

Terorismul religios, o „nouă violență arhaică”?

The concept of security evolved and diversified in accordance with the mutations suffered by the international environment in order to respond to an imperative necessity to adapt to new risks and threats. The classic realist vision on security is no longer sufficient to explain the new terrorism phenomenon, here conceptualized through the analysis of the „new archaic violence”, and therefore no longer capable to offer solutions. Becoming able to understand what pushes the individuals to commit terrorist acts must be a priority for all the entities engaged in fighting this plague. The poststructuralist authors strive to discover an alternative path and explain what escaped the realist understanding which rejects any possible rationality of the religious way of thinking. The study of the „new archaic violence” creates the necessary premises for a new and better adapted security strategy.

new terrorism, archaic violence, religion, radicalization, post-structuralism, security.

Formula reactivării identitare se pliază astăzi pe ceea ce se prezintă ca un nou imperativ al personalității umane, iar filtrul religiosului se impune în aceste condiții ca un factor definitoriu în ceea ce privește cadența acțiunilor umane astfel determinate. Terorismul ca idee și realitate de acțiune nu constituie defel o noutate, cele care au variat de-a lungul timpului fiind în schimb, în mod evident, mijloacele utilizate. Cu toate acestea, un element ce nu ar trebui exclus din schema analizei fenomenului terorist este intensitatea convingerii care îi animă și dirijează înspre ireparabil pe perpetratorii acestor acte. Dezvoltarea unei capacități din ce în ce mai extinse de înțelegere a fenomenului care îi împinge pe indivizi să comită acte teroriste trebuie să fie privită ca o prioritate de către entitățile angajate în lupta împotriva terorismului.

Andreea-Cristina Mihai

Asistăm la o revenire în forță a factorului religios ca ghid al individului rătăcit printre repere contradictorii. Din această perspectivă, fenomenul terorismului religios dobândește o amploare fără precedent, auto-afirmându-se ca purtător prin excelență al adevărului politic și al justiției umane. Vom analiza, în cele ce urmează, realitatea terorismului religios ca factor provocator al „actelor de teroare, perpetrate împotriva civililor, pe care religia le-a motivat, justificat, organizat”. Justificarea este oferită prin intermediul discursului, într-o tentativă de a conecta acest fenomen cu

ceea ce apare ca o necesitate de revitalizare a factorului religios în cadrul procesului de reconstrucție identitară a individului mai mult sau mai puțin integrat în societatea post-modernă. Vom vedea cum această necesitate de a comunica, de a transmite, uzitând de canalele media tipice tehnologiei contemporane, constituie, de fapt o trăsătură distinctivă a „noii violențe arhaice”, așa cum este ea conceptualizată de Jacques Derrida.

Prin urmare, disecând ideea „violenței intrinsece a imaginarului religios”¹ și implicațiile sale, ne vom concentra pe dimensiunea *noului terorism* ca fenomen al „noi violențe arhaice” la nivelul construcției identitare și al tentativei de relegitimare a unei viziuni religioase a lumii în postmodernism. De fapt, este tocmai renașterea a ceea ce Derrida numește „noua violență arhaică” cea care trebuie să suscite îngrijorarea și să determine demersul de înțelegere a fenomenului pentru a putea ataca în mod direct sursa și pentru a fi stopată evoluția fagocitară a terorismului religios. Să încercăm astfel să ne imaginăm cum munca de cartografiere a strategiilor, concretizată sub forma bombardamentelor aeriene a căror eficacitate, în genul acesta de conflict, deseori, nu devine vizibilă decât la nivelul efectelor colaterale și al desfășurării impresionante de forțe împotriva unui adversar practic invizibil, confundat cu un spațiu ostil și imprevizibil, ar fi precedată de ceea ce voi numi *analiza obiectivă a iraționalului*. Această analiză ar trebui să țină cont de două elemente: necesarul pozitivism al postmodernității și inevitabila renaștere a religiosului. Cele două coexistă, recunoașterea validității sociale a acestor două realități *de facto* impunându-se, pentru a se putea evita ca escaladarea acestei „noi violențe arhaice” să scape de sub control.

Epocile derridiene ale violenței într-o eră furios religioasă

„Cel mai mare pericol pentru libertate se află la intersecția dintre radicalism și tehnologie.”²

George W. Bush

Trei teorii fundamentale dezbate în jurul problematicii referitoare la rolul religiei în conflictele violente moderne. Primii care se disting prin tăria argumentelor sunt *primordialistii*, între care este inclus și Samuel Huntington, binecunoscutul autor al tezei „ciocnirii civilizațiilor”³, care consideră că religiile reprezintă principalul factor determinant în declanșarea și derularea războaielor. În acest caz, grupurile care împărtășesc aceleași rădăcini civilizaționale și religioase se vor asocia în mod natural împotriva grupurilor de sorginte diferită. O altă categorie, în teoretizarea originii conflictelor, este cea a *instrumentaliștilor* care consideră că religia este rareori cauza conflictelor, dar că grupurile au posibilitatea de a utiliza dogma religioasă pentru a le folosi în atingerea propriilor scopuri. În al treilea rând, se poate distinge poziția *constructivistă*. Această perspectivă privește religia nici ca un factor cauzator de conflict, nici ca un instrument al elitelor pe durata acestuia. Constructiviștii vorbesc de „elementul religios al conflictului” care poate servi în final drept mijloc de comunicare, tradițiile religioase furnizând mijloacele de înțelegere și de control a conflictului⁴.

