

# IDEJA ANTROPOLOGIJE ISLAMA

**Talal Asad**

(Izvor: *The Idea of an Anthropology of Islam*, Center for Contemporary Arab Studies, Georgetown University, 1986.)

## I

Posljednjih godina svjedoci smo povećanog interesa za nešto što bi se tematski moglo nazvati "antropologijom islama". Zapadni antropolozi su upadljivo uvećali broj publikacija u kojima se u naslovu spominju riječi "islam" ili "musliman". Politički razlozi ove velike produkcije su, pretpostavljam, suviše očiti da bi ih bilo vrijedno posebno pominjati. Kako god, osvrnuo bih se ovdje na konceptualne uzroke produkcije ove literature. Zato krenimo sa jednim generalnim pitanjem. Šta je to u stvari "antropologija islama"? Koji joj je *predmet* istraživanja? Odgovor bi se mogao sam nuditi: "Ono što antropologija islama istražuje je, zasigurno, islam". Ali konceptualizirati islam kao *predmet* antropološkog studija nije jednostavan poduhvat kao što bi neki autori željeli da mislimo.

Na gornje pitanje nameću se barem tri zdravorazumska odgovora: (1) u konačnici nema takvog teorijskog predmeta kao što je islam; (2) islam je za antropologe etiketa heterogenog skupa tema od kojih je svaka, od strane autora, određena "islamskim"; (3) islam je izražena historijska ukupnost koja organizira različite aspekte socijalnog života. Na brzinu ćemo pogledati prva dva odgovora i onda detaljnije proučiti treći koji je u principu najinteresantniji čak i ako nije prihvatljiv.

Prije osam godina, antropolog Abdul Hamid El-Zein uhvatio se u koštac sa ovim pitanjem u radu pod nazivom *Beyond Ideology and Theology: The search for Anthropology of Islam (Iznad ideologije i teologije: u potrazi za antropologijom islama)*.<sup>1</sup> Bio je to hrabar, ali u konačnici beskoristan pokušaj. Tvrdnja da postoje različite forme islama, svaka jednako stvarna, svaka vrijedna opisa, na prilično zagonetan način je povezana

---

1 A.H.El-Zein, "Beyond Ideology and Theology: The Search for the Anthropology of Islam" in *Annual Review of Anthropology*, VI (1977) .

sa tvrdnjom da su sve one isključivi izraz podsvjesne logike. Ovaj neobičan prelaz iz antropološkog kontekstualizma u levistrosovski univerzalizam doveo ga je do toga da u završnoj rečenici ovog članka kaže: "Islam, kao analitička kategorija, također se rastvara." Drugim riječima, ako islam nije analitička kategorija onda, doslovno rečeno, ne može postojati nešto kao antropologija islama.

Toliko što se tiče prvog pitanja. Pristalica drugog stava je Michael Gilsenan koji, baš poput El-Zeina, naglašava u svojoj nedavnoj knjizi *Recognizing Islam (Prepoznajući islam)*<sup>2</sup> da ni jedna forma islama ne može biti isključena iz interesa antropologa na temelju tvrdnje da se ne radi o stvarnom islamu. Njegova sugestija da različite stvari koje muslimani sami uzimaju za islamske trebaju biti dijelom života i razvoja njihovih društava je zbilja razumna sociološka postavka, ali ne pomaže prepoznavanju islama kao analitičkog predmeta istraživanja. Ideja koju on usvaja od drugih antropologa, da je islam jednostavno ono što muslimani, gdje god bili, kažu da on jeste, ne pomaže u ovom slučaju. Ako ništa, zato što se posvuda mogu naći muslimani koji kažu da ono što drugi ljudi uzimaju za islam, nije uopšte islam. Ovaj paradoks se ne može riješiti jednostavno kazavši da će postavke o tome šta je islam antropolog prihvatiti samo kada su u skladu sa vlastitim vjerovanjima i praksom pojedinca jer je generalno nemoguće definirati vjerovanja i praksu u uvjetima jednog izoliranog slučaja. Predodžbe jednog muslimana o vjerovanju i praksi drugih samo su njegova vlastita vjerovanja. I poput svih takvih vjerovanja ona se oblikuju i održavaju na socijalnim relacijama sa drugima.

Okrenimo se odgovoru na treće pitanje. Jedan od najambicioznijih pokušaja da se analizira ovo pitanje nalazimo u Ernest Gellnerovom djelu *Muslim Society (Muslimansko društvo)*<sup>3</sup> u kojem je antropološki model prezentiran na karakterističan način u kojem socijalna struktura, religiozno vjerovanje i politički mentalitet stoje u međusobnoj interakciji u okviru islamskog totaliteta. U nastavku ću se osvrnuti na neke detalje u ovom tekstu. Kako god, nije mi namjera posebno procjenjivati ovo djelo već iskoristiti ga za izdvajanje teoretskih problema koji trebaju biti ispitani od strane bilo koga ko želi pisati o antropologiji islama. Kako to biva, mnogi elementi ukupne

---

2 M. Gilsenan, *Recognizing Islam* (London: Croom Helm, 1982)

3 E. Gellner, *Muslim Society* (Cambridge, England: Cambridge University Press, 1981)

slike koju nam predstavlja Gellner mogu se također naći u radovima drugih antropologa, orijentalista, političkih teoretičara i žurnalista. Stoga, posmatrati ovaj tekst nije jednoznačan poduhvat. Ali slika koju nam on nudi je manje važna u odnosu na načina na koji je ona sastavljena, tj. pretpostavki na koje se oslanja i koncepata koje koristi.

## II

U stvari, u svom tekstu, Gellner u više navrata pokušava konceptualizirati islam. Prvi od njih uključuje eksplicitno poređenje kršćanstva i islama koji su svako za sebe opširno zamišljeni kao različite historijske konfiguracije moći i vjerovanja, jedna u biti locirana u Europi, druga na Srednjem Istoku. Takva konceptualizacija je suštinski prirodena orijentalizmu, ali se implicitno mogla naći kod mnogih savremenih antropologa.

U prilog ovome ide činjenica da su u antropološkim studijama, poput Gulickovih<sup>4</sup> ili Eickelmanovih<sup>5</sup>, poglavlja o "religiji" u potpunosti posvećena islamu. Iako su kršćanstvo i judaizam također prirodni području, proizilazi da su zapadni antropolozi zainteresirani samo za vjerovanje i praksu muslimana. Posljedica je ta da su, u slučaju zapadnih antropologa, sefardski judaizam i istočno kršćanstvo konceptualno marginalizirani i predstavljeni kao manje značajni elementi historije na Srednjem Istoku, koja se odvijala negdje drugdje, u Europi, u korijenima civilizacije Zapada.

Moja nelagoda uzrokovana ovim poimanjem Europe kao stvarnog staništa kršćanstva i Srednjeg Istoka kao staništa islama ne dolazi primarno iz stare zamjerke shvatanju religije esencijalnom u gradnji historije i civilizacije (zamjerka koju su čak i neki orijentalisti poput Beckera već odavno aktualizirali).<sup>6</sup> (6) Kao antropolog sam zabrinut načinom na koji ovo specifično razdvajanje utiče na konceptualizaciju islama. Uzmimo na primjer uvodne dijelove Gellnerove knjige. U njima

---

4 J. Gulick, *The Middle East: An Anthropological Perspective* (Pacific Palisades, California: Goodyear Publishing Company Inc., 1976)

5 D.F.Eickelman, *The Middle East: An Anthropological Approach* Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall Inc., 1981.

6 Vidi J.van Ess, *From Wellhausen to Becker: The Emergence of Kulturgeschichte in Islamic Studies*, *Islamic Studies: A Tradition and its Problems*, ed. M.H.Kerr (Malibu, California: Undena Publications, 1980).

su kontrasti između islama i kršćanstva ispisani masnim slovima u prepoznatljivim linijama:

Islam je nacrt društvenog poretka. On drži da skup pravila egzistira vječno, uređen božanskim providenjem i nezavisno od volje čovjeka definira pravilno uređenje društva...Judaizam i kršćanstvo su također nacrti društvenog poretka, ali manje od islama. Kršćanstvo je, od svojih početaka, sadržalo jednu otvorenu preporuku da se Cezaru da ono što je Cezarovo. Vjerovanje koje nastaje i istrajava u nekom vremenu, bez političke moći, ne može se uvriježiti u političkom poretku koji nije ili nije još, pod njenom kontrolom.... Kršćanstvo, koje je prvobitno cvalo među politički obespravljenima, nije moglo sebi uzeti ulogu Cezara. Određena vrsta potencijala za političku umjerenost pratila je kršćanstvo još od njegovih skromnih početaka... Ali inicijalni uspjeh islama je bio tako rapidan da ta religija nije imala potrebe davati bilo šta Cezaru.

Pažljivo čitanje gore rečenog može dovesti u značajnu sumnju. Uzmimo dugu historiju od Konstantina u kojoj kršćanski imperatori i kraljevi, laički prinčevi i crkveni administratori, crkveni reformatori i kolonijalni misionari, svi zajedno, koristeći moć na različite načine, nastoje kreirati i održati društvene uslove u kojima ljudi mogu živjeti kršćanske živote – da li ta cijela historija nema ništa sa kršćanstvom? Kao neko ko nije kršćanin ne bih se usudio da ustvrdim da ni liberalna teologija, niti moralna većina suštinski ne pripadaju kršćanstvu. Međutim, kao antropolog, ne mogu prihvatiti stav da su kršćanska praksa i diskurs kroz historiju bili po sebi manje zainteresirani koristiti političku moć u religijske svrhe, nego što je to bio slučaj s praksom i diskursom kod muslimana.

