească statul pentru a-și impune crezul.

De la colapsul regimului comunist din Uniunea Sovietică și din Europa de Est, majoritatea regimurilor autoritare guvernante ale lumii nu mai sunt totalitare: ele nu mai impun societății și instituțiilor o doctrină atotcuprinzătoare. Astăzi, majoritatea acestor regimuri își justifică existența cu argumente bazate pe principiul suveranității, pe interesele naționale, problemele de securitate și stabilitate, pe presupusa incompatibilitate culturală a oamenilor cu democrația și, din ce în ce mai mult, pe ceea ce ei numesc eșecul liberalismului în Occident. Toate regimurile autoritare necesită un grad mare de violență fizică și psihologică pentru a-și asigura stabilitatea. De obicei, există unele cercuri de opoziție care susțin doctrine iliberale cuprinzătoare. Ele pot fi marginale, dar autoritățile le folosesc pentru a descuraja schimbarea.

O evoluție interesantă a avut loc în acest context. În loc să vină în forme comprehensive versus politice, liberalismul s-a împărțit într-o versiune care susține libertățile politice și civile și principiile anti-despotice, și o altă versiune concentrată exclusiv pe individ, în sensul libertăților personale și al alegerilor cu privire la stilul de viață (din nou, nu iau în considerare aici neoliberalii care limitează liberalismul la economie, pentru că nu îi consider liberali de la început). În mod paradoxal, acest liberalism din urmă al libertăților personale și al stilurilor de viață s-ar putea găsi mai confortabil cu unele regimuri autoritare existente, deoarece, deși acele regimuri suprimă activismul politic și libertățile civile, ele nu sunt foarte preocupate de libertățile personale ale individului.

Atunci când liberalii doctrinari din statele autoritare gândesc politic, ei pot ajunge la convingerea că ar trebui să amâne lupta pentru libertățile personale la nivel politic în favoarea propunerii unui program liberal pentru un sistem de guvernare care promite o pluralitate politică deschisă adeptilor diverselor forme de doctrine comprehensive și garanții pentru apărarea drepturilor civile și autonomiei morale a individului. Dar aceasta se poate dovedi a fi o formă de auto-înșelătorie. Răsturnarea regimului existent fără a duce o luptă pentru valorile fundamentale ale liberalismului – cel puțin la nivelul elitelor politice – ar putea

deschide o cale către putere pentru forțele care sunt angajate doar în pluralismul politic în scopuri electorale, mai degrabă decât pentru protejarea libertăților sau autonomiei morale individuale.

Prezența elitelor politice dedicate principiilor politice liberale, indiferent de dezacordurile lor doctrinare, este esențială în urma răsturnării unui regim despotice. Într-un astfel de moment, cultura populară dominantă, după decenii de trăire sub conducere autoritară, este puțin probabil să se angajeze cu ușurință în ceva asemănător cu un consens constituțional liberal sau suprapus. Nici libertățile civile și politice nu se vor înrădăcina în cultura publică.

Se spune adesea că liberalismul este o teorie normativă, prin definiție o ramură a eticii. La nivelul cursurilor universitare și al conferințelor academice, acest lucru poate fi adevărat. Dar în conflictul social și politic, liberalismul devine o ideologie. În acest context, calitatea de a fi comprehensiv capătă sens. Liberalismul filosofic nu poate fi comprehensiv în acest sens; este întotdeauna abstract, chiar și atunci când este suficient de complex pentru a fi dezvoltat un sistem filosofic complet. În schimb, ideologia poate fi comprehensivă, deși nu neapărat în sensul unei dogme totalitare sau atotcuprinzătoare. Mai degrabă, este comprehensivă în înglobarea sa în societate și în relația cu diverse aspecte ale vieții, cultură (limbă, religie, obiceiuri etc.) și interese. Astfel, el devine capabil să se adreseze oamenilor legând libertățile de cultura, interesele și sentimentul patriotic al acestora; și să își prezinte programul politic liberal pentru eliberarea individului și a societății. Când părăsește tărâmul filosofiei pentru a se angaja în realitățile actuale ale conflictelor politice și sociale, liberalismul constată că trebuie să fie comprehensiv pentru că este politic. În consecință, liberalii cer, de exemplu, eliberarea individului și a societății de sub tiranie, fără a înstrăina poporul prin stricarea bazelor culturii religioase dominante. Ei recunosc că trebuie să ofere soluții săracilor, care nu vor înțelege o noțiune de libertate politică ce nu reușește să abordeze situația lor economică. Între timp, un „liberal” pentru care un stil de viață personal progresiv este problema centrală poate coexista cu un regim autoritar laic. Un astfel de liberal poate fi de acord cu alții al căror „liberalism” este limitat la economia de piață pentru a închide ochii la abuzurile zilnice ale drepturilor omului sau pentru a convinge regimul autoritar aflat la conducere să accepte prescripțiile Băncii Mondiale și ale Fondului Monetar Internațional în schimbul unor împrumuturi suplimentare. ■

Adresă de corespondență: Azmi Bishara <azmi.beshara@dohainstitute.org>

> Sociologia drept continuarea filosofiei morale prin alte mijloace

de **Frédéric Vandenberghe**, Universitatea Federală din Rio de Janeiro, Brazil și membru al
Comitetului de Cercetare ISA privind Teoria Sociologică (RC16)

La fel ca astronomia, biologia și egiptologia, sociologia este o disciplină științifică. Disciplinele sunt unitățile primare de diferențiere internă în științe. Totuși, această organizare a științei în discipline este o invenție modernă. Până în 1750, oamenii de știință (profesioniști și amatori deopotrivă) erau generalisti, iar cunoștințele lor erau enciclopedice. Prin diferențierea internă a științelor, disciplinele științifice au apărut în secolul al XIX-lea ca noi modalități de ordonare a cunoștințelor cu scopul de a preda și a învăța.

Pentru mult timp, științele au rămas în sânul filosofiei. Revoluția științifică a secolului al XVI-lea a apărut ca urmare a unei conjuncții de formalizare matematică și experimente în fizică. A fost urmată de o a doua revoluție științifică în secolul al XVIII-lea, când aceste discipline s-au desprins de filosofie. Filosofia naturală a făcut loc fizicii, chimiei și biologiei. În mod similar, filosofia morală a fost înlocuită de o federație a disciplinelor (istorie, economie, sociologie, științe politice și antropologie) care alcătuiesc științele sociale. La rândul lor, științele umaniste sunt definite negativ și cuprind discipline ce sunt excluse din științele naturale și sociale.

În acest context al științelor diferențiate, sociologia a apărut în Europa secolului al XIX-lea, în urma revoluției universitare din Germania lui Bismarck și a înființării *marilor școli* în Franța lui Napoleon. La intersecția dintre științele umaniste (*Geisteswissenschaften*), științele morale britanice (care includeau economia politică) și gândirea politică franceză, sociologia a apărut ca o ramură empirică a filosofiei istoriei. În timp ce noile discipline sunt instituționalizate ca științe de cercetare bazate pe experiență și sunt astfel realități (*Wirklichkeitswissenschaften*), ele continuă tradiția filosofiei morale (în sensul său larg) prin propriile mijloace.

> Sociologie și filosofie morală

Filosofia morală la nivel general include nu numai filosofia morală, practică și politică, ci și filosofia istoriei. Până astăzi, sociologia rămâne în matricea „neo-kantianismului

post-hegelian”, pentru a împrumuta o denotație aptă, dar contraintuitivă de la Paul Ricoeur. Este neo-kantiană deoarece își formulează și formalizează cercetarea cu referire la o serie de concepte integrate sistematic care definesc ce este social și cum trebuie să fie studiat; și este post-hegeliană deoarece înlătură dialectica absolutului și se reține pe sine într-o analiză a dezvoltării istorice a spiritului obiectiv în instituțiile sociale.

Inițial, sociologia nu trebuia să fie o disciplină științifică socială printre alte discipline. Era, cu siguranță, o disciplină specializată care studia faptele sociale; cu toate acestea, a fost o *super-disciplină* care a federat disciplinele vecine într-o sociologie generală – astăzi, am spune într-o teorie socială. Atât tradiția franceză, cât și cea germană au conceput sociologia ca o super-disciplină care a orchestrat producerea cunoștințelor științifice sociale și a coordonat cercetarea printre disciplinele științelor sociale într-o filosofie empirică a istoriei, cu dreptate morală, angajată politic, fără teleologie sau garanții metafizice.

> Restabilirea științelor sociale

Dacă e să mă întorc la preistoria sociologiei, consider că astăzi avem nevoie să recompunem științele sociale în ansamblu. Disciplina se întoarce din ce în ce mai mult spre interior, departe de filosofie și științe umaniste, definindu-se prin metodele și datele sale, astfel încât devine inaptă pentru înțelegerea transformării societăților din întreaga lume și în ansamblu. Copleșită de viteza schimbării societale pe care digitalizarea lumii a adus-o, zdruncinată de acumularea de crize multiple pe care nu le-a anticipat, stârnită de cele mai noi mișcări sociale cărora le plătește aparent deșart, dar ale căror cerințe nu le poate satisface teoretic, sociologia își retrage ambițiile teoretice și taie colacul de salvare pentru filosofie.

Elogierea teoriilor sociologice din raza medie în detrimentul teoriei sociale, pronunțată cu precădere de Statele Unite și Franța, nu este de ajutor în acest sens. Teoria socială s-a



„O sociologie a sociologiei care investighează presupuzițiile morale și politice ale sociologiei va dezvălui faptul că aceste critici ale sale asupra nedreptăților și patologiilor sociale aderă în esență la repertoriul ‘comunitarismului liberal’”

depărtat de sociologie; se practică acum în *teoria critică* (în sensul ecumenic, nu în sensul municipal al Școlii de la Frankfurt) și în *studii* (prin care mă refer la un conglomerat *interdisciplinar* care operaționalizează post-structuralismul). În *For a New Classical Sociology*, carte pe care am scris-o împreună cu Alain Caillé, propunem o nouă alianță între teoria socială, filosofia morală, filosofia politică și studiul. În această viziune, teoria socială devine spațiul unde filosofia, științele sociale și noile științe umaniste pot fi redefinite, iar științele sociale pot continua proiectul filosofiei morale prin mijloace proprii.

Chiar dacă nu mai există subscrieri la eurocentrismul care vine de obicei ca un pachet cu relatări evoluționiste despre dezvoltarea societății, este dificil să eviți complet filosofia istoriei și presupunerea ei că există ceva precum o istorie care leagă societatea și oamenii în timp și spațiu. Trecerea de la o filosofie post-hegeliană a istoriei la o filosofie neo-kantiană a științelor istorice indică direcția corectă. Pentru o știință precum sociologia care este atât de strâns legată de apariția modernității și pentru care modernitatea este atât presupuziție, cât și obiect, amprenta filosofiei istoriei rămâne implicită: nu dispăre niciodată complet.

Dacă este dificil să scapi complet de filosofia istoriei atunci când se studiază societățile moderne, este și mai dificil să respingi cu totul principiile normative ale modernității. Fiind ea însăși un produs al modernității, sociologia susține principiile normative ale subiectivității și libertății pe care se bazează societățile moderne. Și aceste principii continuă să structureze sistemul științelor. Dacă sociologia studiază condițiile sociale ale individualismului moral, nu este pentru a nega validitatea principiilor normative, ci pentru a înțelege instituționalizarea lor. Atunci când aceste principii sunt negate în practică, validitatea lor este susținută în criticile înstrăinării și discriminării.

O sociologie a sociologiei care investighează presupuzițiile morale și politice ale sociologiei va dezvălui faptul că aceste critici ale sale asupra nedreptăților sociale (discriminarea) și a patologiilor sociale (alienarea) aderă în esență la repertoriul „comunitarismului liberal”. Uneori se îndreaptă mai mult spre polul comunitar al identității și autenticității; alteori spre polul liberal al autonomiei și justiției. Când disciplina este atacată de regimuri autoritare sau „austere”, este important să-i reconfirmăm primele principii – ca nu cumva disciplina însăși să dispară odată cu lumea pe care trebuia să o analizeze și să o apere. ■

Adresă de corespondență:
Frédéric Vandenberghe <fredericvdbrio@gmail.com>

> Naționalism religios și teroarea anti-cosmopolită

de **Anna Halafoff**, Universitatea Deakin, Australia



| Ilustrație realizată de Arbu, 2023.

Naționalismul religios este într-o continuă creștere la nivel global, asemeni capacității sale de a provoca violență – atât directă, cât și structurală – asupra „celorlalte”. Aceste celorlalte sunt înțelese în mod obișnuit ca fiind minorități umane culturale, religioase, de gen și sexualitate, precum și forme de viață non-umane. Deși se susține adesea că religia este folosită în mod abuziv de către autorii vătămărilor, studiile despre „ambivalența sacrului” susțin că majoritatea religiilor au anumite calități care le predispun atât la violență, cât și la consolidarea păcii.

>>

> Rezultate devastatoare ale stăpânirii bărbatului și tendințe conservatoare crescute

Excepționalismul și exclusivismul religios, sentimentul de a avea o singură cale corectă, accesul la adevăr și superioritatea față de ceilalți, toate acestea duc la conflicte inevitabile între grupurile religioase și cele non-religioase, dar și către conflicte cu statul și alți actori. Doctrinile „războiului sfânt”, comune multor tradiții religioase, justifică violența atunci când religia cuiva este percepută ca fiind amenințată. Numeroase texte religioase atribuie un statut mai scăzut femeilor și persoanelor LGBTI+. Convingerea că religia este deasupra legii a rezultat, de asemenea, în vătămări devastatoare asupra copiilor, femeilor și minorităților diverse de gen și sexualitate. Cele mai proeminente personalități religioase sunt bărbați, iar ideologiile religioase afirmă adesea dominația bărbatului asupra tuturor celorlalte forme de viață.

În ciuda previziunilor de secularizare în modernitate – declinul puterii și influenței religiei asupra statelor și a societăților – a existat, în schimb, o tendință tulburătoare de consolidare a alianțelor religioase, politice și media conservatoare în multe părți ale lumii în ultimele decenii, cu rezultate devastatoare.

> Cosmopolitismul și reacția terorii anti-cosmopolite

Un cadru util pentru înțelegerea acestui fenomen este ciocnirea, nu a civilizațiilor, ci între actorii cosmopoliți și anti-cosmopoliți în baza muncii sociologului Ulrich Beck. La mijlocul secolului al XX-lea a fost un moment cosmopolit, în care a existat o apreciere globală tot mai mare pentru nevoia de a respecta atât drepturile omului, cât și cele de mediu și diversitatea. Acest lucru a fost recunoscut în Declarațiile și Convențiile globale, precum și în legile și politicile locale care au protejat minoritățile și multiplele tipuri de daune. Chiar și așa, aceste evoluții nu au fost universal acceptate, având în vedere că au subminat puterea și privilegiile conservatorilor (inclusiv religioșii), grupurilor și a instituțiilor. Acest lucru a dus la o reacție anti-cosmopolită și la creșterea mișcărilor religioase extremiste și a naționalismelor care denunțau drepturile minorităților, liberalismul și democrația, cerând o întoarcere la „valorile familiale” heteronormative.

De exemplu, am folosit pentru prima dată expresia „teroare anti-cosmopolită” în 2014, pentru a descrie atacul îngrozitor comis de Anders Breivik în 2011, Norvegia. Manifestul său anti-migrație și anti-feminist a citat declarații anti-musulmane făcute de liderii politici și religioși conservatori australieni, la apogeul dezbaterii valorilor australiene. Atacul armat al lui Brenton Tarrant din 2019 la Christchurch și Manifestul său

au fost de asemenea inspirate de Breivik și alimentate de opinii anti-migrație și supremacismul naționalist format în Australia și Europa.

În India, naționalismul hindus autoritar al lui Narendra Modi a dus de asemenea la creșterea prejudecăților anti-musulmane și la ciocniri violente între cei care susțin Hindutva și cei care i se opun. Ca lider al lumii conservatoare, Vladimir Putin s-a poziționat cel mai amenințător, printr-o propagandă online de neegalat. Regimul lui Putin se întemeiază pe un excepționalism ortodox rus și pe o viziune periculoasă de a readuce Rusia la gloria de odinioară. Putin și Patriarhul Kirill sunt angajați într-un război sfânt brutal în Ucraina și împotriva Occidentului, răspândind ură și dezinformare pentru a destabiliza democrațiile, oferind în același timp sprijin altor lideri anti-cosmopoliți și mișcări de extremă dreaptă la nivel global. Terorii lui Putin i se opun puternic Volodymyr Zelenskyy, poporul ucrainean și aliații săi, precum și activiști împotriva lui Putin și a războiului din Rusia, asemeni lui Alexei Navalny și susținătorilor săi.

