

Marko Pišev

Filozofski fakultet u Beogradu

ANTROPOLOGIJA NA OBALI REKE STIKS: Kratak vodič za razumevanje "ljudske bombe" u savremenim interpretacijama islamskog samoubilačkog terorizma

Apstrakt: Islamski samoubilački terorizam je u poslednje vreme često obrađivana tema u društveno-humanističkim disciplinama poput politikologije, sociologije, psihijatrije, antropologije i vojne teorije. Zapadni autori se uglavnom prema ovom fenomenu postavljaju tako da ga istovremeno "razumeju" i osude, pritom nastojeći da iznađu izvesne pravilnosti u njegovom javljanju, kako bi pomogli sprečavanje terorističkih akcija u budućnosti. Baveći se samoubilačkim terorizmom, zapadna antropologija se možda i na najkonkretniji način uključuje u diskurs političke instrumentalizacije nauke. Autor ovog teksta smatra da antropologija – zajedno sa srodnim društvenim disciplinama – pritom gubi kritičku dimenziju i postaje pristrasna, pa samim tim i nedovoljno objektivna. Zbog toga on u ovom radu nastoji da pruži model za nešto drugačiji pristup sagledavanu ovog fenomena.

Ključne reči: samoubilački terorizam, religija, politika, muslimani, zapad

Ne govorite za one koji
su poginuli na Božjem putu (*da
su*) mrtvi! Naprotiv, oni su živi,
ali vi to ne osjećate!

(el-Bakara, 154)

Uvod: Svet senzitivnosti i svet heroja

U naučnim časopisima već je napisan izvestan broj članaka koji izbegavaju da tretiraju islamski samoubilački terorizam kao fenomen nužno povezan sa savremenim islamskim militarizmom i "fanatičnom mržnjom muslimana prema zapadu" (pogledaj npr. Rosenberger 2003, Khashan 2003, Atran 2004, Andriolo 2006, Brym i Araj 2006, Caldararo 2006, Ferrero 2006, Terzić i Štrbac 2007), sve u cilju njegovog sagledavanja iz bar okvirno kulturno relativističke perspektive koja nastoji da izvrši *rekonstrukciju čoveka* iz onoga što od njega ostane pošto pritisne okidač i preobrazi se u strahovito oruđe "živog Bo-

ga." Ono što navedeni istraživači – antropolozi, sociolozi, psihijatri, politiko-
lozi i vojni teoretičari – nastoje da objasne u ovim člancima jeste to da izve-
stan lanac uzroka dovodi do izvestnog lanca posledica, i da takozvani "bom-
baši samoubice" nisu puki religijski fanatici motivisani čistim ludilom i neuto-
ljivom glađu za samouništenjem (kao i destrukcijom "nevernika" i "smutljivaca"), već "obični" ljudi, individue slične onima koje svakodnevno srećemo na
ulici, ali postavljene u trajno ekstremne uslove koji zahtevaju ekstremne i furi-
ozne odgovore. Ovo implicira pretpostavku da je današnjoj čitalačkoj publici
– bila ona "stručna" ili "laička" – neupoznatoj s islamom, ili prilikama u poje-
dinim zemljama sa stanovništvom koje se većinski deklarise kao musliman-
sko, potrebno približiti *ljudskost* muslimana, dočarati misaono-stratešku logi-
ku bombaša-samoubice kao hladnu logiku racionalnog uma, neopterećenu (is-
ključivo) krvožednim fantazijama o mržnji i osveti pomešanih s masturbator-
skim vizijama raja.

Tvrđnja da palestinski bombaš-samoubica ne operiše po preterano različ-
itom obrascu od, recimo, obrasca japanskog kamikaze tokom Drugog svetskog
rata, ili ruskog anarhiste s kraja 19. veka, nije preterano nova. Pored toga,
ovakvoj uopštenoj trdnji uvek se može postaviti uopštena protivtvrđnja o de-
spotskom karakteru japanske nacije (upor. s Minear 1980) ili nihilističkom
bezumlju ruskih anarhista. (upor. s Weinreich 1949, 402, Novak 1954) Prime-
ri se mogu ređati u nedogled. Stavovi o "fanatizmu Tamilskih Tigrova" nastal-
om "indoktrinacijom od malih nogu" (Roberts 2008, 22) bivaju lako smešteni
rame uz rame uz stereotipe o islamskom "teroristi" ili hinduističkom "funda-
mentalisti." (ibid.) Dokazivati činjenicu da su Tamilski Tigrovi ili aktivisti
Hamasa, Hezbolaha, Islamskog Džihada, itd. – *ljudi*, sa izvesnim, koliko god
mentalitetetski i sociokulturno specifičnim motivima, stavovima i vrednosnim
sudovima, predstavlja tautologiju ravnu tvrđnji da mravi ili pčele nisu ljudi.
Ova kulturno relativistička strategija "očovečenja" drugog podjednako lako
vodi u prikriveniji oblik kulturnog rasizma koliko i bilo koja druga kulturno
rasistička tvrđnja. Zbog čega je to tako? Možda zato što se u ovim "zastupnič-
kim" objašnjenjima drugog provlače tvrđnje da ti drugi svojim postupcima ni-
su u stanju da sami sebe definišu onako kako priliči, pa bi trebalo mi to da
učinimo umesto njih? Naravno, ovakva strategija ne omogućava samo njho-
vim glasovima da se useku dublje u "zvučni zapis" teksta, već ide u korist i
nama samima. Pogledajmo kako.

Iako je bilo više pokušaja da se samoubilačke misije u islamu "objasne" ste-
reotipnim argumentima o islamskom "fanatiku" i "ludom Arapinu" (Brim i
Aray 2006, 1970-1971) ili pak pristrasnim arapskim "mentalitetom" propraće-
nim kroz osvrte na "epizode iz muslimanske istorije" (Andriolo 2002), ipak pre-
ovlađuju pokušaji u kojima zapadna humanistička i društvena teorija nastoji da
"razume" bombaša-samoubicu. Strategija većine ovih tekstova jeste da potcrta-
vajući specifične verske, društvene i kulturne dimenzije islamske civilizacije

(naročito šiitske populacije), implicitno prizna psihopatološki momenat u "buđenju želje" za preobražajem psihički "načeto", ili mentalno posve zdravog muslimana u ljudsku bombu, ali i da istovremeno *prepozna* krivicu zapada za mnoge nepravde počinjene u islamskim zemljama. Pošto se prst optužbe upre na zapad, linija argumentacije se lagano pokreće unazad, ka nekoj vrsti političke samokritike i, istovremeno, predlaganja kulturno-političkih modela koji imaju za cilj da jednom za svagda pacifikuju militantne grane islama. (Atran 2004, Atran 2006, Moghadam 2008/2009). Baveći se samoubilačkim terorizmom, zapadna antropologija se možda i na najkonkretniji način uključuje u diskurs političke instrumentalizacije nauke i nastoji da dopre do političkih i socio-kulturnih strategija koje će smiriti strasti na proključalom Bliskom istoku.

Kako bismo u okviru ove krajnje osetljive teme zaobišli bar najevidentnije klopke dvostrukih aršina, i time izbegli svaku vrstu povlađivanja, pristupićemo analizi islamskog samoubilačkog terorizma iz nešto drugačijeg ugla. Umesto da se pravimo da razumemo, pravićemo se da ne razumemo. Zastupaćemo, shodno tome, otvorenu kvazi-darvinističko-kulturno-rasističku tvrdnju da "bombaš-samoubica" nije isto što i beo, fakultetski obrazovan, materijalno situiran, prosečan nosilac srednjeklasnih civilnih vrednosti Zapadnog društva, već da je tu po sredi tipičan predstavnik jedne zasebne, zakržljale evolutivne grane homo sapiensa, koju ćemo, čisto za potrebe ovog rada, nazvati – homo explodicus.

No, da ne bismo odlutali na stranu koja bi nas slabo gde odvela (osim, na primer, u samozaljubljenost i slavljenje hrišćanskog "čovekoljublja" i Zapadnog kulturno-tehno-civilizacijskog doprinosa čovečanstvu), poslužićemo se nizom metodoloških smernica koje u preseku svojih centralnih osa sadrže istovremeno jedno specifično i prošireno poimanje bola. Ovo činimo s ciljem da dodatno oneobičimo našeg homo explodicusa, učinimo ga radikalno drugačijim, dalekim i nespojivim sa našim pogledima na svet, našim uvreženim vrednostima i moralnim standardima. Ovakav pristup će nam – nadamo se – pomoći da predupredimo dvoiličan, paternistički odnos prema teroristi-samoubici: odnos koji u isti mah nastoji da ga razume i osudi, da prizna istorijske greške zapada i da predstavi zapad kao vodeću civilizacijsku tvorevinu savremene istorije, na koju bi svako društvo (ipak) trebalo da se ugleda, jer se slične greške – jednom shvaćene i prihvaćene – više neće ponoviti.

Konačno, mi se nećemo ustezati da kroz našu analizu homo explodicusa neposredno iznosimo vrednosne sudove: oni će biti učitavani u tekst s namerom da "između redova" ostavimo za čitaoce dovoljno mesta da se sami moralno i vrednosno postave prema ovoj izuzetno osetljivoj temi. S tim u vezi, nastojaćemo da u maniru viktorijskih mislilaca, zaintrigiranim nekakvom egzotičnom društvenom pojavom, predstavimo homo explodicusa kao humanoidnu "jednačinu" sa više nepoznatih, ne da bismo ismevali evolucionizam, niti samoubilački terorizam, već prevashodno s namerom da kroz ironičan način izlaganja iskarikiramo pristranost brojnih naučnih pristupa ovoj temi.

