

PANDEMIA DE COVID-19 ÎN LUMINA TEORIEI CONVERSIUNII.
ALTERAREA CONȘTIINȚEI COLECTIVE ÎN VREMURI DE PANDEMIE

ILIE BĂDESCU*,
ALINA IONELA BĂDESCU

ABSTRACT

**THE COVID-19 PANDEMIC IN THE LIGHT OF THE CONVERSION THEORY:
ALTERING THE COLLECTIVE CONSCIOUSNESS IN TIMES OF PANDEMIA**

One of the pivotal problems of activating an emergency system in times of crisis is the problem of moving from normality to crisis (emergency). We call this process the conversion of the system and of its institutions. What's this all about? Firstly, the fact that the same system that works well in normal periods may fail, can be blocked in times of crisis because it has not been successfully converted to respond to the new conjunctures. All societal subsystems, the institutions should be equipped with conversion mechanisms, so that they can respond specifically to new situations created by the crisis. To this end, the management of a pandemic situation must start from a good knowledge of the multidimensional, medical, psychological, economic, social, spiritual impact, so that the emergency strategy does not degenerate into authoritarian formulas. Conversion refers to the transfer from a normal to an exceptional situation. This transfer involves: pharmaceutical companies, health system, hospitals, laboratories, law and control system – police, army, intelligence, emergency system, etc. The critical analysis of pandemic crisis management calls therefore for the use of the theory of conversion. This study relates to this issue.

Keywords: conversion, multidimensional impact, dystopian membrane, infopandemia.

* Ph.D, m.c.AR, Institute of Sociology, Romanian Academy, e-mail: iliebadescu@gmail.com.

„Revista română de sociologie”, serie nouă, anul XXXI, nr. 5–6, p. 245–274, București, 2020



Creative Commons License
Attribution-NoDerivs CC BY-ND

I. TRANSFERUL DE LA O SITUAȚIE NORMALĂ LA UNA EXCEPȚIONALĂ. IMPERATIVUL CONVERSIUNII¹

CAPACITATEA DE A GESTIONA DINAMICA ZVONURILOR. EFECTUL NOCEBO

În perioadele de criză, societățile se confruntă cu o trecere brutală de la situațiile normale la situații de amenințare colectivă. Pe fondul unei asemenea schimbări bulversante, societatea este somată să opereze rapid o amănunțită conversiune a sistemelor sale de reacție la noua situație. În această conversiune sunt implicate sistemele fundamentale ale societății, toate formațiunile comunitare și societale, traiul zilnic, omul însuși ca făptură așezată în cadrele sale obișnuite de viață. Capacitatea de a opera un asemenea transfer (conversie) de la starea normală la cea de criză variază de la un caz la altul atât la scara sistemelor specializate, cât și la scara întregii societăți. Chestiunea se complică prin aceea că pandemia nu se reduce la simpla răspândire biologică a unor viruși, ci antrenează o adevărată cascadă a zvonurilor, a fricilor și a feluritelor reprezentări asupra gravității ei. Altfel spus, pandemia este întotdeauna, implicit, o infopandemie, adică ansamblul reprezentărilor, al stărilor de spirit, psiho-morale, ale populațiilor asupra naturii și răspândirii ei. Ca atare, gestionarii pandemiei trebuie să fie atenți la dozarea mesajelor de avertizare a populației pentru a preveni circulația mesajelor supradimensionate, catastrofice, care prin efectul zvonurilor pot paraliza societatea, blocându-i mecanismele adaptative, diminuându-i reziliența și deci capacitatea conversionistă. În asemenea situații, guvernele sunt ele însele cuprinse de alarmă și recurg la ceea ce au la îndemână, adică la un supracontrol amănunțit al populației, mobilizând în formulă alertată sistemele represiv-polițienești, procedeu care acționează ca un bumerang.

Pe fondul percepțiilor și reprezentărilor deformate, sistemul pierde controlul asupra impactului psihologic și social al unei pandemii. Zvonurile alterează enorm eficacitatea măsurilor și conduc la o prăbușire a încrederii în autorități. Este suficientă o scânteie pentru ca o stare ca aceasta să degenereze inclusiv în mari mișcări de protest, precum s-a întâmplat în America și în alte capitale europene. Suntem chemați, așadar, să observăm că în manifestarea oricărei pandemii se instalează atotdominator *zvonul*. Puterea zvonului operează printr-o **seducție inconștientă**, ca și cum ceva, un vector obscur, o forță vicleană, s-ar adăuga virusului, operând printr-un fel de sugestie îndrumătoare, „șoptind” subconștientului să creadă în puterea sa, să i se livreze cu totul. Prin mecanismul acestei seducții subconștiente, datorat în mare parte fricii, anxietății persistente, individul își pierde luciditatea, renunțând la realismul care l-ar ajuta, l-ar feri de riscul de a se livra

¹ Acest subcapitol cuprinde părți din lucrarea *Pandemie și societate*, Editura Mica Valahie, 2020, autori: Ilie Bădescu și Alina Ionela Bădescu. Capitolul a fost elaborat ca parte a studiului de față, fiind rodul colaborării celor doi autori.

abandonului și finalmente deznădejdiei. Pandemiile induc, așadar, efecte holistice, care, dacă nu sunt adecvat gestionate, sfârșesc prin a dobândi profilul traumelor multiple.

Amenințările unei pandemii nu lovesc întotdeauna direct trupul. Ele sunt de asemenea filtrate de mintea omenească. Acolo este etajul decisiv, unde se dă „sentința” finală cu privire la gravitatea „daunei” provocată insului de o pandemie. Bruce Lipton consideră că *mintea, traumele și toxinele* sunt cele trei cauze cu impact direct asupra bolii de cancer. Altminteri spus, ceea ce se întâmplă cu mintea oamenilor sfârșește prin a afecta direct sănătatea, integritatea făpturii umane. „Funcția minții este să creeze armonie între credințele noastre și realitatea pe care o trăim. Ceea ce înseamnă că mintea noastră va ajusta biologia corpului și comportamentul să se potrivească cu credințele noastre. Dacă crezi că vei muri în șase luni, și mintea ta crede asta, foarte probabil vei muri în șase luni. Acesta este așa numitul *efect nocebo*, rezultatul unui *gând negativ*, care este opusul *efectului placebo*, când însănătoșirea este mediată de un *gând pozitiv*”². Influența minții asupra ființei noastre nu este legată atât de stratul conștiinței, cât de stratul subconștientului nostru. Epigenetica și psihologia inconștientului ne spun că subconștientul controlează 95 % din viața noastră, adică din cine suntem, ce suntem, cum suntem etc.³ Să explicăm mai din adânc. În mod obișnuit, adică în starea firească, omul gândește aplicat, reușind să țină în echilibru interesele, dorințele, dar mai ales grijile sale. În vremuri de criză, precum este o pandemie ca cea de COVID-19, mintea este scoasă din sistemul reactivității obișnuite, din înțelepciunea vieții așezate, fiindcă intervin stări psihosomatice accentuate, precum frica teribilă, starea de panică. Faptul că aceste stări acționează concomitent asupra miilor de minți este de natură să inducă apariția unui *mediu psihic nou*, a unei realități mentale noi, care, fiind îngroșată și întinsă peste mari populații, se aseamănă unei membrane mentale cu efecte distopice (de la grecescul *dis* = rău și *topos* = loc; *loc rău*), asociate cu un declin dezastruos într-o societate⁴. Aceasta induce o noopatie, adică riscul unei vulnerabilizări spirituale (*nous* – spirit, în grecește) durabile, atestată de o severă diminuare a sentimentului de siguranță și de încredere. Locul până ieri benefic devine dintr-odată nesigur, înfricoșător, rău etc. Sentimentul acesta distopic asociat mediului de viață zilnică acționează ca o

² Aspectul a fost dezvoltat de către Bruce Lipton, *op. cit.* apud Pavel Chirilă și Ilie Bădescu, *Principiile noogeniei, Calea vindecării ed.cit.* (“The function of the mind is to create coherence between our beliefs and the reality we experience” Dr. Lipton said. “What that means is that your mind will adjust the body’s biology and behavior to fit with your beliefs. If you’ve been told you’ll die in six months and your mind believes it, you most likely will die in six months. That’s called the nocebo effect, the result of a negative thought, which is the opposite of the placebo effect, where healing is mediated by a positive thought”).

³ Bruce Lipton, *op. cit.* apud Pavel Chirilă și Ilie Bădescu, *Principiile noogeniei, Calea vindecării, ed.cit.*

⁴ “Definition of ‘dystopia’”. *Oxford Dictionaries*. Oxford University Press. 2012. Cf. și Gregory Claeys, *Dystopia: A Natural History* (Oxford University Press, 2017).

membrană, un înveliș al conștiinței, al sensibilității, ca o altă gândire și sensibilitate, opuse celor din vremurile normale.

ALTERAREA CONȘTIINȚEI COLECTIVE ÎN VREMURI DE PANDEMIE

Fenomenul transformării unei pandemii în infopandemie, adică substituirea ei cu imaginea sa din oglinda conștiinței înspăimântate a populației, a fost amănunțit evocată de către D. Defoe, chestiune la care ne-am referit în cartea noastră dedicată relației dintre pandemiei și societate, și o reluăm aici pentru reprezentativitatea unei situații bine memorate și pe deplin lămuritoare în privința gravității impactului psihologic, spiritual și social al unei pandemii.

Întotdeauna, efectul biologic al unei pandemii asupra sănătății trupului este dublat de efectul acesteia asupra spațiului mental al populațiilor. Acest efect capătă forma unui înveliș de panică, de zvonuri incontrollable etc., care se aștern peste mințile oamenilor asemenea unei membrane, adică a unei țesături de gânduri negre și spaime. Reacțiile populațiilor sunt deformate de acest nou înveliș mental. Una dintre trăsăturile acestor reacții este adaptabilitatea la interpretările catastrofice și consimțământul la măsurile severe spre cele de tip represiv (restrângeri de drepturi, care merg până la contracția normalității). Profilul antropologic al omului este radical schimbat. Omul de ieri nu mai seamănă cu cel de azi.

Istoria pandemiilor ne permite să evidențiem acest fenomen distopic care face ca lumea bună de până ieri să fie percepută ca loc al răului, tărâmul blestemului, valea plângerii și a vai-ului. Credința că răul stăpânește lumea cucerește mințile, este una dintre trăsăturile sindromului maladiei interpretative. *Organul înțelegerii și al interpretării* devine bolnav la scara unei întregi psihologii colective. *Jurnalul din Anul Ciumei*, al lui Daniel Defoe, prezintă în culori vii geneza membranei distopice, care ajunge să acopere spațiul mental colectiv aducând o așa de puternică întunecare a rațiunii încât teama și proiecțiile apocaliptice preiau comanda dinamismelor mentale și sufletești. Lumea se comportă anormal și e dispusă să accepte măsuri anormale. Iată descrierea fenomenului în *Jurnalul lui Defoe* (să citim și să comentăm, fiindcă este foarte concludent pentru ceea ce discutăm): „*Temerile oamenilor au fost înțeleșite de rătăcirile caracteristice acelor vremuri, (...) lumea era mai înclinată decât oricând înainte sau după aceea să plece urechea la tot felul de profeții și izvodiri astrologice. N-aș putea spune dacă această nefericită înclinație fusese stârnită de anumiți indivizi care scoteau bani de pe urma ei*”⁵. Defoe sesizează, iată, instaurarea unei distopii prin efectul fricii. Viața lumii și sensul ei sunt deodată și în chip brutal răstălmăcite, încât peste peisajul firesc al vieții normale se suprapune deformativ și rău-animat un peisaj

⁵ Cf. Daniel Defoe, *Jurnal din Anul Ciumei*, Editura Minerva, București, 1980, apud <https://www.historia.ro/sectiune/general/articol/ciuma-holera-tifosul-si-gripa-in-istorie>”.

apocaliptic, astfel că lumea bună de ieri devine spațiul răului pe durata pandemiei. Dinamismele minții și ale sensibilității trec sub controlul acestei membrane distopice abil țesută de informații și frici, de proorocii catastrofice. *Maladiile interpretative* sunt folosite în ceea ce antropologia americană denumește *war for men's mind*⁶ prin care poți controla percepția grupului uman asupra lumii. În acest scop sunt folosite ideologii, dar mai ales este folosit *sindromul membranei distopice* fiindcă cel mai ușor de manipulat este *omul copleșit de frică*, de panică, de zvonuri negre etc. Utilizarea acestui sindrom în războiul pentru controlul minții este antecamera operațiilor menite a promova regimuri opresive de toate culorile. Nu știm, comentează și Defoe, dacă această înclinație spre asemenea profetii și izvodiri a pornit de la „*indivizii care scoteau bani de pe urma ei; ce știi, zice Defoe, e că lumea era înspăimântată de asemenea cărți, precum: «Almanahul Lilly», «Prezicerile astrologice ale lui Gadbury», «Almanahul Bietului Robin» și altele la fel*”⁷. „*Toate acestea, sau cele mai multe dintre ele, prevesteau fâțiș sau pe ocolite pieirea (...)*”, un timp al sfârșitului, o domnie a întunericului. Același dinamism noopatic îl întâlnim și în mediul actualei pandemii. Recursul la referințe și reverii apocaliptice, înmulțirea predicatorilor vremurilor de pe urmă, compilatorii unor „teorii” care anunță sfârșitul omenirii și posibilitatea salvării prin vaccinuri miraculoase, care după ce vor fi administrate la scară planetară vor readuce normalitatea, sunt numai câteva dintre fațetele acestui fenomen. Strămutarea în profetii și izvodiri utopiene ca singur refugiu dintr-un spațiu perceput ca loc al amenințării și al răului, devine „materia” unui înveliș noopatic de sub care mințile nu mai reușesc să iasă, pe care nu-l pot străbate și totul începe să semene unui spațiu concentraționar. Membrana distopică nu are breșe. Ea aduce sub învelișul ei și timpul oniric, visurile și visarea, contemplarea și reveriile etc. Precum, din nou, evocă Defoe în Jurnalul său: „*În afară de aceste fapte publice, mai erau și visurile... Și astea scoteau din minți o sumedenie de oameni. Unele auzeau glasuri care le îndemnau să plece, pentru că la Londra va izbucni o asemenea molimă, încât cei vii nu vor pridi să-i îngroape pe cei morți. Altele deslușeau vedenii în văzduh. Dar eu trebuie să mărturisesc, fără să mă fac vinovat de lipsă de îndurare, că toate auzeau glasuri care nu glăsuiau și vedeau apariții care nu apăreau*”⁸. Al doilea fenomen subsecvent masivului proces distopian indus de pandemie este deplasarea tensiunilor sufletești spre zona duhovnicească. Omul

⁶ Cf. E. Service, *Evolution and Culture* (scrisă alături de M.D. Sahlins) (1960). Asupra utilizării acestui tip de război în contextul celei de-a doua conflagrații mondiale vezi și celebrul documentar. *The War for Men's mind*: “This newsreel highlights the battles faced by both Axis and Allied powers over the minds of the world through propaganda and information” (<https://www.imdb.com/title/tt0371389/>). “The War for Men's Minds describes the impact of propaganda from the Axis powers in 1943, during the Second World War. The French version title of The War for Men's Minds is À la conquête de l'esprit humain” (https://en.wikipedia.org/wiki/The_War_for_Men's_Minds).

⁷ *Ibidem*.

⁸ *Ibidem*.

se proiectează în cele suprafirești și devine astfel vulnerabil la toate derivațiile magice. Începe un ciclu magian în istoria societății, care este, ne spune Defoe, folosit manipulatoriu de cercuri interesate. Regretatul academician Tudorel Postolache încadra aceste cercuri la ceea ce denumea secte pseudomesianice. *Jurnalul lui Defoe este relevant și sub aspect duhovnicesc. El admite că în spațiul distopic „animat” de frici și anxietate, în care se nasc propensiunile fantastice, înclinațiile deformatoare, într-un asemenea spațiu se înstăpânesc un fel de **duhuri ale închipuirii**, care-i seduc pe cei mai mulți spre gândul naufragiului sufletesc, spre malefica ispită a deznădejdi.*

Tabloul zilnic al infecțiilor și al morților de COVID-19 (peste confuzia voită între morții cu comorbidități (deci morții cu covid) și cei fără morbidități (aparent cei ce pot fi trecuți în categoria morților de covid) actualizează vremea nălucirilor din vremea lui Defoe și acționează ca profeții autodistructive, agravând starea de boală la scară colectivă. Cercetările mai vechi, confirmate de unele foarte recente, atestă că stresul, starea de frică și de panică reduc imunitatea fizică. Este cunoscut experimentul lui Avicenna încă din Antichitate care ne lămurește asupra efectului letal al fricii. Cunoscutul medic arab a pus într-o cușcă un miel și lângă el, într-o altă cușcă, un lup. La scurtă vreme, mielul a murit de spaimă, de unde și cunoscuta expresie populară: „a muri de frică”. Membrana distopică favorizată de televiziunile „știrilor negre” (generatoare de frici difuze) și de efectul pervers, involuntar, al unor măsuri neinspirate de intervenție, poate fi asimilată simbolic cu lupul de lângă conștiința înfricoșată din cușca creierului și a inimii noastre. Din acest motiv, strategiile suprarepresive menite să optimizeze controlul răspândirii unei pandemii sunt contraproductive. Ele slăbesc mecanismele defensive și capacitatea conversionistă atât la nivelul populației, cât și al autorităților în fața provocărilor pandemiei.

II. REZILIENȚĂ, CONVERSIE, RECONVERSIE

Conversia sistemului. Ideea pivot a abordării de față este aceasta: același sistem care funcționează bine în perioadele normale poate eșua, ba chiar se poate bloca în perioadele de criză, pentru că nu a fost adus la capacitatea și competențele cerute de noua conjunctură pe care o denumim generic criză (epidemiologică, în acest caz). Toate subsistemele societale, instituțiile etc., trebuie să aibă *mecanisme de conversie* prin care se poate trece ușor (în timp eficient) de la tipul de răspuns specific *situațiilor normale* la cel specific *stărilor excepționale*, care definesc o criză. În această conversie sunt implicate toate componentele sistemului societal: firmele de medicamente, sistemul de sănătate, spitalele, laboratoarele, sistemul de ordine și control – poliția, armata, intelligence-ul, sistemul de urgență, comunitățile (de la cele familiale, teritoriale, la cele eclesiale, bisericesti), organizările, instituțiile comunale și guvernamentale, centrale și locale etc. Instituțiile de urgență

nu au puterea să gestioneze criza dacă subsistemele societale (de tipul celor menționate) nu au capacitate de conversie proprie, astfel încât fiecare să știe ce are de făcut în situația indusă de respectiva criză. În acest mediu complex structurat se constituie celule de criză prin relație de urgență, adică de jos în sus, de la respectivele entități, nu de sus în jos, prin construcții artificiale și decrete. Evident că în tot acest proces de conversie instituția pivot nu poate fi alta decât ministerul de resort, adică al sănătății, așa cum pe vreme de război instituția pivot este ministerul de război (sau de apărare).

Teoria conversiunii. Procesul conversiunii de la starea normală la starea de pandemie este comparabil cu transferul de la starea de pace la cea de război, în genere. Într-un asemenea cadru s-a și dezvoltat teoria conversiunii. Procesul acesta are două sensuri, este biunivoc, adică este un proces de *conversiune* a sistemelor de sănătate, de muncă etc., de la starea de normalitate la cea de criză și este un proces de *reconversie* când aceleași sisteme sunt readuse la starea de dinainte de criză (de război sau de pandemie, în exemplul nostru).

Unul dintre cei ce au consacrat noua paradigmă privind teoria adiacentă a fost Seymour Melman. Iată ce scria acesta în 1970: „Problema conversiei de la activități militare la activități civile este azi fundamental diferită de cea de după Al Doilea Război Mondial. La momentul acela, chestiunea era reconversia; firmele puteau și trebuiau să se întoarcă la muncile pe care le derulasera înainte de război”⁹ folosind schițele, planurile etc. producției civile. Situația se complică atunci când este vorba despre comunitățile umane în general, adică de reacția adaptativă a societății în ansamblul ei. Când ne referim la modelul colectiv de reacție la felurite situații de viață, asemenea schițe, scheme, planuri (*blueprints*) și instrumente de acțiune se găsesc în mod firesc în „rafturile” bine aranjate ale mentalului colectiv atât pentru situația de criză, cât și pentru situația de normalitate. În „rafturile” guvernelor, însă, aceste scheme de foarte multe ori lipsesc, ceea ce reclamă o bună armonizare cu comunitățile. În genere, în viziunea guvernelor, totul se rezumă la legi, reguli de aplicație și mult mai puțin la *scheme de acțiune colectivă*, adică la ceea ce denumim *reziliență comunitară*. În plus, nici instituțiile speciale nu dispun de asemenea schițe (denumite, convențional, *standarde*) referitoare la procedurile de implicare a comunităților și instituțiilor civile sau sacramentale (de tipul bisericilor) în sistemul și strategia de intervenție – și atunci înclină spre o strategie fondată pe interdicții și sancțiuni (filosofia dreptului represiv). În general, deficitul

⁹ Vezi și: Seymour Melman, *The Defense Economy: Conversion of Industries and Occupations to Civilian Needs*, New York: Praeger Publishers, 1970: 7 “The problem of conversion from military to civilian work is fundamentally different now from the problem that existed after World War II. At that time, the issue was reconversion; the firms could and did go back to doing the work they had been involved in before the war. They could literally draw the old sets of blueprints and tools from the shelf and go to work on the old products. At the present time, the bulk of military production is concentrated in industries, firms, or plants that have been specialized for this work, and frequently have no prior history of civilian work”.

de reziliență este compensat prin exces coercitiv, prin detalieri ale sistemului compulsiv – prohibiții și sancțiuni – care pot conferi **mai multă siguranță autorităților, nu însă și populației**. Ipoteza noastră este că, în mod variabil, statele, de la cele foarte puternice la cele vulnerabile, au fost marcate de ceea ce putem denumi *deficiențe conversioniste*. În al doilea rând, chiar acolo unde sistemul instituționalizat pentru situațiile de urgență este bine pus la punct, au apărut decuplări, desincronizări, sincope chiar în sistemul de organizare și de gestionare a reacției societale la criză, cu efecte periculoase pentru întreg.

Cum evaluăm răspunsul la criza de pandemie? Analiza stării de pandemie a beneficiat de o multitudine de cercetări din varii unghiuri de abordare, de la cele de virologie la cele de filosofia și antropologia crizei indusă de această pandemie. Lipsește, într-o anumită măsură, unghiul complementar – și anume cel al evaluării capacității sistemului de a răspunde eficient la starea de criză, ceea ce, în mod obișnuit, se numește gestionarea crizei. Dacă analiza stării de pandemie ne oferă informații asupra propagării pandemiei, analiza sistemului de gestionare a crizei pornește de la evaluarea capacității sistemului de a reacționa la criză, a-și reveni și a se reseta progresiv și după criză, capacitate pe care o denumim *reziliență* (Leadbeater, Dodgen, Solarz (2005), Richardson (2002), Masten (1994) și de asemenea Masten (1989)).

Reziliența. Primejdia decuplărilor. Teoria rezilienței ne ajută să căutăm partea mai puțin vizibilă a sistemului și anume cea care se referă la *rapiditatea, flexibilitatea și calitatea mobilizării comunitare și instituționale* la criza indusă de pandemie. Prezumția generală cu care s-a intrat în conjunctura epidemiologică a fost aceea că societatea, prin instituțiile sale specifice, are capacități suficiente pentru a se confrunta cu o asemenea provocare. În realitate, indiferent de logica sistemului, reacția la criză a fost fie suprareglementată, decalibrată (în sus sau în jos), fie de-a dreptul inadecvată, cu unele excepții, între care cea mai relevantă este cea suedeză. Autorități prestigioase precum OMS, autoritatea experților de mare competență din executivul SUA, în frunte cu doctorul Fauci, instanțe guvernamentale de tipul unor Fundații prestigioase la scară globală, ori a unor specialiști „naționali” din aria de competență a Institutelor de boli infecțioase, au oscilat în evaluări, ori au prognozat cifre de tip catastrofic în privința mortalității, ceea ce, evident, a indus alarme strategice cu privire la reziliența sistemului sanitar în fața unei asemenea provocări. Pe un asemenea fond de predicții catastrofice, media, la rândul ei, s-a decuplat de restul sistemului și a accentuat starea de alarmă ceea ce a indus un sindrom de un tip special la scară colectivă, de natură să facă să apară întrebări speciale legate de modelul reactivității acestui subsistem societal la pandemie. Este evident pentru un specialist că procesul de conversie a acestui sistem de la starea normală la cea de criză a fost marcat de grave incongruențe, stârnind un efect de extraordinară volatilitate a emoțiilor colective în fața

pandemiei¹⁰. Din capul locului, vom spune că premisa rezilienței intrinseci (Zautra, 2010) care pornește de la ipoteza că ceea ce posedă sistemul în starea normală este suficient și eficient pentru răspunsul la starea anormală s-a dovedit numai parțial adecvată (dacă nu pe latura cantitativă – număr de paturi, spitale etc., cu siguranță pe latura calitativă și structurală). Abordarea situației de pandemie din perspectiva gestionării crizei mută accentul de la analiza statică (evaluare stării societății în momentul **A**, cel de normalitate, fără legătură cu starea din momentul **B**, cel de criză sau de hazard) la analiza dinamică, adică la evaluarea trecerii de la momentul **A** la momentul **B**, proces pe care experții l-au denumit *conversie și reconversie*. Ipoteza noastră este că, în mod variabil, statele, de la cele foarte puternice la cele vulnerabile, au fost marcate de ceea ce putem denumi *deficiențe conversioniste*. Atunci când capacitatea sistemului de a răspunde la criză se dovedește a fi sub nivelul provocărilor induse de aceasta vorbim despre asemenea deficiențe. Diferența dintre gravitatea provocării și inadecvarea răspunsului măsoară ceea ce numim *deficiențe conversioniste*. În al doilea rând, chiar acolo unde sistemul instituționalizat pentru situațiile de urgență este bine pus la punct, pot să apară decuplări, desincronizări, aritmii în sistemul de organizare și de gestionare a reacției societale la criză, cu efecte negative pentru întreg și pentru capacitatea autoreglatoare a societății pe termen mediu și lung.

GESTIONAREA SISTEMICĂ. FENOMENUL REZILIENȚEI SELECTIVE

Într-un mediu aflat în stare de pandemie, *sistemul de gestionare a crizei provocate de aceasta este el însuși teribil de stresat, de suprasolicitat, responsabilii sistemului și toată elita guvernamentală sunt scoși din vechiul confort și chemați să gestioneze o situație fără precedent pentru ei*. Problema lor este să opteze între o *concepție deschisă* acordând spațiu de manifestare comunității cu formele ei de reziliență și o *concepție voluntaristă, închisă* spre comunitate – concepție care ar duce la pierderea unei rezerve importante pentru capacitatea de gestionare a crizei. Pandemia a fost abordată, în aproape toate statele, după modelul unei *comenzi unice* prin care *sistemul de urgență a cerut întregii societăți „să se oprească”*. În felul acesta s-a creat o situație de *stres sistemic*, din care se iese greu dacă nu se reconsideră concepția și deci atitudinea „oficialilor” asupra dinamicii rezilienței în fața pandemiei. Dintr-o concepție închisă asupra gestionării pandemiei decurge și filosofia orientării banilor. Aceștia pot fi orientați spre spitale și spre public (comunitate) sau spre medii de afaceri, către corporații și spre grupuri adeseori arbitrar selectate și spre instituțiile de media. Concepția asupra rezilienței, atestată la scara Europei și nu numai, și-a arătat efectele destul de rapid deoarece *criza din sănătate s-a transformat aproape concomitent în criză economică*,

¹⁰ Cf. I. Bădescu, A.I. Bădescu, *Pandemie și societate*, Editura Mica Valahie, 2020. Materialul în întregul său cuprinde părți din această lucrare.

socială, psihologică, spirituală. Problema combaterii pandemiei devine mai clară de îndată ce înțelegem că răspândirea virusului este îndubitabil legată de specificul și complexitatea vieții colective, de particularități ale acesteia, precum supra-aglomerare urbană, poluarea (cazul Wuhan și Lombardia sunt lămuritoare), și, nu în ultimul rând, de inechitățile lumii în care trăim, de criza spirituală indusă de secularizare etc. Or toate acestea, care induc supradeterminări agravante asupra propagării pandemiei, nu mai pot fi gestionate în sistem închis. **Sistemul închis** este valid pentru partea sanitară, de **biosiguranță**, nu și pentru partea de **impact social, economic, psihologic, spiritual**. Chiar și strategia biosiguranței populației trebuie gândită în relație cu fațetele impactului psihologic, spiritual, social și economic, fiindcă acestea pot acționa ca factori de agravare a riscurilor pentru biosiguranța societății. În acest sens, putem judeca sistemele de urgență după gradul de deschidere spre comunitate și deci după criteriul incluziunii. Criteriul de evaluare a calității unui sistem de gestionare a crizei este capacitatea acestuia de a folosi întregul potențial de reziliență al societății. În acest sens putem clasifica sistemele de urgență în **sisteme închise** și **sisteme deschise**. Sistemele deschise sunt cele care atrag în operația de gestionare a crizei întreaga gamă a surselor de reziliență, de la reziliența instituțională (a instituțiilor) la reziliența spirituală (sufletească) și comunitară, a tuturor tipurilor de comunități (familiale, de rudenie, de vecinătate, teritoriale etc.), a comunităților de credință, a feluritelor sfere ale vieții spirituale. Sistemul global (la scara lumii) de gestionare a pandemiei s-a remarcat printr-o trăsătură bizară, prezentă în toate țările: excluderea din sistem a comunităților ecleziastice (bisericele), deși acestea au un potențial de reziliență spirituală foarte ridicat. Guvernele au pronunțat un fel de veto în chestiunea implicării bisericii în sistemul de gestionare a crizei. Cu toate acestea au apărut și unele diferențieri. În regiunea aceasta, țări precum Bulgaria sau Georgia au adoptat măsuri precumpănitor restitutive în privința regimului de viață spirituală (cele privind serviciul religios), atestate de deciziile guvernelor privind viața liturgică a populației (extrem de importantă pentru reducerea efectelor de impact ale acestei pandemii).

REZILIENȚA POTENȚIALĂ A COMUNITĂȚILOR SPIRITUALE

„Refuzată” de sistemul oficial de urgență, biserica și-a desfășurat propriul ei dispozitiv de intervenție foarte bine pus la punct, adeverind o extraordinară capacitate de implicare pe toate componentele intervenției, de la măsuri de suport material și financiar până la măsurile de suport spiritual-emoțional. Chiar și în acest caz de aplicare a unei proceduri menite să aducă excluderea aproape totală a Bisericii din societate, ierarhii Bisericii au găsit calea de revenire în societate prin *rețeaua diaconal-filantropică* și de *voluntariat* care atestă o forță misionară extraordinară. În mod neașteptat, între toate denomițiile religioase, cea mai eficientă în acest sens s-a dovedit a fi biserica ortodoxă. Nici o altă confesiune, unele cu tradiție în privința misionariatului filantropic, n-a intervenit atât de

laborios și de profund în acțiunea de ajutorare și de suport material al celor bătrâni, bolnavi, al spitalelor, al comunităților în regim de izolare și de carantină. Biserica a exemplificat puterea de a se constitui imediat în sistem de tip restitativ, și în forță complementară de intervenție și suport în situații de hazard.

Un exemplu este oferit de Mănăstirea Sitaru care a reușit să creeze o rețea de voluntariat capabilă să acopere aproape toate comunitățile limitrofe, cu sprijin de alimente pentru bătrâni și familii în nevoie. Măsurile de acest tip sunt extrem de importante pentru diminuarea sindromului de membrană distopică, indus de acel strat al fricilor, al fenomenelor de panică, de insecuritate afectivă etc. așternut asupra spațiului mental colectiv în situații de mare amenințare. Un asemenea înveliș emoțional de superexcitabilitate negativă distruge prețuirea vieții comune, induce prăbușirea încrederii în instituții și diminuează capacitatea populației și a guvernelor de a gestiona impactul pandemiei, în frunte cu dinamica zvonurilor extrem de semnificativă în asemenea perioade. În fond, precum s-a precizat, de această dinamică depinde în chip direct dinamica încrederii.

III. GESTIONAREA EFECTELOR PERVERSE

Confuzii în chestiunea comunităților vulnerabile. În general, în orice situație de criză apar *efecte perverse*. Din dorința de a evita un efect negativ, îl generezi prin exagerare. Așa ceva s-a întâmplat în privința raportării la rolul comunităților. Autoritățile au oscilat între concepția conform căreia comunitățile sunt mediile în care apar vulnerabilitățile (cadrele expunerii la risc) și concepția opusă, care vede în comunități sursa unui tip special de reziliență, care au propriile lor capacități de reacție și de revenire. Este evident că pentru o reușită conversiune de la starea normală la starea excepțională trebuie utilizat modelul simfoniei instituțiilor, nu al heterocroniei și deci al selectivității. Or, prima trăsătură vizibilă la strategii urgenței a fost adoptarea filosofiei selective, a segmentării societății, în două mari agregate și deci segmente: segmentul salvatorilor și segmentul „celor vulnerabili”. În felul acesta, salvatorii rămân cumva *în afara și deasupra societății*, nu *împreună cu ea*. O asemenea concepție permite o redefinire de sus în jos a segmentelor vulnerabile: bătrânii și biserica fiind situați între segmentele cu risc sporit și deci în postura de locuri ale vulnerabilității nu ale rezilienței. Ca atare, atât grupurile de vârstnici, cât și Biserica au fost scoase dintre componentele active ale sistemului de gestionare a crizei. De la statutul de categorii și „locuri” cu risc sporit, au fost ușor relocate definițional la categoria de purtători ai riscurilor, ba chiar cumva de medii favorizante ale riscului. Acesta este unul dintre efectele perverse ale concepției închise de gestionare a crizei. *Grupul amenințat începe să fie privit ca grup amenințător*, generator de probleme etc. Ca și cum cele două segmente, credincioșii și bătrânii, s-ar afla deja în condiția de segmente

amenințătoare astfel că s-a considerat legitimă măsura de carantinare colectivă, adică a întregului segment populațional.

A ști și a nu ști. În general, sistemul de gestionare a crizei de COVID-19 a pornit de la recunoașterea că nu se știe ce este acest „virus” și cum se propagă el. Acesta este un alt efect pervers survenit în gestionarea crizei. Guvernele au reacționat ca și cum au fost luate prin surprindere. Din aceste motive, guvernele au dovedit peste tot o slăbită capacitate conversionistă: s-au comportat ca și cum virusul a ieșit din neant și nu s-au mai confruntat cu așa ceva, deși anterior societatea se confruntase cu viruși similari, SARS, MERS etc. Pe acest fond a triumfat propensiunea voluntaristă în filosofia gestionării pandemiei. Pedagogia învățătoarească a fost abandonată în favoarea pedagogiei polițienești. Învățătorul îndrumă, polițistul sancționează. Ambele roluri sunt necesare în societate, dar ele nu trebuie substituite. Unul, cel represiv, care pedepsește, nu trebuie să se substituie celui restitativ, care îndrumă, este deopotrivă îndrumător și învățător. Partea învățătoarească a fost aproape abandonată (cu excepția îndemnului spălării pe mâini și al purtării măștilor). Sume uriașe au fost cheltuite pentru a susține aceste două comenzi: „spălați-vă des pe mâini” și „purtați mască”. La atât s-a rezumat funcția învățătoarească, îndrumătoare a instituțiilor guvernamentale pe durata pandemiei. Dacă la aceste măsuri „învățătoarești”, extrem de scump finanțate, adăugăm disponerea masivă de forțe polițienești, nu pentru supraveghere și prevenție, ci pentru sancțiuni, și raportările zilnice înfricoșate de infectați și de morți, avem o imagine a părții preventive din sistemul gestionării pandemiei.

Capcana estimărilor. Specialiștii, la rândul lor, mai precis, exponenții „științei oficiale”, au făcut estimări catastrofice la scară planetară. În general, numărul de infectați și de morți a fost estimat la cifre variind de la 10 la 100 de ori mai mari decât au fost cifrele reale. Pe un asemenea fond, scenariile propuse au provocat o alarmă de tip apocaliptic ceea ce a indus efectul de membrană distopică (stările emoționale care predispun la profeții colective autodestructive), lucru extrem de primejdios pentru starea generală a unei populații.

Ce s-a ignorat? În scenariile oficiale nu au fost considerate, în toată greutatea lor, două variabile ale unei gândiri strategice cu o putere conversionistă puternică: **a.** faptul că trăim în mari aglomerații urbane; **b.** faptul că există pe planetă nișe ecologice cu un grad sporit de poluare, încât acest factor potențează riscul unei epidemii cu un ordin de mărime alarmant (Cazul Wuhan, din China și Lombardia din Italia). Aceasta arată că în strategia conversionistă trebuie folosite analize de cartografie dinamică și diferențială, care fac parte din ceea ce echipa Institutului de Sociologie a denumit *infrahazarde*, un fel de analiză de risc potențial cu hărți de impact potențial și cu profiluri scalare pe zone de risc. Pe acest fond, se impune reconsiderarea concepției de gestionare a pandemiilor prin fundamentarea operațiunilor de luptă cu pandemia pe un concept holistic.

IV. GESTIONAREA IMPACTULUI

UMBRELA MEDIA ȘI MEMBRANA DISTOPICĂ

Internetul, social media, televiziunile au o putere majoră în ceea ce privește monitorizarea comunicării. În același timp ele sunt parte din procesele infopandemice. Noile mijloace de comunicare îngroașă stratul de informații, angoase, frici, spaima care se aștern peste mințile și inima oamenilor ca o țesătură psihotică sufocantă. Planeta devine, dintr-odată, cadrul unor viziuni apocaliptice, se întetesc profețiile catastrofice, teoriile conspiraționiste „circulă” cu o abundență incontrollabilă. Putem asemăna acest strat unei membrane care oferă condiții de germinare a nooptiilor, adică a bolilor spirituale secundare, induse de starea de anxietate care acompaniază pandemia propriu-zisă. Sindromul membranei distopice este universal în stările de pandemie, dar în perioada internetului și a *mediei sociale* efectul este multiplicat ca întindere și intensitate, astfel că aceasta dobândește rază planetară. Efectele de fundal ale membranei distopice sunt mai grave decât ne putem închipui. Pandemia induce un mediu sufletesc degenerat (frici exagerate, angoase flotante, sugestii apocaliptice etc.) care preschimbă sentimentul lumii bune de ieri într-un sentiment al lumii ca loc al răului și in justiției. Locul bun de ieri devine loc rău din cauza fenomenului distopic. Oamenii devin distopici ei înșiși, adică proiectează asupra viitorului imaginea unei societăți dominate de rău și de suferințe, de in justiție și de mari nenorociri. Pandemiile induc, iată, predispoziții distopice, provoacă o ***înmulțire exponențială a persoanelor distopice***, fenomen încă mai periculos pentru ziua de mâine decât urmarea efectelor directe ale pandemiei de azi. Cu aceste efecte secundare, care preschimbă pandemia virală de COVID-19 într-o epidemie distopică, psihogenă, poate lupta doar „medicina sufletului”, în frunte cu asistența spirituală și duhovnicească a bisericii ca instituție.

V. AMBIGUITATEA CRITERIILOR: „DISTANȚA SOCIALĂ”

PARADOXUL AGLOMERĂRILOR: MARILE PROTESTE DIN AMERICA N-AU PROVOCAT O CREȘTERE A CAZURILOR DE COVID-19

O altă fațetă a sistemului de gestionare a crizei este *relativismul criteriilor* versus *voluntarismul sistemelor de intervenție*. Sistemele de gestionare se pot distinge și pe axul: flexibilitate versus voluntarism. Voluntarismul se transpune deopotrivă în interpretarea și deci în concepția echipei care gestionează criza. În general, între măsurile adoptate pentru gestionarea crizei relevantă este distanțarea. Modul de propagare a pandemiei a problematizat relevanța acestei măsuri pe teren. Într-o cercetare din SUA, derulată în treisprezece regiuni în care au avut loc

proteste de mare amploare, cu mase uriașe de participanți și deci cu aglomerări de mulțimi, în care n-a mai fost respectată regula distanțării, doar într-una – provincia Maricopa din Arizona, unde se află orașul Phoenix – s-a înregistrat o creștere a cazurilor de Covid, în toate celelalte douăsprezece provincii protestele cu mase de mare amploare și densitate a contactelor (care au încălcat regula distanței) nu s-a produs și o creștere a numărului de infectați cu COVID-19. Cazul Arizonei prezintă o particularitate, au precizat cercetătorii, și anume, aceasta este regiunea-gazdă a celor mai mulți pensionați, acest fapt fiind probabil explicația poziționării ei ca zonă de hotspot a incidenței infecțiilor cu coronavirus. New York-ul și orașul Minneapolis, unde masele de protestatari au atins proporții de sute de mii, au continuat să înregistreze o tendință descrescătoare a cazurilor de noi infectați. În esență, „studiul spune că protestele care au implicat sute de mii de oameni adunați laolaltă în mase foarte aglomerate pe perioade lungi n-au avut nici un efect asupra răspândirii virusului.”¹¹ Contrastul dintre relativismul criteriilor de interpretare a crizei și deci dintre incertitudinea asupra modului de răspândire a virusului, pe de o parte, și voluntarismul măsurilor, pe de altă parte, ridică serioase semne de întrebare asupra flexibilității sistemului de gestionare a crizei.

VI. REVENIREA LA NORMAL

SISTEME AUTOCRATICE VERSUS SISTEME DEMOCRATICE

În general, strategia de reacție a statelor a oscilat între modelul societăților cu sisteme autocratice și cele cu sisteme democratice. Presa a raportat cazuri (pentru care nu avem verificările necesare), într-un oraș dintr-o țară, în care, pe durata izolării, au fost sudate ușile blocurilor cu mulți infectați, în Taiwan au fost folosite „garduri mobile electronice” în jurul bolnavilor cu COVID-19¹², doctorul Mike Ryan (OMS) considera într-un briefing din 30 martie 2020 că familia este mediul cel mai primejdios în privința infectării cu virusul COVID-19. Într-o intervenție publică, un responsabil român în domeniu apreciază, în același sens, că familia a devenit un mediul foarte riscant în privința răspândirii virusului. În realitate, situația nu este mai bine cunoscută acolo unde se folosesc sisteme autoritariste, ci doar mai autoritar gestionată astfel că abuzurile sunt uriașe, dar nevizibile și cumva explicabile. Aceste societăți nu au o mai mare putere conversionistă, ci doar o mai mare putere represivă, un control mai coercitiv, nu o eficiență cognitivă mai mare și nici o medicină mai savantă decât cea a sistemelor democratice de tipul celor americane, engleze, suedeze etc. Singurul lucru cert este că în sistemele autoritare

¹¹ National Bureau of Economic Research, https://www.nber.org/system/files/working_papers/w27408/w27408.pdf.

¹² „Coronavirus: Under surveillance and confined at home in Taiwan”, 24 martie 2020, <https://www.bbc.com/news/technology-52017993>, accesat la 23 iulie 2020.

informațiile sunt supracontrolate și astfel se creează imaginea falsă că au o putere conversionistă mai mare și deci o eficacitate mai mare. În realitate, acolo, efectul de membrană distopică este uriaș, doar că tradiția autoritaristă nu permite evidențierea lui.

