

## Ideja antropologije islama<sup>1</sup>

Talal Asad

### I

Interesovanje za ono što se naziva antropologijom islama poslednjih je godina u porastu. Sve je veći broj publikacija zapadnih antropologa koje u naslovu sadrže pojmove poput „islama“ ili „muslimana“. Politički razlozi ove pojave možda su previše očigledni da bi se komentarisali. Međutim, koliko god da je tako, u ovom radu želimo da se fokusiramo na konceptualnu osnovu takve literature. Počnimo jednim opštim pitanjem: Šta je, tačno, antropologija islama? Koji je njen predmet istraživanja? Odgovor možda deluje očigledno: ono čime se antropologija islama bavi jeste, naravno, islam. Ipak, konceptualizovati islam kao predmet *antropoloških studija* nije toliko jednostavno koliko neki autori pretpostavljaju.

Čini se da postoje najmanje tri uvrežena odgovora na postavljeno pitanje o predmetu antropologije islama: 1) konačne analize govore da nema takvog teorijskog predmeta kao što je islam; 2) islam je antropološka oznaka kojom se obeležava heterogeni skup elemenata, koji su određeni kao islamski od strane samih autora i 3) islam je specifičan istorijski totalitet koji organizuje različite aspekte društvenog života. Ukratko ćemo se osvrnuti na prva dva odgovora, a onda detaljnije obraditi treći, koji je i najinteresantniji, iako neodrživ.

Antropolog Abdul Hamid al-Zein (*Abdul Hamid El-Zein*) pre osam godina borio se s prvim pitanjem, da li postoji teorijski predmet kao što je islam, u svom radu pod naslovom *Beyond Ideology and Theology: The Search for the Anthropology of Islam* [Više od ideologije i teologije: u potrazi za antropologijom islama]. Ovo je bio hrabar poduhvat, iako na kraju nije dao odgovor. Teorija da postoje različiti oblici islama, od kojih je svaki podjednako realan i vredan definisanja, povezana je na prilično nejasan način sa tvrdnjom da su na kraju svi ti oblici izrazi nesvesne logike koja leži u osnovi

1 Naslov izvornika: Asad, Talal, *The Idea of an Anthropology of Islam* (Center for contemporary Arab studies, Georgetown University, 1986). Preveo Ivan Ejub Kostić.

islama. Ovaj zanimljivi prelazak s antropološkog kontekstualizma u levistrosovski univerzalizam, doveo je do toga da al-Zein u poslednjoj rečenici u svom članku zaključi da se „islam kao analitička kategorija takođe poništava“. Drugim rečima, u realnom diskursu ne može postojati nešto što bi bilo antropologija islama.

Toliko o odgovoru na prvo pitanje o postojanju teorijskog predmeta kao što je islam. Majkl Gilnsen (*Michael Gilnsen*) zastupa drugi stav, da je islam antropološka oznaka kojom se obeležava heterogeni skup elemenata... On poput al-Zeina, u svojoj nedavno objavljenoj knjizi *Recognizing islam* [Prepoznajući islam] ističe da nijedan oblik islama ne može biti isključen iz antropološkog istraživanja pod izgovorom da taj oblik nije pravi islam. Gilnsenova teorija je pravilo u okviru sociologije prema kom različite stvari koje sami muslimani smatraju islamskim, treba da budu postavljene u okvire života i razvoja njihovog društva. Međutim, ova teorija neće pomoći da se islam prepozna kao analitički predmet izučavanja. Ideja koju ovaj autor preuzima od drugih antropologa – da ono što muslimani kažu da je islam zapravo jeste islam – ne zadovoljava. Ovakva ideja ne može biti zadovoljavajuća, između ostalog, i zbog toga što svuda postoje muslimani koji poriču da je ono što drugi smatraju islamom – islam. Paradoks ne može biti rešen tako što će antropolog nešto prihvatiti kao islam samo kad se to odnosi na verovanja i običaje *pojedince*, jer je generalno nemoguće definisati verovanja i običaje na osnovu izolovanog uzorka. Ono u šta musliman veruje o verovanjima i običajima drugih *jesu* samo njegova verovanja, i baš kao sva takva verovanja, ona su oblikovana i održavana društvenim odnosima tog muslimana s drugima.