Želio bih naglasiti da u principu nemam ništa protiv komparacije kršćanske i muslimanske historije. Zaista, jedna od najvrjednijih odlika nedavne Fischerove knjige o Iranu<sup>7</sup> je uključivost u proučavanju deskriptivnog materijala iz jevrejske i kršćanske historije u njegovom opisu *madrasa* sistema. To je jedna od rijetkih antropoloških studija savremenog islama koja koristi implicitno komparacije sa europskom historijom te tako, konsekvantno, obogaćuje naše shvatanje.

Ali treba prevazići povlačenje paralela i pokušati sistematski

---

7 M.M.J.Fischer, *Iran: From Religious Dispute to Revolution* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1980).

istražiti razlike. Zato je moje istraživanje u proteklih tri godine bilo zaokupljeno detaljnim antropološkim analizama<sup>8</sup> monaškog rituala, ispovjednih obreda i srednjovjekovne inkvizicije u Zapadnoj Europi XII stoljeća koji su stajali u suprotnosti spram veoma različitih spojeva moći i religije u srednjovjekovnom Srednjem Istoku. Od posebnog značaja je činjenica da su kršćani i jevreji obično bivali integralnim dijelom društva Srednjeg Istoka na način na koji to nije vrijedilo za nekršćansku populaciju u Europi. Moja tvrdnja ovdje nema za cilj promicati da su muslimanski vladari, u cjelini, bili tolerantniji prema nemuslimanskim podanicima nego kršćanski prema nekršćanskim, nego jednostavno da su srednjovjekovni kršćanski i muslimanski autoriteti morali osmisliti veoma različite strategije za regulaciju i moralni razvoj svojih podanika. Ovo je, čak i u naznakama, prevelika tema za istraživanje ovom prilikom, ali je vrijedno spomenuti je zbog ilustracije.

Moderni historičari su često primjećivali da muslimanski učenjaci, u klasičnom i postklasičnom periodu, nisu pokazivali veliku znatiželju u odnosu na kršćanstvo te da to stoji u upadljivo jakom kontrastu u odnosu na živ interes koji su kršćanski savremenici pokazivali prema vjerovanju i praksi ne samo islama nego također i drugih kultura.<sup>9</sup> Koji je uzrok ovoj intelektualnoj ravnodušnosti prema "drugima"? Objašnjenje koje nude orijentalisti poput Bernarda Lewisa je da su rani vojni uspjesi islama etablirali držanje ispunjeno samodostatnošću i prezirom prema kršćanskoj Europi.

"Pod dojmom impozantne vojne moći Osmanske imperije, narodi islama su njegovali, sve do obzorja moderniteta, kako to mnogi na Srednjem Istoku čine do danas, uvjerenje o nemjerljivoj i vječnoj superiornosti vlastite civilizacije nad svima ostalima. Za srednjovjekovnog muslimana, od Andaluzije do Perzije, kršćanska Europa je bila simbol vanjskog mračnog svijeta barbara i nevjernika od koga, suncem obasjan, svijet islama ima malo razloga strahovati i jednako malo toga naučiti".<sup>10</sup>

8 "Anthropological Conceptions of Religion: Reflections on Geertz", *Man*, XVIII, no.2 (1983); "Notes on Body Pain and Truth in Medieval Christian Ritual", *Economy and Society*, XII, no.3, (1983); "Medieval Heresy: An Anthropological View", *Social History*, XI, no.2, (1986)

9 Na primjer, G. von Grunebaum, *Modern Islam* (Berkeley and Los Angeles: California University Press, 1962), str. 40

10 B.Lewis, "The Muslim Discovery of Europe", *Islam in History*, ed. B.Lewis (New

Možda je i bilo tako, ali naše pitanje ćemo najbolje promisliti ako stvari okrenemo naglavačke pitajući se zašto se rimski kršćani zanimaju za vjerovanja i praksu drugih? Odgovor je manje vezan za motive kulturološke prirode navodno pod uticajem unutrašnjih kvaliteta svjetonazora ili kolektivnog iskustva susreta vojne prirode, a više sa strukturama disciplinirajućih radnji koje su prizivale različite vrste sistematskog znanja. Nakon svega, kršćanske zajednice koje su živjele među muslimanima Srednjeg Istoka nisu ni same pokazivale naučnu znatiželju spram Europe, a muslimanski putopisci su često posjećivali i opisivali afrička i azijska društva. Nije posebno smisljeno misliti u terminima koji stavljaju u kontrast stavove islama i kršćanstva pa ustvrditi da indiferentnost, s jedne strane, susreće produhovljenu "žudnju za učenjem o drugom", s druge strane. Umjesto toga trebali bismo tragati za institucionalnim uslovima produkcije različitog društvenog znanja. Šta je to uzeto vrijednim zabilješke o vjerovanjima i običajima drugoga? Od strane koga je bilo zabilježeno? U svrhu kog društvenog projekta su zabilješke korištene? Tako da nije puka slučajnost da su najimpresivniji pregledi paganskog vjerovanja i prakse u ranom srednjovjekovnom kršćanstvu, oni sadržani u *Pokajanjima* (priručnici za administriranje sakramentalne ispovijesti za skoro konvertirane kršćane) ili da serijska uputstva, namijenjena inkvizitorima u kasnom srednjem vijeku, opisuju sa velikom preciznošću i opširnošću doktrine i rituale heretika. Ne može se naći ništa u muslimanskim društvima što se može uporediti sa ovim kompendijumima sistematskog znanja o "internim" nevjernicima, jednostavno zato što disciplinirajuće strukture koje su imale potrebu za ovakvim informacijama, nisu postojale u islamu. Drugim riječima, oblici interesa u različitim produkcijama znanja prirodni su različitim strukturama moći i oni ne variraju u odnosu na suštinski karakter islama ili kršćanstva, nego u odnosu na historijske promjene sistema za discipliniranje.

Tako da, u poledini mojih sumnji o primjenjivosti historijskih kontrasta motivisanih kulturom – poput "potencijala za političku umjerenost", s jedne i "teokratskih potencijala", s druge strane – leži i zabrinutost da se mogu naći i druge važne razlike koje antropolozi, proučavajući druga društva, trebaju istražiti, a koje olahko mogu biti zamagljene

---

York: The Library Press, 1973), str. 100.

potragom za površnim ili lažnim razlikama. Problem sa načinom kontrastiranja islama i kršćanstva, onako kako to čini Gellner, ne leži samo u činjenici da su odnosi između religije i političke moći isti kod oboje. Prije bih rekao da se on može naći u samim terminima koje on koristi i koji stvaraju zabunu te zato moramo naći odgovarajuće upotrebljive koncepte s kojima možemo opisati razlike.

### III

Do sada smo ukratko pogledali sve aspekte pokušaja da se stvori antropologija islama: riječ je o virtualnom poistovjećivanju islama sa Bliskim Istokom i definiranju muslimanske historije kao "odraza u ogledalu" (Gellner) one kršćanske, gdje su odnosi između religije i moći, dijametralno suprotni u ova dva slučaja. Ovo shvatanje je podložno kritici bilo zato što previđa detaljnu ulogu djelanja disciplinske moći u kršćanskoj historiji ili zato što je teoretski krajnje nedostatno. Argumentacija nije usmjerena ka protivljenju pokušaju da se islam generalizira, nego protiv modusa na koji se ta generalizacija izvodi. Ko god se bavi antropologijom islama može postati svjestan da postoji značajna raznovrsnost vjerovanja i praksi kod muslimana. Stoga, primaran problem je organizirati ovu raznovrsnost u smislu odgovarajućeg koncepta. Predstavljanje suštine islama kao fuzije religije i moći ne zadovoljava u tom pogledu. Ništa bolji nije ni nominalistički pogled, prema kojem su različite instance onog što zovemo islam u biti jedinstvene, *sui generis*.

Jedan način na koji su antropolozi pokušali razriješiti problem diverziteta je da, upotrebom kategorija "velike" i "male tradicije", legaliziraju razliku između ortodoksnog i neortodoksnog islama, zagovarano od strane orijentalista, te tako uspostave naizgled prihvatljiviju razliku između kanonske, puritanske vjere u gradovima, s jedne strane i obožavanja svetaca i ritualističke religije na selima, s druge. Za antropologe, nijedna forma islama ne potražuje za sebe pravo da bude poimana "više realnom" od druge. One su ono što jesu, nastale na različite načine u različitim uslovima. Ustvari, religija ruralnih područja je uzeta za zaseban fenomen samo u apstraktnom, kontrastnom smislu. Upravo zbog toga što je po definiciji provincijalan, ukorijenjen u promjenjivim lokalnim uvjetima i ličnostima, te autoriziran neprovjerljivim sjećanjima narativnih kultura, islam

nepismenih seljaka je izuzetno varijabilan. Zato je "ortodoksija", za takve antropologe, više jedna (premda nepromjenjiva) forma islama među mnogima drugima, koja se ističe svojom preokupacijom detaljima doktrine i zakona i koja radije crpi svoj autoritet iz svetih tekstova nego od svetaca.