Conversiunea sistemului se află, așadar, sub riscul de a intra sub controlul unor influențe de tip coercitiv, politice și militare. Exemplul controlului militar al informațiilor despre efectele gripei spaniole din Primul Război Mondial a condus chiar la falsificarea sursei reale a gripei și deci la distorsionarea organizării strategice a sistemului defensiv în fața gripei. Așa se explică numărul uriaș de soldați morți de gripă, mai mulți decât de gloanțe. Tentația oamenilor care au puterea de a ascunde, manipula, nega cifrele este foarte mare și incapacitatea autorității de a respinge această tentație este un indicator al inabilității sale conversioniste. Numai sistemele slabe aleg opțiunea falsificării și manipulării cifrelor.

CAPCANA PRESEI

O altă tentație este aplicarea sistemului de tip autocratic oriental în sistemul jurnalistic, al comunicării media. China a expulzat jurnaliștii occidentali exact la momentul critic al pandemiei. O altă tehnică proprie despoțiilor este cumpărarea presei, adică coruperea jurnalismului astfel încât acesta va comunica doar informațiile convenabile pentru autorități, nu pentru populație. În felul acesta, efectul distopic se va accentua și, în plus, sistemul de urgență își va pierde capacitatea de analiză strategică în perspectivă. Este celebrul efect pervers al împăratului gol, care se crede îmbrăcat fiindcă supușii îl mint. Acest sindrom al „împăratului gol” arată ce primejdie decurge din controlul presei prin corupere sau prin interdicție. În vremuri de război controlul este necesar, dar nici atunci controlul nu se confundă cu manipularea și deci cu falsificarea informațiilor, ci doar cu *selectivitatea lor în mod inteligent*. **Sistemul selectiv nu se confundă cu sistemul manipulator**. Presa este importantă fiindcă de ea depinde constituirea sistemelor de verificare independentă a datelor, esențială în vremuri de pandemie, de risc, în general.

Sistemele de gestionare a situației de pandemie vor trebui să gestioneze informațiile cu privire la al doilea și poate al treilea val epidemiologic, fiindcă acestea pot surveni indiferent dacă sistemul este unul autocratic ori unul democratic. Marea problemă va fi cum vor fi gestionate valurile pandemice în perioadele următoare: în sisteme autocratice (care, în opinia noastră vor aduce efecte secundare care vor mări costurile pandemiei) sau în sisteme democratice (care vor diminua efectele perverse ale valului epidemiologic).

Una dintre chestiunile cruciale ale capacității de conversiune derivă din particularitatea că ziua de mâine depinde de deciziile luate azi. Dacă azi ai luat decizii care au surpat încrederea în instituții și guverne, care au agravat sindromul de membrană distopică asupra populației, atunci mâine îți va fi și mai greu să

gestionezi pandemia și impactul ei asupra populației. Urmărirea și monitorizarea mișcării populației, cu ajutorul sistemelor specifice, de la telefoane mobile la cipuri etc., cu decizii de tip prohibitiv, în mare măsură arbitrare, vor accentua efectul distopic și vor agrava efectele de profeție distructivă la scara societății. În felul acesta, apare o noțiune nouă, cea de *contact suspect* și sistemul nu va mai putea distinge între un *contact contagios* și un *contact fără efecte* (mai ales pentru cazurile asimptomatice) astfel că pe temeiul filosofiei contactelor suspecte se va implementa un sistem suprapresiv de supraveghere. Soluțiile care fac parte dintr-un asemenea sistem aduc în discuție un concept vechi, respins deja în perioada interbelică și resuscitat, se pare, în zilele noastre: conceptul de *biopolitică*.

VII. „BIOSIGURANȚA”

UMBRA „BIOPOLITICII”

Într-o carte apărută în 2013 la Gallimard, *Tempêtes microbiennes*, autorul, Patrick Zylberman, avertizează asupra primejdiei ca „siguranța sanitară” să devină o componentă de bază a „strategiilor politice” (la scara statelor și deopotrivă la scara relațiilor internaționale). Sistemul poate fi folosit, ne spune Zylberman, pentru concentrarea puterii în mâna unor grupuri care, sub scuza situației de urgență, îl pot perpetua și astfel pot pregăti un fel de „arhitectură a represiunii”.

Una dintre confuziile care indică o deviere a conversiunii se referă la confuzia „controlului”. Ce anume controlăm: pandemia sau societatea? Sub scuza controlului pandemiei se poate implementa ușor un sistem de control asupra societății și asupra *intimității*. În felul acesta valorile-pivot ale europenismului, drepturile fundamentale ale omului și ale popoarelor, sunt practic suspendate. Una dintre sursele luptei cu pandemia și anume *reziliența* comunitară și spirituală este astfel suprimată spre dezastrul de mâine al popoarelor și al lumii însăși.

O altă amenințare care anunță eșecul conversiunii se referă la perpetuarea stării de urgență din rațiuni care nu au legătură cu pandemia – și astfel capacitatea sistemului de a gestiona pandemia scade mult. Sistemul nu mai este interesat să controleze pandemia, ci societatea.

GVERNAREA PRIN METODA CELUI MAI RĂU SCENARIU

În volumul său, citat mai sus, Zylberman descrie procesul prin care siguranța sanitară devine parte esențială a strategiilor politice statale și internaționale de control. Studiul lui Zylberman ridică o problemă tulburătoare și anume „inventarea” unui sistem conceput și deci regizat după modelul celui mai rău scenariu pentru a identifica condițiile care permit păstrarea controlului asupra unei societăți în criză. Dacă prezinți situația într-un mod înfricoșător poți induce comportamente „care permit gestionarea unei situații extreme”.

Al doilea pas în implementarea noului sistem se referă la „adoptarea în actul decizional a logicii proprii situației celei mai rele”, extreme, adică a unei raționalități bazate pe gândirea doborâtă și pe sufletul înfricoșat. Omul este purtat să împărtășească acea stare de spirit care cere o guvernare proprie stărilor excepționale.

Partea culminantă a implementării noii metode de guvernare se referă la ceea ce Bezmenov denumeste „normalizarea anormalului”, adică determinarea oamenilor să argumenteze singuri că o asemenea guvernare bazată pe limitări ale libertăților este spre binele și salvarea societății, devenind astfel nu doar cetățeni disciplinați, ci și aprigi susținători ai guvernării coercitive, privative, proprie situațiilor de urgență. În felul acesta se poate obține eliminarea la scară mare a regimurilor de guvernare democratică definatorii pentru modelul european de societate, cel confirmat prin Pacea de la Westphalia de acum circa 400 de ani și augmentat prin Pacea de la Trianon, pentru Europa Centrală, din 1920. La 4 iunie 1920 a fost consacrat prin consensul puterilor lumii modelul european de organizare politică și de guvernare a societății. La 4 iunie 2020, Guvernul României a anunțat continuarea unui sistem de guvernare bazat pe temeiul invocării celui mai rău scenariu. Invocarea rațiunilor de siguranță în condiții de întoarcere a valului pandemiei devine temei pentru impunerea de noi măsuri severe, de limitare a libertăților, de amânare a proiectelor, de perpetuare a prohibițiilor și, evident, de cronicizare a blocajului social, ceea ce poate conduce la efecte chiar mai grave decât ale unei pandemii ipotetic catastrofale. „Biosiguranța”, cum o denumeste Giorgio Agamben, devine metodă de guvernare și temei acceptat de cetățeni pentru decizia de „încetare a oricărei activități politice și „noua formă de participare civică” menită să ofere suport guvernului și deci să determine cetățenii să lupte nu pentru mai multe libertăți, ci pentru noi forme de „limitare a libertăților”¹³. Temelia noului concept de guvernare este, precum remarcă Giorgio Agamben, „distanțarea socială”. Noile comportamente sociale sunt bazate pe valori creștine întoarse pe dos: în locul îmbrățișării fraților, izolarea, distanțarea lor, în locul arătării la față, ascunderea feței, în locul chipului, masca, în locul sărutului, împietrirea buzelor, în locul comuniunii, dispersarea, în locul încredințării către Dumnezeu, cultul fricii și deci închinarea la un Dumnezeu pedepsitor, care aduce nu vindecarea ci boala, nu salvarea ci damnarea etc. „Persoanele nu se vor mai recunoaște privindu-se în față, care va putea fi acoperită cu o mască sanitară, ci prin dispozitive digitale care vor recunoaște date biologice prelevate în mod obligatoriu și orice „adunare”, fie că e făcută pe motive politice sau pur și simplu din prietenie, va continua să fie interzisă”¹⁴. „Paradigma biosiguranței”, subliniază Agamben, va deveni noul sistem de guvernare și noua religie a umanității.

¹³ Biosicurezza e politica (Biosecuritate și politică), editorial, Giorgio Agamben, 11 mai 2020, <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-biosicurezza>, accesat la 23 iulie 2020.

¹⁴ *Ibidem*.

BĂTRÂNII ÎN POLITICILE PANDEMIEI

Aplicarea unor măsuri cu dublu standard pentru segmentul populației de sub 65 de ani și de peste 65 de ani ridică probleme legate de concepția guvernelor în legătură cu viața și cu moartea la scara populațiilor. Întrebarea care se pune este aceasta: există teme să operezi asupra unui segment al populației influențând, evident, speranța de viață (chiar dacă justificarea este aceea a protecției biosanitare)? Statistic, se ridică problema ponderilor. Moral și chiar metafizic se ridică problema dreptului de a aplica politici cu efecte asupra lungimii vieții colective a unor categorii întregi de populație. Pentru România, cele două segmente dispun de lungimile vieții lor după cum urmează: Cei de sub 65 de ani dispun de o lungime de viață de 65 + 14 ani, adică de un interval cuprins în cei circa 79 de ani (cu variațiunile în jurul mediei de viață). Cei de peste 65 de ani mai dispun de o lungime de viață cuprinsă într-un interval de până la circa 14 ani. România seniorilor se mută în cimitire în fiecare an cu o proporție care ne spune că, în intervale de maximum 14 ani, va fi plecat ultimul dintre membrii câte unei generații care tocmai trecuse de 65 de ani. Pe aceia care în 1990 trecuseră de pragul celor 65 de ani, deja după 2004–2005 nu-i mai putea întâlni nimeni, niciunde, nicicând (cu excepțiile individuale extreme). Pe cei care, în 2005 împliniseră 65 de ani (și peste) nu i-ar mai putea întâlni nimeni, pe nici o uliță, nicăieri, în cursul acestui an 2020, an de pandemie. Desigur că nu toți se bucură de cei 14 ani, fiindcă ponderea lor se subțiază cu proporția aceea de circa 56–67 ‰ (cât este rata medie a mortalității la acest segment de populație). Efectul politicii de izolare, al blocării accesului la sistemul sanitar pe perioada pandemiei aduce o brutală reducere a lungimii de viață, astfel că cei 14 ani se reduc catastrofic pentru o categorie semnificativă a vârstnicilor, ceea ce aduce asupra măsurilor de gestionare a crizei umbra biopoliticii. Voit sau nevoit, efectul acesta evocă defuncta știință a biopoliticii și o evaluare a situației ar trebui să țină seama de acest efect pervers al sistemelor autocratice de gestionare a pandemiei.

BISERICA PE DURATA PANDEMIEI. UMBRA ARIANISTĂ

Interdicția aplicată de autorități ritualului euharistic ridică probleme extrem de dramatice în legătură cu concepția gestionării pandemiei. Din acest punct de vedere trebuie remarcat că dialogul dintre instituția laică și cea religioasă nu este pur și simplu un dialog între două instituții, ci între fondatorii lor. Taina Sfintei Euharistii ține de cele dumnezeiești și statul nu are nici competență nici autoritate în această chestiune. Biserica singură este împuternicită și pentru iconomia tainelor și pentru știința din jurul tainelor. În al doilea rând, știința are autoritate doar în calitatea ei de organ al atotcunoașterii divine. Dacă se rupe de Dumnezeu își pierde puterea cognitivă asupra celor ce țin de suflet și chiar de trup. Nu întâmplător, discuții ca cele referitoare la taina Sf. Euharistii au împărțit și lumea științifică în

două. Deci, problema este, în numele cui vorbește cel ce vorbește. În al treilea rând, orice imixtiune a statului în chestiunile Bisericii ne întoarce la momentul Edictului de la Mediolan, când s-a tranșat chestiunea aceasta pentru toate milenii de după aceea. În *Divinae Institutiones*, Lactanțiu, noopoliticianul epocii constantiniene, ne spune lucrul esențial. După Mediolan, Împăratul nu se mai auto-definește ca subiect al puterii ultime, ci ca *famulus Dei* (slujitorul lui Dumnezeu). Prin această nouă înțelegere a raportului dintre *puterea religioasă și puterea civilă* se pune temelia *modelului valid al omului politic de tipar european*. **Conducătorul va governa în sinergie (simfonie) nu în opoziție cu Biserica, pe care o va recunoaște ca singura autoritate în chestiunile care privesc sufletul și îndrumarea învățătoarească, spirituală a omului, a societății și a lumii și deci ca factor și garant al sănătății spirituale a corpului social.** Modelul comunității creștine s-a consolidat atunci, în mediul unui război nevăzut, care va traversa veacurile, pe care, istoricește îl cunoaștem ca *război dintre niceeni și arieni*. Acel conflict este esențial pentru a înțelege mizele și însemnătatea învățaturii creștine pentru echilibrul civilizației europene în toate epocile. Lupta s-a declanșat, cum se știe, în jurul interpretării *dogmei trinității* și nu vom relua aici discuțiile asupra chestiunii dată fiind complexitatea lor, multitudinea surselor și limita competenței noastre. Voi aminti doar că, în chiar actul de dezbatere a temei privitoare la relația de subordonare a Fiului față de Tatăl, arienii au strecurat și apoi au difuzat explicit dogma bisericii subordonate imperiului (O sinteză a discuțiilor o putem găsi la R.P.C. Hanson 1988. *The Search for the Christian Doctrine of God: The Arian Controversy*, 318–381. La noi problema a fost aprofundată de Ovidiu Panaite). Totul se întemeiază pe analogiile conform cărora, așa cum Fiul este subordonat Tatălui, tot astfel Biserica Fiului este subordonată Imperiului, în care s-ar recompune, tot analogic, imaginea Tatălui (vezi și sursa citată). Așa se face că luptele cu arianismul sunt lupte contra subalternizării Bisericii și aceste lupte au traversat cea mai agresivă doctrină și practică anticreștină, cea comunistă, când Biserica a ales să primească represiunea, pușcăriile și martirajul, decât să accepte subalternizarea comunistă. Pe cale de consecință, Biserica a rămas independentă de presiunile anexioniste ale imperiului bolșevic, păstrându-și astfel deplina suveranitate euharistică și funcția logoterapeutică. Oricum, neoimperiul anticreștin bolșevic ca și ascensiunea imperiului economic modern au fost și rămân o provocare pentru bisericile creștine, mai ales cele autocefale de rit oriental sau ortodox și deopotrivă pentru nooterapia eclesială, bazată pe puterea vindecătoare a Sfintei Împărtășanii. Mărturisim și noi învățătura creștină re-assertată recent că orice „suspiciune cu privire la transmiterea unor boli prin intermediul dumnezeieștii Euharistii este reprobabilă pentru că aduce atingere Adevărului dogmatic, Credinței Apostolice și tradiției Bisericii”. Dacă autoritatea laică ar decide în chestiuni legate de tainele bisericii lui Hristos ar însemna că ne-am întors înainte de Mediolan, adică acum aproape 2000 de ani, ca și cum toată lucrarea de două milenii a Duhului Sfânt în Biserica lui Iisus Domnul nici n-ar fi fost săvârșită.

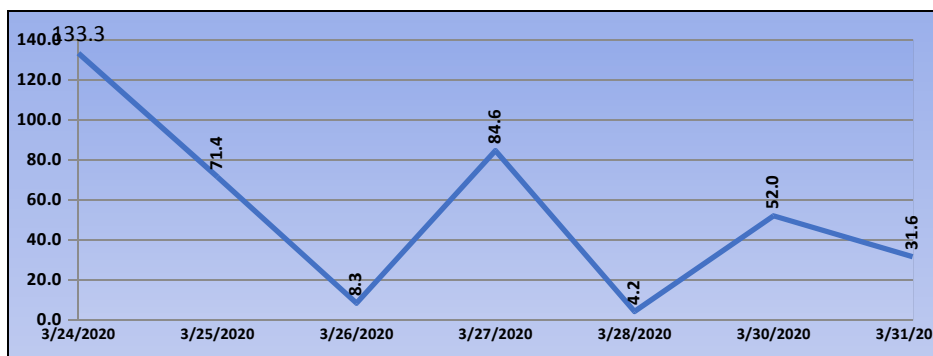
IX. SITUAȚII CRITICE, STĂRI DE ALERTĂ, SITUAȚIE DE URGENȚĂ

INTENSITATEA (FORȚA DE LOVIRE A) VALULUI EPIDEMIOLOGIC

Luna iunie a debutat cu relansarea alarmei asupra unei reveniri a valului pandemiologic. Această reacție impune experților să cerceteze validitatea deciziilor unei alarme de amploare națională, respectiv mondială, când ne referim la toată lumea. Dificultatea unor asemenea decizii provine din relativa confuzie, care poate surveni, între *situațiile speciale* (de tipul epidemiilor sezoniere, o gripă etc.), *stările de alarmă* (avertizare timpurie) și *stările excepționale* sau de urgență. Nu orice situație critică este una de alarmă națională care să justifice măsuri excepționale, precum au fost cele care, în cazul actualei pandemii, au determinat guvernele să oprească societatea. Distincția dintre cele trei situații: specială, de alarmare și de urgență, este imperativă și pentru aceasta avem nevoie de niște parametri care să ne permită să deosebim cele trei stări. Numim acești parametri cifre de prag sau „praguri critice”, adică valori cifrice pe temeiul cărora putem conveni că avem de-a face cu o situație de urgență ori este doar una specială spre o situație de alarmă (avertizare timpurie). Evaluarea modelelor de gestionare a pandemiei actuale la scara lumii ne conduce la constatarea că guvernele au ignorat în general exigența metodologică a *pragurilor critice*. Judecând după curbele de creștere a infecțiilor cu Covid din martie-aprilie, totul părea foarte grav, dar și o epidemie sezonieră este foarte gravă. Întrebarea care se pune se referă la distincția dintre o situație gravă și o situație de alarmă națională care să justifice măsuri de „oprire a societății” (cu un impact social economic și psihologic de o amploare amenințătoare ea însăși). Într-un atare context se pune întrebarea care este cifra de infectați, respectiv rata deceselor în temeiul cărora putem declara că o situație este una de **alarmă națională**, adică de urgență? Altminteri spus, cum stabilim cifra pragului critic (cifra de alarmă) de la care putem spune că s-a creat o situație excepțională încât să justifice măsuri de o extremă gravitate (existența fondului de alarmă). La scară mondială, *cifra deceselor raportată la numărul infecțiilor* este, în zilele acestea (luna iunie 2020), de 5 % și, prin raportare la total populație este de 4 la 100 000. În România, pentru luna iunie, rata deceselor a fost de 6 % (în raport cu numărul infecțiilor) și de 0,07 la 100 000 în raport cu totalul populației. Putem invoca aceste cifre drept cifre prag pentru a prelungi starea de alertă și deci a menține societatea oprită pe aproape toate componentele ei? O asemenea cifră = -prag, de la care se poate vorbi despre instaurarea unei situații de alarmă, ar putea să fie dată de un parametru care măsoară *forța de lovire a valului epidemiologic*. Pentru a măsura forța de lovire a unui val epidemiologic se pot folosi două tipuri de procedee: **a. calcularea ratei de creștere a numărului de decese de la o zi la alta** și **b. numărul de decese raportat la numărul de infectați, în procente**. Acest ultim procedeu este foarte

relativ pentru că este influențat de numărul testărilor, încât dacă ar crește numărul testațiilor s-ar diminua procentul deceselor, dar și de acuratețea certificării decesului. Se știe că în absența autopsiilor nu se poate stabili cu rigoarea rezonabilă cauza reală a decesului. Dacă se ține seama că circa 75 % dintre decese au survenit la vârste de peste 65 de ani și că procentul celor cu comorbidități la totalul decedaților a fost de circa 70–80 % în medie, putem concludiona că decesele de Covid – nu al celor cu Covid – ating valori proporțional mai mici, adică de $(X_d * R_{dm}) * 100$, unde X_d este raportul dintre numărul deceselor și numărul infectațiilor și R_{dm} este media celor două rate ale deceselor calculate pentru cele două segmente ale populației: sub 60 de ani și peste 60 de ani (procedeu este justificat prin faptul că în totalul deceselor circa 70% sunt cazuri cu comorbidități. Acest produs dintre $X_d * R_{dm}$ se justifică pentru că, în realitate, circa 70% sunt cei ce mor cu comorbidități, deci putem suspecta că nu infecția cu Covid, singură, este cauza decesului ci, eventual, combinarea bolilor, comorbiditatea. Ca atare, numărul celor foarte probabil decedați prin efectul virusului ar fi de doar 30 %. Am considerat însă că, pentru o estimare încă mai largă, putem folosi media procentuală a deceselor pe cele două segmente ale populației, adică 50 % sau 0,5). Prin aplicarea acestui raport de transformare la proporțiile înregistrate (ale decedaților din totalul infectațiilor) putem obține cifre mai realiste, adică estimări aproape de cauzalitatea reală. Încât acolo unde sunt 6 % decese la total infectați (proporția de 0,06), declarate fără autopsiere, cifra-prag estimată ar fi cam de 3 % (foarte apropiată de procentul decedaților la total infectați la scară mondială, care este de 5 % și deci pragul critic la acest nivel este de 2,5 %). Institutul de sociologie folosește, în cadrul Observatorului riscurilor, acești doi parametri ca cifre-prag, adică cifre cu valoare de criteriu utilizabil pentru a stabili cu acuratețe trecerea de la definiția unei situații speciale (o gripă ori o altă boală molipsitoare, de tip sezonier sau nu) la definiția unei *alarme naționale*, care să justifice măsuri de tip excepțional, precum au fost cele adoptate în actuala pandemie: oprirea economiei, închiderea frontierelor, blocarea unor firme și sectoare speciale – învățământ, restaurante și hoteluri, adică turism, piețele agro-alimentare etc. Să evaluăm, așadar, forța de lovire (intensitatea) a valului pandemic prin utilizarea ratei de creștere a numărului de decese de la o zi la alta. Aceasta este, precum s-a precizat, unitatea de măsură a puterii de lovire a valului pandemic. Din ultima zi a lunii martie până în ultima zi a lunii iunie 2020, rata de creștere a numărului de persoane decedate de la o zi la alta a scăzut de 30 de ori. Altminteri spus, intensitatea valului epidemiologic a scăzut de 30 de ori. În ziua de 27 martie, rata de creștere față de ziua anterioară atingea 84,6 % pentru ca în ziua următoare rata să înregistreze doar o creștere de circa 4 %. Dincolo de aceste variații zilnice ale ratei de creștere a numărului de decedați de la o zi la alta, tendința lunii martie este a unui declin marcat, precum se vede în graficul pentru luna martie.

**Rata de creștere zilnică a numărului persoanelor decedate
Martie (%)**



Sursa: Date INSP. Prelucrări Stoica Daniela și Ilie Bădescu.

În cursul lunii aprilie, trendul descrescător continuă și rata de creștere de la o zi la alta scade ceea ce înseamnă că valul epidemiologic „obosește” semnificativ, astfel că în ultima zi a lunii aprilie se poate înregistra o creștere cu numai 3,8 % față de ziua anterioară comparativ, de pildă, cu luna martie, când de la penultima zi a lunii la ultima s-a înregistrat o rată de creștere de circa 30 %. Cum se explică acest declin al intensității valului mortalității este greu să explicăm, dar trendul este semnificativ. În cercetările foarte recente de la Karolinska Institute din Suedia s-au descoperit cele două căi de vindecare „naturală” datorate fie imunității dobândite, fie celulelor T, care de îndată ce identifică celulele infestate le distrug și astfel inițiază procese de vindecare naturală, fără de intervenție¹⁵. Indiferent de cale, este evident că *sistemele vieții*, incluzând corpul uman, posedă propriile lor *dinamisme defensive* și ca atare *noile trenduri lunare* ne oferă informații tocmai în acest sens.

**Rata de creștere zilnică a numărului persoanelor decedate
Aprilie (%)**

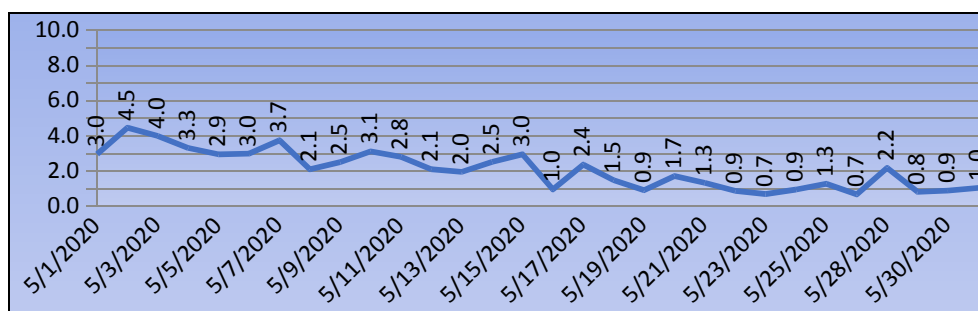


Sursa: Date INSP. Prelucrări Stoica Daniela și Ilie Bădescu.

¹⁵ Cf. Rachel Schraer, Coronavirus: Immunity may be more widespread than tests suggest. 1 iulie 2020, <https://www.bbc.com/news/amp/health-53248660>, accesat la 23 iulie 2020.

În luna mai declinul continuă, astfel că la *sfârșitul lunii*, valul este așa de slab încât rata de creștere abia atinge 0,1 % sau 1 %, precum se vede în graficul de mai jos. Cu o rată de creștere a numărului persoanelor decedate de 0,1 % de la o zi la alta, efectele pandemiei nu mai pot fi încadrate în categoria aceluia tip de alarmă care justifică măsuri de stare excepțională (oprirea sistemelor sociale etc.).

Rata de creștere zilnică a numărului persoanelor decedate
Mai (%)

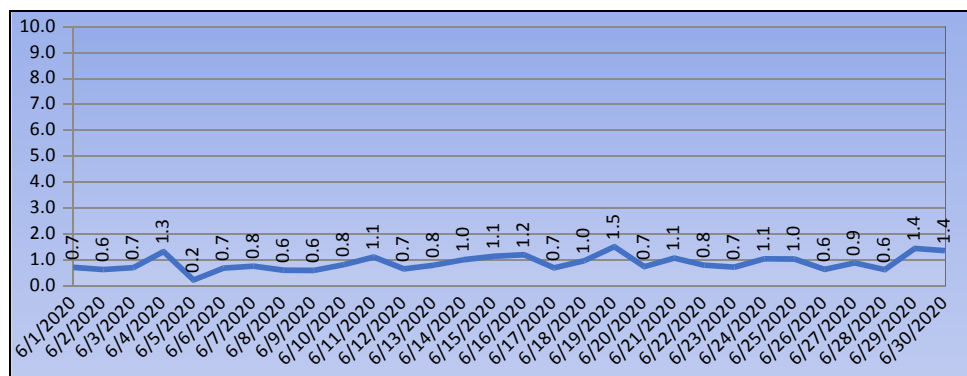


Sursa: Date INSP. Prelucrări Stoica Daniela și Ilie Bădescu.

Trendul se menține la praguri foarte scăzute în toată luna iunie, când de la 0,7 % în 1 iunie atinge un prag de 1,4 % pe 30 iunie. Putem conchide că forța de lovire a valului pandemiei a scăzut cumva natural (rata de creștere este aproape nesemnificativă), în condițiile în care *nici știința asupra virusului, nici medicamentele n-au înregistrat vreun progres*. Ceea ce este încă mai semnificativ se referă la faptul că *valoarea ratei de creștere a numărului de decedați de la o zi la alta se menține la pragul acesta foarte scăzut, în ciuda trendului crescător al ratei infecțiilor (valul infecțiilor a crescut semnificativ în ultimele zile)*. Acesta este argumentul convingător că organismul uman are putere proprie de vindecare a bolii, adică **apărarea imunitară și celulară** rămâne singura explicație a trendului descrescător, ceea ce invalidează temeiul alarmei și deci a chemării populației, a economiei și a vieții, în genere, la măsuri prohibitive. *Aceste măsuri nu au justificare în raport cu dinamica cifrelor pe care ni le-a oferit statistica oficială.*

Iată, în fine și graficul pentru luna iunie, din care se poate constata că tendința ratei de creștere este una stagnantă, numărul zilelor în care rata de creștere de la o zi la alta se situează sub 1 % fiind de 19, și doar într-o zi se înregistrează o rată de creștere de 1,5 %, în toate celelalte 9 zile rata de creștere a numărului deceselor nu trece de 1,4 %. Este evident că trendul este unul stagnant, ceea ce confirmă ipoteza oboselii valului epidemiologic inclusiv pe durata acestei luni.

**Rata de creștere zilnică a numărului persoanelor decedate
Iunie (%)**



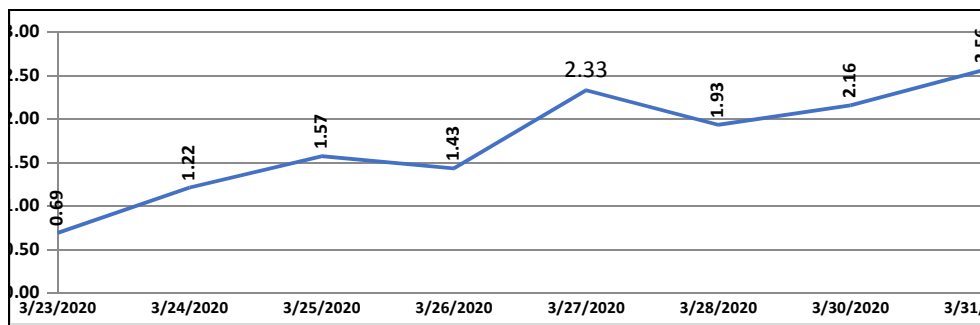
Sursa: Date INSP. Prelucrări Stoica Daniela și Ilie Bădescu.

*TRENDUL RATEI MORTALITĂȚII ZILNICE A INFECTAȚILOR
A DOUA METODĂ DE ESTIMARE A PRAGULUI CRITIC*

Așa cum s-a precizat deja, pentru a estima pragul critic care ne permite să distingem între o *situație critică* și una de *urgență* se poate folosi și parametrul ponderat al numărului de decese raportat la numărul de infectați (în exprimare procentuală). Dat fiind că circa 75–95 %¹⁶ dintre decedați fac parte din categoria persoanelor cu comorbidități și întrucât cauza deceselor n-a fost stabilită prin autopsiere, am propus un parametru ponderat pentru a estima valoarea-prag a deceselor de covid și anume: $(X_d * R_{dm}) * 100$, unde X_d este proporția numărului deceselor din numărul infectaților și R_{dm} este media celor două rate ale deceselor calculate pentru cele două segmente ale populației: sub 60 de ani și peste 60 de ani). Am explicat mai sus rațiunea pentru care propunem această ponderare a ratei deceselor. Să prezentăm, întâi, graficele valorilor neponderate, pe care, însă nu le recomandăm ca valori-prag pentru că ascund efectul comorbidității asupra cauzei reale a deceselor. Din analiza datelor neponderate putem constata că luna martie este una a trendului crescător, dar, chiar și cu valori neponderate constatăm rate situate sub media mondială a acestui parametru.

¹⁶ În prima decadă a lunii octombrie, datele INSP arată că „81,6 % din totalul deceselor au fost la persoane peste 60 ani, iar 95,4 % din persoanele decedate aveau cel puțin o comorbiditate asociată”.

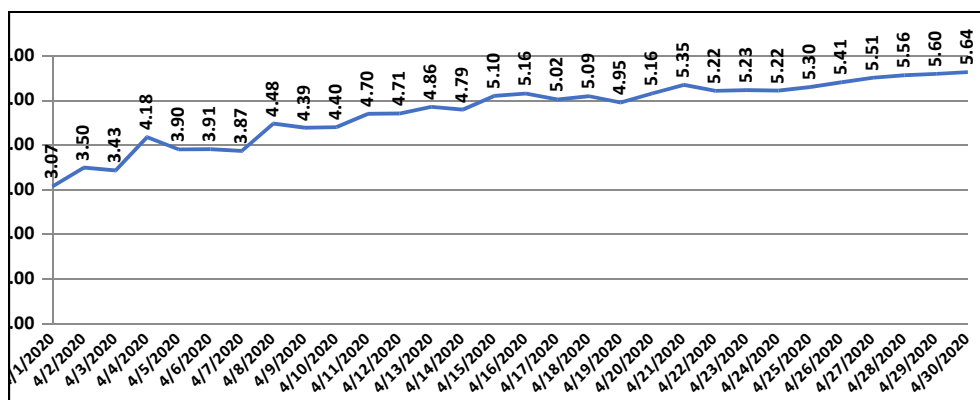
Decedați/nr. cazuri confirmate *100: Martie



Sursa: Date INSP. Prelucrări Stoica Daniela și Ilie Bădescu.

Luna aprilie este însă luna în care rata deceselor s-a dublat față de luna martie, dar nici în cursul acestei luni nu se depășește media ratei mortalității la scară mondială. În plus dacă aplicăm procedeul de ponderare vom constata că rata mortalității în ziua de maxim este de 2,5 % în raport cu numărul total al infecțiilor.

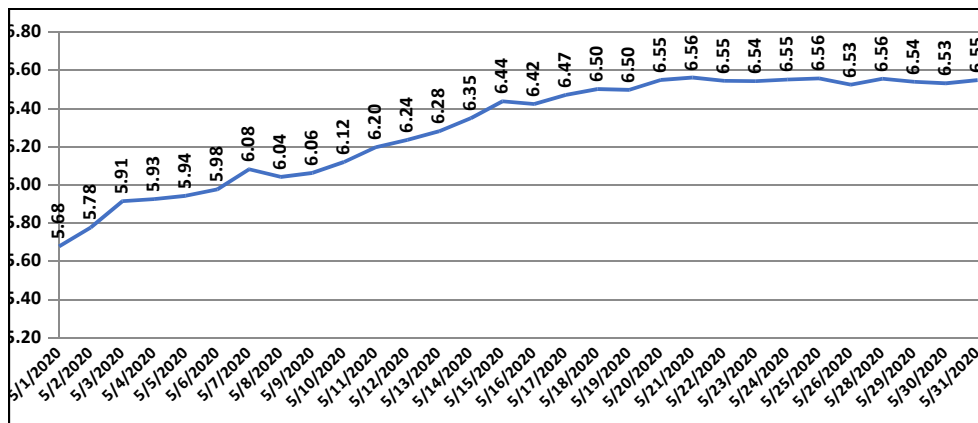
Decedați/nr. cazuri confirmate *100: Aprilie



Sursa: Date INSP. Prelucrări Stoica Daniela și Ilie Bădescu.

Luna mai arată o agravare, în sensul că numărul deceselor raportat la numărul de infecții crește, în medie zilnică, raportată la luna aprilie, cam cu 1 %. Aplicarea procedeului de ponderare ne arată că cifra-prag a deceselor imputabile virusului ar fi de circa 3 %, adică sub media la scară mondială și de această dată.

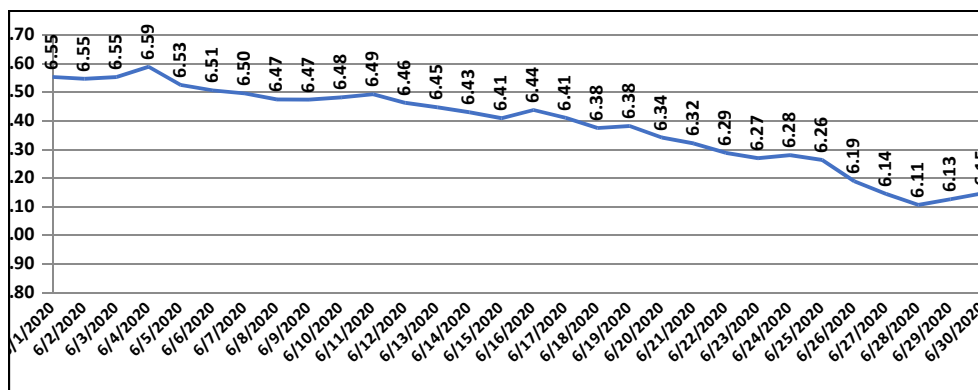
Decedați/nr. cazuri confirmate *100: Mai



Sursa: Date INSP. Prelucrări Stoica Daniela și Ilie Bădescu.

Luna iunie este deja o lună de răsturnare a trendului, precum se vede din grafic, astfel că pe durata acestei luni putem consemna o revenire la pragul critic de 3 % (ponderat) și chiar sub 3 %, încât se poate conchide că pe durata lunilor mai–iunie, tendința mortalității este una coborâtoare sau, în cazul pesimist, una stagnantă. În nici un caz una de creștere.

Decedați/nr. cazuri confirmate *100: Iunie



Sursa: Date INSP. Prelucrări Stoica Daniela și Ilie Bădescu.

Graficul determinat pentru toată perioada arată oricum instalarea durabilă a tendinței de aplatizare, ceea ce confirmă că situația de alarmă a fost depășită și oricum valorile-prag indică mai degrabă profilul a ceea ce denumim situații speciale sau critice, nicidecum situații de urgență sau de alertă prelungită.

X. ÎN LOC DE CONCLUZII. INCLUDEREA NOOTERAPIEI ÎN DISPOZITIVUL INTERVENȚIEI LA PANDEMIA DE COVID-19¹⁷

Noogenia deschide capitolul studiului simptomatologic al unei fracturi, precum aceea dintre știință și religie, și al consecințelor ei asupra omului care se confruntă cu o pandemie greu controlabilă. O asemenea abordare ne permite să evaluăm ceva mai riguros eficacitatea terapiei bazate pe izolare și totodată ne convinge de avantajul pe care-l aduce redimensionarea sistemului prin includerea nooterapiei (*nous* = spirit, *therapeia* = a vindeca, în grecește) în dispozitivul intervenției. Dat fiind că nooterapia se referă la restaurarea sănătății spirituale a ființei descurajate, concepția gestionării crizelor, precum este și aceasta de Covid, ar trebui să reconsidere rolul instituțiilor de profil, în frunte cu bisericile, în genere cu instituțiile abilitate să asigure asistența spirituală și duhovnicească a făpturii descurajate. În sistemele preventive convenționale (bazate exclusiv pe procedeul îngrădirii), dimensiunea sufletească este ignorată, astfel că efectul membranei distopice este desconsiderat, deși poate să inducă dezechilibre durabile, încadrabile în tipologia sindromului post-traumatic, greu controlabil. Este evident că persoanele de peste 65 de ani vor trece greu peste efectul umilitor al segregării, care n-are nici o legătură cu protejarea vârstei și în plus induce emergența unui stigmat difuz, care va persista în subconștient, în straturile umbratice ale conștiinței colective vis-à-vis de acest segment al populației. Acest stigmat difuz face parte din simptomatologia membranei distopice, fiindcă apăsarea lui subconștientă va persista și va răbufni sub forme variate și greu controlabile. Psihologia colectivă va purta în straturile ei această umbră psihologică pentru perioade greu determinabile. În fața acestei situații cu toate consecințele sale, singurele mijloace eficiente sunt cele ale nooterapiei (descoperite omului de marile opere, de sistemele cognitive și de corpusul înțelepciunii universale în frunte cu Învățăturile Scripturii), mai ales că au apărut forme noi de accesare a acestora grație mijloacelor noi de comunicare, din care s-au ales televiziunile eclesiale, deși acestea nu se pot substitui celei de-a treia clase de tehnici nooterapeutice încadrabile în „medicina” euharistică (spovedania și împărtășania). Acum se vedește inspirația benefică, harismatică a creării televiziunilor ecleziastice, precum Trinitas, fiindcă prin rugăciuni speciale, sfaturi duhovnicești etc., se poate reface parțial legătura cu comunitățile izolate (ori chiar segregate ca în cazul segmentului de vârstă de peste 65 de ani), cu grupurile obligate la izolare (bătrânii, în special), cărora, gestionarii crizei le-au aplicat, în perioada situației de urgență, procedeul sistemului închis al izolării la domiciliu printr-un regim de interdicții nefondate (precum limitarea la 2 ore zilnice de acces la spațiile deschise, în prima fază). Pentru toți aceștia, aplicarea intervenției nooterapeutice este singura modalitate de scoatere din izolare, abandon și

¹⁷ Acest subcapitol cuprinde părți dintr-un capitol pe care l-am elaborat în cartea *Pandemie și societate*, Editura Mica Valahie, 2020, autori, Ilie Bădescu și Alina Ionela Bădescu.

fracturare, oferindu-le astfel o alternativă la starea de comunități fracturate, rupte de restul lumii. Nooterapia este singura care le readuce în *spațiul interacțiunilor sufletești cu lumea și cu Dumnezeu* și astfel anulează efectul sufocant, sufletește devastator, al încercuirii și al membranei distopice, generatoare de stări cvasi-depresive care pot conduce finalmente la deznădejde și la scurtarea vieții. Singura cale de vindecare este refacerea întregului fracturat, adică a unității dintre natura creată, omul însuflețit, și Dumnezeu Creatorul, cale care implică obligatoriu recursul la cele patru procedee nooterapeutice: *rugăciunea, asistența duhovnicească, ierurgiile și euharistia*. Oricum acestea sunt precumpănitoare pentru echilibrul sufletesc al omului aflat în situații speciale și cu atât mai mult pentru cel de peste 65 de ani peste care a survenit și năpasta segregării, foarte greu de suportat. Din nefericire, suspendarea nooterapiei pe durata pandemiei a agravat impactul acesteia. Segregarea pe vârste l-a agravat. Vom deduce, așadar, că pandemiile reclamă o abordare bazată pe recunoașterea fracturilor și pe imperativul prevenirii lor și al refacerii unității celor trei sfere: *ecosfera, antroposfera și noosfera*, adică a unității omului cu natura și cu Dumnezeu. În fond, pandemiile sunt maladii de sistem, adică sunt cadre de vizualizare a fracturilor de nivel și deci a maladii întregului, care și-a pierdut unitatea. Faptul acesta se vede, fiindcă în fața pandemiilor se pronunță o triplă neputință, pentru trup (în care se include tot macrocosmosul), pentru minte (în care se compune oglinda tuturor interacțiunilor) și pentru suflet (în care se compune unitatea dăinuitoare a vieții peste limite de timp și de spațiu). Pandemiile ne spun că unitatea celor trei sfere s-a rupt, astfel că în locul a trei puteri reactive, ca tot atâtea funcții ale întregului, se manifestă trei neputințe și trei disfuncții, adică trei locuri și forme de exprimare a deficitului unității, a ineficienței întregului. Această fractură triplă are o istorie, nu se ivește, instantaneu, ci prin efectul cumulativ al unor perioade lungi de gestație istorică. Forma cea mai recentă a factorului patogen este *bunăstarea vicleană*. De mai bine de 200 de ani, civilizația modernă a îndrumat omul european să parieze pe starea materială, pe exclusivitatea valorilor trupești, pe excitațiile trupești și să ignore sufletul. Această „bunăstare”, în care trupul e totul și sufletul nimic, a condus la ruptura dintre noosferă și antroposferă și la falsificarea ecosferei, care a fost redusă la un fel de sclavie, la o dictatură a exploatațiilor, ca și cum *slujirea* ar fi totul și *însușirea* nimic. Această bunăstare trupească s-a dovedit a fi o stare rea, care a alungat cu totul armonia spirituală în favoarea egoismului plăcerilor și al închipuirilor. Modernitatea a desființat pe o față a ei sclavia umană, dar n-a eradicat încălcarea pragurilor critice de exploatare a ecosistemelor (desconsiderarea legii fertilității descrescânde). Omul modern este obișnuit și educat să pretindă naturii totul. În teoriile economice această concepție egopată este ilustrată de teoria conform căreia omul și deci munca umană reprezintă singura sursă a valorii. Abia în ultima vreme s-a recuperat inclusiv în domeniul doctrinei economice teoria conform căreia valoare au cele trei surse: munca naturii, munca umană și munca divină. Este un merit al unui economist român, regretatul academician Tudorel Postolache, că a

repus în circulație teoria sursei trigenerative a valorii, munca omului, a naturii și a duhului lucrător al lui Dumnezeu. Revenind la actuala situație a pandemiei de coronavirus, putem sesiza o reacție bizară, de descurajare a nooterapiei, ca și cum cei expuși n-ar fi suflețe, ci doar trupuri. Această descurajare s-a exprimat foarte agresiv atunci și mai ales din partea acelor segmente care au cerut bisericii să-și închidă ușile, să fie pusă în carantină, adică să fie suspendate rugăciunile liturgice și terapia tainelor. Reacția aceasta este una agresivă devalând trufia unei lumi fără Dumnezeu, cu sistemul cognitiv relativ paralizat.