Posvetimo se sada trećem odgovoru na pitanje o predmetu antropologije islama, prema kojem je islam specifičan istorijski totalitet koji organizuje različite aspekte društvenog života. Ernest Gelnerovo delo *Muslim Society* [Muslimansko društvo] jedno je od najambicioznijih u pokušaju bavljenja ovim pitanjem iz perspektive trećeg odgovora. U svom delu Gelner predstavlja antropološki model kroz specifične načine na koje društvena struktura, religijsko verovanje i političko ponašanje funkcionišu u interakciji, a u islamskom totalitetu. U onome što sledi, bavićemo se malo detaljnije Gelnerovim tekstom. Namera nam nije da ocenjujemo ovaj rad, već da ga iskoristimo kako bismo prikazali teorijske probleme koje mora da analizira svako ko želi da piše o antropologiji islama. U stvari, mnogi elementi iz opšteg Gelnerovog prikaza mogu da se nađu u radovima drugih antropologa, orijentalista, politikologa i novinara. Tako se, posmatrajući ovaj tekst, čitalac susreće sa više nego jedinstvenim pristupom. Način na koji je slika u ovom delu sastavljena, pretpostavke koje povlači i koncepti koje razvija, važniji su od same slike.

## II

U Gelnerovom tekstu, u stvari, postoji više od jednog pokušaja da se konceptualizuje islam. Prvi pokušaj sadrži eksplicitno poređenje hrišćanstva i

islama, gde se oba generalo posmatraju kao različite istorijske konfiguracije vlasti (moći) i verovanja, od kojih je jedna konfiguracija suštinski smeštena u Evropu, a druga na Bliski istok. Ovo je centralni koncept orijentalizma, istaknut i u delima mnogih savremenih antropologa. Jedna od naznaka ove pojave jeste činjenica da su u antropološkim udžbenicima o Bliskom istoku, kao što su Gulikov (*Gulick*) ili Ekelmanov (*Eickelman*), poglavlja „o religiji“ potpuno posvećena upravo islamu. Izgleda kao da su zapadnim antropozima interesantna samo muslimanska verovanja i običaji, iako su i hrišćanstvo i Judaizam takođe svojstveni Bliskom istoku. Sefardski judaizam i istočno hrišćanstvo su, zapravo, kod mnogih zapadnih antropologa konceptualno marginalizovani. Oni su predstavljeni kao manji ogranci istorije na Bliskom istoku, koja se razvijala drugde, u Evropi, u korenu zapadne civilizacije.

Moje nezadovoljstvo idejom Evrope kao istinskog mesta hrišćanstva i Bliskog istoka kao istinskog mesta islama ne potiče prvenstveno od starog protivljenja stavu da se religije predstavljaju kao suštine istorije i civilizacije (protivljenje koje su čak neki orijentalisti poput Bekera odavno razvili). Moja briga kao antropologa nastaje zbog načina na koji baš ovaj kontrast utiče na konceptualizaciju islama. Razmotrimo, na primer, uvodni pasus Gelnerove knjige. Ovde je kontrast između islama i hrišćanstva prikazan na poznati način:

Islam je šema društvenog poretka. On pretpostavlja da postoji skup pravila koja su večna, božanski određena (rukopoložena) i nezavisna od čovekove volje, koja inače definiše odgovarajuće uređenje društva... Judaizam i hrišćanstvo su takođe šeme društvenog poretka, mada u veoma manjoj meri nego islam. U hrišćanstvu su od njegovog nastanka sadržane otvorene preporuke da se caru da ono što je carevo. Vera koja nastaje i neko vreme opstaje bez političke vlasti, može samo da se prilagodi političkom poretku koji nije, ili još uvek nije, pod njenom kontrolom... Hrišćanstvo koje je u početku cvetalo među politički razbaštinjenima nije tada pretendovalo da *bude* Cezar. Vrsta potencijala za političku skromnost ostajala je uz ovu veru od samog njenog nastanka... Sa druge strane, početni uspeh islama je bio toliko brz, da nije bilo potrebe išta dati Cezaru.