> Datoria noastră actuală ca sociologi (ai religiei)

Este esențial să înțelegem mai bine rolul actorilor religioși, politici și media conservatori în propagarea acestei terori și violențe anti-cosmopolite la nivel global și este esențial ca noi, în calitate de sociologi, alături de constructorii de pace religioși și non-religioși mai progresiști, să jucăm un rol în condamnarea fermă, contracarându-i. Sociologii derulează cercetări privind relațiile și instituțiile sociale, inclusiv asupra problemelor legate de egalitatea și inegalitatea socială. O multitudine de cercetări sociologice la nivel internațional de-a lungul mai multor decenii au documentat daunele cauzate de rasism și discriminarea minorităților, precum și importanța incluziunii și a apartenenței la pacea și bunăstarea individuală și societală.

Sociologii religiei și-au concentrat o atenție semnificativă documentării efectelor negative ale discriminării împotriva minorităților religioase dar, prin comparație, s-au implicat mai puțin în expunerea și prevenirea daunelor religioase și spirituale.

Având în vedere o recunoaștere largă a faptului că cererile pentru libertatea religioasă s-au schimbat în ultimii ani de la un scut împotriva urii la o sabie – și anume, o justificare pentru susținerea și exprimarea opiniilor discriminatorii – este vital ca sociologii să fie pregătiți să treacă la interogarea tuturor formelor de ură și a prejudiciilor legate de religie. ■

Adresă de corespondență: Anna Halafoff <anna.halafoff@deakin.edu.au>

> Starea actuală a teoriei sociale

de **Mikael Carleheden**, Universitatea din Copenhaga, Danemarca și **Arthur Bueno**, Universitatea Passau și Universitatea Goethe Frankfurt, Germania



Foto credit: Lachlan Donald, Unsplash.

„**I**nainte de teorie vine teoretizarea”. S-ar putea să pară de la sine înțeles să facem distincție între teorie și teoretizare, adică între un produs teoretic și procesul care a condus la acesta. Cu toate acestea, tocmai această distincție dă naștere unui întreg nou domeniu de cercetare. Ce facem când teoretizăm și cum ar trebui să o facem? Sunt implicate abilități speciale? Există o artă, o meserie sau o metodă a teoretizării? Și dacă da, cum ar putea fi conceptualizată, dezvoltată și predată? Atunci când începem să punem astfel de întrebări, ne putem da seama cât de puțină atenție li s-a acordat în istoria sociologiei.

Motivația explicită pentru verbalizarea acestor întrebări a fost, în mod inițial, nevoia de a ne îndrepta atenția de la teorie la teoretizare pentru a produce [„teorii mai bune](#)

[și mai îndrăznețe](#)”. Cu toate acestea, există și un motiv puțin diferit, și anume scăderea statutului teoriei sociale în sociologia contemporană. Este încă posibilă [„teoria socială ca vocație](#)”? Se pare că nu doar [„vara lungă a teoriei](#)” s-a încheiat, însă există și o [„eroziune a voinței](#)” de a dezvolta teorii sociale în sociologia internațională.

În loc să ne plângem de această situație, merită să reflectăm asupra modului în care a apărut. Situația actuală este cu atât mai remarcabilă atunci când este luat în considerare rolul central pe care teoreticienii sociali de renume l-au jucat în disciplină pe tot parcursul secolului al XX-lea. Cu toate acestea, chiar în ultimul sfert al aceluși secol au apărut tendințe care s-au intensificat de atunci, precum fragmentarea sociologiei în sub-discipline și accentul tot mai

ridicat pe cercetarea empirică, cu un rol prominent jucat de studiile cantitative. Desigur, în această perioadă a apărut și o nouă generație de teoreticieni sociali. Totuși, mulți membri ai acelei generații au exprimat rezerve considerabile cu privire la relevanța teoretizării ample – un caz exemplar în acest sens fiind chiar Bruno Latour, un teoretician împotriva teoriei.

Cu siguranță, existau motive întemeiate pentru o astfel de schimbare. Sfârșitul „verii lungi a teoriei” a fost însoțit de o pluralizare a dezbaterilor în cadrul disciplinei, inclusiv o atenție mai mare acordată particularităților fiecărui domeniu și contribuției actorilor laici la construcția cunoștințelor sociologice. Mai mult, luarea în considerare a diferitelor contexte de producție a cunoașterii a dus la punerea în discuție a canoanelor disciplinare și a valorizării perspectivelor periferice ([Bueno et al., 2022](#)).

Și totuși, aceste tendințe nu s-au manifestat doar sub formă de dezbateri intelectuale, ci au adus și schimbări în structura instituțională a disciplinei în sine. Odată cu declinul teoriei ample, pozițiile disponibile pentru cercetarea specializată asupra subiectelor teoretice au scăzut constant. Condițiile pentru practicarea teoriei sociale ca profesie – adică ca parte a „științei normale” – au fost treptat erodate. Paradoxal, critica adusă teoriei ample ar putea consolida tendințele pe care le considera problematice. Teoria poate deveni o activitate exclusivă a marilor autori, înzestrați cu condiții instituționale excepționale. Riscul, mai mult,

constă în crearea unui decalaj tot mai mare între cercetarea empirică și teoria socială. În astfel de circumstanțe, deschiderea unui dialog despre modalitățile de teoretizare poate fi înțeleasă ca începutul unui „*Positivismusstreit 2.0*” (ro. *dispută pozitivistă 2.0*).

Din aceste motive și nu numai, considerăm că este crucial să discutăm starea actuală a teoriei sociale. Cu siguranță scopul nu este cel de a reveni la un trecut glorios (care, de fapt, nu a fost atât de glorios în multe privințe), ci de a obține o mai mare claritate cu privire la diferitele moduri și metode de teoretizare și implicațiile lor sociale și politice. Ce rol ar trebui să joace teoria socială în sociologie? Sunt modalitățile de teoretizare legate de diferite tradiții în cadrul sociologiei și de diferite interese în cunoaștere? Există anumite concepții – mai mult sau mai puțin tacite – ale teoretizării care mor și altele care se ridică din cenușa vechilor noțiuni dominante?

După cum va observa cititorul, contribuțiile la această secțiune specială nu oferă răspunsuri unificate la astfel de întrebări. Înzestrate cu un spirit pluralist, ele explorează mai degrabă posibilitățile actuale de revitalizare a teoriei sociale, fără a propune o simplă întoarcere la modurile anterioare de teoretizare, dar și fără a neglija provocările prezentului. ■

Adrese de corespondență:

Mikael Carleheden <mc@soc.ku.dk>

Arthur Bueno <arthur.bueno@uni-passau.de> / Twitter: [@art_bueno](#)

> Invitând creativitatea atunci când teoretizăm

de **Richard Swedberg**, Universitatea Cornell, SUA



Foto credit: Alex Lanting, Unsplash.

Este firesc să vrei ca teoretizarea ta să fie mai creativă, dar este posibil să o influențezi în această direcție? Și dacă da, cum procedezi în acest sens? Cei mai mulți ar fi de acord că este de fapt imposibil să se dea o rețetă pentru a fi creativ. Totuși, ceea ce poți face (se va argumenta spre această perspectivă), este să *invیți* creativitatea. Adică, te poți pune într-o poziție în care să reușești să creezi ceva nou și valoros.

O modalitate naturală pentru un sociolog de a afla cum să invite creativitatea ar fi să consulte studiile sociologice privind creativitatea și să vadă care sunt factorii care au fost

analizați ca fiind importanți în ceea ce privește descoperirea intelectuală și creativitatea. Totuși, acest lucru nu este atât de ușor pe cât pare, deoarece factorii care sunt desemnați ca fiind importanți într-o analiză sociologică nu sunt adesea cei pe care individul îi poate folosi în propriul beneficiu. *Knowing-how* (eng. a cunoaște cum) așa cum a precizat Gilbert Ryle, diferă de *knowing-that* (eng. a cunoaște că).

Cu toate acestea, ar putea exista un mod de a privi studiile despre creativitate și de a transforma o parte din cunoașterea lor în cunoașterea-cum. Voi numi acest proces *traducere*; iar modul în care voi proceda în cele ce urmează este de a prezenta mai întâi rezultatele câtorva studii

>>

sociologice bine cunoscute despre creativitate și apoi de a încerca să traduc acest knowing-that în knowing-how.

- **Studiul 1:** Robert Merton este cunoscut pentru că a susținut creativitatea ca putând apărea uneori din întâmplare sau datorită serendipității, pentru a folosi un termen pe care l-a popularizat. Alexander Fleming, de exemplu, a descoperit faimoasa penicilină într-un mod accidental. Ceva căzuse într-o farfurie Petri și a observat că a ucis bacteria. În cartea *The Travels and Adventures of Serendipity*, Merton și Elinor Barber susțin, de asemenea, că există anumite medii în care serendipitatea are mai multe șanse de a se produce decât altele, așa-numitele micro-mediile serendipitoase. Centrul pentru Studii Avansate în Științele Comportamentale din Palo Alto (la care Merton a contribuit pentru crearea lui) este unul dintre acestea; Societatea de Bursieri de la Harvard este un altul.

- **Studiul 2:** Rețelele sunt un obiect de studiu popular în sociologia modernă; ca exemplu de analiză tehnică a creativității prin rețele, putem menționa lucrarea lui Ronald Burt intitulată “Structural Holes and Good Ideas”. Argumentul de bază aici este că o persoană care poate apela la două rețele, un așa-numit broker, se află într-o poziție bună unde creativitatea să apară. Poți, de exemplu, să fii sociolog, dar să fii și în contact cu persoane din altă știință, de exemplu, știința cognitivă sau biologie.

- **Studiul 3:** O încercare cu un caracter istoric mai pronunțat de a desluși secretele creativității cu ajutorul analizei rețelelor poate fi găsită în uriașa istorie a filosofiei, *The Sociology of Philosophies*, a lui Randall Collins. Argumentul are în centru său creativitatea ca fiind cauzată de o interacțiune de forțe la trei niveluri: cel al societății, cel al unei organizații și cel al unei rețele. În cazul Iluminismului german, de exemplu, forța societății a fost Revoluția Franceză; organizația-cheie a fost Universitatea din Berlin; iar rețeaua lui Immanuel Kant și a altora avea o structură specială, formată din colegi, studenți și nu numai. O rețea creativă are, de obicei, mai multe deschideri la început, în timp ce mai târziu este greu să găsești un loc neocupat.

- **Studiul 4:** În timp ce o rețea are granițe difuze, o echipă nu are; rolul său în știința modernă este, de asemenea, diferit. Un studiu important privind relația dintre numărul de oameni de știință dintr-o echipă și creativitatea acestora a fost publicat în *Nature* în 2019 de către cercetătorul în științe sociale computaționale James A. Evans și colaboratorii săi. Ceea ce au descoperit aceștia a fost că echipele foarte mici, precum și indivizii singuri, sunt mai buni la descoperiri disruptive decât echipele mari. Prin descoperiri disruptive ei

înțeleg „teorii puternice și foarte improbabile” (Chomsky). Cu toate acestea, echipele mari excelează la știința normală și la genul de descoperiri minore care vin odată cu continuarea unui program de cercetare existent.

> Cum să inviți creativitatea

La începutul acestui text am subliniat că, deși nu se poate da o rețetă pentru creativitate, este posibil să *invităm* la creativitate. Am afirmat, de asemenea, că majoritatea studiilor privind creativitatea se concentrează pe cunoașterea de tip *know-that*, deși cunoașterea de tip *know-how* este cea de care avem nevoie. Am sugerat că o modalitate de a rezolva această problemă este prin intermediul unui proces pe care l-am numit traducere; și a venit acum momentul să arătăm cum funcționează acest lucru.

Ceea ce trebuie să faci mai întâi este să localizezi ceea ce pare să invite la creativitate. În studiile tocmai menționate, acestea sunt: pentru Merton, micro-mediul serendipitos; pentru Burt și Collins, un anumit tip de rețea; iar pentru Evans și alții, mărimea echipei științifice.

Al doilea pas este să îți dai seama dacă și cum poți utiliza acești factori în scopuri proprii. Când faci acest lucru pentru studiile de mai sus, rezultatul este următorul. Poți, de exemplu, să încerci să devii o parte a unui micro-mediu serendipitos, să te alături unei rețele creative sau să te implici într-o echipă care pare promițătoare. Speranța este că, făcând acest lucru, mintea ta conștientă și inconștientă va începe să lucreze într-un anumit mod creativ.

Dar este de asemenea posibil să inviți la creativitate dacă mergi singur spre ea, de exemplu, prin intermediul a două rețele, după modelul brokerului Burt. Există multe modalități de a face acest lucru, cum ar fi explorarea a ceea ce gândesc oamenii dintr-un alt grup sau disciplină alta decât a ta. De asemenea, trebuie să ai speranța că vor apărea unele scânteii atunci când aceste idei vor fi puse în contact cu ideile proprii.

Este adevărat că nu poți fi niciodată sigur că, dacă inviți creativitatea, rezultatul va fi unul de succes. Cu toate acestea, atunci când vine vorba de teoretizare, trebuie să urmărești ceea ce este nou și creativ. Motto-ul pentru acest lucru ar putea fi: dacă nu încerci, *nu vei zbura niciodată*. ■

Adresa de corespondență: Richard Swedberg <rs328@cornell.edu>

> Metode de teoretizare: un apel la pluralism

de **Mikael Carleheden**, Universitatea din Copenhaga, Danemarca



Un sociolog este un om de știință care stă pe un scaun cu trei picioare: cercetarea calitativă, cercetarea cantitativă și teoria socială. Dacă unul dintre aceste picioare este în stare proastă, scaunul s-ar putea rupe, iar sociologul ar cădea. Foto credit: Charles Deluvio, Unsplash.

Cum ar trebui să înțelegem relația dintre cercetarea teoretică și cea empirică? Sociologii au vorbit cel mai adesea despre aceasta ca fiind extrem de problematică. Afirmatii precum „un hiatus foarte profund” (Parsons), „divorț” (Blumer) și „o divizare extrem de dăunătoare” (Joas și Knöbl) sunt frecvente. Încercările de a înțelege această relație au o istorie la fel de veche ca și disciplina sociologiei însăși. Propunerile au evoluat odată cu convingerile metodologice dominante. Având în vedere această istorie, o abordare pluralistă pare rezonabilă. Astfel, un posibil punct de plecare este următorul: Un sociolog este un om de știință care stă pe un scaun cu trei picioare: cercetarea calitativă, cercetarea cantitativă și teoria socială. Dacă unul dintre aceste picioare este în stare proastă, scaunul s-ar putea rupe, iar sociologul ar cădea.

Aceste „picioare” semnifică diferențierea internă a sociologiei în trei subdomenii principale, în timp ce scaunul ca întreg semnifică interdependența lor. În cele trei subdomenii se dezvoltă diferite competențe și cunoștințe, care sunt reciproc avantajoase. Necesitatea de a integra aceste competențe și cunoaștere, fără a pierde câștigurile obținute prin diferențiere și specializare, este discutată în prezent sub titlul „metodă mixtă”. Cu toate acestea, accentul unei astfel de lucrări este pus în primul rând pe relația dintre cercetarea cantitativă și cea calitativă. Cum rămâne cu cel de-al treilea picior? Ar trebui să îl adăugăm pur și simplu la abordarea metodelor mixte pentru a analiza o relație tripartită în loc de una dublă? În acest articol, voi sugera o altă cale de urmat.

> Noi toți teoretizăm

Sugestia mea se bazează pe observația că, în prezent, majoritatea sociologilor pretind că teoretizează, într-un sens sau altul. Teoretizarea pare să fie inclusă direct în primele două subdomenii, în timp ce teoria socială este doar indirect legată de cercetarea empirică. În plus, teoretizarea

>>

În primele două subdomenii nu pare să fie – cel puțin nu în primul rând – despre aplicarea și testarea teoriilor sociale în sensul celui de-al treilea subdomeniu. Mai degrabă, cele trei subdomenii par să conțină, în mod obișnuit, practici de teoretizare *diferite*. Dacă acest lucru este adevărat, orice încercare de a răspunde la întrebarea cu care am deschis acest articol trebuie să ia în considerare multiplele relații dintre activitatea teoretică și cea empirică. De asemenea, teoretizarea trebuie înțeleasă ca fiind diferențiată și având nevoie de integrare, fără de care câștigurile diferențierii sunt pierdute.

> Metodele de teoretizare ce lipsesc

Această sugestie implică faptul că nu ar trebui să vorbim doar despre metode empirice, ci și despre metode teoretice. Într-un prim pas, am putea face o distincție între analiza variabilă, analiza interpretativă și teoria socială. Cu toate acestea, este adesea neclar ce vor să spună sociologii atunci când afirmă că teoretizează și cum se desfășoară această teoretizare. În comparație cu metodele empirice, sociologii par surprinzător de rar să reflecteze asupra meșteșugului sau artei de a teoretiza – nici măcar în subdomeniul teoriei sociale. Rar sau niciodată nu vedem manuale, cursuri, reviste, secțiuni de metode sau rețele de cercetare despre metodele teoretice. Astfel, practicile teoretice sunt caracterizate de *knowing-how* (eng. *a cunoaște cum*) mai degrabă decât *knowing-that* (eng. *a cunoaște că*) (Ryle). Așadar, pentru a preveni atât imperialismul metodologic, cât și pe cel teoretic și pentru a dezvolta multiplele practici de teoretizare, trebuie să clarificăm aceste practici, adică să formulăm metode de teoretizare.