De la o teorie primordialistă la o interpretare post-structuralistă. Noua violență arhaică derridiană

Dacă teza lui Huntington poate fi încă judecată drept reducționistă, ipoteza derridiană rafinează intelectual ideea de război între religii, facilitând conceptualizarea unui

cadru de analiză propice lansării într-un studiu aprofundat. Potrivit tezei expuse de Derrida în *Acts of religion*, în cadrul indus de războaiele religioase⁵, violența se prezintă sub forma a două ipostaze: cea contemporană caracterizată prin „hipersofisticarea tehnologiei militare – a culturii digitale și hiperspațiale” și „noua violență arhaică” care o contracarează pe prima și tot ceea ce aceasta reprezintă.

Cuvântul-cheie, descriptor al *noii violențe arhaice* este *răzbunare*. Și oricât de primitiv s-ar contura acesta într-un complex analitic modern, transpus în acțiune apare ca făcând uz de aceleași resurse mediatice ale puterii ca și dimensiunea tehnologizată căreia i se opune⁶. Derrida vorbește aici de „ființa umană pre-mașinică”. Este vorba de o creatură ce combină feroarea religioasă și impulsurile astfel generate, tipice unei epoci al cărui reper se putea reduce la radicalismul fanatic, cu instrumentele vârstei contemporane a umanității care s-a îndepărtat de caracterul său organic, primitiv. Această răzbunare este ghidată împotriva mașinii care decorporalizează și expropriază. Avem din nou de-a face cu crime și atrocități, termeni ce nu își mai găsesc locul în „războaiele curate” pe care Occidentul își propune să le poarte și în cadrul cărora numărul victimelor, determinat de rachete balistice „inteligente” direcționate împotriva a orașe întregi, a devenit irelevant. La acestea se adaugă însă, în *noua violență arhaică*, manifestări precum tortura, decapitățile și mutilările de tot felul. Răzbunarea ia din ce în ce mai des o formă sexuală : violuri, organe genitale mutilate, cadavre expuse etc.

Toate acestea sunt „simptome ale recursului reactiv și negativ, răzbunarea corpului propriu-zis împotriva tele-tehnoștiinței expropriatorii și delocalizatoare, identificată cu globalitatea pieței, cu hegemonia militar-capitalistă, cu globalatinizarea modelului democratic european, în dubla sa formă : seculară și religioasă”⁷. Respingerea modelului de democrație occidentală cu tot ce el implică din punct de vedere politic, economic, social, etic și moral devine un laitmotiv al existenței în noua violență arhaică. Din această perspectivă, adversarul este pentru gruparea teroristă islamică o entitate la fel de confuză prin vasta sa dimensiune globală, pe cât de dificil este pentru armata americană a viitorului să combată un fenomen amorf, cu o bază practic nedectabilă.

Pe de altă parte, avantajul pe teren al exponenților acestei forme de violență este unul predictibil, odată luate în considerare toate elementele mai sus enumerate. Asistăm la coagularea unei alianțe care combină „cele mai oribile efecte ale fanatismului, dogmatismului sau obscurantismului de tip iraționalist cu discernământul hiper critic și analiza incisivă a hegemoniilor și a modelelor reprezentative pentru adversar”⁸. O serie de fenomene care apar ca fiind indisociabile de modelul occidental sunt enumerate ca factori ce stârnesc, în mod cât se poate de negativ, reactivitatea *noii violențe arhaice*: globalatinizarea, etnocentrismul care poartă amprenta pretenției de universalism, știința și tehnologia condiționate de mecanismele de piață, retorica democratică, strategia „umanitară” de menținere a păcii prin trimiterea de forțe expediționare. Reacția este una cât se poate de radicală, marcată de o violență extremă, străină logicii contemporane. *Noua violență arhaică* „răspândește moarte și distrugere dezlănțuită într-un gest disperat (auto-imun) care își atacă sângele propriului corp: ca astfel să oprească dezrădăcinarea și să-și reaproprieze, bine și nevătămată, sacralitatea vieții. Dublă rădăcină, dublă dezrădăcinare, dublă eradicare”⁹.

Se ajunge astfel la o radicalizare a violenței în numele religiei sub pretextul de a permite comunității să-și redescopere rădăcinile, locul, corpul și idiomul intacte¹⁰. Sunt aici supuse analizei două epoci / vârste ale violenței aparent distincte, dar care totuși

coexistă și se ciocnesc. În ciuda fascinației pe care o prezintă revoluția tehnologică în domeniul militar, „noua violență arhaică” asociată fenomenului terorismului islamic depășește la ora actuală capacitatea de adaptare a tehnologiei, stârnind o preocupare legitimă cu privire la eliminarea acestui fenomen de pe lista amenințărilor asimetrice la adresa securității internaționale.

Inconștientul religios: raționalitate și instrumentalizare

În condițiile războiului dirijat împotriva unui inamic practic invizibil, care se confundă cu un spațiu ostil și imprevizibil, o analiză obiectivă a „iraționalului” ce însoțește actele de terorism islamic se impune, pentru a evita ca izbucnirea acestei „noi violențe arhaice” să scape de sub control. Imperativ este să construim în cele ce urmează un complex argumentativ suficient de dezvoltat pentru a putea oferi o bază solidă analizei care pornește de la întrebarea retorică a lui Derrida: „Cum poate cineva să invoce o nouă iluminare cu scopul de a lămuri această «reînțoarcere a religiosului» fără a aduce în joc măcar un soi de logică a inconștientului?”¹¹.

Rodney Stark și Roger Finke abordează în lucrarea *Acts of faith: explaining the human side of religion*, problematica raționalității și a ceea ce autorii numesc „minte religioasă”. Cei doi ne demonstrează cum, în mod paradoxal, științele sociale care se fundamentează în general pe modele raționale fac o excepție în acest caz – și se va arăta că și o eroare – situând religiozitatea într-o sferă a iraționalului. Astfel când vine vorba de religie, mulți cercetători din domeniul științelor sociale continuă să susțină o veche idee conform căreia alegerea joacă un rol minor în comportamentul religios deoarece *minte religioasă* este în mod fundamental irațională. Această iraționalitate „predeterminată” i-ar prejudicia pe indivizi de capacitatea de a putea evalua în mod obiectiv costurile angajamentului lor religios comparativ cu beneficiile pe care acesta le-ar putea aduce.