BIBLIOGRAFIE

1. "Definition of 'dystopia'". *Oxford Dictionaries*. (2012) Oxford University Press.
2. Claeys, G. (2017). *Dystopia: A Natural History*. Oxford University Press.
3. Bădescu, I., Bădescu, A.I. (2020a). *Pandemie și societate*. București, Editura Mica Valahie.
4. Bădescu, I., Bădescu, C., Bădescu, A. *De la biostatistica sănătății la „vindecarea” distopiilor. O nouă metodă*. În *Sociologia azi*, revistă online: www.sociologiaazi.ro.
5. Bădescu, I. (2020b). *Pandemie și societate. Pandemia de covid 19 în vederile psihosociologiei*, Romanian Journal of Sociology, nr. 1–2, 2020.
6. Bădescu, I. (2017). *Noopolitica războiului nevăzut*, București, Editura Mica Valahie.
7. Beck A.T., Ward C.H., Mendelson M, Mock J. Erbaugh J. (1961). An inventory for measuring depression, *Arch Gen Psychiat* 1961, 4; 561–571.
8. Bech, P. (2012). *Clinical Psychometrics*, First Edition. John Wiley & Sons, Ltd.
9. Boyatzis, R. (2011). *Neuroscience and Leadership: the Promise of Insights* in Ivey Business Journal. <http://www.iveybusinessjournal.com/topics/leadership/neuroscience-and-leadership-the-promise-of-insights#.Ugn3UxbfoqQ>.
10. Boyatzis, R.E., & McKee, A. (2005). *Resonant leadership: Renewing yourself and connecting with others through mindfulness, hope, and compassion*. Boston: Harvard Business School Press.
11. Chirilă, P., Bădescu, I. (2020). *Calea vindecării. Principiile noogeniei*. București, Editura Christiana.
12. Cavan, R.S. (1928). *Suicide*. Chicago: University of Chicago Press.
13. Defoe, D. (1980). *Jurnal din Anul Ciumei*. București, Editura Minerva, apud <https://www.historia.ro/sectiune/general/articol/ciuma-holera-tifosul-si-gripa-in-istorie>.
14. Dweck, C.S. (2007). The perils and promises of praise. *Early Intervention at Every Age*, 65(2), 34–39.
15. Dweck, C.S. (2006). *Mindset: The New Psychology of Success*. New York: Ballantine Books.
16. Dweck, Carol S. (September 2010). "Even Geniuses Work Hard". *Educational Leadership*. 68 (1): 16–20.
17. Erikson, Erik H. (1973). *Childhood and Society*. Harmondsworth: Penguin. p. 260.
18. Evans, V. Green, M. (2014). Meaning constructions and mental spaces. *Cognitive Linguistics An introduction*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
19. Faris, R.E.L. (1955). *Social Disorganization*. 2nd edition. New York: The Ronald Press Company.
20. Fauconnier, G. (1994). *Mental Spaces: Aspects of Meaning Construction in Natural Language*. New York: Cambridge University Press.
21. Frankl, V. (1988). *Découvrir un sens à sa vie*. Montréal: Les Éditions de l'homme.
22. Goleman, D., Boyatzis, R.E., & McKee, A. (2002). *Primal leadership: Realizing the power of emotional intelligence*. Boston, Mass: Harvard Business School Press.
23. Goleman, D. (1995). *Emotional Intelligence, Why it can matter more than IQ*. Bantam Books.
24. Kubrin, Charis E. (2009). Social Disorganization Theory: Then, Now, and in the Future. Ed. Marvin D. Krohn. *Handbook on Crime and Deviance*. Dordrecht: Springer. 225–236.

25. Kubrin, Ch. & Weitzer, R. (2003). New Directions in Social Disorganization Theory. *Journal of Research in Crime & Delinquency* 40: 374–402.
26. Larchet, C. (2012). *Inconștientul spiritual*. București: Sofia.
27. Leadbeater, B., Dodgen, D. & Solarz, A. (2005). The resilience revolution: A paradigm shift for research and policy, pp. 47–63 in Peters, R.D., Leadbeater B. & McMahon, R.J. (eds.), *Resilience in children, families, and communities: Linking context to practice and policy*. New York: Kluwer.
28. Maruyama, M. (1980a). Mindscapes and Science Theories, *Current Anthropology*. Vol. 21, No. 5 (Oct., 1980), pp. 589–608.
29. Maruyama, M., Beals, K.L., Bharati, A., Fuchs, H.G., Peter M., Guilmet, G.M., Hahn, R.A., Kamau, L.J., Kronenfeld, D.B., Kursh, C.O., Meeker, J.W. (1980b). “Mindscapes and Science Theories [and Comments and Reply]”. *Current Anthropology*. October 1980. 21 (5): 589–608
30. Masten, A.S. (1994). “Resilience in individual development: Successful adaptation despite risk and adversity”, pp. 3–25 in Wang M. & Gordon E. (Eds.), *Risk and resilience in inner city America: challenges and prospects*. Hillsdale, NJ: Erlbaum.
31. Masten, A.S. (1989). “Resilience in development: Implications of the study of successful adaptation for developmental psychopathology”. In D. Cicchetti (Ed.), *The emergence of a discipline: Rochester symposium on developmental psychopathology* (Vol. 1, pp. 261–294). Hillsdale, NJ: Erlbaum.
32. Nummenmaa, L., Glerean, E., Hari, R., Hietanen, J.K., (2013). *Bodily maps of emotions*, *PNAS January 14, 2014 111 (2) 646–651*: <http://www.pnas.org/content/111/2/646.full>.
33. Richardson G.E. (2002). The metatheory of resilience and resiliency. *Journal of Clinical Psychology*. 58 (3): 307–321.
34. Sahlins, M.D., Service, E.R. (Editors) (1960). *Evolution and Culture*. University of Michigan Press, Ann Arbor.
35. Seymour M. (1970). *The Defense Economy: Conversion of Industries and Occupations to Civilian Needs*. New York: Prager Publishers.
36. Shereen MA, Khan S, Kazmi A, Bashir N, Siddique R. (2020). *COVID-19 infection: Origin, transmission, and characteristics of human coronaviruses* in *Journal of Advanced Research*, Volume 24, July 2020, Pages 91–98 (accesat la 23 iulie 2020).
37. Thomas, W.I. & Znaniecki, F. (1918–20). *The Polish Peasant in Europe and America*. Chicago: University of Chicago Press.
38. Yolles, M. and Fink, G. (2014), “Personality, pathology and mindsets: part 1 – agency, personality and mindscapes”, *Kybernetes*, Vol. 43 No. 1, pp. 92–112. <https://doi.org/10.1108/K-01-2013-0011>.
39. Yolles, M., Fink, G. (2013). “Exploring Mindset Agency Theory”.
40. Zautra, A.J., Hall, J.S. & Murray, K.E. (2010). “Resilience: A new definition of health for people and communities”, pp. 3–34 in J.W. Reich, A.J. Zautra & J.S. Hall (eds.), *Handbook of adult resilience*. New York: Guilford.
41. ** *Depression Basics*, *National Institute of Mental Health* retrieved on 23 of July, in format PDF: <https://www.nimh.nih.gov/health/publications/depression/19-mh-8079-depressionbasics140843.pdf>.
42. A Teleseminar Session with Bruce Lipton, Ph D and Ruth Buczinsky, Ph D. Cf și Leigh Fortson, „*Embrace, Release, Heal: An Empowering Guide to Talking About, Thinking About and Treating Cancer*”) <http://www.slideshare.net/liberleon/bruce-lipton-epigenetics>, (*How Epigenetic Can Change your View of the Mind and the Spirit*).

CORONAVIRUS AND NON-VIOLENT POLITICAL RADICALIZATION IN ROMANIA

LUCIAN DUMITRESCU*

ABSTRACT

The article puts forward the hypothesis that Romanian citizens who have not been complying with the social distancing rules imposed by the government are involved in a non-violent political radicalization process. Drawing on James C. Scott's theories on forms of daily resistance to illegitimate domination, the text equates this non-violent form of political radicalization with *hidden transcript*. In the case of Romania, hidden transcript refers mainly to partial or half-compliance with social distancing rules. Hidden transcript may be a fruitful theoretical approach to explain why some Romanian citizens wear face masks in a rather improper manner, that is, under their nose, under their chin, around the arm or around the leg. By employing a macro-, meso- and micro-approach, the article has examined the measures taken by the government during the COVID-19 pandemic that in conjunction with previous structural conditions may lead to a non-violent process of political radicalization.

Keywords: political radicalization, hidden transcript, COVID-19, Romania.

INTRODUCTION

As a low capacity state, Romania has run into trouble in dealing effectively with the COVID-19 pandemic. More precisely, a rather neo-patrimonial bureaucracy has had constant difficulties in applying the “test, trace, isolate” strategy (Devlin, 2020) that was recommended by the World Health Organization (WHO). Romania has started to test on a larger scale only at the end of the state of emergency that spanned March 15 to May 15. Public health experts assessed in late March that Romania should carry out between 8,000 and 10,000 coronavirus tests per day (Dogioiu, 2020). Such a testing capacity would have allowed Romanian authorities to have a bird's eye view on the community spread of SARS-CoV-2. A quick glance at the testing process conducted by the Romanian authorities

* PhD, Researcher in sociology, Institute of Sociology, Romanian Academy, e-mail: luciandumitrescu@insoc.ro.

„Revista română de sociologie”, serie nouă, anul XXXI, nr. 5–6, p.275–287, București, 2020



reveals that 10,000 tests per day were carried out only once in April. In May, there were nine days with more than 10,000 tests, 16 days in June, and 29 days in July. These figures show that Romania's testing capacity for SARS-CoV-2 has constantly improved since late February, when the first case of COVID-19 was registered in Romania. Eventually, a too slow development of Romania's testing capacity combined with public measures of constantly easing the March and April lockdown have revealed a different picture on the community spread of the new coronavirus. From a couple of hundreds of COVID-19 cases in early June, Romania has constantly registered more than 1,000 cases per day since mid-July. I am not dwelling at this point of discussion on how government errors in dealing with the COVID-19 pandemic along with a significant number of Romanian citizens, who have been not willing to abide by the social distancing rules, have produced more the 1,000 COVID-19 cases daily since mid-July. The point is that Romania's testing capacity has evolved too slow and Romanian authorities had a better view on the SARS-CoV-2 community spread when they had already ended the general lockdown. Beside an underdeveloped testing capacity, Romanian authorities have faced huge difficulties in tracing the COVID-19 patients and their contacts. What accounts for an underdeveloped capacity of tracing COVID-19 cases is a significant deficit of resources, and especially of epidemiologists, of the local public health directions. Based on data that went public at the end of 2019, some Romanian counties have had either none or only one epidemiologist: Brăila (0), Giurgiu (0), Ialomița (0), Buzău (1), Caraș-Severin (1), Călărași (1), Bistrița-Năsăud (1) (Răvdan, 2020). There is hardly a surprise that some of the above-mentioned counties have carried out no COVID-19 tests in almost five months since the SARS-CoV-2 entered Romania in late February. Or, when tests were carried out, they were conducted in another county. Moreover, due to a massive deficit of doctors and qualified personnel, the epidemiologic investigations that need to be conducted for every new COVID-19 patient have constantly had a very limited range in Romania. In comparison to South Korea, that manages to trace around 300 contacts per every COVID-19 case, Romanian authorities have usually traced 20 to 30 contacts per case (Both, 2020). In addition, Romanian authorities have faced important difficulties when dealing with the Romanian workers who returned home in March and April from the-then "red zones" of Europe, that is, certain regions especially from Italy and Spain. Tellingly, out of 912,800 Romanian citizens who returned to Romania from different Western states between the end of February and mid-March, only 1.3 per cent were either quarantined or isolated (Pușcaș 2020). In short, due to a low capacity state, Romanian authorities have run into trouble in implementing the "test, trace, isolate" strategy and, consequently, have not curbed in an effective manner the community spread of the SARS-CoV-2.

The article seeks to demonstrate that, due to certain measures that Romanian authorities have adopted during the COVID-19 pandemic, a soft, non-violent, political radicalization emerged in Romania. In my view, the outright refusal or resistance of a significant part of Romanian citizens to abide by the social distancing

rules imposed by the government may signal a *hidden transcript*. Coined by James C. Scott (1990), the hidden transcript consists in both discursive and behavioural practices through which a dominated population reacts against the public transcript of dominant elite perceived with low levels of legitimacy. It is already a common place in institutional studies that low capacity states have been traditionally characterized by low levels of trust, both vertical and horizontal. Albeit part of NATO and the EU, Romania has constantly had lower scores of both vertical and horizontal trust in comparison to the average trust specific to the European Union. The process of political radicalization is examined at three levels, that is, measures taken by the government, elite discourse and behaviour of the population.

The article is organized in the following manner. The first section is mainly theoretical and seeks to unravel the main concepts of this article that is political radicalization and the issue of hidden transcript, understood as an instance of soft, non-violent, political radicalization. The next section addresses some public measures taken by the government during the COVID-19 pandemic. It also discusses the “blame the population” narrative through which some members of the government have sought to move the responsibility for the sharp increase in daily COVID-19 cases from the government to the population. The last section argues that, as an answer to some measures of the government and the “blame the population” narrative, a significant part of Romanian population has refused to abide by the social distancing measures. As a non-violent form of political radicalization, such a response is an instance of hidden transcript.

HIDDEN TRANSCRIPT, A FORM OF NON-VIOLENT POLITICAL RADICALIZATION

The hypothesis this article puts forward is that some Romania citizens’ behaviour of not abiding by the social distancing measures may be interpreted as a hidden transcript, namely, a non-violent form of political radicalization. Prior to delving into the meaning of political radicalization that I have employed in this article, I unravel the concept of *hidden transcript*. Hidden transcript is a form of anger from below that usually turns into a ritual of insubordination. Such a ritual consists mostly in hidden discursive and non-discursive practices that are one step away from provoking the dominant authority. In contrast to hidden transcript, public transcript refers to “the open interaction between subordinates and those who dominate” (Scott, 1990: 2). Power, understood either as shaping behaviours or creating discourses, has always entailed a reaction to it. Consequently, public transcript, as the formal instantiation of public power, creates an informal reaction to it in the guise of hidden transcript. As a set of offstage discursive and non-discursive practices, hidden transcript consists in “speeches, gestures, and practices that confirm, contradict, or inflect what appears in public transcript” (Scott, 1990: 5). Poaching, pilfering, clandestine tax evasions, gossip and rumors are the behaviour and discursive practices the hidden transcript is normally made of,

according to James C. Scott. In a totalitarian political setting, the above-mentioned practices could be interpreted as political ones. For instance, during the communist regime, Romanian citizens never organized a political protest, except for two spontaneous strikes that happened in the late 1970s and late 1980s in Valea Jiului and Braşov, respectively. Instead, most Romanian citizens were involved in hidden transcript-like practices, such as political jokes about Ceauşescu and the Securitate, stealing from the state, shoddy work and sometimes petty wreckings of the socialist production process. What matters for this article is that hidden transcript, as a form of non-violent political radicalization, tends to be present in almost all institutional settings with low levels of legitimacy. Thus, hidden transcript may also be construed as a form of political opposition against a repressive or barely legitimate regime that is employed mainly by people who “continue to be not citizens, but subjects” (Scott, 1990, p. 199). Hidden transcript is mostly resorted to by those subjects who have not “internalized the norms of the dominant, but because a structure of surveillance, reward, and punishment makes it prudent for them to comply” (Scott, 1990, p. 193). It is worth mentioning that hidden transcript tends to become more prominent especially in times of crisis, when the legitimation of the dominant political regime tends to collapse. Under such circumstances, hidden transcript’s prevalent offstage contour gets some public overtones and turns itself into a partial or half-compliance with formal rules.

Radicalization refers to a process by which individuals are ideologically shaped and, thus, they turn from moderate mainstream beliefs to extreme views (Bartlett and Miller, 2011, p. 2). The process of radicalization tends to be an intricate one that does not follow cause-effect logic in most cases. Different degrees of radicalization (McCauley and Moskalenko, 2008) have been examined by many theories that have sought to explain how a moderate individual turns into a radical one. From this perspective, the French sociology theory, the social movements and network theory and also case-study based approaches have identified identity, group and individual variables that may explain what lies behind a radicalization process (Dalgaard-Nielsen, 2010). It is beyond the scope of this section to delve into the above-mentioned theories, as they all take into consideration violent forms of radicalization. I am interested in non-violent forms of radicalization, that usually emerge in societies where individuals feel that they have been left behind by the state (Bartlett and Miller, 2011; Voutyras, 2016). And yet such individuals do not get involved in a violent process of radicalization but rather in discursive and non-discursive practices specific to a hidden transcript.

The most widespread meaning of radicalization belongs to the field of security studies and refers to what happens before the bomb goes off (Sedgwick, 2010). The meaning of radicalization I employ in this article stems from the field of anthropology and political sciences. It refers to a process of “incomplete compliance” with formal rules that draws more and more citizens in political milieus characterized by low levels of political legitimacy. The lower the political legitimacy of a political regime, the deeper the process of “incomplete compliance”

with its formal rules. In other words, I construe hidden transcript as a form of non-violent political radicalization towards a barely legitimate state. Consequently, I skip the securitization approaches of radicalization that are restricted to exploring mostly the discursive and non-discursive practices of young male immigrants in Western states. Instead, I turn to a form of non-violent political radicalization, manifested in the guise of hidden transcript, which is not a threat to democracy (Voutyras, 2016). Such a form of political non-violent radicalization may be explored by focusing “upon more complex contextual, discursive, or anthropological factors” (Steiner and Önnersfors, 2018, p. 5). The article uses a macro-, meso-, and micro-approach that pays heed to political measures adopted by the Romanian state during the COVID-19 pandemic, the “blame the population” narrative used by political elites and the “incomplete compliance” of some Romanian citizens with the social distancing rules. The next section discusses some political measures that apparently have been taken to defend mostly the interests of the state and not of the entire population.

HOW THE STATE HAS DEFENDED ITSELF FROM CORONAVIRUS. THE “BLAME THE POPULATION” NARRATIVE

As I have already stated in the previous section, I’ve employed a three-tier explanatory model, that is, a macro-, meso-, and micro-approach, in order to explain the emergence of non-violent political radicalization in Romania. In this section, the analysis focuses upon the macro- and the meso-level. More precisely, this section brings to the fore those measures taken by the Romanian authorities that may have prompted a significant part of Romanian citizens to refuse to wear face masks in public places. It also addresses the “blame the population” narrative endorsed by some members of the government. The administrative decisions this section delves into are the following: bringing the army to the streets, a significant number of huge fines during the state of emergency, the suspension of human rights, and the so-called “Quarantine Law” according to which even asymptomatic COVID-19 carriers are forced to stay in public hospitals for at least 48 hours.

This section draws on Claus Offe’s theory of the state. In essence, Offe argues that the state is the main instrument of capitalist accumulation. Simultaneously though, the state is not necessarily dominated by the agents of capitalism. As any other political institution, the state has an interest in itself (Borchert and Lessenich, 2016, p. 38). That is why the state systematically seeks to legitimate itself through infrastructural measures and welfare policies (Borchert and Lessenich, 2016, p. 36). The more legitimate a state is, the more rational its existence. Beside the fact that it seeks to defend the interests of investors and those of the population, every state needs to preserve its own interests. More precisely, there is a state bureaucracy, sometimes made of very well-paid public clerks, who are directly interested in the state’s institutional reproduction in order to preserve their social status and privileges. By looking at the state of its fiscal capacity,

bureaucracy and infrastructural capacity, one swiftly understands that Romanian state's institutional capacity is rather underdeveloped. In theory, low capacity states tend to resort to authoritarian measures in order to preserve their institutional reproduction. Such an authoritarian penchant is more conspicuous in times of crisis. I now turn to the measures taken by the state in Romania in order to defend its own interests during the COVID-19 pandemic.

At the outset of the state of emergency, the Romanian government brought the army on the streets. Many other states resorted to their armies in an attempt to curb the community spread of SARS-CoV-2. Therefore, at least at first glance, there was nothing peculiar regarding such a measure. On the contrary, it was a legal measure, in line with military ordinance number 3, according to which the government is entitled to resort to the army in order to control the community spread of coronavirus. I do not question the legal character of such a measure. I question its legitimacy. Many Romanian citizens had a hard time explaining to themselves how 10,000 soldiers, fully equipped for war, with tanks and other military vehicles were to fight the new coronavirus. Despite Colonel Spînu reassuring message that the presence on the streets of fully-equipped 10,000 soldiers had nothing to do with "the militarization of daily life", this is exactly what many Romanian citizens understood.¹ The army has been involved in Romania in the effort of building mobile hospitals and guarding certain strategic objectives during the state of emergency. However, the presence on the streets of different Romanian cities of fully-equipped 10,000 soldiers with specific military gear seemed to be the public transcript of a rather low capacity state riddled with a legitimacy crisis. Such a state chose to show its muscles to its citizens. This display of force was rather short-lived, as some officials probably understood the political side effects of such a measure. But instead of increasing the legitimacy of the state, it is highly likely that the presence of the army on the streets strengthened its illegitimacy.

Another measure, that also seems specific to a state worried for its own political reproduction, refers to a significant number of large fines. During the state of emergency, more than 300, 000 Romanian citizens were fined for not abiding by the regulations imposed by the government² What is noteworthy, is the amount of these fines, that ranged from €415 to €4,150. Even the minimum fine of €415 was almost two times larger than the minimum wage in Romania, that is earned by around two million employees, which accounts for roughly 35 per cent of the whole employed population. The maximum fine of €4,150 took aback many Romanian citizens, considering that less than 1 per cent of the employees in Romania earn more than €1,500 per month.

¹ <https://www.digi24.ro/stiri/actualitate/10-000-de-militari-au-iesit-pe-strazi-de-ce-acestia-sunt-echipati-in-tinuta-de-lupta-1281031>.

² <https://newseu.cgtn.com/news/2020-05-12/More-than-300-000-Romanians-fined-for-breaking-lockdown-rules-QqXR3HGncY/index.html>.

The third measure adopted by a low capacity state concerned for its own political reproduction refers to a contentious law that forces even asymptomatic COVID-19 carriers to spend at least 48 hours in a hospital. During the state of emergency, all COVID-19 patients, either with specific symptoms or with no symptoms at all, were forced to stay in the hospital. Otherwise, they faced legal action. Under such circumstances, some asymptomatic carriers were forced to spend even two months in the same hospital before receiving two consecutive negative COVID-19 tests. Once the state of emergency came to an end, the Romanian Constitutional Court (RCC) stated that the Government had no right to forcefully put COVID-19 patients in public hospitals based only on emergency ordinances. Thus, the RCC recommended the Government to come up with a specific law that was to be endorsed by a political majority in the Parliament. Eventually, the Government devised such a law which has been heavily contested by both Romanian and international doctors. The contestants claim that COVID-19 carriers, no matter if they are symptomatic or asymptomatic ones, cannot be forcefully put in a hospital.³ For a low capacity state like Romania, the tension between security and human rights has grown deeper and deeper during the COVID-19 pandemic.

Last, but not least, Romania was one of the those European states that activated the derogation included in Article 15 of the European Convention on Human Rights during the state of emergency. The other states were Latvia, Estonia, Armenia and the Republic of Moldova. Based on the provisos of Article 15 of the European Convention on Human Rights, signatory states have the right to derogate from the provisions guaranteeing the protection of human rights but only after the prior notification of the Secretary General of the Council of Europe. State of emergency does not necessarily entail such a measure. Moreover, the Romanian government did not define the limits of the derogation. Politically, this was hardly a smart move by the Romanian government.⁴ The so-called “illiberal democracies” of the European Union, such as Hungary and Poland, refrained from applying for such a derogation. Moreover, the other European countries that asked for such a derogation were only former Soviet republics.

In conjunction with the abovementioned measures, the Government sought to find different scape goats for the rather ineffective way it had dealt with the COVID-19 pandemic. What was especially concerning, was that the government party, which had strongly endorsed that “rule of law narrative” in Romania, signalled either the Constitutional Court of Romania or the People’s Advocate Institution as scape goats for some administrative blunders.⁵ Beside the fact that the

³ https://www.stiripesurse.ro/traian-basescu-legea-asta-minune-este-cea-mai-mare-prostie-si-omare-ticalosie-romania-nu-avea-ne_1487081.html.

⁴ <https://www.g4media.ro/de-ce-s-a-grabit-romania-consiliul-europei-nu-incurajeaza-statele-membre-sa-ceara-derogari-de-la-cedo-purtator-de-cuvant-masurile-de-urgenta-adoptate-pentru-combaterea-epidemieii-nu-justifica-activa.html>.

⁵ <https://ziare.com/politica/stiri-politice/senatorul-pnl-iuliana-scantei-acuzatii-la-adresa-psd-despre-situatia-epidemiologica-din-romania-nu-au-facut-altceva-decat-sa-zadarniceasca-incercarea-cetatenilor-si-a-medicilor-de-a-se-trata-1621734>.

propensity of finding such scape goats is specific rather to the “illiberal democracies” of the European Union, the government also concocted a “blame the population” narrative. Such a narrative was rather a surprise, considering that President Iohannis, the de-facto Prime Minister of Romania during the state of emergency, has supported a different perspective. According to President Iohannis, a partnership between public authorities and the Romanian citizens is the only way to stop the community spread of SARS-CoV-2. “It depends on each and every one of us, together, to contain the spread of this epidemic”.⁶ President Iohannis’s narrative has been endorsed by only one member of the government, that is, Ionel Dancă, head of the Prime Minister’s Chancellery. According to Dancă, “we need to make a joint effort to limit the spread of COVID-19 infections”.⁷ Instead, Health Minister Nelu Tătaru held that “How have we turned into the plague of Europe? By not complying with the rules or by instigating against abiding by the rules”.⁸ In another public statement with paternalistic overtones, Health Minister Tătaru argued: “I hope we are not turning into a police state, but the population needs to understand that we are going through a difficult time. (...) If we legally enforce the hospitalization, isolation and the treatment of patients in hospitals, then we will curb this transmission”.⁹ Prime Minister Orban opined that “If more Romanians comply with the rules, the risk of infections diminishes. We severely prompt all institutions of control to be everywhere, in order to fine all those people who do not comply with the rules”.¹⁰ The “blame the population” narrative that prominent members of the Government resorted to, has been sanctioned by different politicians and health experts. For instance, former president Traian Băsescu argued that “through communication, public authorities were compelled to turn the population into their partner”.¹¹ Also, the representative of WHO in Romania, doctor Alexandru Rafila, stated that “We need enlighten people to become our partners”.¹²

NOT COMPLYING WITH SOCIAL DISTANCING RULES, AS A FORM OF HIDDEN TRANSCRIPT

Seemingly, many Romanian citizens have not complied with the social distancing rules imposed by the government during the COVID-19 pandemic. Such a behaviour has been explained mainly by resorting to psychological approaches.

⁶ https://www.dcnnews.ro/record-de-infectari-iohannis-doar-asa-rezolvam-problema_761064.html.

⁷ <https://www.cotidianul.ro/avertisment-dinspre-guvern-situatie-limita/>.

⁸ https://inpolitics.ro/tataru-am-ajuns-ciuma-europei_18446109.html.

⁹ https://www.economica.net/restrictii-stare-de-urgenta-prag-rosu-coronavirus-pacienti-terapie-intensiva-covid-paturi-ati_187816.html.

¹⁰ <https://cluj24.ro/avertismentul-lui-orban-ne-gandim-la-toate-mijloacele-possible-ca-sa-limitam-raspandirea-15517.html>.

¹¹ https://www.stiripesurse.ro/traian-basescu-trage-cu-tunul-orban-vela-tataru-si-arafat-trebuie-sa-plece-trebuie-alta-echipa-populatia-a-fost-umilita_1489264.html.

¹² https://www.stiripesurse.ro/alexandru-rafila-explica-unde-a-gre-it-guvernul-si-motivul-pentru-care-romania-este-comparata-cu-bra_1489672.html.

However, psychologists have focused chiefly on the so-called coronavirus sceptics and deniers. So have done some sociologists, who have come up with the conclusion that coronavirus sceptics are “subjects of an imperfect urbanization”¹³ that made them prone to conspiracy theories. In my view, coronavirus sceptics and deniers are just the core of a larger category of individuals who do not comply with social distancing rules out of political reasons. In this category should also be included individuals that either do not wear face masks in public places or wear such masks incorrectly. By my reckoning, I believe there is a significant number of Romanian citizens who wear face masks in a rather improper manner, that is, under their nose, under their chin, around the arm or around the leg. A IRES survey, that was carried out in early April, revealed that almost 95 per cent of the subjects were willing to wear face masks in public places.¹⁴ President Iohannis claimed that, based on certain sociological studies, almost 90 per cent of the Romanian citizens comply with social distancing rules.¹⁵ A recent IRES survey, however, revealed that 24 per cent of the subjects declared that they were either little concerned or completely unconcerned by the COVID-19 pandemic.¹⁶ Consequently, there is highly likely that rather 24 per cent of the Romanian citizens, instead of 10 per cent, tend to not abide by the social distancing rules. Different epidemiologists have claimed that not even 50 per cent of the Romanian citizens wear face masks in a proper way. If such a behaviour would have emerged, Romania had not registered more than 1,000 COVID-19 cases per day since mid-July. In my view, coronavirus sceptics and deniers, but especially those Romanian citizens that wear face masks in a rather improper manner, are part and parcel of a non-violent political radicalization process. This half-compliance or incomplete compliance with the social distancing rules is an instantiation of hidden transcript, that is, non-violent political radicalization process that has occurred in a low capacity state, with low levels of vertical and horizontal trust. Some of the measures adopted by Romanian authorities, that I have already presented in the above section, in conjunction with the “blame the population” narrative employed by top government officials have triggered this process of non-violent political radicalization.

In the following, I outline some structural traits of a propitious political context for the occurrence of non-violent political radicalization, in the form of hidden transcript. The traits that I dwell on are related to low levels of vertical and horizontal trust, and social inequality.

Regarding the issue of trust, trust in the government has been rather low in Romania for the last three decades. In contrast to the average EU trust in the

¹³ <https://ziare.com/stiri/eveniment/sociologul-barbu-mateescu-despre-conspirationisti-nu-sunt-100-la-suta-cu-mintea-nici-in-secolul-19-dar-nici-in-secolul-21-1621440>.

¹⁴ <https://romania.europalibera.org/a/sondaj-ires-raed-arafat-personalitatea-public%C4%83-a-momentului/30548879.html>.

¹⁵ <https://www.businessmagazin.ro/actualitate/iohannis-cei-care-nu-respecta-norme-sanitare-vor-fi-amendati-e-19448246>.

¹⁶ <https://stirileprotv.ro/stiri/actualitate/sondaj-ires-ce-cred-romanii-despre-epidemia-de-coronavirus.html>.

government, of 42 per cent, trust in Government Orban, a rather minoritarian government that has ruled Romania during the COVID-19 pandemic, is at 24 per cent, according to a IRES survey. Gabriel Bădescu explored Romanian civil society from the perspective of generalized trust, based on the premise that associative life generates social capital of a bridging type. Bădescu noted that generalized trust in Romania was pretty low in the early 2000s. According to a survey conducted by Bădescu himself, 67% of respondents said they had low and very low confidence in individuals of different ethnicity, while 61 % of respondents stated that they didn't trust individuals of different confession (Uslaner and Bădescu, 2004). One can surmise from this that generalized trust was overridden by particular trust. "In Romania, only 25 percent of the population are fully trusting (by religion and ethnicity); in Moldova, it is just 13 percent" (Uslaner and Bădescu, 2004, p. 225). Bădescu's conclusion is that one cannot speak of a civil society in Romania in the 2000s. Bădescu identifies two major factors that contributed to the dissolution of social capital in Romania. First, the political socialism specific to the Communist regime, which taught the citizens not to trust their own neighbours (Uslaner and Bădescu, 2004, p. 219). Secondly, the transition process in Romania has had too many losers and an increased social inequality. As such, a dissolving factor of social capital was the transition from communism itself.

More than a decade after the start of the post-communist transition, bonding social capital continued to be the preeminent form of capital in Romania (Voicu, 2005). Data collected at the beginning of the 2000s confirms this phenomenon. The first dimension of social capital, i.e. *sociability*, which can be operationalized as a measure by the number of meetings with friends, we note that Romania belongs to the category of countries where people rarely meet outside of their workplace. Thirty-six per cent of Romanians who live in urban areas meet with friends at least once a week, while in rural areas the percentage drops to 31 per cent (Bădescu, Comşa and Sandu, 2006). *Associationism*, as the second component of social capital, is poorly developed in Romania. At the end of the 1990s, only six per cent of the inhabitants of rural areas were members of associations other than political, religious and trade union ones. In urban areas, the percentage was closer to 14 per cent, but still far from the European mean values (Bădescu et al., 2006). In 2005, the situation was unchanged. Five per cent of rural inhabitants were members of a non-profit association, as opposed to 16 per cent of Romanians living in urban areas. From the perspective of trust in people, also referred to as *generalized trust*, Romania had low levels compared to the countries of Western Europe. For example, over 50 per cent of Scandinavian citizens said they trusted people, while the percentage dropped to 30 per cent in Western Europe (Bădescu et al., 2006). In Romania, only ten per cent of citizens said they could trust other people, the percentage not recording significant variations in rural and urban areas (Bădescu et al., 2006).

Low levels of vertical and horizontal trust, combined with increasing social inequality, form an institutional milieu that is not conducive for a wide-scale emergence of formal behaviors, in line with social distancing measures imposed by

the government. According to the Gini coefficient, Romania is the fourth most unequal country in the European Union. This is hardly a surprise, considering that even leftist governments have turned cheap labor into a “comparative advantage” of Romania. This type of “strategic” thinking has always been specific to neo-liberal dependant capitalist countries. In addition, there have been many example of Romanian politicians who defiantly refused to wear face masks in public places. Given this structural conditions, the hypothesis that not abiding by the social distancing rules may be actually an instance of non-violent political radicalization does not seem far-fetched.

CONCLUSIONS

The article has come up with the hypothesis that Romanian citizens who have not been complying with social distancing rules imposed by the government are involved in a non-violent political radicalization process. Drawing on James C. Scott’s theories on forms of daily resistance to illegitimate domination, I equated this non-violent form of political radicalization with hidden transcript. In the case of Romania, hidden transcript refers mainly to partial, incomplete or half-compliance with social distancing rules. Hidden transcript may be a fruitful theoretical approach to examine why some Romanian citizens wear face masks in a rather improper manner, that is, under their nose, under their chin, around the arm or around the leg. Due to lack of field data, the article has sought to demonstrate that certain circumstantial conditions may have been conducive to the occurrence of a non-violent political radicalization process in Romania during the COVID-19 pandemic.

By employing a macro-, meso- and micro- approach, the article argues that the measures taken by the government during the COVID-19 pandemic in conjunction with structural conditions may lead to a non-violent process of political radicalization. Taking the army out on the streets, applying a significant number of large fines, activating a derogation from the European Convention of Human Rights and adopting a contentious law that puts in hospitals for 48 hours even asymptomatic COVID-19 carriers, may have decreased the already low levels of political legitimacy of the government that has coped with the coronavirus crisis in Romania. In my view, the “blame the population” narrative employed by some top members of the government may have added insult to injury and, consequently, triggered a hidden transcript. That is, a partial or incomplete compliance with the social distancing rules imposed by the government. The article has focused not only on the category of coronavirus sceptics or deniers. These citizens may be the most radical ones. Instead, I took into consideration a larger category of citizens, the ones who wear face masks under their nose, under their chin, around the arm or around the leg. The article has presented at length both specific measures taken by the government during the COVID-19 pandemic and also deep-seated institutional conditions of Romania, that may have led these citizens to a non-violent form of political radicalization, in the guise of hidden transcript.

REFERENCES

1. Almond, G., (2004). Social trust and democratization in the post-communist societies in *Social Capital and the Transition to Democracy*, eds. G Bădescu, E.M. Uslaner, 120–39. London: Routledge.
2. Bartlett, J., Miller, C., (2012). “The Edge of Violence: Towards Telling the Difference Between Violent and Non-Violent Radicalization” in *Terrorism and Political Violence*, 24:1, pp. 1–21.
3. Bădescu G., Comșa M., Sandu, D., (coord.) (2006). *Eurobarometrul rural. Valori europene în sate românești* [Rural Eurobarometer. European Values in Romanian Villages]. București: Fundația pentru o Societate Deschisă.
4. Borchert, J., Lessenich, S., (2016). *Claus Offe and the Critical Theory of the Capitalist State*. New York: Routledge.
5. Both, S., (2020). Avertismentul unui biostatistician despre evoluția COVID-19 în România: Să nu vorbim despre ce să mai deschidem, ci despre ce să închidem [The warning of a biostatistician on the evolution of the COVID-19 pandemic in Romania: Let’s not talk about what we should open, let’s talk about what should we close]. *Adevarul.ro*. June.
6. Dalgaard-Nielsen, A., (2010). “Violent Radicalization in Europe: What We Know and What We Do Not Know” in *Studies in Conflict & Terrorism*, 33:9, pp. 797–814.
7. Devlin, H., (2020). Is 100, 000 tests a day an effective strategy against coronavirus? *Theguardian.com*. May.
8. Dogoiu, I.E., (2020). Când și cum se poate redeschide România. 1 Mai, posibil punct de cotitură [When and how can Romania be reopened. May 1, a possible turn]. *ziare.com*. April.
9. McCauley, C., Moskalkenko, S., (2008). “Mechanisms of Political Radicalization: Pathways Toward Terrorism” in *Terrorism and Political Violence*, 20:3, pp. 415–433.
10. Pușcaș, F., (2020). Cum a intrat coronavirusul în România. Datele oficiale arată că sute de mii de români întorși în țară au fentat carantina și izolarea [How has coronavirus entered Romania. Official data reveal that hundreds of thousands of returning Romanians have effectively shunned quarantine and isolation]. *Stiripesurse.ro*. May.
11. Răvdan, F., (2020) Câți medici lucrează la DSP în județe ... [How many medics work at Public Health Directions at county-level ...]. *dcnews.ro*. July.
12. Scott, J.C., (1990). *Domination and the Arts of Resistance. Hidden Transcripts*. New Haven: Yale University Press.
13. Sedgwick, M., (2010). “The Concept of Radicalization as a Source of Confusion” in *Terrorism and Political Violence*, 22:4, pp. 479–494.
14. Steiner, K., Önnarfors, A., (2018). *Expressions of Radicalization. Global Politics, Processes and Practices*. London: Palgrave Macmillan.
15. Uslaner, E.M., Bădescu, G., (2004). Legacies and conflicts. The challenges to social capital in the democratic transition in *Social Capital and the Transition to Democracy*, eds. G. Bădescu and E.M. Uslaner, 219–32. London: Routledge.
16. Voicu, B., (2005). Social capital: bonding or bridging Europe?. In *EU Integration Process from EAST to EAST: Civil Society and Ethnic Minorities in a Changing World*, eds. H. Rusu, B. Voicu, 77–98. Sibiu: Psihomedica.
17. Voutyras, S., (2016). “This radicalisation which is not one: contentious politics against the backdrop of the Greek crisis” in *Journal of Contemporary European Studies*, pp. 1–17.

Internet sources:

- <https://www.digi24.ro/stiri/actualitate/10-000-de-militari-au-iesit-pe-strazi-de-ce-acestia-sunt-echipati-in-tinuta-de-lupta-1281031>.
- <https://newseu.cgtn.com/news/2020-05-12/More-than-300-000-Romanians-fined-for-breaking-lockdown-rules-QqXR3HGncY/index.html>.

- https://www.stiripesurse.ro/traian-basescu-legea-asta-minune-este-cea-mai-mare-prostie-si-o-mare-ticalosie-romania-nu-avea-ne_1487081.html.
- <https://www.g4media.ro/de-ce-s-a-grabit-romania-consiliul-europei-nu-incurajeaza-statele-membre-sa-ceara-derogari-de-la-cedo-purtator-de-cuvant-masurile-de-urgenta-adoptate-pentru-combaterea-epidemiei-nu-justifica-activa.html>.
- https://www.dcnnews.ro/record-de-infectari-iohannis-doar-asa-rezolvam-problema_761064.html.
- <https://www.cotidianul.ro/avertisment-dinspre-guvern-situatie-limita/>
- https://inpolitics.ro/tataru-am-ajuns-ciurma-europei_18446109.html.
- https://www.economica.net/restrictii-stare-de-urgenta-prag-rosu-coronavirus-pacienti-terapie-intensiva-covid-paturi-ati_187816.html.
- <https://cluj24.ro/avertismentul-lui-orban-ne-gandim-la-toate-mijloacele-posibile-ca-sa-limitam-raspandirea-15517.html>.
- https://www.stiripesurse.ro/traian-basescu-trage-cu-tunul-orban-vela-tataru-si-arafat-trebuie-sa-plece-trebuie-alta-echipa-populatia-a-fost-umilita_1489264.html
- https://www.stiripesurse.ro/alexandru-rafila-explica-unde-a-gre-it-guvernul-si-motivul-pentru-care-romania-este-comparata-cu-bra_1489672.html
- <https://ziare.com/stiri/eveniment/sociologul-barbu-mateescu-despre-conspirationisti-nu-sunt-100-lasuta-cu-mintea-nici-in-secolul-19-dar-nici-in-secolul-21-1621440>
- <https://romania.europalibera.org/a/sondaj-ires-raed-arafat-personalitatea-public%C4%83-a-momentului/30548879.html>
- <https://www.businessmagazin.ro/actualitate/iohannis-cei-care-nu-respecta-norme-sanitare-vor-fi-amendati-e-19448246>
- <https://stirileprotv.ro/stiri/actualitate/sondaj-ires-ce-cred-romanii-despre-epidemia-de-coronavirus.html>
- <https://ziare.com/politica/stiri-politice/senatorul-pnl-iuliana-scantei-acuzatii-la-adresa-psd-despre-situatia-epidemiologica-din-romania-nu-au-facut-altceva-decat-sa-zadarniceasca-incercarea-cetatenilor-si-a-medicilor-de-a-se-trata-1621734>

REZILIENȚA SOCIETALĂ ȘI MANAGEMENTUL COMUNICĂRII ÎN GESTIONAREA PANDEMIEI DE COVID-19

VERONICA DUMITRAȘCU*

ABSTRACT

SOCIETAL RESILIENCE AND COMMUNICATION MANAGEMENT IN THE CONTEXT OF THE COVID-19 PANDEMIC

COVID-19 crisis is harder to be managed and is more durable than the other crises that have occurred over time. The shock produced by the pandemics will affect all societal levels, so it is impossible to approach it through a mere adaptation of the system. In order to come up with possible intervention solutions, an investigation of the system capacity to deal with potential crises would be needed. So, the article takes in consideration the term of resilience. In order to respond to absorption and transformation capabilities, a system needs the best possible management of existing resources. The monitoring of resilience indicators constitutes one of the main premises for determination of system vulnerability. Also, the collecting of the data concerning vulnerable persons that need attention and caring is a necessity for the management of the situations that could occur. On the other hand, the system has to be adapted to the new situations for the improvement of the communication management. Especially when we are dealing with a health problem, communicating so that the population understands the message is an important premise for managing the situation.