Ova dihotomija je uveliko popularizovana od strane dva poznata zapadna antropologa marokanskog islama, Clifford Geertza i Ernest Gellnera te nekih od njihovih učenika. Ali ono što je to učinilo interesantnim jeste argument koji tvrdi da je postojala očevidna korelacija između ovog dualnog islama i dva tipa prepoznatljive socijalne strukture prvi put pomenute u kolonijalnoj nauci o Magrebu. Klasično magrebsko društvo, običavalo se reći, sastojalo se, s jedne strane, od centraliziranih, hijerarhično organiziranih gradova, a s druge od egalitarnih, segmentiranih organizacija okolnih plemena. Gradovima su upravljali vladari koji su kontinuirano nastojali potčiniti otpadnička, pobunjena plemena; pripadnici plemena su se zauzvrat opirali sa različitim uspjehom i ponekad, ujedinjeni oko nekog izvrasnog religioznog lidera, uspijevali čak zamijeniti aktuelnog vladara. Dvije kategorije islama lijepo su se uklapale u dvije vrste socijalne i političke strukture: šerijat u gradovima i različiti običaji u plemenima.; ulema u prvom, sveci u potonjoj. Na obje strukture gledalo se kao na jedinstven sistem jer su, unutar njega, definirani oponenti među kojima se vodila neprestana borba za dominaciju. Tačnije kazano, zbog toga jer su i urbana i tribalna populacija muslimani, na kraju, sve zahvaljujući posvećenosti svetim tekstovima (i tako možda implicitno njihovim literarnim čuvarima), pojavljuje se jedinstven stil političke borbe. Za urbane vladare postaje moguće zahtijevati autoritet nad plemenima, a plemenima podržati, na ruralnu zajednicu oslonjenog, lidera koji može svrgnuti vladara u ime islama.

Ovoj široko šematiziranoj teoriji, koja je prvobitno produkt francuske "sociologije islama", Gellner, u seriji publikacija, dodaje brojne detalje izvučene iz čitanja (1) klasične sociologije religije, (2) Ibn Khaldunove knjige *Mukadima* i (3) britanskih antropoloških publikacija o teoriji segmentarnog porijekla društva. Štaviše, on je ovo virtualno proširio da vrijedi za cijelu Sjevernu Afriku i Bliski Istok i odnosi se skoro na cijelu muslimansku historiju. Ta njegova konsekventna slika, dorađivana od strane drugih, korištena je za elaboriranje kontrasta između islama i kršćanstva u serijskom nizu inverzija poput oštrog prikaza Bryan Turnera koji slijedi:



Postoji smisao u kome možemo reći da je, u religiji, "južna, muslimanska obala Mediterana, na svoj način odraz u ogledalu sjeverne obale Europe." Na sjevernoj obali, centralna religiozna tradicija je hijerarhijska, ritualna, sa jakim apelom. Kamen temeljac službenoj religiji je štovanje svetaca. Devijantna reformistička tradicija je egalitarna, puritanistička, urbana te isključuje koliko je moguće svećeničku asistenciju. Na južnoj obali, islam preokreće ove pojave; radi se o tribalnoj, ruralnoj tradiciji koja je devijantna, hijerarhična i ritualna. Shodno, sveci i šejhovi su odrazi s različitih strana ogledala. Dok su u kršćanstvu sveci ortodoksni, individualistični, mrtvi, kanonizirani od strane centralnih autoriteta, u islamu su šejhovi heterodoksni, tribalni ili u ulozi ujedinitelja, koji žive u uvažavanju lokalnih pristaša."<sup>11</sup>

Čak i primijenjena na Magreb, ova slika je podvrgnuta značajnoj kritici od strane naučnika koji su poznavali historijske izvore na arapskom jeziku. (pr. Hammoudi, Cornell).<sup>12</sup> Ovo je važna vrsta kritike, ali njome se ovdje neću baviti. Dok je vrijedno upitati se da li je ovaj antropološki pristup primjenjiv za cijeli muslimanski svijet (ili čak za Magreb) s obzirom na dostupne historijske informacije, probajmo se, umjesto toga, fokusirati na jednu drugu temu: Koji diskurzivni stil je ovdje uzet da predstavi: (a) historijske varijacije islamske političke strukture i (b) različite forme islamske religije povezane sa njom. Od kojih vrsta pitanja diskurzivni stilovi primijenjeni ovdje odvrćaju našu pažnju? Koje koncepte mi antropolozi trebamo razvijati da tretiramo ove veoma različite vrste pitanja na valjan način?

Pristupajući ovoj temi proučimo sljedeće, uzajamno povezane, tvrdnje: (1) Narativi kulturološki prepoznatljivih aktera trebaju pokušavati prevoditi i reprezentirati historijski utemeljene diskurse takvih aktera kao odgovore na diskurse drugih, umjesto da šematiziraju i dehistoriziraju svoje akcije. (2) Antropološke analize društvene strukture bi se trebale fokusirati ne samo na tipične aktere nego i na promjenjive pojave institucionalnih relacija i uslova (posebno onih koje zovemo političkim ekonomijama). (3) Analize bliskoistočnih političkih

11 B. Turner, *Weber and Islam* (London: Routledge and Kegan Paul, 1974), str. 70

12 Abdallah Hammoudi, "Segmentarity, social stratification, political power and sainthood: reflections on Gellner's theses", *Economy and Society*, IX (1980); V.J. Cornell, "The Logic of Analogy and the Role of the Sufi Shaykh in Post-Marind Morocco", *International Journal of Middle East Studies*, XV (1983).

ekonomija i predstavljanje islamske "drame" u biti su različite vrste diskurzivnog izraza koje ne mogu biti zamijenjene jedna drugom iako, upravo iz razloga jer su diskursi, mogu značajno biti utjelovljene u istom narativu. (4) Pogrešno je predstavljati tipove islama kao da su u korelaciji sa tipovima društvene strukture, na temelju implicitne analogije sa (ideološkom) nadgradnjom i (socijalnom) bazom. (5) Islamu, kao predmetu antropološkog razumijevanja, trebalo bi prilaziti kao diskurzivnoj tradiciji koja se na različite načine dovodi u vezu sa formiranjem individualne moralnosti, manipulacije ljudima (ili otpora njoj), te produkcije odgovorajućeg znanja.

#### IV

Ako pažljivo čitamo antropološki tekst poput Gellnerovog, može se primijetiti da su socijalne i političke strukture klasičnog muslimanskog društva predstavljene na veoma prepoznatljiv način. Kao efekat, uočavamo protagoniste zaokupljene dramatičnom borbom. Podijeljena plemena konfrontiraju se centralnoj vlasti. Naoružani nomadi "žude za gradom", a nenaoružani trgovci se boje nomada. Sveci posreduju između suprotstavljenih plemenskih grupa, ali također i između nepismenih nomada i udaljenog, hirovitog Boga. Pismeno sveštenstvo služi svoje moćne vladare i nastoji održavati sveti zakon. Puritanska buržoazija upošljava religiju da legitimira svoj vlastiti privilegirani status. Gradska sirotinja, kroz religiju, žudi za uzbuđenjem. Religiozni reformatori ujedinjuju ruralne ratnike protiv opadajućih dinastija. Demoralizirani vladari razvlašteni su od strane svojih razočaranih podanika koji se priklanjaju religioznoj i vojnoj moći plemenskih protivnika.

Predstavka socijalne strukture, napravljena u potpunosti po uzoru na dramske uloge i dešavanja, nastoji da isključi sve druge koncepte kojima ćemo se zato posvetiti za trenutak. Čak i opis tipičnih glumaca u ovom komadu zahtijeva prikaz onih diskursa koji usmjeravaju njihovo ponašanje i u kojima se to ponašanje može predstaviti (ili pogrešno interpretirati) u interakciji samih učesnika. U dramskoj predstavi, doslovno rečeno, ovi su diskursi sadržani u samim rečenicama koje glumci izgovaraju. Međutim, prikaz autohtonih diskursa je potpuno izostao u Gellnerovom narativu. Gellnerovi islamski glumci ne govore, ne misle, samo se ponašaju. I opet, bez adekvatnog dokaza, motivi

za "normalno" i "revolucionarno" ponašanje se uporno pripisuju djelovanju glavnih protagonista u klasičnom islamskom društvu. Da budemo sigurni, u tekstu se mogu naći reference na "partnere koji govore isti moralni jezik", ali jasno je da su ovakvi izrazi više neupotrebljive metafore jer Gellnerova koncepcija jezika ovdje je eterična i razdvojena od procesa moći. U kontekstu njegovog opisa cirkuliranja elite "unutar jedne nepokretne strukture", na primjer, on piše da je "islam omogućio zajednički jezik i time određenu podršku procesu koji bi se svakako desio i bez riječi na jedan brutalan način." Drugim riječima, ako i izdvojimo zajednički jezik islama, ništa se značajno neće promijeniti. Jezik nije ništa drugo do pomoćni instrument dominacije koja je već tu, prisutan od prije.