Cu toate acestea, istoria științelor sociale ne arată că principalul curent în evaluarea unei potențiale perspective asupra comportamentului religios în mediul comunitar s-a menținut, vreme de trei secole, la un nivel de interpretare primitivă – „Comportamentul religios trebuie să fie irațional tocmai pentru că oamenii fac sacrificii în numele credinței lor – din moment ce, în mod evident, nicio persoană rațională nu ar face asta”¹². Vechea paradigmă a științelor sociale pornește de la premisa că „socializarea reduce majoritatea calculurilor religioase la decizii «tautologice» de a alege ceea ce cineva a fost antrenat să aleagă. Iar socializarea religioasă efectivă este atribuită, în schimb, ignoranței, superstiției, falsei conștiințe, «spălării creierului» sau culturii primitive”¹³.

Stark și Rodney recunosc că acest raționament poate fi în întregime valabil pentru un ateu rațional. În schimb, consideră acest tip de comportament religios perfect rațional pentru oricine e convins că zeitățile îi recompensează pe cei care se sacrifică. Teza astfel susținută contrazice în mod fundamental vechea paradigmă numind-o „teoria ignoranței și a slăbului raționament”¹⁴. Lucrarea celor doi autori vine în sprijinul ideii pe care încercăm să o expunem aici, cu privire la *raționalitatea intrinsecă a inconștientului religios*. Pentru a simplifica: comportamentul religios este în mod cert ghidat de un model de gândire care îl structurează în mod rațional; ceea ce creează însă confuzie este necesitatea de a accepta că poate exista și o altă formă de raționalitate decât cea asimilată normelor social-morale ale societății occidentale contemporane.

Din această perspectivă viziunea instrumentalistă, evocată la începutul acestui articol printre cele trei teorii fundamentale care dezbat în jurul problematicii referitoare la rolul religiei în conflictele violente moderne, neagă potențialul inerent violent al unei abordări religioase a diferendelor și se concentrează mai degrabă pe posibilitatea instrumentalizării discursului religios. Constatarea cea mai la îndemână în demararea unei analize este că, în condițiile în care vechile ideologii s-au văzut discreditate o dată cu căderea Uniunii Sovietice și a ideologiei comuniste, în timp ce promisiunea marilor beneficii ale statului liberal-democratic și capitalist întârzie să se materializeze în anumite țări ale lumii, devine probabil și mai puțin surprinzător faptul că religia se transformă într-o motivație din ce în ce mai populară pentru terorismul din perioada post-Război Rece¹⁵.

În introducerea culegerii sale de texte, *Le réenchantement du monde*, Peter Berger (vechi susținător al ideii potrivit căreia modernitatea antrenează și un declin al religiei) scrie: „Lumea de astăzi, cu câteva excepții este la fel de furios religioasă cum a fost de altfel întotdeauna; ba chiar mai mult în anumite locuri”¹⁶. Același autor merge și mai departe în analiza sa evidențind originile renașterii mondiale a religiei. În primul rând, „modernitatea tinde să slăbească certitudinile considerate ca însușite”, iar apoi „o concepție pur secularizată a realității este împărtășită în mod esențial de o elită culturală care irită”. Prin urmare „mișcările religioase care se opun viguros secularizării pot să atragă adepți pornind de la nemulțumiri care uneori n-au nimic de-a face cu religiosul”¹⁷.

Afilieră în sine a teroriștilor la o biserică nu este semnificativă decât în măsura în care aceștia fac apel la liturghie sau la textele religioase cu scopul de a explica violența sau de a atrage recruți, sau dacă una dintre figurile clericale este implicată în conducerea grupului terorist. Importanța religiei în terorismul contemporan rezidă în utilizarea sa ca mod de comunicare. Un exemplu în acest sens este Bin Laden care nu posedă în sine niciun credit teologic și, cu toate acestea, face apel la religie sub forma unei perversiuni cu scopul de a atrage indivizi ca potențiali recruți. Simte importanța pe care dimensiunea religioasă a dobândit-o și realizează un amestec de ideologie și religie prin mesajele sale. Conform acestei interpretări nu este religia cea care determină terorismul, ci sunt indivizii cei care manipulează și exploatează religia într-o lume lipsită de un alt sistem de credințe, utilizând-o în scopuri eronate.

O nouă abordare a securității în căutarea unei strategii viabile

Discursul de deschidere al președintelui american investit în toamna anului 2008, Barack Obama, a marcat o schimbare, la nivel semantic, a abordării luptei împotriva terorismului, făcând dovada conștientizării politicului cu privire la mutația care a avut loc de-a lungul istoriei terorismului și a necesității de a se adapta rapid cu scopul nu numai de a câștiga o luptă al cărei sfârșit nu se întrevede, dar mai ales pentru a contracara fenomenul *noului terorism* ca atare. Astfel, dacă fostul președinte, George W. Bush, și-a fondat acțiunile, pe parcursul celor două mandate pe care le-a deținut, pornind de la războiul declarat împotriva terorismului (*war on terror*), noua administrație face dovada unei abordări diferențiate a unui fenomen insuficient conceptualizat de către precedenții factori decidenți. Expresia folosită de Obama este una mai puțin simplistă. Acesta vorbește în discursul său inaugural de „un război împotriva unei rețele a violenței și a urii, cu efecte extinse” – „Our nation is at war against a far-reaching network of violence and hatred”¹⁸.

Abordarea postructuralistă a securității oferă o nouă perspectivă explicativă asupra fenomenului *noului terorism*, iar luarea în considerare a lecțiilor istoriei pune bazele studierii potențialelor strategii salvatoare.