Keywords: COVID-19, Pandemics, resilience, the management of crises, the management of communication.

1. INTRODUCERE

Pandemia COVID-19 a avut și are un impact deosebit la nivel mondial, afectând societăți întregi. La nivel mondial, impactul COVID-19 a creat o undă de șoc cu reverberații în toate sistemele societale. Crizele care afectează societățile au consecințe pe termen lung, mai ales în ceea ce privește emergența unor subsisteme.

*PhD Researcher, the Institute of Sociology – Romanian Academy, Bucharest; e-mail: veronica.dumitrascu@gmail.com.

„*Revista română de sociologie*”, serie nouă, anul XXXI, nr. 5–6, p. 289–305, București, 2020



Creative Commons License
Attribution-NoDerivs CC BY-ND

Criza economică din 2008 a pus pe butuci economia unor țări întregi, dar apelând la celelalte resurse (capital uman, cooperare, încredere instituțională etc), sistemul s-a putut replea și a putut să se adapteze schimbărilor.

Criza COVID-19 e de altă natură. În primul rând, avem de-a face cu o criză în cascade, care afectează pe rând mai multe sisteme, și care, dacă nu e bine gestionată, ca un efect de domino, poate duce la colapsarea unor întregi societăți. Presiunea nu se resimte doar la nivelul societal, se resimte și la nivel individual. Consecințele privind gestionarea sistemelor economic, societal și comunitar vor fi pe termen lung.

Și nu putem spune că va fi singura criză de asemenea intensitate. În viitor vor fi tot mai multe crize care vor forța sistemul să se adapteze și să se repleze. Însă, pentru a fi pregătiți și pentru a putea supraviețui, am avea nevoie de o regândire a sistemului per ansamblu, pe mai multe dimensiuni.

Regândirea sistemului pe componente, coordonarea între diferite subsisteme, modul de a percepe o dinamică a sistemelor care să ia în calcul resursele existente, interconectarea instituțională, cooperarea între diferite sectoare și impactul deciziilor asupra comunității și individului, toate acestea ajută la revigorarea politicilor de suport în ceea ce privește managementul crizelor.

În acest fel putem vorbi de „societal transformative resilience” (transformarea rezilienței societale), elementul principal în pregătirea societății de a-și dezvolta capacitățile necesare pentru a face față viitoarelor crize (Giovanni *et al.*, 2020).

Articolul încearcă să pună în evidență importanța gestionării resurselor comunitare și societale, modul în care acestea pot fi folosite în folosul populației, importanța statisticilor în gestionarea crizei pandemice (cum ar putea ajuta colectarea mai bună a datelor la nivel teritorial și național), vulnerabilitățile anumitor grupuri de populație și importanța comunicării în gestionarea pandemiei, un lucru fundamental în orice criză sistemică. Analiza gestionării resurselor comunitare și lecțiile de bune practici ca modele de urmat sunt necesare pentru a pune în evidență anumite soluții de readaptare a sistemelor. Scopul articolului este de a atrage atenția asupra importanței folosirii capacităților de reziliență pentru a face față crizei pandemiei, necesitatea gestionării bazelor de date pentru a determina vulnerabilitățile sistemului și pentru a putea interveni astfel încât să ajute la întărirea capacităților comunitare și îmbunătățirea strategiilor de comunicare ca vector important în managementul riscurilor.

2. ACTIVAREA CAPACITĂȚILOR DE REZILIENȚĂ ÎN MANAGEMENTUL CRIZELOR

Pandemia are un impact diferit și cu o intensitate diferită în ceea ce privește societatea, afectând capitalul uman și social, serviciile medicale, comunitățile, instituțiile, procesul de producție, consumul, investițiile etc.

Șocul produs de pandemie va fi de durată și va afecta toate palierele societății, astfel încât este imposibil de abordat din perspectiva unei simple adaptări a sistemului.

Pentru a veni cu soluții posibile de intervenție, ar fi nevoie de o investigare a capacității sistemelor de a face față potențialelor crize. Altfel spus, avem în vedere reziliența societală.

Reziliența a devenit un termen destul de cunoscut în diferite domenii și a fost folosit ca răspuns la potențialele pericole care ar pune în dificultate capacitatea indivizilor, instituțiilor, țărilor de a face față acestora.

Reziliența a fost folosită în psihologie și psihiatrie în anii 40 de către Johnson și Wiechelt (2004), a fost folosită studiile despre „sistemele socio-ecologice” (e.g., Boyd și Folke, 2012), arhitecții au folosit acest termen pentru a descrie robustețea, adaptabilitatea și rapiditatea infrastructurii de a se reface (Cimellaro *et al.*, 2006; Cox *et al.*, 2011).

Așa cum precizau Manca *et al.* (2017, p. 5), „o societate rezilientă este capabilă să facă față și să reacționeze la șocuri sau schimbări structurale persistente, fie rezistând la aceasta (prin capacitatea de absorbție), fie adoptând un grad de flexibilitate, ducând la modificări ale sistemului (prin capacitate adaptativă)”.

Pe lângă capacitatea de absorbție și capacitatea adaptativă, Manca *et al.* (2017) amintesc și de capacitatea de transformare.

Văzute dintr-o perspectivă dinamică, șocurile pot diferi ca intensitate și durată și pot influența capacitățile de absorbție, adaptative și de transformare. La șocuri, sistemele suferă o schimbare în ceea ce privește capacitățile, oricare ar fi acestea.

În același timp, putem vorbi de interacțiuni între diferite „entități și straturi ale sistemului. Această „viziune a sistemului” ajută la înțelegerea modului în care un șoc se răspândește între diferite segmente ale sistemului și modul în care interacționează actorii pentru a interveni” (Manca *et al.*, 2017, p. 5).

Tot Manca *et al.* (2017) menționează că există și un alt aspect important, și anume acela al folosirii șocului ca oportunitate, ca o lecție din care se poate învăța și care să folosească și în alte ocazii, și în alte crize.

Sistemul poate suferi mai multe expuneri la șoc. Când ai un potențial șoc, există o anumită probabilitate de a fi lovit. Când șocul se materializează, un sistem poate fi vulnerabil sau nu, în funcție de răspunsul la șoc (mai ales din punct de vedere al intensității). Un sistem vulnerabil își poate reveni cu pierderi sociale sau nu. Așa cum subliniază Manca *et al.* (2017), „un sistem este rezilient în momentul în care combinația între risc și vulnerabilitate (pierderi așteptate) este mică, sau când pierderile așteptate sunt mari, dar sistemul poate să se refacă cu pierderi minime” (Manca *et al.*, 2017, p. 7).

Așa cum menționează Giovanni *et al.* (2020), când timpul de expunere la diferite șocuri nu este de intensitate mai mare și de durată mai lungă, cea mai bună reacție este prin capacitatea de absorbție. Dacă șocul este mai mare și de lungă

durată, se poate produce o perturbare a sistemului, ceea ce va duce la reale transformări pe mai multe niveluri. Putem vorbi de transformări tehnologice nu doar la nivel instituțional, ci putem vorbi și de schimbări culturale, de valori, de comportament etc.

Un comportament rezilient face ca societățile să-și îmbunătățească capacitățile astfel încât să poată răspundă provocărilor și să se poată adapta pe termen lung noilor condiții.

Șocul produs de COVID-19 a dus la o repliere a sistemului și la o folosire a unei combinații între capacitățile de adaptare și cele de transformare. Pe ce ar pune accent un sistem pentru a folosi o combinație între resursele de adaptare și cele de transformare? Pe resursa umană. Capacitățile de reziliență se bazează în momentele de cumpănă pentru sistem pe oameni și pe capacitățile lor de a folosi resursele pentru o întărire și o readaptare a sistemului. Însă nu doar resursa umană în sine este importantă, ci și relațiile din cadrul comunităților, coeziunea socială, încrederea.

Reziliența socială reprezintă „capacitatea indivizilor și comunităților de a face față șocurilor externe și modul de a contribui la pregătirea comunității, răspunsul la dezastru și recuperarea post-dezastru” (Kwock *et al.*, 2016, p. 1).

Reziliența societală ține de o altă abordare, implicând elemente care țin de substanța, de structura unei societăți, de liantul care ține oamenii împreună. Este vorba de acea „comunitate organică”, respectiv de un fel de „medicină a corpului social” (Șerban, 2008, 28). Dacă vorbim de societal, cele mai cunoscute referințe sunt lucrările autorilor din cadrul Școlii de la Copenhaga. Aceștia au adus în vedere componenta de “securitate societală” ca “abilitatea unei societăți de a subzista în caracterul său esențial în condiții în continuă schimbare și în fața unor amenințări posibile sau prezente” (Waever *et al.*, 1993, p. 23). Buzan, Waever și De Wilde (2011, p. 172) fac o distincție între „securitate socială care se referă la indivizi și ține mai ales de domeniul economic și securitate societală care se referă la colectivități și la identitățile acestora”. Societalul are un spectru mai larg, cuprinzând și elemente ce țin de identitate, migrație, coeziune internă etc. Dacă vorbim de reziliență, de capacitățile și capabilitățile societăților de a se reface, sunt luate în evidență, dincolo de aspecte sanitare, economice, educaționale, de infrastructură și aspecte care țin laolaltă comunitățile și le definesc, încrederea ca liant social, solidaritatea, de ceea ce ține de resorturile interne ale comunităților.

Diferența dintre reziliență socială și reziliența societală nu este destul de bine explicată în literatură. Din lipsa de spațiu, abordarea acestor perspective este destul de restrânsă în articolul de față, urmând ca acestea să fie dezvoltate în alte lucrări.

Reziliența societală ține în mare parte de identificarea vulnerabilităților și gestionarea resurselor, ca mijloace de adaptare și refacere a resorturilor comunitare.

Detectarea deficiențelor structurale și o mai bună organizare a resurselor existente sunt de un real folos în managementul situațiilor de criză.

3. MANAGEMENTUL RESURSELOR COMUNITARE. IDENTIFICAREA VULNERABILITĂȚILOR ȘI IMPORTANȚA STATISTICILOR ÎN GESTIONAREA PANDEMIEI COVID-19

Pentru a răspunde capacităților de absorbție și celor de transformare, un sistem are nevoie de o gestionare cât mai bună a resurselor existente.

În cazul unei situații de urgență (un dezastru, o calamitate, în cazul nostru, o pandemie), pentru a face o diagnoză cât mai corectă a problemei, sunt necesare o serie de date socio-demografice, ocupaționale, de sănătate la nivel local, regional, național, distribuția populației pe vârste și pe sexe etc. În acest sens, statisticile sunt de un real folos, bazele de date care oferă informații despre structura populației și distribuția acesteia fiind de bază.

Statisticile de bază privind structura populației și distribuția acesteia sunt disponibile la nivel național, pe regiuni și pe județe. Însă la nivel local, pe fiecare comunitate nu există o bază de date completă privind numărul de bătrâni, de bolnavi cronici, de copii, de femei însărcinate etc.

Eficiența unor măsuri depinde de disponibilitatea datelor, în special pe fiecare comunitate. Monitorizarea unor asemenea fenomene depinde de modul în care o comunitate este pregătită să facă față unor pericole. Indicatorii privind structura populației (Câți bătrâni? Câți copii? Distribuția acestora în teritoriu?) sunt importanți pentru a ajuta și a feri populația vulnerabilă expusă unor astfel de pericole. De asemenea, în fața acestei provocări, o statistică privind populația cu boli cronice este la fel de necesară pentru a monitoriza aceste persoane, a le feri de probabilitatea de a se infecta și a le ajuta să treacă peste perioadele dificile. O statistică pe tipuri de boli există la INS, în baza TEMPO, dar doar la nivel național pe ani. O evidență a persoanelor cu boli cronice ar fi necesară la nivel județean și local pentru a putea fi luate măsurile necesare de protejare a acestor persoane.

Dezvoltarea unui sistem de baze de date la nivelul ministerelor, al guvernului și al instituțiilor de intervenție care să aibă în vedere indicatori la nivelul populației, al sistemului sanitar, educațional la nivel local, pe fiecare comunitate ar fi necesară în vederea creionării unor strategii pentru contracararea unor fenomene de mare amploare cu impact negativ asupra populației. În cazul nostru, pentru a vedea zonele vulnerabile, comunitățile unde există bătrâni, bolnavi, școli, grădinițe, dispensare, personal medical etc., ar trebui să existe o bază de date cu aceste informații. Înregistrarea unor asemenea date la nivel local și preluarea acestora la nivel central ar duce la o diagnoză corectă la nivel comunitar și la o propunere de măsuri cu impact pozitiv asupra populației.

Încă din 1984, americanii au creat un sistem bazat pe sondaje, iar datele privind starea de sănătate a populației, practicile de prevenție și accesul la îngrijirea persoanelor cu boli cronice sunt colectate la sistemul de stat (Thomas *et al.*, 2013, p. 243). Acestea oferă informații despre „sănătatea comunităților” și reprezintă o

componentă importantă în managementul situațiilor de urgență. Vorbim în acest sens de *reziliența comunitară*.

Thomas *et al.* (2013, p. 408) identifică cinci elemente care pot influența reziliența comunitară: „**1.** Sănătatea fizică și psihologică; **2.** Bunăstarea economică și socială; **3.** Comunicarea riscurilor efective; **4.** Integrarea organizațiilor (guvernamentale și non-guvernamentale); **5.** Legăturile sociale. Dezvoltarea mecanismelor care duc la îmbunătățirea acestor componente reprezintă un pas înainte pentru prevenire și pentru gestionarea situațiilor de urgență”.

Disparitatea răspândirii COVID-19 este de asemenea și o reflectare a calității vieții, a condițiilor sociale în care își duc viața indivizii.

În comunitățile sărace, în gospodăriile fără alimentare cu apă, fără toaletă în locuință, unde condițiile de igienă sunt precare, riscul de infectare este mai mare. În România, la nivelul anului 2019, conform Eurostat, 24,2 % din populație nu aveau toaletă în interiorul locuinței, cea mai mare valoare din Uniunea Europeană, iar 22,8 % din totalul populației nu aveau baie și nici duș în locuință.

De asemenea, sunt și alte componente de care trebuie să se țină seama în cazul diagnozei comunitare, atât de importantă în luarea măsurilor contra infectării: accesul la servicii sanitare (cât de aproape e cel mai mare spital special amenajat pentru bolnavii de COVID-19, sistemul de transport, accesul la sursele de aprovizionare, calitatea mediului etc.).

Acestea dau naștere la disparități între medii de rezidență, la nivel local, regional și național. Detectarea, înțelegerea și reducerea disparităților duc la scăderea vulnerabilității comunităților și la creșterea rezilienței. Există o interrelaționare între factorii contextuali, de mediu, sociali, economici etc. și factorii individuali de care ar trebui să se țină seama, în special în cazul strategiilor privind sănătatea. Astfel, o persoană care este foarte vulnerabilă (bătrâni, oameni cu dizabilități, cei care au boli cronice etc.) ar putea fi afectată în mai mare sau în mai mică măsură, ținând cont de condițiile sociale, economice, de mediu, de infrastructură etc.

Manca *et al.* (2017) identifică câteva puncte importante privind colectarea datelor și măsurarea indicatorilor pentru detectarea stării de reziliență.

În primă fază, colectarea datelor relevante pentru a ajuta la posibilele intervenții și măsuri împotriva răspândirii coronavirusului este de o reală importanță. În a doua fază sunt necesare monitorizarea rezilienței (comunitare, societale) și identificarea principalelor puncte de intervenție. Apoi, dezvoltarea instrumentelor analitice și reliefarea unor politici de suport pentru reziliența societală vin în completarea celor două faze. Lecțiile de bune practici sunt necesare ca modele pentru a le adapta și pentru a ajuta sistemul.

Așa cum arată Manca *et al.* (2017), primul pas este obținerea „indicatorilor de reziliență”. Aceștia includ variabile de interes legate de capital social, variabile intermediare ca infrastructură, instituții, productivitate, determinante legate de bunăstarea individuală și societală (cum ar fi: starea de sănătate, loc de muncă,

încredere în ceilalți și în instituții, calitatea vieții etc.). Manca *et al.* (2017) arătau că, în cazul unor șocuri, putem determina gradul de reziliență al entităților. O bună evaluare ar putea consta printr-o măsurare a variabilelor înainte de apariția șocurilor, în timpul șocurilor și după acestea. În acest fel ar putea fi detectat gradul de reziliență societală.

După aceiași autori, un al doilea pas ar consta în determinarea unor trăsături ale acestor entități („caracteristici ale rezilienței”). De exemplu, nivelul de educație sau capital uman, gradul de interacțiune și relații sociale sau capitalul social, starea de sănătate și factori psihologici care pot contribui pozitiv la reziliența individuală. În opinia autorilor de mai sus, aceste caracteristici ar trebui monitorizate cu o frecvență anuală.

Monitorizarea indicatorilor de reziliență constituie una dintre premisele fundamentale pentru a putea determina vulnerabilitatea sistemului și pentru a putea interveni astfel încât să ajute la întărirea capacităților comunitare.

Resursele comunitare existente ar trebui gestionate astfel încât să ajute la o îmbunătățire a managementului. Acestea ar trebui suplimentate și ajutate de alte elemente pentru a îmbunătăți sistemul.

4. GESTIONAREA RESURSELOR EDUCAȚIONALE ȘI SANITARE ÎN PANDEMIE. LECȚII DE BUNE PRACTICI

O primă și cea mai importantă resursă, și anume cea umană, nu poate fi neglijată. Din contră, resursa umană, capitalul uman trebuie protejat și ajutat să se adapteze noilor provocări.

Pandemia a dus la mari schimbări în ceea ce privește educația. Multe școli s-au închis și s-a recurs la educația online, o formă de educație în pas cu tehnologia, dar care, pe termen lung, va avea consecințe în ceea ce privește performanța școlară. Școala presupune în primul rând interacțiunea între elevi / studenți și între elevi / studenți și profesor.

Pe de altă parte, educația online va duce la o creștere a discrepanțelor dintre mediul rural și urban, având în vedere că sunt copii în mediul rural care nu beneficiază de calculator, tabletă sau / și internet. O cercetare realizată în perioada mai–iunie 2020, prezentată de World Vision România² arată că „aproximativ 40 % dintre elevii din mediul rural nu au participat la ore online. Doar 64 % dintre cadrele didactice au organizat ore online. Restul au trimis teme și exerciții prin telefon, *Whatsapp*, *Messenger* ori teme printate copiilor, pentru că aceștia nu aveau mijloace de conectare online. Peste 55 % dintre părinți nu au un dispozitiv digital pentru fiecare elev din familie. 8 % dintre respondenți afirmă că nu dețin niciun

² World Vision Romania, „Bunăstarea copilului din mediul rural în perioada pandemiei”, https://worldvision.ro/wp-content/uploads/2020/08/Infografice_Raport_Covid_ref.pdf.

dispozitiv care să-i permită copilului să-și continue educația acasă” (World Vision Romania, 2020).

E clar că nu există încă dezvoltată infrastructura necesară, mai ales în mediul rural, pentru realizarea în bune condiții a școlii online. Dacă se va merge pe formula școlii online (parțial sau total) atât cât va ține pandemia, autoritățile vor fi nevoite să îmbunătățească din timp infrastructura digitală pentru a nu lăsa în afara sistemului elevi care nu pot beneficia de ce e necesar pentru a-și continua studiile. De asemenea, ar fi necesară o instruire a profesorilor și o adecvare a instrumentelor de învățare și predare. O altă componentă, la fel de importantă, este cea a interacțiunii sociale, chiar dacă se face și în forma online, realizarea unor joculețe, exerciții pentru a stimula interesul copiilor și pentru a asimila normele și valorile sociale.

Pe lângă faptul că nu toți copiii vor avea acces la tablete și internet în mediul rural, o astfel de formă de educație nu poate să dureze mult timp. Probabil că se va recurge și la o formă intermediară, unii copii să meargă la școală, alții să învețe online, sau prin rotație. Sunt mai multe țări care, după mai multe tentative, au redeschis școlile. În Coreea de Sud copiii s-au întors la cursuri în iunie cu măști, dezinfectante, verificarea temperaturii și distanță fizică. În unele școli, elevii vin în zile alternative, alte școli au adoptat o abordare hibridă, cursuri online și în clasă. În Danemarca, după o lună de închidere, copiii au revenit la școală în aprilie. Cei cu vârsta cuprinsă între 2 și 12 ani au fost împărțiți în grupuri de 12. Aceste grupuri au fost numite „bule de protecție”³. Acestea ajung la școală la ore eșalonate, mănâncă separat și au propriile locuri de joacă. Așa cum se precizează într-un articol din „Time”, toți elevii se spală la fiecare două ore, birourile sunt așezate la doi metri unul de altul și materialul educațional este curățat de două ori pe zi și, când se poate, orele se țin afară. După 18 mai, și elevii între 12 și 16 ani s-au reîntors la școală în aceeași formulă. Germania, Finlanda și Norvegia au preluat modelul (Godin, 2020). Sunt modele care pot fi preluate și trebuie căutate soluții, astfel încât niciun copil să nu rămână în afara sistemului.

O componentă importantă, vitală, este cea a sistemului medical. Pe lângă lipsa echipamentelor necesare și a personalului medical, o altă problemă cu care se confruntă în momentul de față sistemul medical este dotarea spitalelor cu echipamentele necesare, de cea mai mare necesitate fiind prezența ventilatoarelor. Cazul tinerei de 21 de ani din Rucăr⁴ care a murit, fiind plimbată prin mai multe spitale în căutarea unui ventilator, duce la reflectarea asupra unei probleme care trebuie gestionată la nivel județean, regional și național. Datele privind echipamentele de care dispune fiecare spital, paturi de spital ocupate și libere, locurile de la ATI, unde sunt ventilatoare, suport de respirație etc. trebuie colectate, centralizate și înregistrate cu cât mai multă strictețe astfel încât să se știe exact ce spitale sunt dotate, cu ce echipamente, să se știe exact unde să fie transportat bolnavul care are nevoie de anumite îngrijiri speciale. Germania are un sistem foarte bine pus la punct. Există un *site*⁵ care folosește indicatori grafici (buline

³ Intensive care register, <https://www.intensivregister.de/#/intensivregister>.

roșii, verzi și galbene) care indică disponibilitatea locurilor la terapie intensivă unde e ventilație non-invazivă („ICU low care = monitoring, non-invasive ventilation (NIV”), locuri cu opțiuni complete de terapie medicală intensivă cu ventilație invazivă („ICU high care = monitoring, invasive ventilation, organ replacement therapy. Complete intensive medical therapy options”) și „ECMO”, o procedură ce implică suport respirator pentru spitalele din fiecare district – cu locația lor și modalitatea de contactare. De asemenea, *site*-ul presupune o rubrică cu hărți cu proporția bolnavilor de Covid-19 raportată la numărul de paturi de spital la nivel de district, numărul de paturi de spital goale de la terapie intensivă etc.

Și alte țări dispun de asemenea registre de informații (de ex. Suedia⁶). Danemarca dispune de o bază de date privind unitățile de terapie intensivă ce include observarea, diagnosticarea, tratamentul și îngrijirea persoanelor cu o potențială cedare reversibilă a mai multor organe. Există trei niveluri de îngrijire: 1, 2 sau 3 în funcție de nivelul staff-ului, echipamentelor și specializărilor medicale⁷.

Este vital ca personalul medical de pe ambulanțe să poată urmări unde pot transporta pacienții care au anumite afecțiuni și au nevoie de proceduri ce implică ventilația sau suport respirator, cât și pentru populație și autorități. Cu alte cuvinte, ar ajuta sistemul, ar ușura foarte mult procedurile și ar duce la o informare cât mai bună în ceea ce privește dotarea spitalelor.

Akunarea informațiilor despre pacienții de la terapie intensivă, date despre tratamentul lor, numărul de echipamente nu sunt lucruri noi. Organizarea registrului de date a început în 1950, „din dorința de a comunica și de a schimba experiențe” (Norlander *et al.*, 1961 *apud* Sten, 2016). Realizarea acestui registru privind terapia intensivă reduce povara gestionării unităților spitalicești și este asociată cu o serie de avantaje: „identificarea țintelor pentru îmbunătățirea managementului, obținerea datelor necesare, analiza acestora” (Sten, 2016).

Realizarea unui astfel de registru și colectarea datelor la nivel național ar fi un instrument util atât pentru cetățeni, cât și pentru medici și autorități și ar ajuta sistemul să facă față solicitărilor.

Pe lângă bazele de date, resursa umană este componenta cea mai importantă. Dacă personalul medical este depășit numeric, sistemul se prăbușește din start. Plecarea multor medici din țară a dus la împuținarea cadrelor medicale și la curențe mari în mediul sanitar. Din datele de la INS din 2018 prelucrate de autor, cei mai puțini medici la mia de locuitori sunt în Ilfov, Călărași, Dâmbovița, Giurgiu, Ialomița, Buzău, Suceava (sub un medic la mia de locuitori), județele unde sunt și probleme mari privind creșterea numărului de cazuri de COVID-19 (mai ales Ilfov, Suceava, Dâmbovița). Așa cum arăta un reportaj din februarie 2020, „peste 300 de comune din țară nu au niciun medic de familie și 1414 localități au un număr insuficient de medici de familie”⁸.

⁶ The Swedish Intensive Care Registry, <https://www.icuregswe.org/en/>.

De asemenea, personalul de pe ambulanțe, dispecerii de la 112, infirmiere, asistente medicale, tot ceea ce înseamnă personalul sanitar și nu numai, este insuficient, nemaipunând la socoteală că o parte din cei care sunt deja mobilizați se pot îmbolnăvi, sau sunt deja bolnavi, sunt epuizați sau pot renunța din cauza fricii de a contacta virusul.

Suprasolicitarea sistemului medical care este deja cu lipsuri mari în materie de resurse umane, echipamente, paturi de spital va duce la o colapsare a întregului sistem, fapt ce va duce la și mai multe decese, nu numai ale celor bolnavi de Covid, ci și ale celor cu boli cronice.

Dincolo de resursa umană, resursele societale și comunitare au o capacitate adaptativă și de transformare care pot ajuta sistemul să se reechilibreze și să se adapteze. Totul ține de modul în care omul gestionează aceste resurse pentru a ajuta la o adaptare a sistemului și de a le folosi pentru a servi nevoilor societății.

Toate aceste lucruri contează când ai de-a face cu un „inamic” despre care nu știi mare lucru, căruia nu poți să-i prevezi evoluția și gravitatea.

5. GRUPURILE VULNERABILE ȘI FACTORII DE RISC

O criză, indiferent cât de intensă ar fi și oricât de mult ar ține, poate fi gestionată ținând cont de resursele existente, dar și prin îmbunătățirea acestora pentru o adaptare la noile provocări. În primul rând, colectarea datelor privind persoanele vulnerabile care au nevoie de îngrijire și atenție reprezintă un deziderat pentru gestionarea situațiilor care ar putea surveni. Pe de altă parte, este nevoie ca sistemul să fie adaptat la noile situații prin îmbunătățirea managementului și preluarea unor modele care ar putea ajuta pe termen lung.

Persoanele vulnerabile cu un risc mai mare de infectare și cu o probabilitate mai mare de a deceda dacă iau virusul sunt, așa cum au fost desemnate de către Organizația Mondială a Sănătății, persoanele peste 60 de ani sau cele care au probleme de sănătate ca boli de inimă sau plămâni, diabet și alte boli care afectează sistemul imunitar⁹.

Așa cum s-a dovedit și în celelalte cazuri de îmbolnăvire cu SARS și MERS, vârstnicii sunt cei mai vulnerabili la focare de infecție, menționează OMS. Așa cum subliniază aceeași organizație, persoanele cu vârsta de peste 60 de ani ar putea avea o rată de deces mult mai mare decât media, în jur de 2,3 %, cu un studiu în China care a arătat o rată de deces până la 15 % la cei peste 80 de ani¹⁰.

Datele de la INS arată că ponderea persoanelor peste 60 de ani a crescut de la an la an. Potrivit INS, dacă în 2003 erau 4 193 521 persoane peste 60 de ani, în 2010 erau 4 513 753 persoane peste 60 de ani și în 2019 erau 4 936 655 persoane peste 60 de ani, cu 422 902 mai multe persoane ca în 2010. În mediul rural, în anul 2019, erau 2 370 521 persoane de peste 60 de ani în mediul rural, 12 % din total populație. Persoanele de peste 60 de ani cu diferite afecțiuni sunt cele mai

predispuse de a face forme mai grave dacă se infectează cu virusul COVID-19. Acestea sunt și mai expuse dacă stau în casă cu mai multe persoane din diferite generații. În acest sens, cultura fiecărui popor influențează și modul de expunere la riscul infectării cu COVID-19. Avem ca exemplu țările nordice. În cadrul acestor societăți descendenții nu rămân împreună în aceeași gospodărie. Când dețin capitalul necesar, de obicei după 18 ani, tinerii se grăbesc să părăsească locuința părinților și să se mute separat, astfel că nu întâlnim multe familii unde bătrânii să stea la un loc cu tinerii. Fiind și societăți segregate și densitatea fiind destul de mare (un factor destul de important în răspândirea coronavirusului), țările nordice pot gestiona mult mai bine aceste situații (Suedia nu a recurs la nici o politică de „lockdown”), deși au fost destul de multe persoane infectate (peste 100 000) și decedați (peste 5 000) până în luna octombrie 2020, conform Worldmeters info¹¹.

În România, mai ales în mediul rural sunt familii extinse – membrii familiei stau laolaltă, chiar mai mult de două generații, astfel că expunerea la risc e mai mare, mai ales pentru persoanele vârstnice, vulnerabile. Ar trebui să se ia în calcul și această componentă în gestionarea răspândirii coronavirusului.

Pericolul e și mai mare pentru căminele de bătrâni sau de copii unde, din cauza neglijenței personalului, pot apărea focare de infecție, lucru ce ar putea duce chiar la decesul celor expuși unui astfel de risc.

Un segment al populației vulnerabil este cel al persoanelor care au boli cronice. O statistică la nivel local, regional și național a persoanelor care suferă de boli cronice ar fi mai mult decât necesară pentru a avea o evidență și pentru a putea proteja acest segment de populație considerat a fi vulnerabil la infectarea cu virusul COVID-19. Date actualizate nu prea se găsesc. Pe Eurostat, indicatorul care face referire la raportarea indivizilor privind o boală cronică are date doar din 2008¹² și 2014¹³.

În „Raportul Național al Stării de Sănătate a Populației României” sunt evidențiate bolnavii cronici aflați în evidența medicilor de familie. Ultima evidență este din 2018. Pe primul loc la prevalența bolilor cronice apare boala hipertensivă cu 13 296,5 cazuri la sută de mii de locuitori, apoi cardiopatia ischemică cu 6 102,2 la 100 000 de locuitori și diabetul 4 252,5 la 100 000 de locuitori. Analizând profilul sănătății populației, comparativ cu estimările Anchetei de prevalență din 1997, se constată că numărul celor care sufereau de boala hipertensivă a mai scăzut în 2018 cu 438 902 cazuri, numărul celor care sufereau de cardiopatie ischemică a mai scăzut cu 1 639 780 cazuri, în schimb a crescut numărul celor care suferă de diabet, de la 575 000 la 828 051 cazuri¹⁴.

Grupurile vulnerabile sunt cel mai greu de protejat în astfel de situații. Pe perioada stării de urgență, mulți nu și-au putut vizita părinții sau bunicii de teamă să nu le transmită virusul, ceea ce a generat stări de anxietate și frustrări. În aceste situații, comunicarea clară, transparentă despre dinamica fenomenului, găsirea soluțiilor pentru protejarea persoanelor vulnerabile și întărirea încrederii populației

în cei care gestionează criza, în cei care comunică, autorități, inclusiv personalul medical sunt elementele fundamentale pentru a putea trece peste perioadele dificile.

6. COEZIUNEA SOCIALĂ – FACTOR FUNDAMENTAL AL REZILIENȚEI

În urma unui impact major, cum este cel produs de pandemia COVID-19, reziliența înseamnă mai mult decât recuperarea unor resurse economice și sociale, înseamnă o revenire care cuprinde mai multe spectre, de la cel politic, la cel cultural, religios, identitar.

Coeziunea socială, ca factor de întărire a rezilienței societale poate ajuta comunitățile să se refacă pe toate palierele în urma unor crize, indiferent de natura lor.

Jensen (1998 apud Manole, 2012, p.112) menționează că elementele principale ale coeziunii sociale sunt: „întărirea relațiilor sociale, împărtășirea valorilor și existența unui mod comun de interpretare, trăirea unei identități comune și a unui sens al comunității, cât și încredere între membrii comunității”.

Criza COVID-19 va genera transformări pe toate palierele vieții, iar reziliența societală va căpăta tot mai multă importanță, mai ales într-o societate din ce în ce mai fragmentată și polarizată.

Clivajele sociale sunt adâncite și de impactul pandemiei. Criza COVID-19 a dus la polarizarea unor întregi grupuri sociale. Măsurile luate de către autorități au dus la crearea unor disensiuni la nivel social, amplificate și de factorul politic.

Distanțarea fizică, pentru care a fost utilizat în mod eronat în spațiul public conceptul „distanță socială”, reprezintă o măsură implementată de țările afectate de pandemie care nu ar trebui să ducă și la o deteriorare sau chiar rupere a relațiilor sociale. Refacerea liantului comunitar reprezintă un deziderat în recuperarea unor deficiențe structurale și în capacitatea de refacere a comunităților. Abilitatea unui sistem de a se reface ține de coeziune internă, de încredere mutuală, de într-ajutorare și cooperare între membrii comunităților. Aceste valori ar trebui împărtășite și la nivel statal și internațional, mai ales acum, în lupta cu un inamic comun și imprevizibil.

Pentru o întărire a rezilienței societale, solidaritatea, vector de unitate și coeziune socială, se bazează în mare parte pe încredere.

Readaptarea sistemului, dincolo de capacitățile și capacitățile individuale, are în vedere și alte aspecte legate de importanța legăturilor sociale, legăturilor instituționale, norme, reguli reglate în interiorul comunităților, rolul diferitelor instituții și încrederea în instituțiile respective.

Criza COVID-19 arată importanța relației mutuale dintre indivizi și instituții. Încrederea indivizilor în instituții este un ingredient important în ceea ce privește conlucrarea dintre indivizi în vederea respectării măsurilor împotriva răspândirii COVID-19.

Analizând dinamica încrederii instituționale din România, datele din perioada 2010–2014 de pe site-ul World Values Survey⁷ indicau că cea mai mare încredere pe care o aveau românii era cea în Biserică (peste 70 %) și Armată (65,2 %), iar cea mai mică încredere o aveau în partidele politice (11,5 %), Parlament (14,9 %) și în guvern (18,3 %). Datele din Romanian Values Survey din 2018 arătau că încrederea în partidele politice scăzuse ușor, cu aproape două puncte procentuale față de perioada 2010–2014. Încrederea scăzută a românilor în autoritățile statului, în partide politice, Guvern și Parlament, a contribuit în mare parte la nerespectarea de către populație a regulilor impuse de către acestea (distanțarea socială, purtarea conformă a măștii etc.). În acest sens, ar trebui tot mai mult încurajată comunicarea dintre cetățean și instituții.

7. MANAGEMENTUL COMUNICĂRII ÎN GESTIONAREA PANDEMIEI

În orice criză, un element important pentru gestionarea acesteia este comunicarea. Gestionarea crizelor nu înseamnă doar reacție la efectele acestora, ci și prevenție. Populația are nevoie să știe care sunt riscurile în cazul unei crize, cum se poate feri și cum ar putea face față oricăror provocări, de orice natură ar fi. Mai ales în cazul de față, când avem de-a face cu o problemă sanitară, comunicarea pe înțelesul populației, cu termeni clari și cât mai pe înțelesul fiecăruia constituie o premisă importantă pentru gestionarea situației. Când informația este ambiguă, încrederea în cei care propagă mesajul este dificil de menținut.

Așa cum arătau Vaughan și Tinker (2009), „comunicarea trebuie să informeze, să instruiască și să motiveze un comportament de auto-protejare pentru toți cetățenii, să actualizeze informațiile despre risc, să creeze un climat de încredere și să risipească zvonurile”. Așa cum subliniau autorii de mai sus, „procesele de comunicare pot pregăti cetățenii să se adapteze schimbărilor și incertitudinilor din timpul unei pandemii, pot educa personalul din sănătatea publică despre vulnerabilitățile și resursele existente care afectează riscul infectării anumitor populații, creează dialog între persoanele potențial afectate și managerii de risc, încurajând un mediu de încredere reciprocă” (Vaughan și Tinker, 2009).

Pentru a reduce posibilele consecințe negative, un factor important este cooperarea între instituții, între autorități, dar și stabilirea unei punți de comunicare cu autoritățile locale pentru a avea cât mai multe informații la zi despre ceea ce se întâmplă la nivelul fiecărei localități. De asemenea, este nevoie de o comunicare cât mai bună între liderii politici și specialiștii din sănătate pentru a gestiona pandemia. Profesorul David Heymann de la London School of Hygiene and Tropical Medicine menționa că acolo unde “liderii de sănătate publică și liderii politici au avut dificultăți în a comunica, virusul s-a răspândit”¹⁸. El dădea

⁷ World Values Survey, Online Data Analysis, <http://www.worldvaluessurvey.org/WVSONline.jsp>.

exemplul Statelor Unite, unde președintele Trump nu ajunge la niciun consens cu doctorul Anthony Fauci și unde se înregistrează o creștere din ce în ce mai mare a cazurilor de infecție cu COVID-19, potrivit și John Hopkins Institute (până pe 10 august 2020 erau 5 094 565 cazuri de infectări cu COVID-19).

Dar și folosirea epidemiei ca „armă” electorală este o greșeală care poate duce la pierderea încrederii populației în instituții și în autorități. În momentul în care criza sanitară este „politizată”, combaterea pandemiei este compromisă. Cetățenii nu vor avea încredere în măsurile luate de autorități, ceea ce va duce la împiedicarea comunicării între autorități, specialiștii din sănătate și cetățeni.

Încrederea este factorul crucial pentru gestionarea unei epidemii, mai ales când vorbim de comunicarea informațiilor. Așa cum arătau Vaughan și Tinker (2009), încrederea se poate eroda. Mass media poate interveni, prezentând mesaje contradictorii de la diferiți experți. De asemenea, „agențiile guvernamentale nu vorbesc toate pe aceeași voce” (Vaughan și Tinker, 2009, p. 326). Autorii de mai sus dau anumite sfaturi în ceea ce privește comunicarea și menținerea încrederii populației în cazul unei pandemii care implică afecțiuni respiratorii. În cazul nostru e mai problematic, mai ales că este vorba de un virus necunoscut, de care experții nu știau mai nimic când a apărut. Vaughan și Tinker (2009) arată că, pentru a menține încrederea, oficialii din sănătatea publică vor trebui să justifice acțiunile prin mesaje clare, explicând eventualele erori din comunicările anterioare. Pentru anumite persoane vulnerabile, nesiguranța și incertitudinile din primele etape ale comunicării îi pot descuraja și îi pot face să nu se mai conformeze măsurilor luate, mai ales dacă vorbim de costuri legate de întreruperea activităților zilnice, riscuri financiare sau sociale. Ar fi necesară o flexibilitate în ceea ce privește comunicarea cu persoanele vulnerabile, de a recâștiga încrederea acestora. În planurile de pregătire pentru riscuri se anticipează o recâștigare a încrederii de către populație prin campanii și interacțiuni repetate cu populația, explicând posibilele riscuri în cazul unor dezastre, explozii, epidemii etc. Această încredere trebuie păstrată prin interacțiuni și comunicare cu populația, mai ales cu grupurile vulnerabile pe toată perioada pandemiei.

Răspunsul fiecărui cetățean ține de factori socioeconomi, culturali, psihologici, sociali, de aceea există și diferențe de înțelegere a riscurilor și de a răspunde la ele în mod adecvat chiar și de la o țară la alta. Mai ales factorii socioeconomi (gradul de sărăcie, nivelul de trai, suprapopularea, starea precară de sănătate etc.) pot afecta receptivitatea populației la mesaje și recomandări. Strategiile de comunicare ar trebui să ia în calcul aceste caracteristici când se adresează populației. Unele recomandări acționează ca bariere în calea acțiunii, exacerbând emoțiile negative, fricile. De aceea, cei care cred că traiul le-ar fi amenințat sau că nu ar deține controlul asupra situațiilor ar fi mai sceptici cu privire la recomandările date de oficialități. În acest scop, oficialitățile ar trebui să găsească soluții pentru a comunica oamenilor clar și concis, transparent care sunt

opțiunile, punând accentul pe emoțiile pozitive, pe încredere, înlăturând tensiunile și fricile.

Așa cum subliniază Vaughan și Tinker (2009), un consens în literatura de specialitate și printre practicienii cu experiență este că strategiile de comunicare sunt cele mai utile când sunt deschise și transparente în abordarea preocupărilor și priorităților vizate de populație. De aceea, strategii comunicării trebuie să înțeleagă nevoile și temerile populației, pentru a veni în întâmpinarea lor și a pentru a-și ajusta mesajele astfel încât să fie eficiente și să ajute la contracararea răspândirii virusului.

8. CONCLUZII

Articolul pune în evidență modalitatea de gestionare a resurselor comunitare și societale, necesitatea folosirii și colectării datelor statistice pentru detectarea stării de reziliență, accentuarea importanței coeziunii și solidarității sociale ca factori de întărire a rezilienței și îmbunătățirea strategiilor de comunicare.

Interconectarea instituțională, cooperarea între subsisteme și impactul deciziilor asupra comunității și individului sunt elementele-cheie în creionarea strategiilor privind managementul crizelor.

Șocul produs de pandemie va fi de durată și va afecta toate palierele societății, astfel încât este imposibil de abordat din perspectiva unei simple adaptări a sistemului.