Bol i društvo: pronalaženje sukobljenih "etika bola"

U članku grupe autora pod naslovom *The Image of Christ in Spanish America as a Model for Suffering*, raspravlja se o verskoj procesiji za Veliki petak, u malom kolumbijskom gradu San Pedro, koju predvodi dobrovoljni vernik, "Hrist koji krvari pod svojom krunom od trnja, gotovo prepolovljen pod težinom krsta i neprestano bičevan korbačem." (Richardson i dr. 1971, 249) Jedan stanovnik San Pedra ovu komemoracionu versku procesiju obrazložio je rečima:

To je lekcija Hristovog života. Hrist je živeo da bismo mi mogli umreti. Hrist nas je naučio kako da umremo. On je postavio primer – primer toga kako da strpljivo patimo. Danas ljudi ne pate kako treba. Oni se bore protiv smrti. To je loše. Moramo se truditi da patimo i umiremo kao Hrist, koji je Bog. (ibid. 247)

Jednom godišnje u San Pedru bol transformiše telo vernika u nešto više od ljudskog, nešto sveto, i time bliže Bogu. Svojom sposobnošću da podnese fizički bol, vernik pokazuje da je kadar da se distancira od svog tela, da ga posmatra kao objekat i time ga, u krajnjoj liniji, potčini svojoj volji. S transcendentnog aspekta, telo je propadljivo, dok je duša besmrtna. Telo je sklono grehu, duša je podložna večnom boravku u paklu. Bol koji iščekuje grešnike u paklu, neuporediv je sa zemaljskim; čak i kada se taj, zemaljski bol čini nepodnošljivim. Zbog toga oni vernici koji su "na svojoj koži" iskusili snažnu senzaciju bola razvijaju dublji strah od beskonačne duševne kazne u odnosu na one za koje je bol sličnog intenziteta relativna nepoznanica: prvi su makar spoznali *šta* je bol, i šta bi on, u najgorem slučaju, mogao da *postane*.

Metodološke probleme u vezi sa antropološkim proučavanjem duševnog bola, Vendler povezuje sa činjenicom da se subjektivna stanja – senzacije, osećanja i emocije – ne mogu locirati, prepoznati ili otkriti u telu, već da se telu pripisuju na osnovu izvesnih приметnih manifestacija koje obezbeđuju takvu atribuciju. (Vendler 1984, 201, nav. prema Hastrup 1993, 732)

Kirsten Hastrup se nadovezuje na ovo mišljenje primedbom da

Na osnovu nevidljivih činjenica kao što je patnja, ne postoji način razumevanja ljudi izuzev kroz nečije lično iskustvo i moć imaginacije. (...) Ovo je razlog zbog kog se iskustvo mora rastegnuti snagom imaginacije. Imaginacija u ovom smislu nije pitanje fantazije i kreativnog pisanja, već podrazumeva značajno proširivanje logike prepoznavanja. (...) Patnja je, dakle, otelotvorena i na neki način prevazilazi kognitivno razumevanje. Ipak, implicitno, mi je 'prepoznajemo' čak iako se nikad nismo osećali isto, ili nismo bili izloženi sličnim nesrećama. Izvesna iskustva ni u kom slučaju nisu doslovno deljena, ali mi smo svejedno sposobni da zamislimo njihove implikacije. (ibid, 732-733)

Ne deluje li pomalo neobično da je ovakve parametre "imaginacije" (možda bismo ovaj termin ipak mogli zameniti nešto prikladnijim pojmom, "empatija") uopšte potrebno obrazlagati naučnim terminima? Ogroman broj klasičnih dela književnosti napisan je na temu ljudske bede, nesreće, patnje i duševnog bola; bezbroj pozorišnih komada i filmskih ostvarenja snimljeno je upravo na osnovu premise da je publika u stanju da se "snagom imaginacije" poistoveti sa dramatičnim, komičnim, napetim, šokantnim, emotivnim, patetičnim i drugim sekvencama koje se odvijaju na pozorišnoj sceni ili velikom platnu. Čak se i vizuelni oglasi poput TV reklama obično pišu i režiraju na način da pobude izvesne – najčešće tople i prijatne – emocije kod gledalaca putem pretpostavke da je publika kadra da snagom mašte dekodira poruku pošiljaoca, bez obzira na političke, društvene, kulturne i ekonomske uslovljenosti okruženja, odnosno na one parametre svakodnevice na koje je ciljna grupa adaptirana u smislu enkulturacije. Ovo naročito važi za reklamne kampanje multinacionalnih korporativnih giganta poput Koka Kole, Nivee, ili Audija.

No, time što smo ustanovili "zamislivost" tuđeg bola i prepoznali našu sposobnost da se sa tim bolom barem delimično saživimo, obavili smo tek polovinu posla. Preostaje nam još da detaljnije sagledamo odnos bola i identiteta: onoga što naša sposobnost da podnesemo bol doprinosi ili oduzima našoj ličnoj identitetskoj matrici. Smatramo da je data relacija bitna za naše analitičko promatranje homo explodiusa. U krajnju ruku, bol – kao snažna fizička senzacija – i jeste ono što ljudska bomba nastoji da predstavi drugima: pre svega, onima za koje homo explodius smatra da im je zbog negiranja univerzalne poruke islama, večno boravište pakao; ili onima koji su preživeli kontakt sa homo explodiusom, ali su ostali trajno osakaćeni nakon eksplozije; zatim, onima koji su u epilogu njegovog čina pretpreli tešku psihološku traumu; ili pak onima koji su u terorističkoj akciji izgubili svoje najbliže... Dakle, naš neposredan dodir s "bombašem samoubicom" direktno nas izlaže snažnom i neizbrisivom izvoru bola: samo, da li je taj bol samom sebi cilj?

Karin Andriolo u svom radu *The twice killed: Imagining Protest Suicide*, nastoji da predstavi "protestno samoubistvo" u kontekstu dara i uzdarja. Autorka smatra da umiranje može biti "poklonjeno" – ne samo Bogu, već i zajednici, koja primanjem ovog "dara" na neki način biva obavezana da ispravi loše stvari koje je žrtva pretrpela. (Andriolo 2006, 108-109) Naša smrt, primećuje Andriolova, utiče na one kojima je stalo do nas: zato je možemo investirati, ili je zameniti za nešto drugo; shodno tome, naše telo razneseno eksplozivom ili mecima iz "neverničkog mitraljeza", nije samo potencijalno oružje u rukama Boga, već i "meso transupstancirano u poruku." (ibid.)

U knjizi *Antropologija nasilja*, Saša Nedeljković takođe ističe komunikacijski aspekt bola i smrti. Smrt, prema Nedeljkoviću, kao definitivna promena statusa jedinice u društvu, društvenom akteru pruža mogućnost za uzdizanje na socijalnoj lestevici; ali se istovremeno može tumačiti i kao želja da se ostavi

neizbrisiv trag u životu, nešto po čemu će akter ostati večno upamćen; jer ako život ima svrhu – tačnije, ako nije puki splet okolnosti bez smisla i krajnjeg cilja – onda i smrt može predstavljati poruku u kojoj se prepliće sveto i profano. (upor. sa Nedeljković 2010, 103-105) Autor ističe da je trenutak smrti kadar da oboji čitav život individue i prida mu smisao koji on, po sebi, nije imao. "Ideja heroja se odlično uklapa u takvu predstavu", dodaje on. "Nije bitno šta su i kakvi bili za života, zato što je njihov čin smrti tako uzvišen i tako pun vrednosti da baca u zasenak sve drugo." (Ibid.)

Iz ovoga možemo izvući preliminaran zaključak da figura homo explosiva doneke korespondira sa kulturnim svetom heroja. "Uzvišenim" činom smrti, homo explosivus negira uverenje da se određenim životnim stilovima može izgraditi svojevršno skrovište od bola, budući da gotovo nijedan životni stil ne nudi potpunu zaštitu od razornog dejstva homo explosiva. S druge strane, bol koji terorista samoubica nanosi nije "ispražnjen od značenja" (Nedeljković 2010, 92), niti je to značenje jednodimenzionalno, već se, u horizontalnoj ravni, prenosi najmanje kroz tri međusobno povezana komunikacijska nivoa. Prvi od tih nivoa usmeren je ka zajednici s kojom se bombaš samoubica identifikuje i kojoj ostavlja svoj čin "u amanet"; nazovimo ga *nivoom amaneta*. Drugi se ogleda u poruci lojalnosti pobunjeničkoj grupi koja preuzima odgovornost za njegovo delo; nazovimo ga *nivoom lojalnosti*. Treći se tiče poruke upućene neprijateljskoj grupi koja trpi kaznu za počinjen ili pripisan zločin; nazovimo ga *nivoom odmazde*.

Već smo nagovestili da homo explosivus investira svoju smrt i u ravan koja "nije od ovoga sveta", odnosno primarno je orijetnisana vertikalno, ka Bogu. U ovom kontekstu možemo govoriti o principu metafizičkog dara i uzdarja, budući da "bombaš-samoubica" – s verskog aspekta interpretiran kao mučenik, *šahid* – darujući sebe Alahu, očekuje zauzvrat neku vrstu nagrade, koju je Bog, sa svoje strane, "dužan" da pruži. Alah to čini u vidu šest dragocenih uzdarja: 1) Sa prvom kapljicom prolivene krvi, šahid dobija trenutni oprost za sve grehove; 2) biva mu pokazano njegovo lično sedište u Raju; 3) prima trofej vere; 4) ženi se sa 72 Hurije (prekrasne device Raja); 5) biva krunisan vrhovnom krunom (ukrašenom mnoštvom dragulja, od kojih je svaki vredniji od čitave naše planete); i 6) otpisuje grehove svojih sedamdeset srodnika. (Al-Rumi 1985, 41, nav. u Khashan 1997, 1052.)¹

Ispostavlja se, kako vidimo, da homo explosivus – taj užasni, toksični drugi, taj um usijan mržnjom prema svemu judeo-hrišćanskom, progresivnom, liberalnom, demokratskom, moralnom i normalnom (upor. sa El Fadl 2001, 28), ta pomahnitala, zagonetna zver inficirana egzogamnom tanatoidnom sociopatskom

¹ U jednoj izjavi, Bin Laden je gotovo doslovce ponovio ovih šest privilegija, s tim što je dodao i da će u samom trenutku smrti šahidov bol biti značajno ublažen: "Mučenik neće osetiti bol smrti osim kao da je uštinut." (Moghadam 2008/09, 61)

neurozom – nije samo ono za šta se na prvi pogled predstavlja. Svest homo explodicausa dobrim delom je usredsređena na zagrobni život, što ga u neku ruku čini još toksičnijim, još tanatoidnijim, još odlučnijim da izvede konačni potez vere, ne mareći previše za "ovozemaljske" posledice svog čina.²

Međutim, šta je ono što ga čini toliko usredsređenom na božje darove u zagrobnom životu? To je, naizgled, suštinsko pitanje za otključavanje najdublje zagonetke homo explodicausa. U kojoj je meri on, kao vernik, *pomeren* od naših moralnih standarda, našeg racionalnog mišljenja, našeg koliko-toliko lagodnog odnosa prema životu? Da li homo sapiensa od homo explodicausa razdvaja nepremostiv jaz na polju morala? Ili pak nepomirljivo različit oblik racionalnosti?