Abordarea postructuralistă a securității în contextul noului terorism

Conceptul de securitate a evoluat și s-a diversificat în concomitență cu mutațiile suferite de mediul internațional, răspunzând astfel unei necesități de adaptare la noile riscuri și amenințări. Viziunea clasică asupra securității nu mai este suficientă pentru a explica fenomene precum terorismul religios, conceptualizat aici prin analiza „noii violențe arhaice”, și cu atât mai puțin pentru a oferi soluții. În aceste condiții se impune o trecere în revistă a principalelor elemente inovatoare pe care autorii „contestatari”, post-structuraliști și post-moderniști le aduc în discuție, în tentativa de a oferi analize alternative interpretărilor realiste și neorealiste. Abordarea lor lingvistico-culturalistă prilejuiește conturarea cadrului prielnic studiului *noului terorism* de sorginte în mod esențial religioasă.

Obiect al contestațiilor, conceptul de securitate nu a încetat să evolueze. De la viziunea realistă care lega securitatea de supraviețuirea statului-națiune și de o amenințare existențială proiectată la adresa acestuia, s-a ajuns treptat la adoptarea perspectivei neorealiste, mai bine adaptată la riscurile implicite noului mediu internațional. Dacă pentru realiști securitatea era dependentă de cunoaștere, certitudine, raționalitate, calculabilitate și tehnologie, sarcina politicii fiind aceea de a „securiza securitatea” prin intermediul instrumentalizării tehnologiei¹⁹, neorealiștii încep să ia în calcul noțiuni precum incertitudinea, îndoiala sau frica epistemologică²⁰, deschizând astfel calea pentru o analiză critică a perspectivei realiste.

În acest context, prin contestarea noțiunii clasice de securitate și impunerea necesității de regândire a acesteia, se ajunge la concluzia că politica, ca mediu responsabil și generator de securitate, trebuie să fie la rândul său regândită. Contrar neoreliștilor a căror perspectivă asupra relațiilor internaționale domină câmpul științei politice și care au tendința de a pune accentul pe dimensiunea militaro-strategică a securității în detrimentul dimensiunii sale politice, autorii postructuraliști și postmoderni, printre care și Derrida, propun analiza securității în mod esențial în raport cu politica. Avem astfel autori²¹ precum Michael Williams²² și Keith Krause²³ care s-au axat în lucrările lor nu numai pe încercarea de a repune în chestiune definiția general acceptată a politicii ca fiind legată de stat și de suveranitate, constituindu-se în sursă de ordine, dar mai ales pe analiza modalităților de a reconstrui perspective asupra politicii în contextul unei lumi-subiect al globalizării și fragmentării.

Din această perspectivă apar două moduri de a percepe legătura dintre securitate și politică²⁴. Pe de o parte, securitatea este înțeleasă ca parte constitutivă a politicii și implică existența unei amenințări sau a unui pericol asimilate politicii. Pe de altă parte, securitatea este considerată factor articulador al unei activități de mediere și ca un *praxis*: securitatea definește, în acest caz, locul în care apar în spațiul public actorii și instituțiile politice și de securitate care practică medierea în numele comunității pe care o reprezintă²⁵. Contribuția autorilor postmoderni și postructuraliști vine din critica adusă tendinței teoriilor clasice de a universaliza și a omogeniza, evidențiind în același timp importanța diferenței și a fragmentării. Astfel dacă identitatea politică se bazează pe existența amenințării din partea *celuilalt*, politica de securitate ce își arogă scopul de a elimina această amenințare va sfârși prin a elimina însăși identitatea politică²⁶.

Se disting, în prezent, două grupuri apărute ca reacție la viziunea clasică, realistă asupra securității: școala de la Copenhaga și grupul reunit sub umbrela Studiilor critice de securitate (Critical Security Studies). Dacă autorii afiliați primului grup au adoptat o abordare constructivistă și lingvistică, analizând securitatea atât dintr-o perspectivă politică cât și dintr-una filosofică, autorii de Studii critice de securitate au abordări mai variate, pornind de la neorealism, la constructivismul moderat și postmodernism. În esență, grupul de studii critice își propune adoptarea unei abordări reflexive a securității, pornind de la procesul său de construcție și transformare²⁷. Se pune astfel accentul pe necesitatea de a lua în considerare securitatea nu numai ca practică, dar și în dimensiunea sa conceptuală, comunicabilă prin intermediul limbajului.

Două aspecte sunt deosebit de importante și se vor dovedi extrem de utile în analiza noastră. În primul rând, putem observa că, pornind de la premisa că securitatea este un concept contestat în esența sa și care nu poate fi definit într-un mod precis din cauza caracterului său politic inerent²⁸, autorii postructuraliști propun un studiu lingvistic al conceptului de „securitate”. De-esențializând noțiunea de securitate, aceștia se concentrează asupra formei discursive, considerând că prin cuvântarea publică se creează o situație de securitate la care societatea se raportează. Securitatea practic nu există înainte de transpunerea sa în discurs. În al doilea rând, „rebeliunea” în raport cu viziunea clasică, ce reducea securitatea la o noțiune circumscrișă în cadrul statal și dependentă de conceptul de suveranitate națională, conduce la apariția noțiunii de „securitate societală”, sau, mai bine zis, „identitară”. Asistăm la o deplasare a preocupărilor referitoare la securitatea către prezervarea identității și apărarea culturii.

Fenomenul „noului terorism”

„A avut loc o transformare radicală, dacă nu chiar o revoluție, în caracterul terorismului, fapt pe care încă ezitam să-l acceptăm”²⁹.