Pentru a veni cu soluții posibile de intervenție la nivel comunitar și societal, ar fi nevoie de o gestionare cât mai bună a resurselor existente, fapt ce ar duce la o îmbunătățire a managementului, dar și la o întărire a încrederii interpersonale și interinstituționale, deziderate pentru o mai bună refacere a resorturilor comunitare. Acestea ar trebui suplimentate și ajutate și de alte elemente pentru a îmbunătăți sistemul. Lecțiile de bune practici, ca modele de urmat pentru o utilizare eficientă a resurselor și pentru o mai bună funcționare a sistemului, ar putea fi puse în practică, ținând cont de realitățile existente.

În cazul unei situații de urgență (un dezastru, o calamitate, în cazul nostru, o pandemie), pentru a face o diagnoză cât mai corectă a problemei, sunt necesare o serie de date socio-demografice, ocupaționale, de sănătate, distribuția populației pe vârste și pe sexe etc. Realizarea și gestionarea unor baze de date la nivel teritorial, regional, național ar duce la o îmbunătățire a strategiilor de răspuns în cazul unor situații de criză. Dezvoltarea unui sistem de baze de date la nivelul ministerelor, al guvernului și al instituțiilor de intervenție care să aibă în vedere indicatori la nivelul populației, al sistemului sanitar, educațional la nivel local, pe fiecare comunitate ar fi necesară în vederea creionării unor strategii pentru contracararea unor fenomene de mare amploare cu impact negativ asupra populației.

În orice situație de urgență, mai mult, în cazul în care există o amenințare imprevizibilă, comunicarea este un factor important în managementul riscului. Așa cum spuneau Vaughan și Tinker (2009), „procese de comunicare pot pregăti cetățenii să se adapteze schimbărilor și incertitudinilor din timpul unei pandemii, pot educa personalul din sănătatea publică despre vulnerabilitățile și resursele existente care afectează riscul infectării anumitor populații, creează dialog între persoanele potențial afectate și managerii de risc, încurajând un mediu de încredere reciprocă”. Comunicarea și menținerea încrederii populației în cazul crizei provocate de noul coronavirus sunt elemente importante care ajută sistemul să se refacă pe toate componentele.

BIBLIOGRAFIE

1. Boyd, E. Folke, C. (2011). *Adapting institutions: Governance, complexity and social- ecological resilience*, Cambridge University Press.
2. Buzan, B., Waeber, O., De Wilde, J. (2011). *Securitatea – un nou cadru de analiză*. Cluj- Napoca: CA Publishing.
3. Christiansen, C.F. et al. (2016). The Danish Intensive Care Database. *Clinical Epidemiology*. 2016:8 525–530. Disponibil la: <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC5094592/pdf/clep-8-525.pdf>.
4. Cimellaro, Gian Paolo, Reinhorn, Andrei M., Bruneau, Michael. (2006). Quantification of Seismic Resilience. In *Proceedings of the 8th US National Conference on Earthquake Engineering*, 18–22.
5. Cox, Andrew, Prager, Fynnwin, Rose, Adam. (2011). Transportation Security and the Role of Resilience: A Foundation for Operational Metrics. *Transport Policy*. 18 (2): 307– 317.
6. EUROSTAT. Persons reporting a chronic disease, by disease, sex, age and educational attainment level. https://appsso.eurostat.ec.europa.eu/nui/show.do?dataset=hlth_ehis_cd1e&lang=en.
7. EUROSTAT. People reporting a chronic disease, by disease, sex, age and educational attainment level (%). https://appsso.eurostat.ec.europa.eu/nui/show.do?dataset=hlth_ehis_st1&lang=en.
8. EUROSTAT, Share of total population having neither a bath, nor a shower in their dwelling- EU-SILC Survey, ec.europa.eu/eurostat/databrowser/view/tessi294/default/table?lang=en
9. Gallagher, J. (2020, 10 August). Coronavirus: Is the world winning the pandemic. fight?. *BBC News*. Disponibil la: https://www.bbc.com/news/health-53694982?fbclid=IwAR33FchL3hbYCHI2cGhiyz-vcgCyJwJyaYk6_fdiDeJ7MC_y9vtaBGfGUtM.
10. Giovanni, E et al. (2020). Time for transformative resilience: the COVID-19 emergency. *JRC Science for Policy Report*. Disponibil la: https://publications.jrc.ec.europa.eu/repository/bitstream/JRC120489/resilience_coronavirus_final.pdf.
11. Ghiasim, A. (2020, 29 Iulie). Tânără de 21 de ani din Rucăr, răpusă de COVID-19 la o săptămână după ce și-a îngropat mama, și ea ucisă de boală, Publicat pe 29.07.2020. Disponibil la: <https://observatornews.ro/eveniment/tanara-21-de-ani-din-rucar-rapusa-de-covid19-380820.html>
12. Godin M., „What US can learn from other countries about reopening schools in a coronavirus pandemic”, TIME, July 20, 2020, <https://time.com/5868098/schools-reopening-coronavirus-denmark-south-korea-israel/>
13. INTENSIVE CARE REGISTER, <https://www.intensivregister.de/#/intensivregister>

14. INS, TEMPO online, POP107A – Populația după domiciliu la 1 ianuarie pe grupe de vârstă și vârste, sexe, medii de rezidență, macroregiuni, regiuni de dezvoltare și județe, <http://statistici.insse.ro:8077/tempo-online/#/pages/tables/insse-table>.
15. Kwok, A. *et al.* (2016). What is 'social resilience'? Perspectives of disaster researchers, emergency management practitioners, and policymakers in New Zealand. *International Journal of Disaster Risk Reduction*. Vol. 19: 197–211.
16. Manca *et al.* (2017). Building a Scientific Narrative Towards a More Resilient EU Society. JRC Science for Policy Report, European Commission. Luxembourg: Publications Office of the European Union.
17. Manole, A.M. (2012). Coeziunea socială – o analiză post-criză. *Economie teoretică și aplicată*. Vol. XIX. No. 11(576).p. 111–118.
18. ROMANIAN VALUES SURVEY, <http://www.romanianvalues.ro/>.
19. Sten, W. (2016). Quality Management: The Role of Intensive Care Registries. *ICU Management & Practice*. Volume 16 – Issue 4. Disponibil la: <https://healthmanagement.org/c/icu/issuearticle/quality-management-the-role-of-intensive-care-registries>.
20. Șerban, A. (2008). Securitatea societală. Fundamente teoretice. București: Editura Valahia.
21. Șomănescu, C. (2020). „Fața hidoasă a sistemului sanitar: peste 300 de comune nu au nici un medic de familie; alte 1.400 de localități au un număr insuficient”. *Economica. Net*. Disponibil la: https://www.economica.net/deficit-medici-de-familie-localitati-fara-medici-2020_179970.html.
22. THE SWEDISH INTENSIVE CARE REGISTRY, <https://www.icuregswe.org/en/>.
23. Thomas *et al.* (2013). *Social Vulnerability to Disasters*. CRC Press. Taylor and Francis Group.
24. Johnson, J.L., Wiechelt, S.A. (2004). „Introduction to the Special Issue on Resilience”. *Substance Use & Misuse* 39 (5).
25. Vaughan, E., Tinker, T. (2009). Effective Health Risk Communication About Pandemic Influenza for Vulnerable Populations. *Public Health*. 2009 October; 99(Suppl 2): S324–S332. Disponibil la: <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC4504362/>
26. WAEVER, O. *et al.* (1993). *Identity, Migration and the New Security Agenda in Europe*. New York: St. Martin's Press.
27. WORLD METER. Sweden coronavirus. <https://www.worldometers.info/coronavirus/country/sweden/>
28. WORLD HEALTH ORGANIZATION. (2020, 23 Martie). Guidance on COVID-19 for the care of older people and people living in long-term care facilities, other non-acute care facilities and home care. Disponibil la: <file:///C:/Users/Veronica/Downloads/COVID-19-emergency-guidance-ageing-eng.pdf>.
29. WORLD HEALTH ORGANIZATION. COVID-19: Vulnerable and High risk groups. Disponibil la: <https://www.who.int/westernpacific/emergencies/COVID-19/information/high-risk-groups>.
30. WORLD VISION ROMANIA, „Bunăstarea copilului din mediul rural în perioada pandemiei”, https://worldvision.ro/wp-content/uploads/2020/08/Infografice_Raport_Covid_ref.pdf.
31. WORLD VALUES SURVEY DATABASE. Online data analysis, <http://www.worldvaluessurvey.org/WVSONline.jsp>.

REZILIENȚA SPIRITUALĂ ÎN SITUAȚIE DE CRIZĂ

MĂDĂLINA MĂNDIȚĂ*

ABSTRACT

SPIRITUAL RESILIENCE IN TIME OF CRISIS

The meaning of sociology is to understand and explain a social phenomenon, social process and realities, on a micro and also macro level. And this is the case especially in a period of crisis (economic, political, demographic, religious, medical) that we find ourselves in these times, when attitudes, behaviour and social process are recalibrating, on national as well as global scale. Thus, we try to propose a list of steps to be considered for the preparation, intervention and managing a situation of crisis of any type. Through the relations between religious institutions and authorities, the focus of this analysis, we try to understand a dimension of social resilience that is represented by the spiritual locus, reflected in the needs of communities, in their attitudes and behaviours, during a time of medical crisis. We follow the way that authorities adopted measures concerning religious institutions, starting from the premise of the importance of spiritual resilience as a base for social recalibration, of cooptation or ignorance of an institution like the Romanian Orthodox Church in managing the spiritual needs during this medical crisis.

Keywords: spiritual dimension, crisis, religion, social resilience, pandemics.

I. PREAMBUL TEORETIC

Înțelegerea relațiilor complexe dintre stat și instituțiile religioase se desfășoară, în perioada modernă și în zona europeană, într-un spațiu teoretic și practic marcat de teoriile secularizării și, ulterior, ale contra-secularizării. Situația României, o țară în care adeziunea religioasă este foarte mare, face firească cooptarea instituțiilor religioase în gestionarea și combaterea efectelor pandemiei, pe partea de a răspunde nevoilor spirituale ale credincioșilor, în facilitarea unui

* PhD, Research Assistant, Institute of Sociology, Romanian Academy. e-mail: mada_mnd@yahoo.com.

„Revista română de sociologie”, serie nouă, anul XXXI, nr. 5–6, p. 307–318, București, 2020



Creative Commons License
Attribution-NoDerivs CC BY-ND

sprijin sufletesc atât de necesar în această perioadă, cât și prin valorificarea extinsei rețele instituționale, pentru intervenția în ajutorarea grupurilor vulnerabile. Considerăm activarea dimensiunii spirituale ca fiind crucială cât timp se dorește folosirea resurselor de reziliență socială pentru reechilibrarea funcționalității sociale, atât în timp de criză cât și postcriză.

Însăși apariția sociologiei ca știință este legată de acest fenomen social, de secularizarea care desprinde cunoașterea științifică de cea religioasă, dacă ne amintim de etapele istoriei umanității (teologică, metafizică și științifică) așa cum le concepe A. Comte. Sociologia și modernitatea, născute în același timp, au adus chestiunea religiei (și implicit a secularizării) în atenția fondatorilor sociologiei, marile curente de gândire sociologică având la bază complexe relații dintre religie și societate (Martin, 2005).

Încă de la E. Durkheim și a sa demonstrare a importanței fenomenului religios pentru societate, se pleacă de la „un postulat esențial al sociologiei, care stipulează că o instituție umană nu ar putea să se bazeze pe eroare și minciună: căci în aceste condiții ea nu ar fi putut dura” (Durkheim, 2005, p. 5). Religia, ca dimensiune fundamentală în viața omului, a continuat să modeleze structuri sociale, identități, culturi de-a lungul istoriei. Religia și instituțiile religioase devin componente fundamentale pentru înțelegerea modului în care funcționează și trăiește o societate, cu precădere în situații de criză, când au loc dezechilibre ample naturale și sociale.

Religiile, fundamentate de reprezentări și practici rituale, ne arată E. Durkheim, modelează comportamente, formează reacții individuale și sociale, impun atitudini de tipul *cultului negativ* (interdicții, abstinence, tabuuri) și *cultului pozitiv* (inițieri, sărbători, celebrări), înțelese între polii *sacru-profan* între care se desfășoară existența umană și socială. Acestea au funcția de conectare a omului la valorile transcendente, de a marca și răspunde nevoii spirituale umane, de a consolida solidaritatea socială, de a crea forță identitară și de rezistență în momente de criză. Această putere spirituală manifestă în respectarea ritualurilor, participarea la sărbători, respectarea unor evenimente-cheie ale acelei religii de către comunitate, este reflectată și iriază în toate sectoarele sociale, conferind un tip aparte de percepție și raportare la problemele sociale apărute, chiar de supraviețuire, așa cum dovedesc atât E. Durkheim, cât și studiile lui M. Weber cu privire la iudaism și istoria poporului evreu.

Important, așadar, de reținut în contextul temei analizate, este rolul pozitiv al manifestării credințelor religioase pentru o funcționare și existența socială optimă / echilibrată, iar această realitate poate fi activată/valorificată în contexte de crize sociale, de grave dezechilibre sociale. Astfel, atitudinea lui E. Durkheim în ceea ce privește secularizarea nu era una de inevitabilitate, de diminuare a rostului religiei în societate, de dispariție ireversibilă a acestei instituții din viața omului și a societăților, el înțelegând pe deplin importanța acestui sistem de credințe în ansamblul existenței sociale.

Tot din perspectiva cercetării contracției / retragerii religiei din spațiul public, ca urmare a avansului raționalității în viața și cultura umană, se află și sociologia lui Max Weber, care analizează provocările modernității pentru această instituție fundamentală.

Dacă Durkheim privea religia din perspectivă structural-funcționalistă, Weber aduce în prim plan dimensiunea subiectivă a comportamentului religios reflectat în planurile sociale, cu precădere în cel economic, care a format civilizații și a modelat culturi, căci ceea ce contează este înțelegerea „comportamentului care poate fi realizată prin prisma experiențelor subiective, ideilor și scopurilor indivizilor – pe scurt, din punctul de vedere al *sensului* pe care îl are comportamentul religios” (Weber, [1968], 1978, p. 399). Sociologul german dovedește cum valorile religioase au format popoare, au modelat istorii, culturi, construiesc identități și dezvoltă sisteme economice strâns legate de etica religioasă fundamentală. Importantă de subliniat este și evaluarea acestuia cu privire la avansul extins al raționalității, într-o *dezvrăjire a lumii* inevitabilă, inexorabilă. Însă societățile au dovedit o contrareacție la această agresiune modernă la adresa spiritualității, care neagă însăși identitatea omului. Iar aceste manifestări sociale sunt încadrate fenomenului *contra-secularizării*.

Ca știință a acțiunii sociale, sociologia are în vedere și acțiunile raționale orientate valoric, fundamentate pe valori religioase, etice, iar negarea sau anularea funcției lor în viața socială nu poate avea decât consecințe de vulnerabilizare socială accentuată. Iar această abordare îngreunează o soluționare eficientă a crizei, cât și activarea zonelor profunde ale rezilienței comunitare. Înțelegerea importanței acestor acțiuni orientate valoric, pentru nivelul social cât și individual, cade în sarcina autorităților, de a recunoaște, activa și coopta această instituție în combaterea efectelor crizelor sociale de orice natură, atâta timp cât religia este una dintre resursele rezilienței sociale, asumată la scară atât de mare societatea românească.

Alături de marii clasici ai sociologiei, avem și contribuțiile sociologiei fenomenologice, care aprofundează intersubiectivitatea ca un cadru al formării sensurilor la nivel individual și comunitar, care lămurește valoarea sensurilor atribuite de oameni acțiunilor sociale, cât și a contextelor de sens. Aceste informații pot fi esențiale pentru o aplicare eficientă a măsurilor în fața unei crize apărute în societate. În această dezordine socială, cauzată de o criză medicală, prin sociologia fenomenologică avem acces la sensul subiectiv atribuit de oameni și comunități evenimentelor perturbatoare, informații vitale pentru o cunoaștere a realităților sociale, cu atât mai valoroasă pentru autoritățile responsabile cu gestionarea crizei.

Considerând sociologia ca oferind „un context obiectiv de sens construit din și care se referă la contextele subiective de sens” (Schutz, 1967, p. xxviii), se pleacă de la ideea universurilor de sens, provinciilor de manifestare a acestui sens, planul religios fiind unul dintre ele, fiind cel care oferă răspunsuri la chestiunile ultime ale vieții individuale și sociale (Zahavi, 2009). Înțelegerea motivelor care stau la baza acțiunilor sociale, comportamentelor umane, oferă acces la sensul în

care trăiește o comunitate, oferă informații pentru promovarea, modificarea sau implementarea unor comportamente sociale dezirabile într-o situație de criză, pentru că acest comportament este o „experiență conștientă intențională orientată către celălalt” (Schutz, 1967, p. 144).

Plecând de la aceste fundamente, ale importanței structurale deținute de rolul credințelor religioase în ansamblul funcționării societății, din perspectiva durkheimiană, cât și prin prisma sensului sistemelor religioase pentru oameni, manifest la nivelul trăirii și formării comportamentelor individuale și sociale, din perspectivă weberiană, atragem atenția cu privire la importanța folosirii acestor instituții religioase în gestionarea unor crize de orice natură. Din această perspectivă sociologică fundamentală privim activitatea de cooptare sau non-cooptare a rețelei instituțiilor religioase de a veni în sprijinul oamenilor pe plan spiritual și nu numai, de a potența puterea comunităților în față problemelor apărute, deci de a activa reziliența socială.

Dacă secularizarea era considerată inevitabilă începând cu perioada Iluministă, iar religiei i se semnase deja *certificatul de deces* în perspectiva progresului adus de dezvoltarea științelor, legăturile cu religia există și se mențin în continuare, una dintre acestea fiind chiar ideea „progresului, versiunea secularizată a eshatologiei creștine” (Fraser & Campolo, 1992, p. 42). Cum știința și religia sunt antagonice, totuși, ele sunt structuri sociale complexe de sens, iar interrelaționarea lor face parte din existența socială. Știința este chemată să dea seamă de realitățile sociale în care există și se manifestă credințele religioase, de nevoile comunităților, de universurile simbolice de sens și putere, mai ales în situații de criză. De aceea, negarea și non-acțiunea în planul nevoilor spirituale ale comunități care trec prin crize de orice tip reprezintă o vulnerabilizare și mai mare a acesteia, fiindu-i afectată reziliența pe un termen mai lung decât durata crizei, deci supraviețuirea.

Secularizării i se răspunde în prezent prin ceea ce P. L. Berger a numit *de-secularizare, contra-secularizare* (1999), realitățile sociale dând seama de o prezență tot mai accentuată a manifestării religiei în spațiul public, în raportarea la celelalte instituții sociale, ca provincii de sens care fie intră în conflict, fie interrelaționează în diverse moduri. Aceste realități sociale nu au adus, totuși, și o elaborare conceptuală pe măsura acestor schimbări, care să facă posibilă o fundamentare teoretică capabilă să producă analize comparative (Karpov, 2010). Această realitate a refuzului de a cântări schimbările sociale și realitățile cu privire la non-secularizare înseamnă că sociologia riscă să devină „tot mai irelevantă în a înțelege și prezice schimbările continue ale rolurilor sociale ale religiei” (ibid., p. 3).

De-secularizarea, subliniază autorul, înseamnă o extindere a rolului social al religiei, însă aceasta doar dacă se dezvoltă ca o reacție la tendințele secularizante existente deja în acea societate. Fenomenul este definit ca „proces de contra-secularizare, prin care religia își reafirmă influența socială ca reacție la procesele anterioare și / de secularizare. Procesul se manifestă ca o combinație a următoarelor tendințe: *a.* reapropierea formală și informală dintre instituțiile anterior secularizare

și normele religioase; **b.** revigorare a credințelor și practicilor religioase; **c.** revenire a religiei în spațiul public (de-privatizare); **d.** reparație a conținutului religios în subsistemele culturii, inclusiv artă, filozofie și literatură, într-un declin al poziției științei în construirea și menținerea imaginii despre lume; **e.** schimbări sociale influențate de religie în substraturile societății (inclusiv schimbări demografice, retrasarea teritoriilor și populațiilor pe linii religioase, reparația unor structuri materiale ce țin de credințe, creșterea bunurilor ce țin de religie în economie etc.)” (ibid., p. 19).

O teorie a contra-secularizării presupune și investigarea agenților acestui fenomen, deci o analiză a *activiștilor desecularizării*, a ideologiei, intereselor și resurselor acestora, subliniază Karpov. De aceea, importante devin analizele cu privire la acțiunile acestora, a celor care readuc pe agenda publică religia în ansamblul instituțiilor sociale și al culturii. Un rol aparte revine și elitelor, în calitate de agenți ai contra-secularizării, iar investigarea acestora poate da seama de potențialul lor de transformare cu impact în cultura respectivă. Acest fenomen poate fi privit de sus în jos, cât și de jos în sus, relevant fiind și modul în care elitele și masele reacționează la resurgente religioase, reactivări ale credințelor, relația lor cu alte instituții sociale. Importante devin tradițiile și istoria comunităților investigate, relațiile biserică-stat, exemplul Ortodoxiei creștine fiind unul care stă sub conceptul *simfoniei*, al colaborării celor două instituții în existența societății, precizează Karpov, fiecare popor având o istorie care determină acest profil identitar și relaționare interinstituțională.

Plecând de la premisele științifice ale importanței religiei în cercetarea sociologică, a cultului pentru organizarea și formarea comunităților, așa cum am văzut la Durkheim, de la dimensiunea subiectivă a acțiunii sociale care are la bază credințele religioase, până la importanța provinciilor de sens și a contextelor motivaționale pentru investigarea sensului comportamentului social, subliniem aici și rostul sociologiei ca înțelegere a ordinii sociale¹, atenția fiind acum pusă pe ordinea de tip spiritual. Cea mai eficientă cale de a înțelege, analiza și explica ordinea socială este însuși momentul crizei, al dezordinii, când toate fundamentele se clatină și se impune necesitatea înțelegerii și restabilirii ordinii sociale. În acest sens, B. Turner vede sociologia ca fiind preocupată de problematica ordinii și a sensului social al vieții colective, manifest în acțiunile sociale, și tocmai de aceea „religia și sociologia se află în strânsă relație una cu cealaltă” (Turner, (1983) 1991, p. x–xi).

Religia, ca ansamblu de credințe și practici care oferă răspunsuri la întrebările ultime ale existenței umane, la sensul omului și al lumii în care acesta trăiește,

¹ Măndiță, M. (2019). The Question of Order. Eric Voegelin’s Introduction to a New Science of Sociology, 2019, Revista română de sociologie, serie nouă, anul XXX, nr. 3–4, pp. 279–300; Publicat și pe <https://voegelinview.com/the-question-of-order-eric-voegelins-introduction-to-a-new-sociology/>.

reprezintă un sistem al ordinii divine trăite, asumate, practicate de către credincios, într-o relație orientată pe verticală și cu impact pe orizontală. Sociologia, ca ansamblu de teorii explicative cu privire la existența socială a omului, reprezintă un sistem care oferă răspunsuri cu privire la ordinea umană, instituțională, culturală dintr-o societate, într-o relație pe orizontală. Un punct de întâlnire dintre cele două sisteme cu structuri de plauzibilitate diferite, cu scopuri și obiective diferite, considerăm că se regăsește în problematica ordinii, resimțită acut în momente de criză, de dezordine socială. Iar înțelegerea stării de dezordine sau de criză, de perturbare a funcționalității sociale, este oferită de două dimensiuni interesate de cheștiunea ordinii, cea a religiei și a sociologiei, pentru a valorifica dimensiunea spirituală în reziliența socială.

Astfel, considerăm că o *sociologie a ordinii*, care vizează participarea, existența omului și societății între polii imanenței (social / mundan) și transcendenței (divin / sacru), cu impact asupra dimensiunilor politice, economice, culturale, religioase, prin relații și comportamente specifice, este crucială pentru înțelegerea oricărei crize în care se află o societate. Relevantă devine existența / blocarea dimensiunii spirituale, prin relaționarea pe orizontală, a momentului *aici și acum*, cât și prin relaționarea pe verticală, a raportării la *dincolo*.

O perspectivă de analiză a rostului dimensiunii spirituale în viața societăților și a impactului trăirii / nontrăirii valorilor religioase în viața societăților regăsim în *sociologia noologică* a prof. Ilie Bădescu, unde se face demonstrația legată de importanța manifestărilor spirituale în viața societăților, a fundamentelor acestora ca bază identitară socială, sursă de reziliență socială. Plecând de la fundamentarea teoretică a manifestărilor spirituale specifice unei culturi, parte a complexului identitar pentru o societate sau popor, profesorul oferă și o analiză a dezechilibrelor / patologiilor din fundamentele spirituale ale populațiilor. Cercetarea noologică a dezordinii sau patologiilor sociale oferă, în special, o cale și către înțelegerea ordinii, a modalităților în care comunitățile pot reacționa în situații de criză. În fața unor astfel de patologii sociale, declanșate din varii cauze, se poate activa sau slăbi „potențialul de apărare al popoarelor” (Bădescu, 2002, p. 225). Unul dintre planurile care contribuie la consolidarea acestui potențial de supraviețuire se regăsește în manifestările religioase, în participarea la sărbători, la acele evenimente care marchează sacralitatea timpului, ieșirea din profan. Aici „puterea sufletească a unui popor, a unei societăți în genere, se materializează în totalitatea *locurilor spirituale* în și prin care el experiază creșterea numărului și intensității interacțiunilor sociale spre cuprinderea totalității și unității întregii existențe” (ibid., p. 167).

În fața unei crize sanitare care a stopat lumea în funcționalitatea ei, măsurile care au fost luate au vizat și instituțiile religioase, analizate în partea a doua a studiului, cu efecte de slăbire a acestui potențial de apărare, a puterilor spirituale ca parte esențială a rezilienței sociale.

RECOMANDĂRI GENERALE PENTRU SITUAȚII DE CRIZĂ

Având acest fundament ideatic de înțelegere a realităților sociale, de recunoaștere a rostului dimensiunii spirituale în funcționalitatea socială, și admitând interdependența sistemelor sociale în rezolvarea problemelor sociale din momentele de criză profundă (economică, politică, demografică, religioasă, culturală etc.), pentru stimularea și activarea rezilienței sociale, putem gândi o serie de propuneri generale, pe plan social și individual.

Pentru nivelul social se pleacă de la premisa înțelegerii tipului specific de ordine manifestă (economică, instituțională, politică, culturală etc.) în organizarea activităților specifice, care pot fi folosite / adaptate pentru situația de criză.

Pentru planul individual se pleacă de la realitățile psiho-sociale ca factor esențial, pentru a înțelege profilul identitar și de reacție în caz de criză, cât și a posibilităților/limitelor de răspuns la criză. Acestea cuprind ansamblul de percepții, reprezentări, mentalități, identități religioase asumate, atitudini, contextele motivaționale și de sens ale comunităților, informații care pot oferi trenduri de predicție pentru comportamentul social și pentru nevoile dintr-o situație de criză, cât și tipuri de intervenție și implementare a măsurilor din partea autorităților.

1. La nivel social – instituțiile sociale fundamentale:

– analiza domeniilor cheie ale societății, instituțiilor și resurselor de orice natură, pentru înțelegerea punctelor forte / slabe care pot fi folosite sau consolidate în caz de criză, pentru diferite tipuri de scenarii de risc;

– identificarea posibilităților de reconversie a acestora sau de adaptabilitate rapidă pentru funcționarea în situație critică;

– identificarea *instituțiilor-sprijin / alternative*, pe lângă cele aflate sub autoritatea statului, care pot veni în susținerea unui plan de reacție și redresare, cum ar fi folosirea instituțiilor religioase, ca rețea și resursă umană pentru implementarea unor măsuri, cu impact atât la nivel macro, cât și micro; activarea grupurilor și societăților cu scop caritabil, a zonelor și tipurilor acestora de activitate; activarea rețelelor familiale pentru a veni în sprijinul celor afectați de criză, prin facilități de deplasare, economice, îngrijire a persoanelor defavorizate; folosirea instituției vecinătății, ca loc social de sprijin local pentru persoanele vulnerabile și fără resurse. Toate reprezintă instituții fundamentale ale vieții sociale, care pot contribui în situație de criză, cât și în posteriză;

2. La nivelul individual – aici dimensiunea psiho-socială capătă valoare importantă, printr-o cunoaștere a valorilor interiorizate, identității și profilului populației, pentru a înțelege tipurile de reacție la criză, modalitățile eficiente de implementare a unor măsuri, intervenția pe grupuri care pot exporta sau intensifica vulnerabilitatea, analiza modalităților de comunicare pentru a răspunde emoțiilor colective provocate de dezinformare, panică, insecuritate, incertitudine, de efectele negative ale unei crize.

Am văzut că dimensiunea spirituală, mai precis religia și practica religioasă, a fost o preocupare esențială a fondatorilor sociologiei. Interesul științific pentru acest plan social a continuat până în prezent, sub diferite forme de analiză și explicare, de la secularizarea adusă de modernitate și până la reacțiile contra-secularizării din ultimele decenii, sociologia dovedindu-și rostul, mai ales în situații de criză socială, când se caută resurse pentru reziliență, când identitățile sunt vulnerabilizate și sunt necesare soluții rapide și eficiente. Cum religia și instituțiile religioase sunt cele care asigură răspunsuri la întrebările ultime ale existenței umane și sociale, sociologia poate oferi înțelegerea acestor răspunsuri, iar capacitatea de reziliență a societății să fie potențată.

II. REZILIENȚA SPIRITUALĂ ÎN PANDEMIE

Umanitatea s-a confruntat în 2020 cu o criză sanitară care a afectat grav toate sectoarele vieții sociale, iar efectele ei vor fi resimțite mulți ani, antrenând o serie de consecințe încă neevaluate pe deplin. Cert este că această criză reprezintă un restart major la scară mondială, la scară națională, socială și individuală. Esențial este modul în care se răspunde la criză, iar capacitățile fiecărui sistem politic și social necesită un grad mare de adaptabilitate în plină desfășurare a crizei, cât și postcriză. Plecând de la importanța activării rezilienței sociale, vitală este și rapiditatea în putința de reconversie / readaptare în toate dimensiunile societății (economic, politic, juridic, militar etc.), pentru a reechilibra sistemul social grav afectat.

O situație aparte în această criză mondială revine instituțiilor religioase, care au ca rost chiar gestionarea dimensiunii spirituale individuale și sociale în perioade de mari tulburări, puterea spirituală pentru a activa resursele reziliente, concentrate în manifestările religioase instituționale, și nu numai. Instituția bisericii este, poate, singurul sistem care nu necesită reconversie, fiind cel care exact în astfel de situații își împlinește menirea socială, când ar trebui să fie cel mai activă. Așa cum sistemele sanitare, economice, politice, juridice sunt nevoite să-și adapteze (schimbe procedurile) în timp real, pentru a elabora noi capacități de reglementare și rezolvare a situațiilor critice, instituțiile religioase și rețelele lor au șansa de a-și dovedi rostul la nivel social, de a fi alături de cei vulnerabili și pe alte dimensiuni ale vieții, nu doar pe cea spirituală, asigurându-se astfel o consolidare a puterii populației în fața insecurității.

Sub această paradigmă încercăm o analiză a modalității în care Biserica Ortodoxă Română a fost sau nu cooptată în criză pandemică, ca partener cu impact major la nivel social. Urmărim raportarea statului la această instituție, cât și răspunsul Bisericii Ortodoxe Române la nevoile credincioșilor. Cum efectele urmează să fie resimțite mult timp, în condițiile în care soluții sanitare încă nu au fost dezvoltate și sunt așteptate și alte valuri pandemice, devine esențială cooptarea acestei instituții pentru întărirea rezilienței populației la nivel spiritual, în primul

rând, cât și pentru intervenții în scopuri filantropice. Plecăm de la premisa că Biserica Ortodoxă Română, care se bucură de un nivel mare de încredere în rândul populației, pe lângă gestionarea dimensiunii spirituale a credincioșilor, poate fi de un real ajutor în crize sociale cum este aceasta. Cu atât mai mult cu cât societatea este asaltată de perspectivele sumbre ale crizei pandemice, când predomină insecuritatea, frica și neîncrederea. Iar pentru a înțelege și explica aceste contexte, ale dezordinilor sociale care pot apărea ca urmare a unor măsuri adoptate inefficient, este necesară cunoașterea sociologică.

Rostul religiei în ansamblul societății, de activare a puterilor spirituale printr-o cunoaștere a funcției ei, a sensurilor intersubiective în formarea contextelor motivaționale, ca manifestare a ordinii specifice fiecărei societăți într-o situație de dezordine, transformă această componentă într-una crucială pentru a înțelege efectele, fie ele pozitive sau negative, ale măsurilor adoptate de autorități față de instituțiile religioase.

Biserica Ortodoxă Română, cât și celelalte culte din societate, pot fi cooptate în asistarea bătrânilor, a săracilor, grupurilor vulnerabile, în activitățile filantropice care reprezintă o parte importantă a rostului lor în societate. De aceea, în situație de criză, rețelele din cadrul Bisericii pot fi de un real folos în aplicarea unor măsuri sociale destinate politicilor pentru grupurile vulnerabile.

Concret, cooptarea Bisericii Ortodoxe Române în consolidarea rezilienței comunitare necesită o abordare diferențiată, ceea ce nu s-a realizat, în funcție de rural, urban, de spațiile în care bisericile sunt construite și posibilitățile desfășurării activității în spații deschise, cu respectarea măsurilor de siguranță instituite.

Principalele prevederi legale care au vizat direct activitatea Bisericii, implicarea sau interdicțiile legate de activitățile religioase pe timpul stării de urgență și de alertă:

– Prin Ordonanța Militară nr. 1 din 17 martie 2020, prin art. 2 „Se suspendă toate activitățile culturale, științifice, artistice, *religioase*, sportive, de divertisment sau jocuri de noroc, de tratament balnear și de îngrijire personală, realizate în spații închise”. La art. 3 (1) „Se interzice organizarea și desfășurarea oricărui eveniment care presupune participarea a peste 100 de persoane, în spații deschise. (2) Organizatorii evenimentelor organizate și desfășurate în spații deschise, ce presupun participarea a maximum 100 de persoane, sunt obligați să dispună măsuri care să asigure distanța de minimum 1 metru între participanți”².

Plecând de la fundamentele prezentate în prima parte a studiului, o măsură de închidere, stopare a desfășurării / participării la slujbele religioase și a accesului în unitățile de cult vulnerabilizează și mai mult comunitatea și individul în fața problemelor sociale generate de criză, privându-l de acces în singura instituție care

² <https://stirioficiale.ro/hotarari/ordonanta-militara-nr-1-din-17-martie-2020>.

are ca scop susținerea lui spirituală, morală, care îi poate oferi răspunsuri la întrebările existențiale cele mai grele, mai ales într-o criză sanitară.

O abordare diferențiată, care să țină cont de mediile urban/rural, de densitatea populației în raport cu amplasarea instituțiilor religioase, de posibilitățile bisericilor de a-și organiza enoriașii pentru participarea la manifestările religioase, pentru a răspunde nevoilor acestora, alături de măsurile specifice de igienă sanitară impuse, nu a fost realizată. Prin urmare, componenta spirituală și instituțiile religioase au fost scoase din activarea / potențarea rezilienței sociale atât de necesară pentru mobilizarea resurselor existente la nivelul populației.

– Prin Ordonanța Militară nr. 2 din 21 martie se revine asupra art. 2 cu completările: „(2) Se pot oficia slujbe în lăcașurile de cult de către slujitorii bisericești / religioși, fără accesul publicului, slujbele putând fi transmise în mass-media sau online. (3) Se pot oficia acte liturgice / religioase cu caracter privat (botez, cununii, înmormântări), la care pot participa maximum 8 persoane, precum și împărtășirea credincioșilor bolnavi la spital sau la domiciliul acestora”³.

Transmiterea slujbelor în mediul online sau media a reprezentat o soluție importantă pentru evitarea deplasării la unitățile de cult, pentru cei aflați în imposibilitatea deplasării. Pentru restul enoriașilor, imposibilitatea participării la slujbele religioase a reprezentat o agravare a putinței de a face față izolării impuse din starea de urgență, incertitudinilor și previziunilor sumbre cu privire la prezent.

– *Organizarea Paștelui* – ca urmare a Ordonanței Militare nr. 2, prin care se interzice participarea credincioșilor la slujba de Înviere, fiind permisă doar oficierea slujbei de către cler și transmiterea acesteia în mass-media sau *online*, Grupul de Comunicare Strategică a făcut următoarele recomandări: sărbătoarea de Paște să fie petrecută doar cu membrii familiei din aceeași gospodărie, fără deplasări la rude sau primire de musafiri, cu respectarea prevederilor din Ordonanțele Militare, privind distanța socială⁴.

Organizarea și desfășurarea acestei sărbători fundamentale pentru creștinism a reprezentat un moment de normalitate (deși diferită ca urmare a pandemiei), într-o perioadă extrem de solicitantă din punctul de vedere al stării de urgență și al restricțiilor impuse. Modalitatea în care s-au desfășurat evenimentele nopții de Înviere și din întreaga perioadă a demonstrat capacitatea organizatorică a acestei instituții, a rețelelor de voluntari, cât și eficiența mobilizării acestora pentru împărțirea Paștilor și aducerea Luminii credincioșilor. S-a asigurat astfel sprijin moral pentru o populație aflată sub multiple interdicții, o doză de normalitate în vremuri pline de anxietate, temeri sociale și incertitudini.

³ <https://stirioficiale.ro/hotarari/ordonanta-de-urgenta-pentru-modificarea-si-completarea-unor-acte-normative>.

⁴ <https://stirioficiale.ro/informatii/recomandari-privind-conduita-de-preventie-in-perioada-sarbatorilor-pascale>.

– În Anexa la Hotărârea nr. 24 din 14 mai 2020 se exceptează de la interzicerea unor activități desfășurate în spații închise, „activitățile organizate de slujitorii cultelor religioase, cu participarea publicului, care se desfășoară doar în exteriorul lăcașurilor de cult, precum și practicile și ritualurile cu caracter privat în interiorul lăcașurilor de cult (cu participarea a maxim 16 persoane) se realizează cu respectarea măsurilor de prevenire și protecție stabilite. Slujbele religioase desfășurate în spații publice, în exteriorul lăcașurilor de cult, nu sunt considerate adunări publice”.

– În Anexa nr. 3 la Hotărârea nr. 476 din 16 iunie 2020 privind diminuarea impactului virusului, „Activitatea cultelor religioase, inclusiv a slujbelor și rugăciunilor colective, se desfășoară în interiorul și / sau în afara lăcașurilor de cult cu respectarea regulilor de protecție sanitară, stabilite prin ordinul comun al ministrului sănătății și ministrului afacerilor interne, emis în temeiul art. 45 și al art. 71 alin. (2) din Legea nr. 55/2020”.

Biserica Ortodoxă Română, în calitate de instituție cu influență mare în societatea românească și cu responsabilitate față de credincioșii săi, a desfășurat o serie de activități ca urmare menirii ei, aceea de a fi alături de cei vulnerabili, aflați în nevoie spirituală, și nu numai, în vremuri de criză. Ca urmare a ridicării restricțiilor privitoare la participarea la slujbele religioase și la accesul în unitățile de cult, au fost adoptate recomandările de siguranță stabilite de autorități. Pentru a răspunde nevoilor credincioșilor, unitățile de cult sunt deschise zilnic pentru a se evita aglomerația, fără a fi permis accesul persoanelor care prezintă simptome de infecții respiratorii, nevoile acestora fiind satisfăcute la domiciliu sau spital, cu respectarea regulilor sanitare. De păstrarea ordinii și respectării regulilor de siguranță se vor ocupa voluntarii bisericilor respective⁵.

Biserica a desfășurat o serie de activități filantropice pentru persoanele nevoiașe, pentru cei aflați în izolare sau carantină, realizând donații către spitale aflate în nevoie de echipamente medicale. Acestea au constituit un sprijin material⁶ în lupta cu efectele pandemiei în societatea românească, pe lângă susținerea pe plan *spiritual*, prin reluarea activităților religioase, dacă admitem că puterea spirituală este fundamentală pentru o reziliență reală în fața insecurităților care urmează.

BIBLIOGRAFIE

1. Bădescu, I. (2002). *Noologia, Cunoașterea ordinii spirituale a lumii, Sistem de sociologie noologică*. București, Editura Valahia, Colecția Euxin.
2. Durkheim, E. (2005). *Formele elementare ale vieții religioase*. București, Editura Antet.
3. Fraser, D.A., & Campolo, T. (1992). *Sociology through the eyes of faith*. Harper One. Christian College Coalition.

⁵ <https://basilica.ro/noi-indrumari-bisericesti-care-se-aplica-din-data-de-17-iunie-2020/>.

⁶ <https://basilica.ro/nou-ajutor-financiar-si-material-oferit-de-patriarhia-romana-in-contextul-persistarii-consecintelor-sociale-provocate-de-pandemie/>.

4. Karpov, V. (2010). Desecularization: A Conceptual Framework. *Journal of Church and State*, Volume 52, Issue 2, Spring, 232–270.
5. Martin, D. (2005). *On Secularization, Towards a revised general theory*. London: Routledge
6. Schutz, A. (1967). *The Phenomenology of Social World*. USA: Northwestern University Press.
7. Turner, B.S. ((1983) 1991). *Religion and Social Theory, second edition*. London: Sage Publications.
8. Weber, M. ([1968], 1978). *Economy and Society, An outline of interpretative sociology* (Vol. I). Eds. Guenther Roth, Claus Wittich.
9. Zahavi, D.O. (2009). Phenomenological Sociology – The Subjectivity of Everyday Life. In M. Jacobsen (Ed.), *Encountering the Everyday: An Introduction to the Sociologies of the Unnoticed* (pp. 93–115). Basingstoke: Palgrave Macmillan. Retrieved from <http://cfs.ku.dk/staff/zahavi-publications/sociology.pdf/>.

**MECHANICAL VERSUS ORGANIC IN THE MARITAL
STRUCTURE.
AN ANALYSIS ON THE STUDIES OF THE SOCIOLOGICAL
SCHOOL IN BUCHAREST**

APOSTU IULIAN*

ABSTRACT

The construction of the solidarity function in marital structures can provide a precise picture of the type of functionality of the family. The analysis of the last half century studies shows the individual either absorbed by the social norms of the community, therefore with a type of collective personality, or with a management that relatively ensures a type of autonomy for a greater access to self and own will. Therefore, although we analyze a social environment that can be defined by a type of community with a strong traditional orientation, the analysis of the texts of the representatives of the Sociological School in Bucharest also highlights a series of “deviations” from the *norm*, which projectively open to a new type of conjugality, in a social space where cultural imperatives were strong.

Starting from the two concepts described by Durkheim in terms of solidarity – *mechanical / organic* – we intend to make an analysis of the studies of the Sociological School in Bucharest in terms of the form of organization according to community imperatives that stimulated and influenced family behaviors. The article aims to analyze the social framework of functional manifestation, in order to highlight the type of marital structure and, at the same time, the resources used by some members in order to avoid certain cultural imperatives of the community they belonged to.

Keywords: traditionalism; cultural imperatives; functionality; marriage; solidarity.