Ernst Jinger je sredinom treće decenije prošlog veka povezaao prosvetiteljsku filozofiju sa nizom praktičnih mera tipičnih za devetnaestovekovni ljudski duh (mera poput abolicije ropstva i torture, vakcinacije, narkoze, formiranja osiguravajućih društava, čitavog mnoštva tehničkih i političkih pogodnosti) pripojivši ih svojoj dalekovidnoj viziji buržoaskog sveta senzitivnosti. (Jünger 2008, poglavlje 4) Ovaj, buržoaski svet, suprotstavio je kulturnom svetu heroja, istakavši njihov antagonistički odnos i ukazavši na vrlo značajnu dihotomiju ukorenjenu u samu srž moderne. Jingerovim rečima,

Očito je da postoje stavovi koji omogućavaju čoveku da se izdvoji iz reona života u kojima bol vlada kao apsolutni gospodar. Ovo izdvajanje se javlja uvek kada je čovek u stanju da tretira prostor kroz koji doživljava bol – tj. telo – kao objekat. Naravno, to pretpostavlja postojanje komandnog centra koje će se prema telu postaviti kao prema udaljenoj ispostavi koja može biti evakuisana i žrtvovana u borbi. Shodno tome, preuzimaju se sve mere s ciljem da se ovlada bolom, a ne da se bol izbegne. Herojski i kulturni svet pruža potpuno drugačiju relaciju prema bolu nego što to čini svet senzitivnosti. Dok u potonjem dolazi do marginalizacije bola i zaklanjanja života od bola, poenta prvog jeste da integriše bol i organizuje život na taj način da on (...) neprekidno bude u kontaktu sa bolom. (poglavlje 7)

² Istina, svi homo explodicausi nisu nužno vernici. Mogadam je, u odnosu na ideološko opredeljenje, islamske terorističke organizacije koje su u poslednjih četvrt veka preuzele na sebe odgovornost za samoubilačke akcije, klasifikovao u četiri zasebne grupe: šiitsku, nacionalno-separatističku, glavnotokovsko-islamističku/nacionalno-separatističku (u ovu grupu svrstao je organizacije poput Hamasa, Palestinskog islamskog džihada, i Islamsku armiju u Iraku), i salafi džihadijsku, s tim što je odvojio i posebna mesta za marksističke (Kurdistanska radnička partija, Narodni front za oslobođenje Palestine, itd.) i hibridne (Čečenski separatisti, Kašmirski separatisti, itd.) organizacije. (2008/09, 65-69) Prema uvidima ovog autora, terorističke grupe globalističkog karaktera, naklonjene salafijskoj teologiji izvele su najveći broj terorističkih napada od 2001. godine do danas, ali su krajem osamdesetih godina prošlog veka u tome prednjačile šiitske organizacije. (ibid.)

Buržoaski grand kafei, plesne hale i druge "palate demokratije", u kojima se oseća snolik, bezbolna lagodnost koja ispunjava vazduh kao narkotik, (poglavlje 5) za Jingera su iluzorni svetovi novih elita, krhki poput mehura od sapunice. Svet senzitivnosti je onaj *u kojem je telo po sebi najveća vrednost*. (poglavlje 7) Sa druge strane – i nasuprot svetu senzitivnosti – stoji arhetipski svet heroja čija se superiornost ogleda u nadvladavanju prostora kojim upravljaju zakoni bola. (poglavlje 8) To je svet radnika koji se neprekidno nalazi u zoni bola, ili u samoj žiži te zone. To je svet vojnika spremnog da transformiše svoje telo u hibridni spoj tkiva i mašine, živi projektil spreman da se fatalno zakuca u neprijateljsku metu, ljudski torpedo ogromne preciznosti i razorne moći spreman da svojom smrću plati razaranje neprijateljske krstarice, ili naprosto – topovsko meso čije su šanse za preživljavanje oružane bitke, kako Jinger to slikovito kazuje, "eliminisanе matematičkom sigurnošću." (ibid.)

Obratimo sada pažnju na sledeća dva primera: U Nju Jork Tajmsu od 26. marta 1997. godine nalazi se članak o Musi Gneimatu, ocu četvoro dece, iz seoceta jugoistočno od Vitlejema, povučenom, mirnom čoveku sa stalnim zaposlenjem i dozvolom za rad u Izraelu, koji je bez ikakvih indikacija da mu se po glavi vrzma smrtonosni plan, jednog jutra ušetao u kafić u Tel Avivu i redukovao ga u hrpu rasparčanog maltera, srče i gareži.³ Bio je to jedan od prvih samoubilačkih napada čiji se protagonista po svim tačkama (sem po rodnoj) razilazio sa standardnim profilom "teroriste samoubice."⁴

U izdanju istog dnevnog lista novijeg datuma⁵ (jun, 2002.) možemo pronaći članak o mladoj Palestinski, verenici poginulog Tanzimskog lidera, koja je preduzela svoju samoubilačku misiju nedugo po ulasku izraelskih okupacionih trupa u Vitlejem. Prešavši izraelsku granicu, Arien Ahmed – kako glasi ime ove mlade žene – susrela se sa nepoznatim tinejdžerom, Isom Badirom, koga je regrutovala ista pobunjenička frakcija, predavši mu "bek-pek" krcat eksplozivom i ekserima; njegova braća bila su uznemirena gledanjem slika izraelskih vojnih operacija na televiziji, objasnio je usput Ahmedovoj, koja je

³ <http://www.nytimes.com/1997/03/26/world/suicide-bomber-the-wrong-profile.html>

⁴ Od druge polovine '90-ih godina prošlog veka naovamo, uočena je zabrinjavajuća promena obrasca u profilu homo explosivus. Ranije se smatralo da su bombaši samoubice najčešće neoženjeni, socijalno marginalni, nezaposleni ili loše plaćeni mladići u srednjim dvadesetim godinama koji osećaju duboku vezanost prema fundamentalističkom islamu. (Brim i Aray 2006, 1971) Od kada su izraelske vlasti, na osnovu ovog profila, počele da vrše rigidnu selekciju sumnjivih lica i potencijalnih terorista, pobunjeničke organizacije su za potrebe samoubilačkih misija odgovorile regrutovanjem studenata, oženjenih muškaraca i očeva, osoba sa sekularnim uverenjima, žena, adolescenata, kao i tinejdžera. (ibid.)

⁵ <http://www.nytimes.com/2002/06/21/world/mideast-turmoil-bombers-rash-new-suicide-bombers-exhibit-no-patterns-ties.html?src=pm>.

i sama na leđima nosila sličan "bek-pek." Isa Badir se istog dana digao u vazduh, odnevši još dvoje civila za sobom, dok je Arien Ahmed gotovo u poslednjem trenutku poklekla i predala se izraelskim vlastima. Za nju, više nije bilo povratka u Palestinu. "Odbiće me", rekla je novinaru koji ju je intervjuisao u zatvoru, "kao kukavicu." Kada je upitana ko će je odbiti, odgovorila je, "moja nacija."⁶

Iz sažetih opisa troje homo explodicausa opažamo da se ni za jedno od njih ne bi moglo pouzdano reći da su, jingerovskim terminima, pounutrili bol, organizovavši život tako da on bude u neprekidnom kontaktu sa bolom. Pa ipak, svo troje se na izvesan način uklapaju u Jingerovu sliku: svojom zajedničkom negacijom "sveta senzitivnosti" po kojem je telo najveća vrednost, svojom odlukom da telo tretiraju kao udaljenu ispostavu koja će biti žrtvovana za nekakav "viši (nacionalni, ili pak globalni) cilj", ili preinačeno u "meso transupstancirano u poruku." Mada je jasno da Jingerovi uvidi, preneseni u savremeno doba, ne gube mnogo od svog suštinskog značaja, njima ipak nedostaje rešenje za ključnu nepoznatu u jednačini: šta je to što homo explodicausa čini, naprosto rečeno, onim što jeste?

U trodelnom dokumentarnom filmu u produkciji Diskaveri kanala, *Beirut to Bosnia*, autor filma i korespondent Gardijana za Bliski istok, Robert Fisk, intervjuisao je Hasana Nasralu (Nasrallah), generalnog sekretara libanskog Hezbolaha. Na Fiskovo pitanje da "jednom zapadnjaku" obrazloži svedočenja o mučenicima koji nasmejani odlaze u smrt, Nasrala je odgovorio:

"Smrt prema našem verovanju nije zaborav. Nije kraj. Ona je početak istinskog života. Da bi zapadnjak razumeo ovu istinu, najbolja metafora je da zamisli osobu koja dugo sedi u sauni. Ta osoba je vrlo žedna, i umorna; vruće joj je. Ona podnosi efekte visoke temperature. A onda joj je rečeno da, u slučaju da otvori vrata, može ući u prijatnu, tihu sobu; može popiti lep koktel, i slušati prekrasnu klasičnu muziku. Ona će tada otvoriti vrata i kročiti u tu prostoriju bez oklevanja, znajući da ono što je ostavila za sobom nije od preterane vrednosti, i da je ono što je očekuje daleko dragocenije."

Pokušajmo da procenimo kako se ova Nasralaova metafora uklapa u našu jednačinu homo explodicausa. Dakle, imamo osobu spremnu da svoje telo preobrazi u oružje "živog Boga." Imamo i Boga koji "uzvišeni čin" te osobe prima kao ultimativni poklon, i zauzvrat joj pruža šest dragocenih uzdarja. Jedino što nam nedostaje jeste "ovozemaljski" parametar: motivacija. Šta je ono "od ovoga sveta" što homo explodicausa navodi da (se) ubije? Kakva ga to tanatoidna sila nagoni da okrene leđa svojim najbližima, svojoj deci, roditeljima, prijateljima, uspomenu koje ga vežu za ovaj svet, svim svojim ostvarenim i neostvarenim aspiracijama?

⁶ ibid.

Nasrala nam putem svoje metafore nagoveštava jedan od mogućih odgovora: ono što homo explodicus ostavlja za sobom jeste oblik bitisanja koji se postepeno pretvara u agoniju; dok je ono čemu homo explodicus sterminiran, konačno oslobođenje od te agonije.