Walter Laqueur

Conexiunea dintre religie și terorism nu este una de dată recentă. De fapt, până în secolul XIX, religia era cea care oferea singura justificare terorismului. De abia în ultimul secol, terorismul religios a început să fie depășit de terorismul etnonaționalist / separatist și motivat ideologic. Cu toate acestea, în anii '80, ca rezultat al repercusiunilor revoluției din Iran apar primele grupuri teroriste religioase „moderne”. Prin urmare, originea *noului terorism* este plasată în resorturile revoluției iraniene din 1978-1979, când, potrivit teoriei lui H. Kushner³⁰, „Iranul s-a angajat într-o campanie sistematică de sprijin a mișcărilor militante islamice din lumea musulmană”. În același spirit, sfârșitul *vechilui terorism* este asociat simbolic cu extrădarea de către Sudan, a ceea ce Kushner numește „arhetipul de terorist al mărcii tradiționale”, Illich Ramirez Sanchez, cunoscut sub porecla de Șacalul.

În deceniul următor, numărul grupărilor teroriste a crescut considerabil, extinzându-se și la alte mari religii și culte. Dacă în 1980 numai două din 64 de organizații teroriste au fost clasificate ca fiind de sorginte religioasă, raportul se schimbă în mod radical, ajungându-se la 25 din 58 în 1995³¹. Două evenimente care au marcat mijlocul anilor '90 par să fi indicat emergența *terorismului postmodern* în forma cu care ne confruntăm și astăzi – atacul de la World Trade Center, în New York, în 1993 și atacul de la Tokyo cu gaz de tip sarin, revendicat de cultul Aum Shinrikyo, în 1995.

Numeroși autori care lucrează pe tematica terorismului argumentează apariția unei noi forme de terorism, mult mai complex și dificil de analizat, monitorizat și mai ales de combătut, comparativ cu *terorismul tradițional*. Noul terorism este deseori descris ca o formă de terorism ce respinge orice altă modalitate de a concepe lumea, în concordanță deplină cu credința religioasă³². Unul dintre cei mai influenți teoreticieni ai acestei teze în literatura de specialitate, Bruce Hoffman, susține că motivația religioasă reprezintă caracteristica definitorie a *noului terorism* care posedă „sisteme de valori, mecanisme de legitimare și justificare, concepte de moralitate și o viziune asupra lumii radical diferite”³³. Mai mult chiar, caracterul devastator al atacurilor înscenate de exponenții acestei noi forme de terorism depășește indeniabil „amibițiile” predecesorilor. Putem astfel vorbi de utilizarea excesivă și nediscriminată a violenței, urmărindu-se distrugerea unei societăți percepute ca inamic prin ceea ce ea reprezintă în ansamblul său. Avem de-a face cu o „datorie divină”, cum o numește Hoffman³⁴, care legitimează utilizarea oricărui instrument, inclusiv a armelor de distrugere în masă.

Potrivit tezei lui Paul Wilkinson, *The Strategic Implications of Terrorism*³⁵, distincții fundamentale se conturează între cele două forme de terorism. Astfel, vechea ordine de tip ierarhic a vechilor organizații teroriste bazate pe o structură clară de comandă, cadre permanente de teroriști profesioniști și legături cu statele-sponsor, a fost înlocuită cu „nucleu mai amorf și difuz conectate, inspirate de mentori spirituali precum Sheikh Omar Abd-al-Rahman, operând ca grupuri amatoare «liber profesioniste», pentru a duce la îndeplinire operații specifice. Acești «noi» teroriști profită de sprijinul extensiv al unor rețele private financiare transnaționale, de tipul celei conduse de Osama bin Laden. Evită legătura cu statele-sponsor”. Organizarea sub formă de rețea creează avantajul relativei autonomii a grupurilor care continuă să fie inter-relaționate prin intermediul mijloacelor avansate de comunicații și datorită cauzei comun împărtășite. Își dezvoltă în aceste condiții o capacitate extinsă de a se adapta și de a reacționa prompt, cuvântul de ordine referitor la *modus operandi* adoptat de noii teroriști este *auto-suficiența*³⁶. Avem de data aceasta de-a face cu o structură de tip rețea mult mai complexă și dificil de urmărit, cu surse de finanțare multiple și cu o armată de executanți bine îndoctrinați prin contagiunea fervorii religioase.

Doron Zimmermann și Andreas Wenger realizează în *The Transformation of Terrorism* o analiză aprofundată a ceea ce *noul terorism* reprezintă pentru lumea în care se manifestă, afirmând o teză curajoasă referitoare la „dinamica reciprocă a percepției amenințării”. Potrivit acestei teze, presiunea resimțită de grupările teroriste de a transpune în realitate cele mai teribile temeri ale societăților și guvernelor occidentale face ca amenințarea unor atacuri teroriste cu victime în masă să devină cât se poate de reală. Ieșim astfel din sfera abstractului pentru a ne confrunța cu un fenomen cât se poate de concret și de periculos prin lipsa limitelor în relație cu scara de impact.

În ceea ce privește indivizii dedicați acestei noi forme de terorism, o serie de caracteristici pare să îi distingă pe noii teroriști de predecesorii lor. Printre acestea putem enumera: sunt mai puțin educați, mai săraci și deseori victime ale represiunii; militantismul lor este puternic ancorat în ortodoxia islamică; sunt dominați de zelul religios; folosesc metode mai puțin sofisticate, în această categorie intrând atacurile sinucigașe; sunt mai puțin organizați, forma predominantă fiind aceea de rețea și nu de structură organizațională precisă și rigidă; obiectivele lor sunt difuze³⁷. Această ultimă idee este de altfel susținută și de Mark Juergensemeyer, potrivit căruia „noul terorism pare fără scop din moment ce nu conduce direct la nicio țintă strategică”³⁸.