Pe baza unei reconstrucții și dezvoltări a distincției lui Gabriel Abend între cele șapte sensuri ale teoriei, într-un articol ce urmează să apară¹ am propus șapte metode de teoretizare în raport cu cele trei subdomenii ale sociologiei, așa cum sunt prezentate în cele ce urmează.

- **Cercetare cantitativă (analiza variabilelor):**
 - T¹ Generalizarea empirică a faptelor și a corelațiilor dintre variabile
 - T² Construirea de ipoteze privind relațiile cauzale între variabile la un nivel mediu
- **Cercetare calitativă (analiză interpretativă):**
 - T³ Interpretare: Conceptualizare dependentă de context (apropiată și densă) a construcțiilor de sens
- **Teoria socială:**
 - T⁴ Exegetică socială teoretică
 - T⁵ Ontologie socială: Conceptualizarea trăsăturilor fundamentale ale relațiilor sociale
 - T⁶ Critică socială: Construcția, reconstrucția sau deconstrucția normelor și practicilor sociale
 - T⁷ Teoria societății: Conceptualizarea principiilor structurale constitutive ale unei societăți și transformarea lor în timp (nivel macro)

> Observarea versus abordarea din fotoliu

Această diferențiere a modalităților de teoretizare se bazează pe doi parametri: tipul de relație dintre teoretizare

și observație (de exemplu: chestionare, interviuri, studii de teren și experimente), pe de o parte, și subiectul teoretizării, pe de altă parte. Faptul că teoretizarea în primele trei cazuri este direct implicată în cercetarea empirică nu le eliberează în mod imediat de problema legăturii dintre activitatea empirică și cea teoretică. Toate metodele de teoretizare trebuie să țină cont de faptul că teoria este „subdeterminată de dovezi”. Ceea ce separă primele trei metode de ultimele patru este mai degrabă faptul că problemele investigate în teoretizarea socială nu pot fi rezolvate prin cercetare empirică. Aceste probleme cer în primul rând „sociologia de fotoliu”.

Cu toate acestea, trebuie subliniat faptul că metodele din lista de mai sus trebuie înțelese ca tipuri pure. Lucrările teoretice constau cel mai adesea într-o anumită combinație a tipurilor. Metoda ipotetico-deductivă poate fi înțeleasă, de exemplu, ca o combinație între T¹ și T². Teoretizarea socială în sensul T⁵, T⁶ sau T⁷ își ia cel mai adesea punctul de plecare din T⁴. Analiza variabilelor are nevoie de o analiză interpretativă atunci când operaționalizează, iar analiza interpretativă are nevoie de o analiză variabilă pentru a evalua relevanța generală a rezultatelor sale. În plus, ambele tipuri de analiză au nevoie de T⁷ pentru a identifica influența principiilor structurale asupra obiectelor lor de studiu, de T⁵ pentru a reflecta asupra punctelor lor de plecare ontologice și de T⁶ pentru a lua în considerare încărcătura valorică a faptelor. În schimb, teoretizarea socială are nevoie de rezultatele cercetării empirice pentru a evita goliciunea teoriei sociale pure. Cu toate acestea, diferențierea sociologiei în subdomenii înseamnă că doar unele metode de teoretizare sunt în joc în cadrul unui anumit proiect de cercetare. De cele mai multe ori, doar una sau două dintre ele sunt urmărite în mod sistematic, în timp ce celelalte sunt subordonate, au un statut ad-hoc și sunt înlocuite tacit de teoretizarea de bun simț. Specializarea este importantă pentru o teoretizare ca la carte, dar, în același timp, ea subliniază importanța cooperării între subdomenii.

> Apel la pluralism teoretic

În concluzie, sugestia mea este că ar trebui să pornim de la o concepție a metodelor multiple de teoretizare ca punct de plecare atunci când facem legătura între munca teoretică și cea empirică. Acest fapt ar implica ideea că teoretizarea în sociologie nu înseamnă nici doar aplicarea și testarea teoriei sociale în cercetarea empirică, nici înlocuirea teoriei sociale cu analiza variabilelor sau analiza interpretativă. În istoria sociologiei, ambele concepții, greșite de altfel, au fost întâlnite frecvent. În prezent, există multe indicii care arată în direcția reabilitării unei sociologii dominate de analiza variabilelor. S-ar putea să ne confruntăm cu o „scientizare” a sociologiei într-o manieră pe care nu am mai văzut-o din anii 1940 și 1950. Astfel de indicii reprezintă fundalul acestui apel la pluralism teoretic. Dacă nu reușim să avem grijă de toate cele trei picioare ale scaunului pe care noi, sociologii, stăm, vom cădea cu toții. ■

Adresă de corespondență: Mikael Carleheden <mc@soc.ku.dk>

1. Carleheden, M. (în curs de apariție) “Unchain the beast! Pluralizing the method of theorizing” in Fabian Ancker and André Armbruster (eds.) *Die Praxis soziologischer Theoriebildung*. Springer.

> Hai să facem sociologie liber-spirituală!

de **Anna Engstam**, Universitatea Lund, Suedia



„Dilema Centipedei” de Katherine Craster (1841–1874): Centipeda era foarte fericită./ Până când un Broscoi în joacă/ A întrebat: „Rogu-te, care picior urmează după care?”/ Și i-a pus mîntea la contribuție în așa măsură./ Încât se află derutată într-un șant/ Gîndindu-se cum să fugă.
Foto credit: Zach Lezniewicz, Unplash.

„**D**acă știam ce făceam, nu s-ar mai fi numit cercetare, nu-i așa?” Acest citat celebru este atribuit lui Albert Einstein, care, fără îndoială, întruchipează însăși ideea de geniu. Cel care l-a rostit a pus în evidență caracterul indispensabil al intuiției: să continui fără a pune continuu la îndoială ceea ce faci; să te deschizi pentru o gândire indisciplinată, informală; să ai încredere în capacitatea ta de a obține ceva de interes fără o gândire rațională și o luare de decizii evidente. Dacă stai să te gîndești bine, nu poți ajunge la ceva nou doar prin gândire critică, nu-i așa? Gîndirea creativă este necesară pentru a genera puzzle-uri și idei originale, și chiar mai mult decît atât: *Trebuie să te ridici deasupra creativității normale! Trebuie să gîndești ca un geniu!*

Ar fi Robert K. Merton primul care să obiecteze? [Richard Swedberg](#) a subliniat faptul că Merton a fost probabil „primul sociolog care a identificat subiectul teoretizării ca fiind [un] domeniu distinct de cunoaștere, studiu și predare”. „Este un lucru bun că știți ce faceți”, obișnuia el să le spună studenților

săi. În acest fel, Merton a subliniat importanța luării unor decizii conștiente cu privire la modul în care trebuie procedat în teoretizare. Swedberg consideră că acest lucru este util: „atrage atenția asupra faptului că, atunci când teoretizezi, trebuie să acorzi o atenție deosebită unei serii de aspecte care sunt adesea considerate de la sine înțelese”. Pe de altă parte, „intuiția că [teoretizarea] nu se întîmplă într-un mod liniar și logic” nu se potrivește deloc cu ideea lui [Merton](#) de cercetare disciplinată.

A veni cu un „puzzle, ceva despre lumea socială, care este ciudat, neobișnuit, neașteptat sau nou” și cu „o idee inteligentă care să răspundă, să interpreteze sau să rezolve acel puzzle”, reprezintă cu siguranță esența unei bune teoretizări sociologice ([Andrew Abbott](#)). Dar în ce măsură este un lucru bun să intelectualizăm procesul de invenție? Poate fi knowledge-how-ul (eng. a cunoaște cum) îmbunătățit prin creșterea knowledge-that-ului (eng. a cunoaște că)? Se poate spune că această întrebare a intelectualismului/ anti-intelectualismului se află în centrul teoretizării teoretizării. În ceea ce-l privește pe Einstein, acesta a avertizat împotriva analizei prea multe (a se vedea [interviul](#) din 1929 al lui George Sylvester Viereck): „Poate îți amintești povestea broaștei și a centipedei?”. (Dacă nu, citește minunata [poezie](#) din 1871 a lui Katherine Craster!). „Este posibil ca analiza să ne paralizeze procesele mentale și emoționale într-un mod similar”. Lecția care trebuie învățată este că a te gîndi cu atenție la ceea ce faci poate fi perturbator și, prin urmare, poate duce la o performanță scăzută. [Povestea captivantă a lui Charles Sanders Peirce din 1907](#) despre cum a recuperat bunuri furate prin ghicire directă poate fi înțeleasă în același mod. Mesajul este clar: *Ai încredere în capacitatea ta de a ghici corect! Și asta este exact ceea ce a făcut Einstein.*

Cînd i se cere să explice „cum se explică salturile bruște în sfera științei”, Einstein atribuie propriile descoperiri intuiției și inspirației: „Uneori simt că am dreptate. Nu știu dacă am dreptate”. În mod interesant, el face o punte între artă și știință: „Sunt suficient de artist ca să mă bazez liber pe imaginația mea”. La fel face și Peirce: oamenii de știință trebuie să dețină „arta cercetării”, aspectul creativ al formulării ipotezelor care reflectă aspectul hipologic (non-necesar) al așa-numitului raționament abductiv. *Nu trebuie să te grăbești să tragi concluzii pripite, dar ar fi bine să te grăbești la „Și dacă ?”! Folosește-te de intuiție! Faă apel la imaginația ta!* Acum avem un indiciu despre ce are de-a face geniu cu cercetarea. Voi încerca să îți dau și eu un răspuns kuhnian.

La sfârșitul vieții, [Thomas Kuhn](#) a reflectat asupra modului în care a teoretizat rupturile din fizică: „Sunt un kantian



care lucrează cu categorii mobile”, spunea el. Permite-mi să continui: Kuhn este un kantian cu distincții neclare, un kantian care recunoaște semnificația geniului în afara domeniului artelor frumoase – un kantian atins de Nietzsche? Indiferent dacă am dreptate sau nu, am citit *Structura revoluțiilor științifice* (1962) (eng. [The Structure of Scientific Revolutions](#)) ca pe un bricolaj de pionierat: pentru a da sens schimbărilor extraordinare de angajament din istoria științei, așa cum se arată prin înregistrările istorice ale activității de cercetare, Kuhn se bazează pe scrierile lui Kant despre geniu și artă din *Kritik der Urteilskraft* (1790). În paragrafele 46-50, Kant ne spune ce anume face un geniu; în plus, el evidențiază *ingeniozitatea ca stil de gândire și creație*. Iată cum înțeleg eu: prin creativitate *indisciplinată*, un geniu produce o operă de artă disciplinată – un *exemplar* (Kuhn); mai precis, un geniu transcende conceptele stabilite prin formarea unui multiplu de intuiții într-o compoziție care excită o idee până acum necomunicabilă, atât în ceilalți, cât și în „compozitor”. Pe scurt, un geniu transformă *gândirea informală în forme și, ca un copil al viitorului, îi influențează pe ceilalți prin rezonanță*.

Din această perspectivă, geniu este invocat ca un *Vordenker* care sparge gheața atunci când anomaliile grave te fac să te simți foarte ciudat; ale cărui *formulări* vitalizează arta, știința și tot ce se află între ele. *Gai saber!* Cu toate acestea, Kuhn nu minimalizează comunitatea științifică (1962: 122): „sclipirile de intuiție” prin care se naște un nou exemplar/paradigmă „*depind de experiența, atât anormală, cât și congruentă, dobândită cu vechea paradigmă*” (italicele mele); adică, prin angajarea în *știința normală*. Dar „fulgerul care <<inundă>> o enigmă până atunci obscură, permițând ca ale sale componente să fie văzute într-un mod nou care permite pentru prima dată rezolvarea ei”, ar putea fi blocat sau neglijat, dacă ești prea disciplinat pentru a amâna interpretarea sau explicația. Acesta este principalul motiv pentru care noi, cercetătorii, nu trebuie să facem din tradiție o *matrice disciplinară* (Kuhn). *Cum să nu o facem? Recunoașteți „arta teoriei sociale” (Swedberg)! Și fii tu însuți suficient de artist! Ideea este că poți gândi ca un geniu, chiar dacă nu ești unul*. Geniu este o chestiune de ceea ce gândești, nu de cum gândești. Și dacă nu faci ceva din intuițiile tale – dacă nu transformi gândirea informală în forme – este greu să îți dai seama dacă ești pe drumul cel bun sau nu. Efectuarea unui pre-studiu neglijent (Swedberg) poate fi un bun început. *Amână eforturile de puzzle!*

Kuhn însuși exemplifică *gai saber*. Nu doar pentru amuzament ne putem imagina povestea *Structurii* ca pe o dramă greacă clasică: *orgoliu* (punerea la îndoială a filosofiei științei), *peripeție* (criticile care l-au determinat să se clarifice) și *catharsis* („Reflecții asupra criticilor mei” și alte postfețe). *Ce a făcut pentru început? A prelectat*.

ARTĂ

ȘTIINȚĂ

Atitudine jucăușă	Atitudine metodică
Ingeniozitate	Disciplină
Intuiție	Raționalitate
Gândire informală	Gândire formală
Hipologică	Logică
Ipocrit	Critic
Neglijent	Atent
Gay	Riguros
Liber gânditor	Îndreptat spre obiectiv
Divergent	Convergent
Preflexivitate	Reflexivitate

Uneori este un lucru bun să-ți flexionezi modul de gândire. Iar pentru asta este nevoie de preflexivitate!

În acest articol, am încercat să îți dau o idee despre *preflexivitate*: un concept pe care îl formez. *Ce vreau să spun prin preflexivitate și la ce ar putea fi bună această noutate stângace?* O cratimă poate face toată diferența, un cuvânt destul de stângaci transformându-se brusc într-un concept ilizibil: *pre-flexivitate*. Dacă știi ce este un prefix, ești cu siguranță familiarizat cu semnificația lui pre-. Flex, la rândul său, este un morfem englezesc identic cu morfemul latin flex- „îndoit”, realizat din verbul *flexere* „a îndoii”. În consecință, preflexiv înseamnă *înainte de flexie, cu alte cuvinte, înainte de actul de îndoire și înainte de starea de a fi îndoit*. Aș dori să propun preflexivul ca fiind opusul reflexivului, pe care, în consecință, îl concep ca descriind acte de îndoire din nou. Prin urmare, [p]reflexivitatea (atât reflexivitatea, cât și preflexivitatea) poate fi înțeleasă ca opusul mersului pur și simplu, mai exact, opusul normalității de a merge mai departe urmând o cale indicată. Din perspectivă kuhniană, acest lucru este echivalent cu încercarea de a rezolva o problemă deja sugerată în același mod în care un precursor (*Vordenker*) a rezolvat o problemă comparabilă, adică fără a veni cu „o idee inteligentă care să răspundă sau să interpreteze sau să rezolve [o adevărată] enigmă” într-un mod creativ. În opinia mea, Kuhn scrie despre preflexivitate fără să numească fenomenul. Diferența dintre preflexivitate și reflexivitate poate fi, prin urmare, clarificată în lumina distincției sale între *intuiții și interpretări*: în comparație cu gândirea reflexivă, gândirea preflexivă se bazează pe intuiție în măsura în care se poate întâmpla ceva de genul unui *gestalt switch* (*schimb* brusc și nestructurat de perspectivă), (o re-abducție). În consecință, preflexivitatea se află în centrul teoriei kuhniene despre știință și descoperiri științifice. ■

Adresă de corespondență: Anna Engstam <anna_helena.engstam@soc.lu.se>

> După marea teorie: muncă de teren în filosofie?

de **Nora Hämäläinen**, Universitatea din Helsinki, și **Turo-Kimmo Lehtonen**, Universitatea din Tampere, Finlanda



Foto credit: Neel, Unsplash.

Faptul că în ultimele decenii s-a întâmplat ceva notabil cu „teoria socială” este un lucru bine cunoscut. Cu toate acestea, opiniile diferă în ceea ce privește ce anume s-a întâmplat și cum ar trebui evaluată situația.

> De la „marea teorie” de la jumătatea secolului la „studiile” de la sfârșitul secolului

Apărătorii „teoriei” au fost auziți lamentându-se despre faptul că științele sociale au fost acaparate de o multitudine de studii empirice, fără prea multă ambiție de a spune ceva mai general despre societate și fără capacitatea de a oferi cercetării noi instrumente sau perspective substanțiale. Această situație este pusă în contrast cu valul creativ al teoriei sociale din deceniile de după cel de-al Doilea Război Mondial, în special din anii 1960 până în anii 1980, perioada de glorie a „Marii Teorii”. În sociologia europeană, această perioadă a fost marcată de dezbateri aprinse în care s-au luptat diferite școli de gândire, care adesea s-au poziționat unele împotriva altora. Diverse forme de marxism au contestat în mod proeminent tradiția „liberală” a sociologiei (americane). Niklas Luhmann și Jürgen Habermas au schimbat argumente influente, dar diferite, cu privire la

teoria comunicării sau la teoria sistemelor. Gânditori precum Anthony Giddens și Pierre Bourdieu au lansat noi programe de cercetare care urmăreau să găsească o cale de mijloc între „actori” și „structuri”, încercând să sublinieze rolul „practicii”. Și mai multe dezbateri filosofice au avut un urmaș în cadrul sociologiei europene, cum ar fi scrierile despre „postmodernism” ale lui Jean-Francois Lyotard sau Jean Baudrillard și, mai durabil, cele despre studiile lui Michel Foucault privind puterea și cunoașterea în modelarea istorică a formelor occidentale de subiectivitate.