Ovaj argument, međutim, nije dovoljno jak. Čak i da dozvolimo mogućnost da se agonija ne mora lično doticati homo explodica – kao u slučaju Ise Badira, čija su braća bila uznemirena posmatranjem izraelskih vojnih operacija na televiziji – postavlja se pitanje zašto među muslimanskim vernicima još uvek ima homo sapiensa (odnosno, zašto Isina braća, primera radi, nisu i sama pošla stopama regresa vrste ka zakržljaloj evolutivnoj grani homo explodica).

Ovo je jedno važno, i veoma složeno pitanje, koje prevazilazi okvire našeg eseja, i o kojem bi se, možda, mogli napisati tomovi stručnih knjiga. Stoga ćemo se za potrebe ovog rada zadovoljiti Nasralinom metaforom i locirati ključ za dekodiranje centralne enigme ovog čovekolikog monstuma u predstavi o svetu kao izvoru bola. No, ova predstava je ipak preširoka i suviše apstraktna; moramo je suziti i konkretizovati, tako da ona zadobije smisao za svakog, ili gotovo svakog, homo explodica. Budući da u našim uopštavanjima ne možemo pobeći od izvesnih unapred postuliranih pretpostavki, poslužićemo se onom najbezbolnijom: reč je, naime, o pretpostavci o univerzalnoj racionalnosti ljudskih bića.

Od Kanta i Mila naovamo, ova pretpostavka je u zapadnoj misaonoj tradiciji iz sebe iznedrila ključnu ideju u oblasti etike: ideju o nepovredivosti dostojanstva ljudskog bića. (upor. sa Griffin 2008, 3) Shodno tome, napravićemo sledeću hipotezu:

homo explodicus je degenerisani primerak homo sapiensa; u početku je bio ljudsko biće sa nepovredivim dostojanstvom, ali vremenom se preobrazio u monstroznog homo explodica, koji svoje izgubljeno dostojanstvo traži, i pronalazi, u "uzvišenom činu" dizanja sebe – i svih homo sapiensa unaokolo – u vazduh "u ime Boga". Dakle, povreda ljudskog dostojanstva homo explodica, ali i – potrebno je, ipak, delimično proširiti našu hipotezu – njegovih sunarodnika i saboraca, nosi najveći deo krivice za formiranje njegove predstave o svetu kao izvoru bola.

Jednačina homo explodica i njena praktična upotreba

Ranije smo napomenuli da bol koji homo explodicus stvara nije ispražnjen od značenja, i da se to značenje na horizontalnom ("ovozemnom") planu prostire najmanje kroz tri međupovezana nivoa: nivo amaneta (usmeren ka sunarodnicima), nivo lojalnosti (usmeren ka saborcima – npr. terorističkoj ćeliji sa kojom se homo explodicus identifikuje) i nivo odmazde (usmeren ka neprijateljskoj grupi).

Ako ovu našu dosta značajnu primedbu spojimo sa jednačinom za eksplozivno "punjenje" ljudske bombe (spremnost za darovanje sebe Allahu + vera u izvesnost božjeg uzdarja + predstava o svetu kao izvoru bola proistekla iz povrede ljudskog dostojanstva homo explodicausa, njegovih sunarodnika i saboraca) dobijamo novu vrednost koja nam je ranije izmicala iz vida. Homo explodicausa, kao svojevrsni "toksični drugi" infiltriran u buržoaski "svet senzitivnosti", ogoljava pred licima svojih žrtava i jednu duboku, jedinstvenu oktavu ličnog bola. Samim tim što je tu oktavu moguće iznedriti iz sebe u "uzvišenom činu" smrti – i prikazati je onima koji, igrom slučaja (ili božjom voljom) tom činu neposredno prisustvuju – ona predstavlja objedinjujući faktor koji povezuje naša tri nivoa značenja. Drugim rečima, oktava ličnog bola predstavlja početnu tačku iz koje se granaju komunikacijski nivoi amaneta, lojalnosti i odmazde; ova tri nivoa dalje prenose sekundarna značenja bola.

U dokumentarnom filmu "Hamis – Behind the Mask" autorke Šeli Sejvel (Saywell) snimanom tokom 2004. i 2005. za kanadsku TV-korporaciju CBC, jedan od intervjuisanih studenata Islamskog univerziteta u Gazi govori pred kamerom: "Svaki student, gde god da pogledate oko sebe, želi da umre za oslobođenje svoje zemlje, jer svakoga dana vidimo našu decu kako ginu, naše kuće kako bivaju srušene... Mi nismo životinje ovde! Umreti od šrapnela, umreti u našim kućama! To je depresija. Psihološka depresija. Svi mi patimo od nje. Da živim slobodnim životom, ne bi mi padalo na pamet da odem i dignem se u vazduh. Juče su ubili dvogodišnju devojčicu... I to je mir koji oni žele? Mi nećemo takav mir!"

Slične izjave nalazimo i u članku Lamis Andoni. U jednoj od epizoda koju je uvrstila u svoj tekst, autorku zatičemo u domu mladog homo explodicausa iz Gaze, gde preslušava traku na kojoj se čuje njegov glas, snimljen verovatno uoči samoubilačke misije. Ime mu je Hišam. Njegov otac, majka i mlađi rođak u istoj su prostoriji, napeto slušaju njegove reči, iako mora da su traku preslušali već nebrojeno puta.

"Draga moja porodico i pobožni, dragi borci za slobodu, mudžahedini – suza mi je u oku. Bog zna da će oko plakati i da je srce slomljeno."

Njegova majka ne može da obuzda jecaje.

Draga moja porodico... oprostite mi!"

'Ti si živ a mi smo mrtvi!' povikuje Hišamov rođak Suajl. Viče na traku, na Hišama. 'Kakav je ionako ovo život?' (...) 'Hišam je u pravu! (...) Mi smo zarobljenici u Gazi!'

'Jedna operacija samožrtvovanja što je preuzima srce puno ljubavi za svoj narod prevaliće ravnotežu na našu stranu i usprotiviti se ruci oholih... Odbijte sve ponižavajuće planove... Oduprite se i budite spremni na mučeništvo.'"

(Andoni 1997, 41)

Samo na osnovu ova dva kratka primera relativno je lako izolovati žitku smesu emocija kojoj još samo varnica nedostaje da bi buknila. Suajlov bolni vapaj, *Ti si živ, a mi smo mrtvi*, prenosi nam upravo ono što je nama, začuđenim i zbuđenim dekodirima zamršenih arabski identiteta homo explocidusa, krajnje nezamislivo. Biti živ, a biti mrtav. Ili, još specifičnije: umreti, a ostati među živima. Da li bismo mogli reći da je značenje Suajlove poruke upravo to da života u Gazi – života u pogledu onoga što homo explocidusu nedostaje, dok kod "drugih" homo sapiensa postoji u izobilju – zapravo i nema? Student Islamskog univerziteta, čiju smo izjavu ranije preneli, po tom je pitanju još oštrije: [Oni – Izraelci – misle da smo mi, koji živimo u Gazi, životinje ali] *mi nismo životinje...* [Ja nemam dostojanstven život, jer] *da živim slobodnim životom, ne bi mi padalo na pamet da odem i dignem se u vazduh.*

Ovakvi izlivi besa, očaja i osujećenosti upućuju na vrstu trajnog kolektivnog osećanja da se živi u stvarnosti u kojoj nije moguće podmiriti osnovne ljudske potrebe (spram stvarnosti negde drugde; recimo, već s one strane zida koji Gazu odvaja od Izraela) i da je ta stvarnost više nalik prinudnoj negaciji života, no onome što bi život, prema nekakvim opštim standardima, trebalo da predstavlja. Drugim rečima, konotira se na izvesan (nedefinisan) oblik egzistencije, smešten u samu žižu zone bola.

Ono što ovako složenu senzaciju može dodatno da ojača je manjak nade u smirivanje bola u bližoj, ili čak daljoj budućnosti. Ako nema naznaka da će jačina bola u dogledno vreme popustiti – ako, uopšteno govoreći, homo explocidus smatra da će stvari oko njega uvek biti iste, ili da mogu postati isključivo gore – postoji mogućnost da se on nalazi u stanju "psihičke depresije", kako ga naziva intervjuisani student u dokumentarnom filmu. Ukoliko homo explocidus ne želi da zauzme pasivan odnos prema patnji koja njegov bol čini još bolnijim, može, primera radi, kroz okretanje Bogu pokušati da patnji pripíše viši smisao.⁷ Religija u tom kontekstu priskače u pomoć kao svojevrsan analgetik.⁸ Ali, kao i svaki moćni analgetik, i ovaj, pri svakoj novoj primeni na novi tip simptoma nastalih u novim spletovima okolnosti, vremenom razvija nove, nepredviđene kontraindikacije.⁹

⁷ "Svakako ćemo vas staviti na kušnju, malo sa strahom, glađu i umanjivanjem imetka, života i plodova. Obraduj strpljive, one koji, kada ih zadesi nevolja, kažu: 'Mi smo Božji i mi se njemu vraćamo.'" (el-Bakara, 155-156)

⁸ Čime sugerišemo da Marks u svojoj famoznoj izreci nije nasumično odabrao termin "opijum", budući upoznat i sa primenom derivata belog maka u farmaciji i medicini.