Ovaj čisto instrumentalni pogled na jezik veoma je neadekvatan. Neadekvatan upravo za onu vrste narativa koji pokušava opisati muslimansko društvo iz smisla onoga što motivira kulturno prepoznatljive aktere. Samo onda kada antropolozi ozbiljno shvate historijski definisane diskurse, a posebno načine na koji oni predstavljaju/stvaraju događaje, moguće je postavljati pitanja o uslovima u kojima su muslimanski vladari i njihovi podanici reagirali različito na pojave autoriteta, fizičke sile, ubjeđivanja ili jednostavno navike.

Interesantno je osvrnuti se na činjenicu da Geertz, za koga se obično držalo da primarno ima interes za *kulturna značenja* nasuprot Gellneru koji je zaokupljen socijalnim uzrocima, prezentira narativ o islamu u svojoj knjizi *Islam Observed* koji se, u rečenom smislu, mnogo ne razlikuje. Također, za Geertza islam je drama. Zbilja, što sam više svjestan njegovog visoko kvalitetnog literarnog stila, to više spoznajem njegov poduhvat s kojim je učinio eksplicitnom upotrebu metafore političkog teatra. Politike islama u "klasičnom" Maroku i u "klasičnoj" Indoneziji su portretirane veoma različito, ali svaka, na svoj vlastiti način, ispada suštinski teatralna. Ipak za Geertza, kao za Gellnera, šematizacija islama kao drame religioznosti koja demonstrira moć, postignuta je ignorisanjem autohtonih diskursa i pretvaranjem cijelog islamskog načina ponašanja u "literarnu gestu".

V

Formuliranje narativa o izrazima i ekspresivnim intencijama aktera drame nije jedina opcija dostupna antropolozima. Društveni život može također biti napisan ili prepričan korištenjem analitičkih koncepata. Nekorištenje takvih koncepata znači propust koji čini da se ne propituju važna pitanja što za posljedicu ima pogrešno tumačenje historijskih struktura.

Kao primjer uzmimo pojam plemena. Ova ideja je centralna za vrstu antropologije islama kojoj je Gellnerov tekst istaknut primjer. Često su je rabili mnogi autori koji su pisali o Bliskom Istoku da bi se referirali na društvene entitete sa veoma različitim strukturama i modalitetima života. Obično, tamo gdje teorijska pitanja nisu uključena, ovo ne znači mnogo. Ali tamo gdje smo zaokupljeni, kao u sadašnjem slučaju, konceptualnim problemima, važno je uzeti u obzir i implikacije koje se nameću u analizi koja neselektivno koristi pojam "pleme".

Slučaj je takav da tzv. "plemena" ne samo da izuzetno variraju u svojoj formalnoj strukturi nego, konkretnije, da nomadi stočari nemaju idealno definisanu ekonomiju. Njihovi raznovrsni socioekonomski aranžmani imaju veoma različite implikacije kad se radi o njihovoj zaokupljenosti politikom, trgovinom, ratom. Brojni marksisti, poput Perry Andersona, promovirali su koncept "nomadskog modusa proizvodnje", a nakon njega Bryan Turner je predložio da ovaj koncept postane dijelom teoretski informativnog poimanja muslimanskih društvenih struktura, budući da u bliskoistočnim zemljama žive nomadi.<sup>13</sup>

Pretpostavka da nomadi na muslimanskom Bliskom Istoku imaju tipičnu političku i ekonomsku strukturu je obmanjujuća.<sup>14</sup> Razlozi za

---

13 B.Turner, *Marx and the End of Orientalism* (London: George Allen & Unwin, 1978), str. 52.

14 T.Asad, *The Kababish Arabs: Power, Authority and Consent in a Nomadic Tribe* (London: Hurst & Co., 1970); T. Asad, "The Beduin as a Military Force", *The Desert and the Sown*, ed. C.Nelson (Berkeley: University of California Press, 1973); T. Asad, "Equality In Nomadic Systems?", *Pastoral Production and Society*, ed. Equipe Ecologie et Anthropologie des Sociétés Pastorales (Cambridge University Press, 1979)

to su suviše periferni da bismo ih ovdje razmatrali, ali kratak osvrt na problem može nas podsjetiti na koncepte društvenih struktura različite od onih koje još koriste mnogi antropolozi i historičari islama.

Bilo koja studija vojnih sposobnosti nomada u odnosu na gradsko stanovništvo ne može početi od jednostavne činjenice da su oni nomadi, nego od mnoštva, sistematskih ili slučajnih, političko-ekonomskih uslova. Vrste životinja koje se uzgajaju, forme sezonske migracije, specifičnosti u uzgoju stada, prava pristupa pašnjacima i pojilu, raspodjela stočnog bogatstva, stepen ovisnosti od povrata kapitala kroz prodaju, od direktnog prirodnog uzgoja, od poklona i doprinosa politički nadređenih i podređenih... Ove i druge teme od važnosti za razumijevanje barem osnovnih pitanja o tome koliko se rezervista može sakupiti za rat, koliko su motivisani i koliko dugo to mogu biti? Među nomadskom populacijom koju sam proučavao u pustinjama sjevernog Sudana prije više godina, na primjer, mogućnosti mobiliziranja velikog broja ratnika je drastično opadala od sredine XIX stoljeća do XX, prije svega zbog tendencije rasta sitne stoke, prelaza na više intenzivan i kompleksan uzgoj, veće zanimanje za prodaju stoke kao i za različite oblike imovinskog prava. Poenta ovdje nije da je plemenska grupacija tipična za Bliski istok. Zbilja, nema tipičnih plemena. Moj je argument jednostavno to da je ono što su nomadi skloni činiti u odnosima sa populacijom koja živi na jednom mjestu, produkt različitih historijskih uslova koji definišu njihovu političku ekonomiju, a ne izraz nekog esencijalnog motiva pripadnog plemenskim protagonistima u klasičnoj islamskoj drami. Drugim riječima, "plemena" se više ne mogu uzimati za faktor u ovom promišljanju više od "diskurzivnih praksi" ili "društava". Ona su historijske strukture u mjeri u kojoj stvaraju ograničenja i otvaraju mogućnosti za realizaciju ljudskim životima. To ne znači da su "plemena" manje stvarna od individua koje ih čine, ali vokabular koji sadrži motive, ponašanje i izjave ne spada, doslovno rečeno, u analitičke interpretacije čiji su primarni objekt "pleme" iako ovakvi faktori mogu biti ugrađeni u narativ o reprezentativnosti. To je tako upravo jer su "plemena" različito strukturisana s obzirom na vrijeme i mjesto pa motivi, forme ponašanja i prihvatanje izvanskih iskaza također variraju.

U predstavljanju muslimanskog društva koje je konstruisano duž linija djelanja, nije iznenađujuće što nema mjesta za seljake. Oni, poput žena, nisu uopšte prikazani djelatnima. U predstavkama poput Gellnerove,

nemaju dramsku ulogu niti kakav značajan religijski izraz za razliku od nomada i stanovnika grada. Naravno, čim se okrenemo konceptima produkcije i razmjene, može se čuti i druga priča. Proizvođači, muškarci i žene, proizvode biljke za ishranu (baš kao što stočari, oba pola, uzgajaju životinje) koje prodaju ili daju u najam. Seljaci, čak i u historijskom Bliskom Istoku, čine nešto što je od krucijalnog značaja u relaciji sa socijalnom formacijom njihovog područja, ali to djelanje mora biti konceptualizirano u političko-ekonomskom, a ne u dramskom smislu. Srednjovjekovni agrikulturni sektor prošao je kroz značajne promjene sa dalekosežnim posljedicama za razvoj urbane populacije, novčane ekonomije, regionalne i transkontinentalne trgovine.<sup>15</sup> Ovo vrijedi i za kasniji, predmoderni period, iako ekonomska historija govori o promjenama u smislu propadanja radije nego rasta. Nije nužno biti ekonomski determinist da bismo priznali da takve promjene izrazito utiču na pitanja dominacije i autonomije.

Ovakav pristup pisanju o bliskoistočnom društvu, koje posvećuje naročitu pažnju dugoročnim efektima učinka bezličnih ograničenja, biva osjetljiv na neraskidivu, ali varljivu vezu između socijalne ekonomije i socijalne moći. On nas također uporno opominje na to da historijske bliskoistočne zajednice nikada nisu bile samodostatne, nikada izolovane od eksternih relacija pa tako nikada ni nepromjenjive, čak i prije njihovog uključivanja u moderni svijet. Za razliku od onih naratora koji nas nude okoštanim predodžbama o dramatičnoj islamskoj ličnosti te tako uvode na scenu predeterminiranu priču, mi možemo tragati za vezama, promjena i razlikama iza fiksne scene islamskog teatra. Na taj način ne moramo pisati o suštini islamske socijalne strukture nego o historijskim formacijama Bliskog Istoka čiji elementi nikada nisu potpuno integrirani i *nikada vezani isključivo za geografske granice "Bliskog Istoka."*<sup>16</sup> Također, prečesto je zaboravljano

---

15 A.M.Watson, *Agricultural Innovation in the Early Islamic World* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983).