**FAMILIA TRADIȚIONALĂ – ASPECTE FUNCȚIONALE ȘI IMPERATIVE
COMUNITARE**

În esența sa, orice comunitate culturală se întemeiază pe o serie de valori care definesc acea societate și îi garantează regulile de funcționalitate. Vorbind despre sat, ca mediu natural de viață, impactul resurselor cutumiare și culturale specifice a

* PhD, Researcher in Sociology, Institute of Sociology, Romanian Academy phdiulian@gmail.com



fost mult mai puternic decât în cazul aşezărilor urbane. Controlul social era mai simplu de realizat, comunităţile fiind mici, relaţiile având un caracter de interdependenţă, iar cutumele, tradiţiile, obiceiurile, cu un impact mult mai mare decât în cazul locuitorilor de la oraş. De asemenea, într-o populaţie majoritar ortodoxă, legitimitatea preceptelor religioase nu mai necesită argumentări suplimentare. Structurată şi religios, comunitatea rurală avea în componenţa sa atitudinală valorile teologice, ale binelui moral, iar imaginea preotului, ca lider de opinie, dar şi ca resursă umană de cogestione a relaţiilor comunitare, susţinea şi mai mult păstrarea tradiţiilor satului.

Atât cutuma, cât şi religia cereau cu o forţă superioară păstrarea moralităţii în toate relaţiile sociale şi, aşa cum era de aşteptat, şi în ceea ce privea relaţiile dintre soţi.

Studiile realizate de Şcoala Sociologică de la Bucureşti arată o influenţă reciprocă între tradiţiile comunitare şi cele religioase. Structura morală a societăţii a fost construită în toată societatea tradiţională sub influenţa directă a Bisericii. Astfel, cinstea, dreptatea, bunătatea, corectitudinea, moralitatea între oameni au fost elemente de cultură teologică reproduse în toate imperativele cutumiare tradiţionale. În sens invers, refuzul preoţilor de a căsători tineri fără binecuvântarea părinţilor nu apare în nicio prescripţie dogmatică sau canonică; practica a intrat în uzul tradiţiilor bisericesti sub influenţa culturii populare. Relaţia dintre tradiţie şi teologie în ceea ce priveşte familia a fost, de asemenea, o importantă dimensiune de cercetare pentru Şcoala Sociologică de la Bucureşti.

Şi totuşi, mentalitatea contraintuitivă, care arată că validarea socială a mariajului nu era făcută de comunitatea religioasă, ci de cea laică, arată nu un tip de imperative aflate în relaţie, ci seturi de imperative distincte care veghează şi impun, de pe poziţii diferite, acelaşi tip de conformism cultural comunitar. Nimic nu părea să scape evaluării comunitare. În acest sens, „formele vieţii spirituale apar determinate de structura economică şi de raporturile de producţie. Apoi, felul de viaţă economic, împreună cu celelalte aspecte de viaţă sufletească pe care le influenţează, arta, religia, morala, apar ca construcţii omeneşti în opoziţie cu natura” (Ralea, Herseni, 1966, p. 312).

Totodată, familia rurală a dezvoltat mereu un set de norme cu o flexibilitate redusă. Respectând aceste norme (garantate de comunitate şi, totodată, impuse de ea), familia primea garanţia acreditării sociale, deoarece setul de relaţii descrise tradiţional de fiecare comunitate culturală era considerat ca fiind suficient pentru a îndeplini standardele de succes şi, în acelaşi timp, pentru a feri partenerii de vulnerabilitatea unor păcate care să stimuleze ulterior eşecul marital. Cu reguli precise în ceea ce priveşte sarcinile de rol, fiecare dintre parteneri devenea transparent celuilalt şi evaluabil de către acesta. Micile derogări de la regulile prestabilite social se făceau în familie, de obicei de către patriarhul acesteia. Cu toate acestea, exteriorul avea o forţă socială însemnată, în aşa fel încât regulile să fie păstrate, şi din acest motiv, ceea ce scăpa cenzurii interne a familiei era sancţionat de sistemul exterior.

Interiorul gospodăriei era construit în așa fel încât să servească regulilor comunității extinse: faptele să fie vizibile și evaluabile, să fie permanent controlate de către adulți iar tinerii să aibă un acces controlat până și la propria intimitate (ritmul nașterilor, numărul copiilor, toate fiind dirijate tot de părinți).

Exteriorul familiei nu era privit cu reticență, el fiind instanța socială care garanta păstrarea regulilor pe care membrii familiei le asimilaseră, deja. Mai mult, atunci când autoritatea din familie nu se mai putea opune voinței tinerilor, înseși familiile se foloseau de reacțiile sociale pentru a stimula anumite comportamente la propriii copii.

Spre deosebire de mediul rural, structura autorității și cea a interdependenței membrilor familiei în mediul urban erau ușor diferite. Tipul de construcție a bugetului, a resurselor care garantau necesarul familiei nu mai ținea atât de mult de moștenirea părinților, ci de capacitatea tinerilor de a se adapta în spațiul muncii industriale. În cazul urbanului, structura de autoritate a fost marcată de un alt tip de dependență, care a modificat raportul de putere dintre generațiile tinere și cele adulte. Formate în medii sociale de dinainte de industrializare, familiile adulte erau obișnuite cu autoproducția și cu un tip de dependență apropiat structurii ierarhice rurale. Integrarea socială a tinerilor, precum și dezvoltarea lor socială s-a făcut ulterior pe alte tipuri de competențe și resurse sociale. În acest caz, independența tinerilor față de producția familiilor de origine s-a realizat mai repede decât în cazul familiei rurale.

Revenind la spațiul rural, tot din perspectiva dependențelor, dar și a tipului de influență și control, regulile comunitare au avut un regim intrinsec – ele cuprindeau autoritatea unor construcții sociale care însumau experiența multor generații. Experiențele repetate de supunere față de aceste seturi de imperative consolidau și validau și mai mult valoarea normelor, iar ieșirea din tiparul prestabilit comunitar atrăgea sancțiuni atât din interiorul grupului comunitar, cât și din exterior, din partea membrilor comunității. Construite rigid-echitabil, normele aveau să garanteze drepturile fiecăruia dintre membri în ceea ce privește patrimoniul, relația cu ceilalți (membri ai familiei, dar și cu cei din comunitate), și, în același timp, securitatea. Tot în acest sens, copiii deveneau de la un anumit moment o resursă de securitate pentru părinți. Aceștia primeau pământ prin împărțire egală între frați, fapt care păstra același tip de coeziune și solidaritate – copiii rămâneau aproape de părinți, care munceau alături de aceștia sub directa lor supraveghere și gestionare. De asemenea, înzestrarea tinerilor cu pământ se făcea nu după regulile familiei, ci după cele prestabilite comunitar, normele fiind considerate cele care garantează echilibrul și echitatea dintre membrii familiei. În cazul abaterilor, impactul criticilor comunitare avea suficientă putere pentru a stimula ulterior adaptarea la normele sociale ale satului. Excepții de la regula echității înzestrării cu pământuri se făceau doar pentru copiii care nu se supuneau normelor, aceștia fiind amenințați cu dezmoștenirea sau cu o moștenire diminuată în raport cu frații lor. Or, de multe ori, tocmai aceste amenințări aveau efectul de a stimula conformismul copiilor,

deși nu întotdeauna acest tip de strategie conducea la supunerea lor. Diminuarea averii acestora sau dezmoștenirea erau rar întâlnite, iar aceste situații erau, de regulă, gestionate de instanța comunitară.

Practica împărțirii averilor sau a moștenirilor a dat naștere uneori și la tensiuni între membrii familiei. Ca în orice sistem, până la momentul autoreglării lor, normele sociale au condus și la conflicte. Împărțirile inegale, „urgisirea” au fost cele mai des întâlnite situații care au generat conflicte în interiorul familiei. Cazurile descrise în cercetările lui Stahl arată că acest tip de solidaritate mecanică nu a fost întotdeauna comod membrilor comunităților tradiționale, chiar dacă au fost crescuți și socializați în acest tip de mentalitate (Stahl, 1998b). Strategiile realizate pentru asigurarea securității patrimoniului personal al fiecărui copil exprimă încă o dată imperative comunitare mai greu de acceptat pentru generațiile tinere.

Impactul aspectelor materiale în decizia căsătoriei copiilor este incontestabil în spațiul tradițional. Probabil, cu prea puține excepții, familiile își calculau destul de atent strategia maritală, în așa fel încât înțelegerile să aibă un impact material cât mai bine definit pentru familie. Și aici, statusul, poziția financiară, imaginea moralității, a funcționalității familiei cântăreau consistent în negocierea maritală. Totuși, deși vorbim de un spațiu tradițional în care economia sentimentelor pare să nu-și aibă locul, răspunsurile tinerilor arată că emoțiile, chiar dacă par excluse în discursul exterior, erau elemente care apăreau în discuții, fapt care atestă o predispoziție spre un tip mai „cald” de evaluare și de selecție a partenerului marital. Astfel, în răspunsul fetelor, lipsa de importanță acordată sentimentelor arată mai degrabă dorințe inhibitate de sistemul cultural, decât o negare a lor. Or, tocmai aceste tendințe arată deschiderea spre un tip de solidaritate organică, deși societatea își construise suficiente resurse pentru a o inhiba. Prezența sentimentelor devine însă o problemă pentru statusul masculin. Ea presupune egalitate, echitate, toleranță, autonomie etc. – deci, o cogestiune a puterii în noua familie, fapt care submina imaginea bărbatului ca model unic dominant; așadar, pentru dragoste, bărbatul „nu te ține” (Costa-Foru, 2005, p. 92).

Analizând contextul comunitar din perspectiva organizării externe, cu un sistem intern referențial de raportare, cu un set de funcții gândite interdependent, cu reguli imperative și cu o instanță socială dublă (din interiorul sau din exteriorul familiei), indivizii par să nu aibă altă opțiune decât cea a adaptării și supunerii. Apreciind structura familiei tradiționale din perspectiva celor patru mari funcții ale familiei – de solidaritate, economică, de socializare și biologică (Stahl & Stahl, 1968) – putem observa un grad de interdependență funcțională greu de egalat: din perspectivă economică, scopul general al familiei era acela de autosuficiență, iar solidaritatea membrilor ținea de acest scop al obținerii resurselor. Din perspectiva biologică, un copil în plus era un plus de forță de muncă, iar socializarea era și ea o „școală a muncii” (Mehedinți, 1986). Așadar, care ar putea fi resursele prin care tinerii acestor comunități să poată vulnerabiliza sistemul autoritar al familiei comunitare?

DE LA SOLIDARITATE MECANICĂ LA SOLIDARITATEA ORGANICĂ ÎN STRUCTURA FUNCȚIONALĂ A FAMILIEI TRADIȚIONALE

Construită mecanic, organizarea familiei rurale din perioada interbelică și-a dezvoltat un sistem ierarhic în care autoritatea celui mai mare nu putea fi ocolită decât printr-o negociere. Nesocotirea celui mai mare îi afecta statusul nu doar în mediul intim familial, ci și în mediul exterior. Căsătoria fratelui mai mic înaintea celui mai mare presupunea o dublă vulnerabilitate: afectarea imaginii sociale a „întârziatului” și șanse reduse pentru familia acestuia de a-i mai putea negocia avantajos mariajul.

Ordinea la căsătorie, în viziunea familiei rurale tradiționale, avea și o justificare de dublă securitate: creșterea nivelului de experiențe pentru tânărul care avea să se căsătorească (creșterea nivelului de integrare socială, creșterea nivelului de competențe în spațiul muncii, analiza pieței maritale pe termen mediu în vederea găsirii partenerului considerat potrivit etc.) și securitatea bătrânilor care aveau nevoie de îngrijire și susținere.

Tinerețea ultimului copil devenea, astfel, resursa de bază în ceea ce privea asigurarea securității membrilor familiei care nu mai aveau puterea de a se întreține singuri. Astfel, forma generală de viață a familiilor țărănești derivă dintr-un tip morfologic, în care copiii nu rămân în casa părintească decât până în momentul căsătoriei lor, cu excepția celui mai mic dintre feciori, care rămâne în casa părintească (Stahl, 1998b, p. 102).

Căsătoria fratelui sau a surorii mai mici înaintea celor mari era considerată o jignire, o înjosire sau o nesocotire a statusului deținut de frații sau surorile mai mari. *In extremis*, mariajul fraților mai mici trebuia să fie acceptat de frații mai mari, dar și de familiile acestora. Interesant de precizat este și faptul că, în logica negocierii averilor cu ocazia mariajului, anumite familii trebuiau să își calculeze bine strategia peștitului, în așa fel încât restricțiile culturale cu privire la ordinea fraților la căsătorie să nu împiedice strategia de a găsi partenerul potrivit pentru fiecare copil. Din acest motiv, sacrificarea căsătoriei timpurii sau întârziate a unuia dintre copii putea veni pe fondul avantajului de a găsi un partener mult mai bun pentru următorul copil.

În cele mai multe cazuri, alegerea partenerului conjugal nu era o opțiune a tinerilor, ci a familiei extinse. Acceptarea tinerilor într-o familie trebuia să respecte o serie de criterii morale, sociale, dar și pe cele care țineau de harta relațiilor în comunitate. Familia patriarhală presupune existența mai multor generații care conviețuiesc în același mediu; așadar, accesul la această decizie nu era doar al celui care se căsătorea, ci al întregii familii care trebuia să vegheze la șansa tinerei familii pentru autosuficiență, la protejarea averilor sau chiar la sporirea lor în urma aranjamentelor maritale etc. În această direcție, Xenia Costa-Foru se distinge ca fiind cercetătoarea cu cele mai ample studii în ceea ce privește relațiile de familie, căsătoria, divorțul, cutumele și tradițiile familiale etc. Conform studiilor sale,

înțelegerile maritale aveau la bază voința părinților și înțelegerea dintre familii cu privire la avere, chiar și împotriva voinței tinerilor. În baza forței imperativelor sociale, familiile de origine aveau puterea de a impune un mariaj. Scopul acestora nu era întotdeauna fericirea tinerilor, ci doar funcționalitatea biologică și financiară a tânărului cuplu. Stimularea opiniei publice pentru realizarea unui mariaj apărea de multe ori ca o siluire a voinței tinerilor, care se vedeau obligați să accepte tranzacția maritală dintre cele două familii. Evaluarea potențialei relații era făcută mai degrabă prin optica profitului și a garantării resurselor decât prin criteriile de fuziune directă între cei doi parteneri. Părinții purtau responsabilitatea alegerii partenerului și tot ei trebuia să își asume și eșecul, în cazul în care alegerile nu erau cele anticipate inițial. De multe ori, negocierile dintre familii erau paralele cu relațiile dorite de tineri, cu micile simpatii create între băieți și fete. Deciziile părinților deveneau imperative și distrugau potențialele relații dorite de aceștia.

În acest sens, Xenia Costa-Foru preciza faptul că „oamenii uneori nu judecă ei înșiși gesturile pe care le fac, ci se supun obiceiului tradiției pe care au apucat-o” (Costa-Foru, 2005, p. 86).

Dezrădăcinarea discretă față de un anumit set de reguli comunitare, plecarea din gospodăria părinților în gospodăria noi, construite de tineri, împrumutarea acestora etc. au fost factori care au diminuat considerabil impactul imperativ al anumitor tradiții și, în același timp, au deschis premisa unui nivel relativ de autonomie în raport cu familiile de origine. Diminuarea intensității anumitor imperative comunitare a condus la pierderea unuia dintre cele mai importante instrumente prin care patriarhii familiilor își puteau gestiona și condiționa copiii. Aici putem găsi una dintre resursele importante care au deschis barierele structurii de solidaritate mecanică spre cea organică. Noile tendințe aveau să diminueze din ce în ce mai mult caracterul imperativ al normelor tradiționale iar adepții acestora vedeau în această nouă orientare o îngreunare datorată faptului „că încrederea în cultura tradițională s-a clătinat. Vie încă în sufletul și prin faptele bătrânilor și ale femeilor, ea este părăsită de tineri și de majoritatea bărbaților. Aceștia o privesc cu jenă și sunt, în genere, rușinați când le ceri informații asupra ei sau îi surprinzi folosind-o” (Stahl, 1998a, p.129).

Pe acest fond, Golopenția remarca ritmul rapid în care apar noile tendințe de organizare socială și agricolă, stabilind în același timp necesitatea de control al acestor elemente de evoluție socială pentru a construi o punte de echilibru între tradiție și „civilizația nouă” (Golopenția, 2001b, p. 303). Deși avea o orientare spre interior, cu reguli fixe, așa cum a fost construit mediul rural de generații întregi, satul românesc nu mai putea miza atât de mult pe mecanismele de autoreglare care să le protejeze normele de funcționalitate. El apărea ca fiind vulnerabil la toate aceste elemente care urmau să descrie noua civilizație.

Analizând datele descrise de Xenia Costa-Foru în studiile sale observăm faptul că orientarea strict funcțională a mariajului este foarte bine evidențiată. Căsătoria asimila doar conștiința îndatoririlor reciproce – fiecare partener trebuia să

își îndeplinească obligațiile în raport cu sarcinile specifice de rol. În mariajul tradițional, iconomia sentimentelor putea fi cel mult tangențială cuplului, ea nefiind evaluată de familiile de origine în tranzacțiile maritale decât în cazuri mai rar întâlnite, atunci când tinerii își putea impune propriile preferințe conjugale.

Cu toate acestea, anumite seturi de prescripții comunitare puteau crea polemici cu privire la mariaj, dar nu aveau puterea de a invalida social o căsătorie. Deși aveau impact comunitar, nu erau capabile să blocheze mariaje, însă puteau să îngreuneze procesul de negociere dintre familii și să scadă considerabil aranjamentele unui mariaj gândit din perspectiva avantajelor sale materiale. Astfel de situații care descriu problematica vârstei la mariaj, întâlnite în cercetările de la Cornova, Drăguș și Runcu, sunt descrise mai jos de Xenia Costa-Foru Costa-Foru: „Bărbatul meu are 50 de ani. Ce are să fie de o vârstă cu mine? Când am venit după el – că eu sunt din alt sat –, fetele râdeau de mine și ziceau că-s nebună să iau flăcău stăut. Avea 28 de ani. Dar eu l-am luat, că nu era să-l fierb în oală” (Costa-Foru, 2005, p. 101).

Textul arată caracterul strict funcțional al mariajului, dar și condiționările comunitare ce însoțeau tot acest proces al selecției, aranjamentelor și căsătoriei propriu-zise. Micile abateri de la regulile culturale ale comunității căpătau ulterior toleranță, dacă efectele produse de aceste mariaje erau pozitive, conform așteptărilor membrilor comunității. Vârsta, ordinea copiilor la mariaj contau foarte mult în logica maritală. Excepțiile aveau nevoie de un argument acceptat social – studii, status etc.

Conștient de mecanismul factorilor de selecție în stabilirea căsătoriei, H. Salvat afirma că „alegerea unui partener de viață continuă să fie un fenomen social. Posibilitatea acestei alegeri, în pofida mobilității geografice sau sociale sporite, nu este un joc al hazardului” (H. Salvat, 1972, p. 92).

Descrierea calităților bărbaților buni pentru căsătorie în documentele primei jumătăți a secolului al XVII-lea nu puneau preț prea mare pe frumusețea acestora, deoarece „bărbatul să fie puțințel mai frumos ca dracu” (Amuza, 2001). Textele culese de Costa-Foru în 1939 arată o evoluție a mentalităților, dar și o deschidere mai mare spre elemente opace tradiționalismului secolelor anterioare – frumusețea bărbatului. Și totuși, oricare ar fi nivelul de frumusețe, adevărata validare a unui bun bărbat ține de nivelul său de competențe și hărnicie, precum și de capacitatea materială a familiei sale. Frumusețea devine, așadar, un element în plus de evaluat în condițiile unei diversități de opțiuni maritale de bărbați harnici, competenți și cu familii înstărite. Ea nu are valoare focală în sine, ci doar rolul de a completa calitățile evaluabile ale unui viitor mire.

Apreciind din perspectiva criteriilor de gen în selecția partenerului conjugal, frumusețea pare să conteze mai mult pentru femei, deoarece „se bagă repede omul la ele” (Costa-Foru, 2005, p. 102).

Cercetările Școlii Sociologice de la București prevesteau un decalaj între tradiție și dorința tinerilor, printr-o formă discretă de forțare a normelor în vederea

câștigării unui grad mai mare de autonomie. În acest sens, instanțele „naturale” de care vorbea profesorul Dumitru Sandu (1996) vegheau mai mult pentru menținerea regulilor prestabilite social, decât pentru a permite autonomia unor noi modalități de dezvoltare funcțională la cuplurile tinere. De multe ori, acceptarea voinței părinților nu reprezenta și respectarea criteriilor personale de alegere a partenerului conjugal, supunerea față de tradiții fiind mai puternică decât orice alt mecanism personal de selecție maritală.

Din acest motiv, ușoare forme de deviere spre tipul de solidaritate organică au fost gândite proiectiv, urmare a efectelor negative ale unor mariaje impuse. Astfel, dacă regulile personale nu pot fi impuse la momentul propriului mariaj, reconsiderarea valorilor de putere din perspectiva cuplului tânăr după momentul mariajului, părea că va marca o schimbare consistentă în gestionarea resurselor culturale, dar și ale celor personale, în alegerea partenerului pentru propriul copil. Aceste elemente evidențiază aspecte importante cu privire la gradul de funcționalitate și succes pentru astfel de mariaje impuse. Lipsa lor de satisfacție, chiar și în condițiile unei solidarități de timp mecanic, rigiditatea și compromisul la care erau supuși tinerii prin înțelegerile dintre familii au construit ulterior premisa unor noi orientări care aveau să schimbe strategia căsătoririi copiilor: „Pe mine m-au dat cu sila după bărbatul meu; eu pe fetele mele nu le voi sili. Să ia pe cine vrea, c-apoi să nu fie toată viața cu un om fără înțelegere” (Ibidem, p. 92).

De asemenea, o altă strategie de a ocoli cutuma și, în același timp, evaluarea continuă a comunității a reprezentat-o mariajul în afara comunității. Putem intui astfel o tendință a tinerilor de a minimiza importanța acestei reguli, fie din considerente de ordin emoțional, romantic, fie din dorința depărtării de instanța socială a propriei comunități, de la care simțeau presiunea permanentei evaluări.

La fel de contraintuitivă era și strategia autodefăimării sociale, cu scopul de a forța căsătoria cu partenerul ales de tineri. Cunoscut ca practică încă din primele secole, fenomenul raptului fecioarelor a fost interzis de către Biserică în anul 381, la Sinodul al II-lea Ecumenic. Existența acestor practici după aproximativ două milenii nu arată o reactivare a lor în spațiul românesc, ci un fenomen continuu, diminuat de influențele religioase în urma sinodului de la Constantinopol. Mecanismul de stimulare a voinței părinților era acela de a construi o dublă imagine negativă: împotriva sa ca fată și împotriva părinților. Imaginea negativă a unei fete atrăgea nu doar critica socială a întregii comunități, ci slăbea și șansele căsătoririi acesteia. Din perspectiva familiilor de origine, imaginea imoralității propriei fete atrăgea criticile sociale ca urmare a incapacității părinților de a insufla propriului copil calitățile morale și sociale, pentru a-și păstra „cinstea”. Datele sociale arată faptul că societatea reacționa destul de dur în evaluarea unor anumite comportamente (plimbatul seara pe uliță cu un bărbat, femeia singură noaptea prin sat etc.). Astfel de situații echivalau cu pierderea fecioriei, indiferent dacă existau sau nu date concrete cu privire la vreo imoralitate. În baza unor critici dure și greu de gestionat de către familii, părinții se vedeau obligați să accepte mariajul dintre

cei doi ca fiind singura șansă ca fiica lor să se mai poată căsători. Este interesant de precizat faptul că, deși autodefăimarea era strategic gândită de cei doi parteneri, fenomenul în sine nu era deloc confortabil pentru cei doi tineri. Cu toate acestea, acceptarea acestei autodefăimări poate arăta încă o dată forța imperativă a tradiției în baza căreia părinții puteau impune căsătoria propriului copil cu „hâdul”: „Părinții vroiau să mă căsătorească cu un bogat, de familie bună, dar hâd. [...] D-apoi, eu înainte de căsătoria sortită de părinți, am fugit pe dealuri și am rămas acolo până s-au învoit să-l iau pe Toader” (Costa-Foru, 2005, p. 89)

CONCLUZII

Totuși, transformarea țăranului într-un personaj nou, flexibil, cu o minimă instrucție, va fi devenit în anumite circumstanțe o acțiune mai importantă pentru stat decât pentru el însuși. Cedarea de proprietate, cedarea de cultură, renunțarea la propria strategie de autosuficiență vulnerabilizau țăranul mai mult decât îi ofereau avantaje. Cu toate acestea, orientarea elitelor avea în centrul atenției modernizarea ruralului, anularea barierelor comunitare care încorsetau țăranul în reguli ce nu-i garantau nici echilibrul, și nici evoluția socială. Pentru aceștia, abordarea viza o strategie de evoluție pe termen mediu. Ei își orientau atenția asupra valorilor pe care trebuia să le insuflă comunităților pentru propria evoluție și pentru modernizarea spațiului rural. Pentru elite, munca neplătită era o problemă care solicita o rezolvare. Optica țăranului viza nevoia imediată – resursele de subzistență. Pentru țăran, munca era cuantificată în elemente de producție și pentru aceștia răsplata este tocmai autosuficiența materială.

Dilemele sociale cu privire la viața comunitară, la căsătorie, se pot observa din însăși mentalitatea opțiunilor maritale. Socializarea oricărui tânăr crescut și educat în spațiul rural avea inclusă ideea căsătoriei ca valoare prioritară în definirea sa socială, însă nu întotdeauna mariajul era și dorit. Seturile de imperative care au însoțit omul comunitar în toate structurile sale relaționale i-au limitat uneori prea mult libertatea. De aceea, o categorie mică de tineri, înțelegând neajunsurile pe care le presupune mariajul, au ales să reacționeze cu o rețineră mai mare față de aceste seturi de imperative canonice. Cercetarea din 1939 a Xeniei Costa-Foru evidențiază o parte importantă din aceste dileme.

Avantajul de a te putea căsători avea asumat dezavantajul unei libertăți reduse în alegerea partenerului conjugal. Șansa construirii propriei gospodării avea asumată supraaglomerarea cu sarcini a femeii și o dependență crescută față de soț. Asumarea căsătoriei implica supunerea față de soț. Abaterile de la voința soțului puteau fi sancționate chiar și prin violență care era tolerată social, dacă se considera că bărbatul are motive.

Din această cauză, reticența unor femei față de căsătorie pare justificată. Deși inhibată de cultura tradițională, autonomia femeii, nevoia unei echități de rol sau de

gen au fost des întâlnite în opiniile femeilor din perioada interbelică. Deși nu aveau un astfel de mediu de raportare, funcționalitatea modernă nefiind cunoscută, presiunea socială la care era supusă în distribuirea sarcinilor (manifestată prin diferite forme de cenzură și prin lipsa accesului la decizie) a fost una dintre cele mai evidente nemulțumiri ale femeii tradiționale. Am putea preciza faptul că nevoia de modernizare a relațiilor conjugale, de reconstrucție echitabilă a raporturilor dintre bărbați și femei a fost în primul rând o nevoie feminină. Astfel, așa cum o demonstrează des interviurile realizate de Costa-Foru, atât în strategiile de selecție a partenerului conjugal, în managementul relațiilor de gen, în atitudinea de rol etc., femeile au fost cele care au încercat să creeze premisele unui tip organic de solidaritate.

Fenomenul industrializării a devenit, astfel, un mediu de consistentă susținere pentru slăbirea stilului mecanic de orientare a grupului familial. Odată cu industrializarea, structura familiei a început să se modifice treptat, scăzând numărul de membri ai familiei, separându-se de comunitatea care o înconjura și creând premisa primelor resurse de independență. Astfel, dacă familia tradițională era mai ales o unitate de producție și reproducție, dar nu și una afectivă, noile orientări tind să inverseze aceste roluri și priorități, valorizând din ce în ce mai mult sentimentul, participarea mai mare a bărbatului în mediul familial etc. Începând cu industrializarea, alternativa unei vieți independente economic deriva din posibilitatea tinerilor de a-și obține singuri resursele, nu din agricultură, ci din munca industrializată. Acest aspect face ca influența zestre, a imperativelor canonice și a controlului social să scadă.

Importanța sentimentelor în selecția maritală schimbă optica relațiilor dintre parteneri. În plus, sentimentele cer un spațiu intim mai bine definit decât în mediul tradițional, un mediu în care acestea să se desfășoare autonom. Cer, de asemenea, libertatea personală în alegerea partenerului, cer un nivel mai mare de confort, de independență și, desigur, un grad redus de implicare a familiei lărgite. „Spargerea” nucleului tradițional datorită serviciului soțului în afara familiei i-a oferit soției accesul la o sumă de roluri care până atunci erau în sfera de acțiuni specific masculine (Apostu, 2015).

Creșterea nivelului decizional al femeii pe anumite structuri din viața de familie, creșterea nivelului de pretenții, obținerea resurselor în afara spațiului agricol, detașarea obținerii resurselor dincolo de granița mediului familial lărgit (o zonă controlată de „patriarhi” în baza principiilor arhaice de ierarhizare pe vârstă și sex, dar și prin calitatea lor de deținători de pământ), faptul că principala sursă de autoritate a familiilor de origine a fost golită de conținut (condiționarea materială, tranzacțiile părinților pentru căsătorie) au permis schimbarea sistemului familial clasic, modificând atât rolurile, relațiile dintre parteneri, cât și relațiile cu familia extinsă. Divizarea familiei extinse a dus la scăderea autorității bătrânilor, deoarece valorizarea tot mai mare a sentimentului a făcut să crească nevoia de intimitate.

Raportul de putere în familie începe să se modifice și el datorită emancipării femeii prin creșterea nivelului de informare și de cultură. După 1948 se pune un

accent deosebit pe instrucția școlară, care începe să includă tot mai mult populația feminină. Dacă în anul 1948 ponderea elevilor din totalul populației era de doar 13,9%, în 1979 ea ajunge la 26,1%. De asemenea, creșterea numărului de persoane care urmau cursurile școlare a fost susținută și de o creștere a numărului de instituții în aceeași perioadă (în 1948 erau 20.224 de instituții școlare, iar în 1979 au fost înregistrate 29.904 instituții de învățământ – Perț, 2001, *apud* Larionescu, Mărginean, Neagu, 2007, p. 154).

Creșterea nivelului de instrucție a dus și la o creștere a independenței economice a femeii, la o implicare tot mai mare în viața socială, la lărgirea orizontului și la o rupere a ei din universul îngust al familiei. Renunțând la poziția de gospodină, supusă soțului și societății, se pare că multe femei au renunțat și la maternitate. Dorința femeii de a urma o carieră profesională (concept străin tradiționalismului) face ca ea să iasă din carapacea familiei, acest lucru echivalând cu procesul de emancipare și de integrare a ei în structuri din ce în ce mai egalitare. Emanciparea femeii o ține într-o continuă schimbare. Apăreau, așadar, mult mai multe teme specific masculine: independență, vanitate, ambiție etc. Suma de drepturi masculine devine tot mai mult și o sumă de drepturi feminine. Această deviere de la imaginea tradițională a femeii se explică prin faptul că ea se implică tot mai mult în activități specific masculine (Niel, 1974, p. 44). Formarea unui rost propriu în viață din partea femeilor a început să echivaleze cu părăsirea casei părintești, lucru care în perioada anterioară se făcea prin căsătorie.

Modificarea rolurilor dintre soți se simte și în relația cu copiii. Mama este prima autoritate cu care ia contact copilul. Legătura cu tatăl se formează mai târziu, până atunci el apărând ca o dublură a mamei. Cu toate acestea, chiar dacă autoritatea mamei se manifestă mai mult direct și continuu, tatăl reprezintă în ochii copilului autoritatea absolută.

Separarea sexualității de reproducere și socializarea reproducerii evoluează pe măsură ce modurile tradiționale de conduită (cu toate bogățiile morale și dezechilibrele de putere dintre sexe) sunt înlocuite cu obiceiurile intern-referențiale ale modernității. În același timp, ceea ce este „natural” se convertește în structuri conjugale noi și, astfel, domeniile activității și interacțiunii personale încep să se modifice la nivel fundamental (Giddens, 1992, p. 172). Așadar, dacă societatea tradițională era relativ rigidă în materie de stabilitate a valorilor, tip de familie sau stiluri de viață, societatea modernă modifică fundamentul solid al familiei, conferindu-i noi roluri și destinații.

Privită intern, tradiționalitatea permitea foarte greu schimbarea. Centrat pe un sistem intern-referențial, reticent la modernitate, cu relații slabe cu exteriorul, cu o structură ierarhică bine definită, cu un sistem precis de sarcini, cu legi, cutume și imperative canonice precise, cu o slabă toleranță socială, cu menținerea femeii la un set de sarcini și roluri specifice ritualurilor comunității tradiționale, cu acces limitat sau inexistent la educația instituțională, grupul familial comunitar putea fi asigurat de optica și vitalitatea tradițională pe termen lung. Apariția industrializării,

care scoate bărbatul (ca sursă de autoritate) din mediul familial și îl trimite într-un alt spațiu, de muncă, i-a permis femeii un plus de libertate prin noile decizii cu care a fost investită în lipsa soțului. Astfel, veniturile sporadice ale unei familii care nu mai are posibilitatea să-și calculeze veniturile ca unitate autoproductivă, impactul dur al legislațiilor pronataliste și mobilitatea mare a locurilor de muncă sunt premise ale evoluției sistemului familial de la tradiționalitate la modernitate. Or toate acestea flexibilizează mult solidaritatea, permițând treptat trecerea ei de la o structură mecanică la una organică.

BIBLIOGRAFIE

1. Amuza Ion, (2001), *Căsătorie și divorț în vechiul drept românesc*, București: Editura Sylvi.
2. Apostu Iulian, (2015), *Căsătoria între stabilitate și disoluție*, București: Tritonic.
3. Costa-Foru Xenia, (2005), *Cercetarea monografică a familiei*, București: Tritonic.
4. Giddens Anthony, (1992), *Transformarea intimității: Sexualitatea, dragostea și erotismul în societățile contemporane*, București: Antet.
5. Golopenția Anton, (2001b), *Opere complete, vol II, Statistică, demografie și geopolitică*, București: Editura Univers Enciclopedic.
6. Larionescu Maria, Mărginean Ioan, Neagu Gabriela, (2007), *Constituirea clasei mijlocii în România*, București: Editura Economică.
7. Mehedinți Simion, (1986), *Civilizație și cultură*, București: Editura Junimea
8. Niel Matilde, (1974), *Drama eliberării femeii*, București: Editura Politică.
9. Ralea Mihail, Herseni Traian, (1966), *Introducere în psihologia socială*, București: Editura Științifică.
10. Salvat Henri, (1972), *Inteligență, mituri și realități*, București: Editura Didactică și Pedagogică.
11. Sandu Dumitru, (1996), *Sociologia tranziției. Tipuri, și valori sociale în România*. București: Editura Staff.
12. Stahl H. Henri, (1998a), *Contribuții la studiul satelor devălmașe românești. Confederații de ocol, structuri teritoriale și tehnici agricole*, vol. I, București: Cartea Românească.
13. Stahl H. Henri, (1998b), *Contribuții la studiul satelor devălmașe românești. Structura internă a satelor devălmașe libere*, vol. II, București: Cartea Românească.
14. Stahl Henri H., Stahl Paul H., (1968), *Civilizația vechilor sate românești*, București: Editura Științifică.

SOCIAL CONSTRUCTION OF VALUES AND SOCIAL ACCEPTABILITY

ALEXANDRA HUIDU*,
ANTONIO SANDU**¹

ABSTRACT

The paper addresses the issue of social acceptability and how it is constructed within society when certain innovative but controversial behaviors that challenge generally accepted traditions are already socially manifested, and members of society are forced to position themselves towards these realities. The theories in the scientific literature that are influenced by classical Weberian rationalism emphasize that reality is objective, even if individuals relate to it from their subjective positions, and acceptance comes from the rational understanding of the world around them. One reason why the formation of social acceptability is not satisfactorily explained only by the process of rational filtering is the fact that argumentation is what makes the reality of the minority comprehensible for the majority of individuals, and argumentation involves communication, i.e. an exchange of ideas that can change both the perception of the transmitter and the receiver. The perceptual position adopted by the receiver is influenced by his / her own experiences, as well as by their system of values. In the process of socialization, individual values come into contact with the values of other individuals, and sometimes as a result of this contact a conflict of values results. From a constructionist perspective, in the process of the social construction of reality, the co-transformation of values through the communicative action between individuals produces a re-creation of the reality initially perceived, which can lead to either social exclusion or social acceptability. This paper analyzes from a theoretical standpoint how

* PhD Student, Doctoral School of Sociology, University of Oradea, Romania, in co-ordination with University of Medicine and Pharmacy Grigore T. Popa from Iași, Romania & Lumen Research Center in Social and Humanistic Sciences, Iași, Romania; e-mail: andra_huidu@yahoo.com.

** Prof. PhD, Doctoral School of Sociology, University of Oradea, Romania & Lumen Research Center in Social and Humanistic Sciences, Iași, Romania; e-mail: antonio1907@yahoo.com.

¹ Both authors contributed to the writing of this paper, and specifically for the author Alexandra Huidu, this paper was elaborated within the doctoral research entitled “Social and Bioethical Acceptance of Techniques Related to Human Medically Assisted Reproduction in Romania”, elaborated within the framework and with the financing (by doctoral scholarship) of the Doctoral School of Sociology of the University of Oradea, Romania, a doctoral research coordinated by Prof. PhD Antonio Sandu. “The doctoral research is conducted in joint research with the University of Medicine and Pharmacy, Gr. T. Popa”, Iași, Romania.



the social construction of values within society influences the process of achieving social acceptability.

Keywords: social acceptability, social values, social construction of reality, social innovation, social perception.

1. INTRODUCTION

From an ontological point of view, individuals are parts of the whole (the social group), and the consciousness of the whole is formed by the consciousness and will of the members that make up the whole, whose correlation in the socialization process can be seen as a network within which “any change to the network affects the network as a whole” (Quine, 1951). From a psychological perspective, one of the fundamental needs of the individual is the need to be accepted (Jasini *et al.*, 2018). Socially, in the absence of acceptance from other members of the social group, the individual is isolated from the networking process, their social isolation being perceived as a decrease in the quality of life (Breaz, 2020), while „social embeddedness” (Pichler, 2006) is the element that ensures the feeling of satisfaction with one’s own existence and even the feeling of happiness.

The behaviors of the members of a social group are weighed and judged by the group through the values that the respective group promotes (Albrecht, 2006; Apostu, 2013; Berger *et al.*, 1977; Burke, 2007). The values promoted by the group are those values perceived by all or most of the group members, in consensus, to be important for the proper functioning of relations between group members (Sandu, Frunzã & Huidu, 2020), supporting the stability of the network. Returning to the psychological paradigm, stability is another fundamental need of individuals (Waytz *et al.*, 2014), and one of the elements that psychologically supports the feeling of stability is predictability (Erickson, 2009).

When the innovative element goes far beyond what is traditionally perceived as being acceptable and it generates major ethical controversies, then social innovation becomes the opposite of social stability (Mulgan, 2006). What then becomes apparent is that the behaviors of certain individuals, who are initially fully integrated parts of their social group, are perceived as being extreme or inappropriate compared to the behavioral line drawn by the group. This happens when some individuals, under the impact of personal needs or motivations, assume behaviors that are controversial among the group members or even rejected by the group. Social innovation occurs when the group accepts those behaviors as not threatening the stability of the network. And since the stability of the network, as we mentioned above, is based on a series of unanimously or quasi-unanimously accepted values as the pillars that support a healthy social interaction, social innovation implies the acceptance of an innovation of group values.

Some authors (Guenther & Guenther, 2013) define social innovation as a new solution to an old social problem, but which, through its novelty, brings a more efficient solution for individuals facing the problem than the variants already established socially as being ethically acceptable (therefore, compliant to values) solutions. Individuals who face the problem that needs to be solved thus become stakeholders in the process of implementing the controversial solution (Guenther & Guenther, 2013), but in order for the solution to be accepted by the whole social group it is necessary that the values of the minority stakeholders become values of the enlarged social group or, at least, to be such as to sufficiently change the group's perception of traditional values so that their innovation is accepted by the group.

A number of theoretical directions can be extracted from the works of Taebi (2016), which raises the issue of differences between the concept of acceptance and acceptability, considering that acceptance should be linked to the individual, while acceptability to the social processes of group interaction; of Van de Poel (2016), who links acceptance to the psychological perception of individuals and acceptability to the ethical position adopted by these individuals towards a certain behavior manifested socially, an idea supported by the research of Huijts et al. (2012), who states that acceptability is affected by social ethical norms, research that can be correlated with Doorn's (2010) theory, which inextricably links acceptability with the reconciliation of values in society.

2. THE TRIGGERS OF SOCIAL INNOVATION – ARGUMENTS FOR A SOCIAL-CONSTRUCTIONIST APPROACH

Of course, the first question that arises when we talk about social innovation is what produces social change or, more precisely, what are the triggers that motivate the departure from the traditional and the acceptance of novelty. Transhumanist sociotechnicists believe that in today's hypertechnological knowledge-based society, technology is what shapes society (Bijker & Pinch, 1984), as elements of technology are crucial to the social order, and only the design and implementation of technology is shaped by society (Latour, 1992). Examples of social innovation generated by technology can be, among others, the implementation of artificial intelligence in educational teaching-learning activities, the application of biotechnologies in the treatment of diseases, applications of genetic engineering to prolong the life of individuals or to eliminate genetic illness of embryos, the virtualization of social space through the technology of augmented reality, the digitalization of industrial processes (Diaconu & Moraru, 2019). Of course, the examples can go on, but the basic idea is that the needs and desires of individuals remain the same (the desire to be healthy, to live a long life, to have high quality of life, when both the primary physiological needs and intellectual and spiritual needs are met etc.) at a macro-historical level, but the methods by which

these needs and desires are met differ from one historical period to another, depending on the technological evolution.

Each technological innovation involves both benefits and risks (Hanaba *et al.*, 2020; Hleșcu *et al.*, 2020), and there is a relatively unanimous consensus on this aspect in the literature in most fields of science. Focusing on the risks involved by an innovative technology implicitly means focusing on how the applications of that technology can lead to the violation of values traditionally perceived as representing the elements that bring stability to the group network. For example, genetic engineering raises objections regarding the appropriateness of intervention in the genetic heritage of humanity, as well as the risk of affecting genetic biodiversity, although gene therapy has undeniable positive effects for the eradication of diseases to which humanity has not yet found effective treatments (Colang & Vlad, 2020). Another example is the virtualization of social space, which has the benefit of facilitating interaction between individuals that are divided by great distances physically, supporting the exchange of ideas (including scientific ones) and cooperation without the limitations inherent to the human condition brought on by temporality and spatiality, but it also implies a withdrawal of the individual from the direct interactive social life to a virtual environment, in which the otherness is perceived differently, and individuals tend to be seen as avatars rather than as persons in themselves, with possible disastrous consequences on the collective *psyche* in terms of feelings of cohesion and social empathy (Sandu, 2020). In parallel, as the culture shock generated by the use of new technologies dissipates (Lilley, 2013), the impact of ethical controversies decreases and the number of successful or at least harmless examples increases, thus reducing the influence of traditional beliefs and facilitating a shift towards the acceptance of social innovation (Cohen, 1992).