⁹ Samo, kakvim to tumačenjem svetih izvora islama vernik može etički opravdati ubistvo samoubistvom, a da se to opravdanje istovremeno ne kosi sa skripturalnim zakonima, koji zabranjuju i jedno i drugo? Mada nigde u Kuranu ne stoji striktna naredba kojom se samoubistvo smešta u oblast *kufra*, neki učenjaci (poput Hajruna Jahje) tumače 29. ajet sure En-Nisa kao jasnu zabranu suicida, mada se u dotičnom ajetu Allah obraća vernicima u množini, kazujući: "... i ne ubijajte se (*jedni druge*)", verovat-

U pomenutom CBC-vom dokumentarnom filmu, intervjuisan je palestinski psihijatar, dr. Ejad al-Saraj, koji iznosi rezultate studije sprovedene nad tri hiljade palestinske dece. Prema njegovim rečima, otkriveno je da je gotovo 45% dece prisustvovalo prebijanju i ponižavanju svojih očeva od strane izraelskih vojnika. (upor. sa Graff 1993, 48-49)

"Otac je postao bespomoćan, nesposoban da se zaštiti", tvrdi al-Saraj. "Za decu, posledice ovakvih prizora izuzetno su ozbiljne. Do trenutka kada postanu tinejdžeri, očevu figuru je zamenila figura grupe – Hamas, koji preuzima ulogu oca. Zajedno, oni se identifikuju s ultimativnim ocem – Bogom. Za razliku od našeg biološkog oca, Bog ne može biti ponižen. Bog ne može biti po-

no misleći na greh nezakonitog ubistva pravovernog muslimana. Možda je stih koji mnogo otvorenije zabranjuje samoubistvo zapravo 195. ajet sure el-Bakara, u kojem se upozorava "... i ne bacajte se svojim rukama u propast!", iako je i taj stih moguće interpretirati ne isključivo kao zabranu samoubistva, već i skripturalnu restrikciju svake radnje koja ima štetno dejstvo na čovekovo telo (pušenje, opijanje, preterano isposništvo...) i/ili dušu (kocka, bludničenje, itd.). S obzirom na više nego uslovnu Alahovu zabranu samoubistva u Kuranu, očito je da se ovaj akt, izvršen "na Božjem putu", tumači kao ultimativni izraz vere, i stoga biva moralno, pa dakle i društveno destigmatisan – čak do te mere da izvrće stigmu naopačke, pretvarajući *haram* u *halal*. Naravno da ovo ne bi bilo moguće postići bez izvesne skripturalne potpore. Anđali u Kuranu podsećaju: "Neka se bore na Božjem putu oni koji prodaju (*žrtvuju*) ovozemni život za vječni život. Mi ćemo dati veliku nagradu (*onome*) koji se bori na Božjem putu pa (*bilo da*) pogine bilo da pobijedi." (En-Nisa, 74). Bitno je, ipak, napomenuti da Kuran ne ističe nužnost osvajačkog, već isključivo "obrambenog rata pravovjernih." U komentaru Džemaluddina Čauševića uz 190. ajet sure el-Bakara stoji da "druga tačka ovog ajeta sadrži propis da se u ratu ne smiju prekoračiti granice onoga što je dopušteno", dok se dalje napominje da "u cijelom Kur'anu nema nijednog ajeta koji bi dopuštao rat u cilju širenja vjere. (...) Islam je neprijatelj ratovanja, a dopušta ga *samo u krajnjoj nuždi, kada muslimanima prijete životna opasnost*." (No, na drugom mestu u Kuranu se kaže: "O vjernici, borite se protiv nevjernika, koji su vam blizu i neka nadu u vama snagu (*i žestinu*). I znajte da je Allah s bogobojaznima." (Et-Tevbe, 124) U napomeni uz ovaj ajet stoji da je uzrok opomene da se treba boriti s nevernicima koji su blizu taj što su ovi "u mogućnosti da iskoriste svaku priliku i da na razne načine prave neprilike muslimanima i napadaju ih." Iz ovog ajeta se vidi da odbrambeni rat može biti shvaćen na više načina, odnosno da može značiti i vojni poduhvat u koji se kreće "radi prevencije većeg zla."). Jednostavnom primenom Ličove metodološke distinkcije između ideala i norme (upor. sa Kovačević 2006, 127) mogli bismo, dakako, primetiti da je skripturalni "ideal" – dogmatski pacifizam zajednice vernika – u krupnom raskoraku sa istorijski evidentiranom "normom" – npr. činjenicom da se već u prvom veku nakon smrti Muhameda, islam raširio čitavom Arabijom i severnom Afrikom, dosegavši sve do juga Španije. No, još krupniji raskorak između ideala i norme primetan je u nešto "mekšoj" i (bar u doslovnom čitanju jevanđelja) manje militantnoj pouci hrišćanstva, naročito kada se u obzir uzme istorija krstaških ratova ili kolonizacije Novog sveta. Primera je, svakako, bezbroj, i to na obe strane.

beđen poput našeg oca, jer je Bog isključivo pobjednik. Ako i umremo za Boga, mi ne umiremo."

Koliko god ovo tumačenje imalo glasnu frojdovsku notu, ono je, primetimo, u jasnom sazvučju sa Suajlovim vapajem ("Ti si živ, a mi smo mrtvi!"). No, u kontekstu predstave o svetu/kvalitetu života kao o gradativnom izvoru bola, bitno je istaći i činjenicu da palestinska deca nisu samo prisustvovala zlostavljanjima i poniženjima roditelja. Krajem '80-ih i početkom '90-ih godina prošlog veka, u jeku prve intifade, iz dvorišta limenih i betonskih kućica izbegličkih kampova u Gazi iskrsavale bi malene konture što vitlaju kamenice na izraelske tenkove i oklopne patrole, da bi odmah potom hitro iščezavale u lavirintima stešnjanih udžerica. Reakcija Izraelaca bila je više nego brutalna. U neprestanim noćnim racijama vojnici bi upadali u kuće, izvlačili decu iz kreveta i bezdušno ih prebijali, služeći se pesnicama, pendrecima od fiberglasa i kundacima mitraljeza. (Graff 1993, 48; Andoni 1997, 36-37) Godine 1988. Izraelski ministar odbrane Jitzak Rabin (Yitzhak Rabin) istakao je u izjavi za javnost da će zvanični odgovor na "bacače kamenica" u Gazi biti upotreba "sile, snage i prebijanja." (ibid.) No, "zvanični odgovor" pripadnika izraelske vojske nije se libio da otvara i oružanu paljbu na decu Gaze. (Andoni 1997, 38) Time što je ubijala palestinsku decu – mnoga od njih nikada nisu dosegla tinejdžerski uzrast – katkad projektilima iz automatskih pušaka, katkad iznenadnim granatiranjima delova civilnih naselja u kojima su se, prema rečima izraelskih zvaničnika, krile vođe "terorističkih" frakcija, država Izrael praktično je redefinisala pojam "teror", smestivši ga na nivo zvanične politike prema potencijalnim remetocima reda i zakona (po svemu sudeći, sledeći logiku: bacač kamenica danas, homo explodicus sutra).¹⁰

Odatle vidimo da posebna sorta palestinskih homo explodica uistinu nosi u sebi specifičan odnos prema bolu. Međutim, ono što Jinger u svom eseju nije do kraja precizirao, odnosi se na izbor – tačnije, nedostatak izbora – pojedinca da trajno bitiše u zoni bola. Iako se Jingerov moderni junak, radnik i ratnik koji čitav svoj životni vek obitava u dotičoj zoni, formira u nesumnjivo okrutnim vremenima, njegova egzistencijalna pozicija – bez obzira na tehnokratizaciju društva i robotizaciju individue, onako kako su ove društvene pojave opisane u eseju – odiše izvesnom dimenzijom sakralnih i mitskih vrlina na tragu Ničeovog natčoveka. To je stoga što Jingerov heroj oseća vrlo uzvišen prezir prema buržoaskom "svetu senzitivnosti"; on bi radije organizovao život tako da bude u neprekidnom kontaktu s bolom – težeći da ovlada svojim telom i pretvori ga u puki objekat – nego što bi dozvolio sebi da postane participant u svetu gde je telo najveća vrednost, a bol najteže premostiva prepreka za uživanje te vrednosti.

¹⁰ Za kompletnije upoznavanje s problematikom nasilja izraelske vojske nad palestinskom decom u toku prve intifade, pogledati Graff 1993.

Za palestinskog homo explodica, međutim, nije izvesno oseća li prezir prema buržoaskom "svetu senzitivnosti." Ono što jeste izvesno je to da za njega svet senzitivnosti, prosto, ne predstavlja opciju. Iz gornjih navoda možemo s pravom tvrditi da mu ovo osujećenje nanosi specifičnu nijansu bola: patnju.¹¹ A patnja je faktor koji ga najdirektnije razdvaja od Jingerov kultnog sveta heroja – ona ga, u klasičnom kartezijanskom smislu, u stvari očovečuje.¹²

*

Ne bi bilo analitički korektno od nas kada bismo se od tolikog broja sorti homo explodica usredsredili u našem radu samo na jednu. Razmotrimo sledeću, takođe bliskoistočnu sortu ovog degenerisanog ogranka homo sapiensa, smeštenu negde između Saudijske Arabije, Sirije, Turske, Irana i Persijskog zaliva. Sorta homo explodica o kojoj je reč, naglo je procvetala u toku poslednje decenije, i po brojnosti je čak potisnula palestinsku i libansku sortu. Radi se, naime, o iračkom homo explodica.

Nakon stupanja američkih i britanskih trupa na teritoriju Iraka, nasilno svrgnut režim Sadama Huseina, izložio je iračkog homo explodica teškom si-

¹¹ Pojedini autori definišu patnju kao sinonim za duševni bol, pri čemu se misli na stanja u kojima se bol razgraničava od tela, i postaje subjektivni odnos prema raznim društvenim činionicima: negativno osećanje proisteklo iz društvenih odnosa, kao što su gubitak ljubavi, novca, trpljenje sramote, izolacija itd. (Nedeljković 2010, 91)

¹² Još u intervjuu sa Izraelom Šahakom iz 1974. godine možemo uočiti da Palestinac koji živi na okupiranoj teritoriji nema nikakva ljudska prava; on može biti zatvoren bez suđenja, pretučen ili ponižen bez objašnjenja, njegov dom srušen bez ikakvog razloga. (Shahak, Hirst, Glass 1974, 3) Razjedinjenim palestinskim porodicama čiji su neki članovi odlazili da žive i rade u inostranstvu dok bi drugi ostajali u okupiranim teritorijama, izraelske vlasti ne dopuštaju ponovno spajanje; svi nacionalni simboli i kulturne tvorevine koje bi mogle evocirati nacionalna osećanja Palestinaca, zabranjeni su. (ibid. 4) Nezaposlenost je ogromna, i neprestano raste. (Andoni 1997, 43) Izraelski embargo i blokada kretanja osudili su Palestince iz pojasa Gaze na mukotrpno zurenje u prazne luke, spaljena polja maslina, oronulu i zapuštenu infrastrukturu, nulificiranu ekonomiju. (ibid.) Ain al-Hilva i al-Rashidija, dva najveća palestinska izbeglička kampa u Libanu, takođe su mesta na kojima se sprovodi široko kršenje ljudskih prava, delimično kao rezultat konfesionalne prirode libanskog političkog sistema (koja onemogućava integraciju novih grupa u društvo), delimično kao rezultat novije libanske "politike nemilosrdnog gušenja", koja ima za cilj da primora palestinske izbeglice na (novu) emigraciju. (upor. sa Khashan 2003, 1055-1056) Veliki broj mladih, obeshra-brenih Palestinaca bez posla, formalnog obrazovanja i bilo kakvih sadržaja koji bi im prekratili vreme bivaju lako izloženi militantnim idejama koje u osnovi sadrže već pomenutu formulu, doduše, sa malim preokretom na kraju: *stvari oko nas će biti uvek iste – ili mogu postati još gore – ukoliko im sami ne stanemo na put.* (ibid.)