La sfârșitul anilor '80 și în anii '90 a avut loc o schimbare importantă care a dus la consolidarea unor domenii interdisciplinare de diverse „studii”: studii culturale, studii urbane, studii de gen, studii post-coloniale, studii științifice și tehnologice și, mai recent, studii queer și studii despre risipă. În timp ce cercetările din aceste domenii au utilizat adesea în mod substanțial teoretizări proeminente din deceniile anterioare, modul de utilizare a aparatelor conceptuale era nou. Lucrările sociologice au fost amestecate cu cele de antropologie, filozofie, istorie și literatură și, în loc să urmărească să producă generalizări ample, cercetarea a fost orientată spre subiecte empirice și caracterizată de pluralism metodologic și diversitate teoretică. Acest pluralism a fost ospitalier pentru inovațiile conceptuale în legătură cu munca empirică, incluzând atenție crescândă acordată chestiunilor legate de spațialitate și temporalitate, întruchipare, materialitate, practici de îngrijire, forme epistemice de nedreptate și așa mai departe

Cu toate acestea, puține dintre aceste mișcări se potrivesc cu ideea privind marea teorie socială. În prezent, eforturile conceptuale ambițioase și noutatea teoretică nu au reușit să capteze imaginația contemporanilor noștri. În departamentele de sociologie, cea mai mare parte a cercetării este „știința normală” kuhniană: metodele și subiectele sunt relativ bine stabilite; în ceea ce privește conceptualizările, există o mare varietate de căi posibile de urmat care sunt toate considerate legitime. Disciplina sociologiei nu pare să se aștepte să fie revitalizată de o teoretizare de profil înalt care, ca scop în sine, s-a transformat într-o pasiune marginală.

> Eficacitatea teoretică a practicii trăite

Este acesta, deci, sfârșitul teoriei sociale? În opinia noastră, aceasta ar fi o concluzie greșită. În loc să deplângem situația doar pentru că teoretizarea de astăzi nu mai arată sau nu se mai simte așa cum o făcea la un moment dat, dorim să

>>

atragem atenția asupra modurilor în care gândirea teoretică este vie și sănătoasă în domeniile în care activitatea sociologică se întâlnește cu diferite tipuri de „studii”. Mai mult decât atât, propunem un nume sau o etichetă pentru acest mod de deplasare între diverse moșteniri intelectuale: *munca de teren în filosofie*.

Expresia „*muncă de teren în filosofie*” a fost inventată de filosoful J. L. Austin pentru a sublinia necesitatea de a se familiariza cu utilizarea limbajului obișnuit pentru a depăși întrebările generalizatoare eronate în filosofie. Ea a fost preluată mai târziu de Pierre Bourdieu, pentru care a fost utilă atunci când s-a gândit cum să transforme activitatea filosofului într-un obiect de studiu social. La rândul său, Paul Rabinow a folosit eticheta într-un sens care se apropie mai mult de al nostru: el a considerat că modalitățile filosofico-teoretice de a pune întrebări sunt utile pentru a aborda realități contemporane complexe în locuri concrete.

Numitorul comun al gânditorilor a căror lucrare se încadrează în eticheta de „*muncă de teren în filosofie*” este modul în care atenția acordată practicii trăite (lingvistice, instituționale etc.) este considerată eficientă din punct de vedere teoretic în sine. Mai degrabă decât să aplice o „mare” teorie (explicativă) lumii pe care o studiază, aceștia sunt înclinați să lase realitatea socială să îi învețe cum să o considere, într-o manieră care ar putea fi descrisă ca fiind una de la jos în sus, dar care este totuși orientată spre generarea de rezultate semnificative din punct de vedere teoretic.

> Caracteristicile distinctive ale unui domeniu larg

Expresia „*muncă de teren în filosofie*” sugerează o afinitate deosebit de strânsă între filosofie și practica antropologică. Cu toate acestea, în opinia noastră, ea surprinde foarte bine, de asemenea, tonul în care se desfășoară în prezent o mare parte a cercetării sociologice. Astfel, în loc să găsim autori de teorii „mărețe” în lista de referințe a multor publicații din prezent, găsim tipuri particulare de cercetători – cei care filosofează pe baza materialelor empirice și a datelor situate istoric. Această caracterizare se aplică nu numai la lucrările unei serii de filosofi precum Michel Foucault, Bruno Latour, Ian Hacking, Donna Haraway și Annemarie Mol, ci și antropologilor precum Anna Tsing, Marilyn Strathern, Eduardo Kohn și Tim Ingold, ale căror scrieri îi influențează în special pe acei sociologi care lucrează la intersecția dintre diferite „studii” și forme mai clasice de cercetare calitativă. Sugerăm că există patru caracteristici distinctive ale categoriei largi de muncă de teren în filosofie.

1. Această lucrare se concentrează pe un loc particular al vieții și activității umane cu constrângeri spațio-temporale distincte, în loc să meargă mai departe cu categorii

presupus universale. De exemplu, astfel de locuri pot include mediile instituționale în care se consolidează o înțelegere modernă a probabilității, ca în lucrarea lui Hacking, *The Taming of Chance*.

2. Sensibilitatea teoretică a muncii de teren în filosofie implică un angajament cu o descriere a ceea ce se întâmplă într-un anumit loc, cu convingerea că această descriere are implicații teoretice și filosofice; un exemplu este studiul etnografic realizat de Mol în 2003 la un spital universitar din Olanda, care pretinde a fi despre „filosofia empirică”.

3. Munca de teren în filosofie implică o *muncă conceptuală* atât în ceea ce privește conceptele folosite de oamenii din locurile studiate, cât și cele elaborate în scopul descrierii a ceea ce se întâmplă în acele locuri. Prin urmare, Foucault în *A supravegheea și a pedepsi* (eng. *Discipline and Punish*) nu se mulțumește să articuleze „categoriile membre” ale discursului în joc în apariția unor noi forme de subiectivitate în închisori, spitale, școli și armată în Franța secolului al XIX-lea, ci dezvoltă și noi instrumente conceptuale cu ajutorul cărora să își organizeze constatările. Acesta este rolul conceptelor sale celebre, cum ar fi „microfizica puterii”, care, din cauza înrădăcinării lor în locul descris în mod particular, nu sunt niciodată menite să fie despre „marea teorie”, chiar dacă ele pot, de fapt, să călătorească în alte locuri și care au fost găsite ulterior utile pentru cercetări foarte diferite de către alți cercetători.

4. În cele din urmă, multe, dar nu toate studiile care împărtășesc sensibilitatea pe care o numim „*muncă de teren*” în filosofie abordează probleme *ontologice*, adică alcătuirea realității. *Aramis* al lui Latour este un bun exemplu. În timp ce studiază în detaliu minuțios ascensiunea și decăderea unui proiect tehnologic, descrierea empirică îl ajută să abordeze ceea ce este unitatea umană – colectivitatea – în termeni ontologici.

Mai degrabă decât să lase o amprentă asupra cercetării ulterioare sub forma unei teorii care poate fi „aplicate” de sus în jos, cercetarea care împărtășește sensibilitatea muncii de teren în filosofie lasă o urmă de modalități de a privi și instrumente conceptuale care pot, în măsura în care sunt considerate utile, să fie puse în aplicare în noi locuri și modificate în funcție de noi nevoi. Cu alte cuvinte, sensibilitatea teoretică pe care o reprezintă autori precum Foucault, Latour și Mol invită, de asemenea, la improvizație conceptuală și metodologică din partea cercetătorilor emergenți, pentru a se adapta atât la noile obiecte de cercetare, cât și la orice noi întrebări pe care cercetătorii le aduc în domeniul de studiu. Astfel, dezvoltarea teoriei nu are loc în primul rând în registrul „teoriei sociale”, ci în cursul unei activități continue *la fața locului*. ■

Adrese de corespondență:

Nora Hämäläinen <nora.hamalainen@helsinki.fi>

Turo-Kimmo Lehtonen <turo-kimmo.lehtonen@tuni.fi>

> Teoria și (sfârșitul) practicii

de **Arthur Bueno**, Universitatea din Passau și Universitatea Goethe din Frankfurt, Germania



Foto credit: Boys in Bristol Photography, Pexels.

Unele dintre cele mai influente tendințe din sociologia contemporană s-au concentrat în jurul conceptului de practică (Schatzki et al., 2000). Cu siguranță, noutatea lor nu constă în concentrarea pe această temă în sine. În dezbaterile de lungă durată privind agentitatea și structura, concepte care au marcat sociologia de la jumătatea secolului al XX-lea, acest concept a jucat un rol central și a presupus deja o schimbare față de sensul pe care „praxisul” îl avea în marxism. Mai degrabă decât să arate spre forme de acțiune revoluționară care să fie desfășurate de proletariat, teoreticienii precum Bourdieu sau Giddens au privit practica în termeni mai modești din punct de vedere politic, dar și mai cuprinzători. Deși se afla în continuare la intersecția dintre reproducerea și transformarea socială, practica nu presupunea răsturnarea radicală a sistemului capitalist, ci un proces continuu și cotidian de internalizare și externalizare a structurilor sociale.

Cu toate acestea, următoarea generație de sociologi a considerat că astfel de abordări concep practica în termeni mult prea restrânși. În viziunea lor, analiza acțiunilor ca fiind în mare parte actualizări nereflectate ale structurilor sociale tindea să marginalizeze agentitatea, promovând o viziune „supraintegrată” a indivizilor (Archer, 1982) și, în cele din urmă, descriindu-i ca pe niște „dopaje culturale” (Boltanski, 2011). De asemenea, a implicat o asimetrie fundamental epistemologică, deoarece sociologul a primit sarcina de a descoperi adevăruri structurale pe care indigenii nu ar fi fost capabili să le recunoască. Împotriva unei astfel de viziuni, autori precum Latour și Boltanski au evidențiat agentitatea non-umanilor și capacitățile reflexive ale oamenilor. Aceștia au subliniat modul în care ar trebui să se învețe de la aceștia și să

se între în discuții cu ei, mai degrabă decât să se aducă iluminarea din exterior și de sus. Însăși noțiunea de structură a fost astfel pusă sub semnul întrebării. Categoriile precum „societate” sau „capitalism”, care se presupunea că vor dezvălui logica ascunsă a practicilor, aveau o putere de explicație foarte scăzută: ele nu făceau decât să ne scutească de a urmări modul în care actorii, de la o situație la alta, se conectează în mod activ unii cu alții.

> Paradoxul practicii

Acest pas a fost înțeles în mare măsură ca un impuls pentru democratizare. Prin respingerea concepțiilor anterioare ale practicii, noile sociologii au avansat, de asemenea, o nouă politică, care se presupunea în mod radical că va urma o abordare de jos în sus. De fapt, cum s-ar putea nega faptul că aceste abordări au luat actorii mai în serios decât cele precedente? Cine ar putea obiecta la recunoașterea capacităților active și reflexive ale agenților sau la echilibrarea relațiilor de putere dintre analist și analizat?

Cu toate acestea, analiza actorilor poate fi o experiență tulburătoare. Începând cu anii 1980 și mai ales în ultimele două decenii, am asistat la înmulțirea plângerilor cu privire la calitatea democrațiilor noastre. Concentrarea puterii și a bogăției a atins niște niveluri încât, într-un articol recent, Chancel și Piketty susțin că „capitalismul neocolonial de la începutul secolului XXI implică niveluri de inegalitate similare cu cele ale capitalismului colonial de la începutul secolului XX”. Ca să nu mai vorbim de problema schimbărilor climatice, a cărei soluție este amânată cu fiecare nou summit internațional, în



ciuda consensului larg cu privire la cauzele sale. Dacă există o problemă aici - și există - nu se poate spune că este o lipsă de reflexivitate!

Categoria practicii pare astfel prinsă într-un paradox. Cu cât multiplicăile agentităților și ale capacităților reflexive ale actorilor sunt subliniate mai mult, cu atât mai mult se pare că ne confruntăm cu o lume care nu ne ascultă cererile, ne blochează eforturile de a o transforma și ne pune în condiții precare (așa cum fiecare nouă generație de sociologi a devenit tot mai conștientă în propria viață). Deși cu siguranță acest lucru nu este produsul teoreticienilor sociali care lucrează în limitele disciplinei, ne face să ne gândim la implicațiile politice ale conceptelor noastre de practică. Cum să nu luăm în considerare faptul că, la urma urmei, avem de-a face cu sisteme sau structuri puternice? Cum putem să negăm faptul că astfel de realități, construite de noi înșine, sunt înzestrate cu logici care ne scapă? Cine ar putea, reflexiv, să ceară mai mult din același lucru?

> Logica lucrurilor

Se pare că suntem conduși, fără să vrem, înapoi la structurile sociale - și la autonomia lor aparentă, la mecanismele lor voalate și la motivele lor inconștiente. Cu toate acestea, a reitera doar alternativa teoretică dintre agentitate și structură, pledând pentru una împotriva celeilalte, ar fi un pas greșit. Căci opoziția lor nu ține de „lucrurile logice”, ci de „logica lucrurilor”. Hiatusul mereu recurent dintre agentitate și structură nu este o simplă eroare epistemologică, ci un produs al funcționării realității sociale înseși. Tocmai acest lucru este cel ce ne permite să fim de acord cu ambele părți. Mai mult decât a avea pur și simplu *capacitatea* de a fi activi, reflexivi, dinamici și multipli, așa suntem *îndemnați* să fim. Dar ceea ce este misterios este că, în același timp, ne confruntăm cu o lume care este în mare parte străină și chiar ostilă unor astfel de capacități. În mod paradoxal, tocmai prin faptul că ni se cere continuu să ne facem propria istorie, devenim incapabili să facem acest lucru. Devenim pasivi prin propria noastră activitate. Suntem reflexivi și dopați.

Acestei logici ciudate, Marx i-a dat numele de „fetișism”, iar Lukács, pe cel de „reificare”. Ar trebui, atunci, să ne întoarcem și mai departe în istorie, revenind la conceptele lor de praxis? Da, dar poate nu în același mod. Este, în orice caz, esențial să reținem un aspect: în această tradiție, practica este în mod fundamental *ceva ce trebuie realizat*. Ea nu constă pur și simplu în internalizarea și externalizarea continuă a structurilor sociale, indiferent de rezultat; ea nu indică nici afirmarea unor capacități agentitare date dinainte. Mai degrabă, astfel de capacități sunt înțelese în primul rând ca potențiale, a căror actualizare este împiedicată sau blocată în condițiile actuale. De aceea, dihotomia dintre agentitate și structură nu poate fi rezolvată teoretic, prin renunțarea fie la una, fie la cealaltă noțiune. Ea trebuie depășită în realitatea însăși, în însăși „logica lucrurilor”. Aici, practica este sinonimă cu lupta, cu transformarea colectivă, cu emanciparea. Mediarea dintre agentitate și structură nu este *ceva ce trebuie doar descris*, ci trebuie să fie realizat politic.

> Pasivitate și putere

Adoptarea acestei concepții nu înseamnă renunțarea totală la trăsăturile evidențiate de sociologiile recente ale practicii. Mai degrabă, aceasta ne determină să le concepem în mod diferit. Este adevărat că nerecunoașterea capacităților active ale actorilor poate duce la o neputință autoimpusă în fața unui „Sistem” care prevalează invariabil. După [cum spunea odată Latour](#) despre ideea de capitalism: „Dacă continui să eșuezi și nu te schimbi, nu înseamnă că te confrunți cu un monstru invincibil, înseamnă că îți place, că te bucuri, că iubești să fii *învinși* de un monstru”. Și totuși, a nega că există procese sistemice care ne transformă (parțial) în naivi ne duce la aceeași condiție, doar că pe un alt drum. Dacă de fiecare dată când ne confruntăm cu blocaje sistemice ne spunem că încă *mai există activitate*, încă *mai există rezistență*, încă *mai există practică*, atunci sfârșim prin a devaloriza chiar aceste noțiuni. Ele devin din ce în ce mai subțiri și din ce în ce mai slabe din punct de vedere politic: cu cât cerem mai puțin, cu atât mai puțin primim și cu atât mai puțin suntem capabili să cerem data viitoare.