Cultural shock produces a state of mental discomfort, the social effects of which can only be fully understood in time, and those effects that persist over time lead to the formation of trends of opinion. It is important to identify and understand the social effects of culture shock, in order to understand the type and importance of the changes that an innovative element brings to society, on the one hand, but also the threats (as perceived by individuals) that this innovation brings upon social stability. The notion of cultural shock must be correlated with the notion of a risk society, which is a society where one is much more aware than in previous historical periods of the risks that a certain change in daily life brings to individuals and society, a phenomenon amplified by contemporary means of distance communication in the online environment, in real time. When we discuss the risk society, we ask ourselves what are the perceptions of individuals about risk and what risky is. The virtualization of social space brings with it the possibility for any member of society to release in the public space his own perceptions on social phenomena, sometimes unfiltered in a responsible way or without assuming the effects that releasing that perception will produce on others. The phenomenon of

real-time communication of an enormous amount of information makes the sources of information extremely diverse, difficult to filter and difficult to verify in terms of their credibility. Such phenomena contribute to the maintenance of the cultural shock and to the propagation in the public space of its harmful effects, amplifying very quickly the process of forming trends of opinion that lead to inacceptability. Correlatively, reactions to information and perceptions released in the public space through the virtual environment also occur in real time, so that the process of forming public perception becomes fluid, almost unstable, and perceptions change rapidly, their fluctuations being difficult to locate, explain and record in real time.

Objective reality can be measured, determined, explained, and rational explanations – communicative action in the Habermasian sense (Habermas, 1985) – determine the adherence of group members to what is identified as acceptable by the majority. The rational paradigm for relating to reality is based on communication, seen as a rational argumentation of the truth, a process in which the truth remains the same even if individuals' perceptions of what is true differ. The truth being, however, unique, it can be explained or revealed by rational arguments, and thus deviant perceptions can be corrected and social consensus can be reached.

Although the theory of Habermas (1985) on communicative action is depictive of the rationalist paradigm that links social consensus to the rationalization of communicative processes within society, this comprehensive and elaborate theory can also be used to explain reality from a different point of view: the constructionist approach. This approach to reality starts from a presupposition that in neuro-linguistic programming can be synthesized by the phrase “the map is not the territory” (Dotz & Hoobyar, 2018).

In other words, according with this paradigmatic view, reality is not objective in a static and immutable way, but deeply subjective, permanently build through social interactivity, and the reality of a social group is formed by the realities of all members of the group, correlated with each other (Sandu, 2015). Likewise, the values of a group cannot be separated from the individuals who form the group, so the values promoted by the group are, in reality, the values promoted by the members of the group starting from their individual perceptions, which were harmonized as a result of the process of communication between group members until a consensus was reached. And if in neuro-linguistic programming (Robbins, 2001) one operates with the concept of *mental map* (which is everything that an individual considers to form the reality in which he lives), at the psychological level (Bateson, 2000) one speaks of *perceptual positions* (meaning, the way in which each individual integrates the events they observe or participate in within their own system of relating to the environment), social constructivists state that there are as many realities as there are individuals (Berger & Luckman, 1966; Gergen, 2001), and that the social reality for the individuals that form the social group is constructed in the process of “negotiating reality” which is “an emerging,

applied social constructionist approach to engaging situations of cultural difference and intergroup conflict” (Arieli & Friedman, 2013)².

In neuro-linguistic programming, each mental map is composed of the feelings, concepts, experiences of the individual to whom the map belongs and through which he/she judges the actions of all other individuals. But this judgement is made with the limitations of their own mental map, therefore through the limits of their own experiences. The clash between the mental maps of individuals can generate the rejection of the Other. From a psychological perspective (Cooper, 2007), the confrontation with an innovative situation can lead to cognitive dissonance (i.e. the situation in which the individual has a double set of feelings, attitudes, points of view that are in conflict with each other). In terms of social constructionism, when a controversial ethical behavior falls within the perceptual sphere of the individual, sometimes even without his or her will, the individual is forced to position himself regarding that controversial ethical behavior and as a consequence, social unacceptability may arise. Kenneth Gergen (2009) recommends negotiating reality with the other, as a way to know his arguments, to provoke his empathy and, thus, to make his reality comprehensible for oneself, as a way to accept the other.

3. CHANGING PERCEPTIONS AND CHANGING VALUES – THE ROAD TO SOCIAL ACCEPTABILITY

In a first stage, it is necessary to clarify what we mean by perception, on the one hand, and by perception of ethical values, on the other hand. Traditionally, axiology, as a branch of philosophy, can provide the answer to the content of the concept of ethical values, but the actual definition of the notion can raise a number of difficulties, because when we make the transition from theoretical philosophy to its applied side in everyday life, we will notice that for each individual the concept of ethical value can have different meanings. From the perspective of social philosophy and sociology, we will see that the notion of “value” is a rather unclear term in ordinary, non-philosophical language, and this is particularly important given the fact that individuals build the reality in which they live with the help of language and cultural concepts. Even if individuals come into contact with certain definitions formulated in various sources of information regarding the meaning of the concept of “ethical value”, each approaches those definitions according to their own experience, culture, education, thus outlining their own semantic area in which they place the notion of “value”.

² Although, from a strictly grammatical point of view, the expression “negotiating *on* reality” or “negotiating *about (some part of)* reality” is correct, the social-constructionist concept in the international literature, in English in original, is “negotiating reality”. For clarity, we also provided a brief definition of the concept in the literature.

In order to determine the way in which individual perception and individual values contribute to the formation of the climate of social acceptability, one of the first concerns of the authors of this article was to determine what individuals understand by the notion of “value”. In this regard, we developed a series of studies (Huidu, 2020; Sandu, Frunză, & Huidu, 2020; Sandu *et al.*, 2020a, 2020b) that aimed to identify both the meaning of the concept of “value” and the hierarchy of values depending on different contexts, on the source of values, on the factors that influence the change of perception on ethical values etc.

Generally, the values are the same for everybody, but the scale of values, more precisely their positioning on a hierarchical scale according to their importance, differs from individual to individual. These differences are determined by the personal experiences, but also by cultural or religious elements. What prevails, however, when the perception is formed on the importance of an ethical value (according to which a certain behavior is judged as acceptable or unacceptable) is primarily the individual’s own experience, since our studies (Sandu, Frunză, & Huidu, 2020) show that values that humanize ethics (such as compassion, care for the other) rank last in the hierarchy of individual values. This is likely to indicate that a directly perceived experience (of which the individual has only become aware of) is more likely to influence one individual’s values than another person’s experience. Up to this point the results are not surprising and are in line with other studies conducted in the international literature, among which we will mention the theory of predisposition to favor available memories, by Cass Sunstein (2007), which essentially states that the individual’s emotions are activated by the intensity with which he / she imagines negative events, which have been somewhat ignored until the moment he / she faces the problem. So, when we relate to the other, an important role is played by the power with which we can imagine the suffering or need of the other, but when we ourselves have experienced a need or a desire, we move from imagination to concrete, with direct consequences on the perception of values or, in other words, on the importance of the values that we violate or that we apply only partially in order to be able to satisfy our needs.

Our own experience transforms ethical values from abstract concepts to personalized concepts. Therefore, although values should be generally valid and have a universal character, with the particularization of values on the personal experience of each individual, these values become fluid and we cannot speak anymore about universally valid principles, applicable in any situation. Ethics suffers from an interpretive adrift from a universal ethics to an individual ethics, where the perception on the importance of values changes, and so does the perception on what is unacceptable or acceptable. The phenomenon we discuss here is the displacement of the perception related to individual ethics towards the universal ethics, which governs the society as a whole, yet between these two types of ethics there is a transparent border, in which one influences the other and vice versa.

In a recent empirical study (Huidu, 2020), we determined that the social acceptability of biotechnology is closely linked to the idea of social innovation, as the ethical controversies that mark the use of biotechnology come from the fact that these new techniques come in conflict with widely accepted values, socially and traditionally. The counter-arguments against these techniques can be of moral-social, ethical-scientific, moral-religious origin etc. The formation of the ethical decision of individuals is augmented by these arguments to a greater or lesser degree, depending on the importance that each individual attaches to the sources of morality with which they come in contact. It is true that the abovementioned study dealt with social innovation in a single area of social life, namely in the field of medically-assisted human reproduction, and the approach to the issue of acceptability was made from the perspective of religious beliefs, but the research allowed us to draw a series of conclusions that can be extrapolated to the general mechanism of forming social acceptability, at least in terms of the importance of individual values within this mechanism.

Among other things, the study allowed us to reveal the existence of a phenomenon of moral relativism in the process of transition from unacceptability to acceptability. Moral relativism, described extensively in the works of authors such as Chris Gowans (2019), Richard Joyce (2006) or Michael Shermer (2004), assumes that moral values are perceived differently depending on the type of society we refer to and the cultural or historical context in which a certain society evolves. From the perspective of social acceptability, we determined (Huidu, 2020) that moral relativism appears in the process of social construction of reality, depending on certain factors that add to the cultural and historical context (which is of course important), such as individual emotions and the desire to satisfy one's needs.

In other words, when individuals are forced to satisfy their personal needs, they tend to be less radical in rejecting an innovative idea. The dilution of radicalism is based on a change of perception regarding the general context, generated of course by the individuals' own special context, because the individuals are now prepared, due to their own experience, to accept that the values that guided them so far are not absolute and they tend to attenuate this hegemony of values³, by adapting them to the new context they find themselves in. This change in perception generates, in turn, changes in the value system of the individual. These changes are revealed in the behaviors and statements of the individual and, through those behaviors and statements, they influence the perception of other individuals with whom they come into contact.

³ "Hegemony of values" is a concept used by the authors to depict the situation when the actions, opinions, perceptions and reactions of individuals are controlled, sometimes even without individuals being aware of it, by certain values to which they adhere unquestionably, in an absolute manner, which prevents individuals to adapt to the context or to be flexible, to accept the Other's position, to enter a dialogue with the Other, to compromise, so in the end, it makes them oppose change or innovation.

Another empirical study, conducted with prof. PhD. Antonio Sandu and PhD. Ana Frunzã (Sandu *et al.*, 2020a), that focused on the social acceptability of euthanasia from a religious perspective, comes to confirm the theoretical model resulting from the first study (Huidu, 2020), and in addition shows that social perceptions change when, socially, it appears something what some authors (Beck, 2010; Talbot, 2019) call “windows of opportunity”, through the exploitation of which stakeholders can stimulate the willingness of individuals to broaden their perceptual positions and thus accept to broaden their ethical horizons, including by questioning old values and taking into account the opportunity to accept new behaviors, contrasting with traditional social ethics. The study also reveals that the perception of individuals on certain elements of social innovation is sometimes formed unconsciously, due to the fact that they take for granted certain arguments, which are found in and repeatedly mentioned in the discourse of stakeholders, without a deep and proper ethical reflection on controversial ethical issues. In order to provoke a true ethical introspection, it is necessary for individuals to experience themselves various contexts when they need to deal with the behavior that is subjected to ethical evaluation (in the case of our study, this experience was brought on by watching a video that presented the suffering of a sick person, and that disease would have justified a possible option in favor of euthanasia).

Starting from the research of Antonio Sandu, who stated that the values that individuals use socially and which guide their relationships with the Other represent “a social and communicative construction generated as a negotiation of interpretations between actors (moral agents)” (Sandu, 2017), we conducted together with him and PhD. Ana Frunzã a third study (Sandu *et al.* 2020b), which this time aimed to determine the social perception of values in a post-secular society and how this perception influences individuals in the most important areas of their social life. The study was revealing because one cannot discuss social innovation without discussing ideological and cultural innovation, and one of the premises from which we started was that the values that guide individuals are social constructs of cultural origin.

One of the most important findings we made as a result of this study was that in post-secular societies there is a tendency to reject individualistic values and to respect social values. This conclusion of the study correlates with that of the two previous studies (Huidu, 2020; Sandu *et al.*, 2020a), which is not surprising as long as both previous studies reveal that the availability for innovation of one’s individual perception is catalyzed by either their own needs or by their empathy with the situation of other members of society (when this situation is brought to their attention in a way that helps them become aware of the perceptual position of those in need). This correlation between the conclusions of the three studies indicated would suggest that in a type of post-secular society that presents the characteristics of the analyzed society, the change of perceptions is not made through a process that starts with the individual and ends with the group, but rather

the other way around, from the group to the individual, through stakeholders, who accumulate and transmit to other members of society the wishes, needs and desires of the minority groups they represent.

On the other hand, the second important finding we made during the study on the social perception of ethical values (Sandu *et al.*, 2020b) was that values are transmitted through education received within the family, and in case of a conflict between the values to which the individual adheres in his personal life and those to which he adheres during his participation in the public sphere, there is an axiologic imperialism (Rorty, 1991) or an imperialism of values that comes mainly from the private sphere, which contaminates the public sphere. In other words, learning ethics is done in the privacy of the group of origin and not from stakeholders acting at the social level, and in case of ethical conflict, the individual will remain subjected to the values learned in the group of origin. The second study (Huidu, 2020) reveals, at the same time, an increased willingness of individuals to change their ethical position if members of a group of social intimates are in a state of need that calls for an ethically controversial solution. By empathizing with loved ones in need, individuals attenuate their ethical position and more easily accept innovation, and then, further on, influence those close to them. Among these social micro-groups, there are stakeholders who then stand out and make their discourse public, and who end up influencing other individuals at the macro-level.

The mechanism described above and supported by the data collected on the occasion of the four studies mentioned above reflects a constructionist system *par excellence* through which public perception translates from unacceptability to acceptability, through a continuous social negotiation of reality and mutual co-influence from the micro-social to the macro-social, and then from the macro-social to the micro-social, through repeated communicative action

4. CONCLUSIONS

The socialization process involves a networking between the members of society, a networking that favors the observation by the whole social group of those behaviors that deviate from the traditional or from what is unanimously accepted. Technological and scientific innovation is likely to bring innovative solutions to existing social problems, but when this innovation is perceived as likely to threaten the stability of the entire social system, the rejection reaction appears. The path to social acceptability can be traveled only by changing the perceptual position of each individual with respect to their own values, and this change will generate similar changes in the perception of the group. The group, taking the innovative impulse from some of its individuals, will “socialize” it, “generalize” it and return it to individuals enriched with the legitimacy offered by the group. After the dissipation of the culture shock, the individual needs or the pressures made socially

by stakeholders representing the interests of minority groups create an atmosphere of awareness and empathy towards innovative solutions and the behaviors that are adherent to these solutions, in a process of continuous communicative exchange, from the individuals to the group and from the group to the individuals.

REFERENCES

1. Albrecht, K. (2006). *Social intelligence. The new science of success*. Pfeiffer.
2. Apostu, I. (2010). Consensual union in Romania – On the transition of social mentalities and legal postmodernism. In A. Sandu & A. Caras (Eds.), *Tradition and reform: Social reconstruction of Europe* (pp. 17–20). Medimond.
3. Arieli, D., & Friedman, V.J. (2013). Negotiating reality: Conflict transformation in natural spaces of encounter. *The Journal of Applied Behavioral Science*, 49 (3), 308–332. <https://doi.org/10.1177/0021886313485128>
4. Bateson, G. (2000). *Steps to an ecology of mind: Collected essays in anthropology, psychiatry, evolution, and epistemology*. University of Chicago Press.
5. Beck, G. (2010). *The Overton Window*. Threshold Editions.
6. Berger, P. L., & Luckman, T. (1966). *The social construction of reality. A treatise in the sociology of knowledge*. Penguin Books.
7. Berger, J. M., Fisek, H., Norman, R. Z., & Zelditch, M. (1977). Status characteristics and social interaction. Elsevier.
8. Bijker, W. E., & Pinch, T. J. (1984). The social construction of facts and artefacts: Or how the sociology of science and the sociology of technology might benefit each other. *Social Studies of Science*, 14(3), 399–441. <https://doi.org/10.1177/030631284014003004>.
9. Breaz, A. M. (2020). Increasing the quality of life for the older in residential care by cultural programs. *Revista de asistență socială*, 2. http://www.swreview.ro/index.pl/increasing_the_quality_of_life_for_the_older_in_residential_care_by_cultural_programs
10. Burke, P. (2007). Identity control theory. *Blackwell Encyclopedia of Sociology*. <https://doi.org/10.1002/9781405165518.wbeosi002>.
11. Cohen, J. (1992). *An essay on belief and acceptance*. Clarendon Press.
12. Colang, G., & Vlad, L. (2020). Transhumanism as barbarism. *Logos Universality Mentality Education Novelty: Philosophy & Humanistic Sciences*, 8(1), 33–43. <https://doi.org/10.18662/lumenphs/8.1/34>.
13. Cooper, J. (2007). *Cognitive dissonance: 50 years of a classic theory*. Sage Publishing.
14. Diaconu, A. I., & Moraru, A. (2019). The application of structured analytic techniques for identifying the real potential of reindustrialization in Romania. *Logos Universality Mentality Education Novelty: Economics & Administrative Sciences*, 4(1), 1–9. <https://doi.org/10.18662/lumeneas/08>.
15. Doorn, N. (2010). Applying Rawlsian approaches to resolve ethical issues: Inventory and setting of a research agenda. *Journal of Business Ethics*, 91(1), 127–143. <https://doi.org/10.1007/s10551-009-0073-5>.
16. Dotz, T., & Hoobyar, T. (2018). *NLP: The essential guide to neuro-linguistic programming*. NLP Comprehensive.
17. Erickson, T.M., Newman, M.G., & Pincus, A.L. (2009). Predicting unpredictability: do measures of interpersonal rigidity/flexibility and distress predict intraindividual variability in social perceptions and behavior? *Journal of Personality and Social Psychology*, 97(5), 893–912. <https://doi.org/10.1037/a0016515>.
18. Gergen, K. (2001). *Social construction in context*. SAGE Publications.

19. Gergen, K. J. (2009). *Relational being. Beyond self and community*. Oxford University Press.
20. Gowans, C. (2019). Moral Relativism. In E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford encyclopedia of philosophy*. Stanford University Press.
21. Guenther, E., & Guenther, T. (2013). Accounting for social innovations: Measuring the impact of an emerging intangible category. In T. Osburg & R. Schmidpeter (Eds.), *Social innovation. CSR, sustainability, ethics & governance* (pp. 155–170). Springer. https://doi.org/10.1007/978-3-642-36540-9_14.
22. Habermas, J. (1985). *The theory of communicative action* (1st vol.) *Reason and the rationalization of society*. Beacon Press.
23. Hanaba, S., Mysechko, O., & Bloshchynskyi, I. (2020). Changing the educational paradigm in post-pandemic world: Possibilities and risks of artificial intelligence using. *BRAIN. Broad Research in Artificial Intelligence and Neuroscience*, 11(2S1), 48–55. <https://doi.org/10.18662/brain/11.2Sup1/93>.
24. Hleșcu, A.A., Bîrlescu, A.E., Hanganu, B., Manoilescu, I.S., & Ioan, B.G. (2020). Traditional teaching versus online teaching of forensic autopsy. Case study – Grigore T. Popa University of Medicine and Pharmacy in Iasi. *Revista Românească pentru Educație Multidimensională*, 12(2S1), 41–54. <https://doi.org/10.18662/rrem/12.2sup1/288>.
25. Huidu, A. (2020). Religious beliefs versus emotion and personal needs versus bioethics in the field of extreme reproductive technologies and related biotechnologies. 7th World Congress of Bioethics, Philadelphia, USA, 19–21 Iunie 2020. <https://iab2020.org/>.
26. Huijts, N.M.A., Molin, E.J.E., & Steg, L. (2012). Psychological factors influencing sustainable energy technology acceptance: A reviewbased comprehensive framework. *Renewable and Sustainable Energy Reviews*, 16(1), 525–531. <https://doi.org/10.1016/j.rser.2011.08.018>.
27. Jasini, A., De Leersnyder, J., & Mesquita, B. (2018). Feeling □right□ when you feel accepted: Emotional acculturation in daily life interactions with majority members. *Frontiers in Psychology*, 9. <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2018.01093>.
28. Joyce, R. (2006). *The evolution of morality*. MIT Press.
29. Latour, B. (1992). Where are the missing masses? The sociology of a few mundane artifacts. In W.E. Bijker & J. Law (Eds.), *Shaping technology-building society* (pp. 225–258). MIT Press.
30. Lilley, S. (2013). *Transhumanism and society. The social debate over human enhancement*. Springer.
31. Mulgan, G. (2006). The process of social innovation. *Innovations: Technology, Governance, Globalization*, 1(2), 145–162. <https://doi.org/10.1162/itgg.2006.1.2.145>.
32. Pichler, F. (2006). Subjective quality of life of young Europeans. Feeling happy but who knows why? *Social Indicators Research*, 75(3), 419–444. <https://doi.org/10.1007/s11205-004-4337-2>.
33. Quine, W.V. (1951). Two dogmas of empiricism. *Philosophical Review*, 60(1), 20–43. <https://www.theologie.uzh.ch/dam/jcr:fffff-fbd6-1538-0000-000070cf64bc/Quine51.pdf>.
34. Robbins, A. (2001). *Awaken the giant within: How to take immediate control of your mental, emotional, physical and financial life*. Simon & Schuster.
35. Rorty, R. (1991). *Objectivity, relativism, and truth: Philosophical papers* (1st vol.). Cambridge University Press.
36. Sandu, A. (2012). *Social constructionist epistemology. A transmodern overview*. LAP Lambert Academic Publishing.
37. Sandu, A. (2015). Preliminaries to a social-semiotic model of communicative action. *Postmodern Openings*, 6(2), 59–77. <https://doi.org/10.18662/po/2015.0602.05>
38. Sandu, A. (2020). *Bioetica in criză sau criza bioeticii? O filosofie a pandemiei în societatea medicalizată* [Bioethics in crisis or the crisis of bioethics? A philosophy of the pandemic in the medicalized society]. Lumen.
39. Sandu, A., Frunză, A., & Huidu, A. (2020). *Percepția socială asupra valorilor etice în Regiunea de Nord-Est a României* [Social perception on ethical values in the North-East Region of Romania]. Presa Universitară Clujeană.

40. Sandu, A., Huidu, A., & Frunzã, A. (2020a). Bioethical acceptability of euthanasia in the Greek Orthodox religious context. *Journal for the Study of Religions and Ideologies*, 19(56), 150–165. <http://jsri.ro/ojs/index.php/jsri/article/view/1244>.
41. Sandu, A., Huidu, A., & Frunzã, A. (2020b). Social perception of ethical values in the romanian post-secular society. *Journal for the Study of Religions and Ideologies*, 19(55), 18–32. <http://jsri.ro/ojs/index.php/jsri/article/view/1187/838>.
42. Shermer, M. (2004). *The science of good and evil*. Holt Paperbacks.
43. Sunstein, C. (2007). *Worst-case scenarios*. Harvard University Press.
44. Taebi, B. (2016). Bridging the gap between social acceptance and ethical acceptability. *Risk Analysis*, 37(10), 1817–1827. <https://doi.org/10.1111/risa.12734>.
45. Talbot, G.H. (2019). Widening the overton window – While avoiding defenestration. *Clinical Infectious Diseases*, 70(11), 2442–2443. <https://doi.org/10.1093/cid/ciz990>.
46. Van de Poel, I. (2016). A coherentist view on the relation between social acceptance and moral acceptability of technology. In M. Franssen, P. Vermaas, P. Kroes & A. Meijers (Eds.), *Philosophy of technology after the empirical turn. Philosophy of engineering and technology* (pp. 177–193). Springer.
47. Waytz, A., Cacioppo, J., & Epley, N. (2014). Who sees human? The stability and importance of individual differences in anthropomorphism. *Perspectives on Psychological Science*, 5(3), 219–232. <https://doi.org/10.1177/1745691610369336>.

SOCIAL CAPITAL FORMATION IN CLUSTERS. THE CASE OF LIFE SCIENCE NORD

ADRIANA PETRE*

ABSTRACT

Social capital formation in clusters recently became a research topic of high interest for many scholars, policy makers and professionals worldwide. This paper proposes a methodological framework based on five indicators that explain the cluster driver Networks and partnerships – *1.* number of partnership arrangements, *2.* number of co-operation agreements, *3.* number of networking events, *4.* number of joint research activities and *5.* the extent of social capital – and encourages their application in the case of Life Science Nord German cluster. Being essentially a case study-focused paper, this article extends the literature by offering a theoretical perspective on the terminology needed to discover the possibilities of fostering social capital at the cluster level and to bring evidence from the case of a mature life science industrial cluster, which is currently belonging to an emerging industry.

Keywords: cluster, emerging industries, life sciences, social capital, competitive advantage.

INTRODUCTION

According to Bourdieu (1986), there are three forms of capital, economic, cultural and social. Each one is analysed through the possibility of being converted into pecuniary means, and thus in a form of economic capital or institutionalized, in a non-pecuniary form. Social capital is formed of social obligations, called “connections”, which can be converted into economic capital in certain conditions and titles of nobility, the institutionalized, non-convertible form. Like Bourdieu, Putnam (2000) refers to social capital from the perspective of the collective, the group. Both authors notice the impact of a new member for the rest of the group. For Putnam, the effect is a revitalization by new members in the communities’

* Visiting PhD Student in the Working Group Economic Geography at CAU, Kiel; PhD student in International Business and Economics Doctoral School, The Bucharest University of Economic Studies, Romania; e-mail: adriana.petre4@gmail.com.

„*Revista română de sociologie*”, serie nouă, anul XXXI, nr. 5–6, p. 345–360, București, 2020



Creative Commons License
Attribution-NoDerivs CC BY-ND

continuity (Putnam, 2000). For Bourdieu, receiving a new member in the group should be a very well-thought decision, as “through the introduction of new members into a family, a clan, or a club, the whole definition of the group i.e., its fines, its boundaries, and its identity, is put at stake, exposed to redefinition, alteration, adulteration”. These contrasting perspectives might be interpreted from the point of view of bridging and bonding social capital model, which Putnam has instituted. On one side, bridging refers to open networks, which are “outward looking and encompass people across diverse social cleavages” (Putnam, 2000, p. 22), it is measured dominantly through quantitative methods and is considered positive social capital through its heterogeneity acceptance (Patulny and Svendsen, 2007). On the other side, bonding social capital is a type of closed network, suitable for “exclusive identities and homogenous groups” (Putnam, 2000, p. 22), qualitative methods and both positive and negative social capital (Patulny and Svendsen, 2007). Bridging and bonding social capital are also named inclusive and, respectively, exclusive social capital (Gittel and Vidal, 1998).

In the emerging industry of life sciences that we are portraing in this article, the networks are born due to cluster initiatives, universities or research institutes. According to this, there can be distinguished three types of networks: networks of cluster initiatives, research networks, and cooperation networks. From Cluster Observatory Report (2011, p. 31) we learn that the leading architect of network initiatives for Europe as a whole has been the European Commission. Also, the location of the members separates networks into national, international and transnational.

For this paper we are going to discuss a national cluster network based in Germany, in Kiel and Hamburg as main branches, called Life Science Nord GmbH.

The objectives of this article are:

1. to present the theoretical concepts of clusters in the emerging industry of life science and social capital;
2. to analyse the five Networks and partnerships cluster driver indicators for the case of Life Science Nord cluster.

THEORETICAL BACKGROUND

Epistemologically wise, clusters are controversial concepts, which fit very well in the reversed analogy used by Martin and Sunley (2003) – we know what clusters are called, but we cannot provide a precise definition yet. However, attempts in this direction have been made ever since 1890, when Alfred Marshall talked for the first time about “the geographic concentrations of trades and companies” in his chapter about the externalities of specialized industrial locations in *Principles of Economics*. Later, at the end of the 20th century, Michael Porter provided the currently definition of the clusters which is still in use:

“Geographic concentrations of interconnected companies, specialised suppliers, service providers, firms in related industries, and associated institutions (for example, universities, standards agencies, and trade associations) in particular fields that compete but also co-operate” (Porter, 1998, p. 197).

Porter (2000) understands clusters only in a symbiotic relationship with a theory of competition and competitive strategy in the global economy. Clusters indicate that a great part of the competitive advantage lies outside the companies and of their industries and it is found in the locations where the business units are based. Together with the firm and the industry, clusters can be considered “a new unit of competitive analysis”. Clusters are “critical masses of unusual competitive success” (Porter, 2008, p. 214). If managed properly, the potential of interconnectedness of different entities like companies and other institutions in the common field will stir nevertheless competitive advantages.

The question raised by Porter is “Why view economies through the lens of clusters rather than of more traditional groupings such as companies, industries, or sectors, such as manufacturing or services?” The favorable aspects of adopting this view stay primarily in the fact that clusters are more aligned with the “nature of competition and the sources of competitive advantage” (Porter, 2008, p. 221). Secondly, they are structures that allow “mutual improvement in areas of common concern without threatening or distorting competition or limiting the intensity of rivalry” (Porter, 2008). Cluster entities benefit from agglomeration advantages such as “access to specialized human capital, preliminary inputs and information spillovers”, because they are spatially concentrated (Koschatzky, K. and Lo, V., 2007). The concentration of technologies and knowledge is also advantageous to finding solutions to similar problems faster, so inside the cluster there is a continuous learning process for the companies, which ensures their survival (Maskell, 2001 cited in Koschatzky, K and Lo, V., 2007).

Clusters can be found in different types, depending on the criteria they are subjected to. For example the clusters might find themselves in different life cycle stages (emergent, mature, stabile and declining). Also, they might be different according to their source of emergence (network of SMEs – small and medium enterprises, anchor firm or university).

In this paper we are going to address a mature cluster, with a network of SMEs as a source of emergence. In its maturity phase, a cluster is recognized through the following features: the existence of a critical mass of actors, with strong synergies created among them and a stable level of cooperation and size that influence the duration of this development stage. Early stage clusters may be more dynamic, but also more vulnerable than mature clusters (Andersson *et al.*, 2004).

Due to a various number of fields which investigate the emerging industries (academia, policy, business analysis and that specific emerging industry), in different regions of the world, the concept gained various interpretations and meanings and has not acquired yet a standard definition. Forbes and Kirsch (2011,

p. 591) define the emerging industry as “the intersection of a unit of analysis and a temporal interval”. In this case, the unit of analysis stands for the industry and when the time perspective is added, the result is the following: emerging industries are industries found “in the earliest stage of development” (Low and Abrahamson, 1997; Van de Ven and Garud, 1989). The European Cluster Observatory Report (2012, p. 7) offers additional information on the characteristics of these industries, which are “industrial sectors, usually based on new products, services, technologies or ideas, which are in early stage development and are characterized by high growth rates and market potential”. The definition indicates that these entities have an important word to say in the “future European competitiveness and prosperity” (Report, 2012). According to EUROSTAT, the higher the values of employment, turnover and value-added are, the higher the growth of these industries is (Report, 2012). The first characteristic of the emerging industries is their high growth potential, as opposed to actual high growth (Report, 2012). The second characteristic refers to their fundamental drive which is a new product, a service or an idea and they form in certain times, when consumer needs change, new technologies replace the old ones and when new socio-economic conditions emerge (Report, 2012). The concepts used in these fields are also innovative, they are based on key enabling technologies (KETs)¹ and the topics currently discussed are, for example, climate change or the aging society. Another characteristic of emerging industries would be the focus on research and knowledge of the industry. They nurture entrepreneurship and an innovative spirit. Last, but not least, emerging industries manifest a high propensity to cluster. Therefore, the cluster organisations and the science parks become landmarks of geographical localization for the newly formed industries and for the small and medium enterprises (Report, 2012).

One emerging industry is the life sciences industry Merriam-Webster (2020) defines life sciences as “a branch of science (such as biology, medicine, and sometimes anthropology or sociology) that deals with living organisms and life processes”. The sectors which are part of the life science industry, according KPMG Report (2016) and which are in frequent use of practitioners, scholars and policy makers are: Biotechnology, where Biotech Therapeutics is a very relevant branch, Pharmaceutical and Medical Technology. A more recent sector, compared to the others, connected with artificial intelligence, is Digital Health. The German

¹ “Key Enabling Technologies (KETs) enable the development of new goods and services and the restructuring of existing industrial processes. They are of systemic relevance as they enable the modernisation and competitiveness of the EU industry and the transition to a knowledge-based and low carbon resource-efficient economy. They play an important role in the R&D, innovation and cluster strategies of many industries and are therefore key to strengthening the research, development and innovation base in Europe. KETs that have been identified as priority areas for improving European industrial competitiveness by European Commission (EU COM(2009)512) include advanced materials, nanotechnology, micro- and nano-electronics including semiconductors, biotechnology and photonics.” (Report, 2012, p. 11)

cluster we are going to present as a case study is specialized in all the three sectors described above, Biotechnology, Medical Technology and Pharmaceuticals.

REVIEW OF LITERATURE

So far there is no consensus in terms of what social capital should include (Aragon *et al.*, 2014). Social capital was defined in several, sometimes contrasting ways by sociologists (Bourdieu, 1986; Coleman, 1988), economists (Portes, 2003; Walker *et al.*, 1997) and political scientists (Putnam, 2000). At the core of social capital stands an integrated, interrelated structure of three dimensions, structural, relational and cognitive (Nahapiet and Ghoshal, 1998). Also, Putnam (2000) perceives social capital as a form of collective capital and offers a model based on the concepts of bridging and bonding.

OECD (2020) defines social capital as “networks together with shared norms, values and understandings that facilitate cooperation within and among groups.” Moreover, social capital in industrial clusters is translated through networking, which is considered a “key dynamic, particularly because proximity facilitates face-to-face interactions” (Chen, Haga and Fong, 2016, p. 532). Social capital is useful for the enterprises in order to gain, integrate, restructure and transfer resources.

Social capital is important in cluster context, though little is known about its impact on “the performance of cluster firms, the cluster or the region in which the cluster is located” (Staber, 2007, p. 505). Performance is affected if cluster firms do not align their social capital configuration with their changing resource needs (Maurer and Ebers, 2006). Staber and Sautter (2010, p. 10) argue that “the performance of the clusters varies over time with the evolving knowledge base in the cluster”.

In terms of advantages of this resource, Nahapiet and Ghoshal (1998) mention how social capital increases the efficiency of action and of information diffusion (Burt, 1992), reduces the costs of monitoring processes and transactions, and encourages the cooperative behaviour necessary for innovation and value creation (Fukuyama, 1995) (cited in Aragon *et al.*, 2014, p. 131). In terms of disadvantages, social capital has its “dark side” (Putnam, 2000) because it encourages “exclusion of outsiders, excess claims on group members, restrictions on individual freedoms, and downward levelling norms” (Portes, 1998, p.15). Literature shows therefore how complex this form of capital is.

Rose (1998), cited in Westlund (2006), distinguishes three approaches to interpret the complexity of social capital having effect on its operationalization, which are put together in the table below (Table 1).

Table 1

Social capital's complex operationalization

Perspectives	Approach	Rose's Explanation
Individual	Social capital is an endogenous phenomenon in social relations that varies with situation. (Coleman, 1990, p.302)	Since both networks and individuals shift with situation, social capital cannot be aggregated to form a single unity.
Micro-	Social capital is a generalized consequence of reciprocal trust and cooperation. (Inglehart's,1997)	It's not the networks that vary with situation, but the adherence of individuals to networks (due to different trust and cooperation levels). The source of social capital is an individual resource reflected in attitudes, and can be measured.
Societal	Fukuyama (1995) believes society's culture is the source of trust and cooperation.	Different societies have different social capital because of different cultures. Individual access to social capital varies between and not within cultures.

Source: Compiled from Westlund, 2006.

From *Table 1*, we understand that the authors refer to social capital from different perspectives (individual, micro-, societal). Social capital can be internal and external, it is analysed at different levels of aggregation (from individual actors to national cultures scale) and the homogeneity decreases proportionally with advancing in levels. The types of links and their levels indicate how social capital is to be studied. Westlund and Bolton (2003, p. 88) recommend that the attempt to measure social capital should be performed for each level individually and not inter-levels, due to principled differences in the levels of aggregation, since "social capital is the most diversified, least homogenous form of capital." This lack of homogeneity can be seen in some contexts as a disadvantage, since its operationalization becomes difficult.

METHODOLOGY

Presented in DTI&ECOTEC (2004) report, there are three drivers that influence clusters: *1.* Networks and partnerships (the extent of social capital), *2.* Innovation and R&D (the extent of innovations and R&D capacity), and *3.* Skills (the availability and quality of the workforce within the cluster). The outcome of

these three drivers is represented by the Economy and enterprise dimension (the level of employment, number of companies and their performance and the outcomes). In *Table 2* below, the drivers and the outcome of a cluster are displayed in detail.

Table 2

Illustrative monitoring framework for a cluster

Drivers			Outcome
Networks and partnerships	Innovation and R&D	Human resources	Economy and enterprise
Number of partnership arrangements	R&D employment	Number of vacancies	Net employment change
Number of co-operation agreements	R&D expenditure	Educational attainment rates	Increase in GVA/GDP
Number of networking events	Number of business spin-outs	Number of defined qualifications	Growth of existing businesses
Number of joint research activities	Number of patents applied for	Extent of measured skills gaps	Number of firm within the cluster
Extent of social capital	Number of innovation awards		Levels of investment
	Number of new products / processes adopted		Levels of profitability
			Value of exports

Source: Based on DTI & ECOTEC, 2004, p. 17.

One of the most relevant drivers that indicate cluster development is related to Networks and partnerships. The indicators that measure this driver are: *1.* number of partnership arrangements, *2.* number of co-operation agreements, *3.* number of networking events, *4.* number of joint research activities and *5.* the extent of social capital (see *Figure 1* above).

In the Results and Discussion section, we will analyse each indicator for the case of Life Science Nord Cluster in order to identify the impact of the Networks and partnerships driver for the entire activity of the cluster and for its overall development.

The data collected for the documentation of the case study are the result of preliminary interviews, networking activities and fact-finding visits the author took part in during an Erasmus + traineeship in Germany, in the Working Group Economic Geography, from Cristian-Albrechts University in Kiel (2017–2018), as primary data sources, and company official websites and reports as secondary data sources.

CASE STUDY

Life Science Nord earned the EU Gold Label for its extraordinary network management in 2016 and again in 2018. LSN figures (LSN Report, 2014) show the total gross value added by the cluster in 2014 was 8.1 billion euros, the number of employed persons in the cluster till 2014 was 42,300 (1.7% share in the overall economy of Schleswig-Holstein) and 0.9% annual average growth (for 2004–2014). The cluster's exports in 2014 were worth 5.8 billion euros (8.2% in the overall economy of Schleswig-Holstein). Compared to 2014 figures, in LSN Report (2016), the number of employees increased with 3,300 and also there was a rise of 6 billion euros in the total gross added value, with a 3.5 % average annual growth, which shows the management works on its target.

According to LSN Report for 2016 there were almost 500 companies, research institutions and public institutions in the Life Science Nord cluster, totaling 49,900 employees, a gross added value of €4.3 billion and an export volume of €4.2 billion. Its performance reports show the cluster has a growing number of members-230 (189 SMEs and 18 institutions for research and universities) and employees (49,900, in 2016). Life Science Nord Management GmbH employs 18 people in the management team in Hamburg and Kiel (EU Cluster Collaboration Platform).

In 2018, the gross added value rose to €5 billion and the number of employees in the cluster increased with 2,400, reaching a number of 52,800. What is more, the people employed in the Life Science Nord Cluster secure approximately 16,000 jobs in enterprises, which supply goods and services to the cluster. From 2016 till 2018, the value of exports rose with 5.6%, to a total volume of €6.6 billion.

As far as its networks are concerned, LSN collaborates very well transnationally with Denmark, Finland, Lithuania and Sweden (EU Cluster Collaboration Platform) as member of a bigger network, ScanBalt,² the life science network for the Baltic region. Scanbalt was built in 2002³ to promote research, policy alignment among the participating regions and to have one single point of dialogue for potential partners. Moreover, not only the Baltic area, but also the Arab region is a target for Life Science Nord, as the cluster organization regularly provides a presentation platform for Northern Germany companies at the medical technology trade fair Arab Health in Dubai.

² ScanBalt was established in 2002 and comprises more than 3000 companies, 50 health care clusters and networks, 75 health care sector science parks and 60 universities from the member states.

³ <http://www.scanbalt.org/>.

RESULTS AND DISCUSSION

There are two types of ties that are relevant for the networking relationships in a cluster, the bridging ties and the strong ties. The bridging ties are the connections which link a social firm to contacts in economic, professional and social circles which are not easily accessible to the firm (McEvily and Zaheer, 1999). The strong ties, however, are the most valuable, as they represent the long term and frequent social relationship between two organizations (Granovetter, 1973). The bridging ties are the inter-cluster ties, whereas the strong ties are the intra-cluster ties.

Ties are the basic component elements of networks and partnerships. They operate, combine and link what we call the five branches of the cluster driver Networks and partnerships, which are going to be analysed below, in their application to the case of Life Science Nord cluster.

I. PARTNERSHIP ARRANGEMENTS (NETWORK AGREEMENTS) OF LIFE SCIENCE NORD CLUSTER

Life Science Nord Cluster has an agenda of partnership arrangements or network agreements and according to the official website of the cluster,⁴ these are: InnoCan, HealthCAT, CellTom, FusoSan, Antimic, GRIPS, ACCESS & ACCELERATION and NorDigHealth:

1. InnoCan stands for Innovative High Technology Cancer Treatment. The aim of the project is to establish a test center for testing and making available new innovative solutions for the treatment of cancer. Another goal is to build a cross-border database. The project focuses on research in the treatment of breast cancer, colon cancer, head and neck cancer, prostate cancer and metastases, and cancer treatment in the elderly.

2. HealthCAT signifies Health Care Assisting Technology. Its purpose is to develop a robot prototype that takes on specific tasks on care stations. The development takes place in close cooperation with nursing facilities to ensure long-term safety and suitability for everyday use.

3. CellTom or Molecular cell tomography for improved cancer surgery has the goal to develop a medical imaging process for rapid tumor detection and also to set up a cross-border service center VISION, with which users, also across sectors, gain access to the high-tech imaging process. Furthermore, a strategic network of academic institutions, hospitals and medical technology companies is to be established.

4. FusoSan or health from the sea has the purpose to implement an innovative value chain and innovation platform for the sustainable extraction of fucoidans

⁴ <https://lifesciencenord.de/de/projekte/netzwerkpartnerschaften.html>.

from brown algae. In addition, an innovative network in the field of maritime biotechnology is going to be established.

5. Antimic – Antimicrobial surfaces and hygienic coatings. The socially and economically important task, namely the protection of human beings from infections and their consequences, is to be effectively supported within the framework of a ZIM (Zentrales Innovationsprogramm Mittelsland) competence network.

6. GRIPS – interface analysis in process and quality control. The network's vision is to integrate innovative, cost-effective analytics as an in-line variant, or at least as an online variant, in industrial manufacturing and operating processes across industries.

7. ACCESS & ACCELERATION – A German-Danish Innovation Network for Better Health Care. Demographic trends, rising healthcare expenditures and unmet treatment needs are current challenges in Germany and Denmark. ACCESS & ACCELERATION will meet these challenges by creating better conditions for developing innovative solutions in the field of health technology. In close cooperation, companies, research institutions and health innovation clusters will establish a German-Danish platform that will make it easier for companies to access universities, hospitals, clinical staff and patients, among other things, in order to be able to develop, test and implement new innovative solutions for the health sector.

8. NorDigHealth stands for Novel Regional Digital Solutions for Improving Health. It is a German-Danish health project funded by the EU. In the project, researchers from Denmark and Germany are working with new technologies to improve the health of citizens in Lübeck and Næstved, be they patients or healthcare professionals. Technologies are to be developed which allow certain diseases, such as cancer, to be identified in good time. The project also aims to ensure that diseases such as epilepsy seizures can be prevented.