romaštvu, restrikcijama struje, nestašicama hrane, vode i sanitarija, zatvorenim školama i bolnicama, kao i ozbiljnom i hroničnom nezaposlenošću širom zemlje. (Graham-Brown 2003, 13) Iako su se pojedine od ovih nedaća opazale i tokom Huseinove vladavine (tačnije, nakon uvođenja UN sankcija 1991. godine), kopnena invazija zapadnih trupa pokazala se kao odličan instrument njihovog produbljivanja, osnaživanja i širenja u svim pravcima u granicama iračke teritorije.¹³ Prema izveštaju UNAMI-a (UN Assistance Mission for Iraq) iz sredine 2006. godine, "funkcionisanje državnih institucija ugroženo je nasiljem, korupcijom, neadekvatnim resursima i infrastrukturom, i unutrašnjim sistemima kontrole koji su slabi ili nepostojeći."¹⁴ 25. juna iste godine Ministarstvo zdravlja izjavilo je da je bar 50 hiljada Iračkih homo sapiensa poginulo nasilnom smrću, najčešće kao "neplanirane" žrtve bombardovanja iz vazduha, uličnih borbi (sukoba okupacionih trupa sa lokalnim militantima) i napada homo explosiva (uglavnom usmerenih na šiitsku i kurdsku populaciju), dok je u istom periodu najmanje 150 hiljada lica raseljeno iz svojih domova. U okršajima lokalnih militanata i okupacione vojske neretko su ginula i deca, ili pak bivala žrtve otmica, pri čemu su kidnaperi tražili velike svote novca u zamenu za njihov život.¹⁵ Deca su takođe bivala i primarne žrtve nestašica hrane, budući da je na svakih desetoro dece jedno patilo od neuhranjenosti. Gradovi ili delovi gradova danima su ostajali bez vode, struje i pristupa sanitetskim službama. Zlostavljanja, mučenja i ubijanja civila smatrala su se regularnom pojavom. Tela s lisicama na rukama, podvrgavana mučenju i na kraju usmrćivana vatrenim oružjem bila su čest prizor na obalama reke Malih u pokrajini Vasiat tokom prve tri godine okupacije. U periodu od januara do decembra 2009. godine broj poginulih civila u Iraku iznosio je 4,068, dok je broj povređenih dostizao gotovo 16,000.¹⁶ U julu iste godine serija simultanih eksplozija pogodila je pet šiitskih džamija u različitim delovima Bagdada, ranivši gotovo dve stotine ljudi i usmrćivši trideset petoro. Početkom avgusta je u Mosulu poginulo jedanaestoro dece, a sedamdeset sedmoro homo sapiensa je ranjeno nakon što je jedan homo explosivus detonirao automobilsku bombu u neposrednoj blizini šiitke džamije u vreme molitve.¹⁷ Od sredine avgusta 2010. do sredine januara 2011. najmanje

¹³ Nakon kopnene invazije, Irak je imao da se podiči jedino "potpunim odsustvom reda i zakona"; američko-britanske trupe usput su se pokazale kao "spore u svojim nastojanjima da odgovore na potrebe ljudi, često odsutne i nesposobne da razumeju društvo kojim nastoje da upravljaju i ekonomiju koje pretenduju da vode." (Graham-Brown 2003,13)

¹⁴ <http://www.uniraq.org/documents/HR%20Report%20May%20Jun%202006%20EN.pdf>

¹⁵ Izvesan broj dece biva ubijen čak i pošto traženi novac bude isplaćen.

¹⁶ <http://www.uniraq.org/documents/HR%20Report%20May%20Jun%202006%20EN.pdf>

¹⁷ Ibid.

250 civila razneto je u samoubilačkim napadima na iračke snage bezbednosti, policijske punktove, kandidate okupljene za zaposlenje u policiji, crkve i stambene kvartove širom Bagdada.¹⁸

Kovitlac haosa koji do danas vlada u zemlji – a koji je u velikoj meri osnažila američka okupacija – mapira nove i nove zone bola širom razorene teritorije: zone u kojima cvetaju traume, glad, bolest, nasilje i strah. (upor. sa Graham-Brown 2003, kao i sa priloženim izveštajima UNAMI-a za humanitarno pravo)

*

Nasralina metafora opet nam iskrsava pred očima: čovek sedi u sauni – i, u prvi mah, oseća se prijatno; temperatura njegovog tela, međutim, postepeno raste; on počinje da oseća žeđ, zamor i vrelinu. Direktno naspram mesta gde sedi nalaze se vrata, i on uporno pilji u njih, pitajući se da li da pokuša da ih otvori. Šta će ga dočekati sa druge strane?

Naš fizički i mentalno iscrpljeni homo sapiens je neodlučan. Sprema se da preduzme krupan korak, ali sluti da bi ga sa druge strane vrata, umesto prijatne, klimatizovane prostorije sa hladnim koktelom i klasičnom muzikom, mogao dočekati jednosmeran zid od neprobojnog čelika; bude li prošao mimo tog zida, razmišlja on, više se nikada ne može vratiti. Izgubiće i ovu mučnu egzistenciju koju ima. Ali čak i takva egzistencija – nastavlja sled njegovih misli – bolja je ni od kakve egzistencije. "Ne, mudrije je da ostanem ovde", zaključuje napokon u sebi. "Koliko god da svim srcem verujem u sobu sa druge strane vrata, moje mesto je ovde. Ionako ću kad-tad otići tamo: vrata će se otvoriti sama od sebe, budem li strpljiv, i istrajan u svojoj veri."

Nasralina metafora je, dakle, ipak nepotpuna. Njoj nedostaje jedna bitna dimenzija: ona koja se ogleda u samom tvorcu metafore. To je dimenzija glasa, i autoritativnog prisustva kojem taj glas pripada. Vlasnik glasa seda pokraj našeg, već posve otupelog homo sapiensa, i čuška ga laktom u rebra. "Zar mi ne veruješ?" šapuće mu, pokazujući na vrata. "Želiš li da čuješ jednu tajnu? Slušaj me pažljivo. Prestani da sumnjaš. Budeš li sumnjao, iza tih vrata za tebe neće biti ničega, sem vatre. A ta vatra je neuporediva sa ovom vatrom. Budi siguran u to." Prisustvo ga grli oko ramena i prijateljski privija uz sebe. "Brate moj, vidiš li koliko se svi mučimo? Zar i ti treba da se mučiš? Zašto? Glavu gore! Ti samo kreni, a ja ću još neko vreme ostati da se hrvem sa nedaćama sa ove strane vrata. Ne brini se, sve će biti u najboljim rukama. Čitav ostatak svog života posvetiću tome da tvoj herojski čin ostane upamćen, i da

¹⁸ <http://www.bbc.co.uk/news/world-middle-east-12214195>

sobu sa ove strane vrata učinim što lepšom, ili bar što podnošljivijom za našu decu i generacije koje dolaze."

Dalji tok ove nadograđene Nasraline metafore nije neophodno podrobno opisivati. Homo sapiens je ubeđen – čime se nepobitno preobražava u homo explodica – ili neubeđen glasom autoritativnog prisustva pokraj sebe. Iz tog razloga je neophodno, pre nego što zaključimo naš rad, saopštiti još reč-dve o ideologiji koja homo explodicusu eventualno pomaže da izvede onaj prvi – i najteži – korak prema sobi s druge strane vrata.

Reč-dve o ideologiji

U jednoj od temeljnijih sažetih studija samoubilačkih misija u islamu, Moghadam primećuje da "... individue prihvataju ideologiju iz razloga koji su u vezi sa emocijama i verovanjima;" ovaj autor veruje da ideologija po sebi igra značajnu ulogu, "jer pomaže bombašu samoubici da *opravda svoje postupke* i načini *moralni otklon* od svog čina i svojih žrtava." (Moghadam 2006, 76 – kurziv moj)

Razlozi za prihvatanje radikalne salafitske¹⁹ i/ili vahabijске²⁰ ideologije koje Moghadam navodi (verski i emocionalni razlozi) uklapaju se savršeno u

¹⁹ Za Muhamedove sledbenike, salafe, veruje se da su slušali o islamu direktno od Poslanika, i da su – uz Poslanika – bili jedini koji su u potpunosti uredili život prema Božjoj volji, dosegaši, u dodiru s Muhamedom, najčistije razumevanje islama. Ovo "najčistije razumevanje" odnosi se na obavezu da sve životne odluke moraju biti utemeljene na dokazima iz Kurana ili hadisa autorizovanim od strane salafa, dok se u slučajevima kada pojedina aktivnost ili ponašanje nije sankcionisano originalnim izvorima islama, ono karakteriše kao nemuslimansko. (Wiktorowicz 2000) Izuzetno striktno tumačenje šerijata, po kojem se svaki zakon donesen od strane ljudskog aktera smatra nelegitimnim, budući da se meša u Božju volju i Božju reč, proizašlo je iz doslovnog shvatanja islamskog koncepta apsolutnog Božjeg jedinstva (tauhida). (Moghadam 2008/09, 62) Savremeni salafiti, u borbi protiv orijentalizma, vesternizacije i mnogih drugih intelektualnih izazova sa Zapada, istovremeno ističu kompatibilnost, supremaciju i savršenstvo islama, insistirajući na tvrdnji da su sve moderne institucije kojima se Zapad diči postojale u islamu vekovima pre nego što su osvanule među evro-američkim hrišćanima i jevrejima. Prema ovoj apologetici, islam je oslobodio žene, izgradio demokratiju, ustanovio pluralističko društvo, institucionalizovao zaštitu ljudska prava i socijalnog osiguranja u vreme kada Zapad nije počeo da razmatra niti *moćnost* organizovanja društva na ovim temeljima. (upor. sa El Fadl 2001, 33) Napokon, potrebno je razdvojiti fleksibilniju i neagresivnu salafitsku teološku orijentaciju koja je opstajala do 60-ih godina 20. veka, i njenu rigidniju varijantu koja propagira nasilnički džihad. Za razliku od salafita, salafi-džihadisti su više nego skloni da pripišu neverništvo (*kufir*) muslimanima koji imaju drugačija shvatanja o određenim pitanjima, time pravdajući nasilje nad njima, i ne libeći se da likvidiraju civilne