16 Promjenjive mreže internacionalne trgovine koje su spajale Dar al-Islam sa Europom, Afrikom i Azijom različito su uticale i bile pod uticajem oblika unutrašnje produkcije i potrošnje. (vidi M.Lombard, *L'Islam dans sa première grandeur: VIIIe-XIesiècle* [Paris: Flammarion, 1971]). Čak je i širenje zaraznih bolesti, sa svojim drastičnim socijalnim i ekonomskim posljedicama, spajalo Bliski istok i njegove političke cjeline sa drugim dijelovima svijeta. (vidi M.W.Dols, *The Black Death in the Middle East* [Princeton: Princeton University Press, 1977], posebno str. 36-37). Ne bih neophodno morao govoriti tako neuvijeno i pozivati

da je "svijet islama" koncept koji organizira historijske narative, a ne naziv za samodostatan kolektivni faktor predstavljanja. S ovim neću reći da historijski narativi nemaju socijalni efekat, naprotiv, ali integritet svijeta islama je, u biti, ideološka, diskurzivna pojava. Tako je Geertz pisao da:

"Možda jednako vrijedi reći za civilizacije kao za ljude da, kako god se vremenom mijenjaju fundamentalne dimenzije njihovoga karaktera, strukturu mogućnosti unutar koje se one stalno kreću vidimo u plastičnom periodu samih početaka njihovog formiranja."<sup>17</sup>

Ali fatalnost karaktera koji prizivaju antropolozi poput Geertza je predmet profesionalnog pisanja, a ne podsvjestan proizvod subjekta koji sebe opisuje *islamom* da bi ga zapadni naučnici čitali.

## VI

Ovdje kritikovana antropologija islama prikazuje klasičnu socijalnu strukturu koja se sastoji uglavnom od pripadnika plemena i stanovnika grada, prirodnih predstavnika dvije glavne forme religije – uobičajena plemenska religija oslonjena na svece i svetinje i dominantno urbana religija bazirana na "Svetoj Knjizi". Moj je argument da ako antropolog nastoji razumjeti religiju plasirajući je konceptualno u njen socijalni kontekst, tada način na koji se opisuje taj socijalni kontekst neophodno utiče na razumijevanje religije. Ako se odbaci šematska predodžba o nepromjenljivoj, dualističkoj strukturi islama, promovisana od nekih antropologa, i ako odlučimo pisati o socijalnim strukturama muslimanskih društava u terminima preklapajućeg prostora i vremena tako da Bliski Istok postane prostor susreta različitosti (i konsekvantno mnogih historija koje proizlaze iz njih), onda dualna tipologija islama zasigurno postaje manje upotrebljiva.

---

se na tako znanu historijsku činjenicu da još uvijek nije uobičajeno za eminentne naučnike pisati o "islamu" kao o mehanički balansiranoj socijalnoj strukturi koja posjeduje svoje vlastitu dinamiku uzroka i posljedica te svoju vlastitu izoliranu sudbinu.

17 C.Gertz, *Islam Observed* (New Haven: Yale University Press, 1968), str. 11.

Istina je da su, kao dodatak dvjema glavnim tipovima religije, koje predlaže antropologija islama o kojoj ovdje govorimo, ponekad prisutne i manjinske forme. Tako je u Gellnerovom pristupu i kod mnogih drugih. Dakle, kao stvarni kontrapunkt "normalnom", plemenskom, postoji "revolucionarni" islam koji, periodično se stapajući sa njom, oživljava puritanističku ideologiju gradova. I postoji ekstatična, mistična religija urbane sirotinje koja, poput "opijuma za mase", "odjeljuje iste od efektivnog političkog djelovanja dok, a to bi sad trebao biti uticaj moderniteta, epitet revolucionarnosti ne preuzme religija urbanih masa. Na zanimljiv način ove dvije manjinske forme islama služe u Gellnerovom tekstu kao markeri, jedan pozitivan drugi negativan, dvije velike epohe islama – klasična rotacija unutar imobilne strukture i turbulentan razvoj i masovni pokreti savremenog svijeta. Tako je ovaj uočljiv ustupak ideji da mogu postojati više od dva tipa islama, istovremeno i literarni alat za definiranje zapisa o postojanju "tradicionalnih" i "modernih" muslimanskih društava.

Na takav način, antropološko predstavljanje islama zavisit će ne samo od načina na koji su konceptualizirane socijalne strukture nego i od načina na koji je sama religija definirana. Bilo ko upoznat sa onim što zovemo sociologija religije, uvidjet će poteškoće u kreiranju koncepcije religije koja može odgovoriti zahtjevima međukulturalnog susretanja. Ovo je značajna poenta jer polazna koncepcija religije odlučuje vrstu pitanja koja se smatraju svrsishodnima i vrijednima propitivanja. Ali veoma malo takozvanih antropologa islama posvećuje ozbiljnu pažnju ovoj temi. Umjesto toga, oni neselektivno izvode zaključke iz pisanja velikih sociologa poput: Marxa, Webera, Durkheima da bi opisali forme islama, a rezultati nisu nužno konzistentni.

Gellnerov tekst je u tom pogledu ilustrativan. Tipovi islama, prezentovani kao karakteristični za "tradicionalno muslimansko društvo" u Gellnerovoj predstavi konstruisani su prema tri veoma različita koncepta religije. Tako je *normalna plemenska religija* "religija derviša ili marabuta" (asketa, prim.prev.), eksplicitno durkhaimovska. "Zanima se...", rečeno nam je, "socijalnim strukturiranjem vremena i prostora sa sezonskim festivalima koji potvrđuju grupno zajedništvo. Sveto ih čini radosnima, vidljivima, upadljivim i autoritativnima". Koncept religije ovdje uključuje referiranje na kolektivne rituale koji se mogu shvatiti kao ozbiljenje svetoga što je također, za Durkheima,



simbolička reprezentacija socijalnih i kosmoloških struktura.<sup>18</sup>

Koncept koji je korišten u opisu *religije urbane sirotinje* je potpuno drugačiji i očito je izvučen iz ranih radova Marxa o religiji kao lažnoj svijesti. "Grad ima svoju sirotinju", piše Gellner, "ona je nesigurna i otuđena ... Ono što traži od religije je utjeha ili bijeg; žudi za ekstazom, uzbuđenjem i utapanjem u religiozno stanje koje donosi zaborav."<sup>19</sup> Ako se pažljivo pogleda ova vrstu konstrukcije može se naći da je ono što se ovdje naziva religijom, psihološka reakcija na emocionalna iskustva. Ono što je indicirano u poimanju plemenskog islama je jedan *emocionalan efekat*, ali ovdje je on postao *emotivni uzrok*. U prvom slučaju čitaocu je govoreno o kolektivnim ritualima i njihovom značenju, o specijalistima za rituale i njihovim ulogama; u drugom je, umjesto toga, pažnja preusmjerena na lične nevolje i neispunjene želje.

---

18 Gellenerova sklonost ka Durkheimovom pogledu na religiju nije konzistentna kako bi trebala biti. Tako na jednom mjestu čitamo da "vjera plemenskog čovjeka treba biti posredovana od strane specijalističkog i izraženo vjerskog osoblja, radije nego da bude jednaka; umjesto puritanizmom i podučavanjem, treba je radije prožeti zadovoljstvom i festivalnošću; ona zahtijeva hijerarhiju te inkarnaciju u osobama, a ne u skriptama" (str. 41). Ali desetak stranica kasnije, kad Gellner želi predstaviti ideju "revolucionarne" plemenske religije, ove potrebe odjednom čudnovato nestaju iz spoznaje: "čudna i u isto vrijeme važna činjenica o socijalnoj psihologiji muslimanskih plemena", piše on i nastavlja: "da je njihova normalna religija za njih, u neku ruku, sredstvo koje se bira u zadnjem slučaju. Obojena ironijom i sa jednom ambivalentnom spoznajom da se stvarne norme mogu naći posvuda na drugim mjestima" (str. 52., naznaka u originalu).

19 Takve fraze mogu biti bolje primjenjive (ali ne i neophodno validne zbog toga – vidi na.pr., J.Abu-Lughod, "Varieties of Urban Experience", *Middle Eastern Cities* ed. I.Lapidus [Berkeley and Los Angeles: California University Press, 1969]) ako se primijene na životne uslove siromašnih ruralnih migranata u modernim metropolama. Da opišemo niži socijalni sloj u srednjovjekovnim muslimanskim gradovima, sa svojom organizacijom u kvartovima, esnafima, sufijskim bratstvima itd., kao otuđen, nesiguran, otrgnut od korijena, zaista nije velika stvar osim, naravno, ako se prihvatimo opisa velikih pobuna u periodima ekonomskih teškoća kao znak mentalnih problema među sirotinjom. I opet, za divno čudo, kad Gellner govori o urbanim masama u gradovima dvadesetog stoljeća, potpuno nova motivacija se imputira pobunjenim migranovima: "Plemenski stil religije gubi tako mnogo od svoje funkcionalnosti dok onaj urbani priskrbuje sebi autoritet i prestiž iz *motivacije s kojom seoski migranti nastoje sebi priskrbiti ugled*" (str. 58). Religija urbane sirotinje sad se više ne poistovjećuje sa željom za oprostom nego sa težnjom ka ugledu.