Fie prin asumarea unui sistem atotputernic, fie prin negarea existenței acestuia, se ajunge astfel la o poziție de neputință și la un sentiment de înfrângere. Problema nu constă în noțiunile de structură sau de agentitate în sine, ci în faptul că acestea sunt tratate ca entități statice: una dintre ele este prezentată ca fiind întotdeauna deja dată, cealaltă ca ceva neglijabil. În schimb, ceea ce face praxisul este tocmai să recunoască, să articuleze și să transforme această opoziție.

Așa cum [am argumentat în altă parte](#) un moment important pentru mișcările emancipatoare apare odată cu recunoașterea faptului că, în ciuda oricărei aparențe de activitate individuală, suntem supuși unor logici structurale care scapă de sub controlul nostru. Împotriva ideii de agentitate predată, acceptăm să fim niște „roțițe pasive într-o mașină”. Dar procesul nu trebuie să se oprească aici. În loc să ducă la un sentiment de înfrângere, recunoașterea vulnerabilității corpurilor noastre în fața logicii structurale poate aduce în prim plan tocmai puterea materială a acestor corpuri - fără de care, la urma urmei, aceste logici nu pot exista. Parafrazându-l pe Marx: la baza dominației sistemice (a capitalului) se află puterea vie (de muncă) a ființelor umane și non-umane. Odată recunoscută și auto-organizată, această putere poate fi opusă structurilor existente, dând putere altora noi. Agentitatea revine. Cu toate acestea, ea nu mai apare însă ca act al unui actor izolat, ci ca o expresie a unei forțe colective vii, întemeiată pe o condiție comună de vulnerabilitate. Putem fi activi doar dacă ne recunoaștem pasivitatea. Practica devine un scop tocmai pentru recunoaștem că se poate sfârși. ■

Referințe:

- Archer, M. (1982) "Morphogenesis Versus Structuration: On Combining Structure and Action." *British Journal of Sociology* 33(4): 455-83.
 Boltanski, L. (2011) *On Critique: A Sociology of Emancipation*. Cambridge: Polity Press.
 Schatzki, T.R., Knorr Cetina, K., von Savigny, E. (eds.) (2000) *The Practice Turn in Contemporary Theory*. London: Routledge.

Adresă de corespondență: Arthur Bueno <arthur.bueno@uni-passau.de>
 Twitter: [@art_bueno](#)

> Făcând teorie socială anticolonială

de **Sujata Patel**, profesor pensionar, Universitatea din Hyderabad, India, și profesor invitat Kersten Hesselgren 2021, Universitatea Umea, Suedia

Teorie socială anticolonială își trage abordarea dintr-o înțelegere critică a gândirii anticoloniale care a crescut și s-a răspândit în întreaga lume prin mișcări sociale anticoloniale. Gândirea anticolonială evaluează, în diferite moduri, constituirea ierarhiilor și dominația/ hegemonia în teritoriile coloniale. Prin urmare, ea reprezintă o analiză proto-sociologică a rolurilor și intervențiilor grupurilor „native” împotriva colonialismului. Pentru a face acest lucru, gândirea anticolonială definește o metodă de a demitiza ideile, principiile și ipotezele primite care naturalizează dominația colonială în cadrul coloniei și istoricizează modul în care astfel de cunoștințe dominante/ hegemonice au crescut în țările colonizatoare. În plus, ea asumă colonialismul ca fiind un punct istoric de cotitură și un marker al exploatării capitaliste a popoarelor, regiunilor și teritoriilor și astfel se angajează în căutarea unui nou epistem pentru a înțelege modernitatea contemporană definită de colonialism/ imperialism.

Creșterea unei teorii sociale bazate pe gândirea anticolonială este un fenomen recent, deoarece, pentru o lungă perioadă de timp, științele sociale au împins discuția despre colonialism/ imperialism și relația sa cu modernitatea înspre margine. Cu toate acestea, de la sfârșitul anilor '70 și începutul anilor '80, pe măsură ce eticheta „teorie sociologică” a început să fie înlocuită din ce în ce mai mult de o altă etichetă – „teoria socială” – au apărut perspective legate de teoria socială anticolonială. Această schimbare a avut loc după prăbușirea perspectivei pozitiviste a sociologiei de la sfârșitul secolului al XIX-lea, care a evaluat regularitățile, a făcut analize asemănătoare legii și a folosit modele de regresie pentru variabile pentru a înțelege „socialul”. În timp ce unii cercetători au aplicat hermeneutica sau analiza interpretativă și constructivistă, alții au sugerat necesitatea istoricizării disciplinei pentru a înțelege dacă clasiicii sociologici și canoanele lor sunt relevante în înțelegerea noilor modernități constituite în interiorul sau în afara Europei.

> Ontologii și metodologii originale pentru a înlocui logica și raționamentul hegemonic

În consecință, teoria socială poate fi percepută ca o reflecție filosofică fundamentată sociologic asupra și despre meta-teorii care explorează ancorele lor ontologice-epistemologice. Această formulare a teoriei sociale a dus la

acceptarea „normativului” în sociologie (Chernilo și Raza). Teoria socială anticolonială, așa susține, este una dintre aceste tendințe normative care interoghează relația dintre cunoaștere, domeniile sale și ancorele sale capitaliste și coloniale/imperialiste. Este o intervenție metodologică care demitizează utilizarea formelor dominante/ hegemonice de logică și raționament în căutarea unei ontologii originale care înțelege modalități inovatoare de cunoaștere și gândire. Deoarece identifică gândirea dominantă/ hegemonică ca fiind asociată cu procesele exploatare și exclusiviste ale inegalităților globale ale colonialismului capitalist, ne prezintă un mod nou de a face științe sociale; este metodologia de a teoretiza cum să înțelegem politica construcției cunoașterii, mai degrabă decât să elaborăm ceea ce este. În consecință, interoghează sociologic empiricul, teoreticul și „inconștientul științific” care organizează domenii/ discipline pentru a prezenta o nouă alternativă (Rutzou).

Având în vedere ideea conform căreia colonialismul și-a pus amprenta în diferite regiuni începând cu secolul al XVI-lea, ducând la creșterea luptelor politice anticoloniale în spații și locuri distincte, au existat multe versiuni ale gândirii anticoloniale proto-sociologice și, prin urmare, ale teoriei sociale anticoloniale. Aceste poziții metodologice diferite sunt: sociologia indigenă, indigenitatea și metodologia indigenă (Atal; Akiwowo; Smith); endogenitatea și gândirea endogenă; extraversiunea (Hountondji); sociologiile autonome și independente (Alatas); teoria subalternă, naționalismul derivat și diferența colonială (Guha; Chatterjee); modernitatea colonială (Barlow; Patel); colonialismul intern (Martin); colonialitatea puterii (Quijano); gândirea frontierelor și decuplarea teritorială (Mignolo); teoria sudică (Connell; de Souza Santos); sociologiile conectate (Bhambra); și sociologia post-colonială (Go). Fără îndoială, aceste poziții diferite au atribute unice, dar semnalează și un imperativ pentru un numitor comun pe care îl împărtășesc. Sugerez că acest numitor comun este afilierea acestor abordări la o teorie socială anticolonială ca perspectivă ontologic-epistemologică.

> De unde să începem

Nu numai că teoria socială anticolonială postulează metodologii pentru deconstruirea pozițiilor dominante/ hegemonice în diferite arii geografice, ci ea stabilește și pașii pentru a le reconstrui în moduri noi și diferite, în



„Teoria socială anticolonială stabilește pași pentru a reconstrui pozițiile dominante/ hegemonice în moduri noi în contextul diviziunilor globale ale cunoașterii”

contextul diviziunilor globale ale cunoașterii. Este o strategie de prezentare a modalităților de deconstruire a fluxurilor instituționalizate de circulație și reproducere a cunoașterii. Discuțiile sale ajută la reîncadrarea câmpului fragmentat al teoriei sociale globale, afirmând că diferențele nu indică închiderea domeniului. În schimb, perspectivele menționate mai sus și diferitele lor avataruri afirmă o presupunere metodologică conform căreia cunoașterea „socialului” este asociată ideologic cu procesele capitalismului colonial și reprezintă contexte în spațiile temporale colonizatoare. Motivul ar fi că acestea au apărut ca perspective dominante/ hegemonice globale. Ei susțin că teoriile științelor sociale contemporane trebuie să fie mediate și filtrate printr-o teorie a politicii producției de cunoaștere și că înțelegerea geopoliticii coloniale/ imperiale este o condiție prealabilă pentru a evalua teoria politicii, a producției de cunoaștere și a modernității.

O critică contemporană a eurocentrismului este un punct de plecare pentru construirea unei ontologii dintr-o perspectivă anticolonială. Acest fapt implică, în primul rând, recunoașterea ecuației de putere în cadrul binarului eurocentric al lui „eu,” și „celălalt”. Bursa anticolonială prezintă modalități de a submina acest lucru și de a găsi o nouă voce epistemică pentru a defini „eul”. Acest lucru i-a determinat pe cercetători să conceapă noi metode de examinare a politicii puterii/cunoașterii: endogenitatea în cazul lui Paulin Hountondji, deconstrucția structuralistă a arhivei în cazul lui Ranajit Guha și istoriografia marxistă în cazul lui Aníbal Quijano. Această căutare a condus, de asemenea, la analiza impactului puterii colonizate asupra constituirii ierarhiilor în teritoriile colonizate. Acest lucru poate fi văzut în perspectiva distincției lui Guha între elita naționalistă și subalterni și în înțelegerea lui Quijano a exploatării organizate în termeni de clasă și rasă. În al doilea rând, aceste perspective apară o îndepărtare de teoria liniară a timpului/ istoriei și de teoriile sale evoluționiste. Cu colonialismul, se susține că are loc o ruptură epistemică, iar istoria trebuie să înceapă de acolo. În consecință, majoritatea teoriilor anticoloniale ale modernității enunțate în regiunile colonizate evaluează

conexiunile spațiale coloniale/ imperiale care organizează fluxurile de mărfuri, idei, ideologii și domenii de cunoaștere între metropole, semi-periferii și periferii ale lumii.

> Examinarea atributelor eurocentrismului

Mai precis, teoria socială anticolonială contemporană folosește o combinație de strategii metodologice, variind de la structuralism, poststructuralism, deconstrucție cu teoria dependenței, analiza sistemului mondial și sociologia istorică marxistă critică pentru a interoga atributele eurocentrismului. În consecință, ea a susținut în mod diferit că științele sociale dominante/ hegemonice (a) sunt etnocentrice în măsura în care proiectează o superioritate a experienței europene a modernității, (b) universalizează modelele istorice și culturale europene ale modernității și, astfel, promovează dependența de cale, (c) uneori reconstruiesc parțial și alteori șterg istoria non-europeană pentru a o reproduce prin binare care includ categorii de ierarhii rasiste, categorii bazate pe caste, categorii de gen și altele, (d) divizează și creează limite și granițe între științele sociale și (e) promovează un mod orientalist de a privi lumea non-europeană.

Teoria socială anticolonială afirmă necesitatea de a cartografia contextul, timpul și spațiul pentru a organiza întrebările și metodele de cercetare și pentru a înțelege procesele, mecanismele și evenimentele care influențează acțiunea și actorii din lumile colonizate și colonizatoare. Această teorie socială ajută la examinarea modului în care au fost construite teoriile substanțiale asupra modernității, la confirmarea relevanței acestora, la investigarea datelor empirice și la aplicarea acestora pentru a efectua un studiu empiric. Ca o investigație a ipotezelor filosofice ale sociologiei, teoria socială anticolonială poate deveni fundamentul sociologiei globale contemporane. ■

Adresă de corespondență: Sujata Patel <patel.sujata09@gmail.com>

> Femei în elaborarea teoriei sociale dincolo de canon

de **Luna Ribeiro Campos**, Universitatea de Stat din Campinas și **Verônica Toste Daflon**, Universitatea Federală Fluminense, Brazilia



Foto credit: Colaj foto realizat de Vitória Gonzalez, 2023.

In 1838, Harriet Martineau a apărut crearea unor reguli pentru producerea de „generalizări sigure” despre societăți. Cu aproape șase decenii înainte de lansarea cărții lui Émile Durkheim, *Regulile metodei sociologice*, Martineau a publicat *How to Observe Morals and Manners*, o lucrare rafinată despre provocările epistemologice implicate în producerea de cunoaștere despre ființele umane și relațiile dintre ele.

Martineau și-a imaginat socialul ca un domeniu în care instituțiile, viața materială, simbolurile, sentimentele, corpurile și factorii demografici se împletesc. Ca și predecesoarea ei, Mary Wollstonecraft, ea credea că morala și politica internă erau „inseparabile în practică” și că omul de știință putea împărți sfera publică și pe cea privată doar în scopuri analitice. Martineau a fost, în concluzie, o teoreticiană care a recunoscut dimensiunea de gen de la baza vieții sociale.

În anii care au urmat morții ei, Martineau și alți pionieri precum Flora Tristan, Anna Julia Cooper, Marianne Weber, Beatrice Potter Webb, Jane Addams, Charlotte Perkins Gilman și Alexandra Kollontai au căzut în obscuritate. Participarea femeilor din afara contextului anglo-european în dezbaterile publice și în zona de publicații din secolul al XIX-lea a fost, de asemenea, uitată, ca în cazul scriitoarei indiene Pandita Ramabai și al scriitoarei sud-africane Olive Schreiner.

Trajectoriile acestor femei au fost foarte diverse: unele au fost profund angajate în construcția sociologiei, în timp

ce altele nu au fost neapărat preocupate de fondarea unei discipline științifice, dar au produs perspective pe care acum le înțelegem ca fiind sociologice. Cu toate diferențele lor, aceste femei arată că istoria sociologiei nu este liniară, ci are origini multiple și o varietate tematică și geografică mai mare decât recunoaștem de obicei.

Instituționalizarea și masculinizarea sociologiei au mers mână în mână. Disputele academice și politice care le-au dat lui Karl Marx, Émile Durkheim și Max Weber statutul de clasici au șters prezența feminină din construcția științelor sociale și au redus la tăcere sursele non-europene. Ca urmare, multe domenii de cercetare bazate pe gen au fost marginalizate, limitându-ne imaginația sociologică. După cum a subliniat Dorothy Smith, lumea de zi cu zi este o problemă deschisă cercetării sociologice. Prin urmare, subiectele neglijate, cum ar fi familia, căsătoria, sexualitatea și reproducerea, nu sunt doar probleme private, ci chestiuni de relevanță sociologică.

> Subiecte-cheie ale sociologiei realizate de femei

Deoarece prezența femeilor în sociologia clasică nu a fost niciodată recunoscută sistematic, cartografierea contribuțiilor lor este întotdeauna o provocare. Ignoranța lucrărilor lor, lipsa de noi ediții și traduceri și lipsa cercetării având perspective critice asupra subiectului alimentează narațiunea că nu existau femei care să se gândească la societate în secolul al XIX-lea. Această ignorare a contribuțiilor femeilor în istoria și predarea sociologiei are impact asupra definirii conceptelor, teoriilor și metodelor cheie pentru disciplină.

În prima jumătate a secolului al XIX-lea, de exemplu, Flora Tristan, o gânditoare franceză de origine peruviană, a analizat particularitățile condiției femeilor din clasa muncitoare în mediul familial și de lucru. S-ar putea spune că ea a folosit metodologia observării participanților în studiul său asupra clasei muncitoare engleze, publicat cu câțiva ani înainte de cartea lui Friedrich Engels. Mai mult, ea și-a dat seama că relațiile de opresiune nu erau întemeiate doar pe aparatele juridice, ci erau incorporate în structurile și instituțiile de zi cu zi, cum ar fi biserica și familia.

Pandita Ramabai, la rândul său, a scris numeroase lucrări în care a cronicizat complexitatea situației femeilor din India la intersecția dintre religie, castă, inegalitate și colonialism. Ramabai a teoretizat despre relația intimă dintre caste,



despre formele lor de endogamie, despre ritualizarea vieții de zi cu zi și despre controlul asupra femeilor. Ea a subliniat mecanismele prin care castele erau legate de practici precum zestrea, de atitudini față de văduve sau chiar de infanticidul feminin. Munca ei dezvăluie trăsăturile de gen ale grupurilor sociale și stabilirea granițelor acestora.

Până la sfârșitul secolului al XIX-lea, opera lui Charlotte Perkins Gilman a fost citită la scară largă. Gilman a fost membră a Asociației Sociologice Americane și a criticat cultul victorian al maternității și al domesticității feminine. În munca sa, ea s-a străduit să istoricizeze familia și casa, identificând socialul ca o rețea densă de relații între familie, stat și piață, formând o structură extrem de interdependentă.

În ceea ce o privește pe germana Marianne Weber, ea a scris nouă cărți și zeci de articole în care a discutat subiecte precum legea, căsătoria, maternitatea, autonomia feminină și dominația patriarhală. Marianne a comparat aranjamentele juridice ale căsătoriei în diferite societăți într-un mod care seamănă cu abordarea metodologică a sociologiei istorice. Împotriva supunerii în căsătorie, ea a apărut construirea relațiilor de parteneriat și reforma legii ca o modalitate de a garanta individualitatea feminină.