našu jednačinu homo explodica. Međutim, *funkcija* ideologije – prenošenje naročitih moralnih principa, koji pomažu homo explodicusu da izvrši svoj "uzvišeni čin" bez grize savesti – predstavlja ono što se najdirektnije sukobljava sa vrednostima ugrađenim u političku teoriju savremenog zapadnog liberalizma – teoriju koja je nama, "prosvećenim homo sapiensima", ideološki najbliža. Jedan od vodećih zapadnih liberalnih teoretičara, Isaija Berlin, kritički je diskreditovao politički angažman homo explodica – mada, implicitno, i druge oblike političkog nasilja (ciljajući, možda, i na neoimperijalizam?) – tvrdnjom da nasilje lako može izmaći kontroli i proizvesti strahovito uništenje i patnju, usput podrivajući sve one plemenite ciljeve koji su, u startu, zahtevali aktivaciju samih nasilnih mera.²¹ Odnos između ciljeva i sredstava u velikoj

mete i pribegavaju samoubilačkim operacijama. (Moghadam 2008/09, 68) U okviru ideologije radikalnog salafitskog džihadizma, samoubilačke operacije protiv nevernika i otpadnika (tj. nemuslimana jeretika i nominalnih muslimanskih izdajnika) predstavljaju ultimativni oblik posvećenosti Bogu i optimalni način za vođenje džihada. (upor. sa Moghadam 2008/09, 62-63). Kulminacija džihada, smrt u ime Alaha, smatra se mučeništvom i ima listu preduslova. Pred šahidom, budućim mučenikom, nalazi se sedam tačaka koje moraju biti zadovoljene. 1) Posvećenost islamu; 2) Punoletstvo; 3) Sloboda izbora; 4) Muški pol; 5) Dobro zdravlje; 6) Zdrav razum; i 7) Adekvatna materijalna zaostavština koja može biti prepisana najbližim srođnicima. (Khashan 1997, 1052). Ideologija salafitskog džihadizma je u 21. veku pronašla je odgovarajući medijum za rapirno širenje svetom. Inspirisani Al-Kaidinim porukama, internet sajtovi i forumi koji propagiraju militaristički stav prema nevernicima i/ili otpadnicima od vere popunjavaju sve više virtuelnog prostora. (upor. sa Artan 2006, 135) Mada je liberalna struja salafitske teologije do '60-tih godina 20. veka nastojala da učita modernističke vrednosti u originalne islamske izvore (El Fadl 2001, 32), ni savremeni reformističko-puritanski islam ne odbacuje sasvim Zapadnu tehnologiju, s tim što medije poput televizije i interneta uglavnom koristi za difuziju svojih ideoloških pozicija u širu javnost.

²⁰ Prema standardnim odrednicama, vahabizam je konzervativan reformatorski pokret osnovan u Arabiji tokom 18. veka, od strane tadašnjeg verskog autoriteta, zvanog Muhamed ibn Abdelvahab, po kom je pokret i dobio ime. (Enciklopedija živih religija, 765) Cilj vahabitske doktrine bio je da se unište svi oblici verovanja i praksi koji nemaju koren u najranijem periodu islama, odnosno, u periodu koji prethodi svršetku prva tri veka njegove istorije. Normativnim izvorima su, shodno tome, smatrani jedino Kuran, hadisi i četiri ortodoksne škole šerijatskog zakona. Obožavanje svetaca, sufijska bratstva, građenje mauzoleja, minareti, brojanice, čak i proslava Muhamedovog rođendana (mevlud) proglašavani su za jeres. Privrženi ideji o apsolutnosti Božjem jedinstvu (tauhid), vahabiti su surovo kažnjavali jeretike, ali su bili motivisani intenzivnom moralnom vrednošću koja je težila pročišćenju duhovne sredine radi ispravnijeg služenja Bogu. (ibid.) Učenje avganistanskih talibana smatra se, recimo, veoma blisko vahabitskom.

²¹ <http://plato.stanford.edu/archives/fall2010/entries/berlin/>

meri je zaokupljao Berlinovu misao: insistiranje na totalnom političkom puritanizmu, uz insistiranje na odbacivanju etičkih prefinjenosti u načinima vođenja politike, ovaj autor je smatrao moralno neopravdanim i nepromišljenim; jer, puritanizam je za Berlina neostvariv ideal, a beskurpulozan način vođenja politike na posletku biva ono što tu politiku negativno obeležava za sva vremena, bez obzira na to koliko ona u svojoj prvobitnoj zamisli bila, možda, uzvišena i plemenita.²²

Nema potrebe da zalazimo u dublje korene razdora između liberalizma i militantnog islama; prepustićemo takvo istraživanje političkim teoretičarima. Ono što bismo, ipak, morali istaći je činjenica da homo explosivus ne mora biti teološki puritanac, niti mora maštati o zlatnom dobu islama da bi digao sebe u vazduh. Za razliku od vabahitske Al-Kaide, koja je tipičan predstavnik nove generacije globalnih terorističkih mreža čiji se planovi razvijaju na jednoj tački geografske karte da bi se sprovedi u stvarnost na drugoj, tradicionalne terorističke grupe poput Hamasa i Hezbolaha prate lokalizovan obrazac samoubilačkih napada koji najčešće teži ostvarenju jasno definisanih političkih ciljeva, kao što su prekid strane okupacije, povećanje regionalne autonomije, ili formiranje nezavisne, autonomne države na određenoj teritoriji. (Moghadam 2008/09 73, 74) Ovde su, dakle, po sredi nacionalistički orijentisani homo explosivi, a ne teološki puritanci inspirisani globalnim džihadom.

Međutim, sorti homo explosiva ima više od jedne, pa se mora istaći da pojedini nisu iz okupiranih teritorija, niti obavljaju svoje operacije u istim, niti bi se mogli nazvati licima direktno ugroženim stranom okupacijom. Najpoznatiji primeri ovakvih "boraca na Božjem putu" jesu izvršioци samoubilačkih napada na Njujork i Vašington 9. septembra 2001. – relativno dobrostojeći, visokoobrazovani, prosperitetni mladi ljudi, mahom rođeni u Saudijskoj Arabiji, i potekli iz dovoljno imućnih porodica da bi finansijski podržali svoje studije u Hamburgu. Primera, dakako, ima još. (upor. sa Atran 2004, 75-76; Atran 2006, 133-134)

U slučaju organizacija poput Al-Kaide sasvim je verovatno da su one nastale kao svojevrsni globalistički odgovor na političku, ekonomsku i sociokulturnu ekspanziju zapada. Prema Skotu Atranu,

Al-Zavahiri²³ određuje globalizaciju, uključujući i turizam, kao kulturnu dominaciju [zapada] koja degradira muslimane. Grupe koje su, recimo, preuzele odgovornost za bombaške napade na hotel i bazar u Šarm el-Šeiku u julu

²² ibid. Berlin je na realistički argument da "Ne možeš da napraviš omlet dok ne razbiješ nekoliko jaja", odgovorio da je "Jedino u šta možemo biti sigurni realnost žrtve. (...) Jaja su razbijena, i navika njihovog razbijanja raste, ali omlet ostaje nevidljiv."

²³ Jedan od najprominentijih lidera Al-Kaide, prema nekima i drugi čovek Al-Kaide, najbliži saradnik Bin-Ladena.

2004 nisu želele prosto da pročiste Egipat od stranog uticaja. Počinioci, ili njihovi istomišljenici zapravo smatraju da je "ova operacija bila odgovor na zločine sila internacionalnog zla, koje prolivaju krv muslimana u Iraku, Avganistanu i Čečeniji." (2006, 137)

Po sredi je, dakle, veoma radikalna politika solidarnosti sa bolom "muslimanske nacije" svuda u svetu; ali i radikalna reakcija na taj bol.²⁴ Nasilan odgovor salafi džihadista, berlinovski rečeno, nepromišljen je, kontroverzan i – dodaćemo – usmeren ka tome da proizvede neku vrstu morbidnog spektakla post-modernog sveta. (upor. sa Soesilo i Wasburn 1994)

Šta je, dakle, ono što salafiti-džihadisti žele?

Oni prevashodno žele osnivanje islamske države (tamo gde je nema – recimo, na Kavkazu²⁵, ili tamo gde se ne smatra dovoljno izvornom i "čistom"). Ta država trebalo bi da je ustanovljena na doslovnom tumačenju Kurana i hadisa (upor. sa Knysh 2004, 8, 20-26). Zapadnjački koncept "demokratskih vrednosti" kategorički se opovrgava tvrdnjom da jedino Bog ovlašćuje onog koga On želi da upravlja zajednicom vernika. Moć proizašla iz izborne većine, za vahabije kao i za salafite, predstavlja jeres. (Ulph 2006, 1)

Ovi predstavnici homo explosiva dalje žele institucionalizovanje religijskih praksi i ponašanja kakva su podučavali prvi salafi; odakle proističe njihova ostrašćena težnja ka beskompromisnom razračunavanju sa šiitima, kao i sa svim muslimanskim protivnicima vahabitskog razumevanja islama; tu su smešteni i njihovi motivi za radikalni raskid sa sufijskom tradicijom, odnosno za pročišćenje od lokalnih verskih praksi i religijsko-pravnih običaja; kao i za oštro razračunavanje sa "spoljnim" oponentima (Amerikom, Izraelom, Ruskom federacijom, itd). Takođe, koncept povratka prvobitnom islamu uslovljava i antiintelektualističku orijentaciju vahabija: moralno rasuđivanje neutemeljeno u autentičnim izvorima vere (poput "moralnog rasuđivanja" mnogih društveno-humanističkih disciplina – naročito filozofije), za njih predstavlja đavolje i samoidolatrijsko "mudrovanje." (upor. sa El Fadl 2001, 32)

Opažamo da se najmanji zajednički imenitelj za sve odlike vahabitske i salafitske teologije ogleda u – usredsređenosti na izvorne religijske tekstove, kao i njihovo doslovno tumačenje i smeštanje Kurana i hadisa u samo metafizičko jezgro idealnog islamskog društva i sam strukturalni centar državne moći. Na nivou države, moć je gotovo apstraktna dok joj se neko ne suprotstavi.