În concluzie, principala mutație suferită de fenomenul terorist se afirmă a fi fanatismul determinat de convingerile religioase, împins până la adoptarea unui ton de-a dreptul apocaliptic. Scopul poate scăpa, în acest nou context, înțelegerii dintr-o perspectivă analitică strict rațională în termeni de costuri și beneficii, însă o logică intrinsecă a terorismului religios nu poate fi ignorată. Este vorba aici tocmai de înțelegerea și acceptarea acestui nou tip de raționalitate, incompatibilă aparent cu sistemul de gândire însușit de-a lungul timpului de lumea occidentală. Ce putem face confrunțați cu un fenomen ce continuă să debusoleze percepția occidentalizată asupra unei realități ce este combătută fără a fi pe deplin cuprinsă într-un sistem analitic? Ce strategii putem adopta și adapta? Răspunsurile vor decurge firesc o dată cu asimilarea conceptuală a ideii potrivit căreia există și raționalitatea minții religioase.

Ce n-a mers bine – o lecție pentru viitor

În tentativa de a combate acest fenomen amorf, o serie de principii nu au încetat să călăuzească decidenții politici în adoptarea de măsuri concrete de combatere a flagelului terorist, în ciuda mutației pe care acesta a înregistrat-o de-a lungul istoriei violenței. Eliminarea posibilității de a ceda în fața terorismului și determinarea de a-l înfrânge, hotărârea de a nu face concesii ca urmare a tentativelor de intimidare, aducerea teroriștilor în instanță, penalizarea statelor-sponsor, neacceptarea blocării eforturilor diplomatice internaționale de rezolvare a conflictelor regionale³⁹ sunt principalele rezoluții pe care Occidentul le-a menținut ferme în politica sa de luptă împotriva terorismului. Cu toate acestea, noua conceptualizare a securității în raport cu politica, precum și aprofundarea fenomenului *noului terorism* impun studiul învățămintelor din lupta istorică împotriva terorismului.

Dimensiunea istorică a unui fenomen de altfel extrem de dezbătut în toate mediile, fie ele politice, academice sau pur și simplu mediatice, nu a reprezentat totuși o prioritate printre preocupările celor care au prilejuit și au întreținut discuțiile. Vom vedea în cele ce urmează că analiza din această perspectivă conduce la o critică nemijlocită a intervenției masiv militare într-o luptă în mod eronat asimilată unui război împotriva terorismului. În acest sens, Adam Roberts⁴⁰ enunță o serie de observații demne de luat în seamă în procesul de combatere a acestui flagel.

O primă constatare ar fi că acțiunea teroristă ajunge deseori la consecințe involuntare. Modalitatea grupărilor teroriste de a percepe schimbarea este expusă cu ajutorul a două modele: avem, pe de o parte, posibilitatea perpetrării unui act spectaculos de violență destinat să schimbe în mod radical peisajul politic prin intermediul mobilizării maselor, iar, pe de altă parte, există metoda unei campanii de uzură (Roberts o numește echivalentul terorist al *Blitzkrieg*) prin care se urmărește demoralizarea și slăbirea iremediabilă a adversarului. *Noul terorism* cu care lumea occidentală se confruntă pare să urmeze alternativ sau concomitent ambele metode. Astfel, dacă actele spectaculoase de violență de o asemenea anvergură, încât să zguduie în mod real ordinea politică a democrațiilor occidentale, sunt relativ rare, un război psihologic se desfășoară în permanență. Amenințarea teroristă nu încetează să supună societățile occidentale și nu numai, la o presiune constantă, iar măsurile de apărare preventivă, indispensabile de altfel în aceste condiții, întrețin starea de asediu. În aceste condiții, o consecință imprevizibilă a actelor teroriste este că, din perspectivă istorică, ele au provocat de obicei o întărire a regimului pe care încercau să îl înlăture, obținând astfel ceea ce putem numi un efect pervers al întreprin-

derii lor. La aceeași situație asistăm și astăzi când noii teroriști au ajuns să se opună unei întregi coaliții împotriva răului, a cărei întruchipare o reprezintă după evenimentele din 11 septembrie 2001.

O altă observație se referă la caracterul endemic al terorismului: „Prin caracterul său clandestin și prin ura pe care o generează în sânul comunităților și între acestea, (terorismul) devine cu ușurință un obicei și are tendința de a se propaga la alte grupuri și facțiuni desidente”⁴¹. Ceea ce conduce la analiza capacității contra-terorismului de a obține rezultate. Având în vedere că principala componentă a combaterii activităților teroriste este reprezentată de munca serviciilor de informații și a unităților de poliție – implică identificarea suspecților, infiltrarea în interiorul grupurilor respective, colaborarea și schimbul de informații cu forțele de poliție din statele partenere etc. – acțiunile antiteroriste au fost în general, de-a lungul timpului, încununuate de succes.

Un factor ce nu trebuie totuși neglijat este necesitatea de a rezolva, mai înainte de toate, conflictele subadiacente prin combinarea unui ansamblu de măsuri politice cu scopul fie de a „tempera” intensitatea activității teroriste prin satisfacerea anumitor exigențe ale acestora, fie de a le slăbi gruparea prin reducerea rezervei de susținere politică de care teroriștii beneficiau. Toate aceste măsuri devin însă eficiente în măsura în care sunt însoțite de respectarea normelor de drept al conflictelor armate. Cazurile de nonrespect flagrant a unor drepturi de bază, aplicabile la condițiile de detenție și de interogare, precum Abu-Graib sau crearea unor „zone gri” ce permit conturnarea atât a legilor naționale, cât și internaționale, precum Guantanamo Bay, nu fac decât să foseze potențialul consens public necesar susținerii pe termen lung a operațiunilor militare. Ceea ce se obține în schimb este apariția unor falși „martiri” ai circumstanțelor suspecte și alimentarea fervorii religioase ce animă perpetratorii de acte teroriste.