Kada se okrenemo religiji buržoazije, suočavamo se sa drugim organizacijskim idejama. "Dobrostojeća urbana buržoazija", bilježi Gellner, "ne mareći posebno za narodna veselja, preferira trijezne satisfakcije hinjena pijetizma, ukusa u suglasju sa vlastitim dostojanstvom i profesionalnim komercijalnim pozivom. Njena izbirljivost naglašava njen ugled izdvajajući je i iz ruralnog i urbanog plebsa. Ukratko, gradski život obezbjeđuje dobru osnovu kanonskom unitarnom puritanizmu. Islam izražava takvo stanje misli možda bolje od drugih religija".<sup>20</sup> Eho Weberove *Protestantske etike* u ovom pasažu nije slučajna jer njen autoritet je korišten više puta. U ovom pristupu, "buržoaskom muslimanu" je namijenjen moralan, bolje reći estetičan stil. Njegova istaknuta pojava je literarnost koja mu daje direktan pristup svetim spisima i zakonu. Na ovaj način prisiljeni smo ga vidjeti utopljeni u jedan moralističan, njegove pismenosti dostojan, poduhvat.

Religija ovdje nije ni kolektivni ritual ni neutaživa želja, ni socijalna solidarnost ni otuđenje, ona je ovdje predstavljena kao svečan, uzvišen način održavanja javnog autoriteta koji je dijelom racionalan jer je sadržan u pismu, a dijelom je vezan za socijalno korisne aktivitet; službu državi i posvećenost komercijalnim aktivnostima.

Ovakvo razlikovanje religije kao *plemenske* i *urbane* nisu samo različiti

---

20 Većina muslimana najvećim dijelom svoje historije, kako i sam Gellner priznaje, ne može se opisati skripturalnim puritancima iako on tvrdi da "islam" predstavlja skripturalno stanje svijesti bolje od drugih religija. Ovdje, sa sigurnošću, možemo uočiti nejasnoće. Jasno je da Gellner poistovjećuje suštinske tendencije islama sa onim što on zove životnim stilom "dobrostojeće urbane buržoazije". Ovo poređenje može apelirati na neke muslimane, ali pažljiv čitaoc će poželjeti upitati u kojem smislu ova socijalna grupa prirodno biva "puritanskom" i zbilja u kom smislu su njeni pripadnici "bolji" puritanci od, recimo, engleskih i američkih puritanaca sedamnaestog stoljeća? Prirodna "odbojnost spram javnih veselja"? Ko god je živio u muslimanskoj zajednici ili čitao relevantne historijske zabilješke (na primjer Edward Lane-ova *Manners and Customs of the Modern Egyptians* [London: Dent (Everyman edition), 1908] ili Snouck Hurgronje(ovu) *Mekka in the Latter Part of the 19th Century* [Leiden: Brill, 1931]), znače da su prelazni obredi u životu čovjeka više elaborirani kod "dobrostojeće urbane buržoazije" nego kod nižeg urbanog socijalnog sloja. "Skripturalizam" baziran na literarnosti? Ali literarnost trgovaca je veoma različita od one u profesionalnog sveštenstva (vidi B.V.Street-ovu odličnu knjigu, *Literacy in Theory and Practice* [Cambridge: Cambridge University Press, 1984]). Pored toga, tradicija egzegeze (istraživanje teksta, prim.prev.) razvijana od strane uleme, daleko je bogatija i raznovrsnija nego nam to pokriveni pojam "skripturalist" sugerira.

aspekti iste stvari. Radi se o različitim tekstualnim konstrukcijama koje žele predstavljati različite stvari, a koje stvaraju različite postavke o prirodi socijalne stvarnosti, porijeklu potreba i racionalizaciji fenomena od značaja za kulturu. Iz tog razloga, one nisu tek različitea predstavljanja nego su inkompatibilne konstrukcije. Referiranjem na njih ne upoređuju se sličnosti.

Ali odsustvo konzistentnosti nije najveća poteškoća sa ovakvim konstrukcijama. Radi se o tome da ova vrsta antropologije islama (i želim naglasiti da je Gellnerov eklekticizam tipičan za mnoge sociologe koji pišu o islamu) počiva na pogrešno kontrastiranim konceptima i ekvivalencijama što često vodi spisatelje u konstruiranje pogrešno utemeljenih pretpostavki o motivima, smislu i efektima vezanim za temu "religije" kojom se bave. Još važnije, to otežava formulaciju pitanja koja su istovremeno manje tendenciozna i zanimljivija su od onih na koje mnogi koji proučavaju savremeni islam (bilo "konzervativni" ili "radikalni") pokušavaju odgovoriti.

Dobar primjer je izlisan stari argument o totalitarnom karakteru ortodoksnog islama. Poput Bernard Lewisa i mnogih drugih, Gellner predlaže da skripturalni islam gaji afinitet prema marksizmu,<sup>21</sup> dijelom iz razloga "prirodene težnje prema implementaciji precizno definisanog božanskog uređenja na Zemlji, a dijelom zato što "totalitarizam obje ideologije ne podnosi institucionaliziranu politiku".

Odvojeno od empirijskog pitanja o tome kakvo je stanje široko rasprostranjene marksističke misli bilo u muslimanskoj populaciji,<sup>22</sup>

---

21 Promicanjem shvatanja da postoji neki "referentan afinitet" između islama i marksizma, Gellner propušta činjenicu da je Ibn Khaldun, jedini klasični muslimanski teoretičar koji se detaljno bavio vezama između političke moći i ekonomije, eksplicitno upozoravao na nastojanje vlade da kontrolira trgovinu i proizvodnju – vidi *The Mugaddimah*, skraćeno izdanje (London: Routledge and Kegan Paul, 1967), str. 232-234. Kako ideja o vladi koja kontrolira ekonomiju nikad nije postala dijelom klasične muslimanske teorije, ali je centralna u marksizmu, ovdje se može uočiti suštinska opozicija između ovo dvoje.

22 Osim važnih komunističkih partija u Iraku i Sudanu (nijedna od njih nije bila masovna), marksizam nije bio realno ukorijenjen u savremenoj muslimanskoj populaciji. Države kao Narodna demokratska republika Jemen, su iznimke koje opravdaju pravilo. (Vidi također A.A.Benningsen i S.E.Wimbush, *Muslim National Communism in the Soviet Union* [Chicago: Chicago University Press, 1979] za opis

može se reći da primjedba o totalitarnom islamu počiva na pogrešnom shvatanju socijalne moći ideologija. I kratka refleksija će pokazati da nije literarni opseg šerijata to što je ovdje od značaja, nego stepen do kojeg on informira i regulira socijalnu praksu. I jasno je da nikad nismo imali neku muslimansku zajednicu u kojoj je religijski zakon islama u potpunosti vladao socijalnim životom. Ako uporedimo ove fakte sa visoko reguliranim karakterom socijalnog života u modernim državama, možemo odmah vidjeti zašto. Administrativna i legalna regulacija ovakvih sekularnih država je daleko prodrornija i efektivnija u reguliranju detalja u životu ljudi od bilo čega što se može naći u islamskoj historiji. Naravno, razlika ne leži u tekstualnim specifičnostima onog što je nejasno nazvano "socijanim poretkom", nego u dosegu institucionalne moći koja konstituira, dijeli i upravlja velikim područjima socijalnog života u skladu sa sistematiziranim pravilima u modernim industrijskim društvima, bilo kapitalističkim ili komunističkim.<sup>23</sup>

Nikki Keddi je pisao 1972 god.: "Na sreću, zapadna nauka izgleda da je produkt vremena kada su mnogi pisali... da su islam i marksizam na mnoge načine tako slični da mogu izvirati jedno iz drugog".<sup>24</sup> Možda

---

dugotrajnog otpora protiv ruske imperijalne moći.) Marksistička ideologija je bila asocirana sa nekim vesterniziranim intelektualcima i autoritarnim državama, ali nikada sa ulemom ili dobrostojećom buržoazijom koja je, od strane Gellner(a) pretpostavljena da bude historijski nosioc skripturalnog, unitarnog, puritanističkog islama. Njegov nesrećan pokušaj da ovu vrstu islama dovede u vezu sa marksizmom učinila je da se stvori neupotrebljiv argument da "skripturalna rigoroznost fundamentalizma" odlično pogoduje modernizaciji muslimanskog svijeta.

- 23 Kao malo podsjećanje na moć moderne države, sljedeći upečatljiv pasus iz Robert Musilove novele jedva da će popraviti utisak: "Činjenica je da živeći permanentno u uređenoj državi ima dvostruko vanjski spektralni aspekt: ne možete zakoračiti na ulicu ili popiti čašu vode ili popeti se u tramvaj bez da ste u doticaju sa perfektno balansiranim polugama gigantskog aparata zakona i relacija i pri tom stavljajući ga u pogon ili dopuštajući mu da upravlja vama u miru i diskreciji vaše vlastite egzistencije. Teško da možete poznavati bilo koju od ovih poluga koje se protežu duboko u čovjekovu unutrašnjost, a s druge strane su izgubljene u mreži čiji kompletan sustav nijedno živo biće nikad nije uspjelo raspetljati. I još se negira njihovo postojanje upravo na isti način kako običan čovjek negira postojanje zraka insistirajući da je u pitanju tek puka praznina...." *The Man Without Qualities*, Vol.1 (London: Secker & Warburg, 1954), str. 182.
- 24 N.Keddie, *Scholars, Saints, and Sufis* (Berkeley and Los Angeles: California University Press, 1972), str.13.

taj period nevinosti zapadne nauke još nije iza nas. Ali smisao ovog primjera može biti izgubljen ako se promatra tek kao neki drugi pokušaj da se islam brani od tvrdnji da ima afinitet prema totalitarnim sistemima. Ovakve tvrdnje su u prošlosti osporavane, a čak i ako racionalna kritička misao ne može spriječiti reprodukciju ove tvrdnje, tema je, sama po sebi, od neznatnog teoretskog značaja. Umjesto toga, važno je naglasiti da trebamo pažljivo istražiti etablirane socijalne prakse, kako "religiozne", tako i "nereligiozne", da bismo razumjeli uslove koji definiraju "konzervativnu" ili "radikalnu" političku aktivnost u savremenom islamskom svijetu. I to je ideja koja nas treba voditi.