²⁴ upor. sa http://www.nefafoundation.org/miscellaneous/FeaturedDocs/nefaza_wahiri0408-2.pdf

²⁵ U članku *A Clear and Present Danger: "Wahhabism as a rhetorical foil"*, autor Aleksander Knjiš (Alexander Knysh) problematizuje prisustvo vahabijske ideologije na Kavkazu, dok sam pojam "vahabizam" naziva "diskurzivnim konstruktom" bliskim, na primer, onome na šta je mislio Said pišući o orijentalizmu. (upor. sa Knysh 2004, 3-26)

Na nivou pojedinca, moć predstavlja onaj entitet koji po sebi ostvaruje razliku između pasivnog trpljenja bola i aktivnog otpora transmisionim relejima bola – moć da se percipirana žrtva pretvori u agresora, a percipirani agresor u žrtvu (upor. sa Nedeljković 2010, 107); moć da se istovremeno iskorači iz zone bola i svetu pošalje poruka koja se ne može ignorisati, ali takođe i moć da se ideološki manipuliše Kuranom tako da se uz njegovo selektivno čitanje "opravda" ogorčena i neselektivna destrukcija "nevernika" i "otpadnika od vere." (upor. sa El Fadl 2001, 33)

Zaključak

Za adekvatno promišljanje o toksičnoj drugosti homo explodica, važno je da na umu imamo dva vodeća faktora: njegov odnos prema (svojoj ili tuđoj) smrti; i njegov odnos prema "svetu senzitivnosti." Morbidni spektakl smrti homo explodica po sebi nastoji da istakne u što krupniji plan drugačiju (specifičnu, čvršću...) relaciju prema bolu od one tipične za "svet senzitivnosti." Na nivou lojalnosti, homo explodica instrumentalizuje sopstvenu smrt da bi njegovi saborci mogli manipulirati najdubljim strahovima onih protiv kojih se bore; on polazi u misiju sa otvorenim željom da pogine,²⁶ zbog čega pretnja koju sa sobom nosi predstavlja obeležje najveće moći i najvećeg nasija.

Na nivou odmazde, idealno, homo explodica čini da se oni sa izuzetno moćni naprećac pretvore u nemoćne, a oni sa malo moći, u moćan simbol. (upor. sa Nedeljković 2010, 105) Percipirani agresori time na sebe preuzimaju identitet žrtve, dok žrtve izvode konačan iskorak ka pobjedničkoj strani – Bogu, i besmrtnoj slavi rezervisanoj za povlašćene obitavaoce dženneta.

Odnos homo explodica prema "svetu senzitivnosti" ne može se, međutim, uopštiti tako lako. Videli smo da se za neke od njih ovaj svet nalazi daleko van domašaja, što može značajno doprineti njihovom postepenom regresu i konačnom izvođenju morbidnog spektakla. Za druge homo explodice, pak, "svet senzitivnosti" nije fikcija, već stvarnost: oni žive u njemu, školuju se u njemu, dozvoljeno im je da u punoj slobodi ubiraju njegove plodove; a ipak, oni na posletku s prezirom odbacuju taj svet. I ne samo što ga odbacuju, već nastoje da ga pruže skroman doprinos njegovom priželjkivanom moralnom krah.

No, da li homo explodica sanja o totalnom uništenju "sveta senzitivnosti?" S svesnim rizikom grubog uopštavanja, izjasnićemo se da je odgovor negativan. Ni na jednom mestu u našem radu nismo naišli na jasan dokaz koji bi

²⁶ Radialni džihadisti u Avganistanu imali su običaj da čestitaju svojim poginulim saborcima; neki bi čak prolivali suze zato što je Bog odabrao da, umesto njih, pogine neko drugi. (Moghadam, 2008/09, 59.)

uputio na takav zaključak. "Svet senzitivnosti" interesuje homo explodivusa samo utoliko što želi da ubira njegove plodove (pod uslovom da, neke od njih, prethodno prekroji po svojoj meri); ili utoliko što ne želi da ima nikakvih dodirnih tačaka sa njim. Međutim, stvarnost je drugačija; "svet senzitivnosti" nije isključivo ono za šta se predstavlja; on ima i svoje drugo lice, nametljivo, grubo i siledžijsko. Lice koje se ruga dostojanstvu homo explodivusa i ismeva čast njegovih saboraca i sunarodnika, ili *umme* (zajednice vernika) u celini. Lice tobože zabrinuto zbog bola i patnje posvuda u svetu, a zapravo krajnje nezainteresovano za onaj bol i onu patnju koju samo stvara.

Na kraju, gubitak dostojanstva biva nadoknađen voljnim odlaskom homo explodivusa u "časnu" smrt. Poslednji čin njegove melodrame (ili tragikomedije? – sve zavisi od perspektive iz koje se gleda na stvar) smatra se uzvišenim, a krivica za njegovo lično ili kolektivno poniženje biva pripisana zajednici koja trpi kaznu, čak i ako je ta zajednica muslimanska. Dok god smo mi, "prosvećeni" homo sapiensi, voljni da sistematski podrivamo njegovo dostojanstvo – kao i dostojanstvo njegovih sunarodnika – možemo biti bez brige: nećemo morati da izdvajamo nova sredstva za održanje još jedne prirodne vrste koja se našla na ivici izumiranja. Naši bliskoistočni i centralnoazijski nacionalni parkovi pokazali su se kao sjajno rešenje; danas homo explodivusa – to možemo s ponosom reći – ima više nego ikad. Neki od njih, kako smo na gornjim stranicama pokazali, toliko su adaptirani na savremene životne uslove da ih je prosto nemoguće pratiti: što je pomalo stvar za žaljenje, budući da izvan nacionalnih parkova, oni imaju običaj da prave više štete nego koristi. No, treba biti optimističan. U slučaju da počnu previše da nam dosađuju, pronaći ćemo načina da ih blagovremeno i temeljno pacifikujemo. A ako nam to zbog nečega ne pođe od ruke, uvek postoji konačna opcija: rat do istrebljenja. Konačno, ni homo explodivus neće imati čemu da se buni; ako već toliko izgara od želje da se dignu u vazduh, mi ćemo mu pomoći da toj želji izađe u susret – po mogućnosti, iz vazduha samog.

Literatura:

- Atran, Scott. 2004. Mishandling Suicide Terrorism. *The Washington Quarterly*. 27(3): 67-90.
- Atran, Scott. 2006. The Moral Logic and Growth of Suicide Terrorism. *The Washington Quarterly*. 29(2): 127-147.
- Andriolo, Karin. 2002. Murder by Suicide: Episodes from Muslim History. *American Anthropologist, New Series*. 104(3): 736-742.
- Andriolo, Karin. 2006. *The Twice-Killed: Imagining Protest Suicide*. *American Anthropologist*. 108(1): 100-113.

- Andoni, Lamis. 1997. Searching for Answers: Gaza's Suicide Bombers. *Journal of Palestine Studies*. 26(4): 33-45.
- Brym, Robert J. Araj, Bader. 2006. Suicide Bombing as Strategy and Interaction: The Case of the Second Intifada. *Social Forces*. 84(4): 1969-1986
- Caldararo, Niccolo. 2006. Social Thought & Commentary: Suicide Bombers, Terror, History, and Religion. *Anthropological Quarterly*. 79(1): 123-131
- El Fadl, Khaled Abou. 2001. Islam and the Theology of Power. *Middle East Report*. 221: 28-33
- Hastrup, Kirsten. 1993. Hunger and the Hardness of Facts. *Man, New Series*. 28(4): 727-739
- Jünger Ernst, 2008. *On Pain*. Telos Press Publishing. New York.
- Khashan, Hilal. 1997. The New World Order and the Tempo of Militant Islam. *British Journal of Middle Eastern Studies*. 24(1): 5-24
- Knysh, Alexander. 2004. A Clear and Present Danger: "Wahhabism" as a Rhetorical Foil. *Die Welt des Islams, New Series*. 44(1): 3-26
- Minear, Richard H. 1980. Cross-Cultural Perception and World War II: American Japanists of the 1940s and Their Images of Japan. *International Studies Quarterly*. 24(4): 555-580
- Moghadam, Assaf. 2008. Motives for Martyrdom. Al-Qaida, Salafi Jihad, and the Spread of Suicide Attacks. *International Security*. 33(3): 46-78.
- Nedeljković, Saša. 2010. *Antropologija nasilja*. Kruševac: Baštinik
- Novak, D. 1958. The Place of Anarchism in the History of Political Thought. *The Review of Politics*. 20(3):307-329
- Richardson, Miles; Pardo, Marta Eugenia; Bode, Barbara. 1971. The Image of Christ in Spanish America as a Model for Suffering: An Exploratory Note. *Journal of Interamerican Studies and World Affairs*. 13 (2): 246-257
- Roberts, Michael. Tamil Tigers: Sacrificial Symbolism and 'Dead Body Politics'. *Anthropology Today*. 24(3): 22-23
- Rosenberger, John. 2003. Discerning the Behaviour of the Suicide Bomber: The Role of Vengeance. *Journal of Religion and Health*. 42(1):13-20
- Shahak, Israel; Hirst, David; Glass, Charles. 1975. An Interview with Israel Shahak. *Journal of Palestine Studies*. 4(3): 3-20
- Soesilo, Arie S. Wasburn, Philo C. 1994. Constructing a Political Spectacle: American and Indonesian Media Accounts of the "Crisis in the Gulf." *Sociological Quarterly*. 35(2): 367-381
- Štrbac Katarina; Terzić, Katarina. 2007. Samoubilački terorizam. *Vojno delo*. 3: 43-61

Marko Pišev

**ANTHROPOLOGY AT THE RIVER STICKS: A SHORT GUIDE TO
UNDERSTANDING OF "HUMAN BOMB" IN CONTEMPORARY
INTERPRETATIONS OF ISLAMIC SUICIDE TERRORISM**

Islamic suicide terrorism has recently often been studied by social and humanistic disciplines such as politology, sociology, psychiatry, anthropology and military theory. Western authors mostly deal with this phenomenon by "understanding" and condemning it at the same time, and trying to find certain regularities in its manifestation, in order to help prevent terrorist actions in the future. In dealing with suicidal terrorism, Western anthropology arguably becomes most concretely involved in the discourse of political instrumentalization of science. The author of this text argues that anthropology – together with related social sciences – loses its critical dimension in the process and becomes biased, and consequently loses its objectiveness. This is why in this paper he attempts to provide a model for somewhat different approach to understanding this phenomenon.

Keywords: suicide terrorism, religion, politics, Muslims, the West