O altă eroare gravă a fost asocierea teroriștilor cu imaginea răului absolut. Efectele negative apar mai ales în sânul societății din cadrul căreia provin acești indivizi și care, în principiu, dezaprobă metodele utilizate de teroriști în ciuda simpatiei pe care o poartă cauzei lor. Tranșarea radicală între Bine / Occident și Rău / Adversar conduce în cele din urmă la luarea de poziție în favoarea celor din urmă, cu atât mai mult cu cât persistă o serie de similitudini între cele două tabere. Oricât de paradoxal ar putea părea la o primă vedere, nu se poate neglija totuși că atât Occidentul, cât și grupările teroriste de sorginte religioasă împărtășesc în esență aceeași viziună simplistă asupra lumii, de luptă a binelui împotriva răului, iar patosul cu care actele de violență sunt înfăptuite este întreținut de o anumită concepție de reciprocitate de tipul „ochi pentru ochi și dinte pentru dinte”. Derrida vorbește de un fenomen de decorporalizare ca replică la tehnologizarea lumii occidentale. Răzbușarea se manifestă într-un mod visceral, în formele sale cele mai primitive, în timp ce accesibilitatea noilor arme conduce la o supradimensionare a efectelor în termeni de victime.

Adoptarea unei perspective istorice asupra luptei împotriva terorismului permite nu numai stabilirea principalelor erori înfăptuite, dar și detașarea unei serii de învățăminte. Ca și celelalte „războaie”, și cel dirijat împotriva *noului terorism* va lua sfârșit într-o bună zi, ceea ce poate face însă diferența este momentul și modul în care se va pune capăt acestei lupte. Cu cât mai repede, cu atât mai bine. Cu toate acestea, erorile tocmai evocate arată că deciziile luate până în prezent nu au condus la obținerea rezultatelor scontate, ci la angajarea pe termen nelimitat într-un conflict ce epuizează resursele Occidentului fără ca adversarul să dea semne de slăbiciune. Conștientizarea și asumarea acestor greșeli

ar reprezenta un prim pas în grăbirea soluționării. Incert și înșelător, încărcat de pasiune și delir religios, noul terorism poate fi combătut printr-o strategie eficientă pornind de la înțelegerea naturii conflictului⁴².

Am putea concluda după această scurtă analiză de încadrare a fenomenului noului terorism că „violența religioasă nu va înceta decât atunci când cele două ideologii vor fi găsit un teren comun de înțelegere: pe de o parte, o atenuare a pasiunii religioase; pe de alta, recunoașterea religiei ca bază a valorilor morale și spirituale ale societății. Ceea ce conduce la afirmația că soluția la problema violenței religioase se află până la urmă într-o revalorizare a religiei”⁴³. Deconstrucția sau de-esențializarea fenomenului noului terorism printr-o abordare postructuralistă conduce la descoperirea acelei logici a inconștientului care permite detașarea de ideea preconcepută potrivit căreia manifestările de sorginte religioasă sunt însoțite în mod automat de iraționalitate. Disecarea acestui fenomen are rolul de a crea premisele fundamentării unei noi strategii corect adaptate la realitatea *noii violențe arhaice*, deschizând calea spre soluționarea conflictului.

Note

1 Derrida, 2002, 12.

2 Citat din discursul fostului președinte american la West Point, NY, pe 1 iunie 2002; preluat în *The National Security Strategy of the United States of America* (septembrie 2002), disponibil la adresa <http://www.whitehouse.gov/nsc/nss.html>. Versiunea în limba engleză: „The gravest danger to freedom lies at the crossroads of radicalism and technology”.

3 Huntington, 1993.

4 Hasenclever & Rittberger, 2000, 641-674.

5 Termenul utilizat de Derrida în capitolul *Faith and knowledge* este “wars of religion”, în *Acts of religion*, Routledge, 2002, p. 42.

6 Comentariu al textului original: “Revenge. Resorting, in fact, to the same resources of mediatic power, it reverts as closely as possible to the body proper and the premachinical living being.”, în Derrida, 2002, 88.

7 Derrida, 2002, 89.

8 *Idem*, 89.

9 *Idem*.

10 *Idem*.

11 *Idem*, 89.

12 Stark & Finke, 2000, 42.

13 *Ibid*, 42.

14 Sintagma utilizată în capitolul *Rationality and the religious mind* este „ignorance and poor reasoning theory”, în Stark & Rodney, 2000, 42.

15 Interviu cu Dr. Bruce Hoffman, *Relioscope* - 22 februarie 2002.

16 Berger, 2001, 15.

17 *Ibid*, 27.

18 Din discursul inaugural al președintelui Barack Obama, 21 ianuarie 2009, sursă http://www.whitehouse.gov/the_press_office/President_Barack_Obama_Inaugural_Address/

19 Interpretare a lui Michael Dillon, 1996, 12.

20 Interpretare a lui Jef Huysmans, 1998, 226-255.

21 Citați de CEYHAN, Ayse, în *Analyser la sécurité : Dillon, Waever, William et les autres*, apărut în *Cultures*

& *Conflicts*, nr. 31-32, pp. 39-62, Williams și Krause au publicat în calitate de autor, respectiv editor, lucrarea *Critical Security Studies*.

22 Profesor la Universitatea din Ottawa a publicat studii precum: *The Realist Tradition and the Limits of International Relations, Symbolic Power and the Politics of International Security, Realism Reconsidered: the Legacy of Hans J. Morgenthau*.

23 Director al Programului de Studii Strategice și de Securitate Internațională de la Oxford, a studiat schimbarea conceptelor de securitate în volume precum *Critical Security Studies* sau *Culture and Security*.

24 Ceyhan, 1998, 54.

25 Huysmans, 1998, 244.

26 Campbell, David, citat în Ayse Ceyhan, *Analyser la sécurité : Dillon, Waeaver, William et les autres*, apărut în *Cultures & Conflicts*, nr. 31-32, 1998, p. 54.