II. COOPERATION AGREEMENTS OF LIFE SCIENCE NORD CLUSTER

Life Science Nord has in charge many challenging projects and these are: HiHeal, NORTHOPEDICS, BONEBANK, BFCC, BRIDGE 53, ELISE, KICK, MAGIA, PILOT. Further on, we will give some details about some of them:

1. HIHEAL innovation network for hygiene and infectious diseases

The cluster organizations Life Science Nord Management GmbH and Gesundheitswirtschaft Hamburg GmbH joined forces for two projects which target topics like hygiene, infection, health and eHealth under a coordinated strategy. The main goals are to prevent, diagnose, provide acute therapies and areas of clinical innovation for these aforementioned four areas of medical expertise through synergies, by putting together members' expertise, encouraging cooperation and launching innovative projects. The HIHEAL project is financed by the

EUROPEAN Fund for Regional Development and the City of Hamburg for a period of five years (1st April 2016–31st of March, 2021). HIHEAL links companies, scientific institutions, hospitals and funding bodies in Northern Germany.

2. NORTHOPEDICS

This project is very complex and, based on this initiative which so far has proven successful, the plan of the cluster organization is to start organizing conferences and meetings which would have as topic bone healing, and so extending the Northopedics project. On 30th of November 2017 there was an interdisciplinary networking event on this topic hosted by GEOMAR Ostufer in Kiel and the author of the paper participated as part of her fieldwork in Germany, Kiel. The questions were: Which specific requirements do the damaged bone and its environment make on bone and implant materials? What innovative technical solutions and partial contributions do the companies, research and service institutes offer in response to the special material requirements of healing bones?

The target groups for this project are: clinics and production companies (medical technology, IT, project management); research institutions (biomechanics, materials science, basic research, imaging, clinical research, imaging, basic research, nanotechnology, infection research).

3. BONEBANK

Bonebank is a German-Danish joint project aiming to create a biobank (a bank of stem cells) for the treatment of bone fractures either for the own use of the patients or of their relatives or for the use of the general public. Other uses are the development of personalized diagnostics and of medicines and new treatment options. This will operate at the clinic sites of Odense and Lübeck to benefit patients, donors, research and companies alike.

4. Baltic Fracture Competence Center (BFCC) is a pan-Baltic fracture cooperation network between five hospitals in Estonia, Germany, Lithuania, Poland and Sweden, and other partners from Denmark and Finland, aiming to promote cooperation within fracture management. There are three target topics: infections after fractures, bone density measurement after fractures and complication management after fracture treatment. The project is included in the Programme Interreg Baltic Sea Region and funded through the European Regional Development Fund for three years (2016–2019).

5. LSN Academy + Cyber Security Courses is another project of Life Science Nord cluster designed to provide courses and seminars for the members of the cluster to increase their expertise. The newest package of courses is related to the field of Cyber Security (from 1st of January 2017–31st of December 2018). The entire range of the courses has the following topics: IT Security, Research and Technology and Management, with various resourceful subtopics.

III. NUMBER OF NETWORKING EVENTS OF LIFE SCIENCE NORD CLUSTER

Life Science Nord Cluster e.V., the cluster agency, organizes a series of networking events every month which can be grouped into three categories: trainings and seminars, fairs and congresses and regulatory affairs. On 12 of May 2020 one important event “Deutscher EY Biotech Report 2020” – “Good Translational Practice” Welche Hebel reduzieren das Risiko im Innovationsprozess?” has taken place online in German language due to Covid-19 pandemic restrictions. The author of this article took part in the online event as well.

IV. NUMBER OF JOINT RESEARCH ACTIVITIES OF LIFE SCIENCE NORD CLUSTER

Life Science Nord has many innovative joint research projects, but maybe one of the most interesting and worth mentioning is related to the BRIDGE Project initiated in 2016 by a leading company in Biotechnology in Germany, Evotec, which is also a Gold member of the Life Science Nord cluster association. The BRIDGE Project was marketed very well by the CEO of Evotec, Mr. Werner Lanthaler in 2018 in Hamburg at one of the Life Science Nord cluster events occasioned by the EY Biotechnology Report annual presentation. The author was then a participant, due to the fieldwork activity.

We would like to present the Evotec BRIDGE, as an application model of Networks and Partnerships driver.

EVOTEC BRIDGE PROJECT

Evotec is a drug discovery alliance and development partnership company focused on rapidly progressing innovative product approaches with leading pharmaceutical and biotechnology companies. The company operates worldwide with leading scientific experts, state-of-the-art technologies and key therapeutic area expertise, addressing neuroscience, pain, metabolic diseases, oncology and inflammation.⁵

The great achievement of this company is in creating a new paradigm for translating early-stage academic research into pharmaceutical research and development called “BRIDGE” (Biomedical Research, Innovation & Development Generation Efficiency). BRIDGEs are an integrated framework consisting of a fund and an award system to open up pioneering academic sciences, create new

⁵ <https://lifesciencenord.de/de/mitglieder/mitgliederdatenbank/detail/evotec-se.html> and <https://lifesciencenord.de/de/news/detail/evotec-se-updates-zur-unternehmensentwicklung.html>.

spin-out companies and build partnerships with pharmaceuticals and biotech. Through these efforts, Evotec has defined a new formula for the rapid discovery of early-stage medicines. Since the model was launched in 2016, Evotec has built six BRIDGES: LAB282, LAB150, LAB591, LAB031, LAB10x and LAB555.

In June 2019 Evotec announced that the company has entered into a new strategic partnership called LAB10x. Evotec is working with the following partners: Sensyne Health plc (LSE: SENS) (“Sensyne”), a UK-based clinical AI technology company, with the University of Oxford, Oxford University Innovation Ltd (“OUI”, the university's science marketing company), and with Oxford Sciences Innovation (“OSI”, the largest intellectual property investment firm in the world, located at a university), in charge with funding Evotec the new BRIDGE.

The purpose of this BRIDGE is to quickly translate clinical AI and digital health research at Oxford into business startups that are using breakthrough digital solutions, clinical AI algorithms, and faster data-driven drug discovery and development. Under the agreement, OUI Digital Health projects will only be accepted by Oxford University scientists and supported by a Sensyne expert. The technologies developed within the LAB10x BRIDGE are used to generate and evaluate anonymized patient data, to generate digital solutions for improved patient care and to accelerate medical and pharmaceutical research and development. LAB10x is funded by a fund that will initially hold approximately £5m (approximately €5.6m) for three years. If successful, Evotec and Sensyne, together with Oxford University and their researchers, will participate in investments in companies that are spun off from LAB10x.^{6,7}

Moreover, in October 2019 Evotec's Academic BRIDGE portfolio has been expanded with LAB555, the first academic BRIDGE partnership in Israel with Integra Holdings and Yissum, the technology transfer company at Hebrew University in Jerusalem. The aim of the partnership is to accelerate drug discovery and development through efficient translation of early-stage research projects by Hebrew University.^{8,9}

In conclusion, BRIGDEs as integrated frameworks made up of three members, a drug discovery company (Evotec), a research company and a funding / investment company, are a practical example of a functional partnership inside a cluster that makes innovation and business development possible.

⁶ www.evotec.com/de/invest/news/press-releases/p/evotec-sensyne-health-die-university-of-oxford-mit-osi-und-oui-starten-bridge-partnerschaft-im-bereich-digital-health-lab10x-5824.

⁷ <https://lifesciencenord.de/de/news/detail/evotec-start-bridge-partnerschaft-im-bereich-digital-health.html>.

⁸ <https://lifesciencenord.de/de/news/detail/evotec-se-updates-zur-unternehmensentwicklung.html>.

⁹ <https://www.evotec.com/de/innovate/bridges/lab555>.

V. EXTENT OF SOCIAL CAPITAL OF LIFE SCIENCE NORD CLUSTER

As maintained by DTI & ECOTEC (2004) report, what makes networks effective are the following elements: *1. the ability of networks to spread good practice, 2. the capacity of networks to extend beyond the cluster, 3. the international nature of the networks.*

Also, the same publication mentions how network bodies such as universities, research institutes, trade associations, public institutions, clinics and hospitals “can play a key part in nurturing the development of the cluster” (DTI & ECOTEC, 2004).

Another important aspect is networking seen along the lifecycle of the cluster. At the beginning, when the fundamentals of the cluster are established, networks and partnerships play a crucial role. But as the cluster grows and matures, networking becomes “with a purpose” (DTI & ECOTEC, 2004) and the practitioners are encouraging to foster the interactions between companies. In the declining stage of a cluster sometimes forming networks and partnerships can represent a desired response to the market conditions or potential threats.

CONCLUSIONS

This article showed from the perspective of a case study how social capital formation in a cluster can stir competitive advantages at the level of the network and for the actors involved in the process. The objectives of this article were to present the theoretical concepts of clusters in the emerging industry of life science and social capital and to analyse the Networks and partnerships cluster driver indicators for the case of Life Science Nord cluster.

The German cluster Life Science Nord is in maturity stage from the point of view of the cluster lifecycle, it has a very well consolidated network based on strong partnerships and cooperation agreements, joint research activities, social capital and networking events and has been innovating in the field of life sciences through the project of BRIDGEs. The competitive advantages are visible through the economic and financial results reported by the cluster organization biennially, through its great market share and national coverage in the land of Schleswig-Holstein and Hamburg and through its very well conducted international links with Denmark, Finland, Lithuania and Sweden as member of a relevant transnational network called Scanbalt.

The cluster has earned a Gold Excellence label since 2018, renewed every two years based on the performance and the great management of the cluster organization and has a good perspective for development even in these difficult times of COVID-19, as the networking activities continue online and a lot of

efforts have been made from the German state to support financially the national, regional and local businesses during the pandemic.

The limitations consist in the lack of enough quantitative results regarding cluster achievements, as there were only used the ones found on the cluster website, so secondary data sources. Also, regarding the theoretical part of the paper, the topic of social capital is complex and its operationalization even more because there is no consensus regarding its measurement tools/indicators and we approached social capital through a networks and partnerships understanding, but this is not an exhaustive study. This is a case study-based paper and should be considered as such with its own limitations regarding this qualitative research method.

REFERENCES

1. Andersson, T., Schwaag-Serger, S., Sörvik, J., & Wise, E. (2004). Cluster Policies Whitebook. IKED – International Organisation for Knowledge Economy and Enterprise Development, Lund University.
2. Aragon, C., Aranguren, M.J., Iturrioz, C., and Wilson, J.R. (2014). A social capital approach for network policy learning: the case of an established cluster initiative. *European Urban and Regional Studies*, 21(2), 128–145.
3. Bourdieu, P. (1986). The Forms of Capital, In Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education, edited by J.G. Richardson. New York: Greenwood Press.
4. Chen, S.-T., Haga, K.Y.A., & Fong, C.M. (2016). The effects of institutional legitimacy, social capital, and government relationship on clustered firms' performance in emerging economies. *Journal of Organizational Change Management*, 29(4), 529–550.
5. Coleman, J. S. (1988). Social Capital in the Creation of Human Capital. *American Journal of Sociology*. 94. S95–S120.
6. DTI&ECOTEC (2004). A practical guide to cluster development. Department of Trade and Industry and ECOTEC Research&Consulting.
7. EU Cluster Collaboration Platform, accessed on 29 of April at https://www.clusterplattform.de/CLUSTER/Redaktion/EN/Cluster/go-cluster/life_science_nord.html.
8. Forbes D.P. and Kirsch, D.A. (2011). The study of emerging industries: Recognizing and responding to some central problems. *Journal of Business Venturing*, 26(5), 589–602.
9. Fukuyama, F. (1995). Trust: The social virtues and the creation of prosperity. New York: The Free Press.
10. Gittel, R. and Vidal, A. (1998). Community Organizing: Building Social Capital as a Development Strategy, SAGE Publications.
11. Giovacchini, E. (2011), Priority Sector Report: Life Science, European Cluster Observatory.
12. Granovetter, M.S. (1973). The Strength of Weak Ties. *American Journal of Sociology*, Volume 78, Issue 6, 1360–1380.
13. Koschatzky, K. (2012). Cluster quo vadis? The future of the cluster concept, Arbeitspapiere Unternehmen und Region, No. R1/2012, Fraunhofer ISI, Karlsruhe.
14. KPMG Report (2016). <https://assets.kpmg.com/content/dam/kpmg/ch/pdf/site-selection-for-life-sciences-companies-europe-en.pdf>.
15. Life Science definition by Merriam-Webster, accessed on 29 of April 2020 at <https://www.merriam-webster.com/dictionary/life%20science>.
16. Low, Murray B. & Abrahamson, Eric, (1997). Movements, bandwagons, and clones: Industry evolution and the entrepreneurial process, *Journal of Business Venturing*, Elsevier, vol. 12(6), 435–457.

17. LSN Report (2014), online at: http://www.lifesciencenord.de/fileadmin/norgenta/News/LSN_WifOR-Studie_low_21102016.pdf.
18. LSN Report (2016), online at: http://www.lifesciencenord.de/fileadmin/norgenta/Ueber_Uns/Der_oekonomische_Fussabdruck_2018.pdf.
19. LSN Report (2018), online at: https://lifesciencenord.de/files/redaktion/03-News-Events/News/2020/10/LifeScienceNord_Oekonomischer-Fussabdruck_klein.jpg.
20. Marshall, A. (1920). Principles of Economics. London: Macmillan and Co., Ltd. 8th edition, online at: Library of Economics and Liberty, <http://www.econlib.org/library/Marshall/marP.html>.
21. Martin, R., Sunley, P. (2003). Deconstructing clusters: chaotic concept or policy panacea?, *Journal of Economic Geography*, 3(1), 5–35.
22. Maurer, I and Ebers, M. (2006). Dynamics of Social Capital and Their Performance Implications. Lessons from Biotechnology start-ups, *Administrative Science Quarterly*, 51(2), 262–292.
23. McEvily, B., Zaheer, A. (1999). Bridging ties: a source of firm Heterogeneity in competitive capabilities. *Strategic Management Journal*, 20, 1133–1156.
24. Nahapiet, J. and Ghoshal. S. (1998). Social capital, intellectual capital, and the organizational advantage, *The Academy of Management Review*, 23(2), 242–266.
25. OECD. (2020). Social capital definition, accessed on 29 of April 2020, at <https://www.oecd.org/insights/37966934.pdf>.
26. Porter, M.E. (1998). On Competition, Harvard Business School Press.
27. Porter, M.E. (2000). Location, Competition, and Economic Development: Local Clusters in a Global Economy. *Economic Development Quarterly*, 14(1), 15–34.
28. Porter, M.E. (2008). On Competition, Harvard Business School Press.
29. Portes, A. (1998). Social capital: Its origins and applications in modern sociology. *Annual Review of Sociology*, 24(1), 1–24.
30. Portes, M. Mooney. (2003). Social capital and community development, in: M.F. Guillen, R. Collins, P. England, M. Meyer (Eds.), *The New Economic Sociology— Developments in an Emerging Field*, Russell Sage Foundation, New York.
31. Putnam, R.D. (2000). *Bowling Alone. The Collapse and Revival of American Community*. New York: Simon & Schuster.
32. Report (2011). Accessed at: <http://www.clusterobservatory.eu/eco/uploaded/pdf/1305553420715.pdf>.
33. Report (2012). “Emerging industries”: report on the methodology for their classification and on the most active, significant and relevant new emerging industrial sectors, European Cluster Observatory.
34. Rose, R. (1998). Getting things done in an anti-modern society: Social capital networks in Russia. Working Paper no 6, The World Bank Social Capital Initiative, The World Bank, Washington DC.
35. Staber, U. (2007). Contextualizing Research on Social Capital in Regional Clusters, *International Journal of Urban and Regional Research*, Wiley Blackwell, 31(3), 505–521.
36. Staber, U. and Sautter, B. (2010). Who are we and Do we need a change? Cluster Identity and Life Cycle, *Regional Studies*, 113.
37. Svendsen, G.L.H., & Patulny, R. (2007). Exploring the social capital grid: Bonding, bridging, qualitative, quantitative. *International Journal of Sociology and Social Policy*, 27(1/2), 32–51.
38. Van de Ven, A.H., & Garud, R. (1989). A framework for understanding the emergence of new industries. In R.S. Rosenbloom & R.A. Burgelman (Eds.), *Research on technological innovation, management and policy*, 4, 195–225. Greenwich, CT: JAI Press.
39. Walker, G., B. Kogut and W. Shan (1997). Social capital, structural holes and the formation of an industry network. *Organization Science*, 8, 109–125.
40. Westlund, H. and Bolton, R. (2003). Local Social Capital and Entrepreneurship. *Small Business Economics*, 21, 77–113.
41. Westlund, H. (2006). Social Capital in the Knowledge Economy: Theory and Empirics, *Advances in Spatial Science*, Springer Science & Business Media.

Deșcolarizarea României. Scopurile, cârțile și arhitecții reformei învățământului românesc, autor Mircea Platon (Editura Ideea Europeană, 2020).

Majoritatea publicațiilor, articole, studii sau cărți, au ambiția să clădească înțelegeri, teorii, paradigme. Se compară adesea cu pietrele de temelie. Cartea lui Mircea Platon, recent apărută la editura Ideea europeană – *Deșcolarizarea României. Scopurile, cârțile și arhitecții reformei învățământului românesc* – pe de o parte stă la temelia înțelegerii complete a procesului de reformare a sistemului de învățământ, și, pe de altă parte, devine un proiectil periculos pentru eșafodajul strâmb al reformei.

Criza antropologică și degradarea culturală

În prima parte a cărții, Mircea Platon restabilește orizontul complet în care se desfășoară reformele sistemului de învățământ în România. El pornește de la rădăcina educației, reconstruind întregul edificiu al învățământului public, în stabilitatea și continuitatea sa. Definiția educației este tocmai permanența culturii, paideuma, iar definiția școlii este legată de misiunea transmiterii acestei permanențe, de re-înviere a omului prin cultură (Leo Frobenius, *Paideuma*, 1921). Autorul argumentează în sprijinul ideii că nu proiectarea „omului nou” al comunismului, nici dezvoltarea personală în societatea globală deschisă intră în misiunea paideumatică a școlii, decât forțat, condiționat politic. «Școala nu este dedicată „înfloririi” sau „fericirii” individului. Școala este dedicată înfloririi individului în cadrele civilizației din care face parte, adică în cadrele unei comunități» (p. 16). În istoria educației, un sistem de învățământ inițial centrat pe pregătirea tinerilor pentru viața materială sau pentru cariera profesională este rar întâlnit. Instituțiile educative, de la cele arhaice, familiale sau religioase, au vizat dintotdeauna în primul rând păstrarea integrității morale și fizice a omului în cadrul unei culturi; materiile predate, studiile clasice, specifice modelului humboldtian, au urmărit înobilarea spiritului, nu crearea de aptitudini, abilități și competențe pentru ocuparea unui „loc de muncă”. Desigur, între timp, definițiile culturii sau muncii s-au rescris și, de asemenea, au fost regândite conținuturile educației.

Autorul se poziționează într-un acord cu linia teoretică care dezvoltă ideea că modernitatea a provocat „criza antropologică” a societății, prin desprinderea omului de tradiție și astfel prin involuția lui spre un moment în care acumulările spirituale nu îi mai sunt necesare, și, ca urmare, nu îi mai sunt lăsate la dispoziție. Cultura modernă, conform interpretării pe care Roger Scruton i-o face (*An Intelligent Person's Guide to Modern Culture*, 1998), detașată egal de cultura populară (care îi spune omului „cum și ce să simtă, iar făcând asta îi ridică viața pe planul etic, unde gândul judecății sălășluiește în tot ce face” – 2011, p. 28) și de cultura înaltă (prin care se face reîncărcarea sinelui cu imaginației și imaginarii și, totodată, reintegrarea lui în comunitatea de care aparține – idem, p. 29) nu mai este realitatea *sui generis*, cu subiectivitate proprie, ale cărei fluide vitale sunt reprezentările și trăirea religioasă, ci tinde să fie definită din exterior, ca fapt obiectiv. Ea nu mai constituie „un mod de gândire ce definește moștenirea noastră morală, ci (...) o deghizare elaborată, prin care puteri artificiale se prezintă ca drepturi naturale”, idem, p. 41), cu care indivizii se pot întâlni sau nu pe parcursul vieții lor cotidiene. În promovarea unui stil de viață tributar existenței cotidiene și imperativelor vieții materiale (abilități, profesie, nivel de trai), teoriile actuale „demascatoare” ale culturii „identifică puterea cu realitatea însăși, iar cultura cu masca ei”.

Revista română de sociologie”, serie nouă, anul XXXI, nr. 5–6, p. 361–366, București, 2020



Creative Commons License
Attribution-NoDerivs CC BY-ND

„Școala-mall”

Eliberarea de cultură este un rezultat al reformării învățământului. Focalizându-și analiza pe sistemul de învățământ românesc, dar integrând panoramic experiențele documentate ale altor spații și altor epoci, Mircea Platon jalonează momentele involuției școlii, sincronizate și determinate de succesiunea formelor de civilizație: „școala-grădină” a aparținut Antichității, „școala-biserică” – Evului Mediu, „școala-fabrică” este modelul de educație asociat modernității, iar societatea contemporană a lansat și promovează „școala-mall”. Până în modernitate, așadar, rezultatele educației erau integrate în concepția omului complet, condus de idei, dominant spiritual asupra lumii din jurul său și asupra sa însuși. Cartea lui Mircea Platon, asemănătoare, pe alocuri, unei cronici, redă memoriei noastre pedagogi români care cunoșteau și afirmau primatul ideilor în dezvoltarea nu numai intelectuală, ci și spirituală a tinerilor, și îl statuau ca principiu de bază al educației: „E învederat că dezvoltarea și prin urmare cultura simțămintelor stă în strânsă legătură cu dezvoltarea și cultura ideilor”, spunea Ioan Popescu, într-un *Compendiu de pedagogie pentru părinți, educatori, învățători și toți bărbații de Școală* (1868 – apud Platon, p. 33). Fără idei, accentuează Platon, este imposibil să formezi sentimente în școală. Aici este și marea deosebire, am adăuga, între cele două instituții atât de deosebite, dar ambele fundamental răspunzătoare de viitoarele generații, familia și școala: în școală, sentimentele sunt accesibile prin idei – ca parte a culturii înalte deprinse prin educația formală; în familie, ideile devin accesibile prin modelarea sau tipicalizarea sentimentelor, trăirilor, legăturilor. Școala-mall, în conjuncție cu societatea de consum, întrerupe accesul atât la cultura comună (la tradiție), cât și la cultura înaltă. „Ceea ce face școala-mall este să dezobișnuiască omul, de mic, să gândească altfel decât în termeni de consum la ceea ce e în jurul lui. Eradichează contemplația, învățarea, respectul pentru tradițiile care ne conferă identitate, sentimentul național sau regional, conștiința datoriei față de semenii. Ceea ce rămâne în urma acestui proces de dresare din care s-a eliminat și instrucția, și educația, este deprinderea viclenei adaptări la mediul înconjurător” (p. 36).

Analiza deschisă de Platon asupra reformei școlii românești pleacă, așadar, de la o profesiune de credință și de la o idee capitală: școala este imuabilă în obiectivele sale, nu este o instituție a vremurilor, așa cum nici cultura nu e. Mai mult, atunci când vremurile sunt adversare spiritului, școala este datoare să îl adăpostească și să reziste în fața amenințărilor. De asemenea, școala este generatoare de elite. Cei care reușesc cel mai bine să înțeleagă și să asimileze spiritul unei culturi, permanențele civilizației căreia îi aparțin, cei pătrunși de ideea de continuitate, vor deveni păstrători ai tradiției și responsabili în fața viitorului. Vor deveni elite, căci ceea ce definește elitele nu este numai competența, „expertiza” într-un domeniu sau într-o situație, ci conștiința superioară a plasării în continuitatea istorică a unei societăți, conștiința vie a trecutului și datoriei față de viitor.

Ambele dimensiuni au existat în sistemul de învățământ românesc – de la fondarea lui și până în anii '90. Indiferent de traseul profesional ales, cei formați în școala românească au avut dacă nu trăsăturile elitei, măcar percepția și corecta ei definire. Cultura generală sau clasică obligatorie pentru toți elevii constituia sistemul de referință pentru recunoașterea ulterioară a elitelor, în vreme ce abilitățile și competențele care fac zestrea actuală a absolvenților de toate vârstele nu pot juca acest rol. Diferența se constată ușor, exemplifică Mircea Platon, între „un medic sau un inginer care are cultură generală solidă, care e capabil să citească și să interpreteze corect un text, un om sau o situație, și „medicii”, „profesorii” sau „inginerii” care sunt doar administratori de medicamente, dădace de elevi sau rotițe dințate ale angrenajului. Analfabetismul cultural se plătește scump și utilitarismul unor generații de doctori sau de ingineri de sistem fără cultură umanistă, fără imaginație morală și fără înțelegere a națiunii în sânul căreia activează va avea efecte dezastruoase” (p. 118).

„Păgubosul cult al excepționalismului”

Din păcate, reformarea învățământului românesc din ultimele decenii pare să fi estompat din misiunea școlii și din conștiința tinerilor concepția de elită culturală. Epurarea programelor și manualelor de referințe clasice și înlocuirea lor cu proiectări ale unor situații „realiste” șubrezește atât rezistența instituției de învățământ, cât și pregătirea copiilor. Înlocuirea textelor de literatură clasică prin situații concrete de „comunicare”, de pildă, nu se poate face decât dacă școala a abdicat deja de la datorია educării în spiritul culturii și a adoptat stratagemile unui training de masă. Liniile directoare

au fost consemnate într-un limbaj de lemn care justifică îndepărtarea de literatură și care este cultivat de corifeii reformelor învățământului cu aceeași conștiinciozitate cu care politrucii comuniști redactau tezele învățământului politic înainte de 1989: „Datoria școlii e de a pune copiii în contact vital cu ideile, cu un orizont de cultură generală, nu de a recrea în condiții de laborator o așa-zisă experiență de viață” (p. 119). Abdicarea de la această datorie s-a făcut deja și constituie una dintre realizările reformei, căci astăzi „succesul școlii este măsurat după modul în care fiecare copil ajuns la vârsta maturității se regăsește în cea mai bună variantă a sa la momentul respectiv și are implicit răspunsul la întrebarea „ce fel de om sunt, unde sunt bun în societatea globalizată (...)?” (din documentul elaborat în 2019 de Ministerul Educației Naționale și Institutul de Științe ale Educației, *Educația ne unește. Viziune asupra viitorului educației în România*, apud Platon: p. 176).

Documentele, personajele și instituțiile cercetate și înfățișate de Mircea Platon sunt elemente-cheie în învățământul și chiar în societatea românească – care se pronunță explicit împotriva culturii clasice și reperelor excelenței și care se află astfel în discontinuitate și în total dispreț față de pedagogia antebelică (care a lansat ceea ce a menținut școala românească la nivel foarte înalt chiar și în epoca socialismului). Mai mult, „experții” în noua educație susțin de două decenii imperativul renunțării la ideea de genialitate și la raportarea la genii în procesul de învățare; căci, se spune cu o logică halucinatorie, cultul geniilor în cultura română poate duce, în plan social și politic, la emergența personalităților charismatice și autoritare, evident dăunătoare proiectului societății-turmă cu care învățământul devine dator. Iată și soluția: „Nu cerem să se schimbe mentalitățile înainte de a schimba formele, căci așa ceva este imposibil, cerem tocmai să se schimbe formele, ceea ce se poate face prin transformări ale cadrelor curriculare și ale pregătirii pedagogice, astfel încât acest păgubos cult al excepționalismului și al genialității să dispară din sălile de clasă” (R. Reisz, 2010, apud Platon, p. 249).

„Mamele de familie” și „facilitatorii de cunoaștere”

Cercetarea lui Mircea Platon arată că reformarea învățământului nu este un fenomen singular, nici limitat. Ca seriile de produse ale societății de consum, ea revine pentru noi retușuri. Scopurile primului val de reforme au fost atinse. Ele au făcut ca „programa, manualele, re-educarea profesorilor, sistemul de notare și examinare, precum și administrarea, inspectarea și finanțarea școlilor” (p. 293) să fie schimbate. Dintr-un sistem de învățământ capabil să asigure elite sociale și să susțină o structură socială stabilă și integrată s-a reformat o rețea de unități de „livrare de servicii școlare / delivering education services” (p. 298). Intervenția de reconfigurare a sistemului de învățământ a generat și alte efecte: anarhizarea școlii, prin decăderea importanței învățării și prăbușirea autorității profesorilor mai are puțin până la desăvârșire. Copiii nu se vor mai raporta la idealuri și repere ale culturii naționale, nici universale; ei trebuie, conform unui fost ministru al educației, să devină „descoperitori de oportunități” (p. 278).

Transformările la care a fost supus sistemul de educație au întâmpinat o rezistență din partea celor implicați. Profesorii cu „prejudecăți” elitiste sau doar prea conservatori s-au dovedit factori de blocaj în acțiunile de reformare. Corpul profesoral din România este în medie în vârstă, alcătuit majoritar din femei, care sunt mame de familie: „Un corp profesoral îmbătrânit e mai puțin receptiv la introducerea reformelor de programă și de predare și largul segment compus din mame cu familii e de asemenea mai puțin înclinat să plece să predea în altă parte” (Raport al Băncii Mondiale, 2000 – apud Platon, p. 292). De aceea au fost și sunt în continuare propuse și promovate strategii naționale de formare, pentru re-formarea profesorilor. În cadrul rețelelor de ONG-uri și prin Casele Corpului Didactic, acțiunile de formare a educatorilor au misiunea explicită de a „transmite metodologia și filosofia reformei și a folosirii noilor manuale” celor încă reticenți sau rezistenți la schimbare.

„Un suicid educațional asistat de Banca Mondială”

După analiza scopurilor reformei, Mircea Platon zăbovește asupra conexiunii dintre reforma învățământului românesc și „arhitectii” săi. În acest sens, o atenție deosebită o alocă Băncii Mondiale, ca instituție internațională de influență în sfera educației și creditor al reformelor românești ale învățământului. Argumentele expuse de Platon eliberează cititorul de iluzii privind altruismul

instituțiilor financiare internaționale, rapoartele Băncii Mondiale indicând explicit o amprentă cultural-valorică și un proiect politic: „Scopul reformei învățământului în România a fost acela de a remodela educația din România în acord cu valorile și principiile unei societăți deschise” (Raport Banca Mondială, 2003, apud. Platon: p. 324). În favoarea tezei sale, autorul citează o literatură bogată privitoare la interesele și modurile de operare ale acestei „bănci de cunoaștere”, cum s-a autodefinit Banca Mondială. Ideea susținută este aceea că „echipa” reformiștilor cuprinde „cârțițe” (cum le denumește Mircea Platon), persoane invizibile publicului, experți-funcționari aflați pe state de plată generoase, dar discrete. Atât profesorii, cât și copiii și familiile lor, în seama cărora este aruncat eșecul școlii românești de astăzi, scăderea prestigiului instituției și profesiei didactice, degradarea culturală a populației tinere, au însă nevoie ca autorii politicilor eșuate să fie cunoscuți, iar intervențiile și contribuțiile lor, analizate. Platon deschide evaluarea aprofundată a acestor contribuții cu evidențierea autorilor lor morali și reali și cu precizarea sumelor plătite de statul român pentru reformarea învățământului.

*

Cartea lui Mircea Platon nu ne lasă speranța îndoiielii, nici posibilitatea indiferenței. Este, desigur, o carte scrisă cu pasiune, cu furia și durerea unui absolvent eminent de învățământ românesc, reîntors în România după o experiență americană bogată în realizări culturale. Dar furia sa este rece și tăioasă, nu deformează și nu exagerează, ci secționează și pune sub reflector reforma învățământului românesc, care aici se înfățișează limpede ca o destructurare a acestuia. Cu rezultate deja vizibile, cu dezastru care urmează dacă lucrurile nu vor fi îndreptate.

Mircea Platon, al cărui talent îmbină scrupulozitatea științifică cu darul narațiunii (aproape de *suspense*, de multe ori) și cu acuratețea limbii române, nu ne lasă nici posibilitatea văicăreliei sau a resemnării. El arată, fără îndurare pentru indolența, inerția sau iresponsabilitatea noastră, *ce rămâne de făcut*. Necrezând în neputința celor pentru care scrie, deschide șansa unei reacții generaționale ce ne revine direct nouă, adulților de astăzi, și promisiunea respectului reciproc.

Corina Pantelimon Bistriceanu

Book Review: *Societal Security and Insecurity (Securitate și Insecuritate Societală)*, autor Adela Șerban (Editura Academiei Române, București, 2013).

“Good things come in small packages” can be easily applied to Adela Șerban’s book. It has only 150 pages and there is so much to ponder in this book that I will only illustrate a few highlights. It is divided in two parts, with chapters that have introductory quotes from Romanian ethnological collections or significant books in social studies, containing their main idea, expressed in a very subtle, almost cryptic manner. The book is well structured and easy to read with short, concise and comprehensive chapters, making the most of the reader’s attention, who is well rewarded by dwelling with such a vast subject, stretching from the hidden archaic layers of social organisation to the most visible, yet the most confusing and chaotic one, specific to the modern life.

Its argument is that the state institutional complex has grown in time as a parallel entity that ignores at its core the community which it was meant to protect. By doing this it fails to fulfill the main reason of its existence and does exactly the opposite, by trying, through a steady pressure, to annihilate the morphological features of the community. The author presents this clash from a historical and anthropological perspective, making it clear for the reader how and why the modern world has evolved with a constant anguish, a state of fear that has been a trait of non-communitarian social condition since the establishment of the first cities.

To guide the reader through the relation between *community*, *society* and the *state*, the author provides a theoretical overview of these three forms of social life, explaining them from an anthropological perspective: the *community* as a natural form of human sociality, based on a set of settled cultural codes, the *society*, being a manifestation of the community, to satisfy the well-being function (production of goods, commercial exchange, guilds etc.), and *the state*, its protective arm securing the commercial routes or the community itself from danger. The problem appears when *the state* becomes a sole entity, devoid of its initial meaning, aiming to expand and replace the other two forms of social existence, by creating and imposing surrogates of community's institutions and order. The result is an imperfect copy of the *community*, ignoring the basic characteristics of its archetypal structure – a process that underlies the social building of cities, nations, and ultimately, the nation-states.

In the opening pages, the author presents the concept of the *Stranger* according to Simmel's view, announcing her approach of *societal security*. She starts from the root of institutionalised fear, explaining it in connection with the ancestral characteristics of community life. Most of the first part of the book elaborates on the *community* concept, discussing the main points of interest for *societal security* (safeguard measures for the community alongside those for the state). Fear comes from the unknown, a fact that the community dealt with by organizing the physical space, the spiritual representations and their social relations in a balanced, natural way. The tie with the past and with the ones who passed away is maintained through tradition, a reservoir of knowledge that strengthens the community, helping their members deal with life challenges and build their identity. Tradition – the collective memory – is a bastion against fear. This is a very important aspect, one referring to the modern means through which the modern man tries to reduce the anguish in front of a constant state of dependence and insecurity. The technologies we use and the physical and symbolical walls we build, are, as the author notices, feeding the subliminal fear and represent only poor substitutes for human innate attributes to adapt to his natural environment. By over-using technologies initially meant to help us, mankind handicaps itself. The question the author asks is why it all evolved on such an unnatural trajectory? The answer is carefully crafted 'taking the reader on an anthropological journey.

The first few chapters serve as a prologue for the relationship between the three main types of social organization: *community*, *society* and *the state*. This is presented gradually, by deconstructing and reconstructing concepts showing the initial reason for its being in the case of community, and the reason of their making in the case of the society and state. The reader will enjoy going through this part because things we take for granted are explained and, by this, given depth. This theoretical illustration serves to present the mechanism of fear fuelled by the non-communitarian social condition. This new social order is a result of the state inflict on the innate communitarian order: the state institutional complex – as it has surpassed its reason of being, it became a disrupting force, blocking the natural processes of fear management. By enlarging its social manifestation, it generates, in urban spaces, a continuous feeding with fears, where strangers are put together in a complete melting of their secured cognitive space. Fears are linked with social estrangement, as people tend to ignore each other in order to keep a secure mental distance. Urban dwellers subdue their independence to an artificial social order in exchange for security, a security that is under constant threat as the state is a paradoxical construct, made to assure security but, more than often, creates the framework for a state of insecurity. As it grows, the city becomes a melting pot where innate identity traits like the ethnicity and language are fading away, bringing strangers together, colliding all psychological and spiritual borders. In doing so, it creates an environment where fear and anxiety towards the other is always present.

The solution for diminishing this social anxiety complex is cultural / spiritual. Christianity and its appeal to love your enemy – to use an example advanced by the author – eliminates the *stranger* from our social perception, creating the context for a society without fear, as its members are spiritually part of the same entity, with known and predictable safe traits.

The last part of the book approaches the evolution of the state more widely and brings forth different views of historical events, helping the reader understand the core transformations of the modern socio-political system. Starting with small groups of unformalized military groups of archaic villagers meant to protect the land in time of threat and the commercial routes in which the

communities were engaged, a parallel socio-political order grew besides the communitarian system, comprising the church. The *social contract* represents a turning point in its evolution, creating, at a philosophical level at first, a constitution, a way of interacting with its citizens, ignoring the community's social system, and thereby its existence actually, erasing it step by step from the conscious memory of future generations. In the 19th century, this situation was enforced through mass education programmes. Without the awareness of the natural traits of the collective dimension of human being, the constructed social system has evolved irrespective of those social morphological fixed points of our specific constitution, and the population has been exposed to an un-rooted citizens existence, an alienated life of surrogates, where consumption takes the place of fulfillment, technology, that of the magic, of the occult' and the walls that of vicinity. A regressive world which contradicts the popular statements of modern evolution, the wings of progress being used to maintain a controlled state of primitiveness focused on the balance of the primary needs of the people.

There are many other ideas that can and should be discussed regarding Adela Șerban's book, but I will let the reader explore more in depth the complex issues approached in its pages. One last thing I dare to mention, very useful and new, is the bibliography of the book. It is more than a list of titles and it is structured on subjects so that the reader interested in certain themes can use this tool to go straight to the point.

I consider *Societal Security and Insecurity* a highly innovative theoretical book. The only shortcoming of it resides from its compendious form, which leaves the reader thirsty for the detailing of the interesting topics it opens. Until the next book, where I expect a more detailed presentation on the themes approached here succinctly, the readers have the opportunity to learn more about the key topics essential for a sociological and anthropological knowledge. In conclusion, a book that must be read.

Robert Cosmin Popescu

REVISTA ROMÂNĂ DE SOCIOLOGIE

Anul XXXI, Nr. 5–6 • 2020

INDEX ALFABETIC 2020

	Nr.	P.
ALEXANDRA-RAMONA, MOSOR, Whoever Laughs Afterwards Laughs Better. Gender Stereotypes in the Romanian Stand-up Comedy	1–2	121–128
APOSTU, IULIAN, Mechanical Versus Organic in the Marital Structure. An Analysis on the Studies of the Sociological School in Bucharest	5–6	319–330
BALTASIU, RADU, Îndemn la esențe: Vulcănescu și Golopenția pentru o reîntemeiere a sociologiei	1–2	59–104
BĂDESCU, ALINA IONELA; BĂDESCU, ILIE, Pandemia de COVID-19 în lumina teoriei conversiunii. Alterarea conștiinței colective în vremuri de pandemie	5–6	245–274
BĂDESCU, ILIE, Pandemie și societate. Pandemia de COVID-19 în vederile psiho-sociologiei	1–2	3–48
BĂDESCU, ILIE; BĂDESCU, ALINA IONELA, Pandemia de COVID-19 în lumina teoriei conversiunii. Alterarea conștiinței colective în vremuri de pandemie	5–6	245–274
BLESSING OSAYEMWENRE, OMOROGHOMWAN, Herders-Farmers Crises in the North Central Nigeria: Resources Scarcity and Unregulated Cattle Movement	3–4	173–188
CERSOSIMO, GIUSEPPINA; CSESZNEK, CODRINA; LANDOLFI, LUCIA, New Challenges for the Elderly. A Sociological Reflection on Socialization to ICT's as an Opportunity in the Time of the COVID-19	1–2	49–58
CSESZNEK, CODRINA; CERSOSIMO, GIUSEPPINA; LANDOLFI, LUCIA, New Challenges for the Elderly. A Sociological Reflection on Socialization to ICT's as an Opportunity in the Time of the COVID-19	1–2	49–58
DESPINA, DIANA-MARIA, Și deșteaptă, și frumoasă, și ingineră IT? Studiu exploratoriu privind inegalitatea de gen percepută în mediul IT	3–4	208–228
DUMITRAȘCU, VERONICA, Reziliența societală și managementul comunicării în gestionarea pandemiei de COVID-19	5–6	289–305
DUMITRESCU, LUCIAN, Coronavirus and Non-Violent Political Radicalization in Romania	5–6	275–287
DURLEA, ILIE, Școala Gusti, o actualitate presantă. De la contribuțiile școlii la maturizarea României Mari la actualitatea aproape neputincioasă de azi	1–2	105–112

„Revista română de sociologie”, serie nouă, anul XXXI, nr. 5–6, p. 367–368, București, 2020



Creative Commons License
Attribution-NoDerivs CC BY-ND

FILIPESCU, IANCU, (18.04.1948 – 2.08.2019) (<i>Dan Banciu</i>)	1-2	129-130
GLODEANU, ION – <i>Aduceri aminte... (Ilie Bădescu)</i>	3-4	229-230
HUIDU, ALEXANDRA; SANDU, ANTONIO, Social Construction of Values and Social Acceptability	5-6	331-343
IHEANACHO, CHRISTIAN; ONYINYECHI PRISCILLA, WARIBOKO; N, NGOZI, A Socio-Religious Appraisal of ‘Cryptic Pregnancy’ Phenomenon in Nigeria	3-4	159-172
LANDOLFI, LUCIA; CSESZNEK, CODRINA; CERSOSIMO, GIUSEPPINA, New Challenges for the Elderly. A Sociological Reflection on Socialization to ICT’s as an Opportunity in the Time of the COVID-19	1-2	49-58
MANDIȚĂ, MĂDĂLINA, Reziliența spirituală în situație de criză	5-6	307-318
MĂRGINEAN, IOAN, Clasa mijlocie din România ultimelor trei decenii	3-4	143-158
N, NGOZI; ONYINYECHI PRISCILLA, WARIBOKO; IHEANACHO, CHRISTIAN; A Socio-Religious Appraisal of ‘Cryptic Pregnancy’ Phenomenon in Nigeria	3-4	159-172
ONYINYECHI PRISCILLA, WARIBOKO; IHEANACHO, CHRISTIAN; N, NGOZI, A Socio-Religious Appraisal of ‘Cryptic Pregnancy’ Phenomenon in Nigeria	3-4	159-172
PETRE, ADRIANA, Social Capital Formation in Clusters. The Case Of Life Science Nord (Formarea capitalului social în clusteri. Cazul Life Science Nord)	5-6	345-360
POPESCU, ROBERT COSMIN, Imprisonment as trauma. The detainee’s path to reintegration into society and the ideal of the penitentiary institution	3-4	189-208
SANDU, ANTONIO; HUIDU, ALEXANDRA, Social Construction of Values and Social Acceptability	5-6	331-343
ȘERBAN ADELA, Problematika comunitară în teoretizarea morfologiei sociale	1-2	113-120

COMENTARII

VIAȚA ȘTIINȚIFICĂ

RECENZII ȘI NOTE DE LECTURĂ