În aceeași perioadă, gânditoarea sud-africană Olive Schreiner a fost o voce activă în dezbaterile despre posibilitatea creării unei națiuni sud-africane. Ea a avut o viziune critică asupra acțiunilor colonialiste britanice pe teritoriul sud-african și a denunțat inițiativele imperialiste care exploatau bogățiile minerale și populația nativă. Schreiner avea un ochi așer pentru contradicțiile legate de formarea statului și relația acestuia cu națiunea, teritoriul, rasa și genul.

În cele din urmă, la începutul secolului al XX-lea, Ercília Nogueira Cobra a criticat moralitatea sexuală din Brazilia, analizând sexualitatea și modurile în care corpurile femeilor erau controlate. Cobra a arătat cum codurile de onoare, cum ar fi cerința ca femeile să rămână virgine înainte de căsătorie, au fost legate de negarea drepturilor civile ale femeilor. Astfel, ea a demonstrat modul în care regimul juridic afectează relațiile sociale, subliniind faptul că baza pentru exercitarea relațiilor de putere ar putea fi controlul sexualității.

Luând în serios textele acestor femei, încercăm să folosim analitic categoria de gen, înțeleasă ca factor fundamental al vieții sociale. Ideea este să ne întrebăm dacă teoriile produse de aceste femei ne ajută să regândim concepte precum ordinea, acțiunea și schimbarea socială, precum și munca, puterea, solidaritatea și inegalitățile.

> Provocări contemporane atunci când ne gândim la canon

În sociologia contemporană există controverse cu privire la statutul canonului sociologic. Autori precum Raewyn Connell și Patricia Hill Collins susțin că însăși ideea unui canon este nesustenabilă în fața unei sociologii din ce în ce mai complexe și globale. Cu toate acestea, comunitatea internațională a sociologilor continuă să se bazeze pe autorii clasici în scopul profesionalizării.

Procesele sociale de formare a canoanelor noi și vechi rămân active indiferent de voința noastră. Ceea ce se califică drept „marea teorie” este de obicei prezentat ca o sinteză sau o depășire a antinomiilor sociologiei clasice. Prin urmare, teoria clasică și contemporană mențin o relație fundamentală care pare departe de a se fi încheiat.

Pentru ca genul să nu mai fie un subdomeniu sau chiar un domeniu autosuficient și să intre în miezul sociologiei, este necesar să includem autori e gen feminin în circuitul sociologiei clasice, făcându-le referințe în manuale. În ultimii ani, au fost luate inițiative excelente, cum ar fi activitatea Patriciei Madoo Lengermann și a lui Jill Niebrugge-Brantley, Kate Reed, Mary Jo Deegan și Lynn McDonald. Cu toate acestea, este inutil să continuăm să reproducem puncte de vedere eurocentrice cu o prejudecată feminină. O teorie sociologică dincolo de canon necesită o privire dincolo de Europa, așa cum propun Alatas și Sinha.

Din Brazilia, ne-am înregistrat contribuția la dezbateri odată cu publicarea colecției *Pioneiras da Sociologia: Mulheres intelectuais nos séculos XVIII e XIX*. Cartea electronică este disponibilă, deocamdată, numai în portugheză. Inițiativa, fără precedent în țară, reunește șaisprezece autoare din medii diferite și propune prezentarea lor într-un mod didactic.

A gândi împreună despre autoare, canonice sau nu, din regiuni atât de diferite, prezintă provocări istorice și sociologice. Comparația permite atât relativizarea, cât și critica-teoria teoriei universaliste androcentrice din Nordul Global, aducând la lumină configurații socio-istorice unice, precum și oferind indicii pentru analiza proceselor macro-sociologice globale care au marcat lumea modernă. Regândirea canonului sociologic și sporirea incluziunii reprezintă responsabilitatea care le așteaptă pe noile generații. ■

Dorim să mulțumim Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro (Fundação pentru Sprijinirea Cercetării din Statul Rio de Janeiro (FSCSRJ) pentru susținerea proiectului nostru de cercetare. Apreciam angajamentul său de a avansa cunoașterea științifică și de a promova excelența academică în Brazilia.

Adrese de corepondență:

Luna Ribeiro Campos <lunaribeirocampos@gmail.com>

Verônica Toste Daflon <veronicatoste@gmail.com> / Twitter: @vetoste

> **Jurnale prădătoare, cu acces deschis**

sau jurnale cu acces pe bază de abonament

de **Sujata Patel**, profesor pensionar, Universitatea din Hyderabad, India, și profesor invitat Kersten Hesselgren 2021, Universitatea Umea, Suedia



Foto credit: Stanislau Kondratiev, Pexels.

Recent, o colegă de la o universitate europeană m-a rugat să contribui cu un articol pentru un număr special despre teoria sociologică într-un jurnal cu acces liber în limba engleză pe care îl editează. Nu auzisem de jurnal, dar am fost de acord imediat, având în vedere că dacă ar fi publicată (după recenzii), lucrarea ar putea fi citită în întreaga lume. Acest lucru ar depăși blocajul de circulație care există astăzi în fluxurile de cunoaștere profesională care sunt dominate de abonamentele la jurnale și de plățile articolelor. După cum știm cu toții, abonamentele și plățile de procesare a articolelor nu sunt subvenționate de majoritatea guvernelor, universităților, institutelor de cercetare sau granturilor de cercetare. În consecință, informarea este restricționată și se creează diviziuni în fluxurile de informații și cunoaștere între comunitățile științifice naționale și globale. Dar o întrebare despre jurnal m-a determinat să descopăr modul în care comunitatea academică privește accesul liber; majoritatea colegilor mei au susținut că jurnalele cu acces liber sunt în mare parte prădătoare, în timp ce jurnalele bazate pe abonament sunt profesionale. Am fost nedumerită: de ce cred colegii mei acest lucru, când accesul liber permite libera circulație a burselor și încurajează dialogul și conversația între comunitățile academice?

> **Un început optimist**

Mișcarea accesului deschis (AD) a apărut în anii 1990, când internetul a devenit disponibil ca mijloc de comunicare și, în consecință, a redefinit publicarea, care până atunci se baza pe materiale tipărite. Mișcarea a câștigat curând importanță și în 2001 Inițiativa de Acces Deschis din Budapesta (IADB) a definit AD ca disponibilitatea gratuită a cercetării evaluate de colegi „pe internetul public, permițând oricărui utilizator să citească, să descarce, să copieze, să distribuie, să tipărească, să caute sau să se conecteze la textele complete ale acestor articole, să le acceseze pentru indexare, să le transmită ca materiale către software sau să le folosească în orice alt scop legal, fără bariere financiare, juridice sau tehnice, altele decât cele inseparabile de accesul la internet în sine”. IADB afirmă, de asemenea, că toate drepturile intelectuale ale articolului revin autorului. Această definiție rezonază cu licențele de tip Creative Commons.

Odată cu creșterea constantă a lățimii de bandă, costurile de publicare per articol erau așteptate să scadă pe măsură ce tipărirea și distribuția au fost eliminate din toate bugetele. Acest lucru ar duce, s-a presupus, la transformarea majorității revistelor în AD.

>>

> Pretenții prădătoare

Cu toate acestea, nu a avut loc o astfel de schimbare majoră. O evaluare recentă a sugerat că, în 2013, doar 25% din lucrările publicate au făcut parte dintr-un jurnal care publică în regim deschis. De ce mișcarea nu a captat imaginația tuturor cercetătorilor? O parte din motiv este presupunerea că majoritatea jurnalelor care publică în regim deschis percep taxe de procesare a articolelor și, prin urmare, sunt reviste prădătoare: „orice poate fi publicat dacă plătești”. Există o percepție larg răspândită că aceste reviste nu sunt competente din punct de vedere profesional, au consilii editoriale false și adesea nu efectuează revizuirii riguroase ale lucrărilor.

Termenul de prădător (eng. *predatory*) pentru astfel de reviste a fost folosit pentru prima dată de bibliotecarul Jeffrey Beall care, de la începutul anului 2010, a făcut o campanie împotriva regimului deschis. El a pus o [listă de jurnale prădătoare](#) pe Internet. Pentru Beall: „Editorii jurnalelor prădătoare folosesc modelul de acces deschis de tip Gold (în care autorul plătește) și urmăresc să genereze cât mai multe venituri posibil, renunțând adesea la o evaluare adecvată din partea colegilor”.

Noua literatură sugerează că Beall ar putea să nu fie singurul care militează împotriva regimului deschis. În plus, marile asociații comerciale ale editorilor și lobbyștii lor au promovat ideea că regimul deschis este un pericol pentru sistemul bazat pe evaluarea colegilor (eng. *peer review*). Principalul lor argument a fost că jurnalele pe bază de abonament sunt esențiale pentru bunele practici, în special pentru sistemul bazat pe evaluarea colegilor, și că acestea sunt instituționalizate prin alianțele lor cu societăți academice, asociații profesionale și institute de cercetare. În ciuda recunoașterii faptului că mode-lele lor de afaceri vizează profitul, ei susțin, de asemenea, că își împart veniturile cu astfel de organizații (de exemplu, bugetul Asociației Internaționale de Sociologie depinde enorm de drepturile de autor pentru publicație) și, astfel, promovează producția de cunoaștere care este atât profesională, cât și globală. În plus, acestea sugerează că protejează drepturile de proprietate intelectuală ale autorilor și ale institutelor de cercetare.

Prin urmare, majoritatea societăților academice și asociațiilor profesionale își acordă sprijinul marilor editori. La rândul lor, acești editori au intervenit agresiv în domeniul public pentru a se asigura că drepturile lor asupra jurnalelor sunt protejate împotriva oricărei forme de acces liber. De exemplu, în 2012, unii editori (Oxford, Cambridge și Taylor & Francis) au intentat un proces în instanțele indiene împotriva unui magazin Xerox de la Universitatea Delhi pentru vânzarea de cărți și pagini foto-copiate. Atât Universitatea, cât și Înalta Curte au ieșit în sprijinul magazinului, iar cazul a fost respins.

> Nevoia de a elimina diviziunile binare instituționalizate

Nu există îndoială asupra faptului că există jurnale prădătoare. Împreună cu India și Iran, SUA și Japonia au cel mai mare număr de astfel de reviste, iar organismele de reglementare, inclusiv universitățile, nu recunosc lucrările publicate în ele pentru evaluarea performanței. Cu toate acestea, sunt toate jurnalele publicate în regim deschis

într-adevăr prădătoare în natură? [Cercetările recente](#) asupra listei lui Beall sugerează că defectele majore pe care le-a enumerat ca aplicându-se jurnalelor publicate în regim deschis sunt prezente și în jurnalele bazate pe abonament. În plus, nu jurnalele publicate în regim deschis percep taxe de procesare a articolelor. *Directory of Open Access Journals* (DOAJ) afirmă că 18.000+ jurnale de acest gen sunt disponibile pe Internet astăzi, iar aproximativ 13.000 dintre acestea nu percep o taxă de procesare. În aceeași cercetare tocmai menționată, autorii susțin că, în loc să prezentăm o dihotomie între jurnalele publicate în regim deschis și jurnalele bazate pe abonament, este important să punem întrebări mai reflexive cu privire la modul de inițiere și instituționalizare a bunelor practici de revizuire și cum să le facem transparente atât pentru jurnalele publicate în regim deschis, cât și pentru cele bazate pe abonament. În plus, este de asemenea important să ne întrebăm dacă aceste practici le includ pe cele perfecționate în diferite părți și regiuni ale lumii.

Deși este nevoie de cercetări suplimentare pe această temă, afirmația mea este că industria editorială face parte din ecosistemul cunoașterii care prosperă generând diviziuni între regiuni și comunități lingvistice în ceea ce privește producerea și circulația cunoștințelor. Industria editorială alimentează acest sistem și îl instituționalizează. Acest eco-sistem a ajuns să fie organizat în urma celui de-al Doilea Război Mondial, când universitățile și institutele de cercetare au crescut exponențial în Nordul Global și în întreaga lume. Odată cu această răspândire, a fost instituționalizată o perspectivă conform căreia domeniile cunoașterii din cadrul științelor, științelor sociale și umaniste produse în Nordul Global sunt universale și pot fi emulate de comunitățile academice din întreaga lume.

Acest eco-sistem a desemnat apoi responsabilitățile pentru producerea de cunoaștere universităților, institutelor și laboratoarelor din Europa și America de Nord, iar cunoașterea a fost apoi diseminată în jurnale și cărți publicate și tipărite de sectorul privat. În scurt timp, aceste universități și institute de cercetare au devenit principalii consumatori de jurnale și cărți științifice, creând astfel o relație simbiotică între acestea și editurile private. Nu e de mirare că editorii din SUA și Marea Britanie își clasifică produsele ca făcând parte din piețele internaționale, în timp ce produsele de cunoaștere din alte țări sunt clasificate în funcție de regiune. În ultima vreme, acest eco-sistem a primit un impuls, deoarece universitățile au cerut audituri stricte pentru a examina performanța profesorilor, oferind jurnalelor bazate pe abonament o legitimitate suplimentară. Mișcarea privind regimul deschis de publicare subminează acest eco-sistem și este astfel o amenințare pentru toți cei care au o miză în el.

Unde lasă acest lucru oamenii de știință din diferite părți ale lumii care doresc să publice sau să citească noi cercetări? Unde lasă, de asemenea, publicațiile din întreaga lume care doresc să încurajeze conținuturi distincte, noi stiluri de scriere și diferite practici de revizuire? În calitate de cercetători care caută conversații globale, sper că putem începe o discuție pe această temă. ■

Adresă de corespondență: Sujata Patel <patel.sujata09@gmail.com>

> Pentru un comportament mai bun în căutarea sănătății în Bihar, India

de **Aditya Raj** și **Papia Raj**, Institutul Indian de Tehnologie Patna, India

Foto credit: Anna Shvets, Pexels.



Condițiile impuse de Covid-19 au însemnat că schimbările comportamentale au devenit norma pentru a controla răspândirea virusului în orice comunitate. Guvernele au impus de mai multe ori carantinări și au continuat să sfătuiască oamenii să păstreze distanțarea fizică, să se auto-izoleze, să rămână în carantină la domiciliu, să poarte mască și mănuși în locurile publice, să-și spele mâinile frecvent, etc.. În ciuda acestor eforturi, guvernul indian nu a reușit să controleze situația din cauză că majoritatea populației din India, așa cum s-a relatat constant în mass-media, nu se conforma acestor recomandări și, mai important, nu era dispusă să se testeze pentru identificarea virusului. De asemenea, dacă oamenii erau depistați pozitiv, erau reticenți să recunoască acest lucru până când situația lor nu devenea foarte gravă. Din cauza lipsei infrastructurii de sănătate publică, condițiile au

fost deosebit de critice în Bihar, o provincie sub-dezvoltată a Indiei. Acest lucru sugerează importanța implicării individuale în orice comunitate în comportamentul de căutare a sănătății (CCS).

CCS este conceput ca o secvență de acțiuni-remediu preventive întreprinse de membrii unei comunități fie pentru a corecta starea de sănătate percepută ca fiind precară, fie pentru a menține o stare de sănătate bună. Astfel, CCS presupune oameni care fac „alegeri sănătoase”. Un astfel de comportament variază în funcție de spațiul geografic și între diferite comunități. Pentru a îmbunătăți condițiile este foarte important să înțelegem factorii care împiedică oamenii să adopte un CCS progresiv. De asemenea, este crucial să înțelegem cum oamenii ar putea fi motivați să dezvolte un CCS pozitiv. Cu toate că este o componentă vitală a

>>

sănătății publice, nu există cercetări semnificative axate pe înțelegerea obstacolelor și a facilitatorilor CCS în India, sau mai specific în Bihar.

> Învațăminte din studiul transversal realizat în Bihar

Am efectuat un studiu transversal în Patna, capitala Biharului. Patna a înregistrat cele mai multe cazuri de Covid-19 și decese în India. Am adoptat o abordare mixtă și am colectat date primare în timpul pandemiei, în perioada aprilie-iulie 2021. Analiza datelor noastre a arătat că 43% dintre respondenți au raportat că ei înșiși au fost testați pozitiv pentru Covid-19, în timp ce 34% au declarat că unul sau mai mulți membri ai familiei lor au fost testați pozitiv, iar 23% au spus că atât ei înșiși, cât și membrii familiei lor au fost testați pozitiv. A existat o discrepanță semnificativă de gen între cei testați pozitiv: în timp ce 69% erau bărbați, numai 31% s-au dovedit a fi femei. Din punct de vedere fiziologic, femeile sunt mai puternice în comparație cu bărbații, iar în circumstanțe similare au mai multe șanse de rezistență și supraviețuire. De asemenea, construcțiile sociale și dinamica de gen în cadrul gospodăriilor sugerează că sănătatea membrilor de sex masculin a fost întotdeauna prioritară. Poate că atunci când femeile prezentau simptome, nu se testau.