## VII

Općenito govoreći, do sad sam htio pokazati da se ni jedna koherentna antropologija islama ne može zasnivati na tvrdnji o determiniranom društvenom poretku ili na ideji integriranog društvenog totaliteta u kojoj društvena struktura biva u interakciji sa religijskom ideologijom. To ne znači da ne postoji koherentna tema koju može proučavati antropologija islama i da je prihvatljivo reći da bilo šta u šta muslimani vjeruju ili što čine može, od strane antropologa, biti smatrano islamom. Većina antropologa islama, kako oni koji slijede esencijalistički pristup tako i oni koji slijede nominalistički, definirala je svoje polje interesa suviše široko. Ako neko želi pisati antropologiju islama treba, kao što to muslimani čine, početi od koncepta diskurzivne tradicije koja povezuje sebe sa temeljnim tekstovima Kur'ana i hadisa. Islam nije ni izdvojena socijalna struktura niti heterogeni zbir vjerovanja, artefakata, običaja i morala. On je tradicija.

U korisnom članku "Studija o islamu u lokalnim kontekstima", Eickelman je nedavno predložio da, unutar teorije, postoji velika potreba za stvaranjem "zone razdvajanja" između studija seoskog, plemenskog islama, s jedne i one univerzalnog, s druge strane.<sup>25</sup> To bi stvarno moglo biti tako, ali najurgentnija potreba u teoriji antropologije islama nije pronalaženje pravilne teorijske podloge nego formuliranje odgovarajućih konceptata. "Diskurzivna tradicija" je upravo jedan takav koncept.

---

25 D.F.Eickelman, "The Study of Islam in Local Contexts", *Contributions to Asian Studies*, XVII (1984).

Šta je tradicija?<sup>26</sup> U osnovi, ona se sastoji od diskursa koji nastoje instruirati ljude u smislu korektne forme i svrhe date prakse koja, upravo iz razloga jer je prihvaćena, ima svoju historiju. Ovi diskursi su u konceptualnoj vezi spram prošlosti (kada je praksa institucionalizirana i kada se iz nje, u odgovarajućem trenutku, izvodi i prenosi znanje o odgovarajućem djelanju i smislu prakse) i budućnosti (kako dostignuta tačka razvoja ove prakse može najbolje biti osigurana na kratke i duge staze ili zašto bi ista trebala biti modifikovana ili napuštena) kroz sadašnjost (kako je ona vezana za druge prakse, institucije i socijalne uslove). Islamska diskurzivna tradicija je jednostavno tradicija muslimanskog diskursa koja svoje koncepte crpi iz islamske prošlosti i budućnosti sa referiranjem na posebnost islamske prakse u sadašnjosti. Jasno, ne pripada sve što muslimani govore i čine islamskoj diskurzivnoj praksi. Niti je islamska tradicija u ovom smislu nužno imitacija onog što je činjeno u prošlosti. Jer čak i kada se tradicionalna praksa ukazuje antropolozima kao imitacija onog što je bilo prije, opet su koncepti onih koji učestvuju u njoj ono što odlučuje šta je odgovarajuće (*modus postupanja*) i kako se prošlost odnosi prema praksi u sadašnjosti. To je ono što je od središnjeg značaja za tradiciju, a ne ponavljanje stare forme.

Moj cilj nije istaći, poput nekih zapadnih antropologa i pozapadnjačenih muslimanskih intelektualaca, da je "tradicija" danas često proizvod fikcije sadašnjosti, reakcija na sile moderniteta - koja je/da je u savremenim uslovima krize, tradicija u muslimanskom svijetu oružje, lukavstvo, odbrana, stvorena da bi se suočila sa prijetećim svijetom,<sup>27</sup> da je to stari plašt za nove aspiracije i naslijeđene stilove ponašanja.<sup>28</sup>

---

26 U opisu koncepta tradicije poslužio sam se vrijednim tekstovima Alisdair MacIntyre, posebno njegovom briljantnom knjigom *After Virtue* (London: Duckworth, 1981).

27 Thus Gilsean: "Zato je tradicija sklapanja u različitim manirima i na različite načine u uslovima kriza u datom vremenu; ona je, ustvari, izrazito varijabilan pojam promjenjiva sadržaja. Mijenja se iako svi koji je upražnjavaju doživljavaju njenu istinu i principe nepromjenjivima. Mnoge su tradicije nastajale i dolazile u suprotnost jedna spram druge, pozivajući se upravo na tradiciju. Tradicija je postajala jezik, oružje protiv unutrašnjih i vanjskih neprijatelja, utočište, sredstvo za izbjegavanje ili dio argumenta na osnovu kojeg se tražio autoritet i dominacija nad drugima". (*Recognizing Islam*, str. 15.)

28 Ili kako Abdallah Laroui piše u *The Crisis of The Arab Intellectual* (Berkeley and Los Angeles: California University Press, 1976), str. 35: "moglo bi se reći da tradicija

Tvrđnja da su savremene ideje i socijalni aranžmani zapravo stari, kada oni to nisu, po sebi nije ništa značajnije od pretvaranja da su nove ideje u primjeni kada to nisu. Lagati sebe, jednako kao i druge, o relacijama između sadašnjosti i prošlosti je u modernim društvima besmisleno, baš kao što je to slučaj sa društvima koje antropolozi tipično vole istraživati. Važan zaključak je jednostavno taj da su sve institucionalizirane prakse orijentirane prema konceptu prošlosti.

Za antropologe islama, odgovarajući početak, u teorijskom smislu, jeste ustanoviti praksu (gledano u specifičnom kontekstu i historijskom okviru) u kojoj su muslimani poimani *kao* muslimanima. S ove tačke gledišta, ne postoji suštinska razlika između "klasičnog" i "modernog" islama. Diskursi u kojima se dešava proces učenja, u kojima je definisan i prihvaćen odgovarajući način djelanja u vremenu, svojstveni su svim islamskim praksama. Zato je obmanjujuće sugerirati, kao što su neki sociolozi činili,<sup>29</sup> da je *ortopraksija* a ne *ortodoksija*, ritual a ne doktrina, to što je od značaja u islamu. To je obmanjujuće jer takav spor ignorira važnost spoznaje "ispravnog modela" kome se ustanovljena praksa, uključujući rituale, treba prikloniti. Radi se o modelu prenesenom u autoritativnim formulama u islamskim tradicijama baš kao i u tradicijama drugih. I ja se ne referiram ovdje primarno na programske diskurse "modernističkih" i "fundamentalističkih" islamskih pokreta nego na ustanovljene prakse nepismenih muslimana. Praksa je islamska ukoliko je autorizovana od strane diskurzivne tradicije islama i kao takva se naučava među muslimanima<sup>30</sup>, od strane *alima*,

---

egzistira samo kada je inovacija prihvaćena pod plaštom vjernosti prema prošlosti".

- 29 Za primjer, vidi Eickelman(a), *The Middle East*, Poglavlje 9. U kratkom djelu napisanom prije desetak godina, "Politics and Religion in Islamic Reform" (*Review of Middle East Studies*, No.2, London: Ithaca Press, 1976). Istakao sam da je ortodoksija u pravilu produkt mreže moći.
- 30 Usput, vrijeme je da antropolozi islama spoznaju da Ibn Khaldun pruža mnogo više od njegove "političke sociologije", da je njegova primjena aristotelijanskog koncepta vrline (forma arapske *malaka-e*) relevantna za razumijevanje onog što se može zvati islamskim tradicijama. U novijem eseju, "Knowledge, Virtue, and Action: The Classical Muslim Conception of *Adab* and the Nature of Religious Fulfillment in Islam", I.Lapidus daje kratak i koristan pregled Ibn Khaldun (ovog koncepta *malaka(e)*) (u ediciji B.D.Metcalf, *Moral Conduct and Authority: The place of Adab in South Asian Islam* [Berkeley and Los Angeles: California University Press, 1984], str. 52-56).