27 Ceyhan, 1998, 41-42.

28 Ole Waeaver, în CEYHAN, Ayse, *Analyser la sécurité : Dillon, Waeaver, William et les autres*, apărut în *Cultures & Conflicts*, nr. 31-32, 1998, p. 40.

29 Laqueur, 2001, 3-4.

30 Kushner, 1998, 10.

31 Gurr & Cole, 2000, 28-29.

32 Spencer, 2006, 9.

33 Hoffman, 1998, 87.

34 *Idem*, 20.

35 Wilkinson, 2000.

36 Gunaratna, 2006, 12.

37 Zimmermann & Wenger, 2003, 25-29.

38 Juergensmeyer, 2000, 158.

39 Wilkinson, 2000.

40 Roberts, 2005, 158-166.

41 Roberts, 2005, 159.

42 Corum, 2007, 13.

43 Juergensmeyer, 2000, 237.

Bibliografie

Adreani, Gilles, Hassner, Pierre. 2005. *Justifier la guerre. De l'humanitaire au contre-terrorisme*, Presses de Sciences Po

Appleby, R. Scott. 2000. *The Ambivalence of the Sacred. Religion, Violence, and Reconciliation*, Rowman&Littlefield Publishers, pp. 81-121

Ayoob, Mohammed. 2004. *Political Islam: Image and Reality*, în *World Politics*, Volume XXI, No 3

Bear, Robert. 2006. *La chute de la CIA. Les mémoires d'un guerrier de l'ombre sur les fronts de l'islamisme*, Ed. Gallimard

Berger, Peter L., *Le réenchantement du monde*, Ed. Bayard, pp. 13-37, 153-182.

Burgat, François. 2002. *L'islamisme en face*, La découverte/Poche

Ceyhan, Ayse, *Analyser la sécurité : Dillon, Waeaver, William et les autres*, în *Cultures & Conflicts*, nr. 31-32, pp. 39-62

Corum, James S. 2007. *Fighting the War on Terror. A Countersurgency Strategy*, Zenith Press

Derrida, Jaques. 2002. *Acts of Religion*, Routledge

Ellias, Norbert. 1973. *La civilisation de moeurs*, ed. Poche Pocket

- Ellingsen, Tanja. 2005. *Toward a Revival of Religion and Religious Clashes?*, în *Terrorism and Political Violence*, Routledge, vol 17, n° 3
- Gangloff, Sylvie, *Retour sur le choc des civilisations : entre discours, iconographies et constructions identitaires*, www.ceri-sciencespo.com
- Gurr, Nadine, COLE, Benjamin. 2000. *The New Face of Terrorism: Threats from Weapons of Mass Destruction*, ed. Tauris, Londra
- Hasenclever, Andreas, RITTBERGER, Volker. 2000. *Does Religion Make a Difference? Thetical Approaches to the Impact of Faith on Political Conflict*, în *Millenium*, vol 29, N°3, pp. 641-674
- Huntington, Samuel. 2000. *Le choc des civilisations*, Poches Odile Jacob
- Huntington, Samuel. 1992. „If Not Civilizations, What? Paradigms of the Post-Cold War World”, în *Foreign Affairs*
- Huntington, Samuel. 1993. „The Clash of Civilizations ?”, *Foreign Affairs*
- Juergensmeyer, Mark. 2003. *Au nom de Dieu ils tuent ! Chrétiens, juifs ou musulmans, ils revendiquent la violence*, Ed. AutrementFrontières, pp. 9-21, 211-237
- Kushner, H. 1998. In *The New Terrorism – The Future of Terrorism: Violence in the New Millenium*, Sage Publications
- Laqueur, Walter. 2001. *The New Terrorism. Fanaticism and the Arms of Mass Destruction*, Oxford University Press
- Lesser, Ian O., *Countering the New Terrorism: Implications for Strategy*, http://www.rand.org/pubs/monograph_reports/MR989.chap.4.pdf
- Malet, Emile H. 2004. *Al-Qaida contre le capitalisme. Religion et domination*, Ed. PUF, pp. 91-107
- Morgan, Matthew J. 2004. *The Origins of the New Terrorism*, <http://www.carlisle.army.mil/usawc/Parameters/04spring/morgan/pdf>
- Ramel, Frédéric. 1997. *Trois ans après, le retour de Samuel Huntington et du choc des civilisations : critiques d'une analyse réductrice*, în *Arès*, pp. 43-52
- Raynaud, Philippe. 2003. *Penser la Guerre après le 11 septembre : de la fin de la guerre à la fin de la paix*, în *Entre Kant et Kosovo : études offertes à Pierre Hassner*, Presses de Sciences Po, pp. 83-94.
- Sacks, Jonathan. 2004. *La dignité de la différence. Pour éviter le choc des civilisations*, Bayard
- Semelin, Jacques. 2005. *Purifier et détruire. Usages politiques des massacres et génocides*, Seuil, pp. 414-433
- Spencer, Alexander. 2006. *Questioning the Concept of 'New Terrorism'*, în *Peace Conflict & Development*, nr. 8, www.peacestudiesjournal.org.ok
- Stark, Rodney, FINKE, Roger. 2000. *Acts of faith: explaining the human side of religion*, University of California Press
- Tucker, David. 2001. What's New About the New Terrorism and How Dangerous Is It ?, în *Terrorism and Political Violence*, nr. 13, pp. 1-14
- Wilkinson, Paul, *The strategic implications of terrorism*, în *Terrorism & Political Violence*, Har-anand Publications, India, 2000, <http://www.comw.org/rma/fulltext/oosondhi.pdf>
- Zimmermann, Doron, Wenger, Andreas. 2003. *The Transformation of Terrorism*, International Relations and Security Network