În afară de gen, 40% dintre respondenții care au fost testați pozitiv se încadrau în grupa de vârstă 25-29 de ani, ceea ce sugerează că cei mai mobili și expuși mediului exterior erau mai vulnerabili la infectarea cu Covid. Din nefericire, mai mulți respondenți au raportat unul sau mai multe decese din cauza Covid-19 în familia lor. În studiul nostru, majoritatea cazurilor fatale (88%) locuiau în clădiri cu mai multe etaje, doar 12% având case individuale. Am observat, de asemenea, că 67% dintre ei lucrau în sectorul de servicii, 26% erau lucrători independenți, iar restul nu și-au specificat ocupația. Indiferent de contextul socio-demografic, exista o reticență în rândul tuturor respondenților în a se testa pentru Covid-19. Când au fost întrebați cum știau că sunt infectați cu Covid-19, majoritatea au declarat că au dezvoltat simptome ale virusului și au presupus că sunt infectați. Când li s-a cerut să explice de ce nu și-au confirmat aceste presupuneri prin testare, răspunsurile au fost variate. Motivele menționate au inclus lipsa de informații corecte despre facilitățile de testare (27%), indisponibilitatea sfaturilor de la personalul medical (12%) și, cel mai important, frica de stigmatizare socială dacă ar fi testați pozitiv (59%).

Deoarece paturile de spital și alte resurse clinice erau insuficiente, oamenii preferau să rămână acasă în loc să caute facilități medicale disponibile, până când condițiile deveneau critice. Lipsa disponibilității informațiilor și a resurselor au reprezentat obstacole majore pentru căutarea ajutorului, acționând asemeni unei bariere pentru un CCS

pozitiv în comunitate. Prin urmare, mulți oameni au optat pentru automedicație (aproximativ 27%), puțini au consultat medici prin telefon (16%), alții au vizitat clinicile medicale (11%), în timp ce o proporție considerabilă (46%) s-a bazat doar pe informații de la prieteni, rude și, desigur, media digitală.

Cei testați pozitiv au fost sfătuiți să se izoleze și să intre în carantină, dar un astfel de comportament nu era obișnuit în contextul social indian. Într-adevăr, persoanele infectate nu doreau să dezvăluie comunității starea lor de frică stigmatizării.

În baza analizei noastre, susținem că, deși oamenii erau pregătiți să respecte CCS necesar pentru a aborda pandemia Covid-19, în același timp erau afectați de lipsa de informații, care a fost cea mai mare piedică pentru CCS în acest caz. Oamenii nu erau dispuși să caute ajutor medical în stadiile incipiente ale infecției din cauza fricii și a ignoranței. Prin urmare, necesitatea orelor de educație în domeniul sănătății este esențială, mai ales într-o provincie sub-dezvoltată precum este Bihar.

> În retrospectivă

Covid-19 continuă să reprezinte o amenințare pentru sănătatea publică. Populația și practicile de sănătate menite să combată situația ar trebui să fie durabile și acceptabile pentru comunitate. Pe baza descoperirilor studiului nostru, sugerăm că intervențiile sociale prin educație în domeniul sănătății sunt necesare pentru a îmbunătăți CCS în rândul comunității și trebuie implementate urgent. Abordarea integrată de încorporare a educației în domeniul sănătății ca parte integrantă a politicii de sănătate va fi esențială pentru a iniția schimbări comportamentale în rândul comunităților și pentru a promova sănătatea.

Studiul nostru recent, o continuare a celui prezentat mai sus, a arătat că după Covid-19, oamenii au început să acorde o atenție sporită igienei, sănătății și practicilor legate de un stil de viață sănătos. Îmbunătățirea educației în domeniul sănătății și investițiile în comunicarea în domeniul sănătății pot permite oamenilor să dezvolte o nouă înțelegere socială a CCS, ceea ce va iniția un proces de promovare a sănătății. Acest lucru le va permite oamenilor să facă față problemelor lor de sănătate pentru a depăși disparitățile actuale în domeniul sănătății. Educația în domeniul sănătății este, așadar, necesară pentru vremurile actuale. ■

Adrese de corepondență:
Aditya Raj <aditya.raj@iitp.ac.in> / Twitter: @dradityaraj
Papia Raj <praj@iitp.ac.in>

> Criza sănătății mintale în Spania: de ce contează sociologia

de **Sigita Dobyte**, Universitatea din Oviedo, Spania



Foto credit: Adrian Swancar, Unsplash.

In timp ce intervențiile actuale cu privire la sănătate mintală sunt de obicei plasate în domeniul asistenței medicale și, prin urmare, sunt considerate a fi în cadrul *sistemului*, sănătatea mintală face parte și este integrată în cultura, relațiile sociale și personalitatea cuiva. Sociologia are multe de oferit pentru a înțelege mai bine sănătatea mintală și suferința. Aici, susțin un rol mai mare pentru sociologie atunci când abordează aceste probleme, sugerând că am asistat la perturbări în reproducerea culturală și integrarea socială. Acestea se manifestă ca o pierdere a orientării culturale, alienare și, în consecință, psihopatologii. Deși argumentul meu este centrat pe cazul Spaniei, ar trebui să lovească, de asemenea, și cititorii din alte țări.

În ultimul an, sănătatea mintală și bolile aferente au atras o atenție fără precedent în sfera publică spaniolă. Politicienii, jurnaliștii și activiștii au citat cu toții statistici naționale și internaționale care demonstrează un declin al sănătății mintale în țară. Mortalitatea prin sinucidere

a crescut. Consumul de medicamente antidepresive s-a triplat în ultimii 20 de ani și este printre cele mai mari din Europa. Mai rău, Spania raportează cel mai mare consum de anxiolitice din lume. Un sondaj privind sănătatea mintală a angajaților publici spanioli din 2022 pune aceste rate în context: aproape jumătate dezvăluie că se bazează pe psiho-farmaceutice pentru a atenua anxietatea pe care o experimentează, derivată din munca lor.

Prin urmare, aceste cifre reflectă nu numai probleme individuale, ci și procese sociale. Cu toate acestea, mass-media își îndreaptă imediat camerele către psihiatri și psihologi, mai degrabă decât către sociologi. În timp ce psi-disciplinele sunt de neînlocuit atunci când vine vorba de a ajuta oamenii individuali, ele tind să se alinieze modelului (bio)medical care decontextualizează și individualizează socialul. Comentariile practicienilor se termină frecvent cu apelul către mai multe resurse pentru îngrijirea sănătății mintale: *mai mulți specialiști și mai multe servicii*. Acest lucru este, fără îndoială, important. Cu toate acestea, susțin că ar trebui să luăm în considerare și alte răspunsuri.

> Cultura și stima de sine

Certitudinile culturale – cele publice, așa cum sunt (re) produse prin relațiile și instituțiile sociale, dar și cele personale, așa cum sunt întruchipate prin socializare – ne ghidează așteptările, deciziile și acțiunile prin asigurarea „coerenței cunoștințelor suficiente pentru practica zilnică” (Habermas, 1987). Într-un mod care a fost întărit de neoliberalism, cultura ne furnizează din ce în ce mai mult scenarii ale sinelui care subliniază competitivitatea, succesul material și consumul unor stiluri particulare de viață (Lamont, 2019). Definițiile vieții demne devin mai omogene și se bazează predominant pe performanța productivă și consum, în detrimentul altor criterii de valoare socială.

Obiectivele declarate sunt considerate atinse pentru toată lumea prin muncă asiduă și efort, ceea ce are ca rezultate clasificarea „câștigătorilor”, despre care se crede că muncesc din greu și se forțează, și „a celor învinși”, despre care se presupune că nu au astfel de aptitudini. Dar aceste măsuri ale valorii de sine pur și simplu nu sunt accesibile tuturor, în ciuda eforturilor lor. A te fi născut într-o familie bogată oferă

>>

un avantaj extraordinar în Spania. Oricât de mult ai studia și ai munci, șansele tale de succes sunt mult mai mici dacă te-ai născut sărac decât sunt pentru concetățenii tăi mai înstăriți.

Majoritatea oamenilor își construiesc proiecțiile viitoare pe baza scenariilor culturale încorporate și înrădăcinate în idealurile succesului material. Mulți dintre ei, însă, întâlnesc șanse obiective care se ciocnesc cu astfel de imaginare, văzând totuși că cei mai norocoși o duc mai ușor în viață. Această nepotrivire între așteptările întruchipate și șansele obiective poate duce la o criză în orientarea culturală și la sentimente de tristețe, furie sau rușine. Pierderea (încrederii în) viitor(ului) este, presupun, una dintre căile cele mai directe către suferință.

> Munca și relațiile sociale

Pe lângă privarea materială, sociologia ar putea indica și suferința pozițională. De exemplu, în ciuda unei poziții relativ avantajoase, un tânăr universitar care nu-și poate asigura un loc de muncă decent, dar căruia i s-a „promis” securitatea locului de muncă și recunoașterea ca recompensă pentru anii de studiu și efort poate experimenta, în egală măsură, neliniște existențială. Incluzând și trecând dincolo de subiectul salarizării echitabile, sondajele din Spania demonstrează într-adevăr o asociere între suferința mentală și astfel de caracteristici ale locului de muncă, adică semnificația muncii sau lipsa acesteia

Relațiile instituționale care încurajează autonomia, demnitatea și recunoașterea la locul de muncă ar avea ca rezultat o îmbunătățire a bunăstării angajaților prin creșterea solidarității între și dincolo de membrii organizației, prin recompensarea efortului și, astfel, ajutând la alinierea șanselor obiective cu așteptările subiective. Munca plină de sens promovează integrarea socială a lumii vieții. Cu toate acestea, a existat o deteriorare vizibilă a acestor caracteristici ale muncii în Spania: mai puțină autonomie, demnitate și recunoaștere; și mai multă suferință mentală.

Tulburările în relațiile de muncă ar putea fi, totuși, atenuate prin solidaritate în cadrul rețelelor sociale informale, în special în societățile sud-europene care sunt considerate culturi familiale puternice, cu legături mai slabe non-familiale. Cu toate acestea, toate relațiile sociale – familiale și non-familiale – au experimentat un declin al puterii și funcției lor în Spania (Ayala Cañón et al., 2022). Acest proces a început înainte de pandemia de COVID-19, dar s-a accelerat odată cu el: oamenii își întâlnesc prietenii și rudele mai rar, se bazează pe mai puțin sprijin social și emoțional în rețelele lor și, în esență, se simt mai singuri.

Astfel, în timp ce tulburările din domeniul cultural rezultă în pierderea orientării culturale, întreruperile relațiilor sociale – fie relațiile de muncă sau legăturile sociale informale – duc la creșterea alienării între indivizi. Acest lucru, la rândul său, generează nepotrivirea dintre ceea ce se așteaptă oamenii pe baza socializării lor și modul în care le decurge viața, unele vieți fiind mai (ne)trăibile decât altele, ceea ce se poate manifesta în consecință ca psihopatologii.

> Sistemul

În cele din urmă, deși aici mă concentrez pe *lumea vieții* (eng. *lifeworld*), sociologia ar trebui să aibă ca scop conectarea celor două straturi ale societății, în care sistemul cu sferele sale economice și politic-birocratice „trebuie să îndeplinească condiții pentru menținerea lumii socio-culturale a vieții” (Habermas 1987). Acest lucru depășește serviciile de sănătate mintală, care într-adevăr pot alina suferința unui individ. Cu toate acestea, în starea actuală a lucrurilor, indivizii se întorc în această lume a vieții, care continuă să fie alienată și lipsită de sens.

Fără lărgirea sistemelor de valoare pentru ca mai mulți oameni să se simtă valoroși, fără îmbunătățirea relațiilor de muncă și a oportunităților astfel încât munca să recompenseze efortul, sau fără a investi în politici sociale precum locuințe și familia care promovează și transmit ordine de valoare, dar care au fost în mod tradițional slabe în Spania, tiparul dăinuie. Cu alte cuvinte, ciclul vicios al lumii vieții alienate și lipsite de sens, pe de-o parte, și îngrijirea sănătății mintale care abordează mai degrabă simptomele decât cauzele, pe de altă parte, continuă.

În calitate de sociologi, suntem în măsură să aducem în prim-plan aceste procese și explicații. Cu toate acestea, chiar și atunci când se implică în sănătatea mintală și bolile mintale, cercetarea sociologică tinde să rămână în limitele sociologiei medicale. Depășirea granițelor de exemplu către sociologia culturală sau economică ar putea, totuși, să beneficieze în mare măsură de cunoașterea și practică. Astfel, susțin că este timpul să intensificăm acest dialog între diferitele subdiscipline sociologice. ■

Referințe:

- Ayala Cañón, L., Laparra Navarro, M. and Rodríguez Cabrero, G. (eds.) (2022) *Evolución de la cohesión social y consecuencias de la COVID-19 en España*. Madrid: Fundación FOESSA.
- Habermas, J. (1987) *The Theory of Communicative Action. Lifeworld and System: A critique of Functionalist Reason*. Vol. 2. Cambridge: Polity Press.
- Lamont, M. (2019) “From ‘having’ to ‘being’: self-worth and the current crisis of American society.” *The British Journal of Sociology* 70(3): 660–707.

Adresă de corespondență:

Sigita Doblytė <doblytesigita@uniovi.es>

> Extinderea discursului privind drepturile omului prin recunoașterea violenței subliminale

de **Priyadarshini Bhattacharya**, funcționar în cadrul Serviciului Administrativ Indian în Guvernul Indiei



Foto credit: Ilustrație „Ne dorim să fim în viață” realizată de artistul și politologul brazilian Ribs (twitter.com/o_ribs și instagram.com/o.ribs) pentru Observatorul Mișcărilor Sociale al Centrului de Teorie Socială și Studii Latino-Americane (NETSAL-IESP/UERJ). Foto credit: Ribs, 2021.

Paradigma drepturilor omului este o modalitate profund empatică de a privi lumea. Ea se bazează pe presupunerea fundamentală că viața umană are o valoare și este investită cu demnitate și sens. Paradigma s-a dezvoltat structural, bazându-se pe învățămintele atrocităților pe care femeile și bărbații le-au suferit de-a lungul istoriei. Cu toate acestea, ca orice paradigmă, ea a apărut într-un context istoric; în acest caz, unul dominat de curentele intelectuale ale pozitivismului juridic și individualismului, care au privilegiat empirismul obiectiv și individul dezincorporat ca subiect care contează. A sosit momentul să îmbogățim și să extindem mai mult contururile paradigmei drepturilor omului,

>>

recunoscând valoarea intersecționalității și a cunoașterii situate în înțelegerea naturii palimpsestice a violenței bazate pe gen (VBG). Orice indiciu al unei posibile osificări trebuie să ne provoace să dezvoltăm o lege internațională a drepturilor omului mai nuanțată și specifică contextului, care să acorde atenție violenței culturale ascunse și prejudecăților înrădăcinate care reduc la tăcere și restricționează interpretările subiective ale supraviețuitorilor unei astfel de violențe.

> Eșecul discursului despre drepturile omului în a aborda complexitățile violenței bazate pe gen

Acest articol evidențiază inadecvarea discursului existent despre drepturile omului și a instrumentelor sale socio-juridice concomitente de a aborda VBG, în special atunci când aceasta are o natură subliminală și, prin urmare, are loc în „timpurile de pace”. Mai mult, dă seamă de necesitatea extinderii discursului despre drepturile omului pentru a recunoaște formele de violență care adesea depășesc domeniul cuantificabil al empiricului, dar rămân totuși insidioase și înrădăcinate, necesitând instrumente diferite pentru măsurarea lor. În al treilea rând, se face un apel către apărătorii drepturilor omului și către agenții legii să-și îndrepte atenția spre formele cotidiene subliminale ale VBG, în timp ce dezvoltă competențele și responsabilitatea necesare pentru a oferi ajutor.

Dacă este privită ca un spectru sau ca pe un continuum, VBG se întinde de la aspectele spectaculoase la cele mai banale, de la cele exotice la cele banale. Actele brutale de VBG care au fost menționate în cadrul discursului despre drepturilor omului, din cauza apariției lor în zonele de conflict, includ omoruri arbitrare, violență sexuală utilizată ca tactică de război, traficul de persoane și alte brutalități similare, și atrag justificat indignarea internațională și pe cea publică. Cu toate acestea, conceptul de violență simbolică (Bourdieu, 1970) și subliminală servește ca un instrument instructiv pentru a ne îndepărta interesul față de formele mai severe și mai prezente de violență, spre a ne direcționa să ne concentrăm asupra formelor de violență cu intensitate scăzută și insidioase care adesea acționează în timpul „perioadelor de pace”, dar care ating un punct de răscruce în timpul conflictelor sau evenimentelor de criză. În lucrările lor, [Schepers-Hughes și Bourgois](#) folosesc termenul „violenta cotidiană” pentru a evidenția indiferența socială față de cele mai tulburătoare forme de suferință cauzate supraviețuitorilor VBG de către procesele și discursurile instituționale.