*hatiba*, sufijskih *šejhova* ili laičkih roditelja. (Korisno je podsjetiti ovdje da etimološki "doktrina" znači učenje i da ortodoksna doktrina zato označava "ispravan proces učenja", jednako kao i ispravan stav o tome što bi se trebalo učiti.)<sup>31</sup>

Ortodoksija je krucijalna svim islamskim tradicijama. Ali smisao u kojem koristim ovaj termin treba razlikovati od smisla koji mu je dala većina orijentalista i antropologa. Antropolozi poput El-Zeina, koji je poželio negirati bilo kakav poseban značaj ortodoksiji i oni poput Gellnera, koji to vidi kao specifičan skup doktrina "u srcu islama", propuštaju nešto veoma bitno, a to je da *ortodoksija nije tek otjelovljeno mišljenje nego zaseban odnos, odnos moći*. Gdje god muslimani trebaju regulirati moć, podržavati ili podešavati ispravno djelanje i osuditi, izdvojiti, potkopati ili zamijeniti ono neispravno, možemo prepoznati domenu ortodoksije. Način na koji se ove moći ispoljavaju, uslovi koji ih omogućuju (socijalni, ekonomski, politički, itd.) i otpori s kojima se susreću (od strane muslimana ili nemuslimana) također bi trebali biti od interesa za antropologiju islama. Nije važno da li je predmet istraživanja grad ili selo, u sadašnjosti ili prošlosti. Zato su argumentacija i konflikt u pogledu forme i značaja prakse prirodan dio svake islamske tradicije.

U svojoj prezentaciji "islamske tradicije", orijentalisti i antropolozi su često marginalizirali ulogu argumentacije i rasuđivanja o tradicionalnim praksama. Argumentacija je općenito predstavljena kao simptom "tradicije u krizi" pod pretpostavkom da "normalna" tradicija (ono što Abdallah Laroui zove "tradicija kao struktura" i razlikuje od "tradicije kao ideologije"),<sup>32</sup> isključuje rasuđivanje, pokazujući ga takvim kao da ono nužno zahtijeva nekritički konformizam. Ali ti kontrasti i podudaranja su i sami djelo historijske motivacije, manifest u duhu Edmund Burkeove ideološke opozicije između "tradicije" i "razuma",<sup>33</sup> opozicije koja je elaborirana od strane konzervativnih teoretičara koji su ga slijedili, a uvedena u sociologiju od strane Webera.

---

31 Cf. "Doctrine" u *New Chatolic Encyclopedia*, Vol. IV (New York: Mc Graw - Hill, 1967).

32 Laroui, op. cit., str. 33.

33 Vidi MacIntyre, "Epistemological Crises, Dramatic Narrative, and the Philosophy of Science", *Paradigms and Revolutions*, ed. G.Gutting (Notre Dame: Notre Dame University Press, 1980), str. 64-65.



Razum i argument neizostavno su uključeni u bavljenje tradicionalnom praksom kad god ljudi trebaju biti podučeni o svrsi i pravilnom izvođenju te prakse, i kad god učenje nailazi na sumnju, ravnodušnost ili nedostatak razumijevanja. Najvećim dijelom to je zato jer mislimo o argumentima u smislu formalne debate, konfrontacije i polemike za koje pretpostavljamo da nemaju mjesta u tradicionalnoj praksi.<sup>34</sup> Ipak proces u kome pokušavamo pridobiti nekoga da voljom usvoji tradicionalnu praksu, bez pokušaja da poništi intelektualnu pozicija oponenta, neophodan je dio islamske diskurzivne tradicije baš kao i drugih. Ako su rezoni i argumenti prirodni tradicionalnoj praksi, a ne tek "tradiciji u krizi", prvi zadatak antropologa trebao bi biti opisati i analizirati vrste rasuđivanja i (racionalne) razloge za raspravu koji leže u temelju islamskih tradicionalnih praksi. Upravo ovdje analitičar treba otkriti centralni modalitet moći i otpora s kojim se ona susreće, jer proces argumentiranja (rasprave), korištenja moći rasuđivanja, istovremeno prepoznaje i reaguje na činjenicu otpora. Moć i otpor su tako prirodni razvoju i izvođenju bilo koje tradicionalne prakse.

Teoretska posljedica ovoga je to da tradicija ne bi trebala biti poimana kao suštinski homogena, da heterogenost u tradicionalnim praksama nije neophodno indikacija odsustva islamske tradicije. Različitost tradicionalnih islamskih praksi u različitim vremenima, mjestima i populacijama, ukazuje na različite modalitete islamskih rasuđivanja koji različite socijalne i historijske uslove mogu ili ne mogu izdržati. Ideja da su tradicije u biti homogene ima moćnu intelektualnu privlačnost,<sup>35</sup> ali je pogrešna. Zbilja, široko raširena homogenost je funkcija koja ne pripada tradiciji nego razvoju i kontroli komunikacijskih tehnika koje su dio modernih industrijskih

---

34 Vidi J. Dixon i L. Stratta, "Argument and the teaching of English: A Critical Analysis", *Writers Writing*, ed. A. Wilkinson (Milton Keynes: Open University Publications, 1986).

35 Tako, u eseju pod naslovom "Late Antiquity and Islam: Parallels and Contrasts" (u B.D. Metcalf, op. cit.) eminentni historičar Peter Brown citira sa dopuštenjem Henri Marrou(a): "Jer u krajnjem slučaju klasični humanizam je baziran na tradiciji, kao nešto usvojeno od učitelja i praktikovano bez znaka pitanja... to znači da su svi umovi neke generacije i stvarno, cijelog historijskog perioda, posjedovali bazičnu homogenost koja je komunikaciju i opšti suživot činila jednostavnijom". (str. 24) To je upravo onaj prirodni koncept koji Brown koristi da diskutuje "islamsku tradiciju", a koji bi trebalo zamijeniti drugim.

društava.<sup>36</sup>

Iako islamske tradicije nisu homogene, one teže koherentnosti na način na koji to sve diskurzivne tradicije čine. Da to uvijek ne postižu razlog su jednako postignuća političkih i ekonomskih uslova u kojima je tradicija postavljena u ulogu njihovog imanentnog ograničenja. Tako je, u našem vremenu, pokušaj islamskih tradicija da organiziraju sjećanja i stremljenja u maniru koherentnosti, sa gorljivim nastojanjem prepravljena od strane socijalnih sila industrijskog kapitalizma koji je kreirao uslove u korist veoma različitih oblika čežnje i zaborava.<sup>37</sup> Antropologija islama zato treba nastojati da razumije historijske uslove koji su omogućili stvaranje i očuvanje specifičnih diskurzivnih tradicija ili njihovih transformacija te napore ljudi koji ih praktikuju da ostvare koherentnost u njima.<sup>38</sup>

## VIII

Argumentirao sam da antropolozi zainteresirani za islam trebaju ponovo promisliti predmet koji istražuju te da im koncept tradicije može pomoći u tome. Sada želim završiti sa kratkim zaključkom.

---

36 Za uvodnu diskusiju nekih pitanja vezanih za kontrolu i efekte tipično moderne forme komunikacije, vidi R.Williams, *Television: Technology and Cultural Form* (London: Fontana, 1974).

37 Rezultat među mladim muslimanskim intelektualcima opisao je Jacques Berque kako slijedi: "U današnjem svijetu, među odveć velikim brojem intelektualaca i aktivista, podijeljeni smo između sljedbenika autentičnosti bez budućnosti, s jedne i sljedbenika modernizma bez korijena, s druge strane. Francuski se loše prevodi u ovom slučaju i na arapskom je to puno bolje: *ancar al-macir bila acil wa ancara al-a bila macir*". *L'Islam: la philosophie et les sciences* [Paris: Les Presses de l'Unesco, 1981], str. 68.

38 Trebalo bi naglasiti da problem, na koji je ukazano ovdje, nije nalik onom tretiranom u mnogim monografijama koji navodno opisuju recentnu "eroziju starog jedinstva vrijednosti baziranih na božanskoj objavi" koja je pratila poremećaje u "stabilnom, zbilja statičnom, socijalnom svijetu" tradicionalnog muslimanskog društva (cf. M.Gilsenan, *Saint and Sufi in Modern Egypt* [Oxford: Clarendon Press, 1973], str.196, 192). Svjež primjer, koji adresira neka od pitanja koja imam na umu, nalazim u Zubaida(inom) radu "Ideološke postavke Khomeini(jeve) doktrine vlade", *Economy & Society, XI (1982), koji nastoji pokazati da Khomeinijeva nova doktrina wilayat-i-faqih, iako utemeljena na tradicionalnim šitskim premisama i modusima mišljenja, pretpostavlja moderne koncepte "nacije" i "nacionalne države"*.

Pisati o tradiciji podrazumijeva biti u određenom narativnom odnosu sa njom. Odnosu koji varira u skladu sa time da li oni koji je proučavaju podržavaju tradiciju ili ne ili se spram nje odnose neutralno u moralnom smislu. Koherentnost, koju će u tradiciji kao predmetu proučavanja, svaka pomenuta strana pronaći ili možda ne, zavisi od zasebne historijske pozicije tih istih tradicija. Drugim riječima, jasno je da nema, niti može biti, nečeg poput univerzalno prihvaćenog prikaza žive tradicije. Svako predstavljanje tradicije u biti je sporno. U kojoj se formi, ako dođe do toga, predstavka pokazuje, odlučit će ne samo sile i znanja koje koriste različite strane, nego i kolektivni život kojem one teže ili prema čijoj dobrobiti su indiferentni. Moralna neutralnost, ovdje kao i inače, nije garancija političkoj nevinosti.

S engleskog jezika preveo: Sanjin Salihović