Starea noastră contemporană ne-a expus la complexitățile violenței, în special la straturile palimpsestice ale VBG, având în vedere demarcațiile poroase dintre sfera privată și cea politică. VBG latentă care acționează în „timpurile de pace” nu se datorează de cele mai multe ori nivelului politic și atenției față de legi, în contrast cu violența manifestă, care are probleme de măsurare. Ceea ce nu este măsurat este adesea redus la tăcere și uitat, eliminat din discuție și

din dezbateri. După cum observă [Gayatri Spivak](#), măsurarea restricționează ceea ce este văzut și șterge ceea ce „nu este identificat”.

> Epistemologii feministe și contextualizare pentru vizibilitatea violenței ascunse din viața de zi cu zi

Positivismul, în căutarea sa către științificitate, a căutat să dezvolte indicatori cuantificabili. Discursul despre drepturile omului pune de obicei în centrul atenției leziunile corporale și formele de violență care sunt evidente și se găsesc în zonele de conflict, dezvăluind comportamente distructive, deviate și aberante, deoarece acestea pot fi măsurate în mod discret, prin prevalență sau incidență. În alianța sa istorică cu tradiția metodologiei pozitivistă și a cantificării neoliberale, paradigma drepturilor omului a avut inevitabil tendința de a ignora narativele bogate în detalii. [„Descrierile detaliate”](#) sau „narațiunile alternative” rezultate sunt încorporate în experiența cotidiană trăită, necesitând o ruptură ontologică față de empirismul restrâns și o trecere la o perspectivă interpretativă feministă care recunoaște experiența subiectivă a persoanei afectate ca fiind validă și le permite să verbalizeze, să categorizeze și, astfel, să măsoare violența pe care au experimentat-o. [Cecilia Menjivar](#), în etnografia sa acut perceptivă a violenței din Guatemala de Est, documentează experiența corporală a violenței voalate suferite de femeile Ladina, supuse micro-contextelor cotidiene de devalorizare, umilire și dispreț, care conduc la manifestări groaznice ale feminicidului. Menjivar recuperează din recesiile normalității violența considerată cultural „obișnuită”, înregistrând observațiile femeilor cu privire la *“aguantar”* (ro. a îndura) indicând rutinizarea durerii.

Prin recunoașterea contextului social și istoric al cunoscătorilor în cauză, epistemologiile punctelor de vedere feministe oferă spațiu pentru cei care au fost, tot timpul, „subiecți absenți” și care recuperează [„experiențele absente”](#) ale acestora. Această metodologie promovează o vizibilitate mai mare a celor implicați, care nu mai sunt excluși din sistemele care trebuiau să le ia în considerare și cărora le acordă autoritate epistemică. Să luăm, de exemplu, formalismul procedurilor judiciare sau a unui proces în care supraviețuirea abuzului este întrebata de agenții legii, în comportamentul lor compus, să descrie în termeni categorici dacă există vreo „dovadă” a violenței care a fost săvârșită, dat fiind „consimțământul” aparent evidențiat de comportamentul ei și de status-quo-ul menținut prin acțiunile ei. O entitate bazată pe drepturile omului trebuie să investigheze în profunzime și să se bazeze contextual pe sfera specifică a experienței femeii de a se fi sub o „persuasiune ascunsă”, cel mai implacabil exemplu fiind cel exercitat pur și simplu prin [„ordinea lucrurilor”](#).

Atunci când agenții justiției, susținătorii legii și ai „puterii simbolice” au astfel de prejudecăți înrădăcinate și își bazează „verdictele” pe presupuneri nereflexive, nedreptatea

devine nedetectată, nedeclarată și instituționalizată. Justiția este îngropată sub forma și greutatea statului și a sistemului social mai larg.

> Noile instrumente pentru o realitate socială în schimbare

Îmbrățișarea conceptuală necesară – a imperceptibilului – nu este lipsită de complexități practice și legale, fără a mai menționa dilemele etice. Acest lucru este și mai evident întrucât studiile feministe au acordat adesea o atenție redusă violenței simbolice considerate o categorie prea neclară pentru a fi determinată. Totuși, codificarea drepturilor omului nu poate fi niciodată un proces exhaustiv și definitiv, ci unul care trebuie să fie continuu informat de forțele sociale în schimbare și de descoperirile empirice care necesită instrumente diferite de măsurare.

Un pas fundamental în direcția codificării și sancționării violenței simbolice cotidiene este [Convenția Belém do Pará](#) și modelul de lege MESECVI, care își propun să atingă acest scop. Articolul 6 al Convenției recunoaște „dreptul femeilor de a fi libere de discriminare și de a fi libere de stereotipurile culturale și de practicile care le consideră inferioare sau subordonate sau care le atribuie modele fixe de comportament”.

Un exemplu foarte important în acest sens în cazul Asiei de Sud este reprezentat de „crimele de onoare” legate de cadrele patriarhale ale „onoarei” și de corolarul său, „rușinea”, care controlează, direcționează și reglementează sexualitatea femeilor. Cu toate acestea, forme atenuate de violență cu intensitate scăzută, care implică ostracizarea socială a femeii și a familiei ei, conducând, în toate scopurile practice, la „moartea socială” a acesteia, rareori găsim vreun mențiune sau condamnare categorică din partea statului. De fapt, astfel de acte de violență sunt legitimizează, iar vizibilitatea lor este redusă de agenții legii.

> Un angajament profund față de drepturile omului

Formele ascunse de violență sunt internalizate eficient și susținute de narativele ideologice existente și de discursurile instituționale obișnuite. Discursul privind drepturile omului trebuie să fie atent la posibilitatea unei violențe care nu se manifestă în acte sfidătoare, ci prin conformitatea cotidiană, ca un rezultat al ideologiilor culturale și al „schemelor” adânc înrădăcinate care au fost susținute istoric.

Aceste forme subliminale de violență care se ascund sub aparența practicilor sociale „normale” trebuie extrase din spațiile sociale normative, din practicile, procesele instituționale și din interacțiunile care pot cauza daune de o natură mai puțin evidentă. Un angajament profund cu privire la drepturile omului ar trebui, prin urmare, să se manifeste printr-un limbaj care acordă atenție acestei încorporări a subordonării și a dominației pe care femeile le experimentează în relațiile asimetrice de gen care apar într-un context cultural specific. Aceste locuri culturale adesea legitimizează perpetuarea și reproducerea, normalizând astfel recunoașterea cotidiană. Actele de injustiție „blândă” care rămân nedeclarate necesită, prin urmare, instrumente diferite de măsurare.

Prin intermediul lentilei reflexivității și al analizei culturale critice, discursul despre drepturile omului trebuie să se refineze pentru a recunoaște că banalitatea cotidianului generează forme puternice de violență de gen. [„Banalitatea răului”](#) a lui Arendt ne reamintește că [„cele mai profunde momente de inechitate din istorie”](#) nu sunt realizate de extremiști sau psihopați, ci de oameni obișnuiți – potențial tu și eu – pe măsură ce acceptăm premisele ordinii existente”. Tăcerea și acceptarea sunt, într-adevăr, mecanisme eficiente prin care relațiile de putere inegale sunt reproduse.

Un discurs subdezvoltat despre drepturile omului poate reflecta nu numai despre liniștea din partea statului, ci și despre [liniștea conștiinței colective](#). Epistemologia feministă și instrumentele pentru examinarea „violentei cotidiene” pot oferi paradigmei drepturilor omului o altă perspectivă, mai receptivă la „tăcerile mai dense” și la vocile abia perceptibile, dar recuperabile ale „eroilor noștri epistemici”, care trebuie să se ridice de sub opresiunea restrictivă a empirismului. Reorientarea drepturilor omului către o politică a recunoașterii – făcând vizibile actele cotidiene de injustiție ascunsă, prin însăși actul de ascultare – ar fi un proiect demn de luat în considerare și care ar ajuta la aducerea vindecării colective celor care povestesc despre rănilor lor invizibile și incurabile. ■

Adrese de corespondență:
Priyadarshini Bhattacharya <priyadarshini.bhattacharya@gmail.com>
Twitter: [@BhattacharyaIAS](#)

> Invazia Rusiei în Ucraina din perspectiva khalduniană

de **Ahmed M. Abozaid**, Universitatea din Southampton, Marea Britanie



Foto credit: colaj foto realizat de Vitória Gonzalez, 2023.

Ibn Khaldun (1332-1406) a fost un cercetător și politician de origine musulmană care a primit multă atenție în științele sociale la nivel global. Munca sa interdisciplinară a adus contribuții inestimabile în domeniile economiei, finanțelor, studiilor urbane, geografiei umane, istoriei, teoriei politice, studiilor de conflict, filosofiei și relațiilor internaționale, iar acestea sunt doar câteva. Lucrările sale, *al-Muqaddimah/ Prolegomenon* și *Kitb al-'Ibar/ History of Ibn Khaldun*, au apărut pentru prima dată în anul 1679, în Vest, în limba franceză, în *Bibliothèque orientale* a lui Barthélemy d'Herbelot. În prezent, există numeroase traduceri ale lucrărilor lui Ibn Khaldun în majoritatea limbilor încă vorbite, iar mai mulți oameni de știință îl consideră unul dintre fondatorii sociologiei.

În februarie 2022, încheiam teza mea de doctorat despre Ibn Khaldun și studiul violenței statale când războiul Rusiei împotriva Ucrainei a escaladat într-o invazie pe scară largă. În calitate de politolog, dar și ca persoană care are un partener ucrainean și o familie în Kiev, am fost distrus de această violență. La fel ca mulți alții, am luptat să înțeleg această nouă realitate ostilă și am simțit frustrarea explicărilor reduse și limitate ale războiului, adesea oferite de experți care se exprimau în stil occidental (eng. *Westspaining*). A fost lucrările lui Ibn Khaldun care m-au ajutat brusc să înțeleg dinamica agresiunii și violenței statale copleșitoare practicate de regimul rus împotriva Ucrainei. Împărtășesc aceste reflecții, evidențiind relevanța ideilor lui Ibn Khaldun în explicarea dilemelor socio-politice globale urgente din zilele noastre.

> Perspectiva khalduniană

În principiu, multe conflicte politice globale rezultă din procesele constituente ale statelor națiune moderne și ale sistemului statal începând cu secolul al XVII-lea. Problemele care au apărut în timpul acestor procese constituente nu au fost niciodată rezolvate. Din perspectiva khalduniană, configurațiile socio-politice și socio-economice constitutive reflectă natura *'asabiyya* (adică elitelor dominante) și modul în care structurile de putere au fost formate în cadrul societăților moderne; în particular, modul în care aceste structuri au fost consolidate prin violență și opresiune pentru a-și păstra puterea și dominația elitei conducătoare, controlul asupra mijloacelor de producție și monopolul violenței. Aceste concepte khalduniene explică motivele și scopurile care determină statele să exporte excesul de violență, atât extern, cât și intern, fie pentru ca elitele conducătoare să câștige, fie pentru ca ele să își mențină puterea politică. Reîntoarcerea la tezele lui Ibn Khaldun ne îmbogățește înțelegerea crizelor de guvernare și legitimitate din politica globală de astăzi, de la democrația liberală la tirania militară, autoritarism și regimurile monarhice, precum și la rivalitățile între marile puteri în secolul al XXI-lea. Analiza mea despre Khaldun privind formarea structurilor de putere mi-a dezvăluit prezența trecutului și natura hibridă a structurilor politice și juridice (moderne și premoderne) în sistemul internațional de astăzi.

Perspectiva khalduniană evidențiază ciclurile grupurilor dinastice dominante, patriotismul sau stăpânirea oligarhică.



De asemenea, pune accentul pe luptele interne pentru putere date de către grupuri sociale coezive care își propun să-și păstreze puterea elitelor dominante și controlul asupra mijloacelor de producție și, cel mai important, să scape de adversari și inamici (externi și interni). Aceste dinamici au condus la o atitudine de „noi versus ei” față de alte țări în general și la o gândire de tip suma-nulă în raport cu așa-numiții dușmani sau adversari. De exemplu, în cazul Ucrainei, Putin dorește să creeze un nou regim transregional, adică o ‘*asabiyya* bazată pe identitate în spațiul post-sovietic și să gestioneze competitorii externi, reprezentați de schemele de extindere ale UE și NATO, în cel mai bun mod posibil, în contextul a ceea ce el percepe ca sfera puterii sale ‘*asabiyya*.

> ‘*Asabiyya* lui Putin

În calitate de șef al ‘*asabiyya* rusești, Putin definește politica în termeni de impunere a dominației prin violență și constrângere, în cursul cărora autoritatea folosește *ghalbah* și *qahr*, adică mijloace brutale precum omorul și tortura, pentru a elimina și diminua adversarii și competitorii care contestă legitimitatea și puterea ‘*asabiyya*. Cu alte cuvinte, Putin exportă surplusul de violență (material și simbolic) care a însoțit ascensiunea acestei ‘*asabiyya*. El face acest lucru atât intern, prin reprimarea grupurilor de opoziție și prin consolidarea securității regimului său, cât și extern, prin războiul ofensiv expansiv între state. Conform lui Ibn Khaldun, odată ce o ‘*asabiyya* își stabilește superioritatea (domestică), își propune să domine pe ceilalți și să învingă grupurile subordonate pentru a-și consolida puterea, distrugând astfel sentimentul de grup care unea celelalte elite dominante, concurente și amenințătoare, înainte ca puterea lor să slăbească.

În fața eșecului de a obține o victorie decisivă în Ucraina sau de a înfrânge suflul rezistenței ucrainene, soarta regimului lui Putin ar putea fi explicată în mod similar prin intermediul unui cadru khaldunian. Ibn Khaldun susținea că principalul dușman al regimului este dezintegrarea ‘*asabiyya* care a constituit, păstrat și apărat regimul în primul rând. Această dezintegrare apare în principal prin diminuarea impactului ‘*asabiyya* (adică capacitatea de a impune supunere). Apariția unei astfel de transformări (împreună cu reducerea puterii financiare) duce la distrugerea regimului. Mai mult, așa cum argumenta Yassin al-Haj Saleh, înfrângerea lui Putin ar putea încheia și cariera sa politică, fiind în același timp o veste proastă pentru regimurile dictatoriale din Belarus, Asia Centrală și Orientul Mijlociu, a căror supraviețuire și stabilitate depind de sprijinul și patronajul lui Putin. Prin urmare, înfrângerea sa în Ucraina ar slăbi și regimurile barbare și trădătoare, precum cel al lui Assad în Siria.

> Îmbunătățirea interpretărilor realiste și liberale

Ca o recapitulare, ar fi greșit să reducem motivele izbucnirii conflictelor și crizelor în cadrul sistemului internațional doar la ferocitatea unor câțiva tirani și să ignorăm impactul factorilor economici, politici și strategici internaționali și regio-nali. Acest lucru nu reflectă ceea ce sugerează o perspectivă khalduniană. În schimb, așa cum exemplifică cazul invaziei pe scară largă a Rusiei în Ucraina (și alte cazuri precum Siria, China, Statele Unite, Israel etc.), Ibn Khaldun subliniază necesitatea de a (re)examina rolul și funcția elitelor dominante (adică blocurile istorice și forțele sociale), alături de alte indicații sistemice, pentru a dezvălui rolurile lor cruciale în stabilirea și păstrarea structurilor de putere ale regimurilor autoritare violente. Legitimitatea acestor regimuri este constituită prin exportul excesului de violență împotriva propriilor cetățeni, ca metodă de reprisune, și împotriva altor țări, în calitate de strategie de stat.

Din păcate, în timp ce oamenii de știință depun eforturi pentru a imagina scenarii pentru ieșirea din cercul vicios al violenței din politica internațională de astăzi, astfel de perspective inovatoare au fost în mare parte neglijate. Cu toate acestea, recent a crescut recunoașterea potențialului construirii pe baza cadrului khaldunian pentru a critica teoriile relațiilor internaționale și pentru a analiza cazurile globale. Această logică este utilă pentru a depăși neajunsurile interpretărilor realiste și liberale ale ultimului episod de agresiune rusă de la momentul în care Putin a preluat puterea absolută în 2008. Teoria lui Ibn Khaldun depășește concentrarea covârșitoare a realismului asupra prescripțiilor pentru pace și evitarea războiului bazate pe echilibrul puterii, securității și calculelor geopolitice alături de implicațiile lor posibile pentru sistemul internațional dominat de state națiune. Face acest lucru prin deschiderea cutiei negre a dinamicii construirii autorității și a influenței gândirii de grup de către grupuri sociale coezive (‘*asabiyya*). De asemenea, teoria lui Ibn Khaldun contestă supra-accentuarea neoliberală a rolului dreptului internațional, a aranjamentelor instituționale și a gândirii comunității securității, care ajută la luarea deciziilor prin furnizarea de informații valoroase privind cooperarea. Dominarea logicii câștigurilor potențiale a ‘*asabiyya* subminează prioritățile de câștiguri absolute, care își propun să reducă nesiguranța statelor prin utilizarea instituțiilor. ■

Adresă de corespondență: Ahmed M. Abozaid <a.ahmed@soton.ac.uk>
Twitter: [@AbozaidahmedM](https://twitter.com/AbozaidahmedM)