Ako pažljivo pročitamo navedeno, moraćemo da se suočimo s različitim nedoumicama. Uzmimo dugu istoriju nakon Konstantina, kada su hrišćanski carevi i kraljevi, prinčevi i svešteni administratori, crkveni reformatori i misionari koristili vlast kako bi stvorili i održali društvene uslove u kojima će muškarci i žene hrišćani moći da žive hrišćanskim životom. Zar ova istorija nema baš nikakve veze sa hrišćanstvom? Kao nehrišćanin, neću ni pokušati da utvrdim kako oslobađajuća teologija (*liberation theology*) i moralna većina (*Moral Majority*) suštinski ne pripadaju hrišćanstvu. Međutim, kao antropolog, nalazim da je nemoguće prihvatiti da su se hrišćanski običaji i diskurs tokom istorije u manjoj meri blisko okretali upotrebi političke vlasti u svrhu religije nego što je to bio slučaj s običajima i diskursom muslimana.

Želeo bih da razjasnim kako u principu nemam ništa protiv poređenja hrišćanske i muslimanske istorije. Upravo je jedna od najvažnijih odlika nove

Fišerove knjige o Iranu uključivanje opisnog materijala iz jevrejske i hrišćanske istorije u objašnjenju sistema *medresa*. Ovo je jedna od retkih antropoloških studija o savremenom islamu koja koristi razumljiva poređenja s evropskom istorijom, obogaćujući tako naša shvatanja.

Trebalo bi ići dalje od povlačenja paralela, što nalazimo kod Fišera. Trebalo bi pokušati sistematski istražiti *različitosti*. Zbog ovog pokušaja moje se istraživanje u poslednjih nekoliko godina ticalo detaljne antropološke analize svešteničkih rituala, svete tajne – ispovesti i srednjovekovne inkvizicije u XII veku u Zapadnoj Evropi, koji stoje nasuprot veoma drugačijim vezama između vlasti i religije na srednjovekovnom Bliskom istoku. Od velike je važnosti činjenica da su hrišćani i Jevreji oduvek formirali integralni deo bliskoistočnog društva na način koji nije postojao u nehrišćanskoj evropskoj populaciji. Moja pretpostavka ovde nije ona opštepoznata i tačna tvrdnja da su muslimanski vladari generalno bili tolerantniji prema nemuslimanima nego što su hrišćanski vladari bili prema nehrišćanima. Jednostavno smatramo da su srednjovekovne hrišćanske i muslimanske vlasti („verske“ i „političke“) morale da osmisle veoma različite strategije za razvoj moralnih (pravila) i regulisanje života populacija. Ovo je preopširna tema da bismo je obradili, čak i površno, u ovom radu, ali vredno ju je makar ilustrovati.

Moderni istoričari često primećuju da muslimanski naučnici klasičnog i postklasičnog perioda nisu pokazivali interesovanje za hrišćanstvo, i da je njihov stav o ovome bio veoma drugačiji od živog interesovanja koje su ispoljavali njihovi hrišćanski savremenici, baveći se verovanjima i običajima ne samo u islamu već i u drugim kulturama. Šta je razlog ovakve intelektualne indiferentnosti prema Drugome? Orijentalisti poput Bernarda Luisa objašnjavaju da je posledica ranog vojnog uspeha islama prezir i osećaj samozadovoljstva u odnosu na hrišćansku Evropu:

Pod okriljem nametljive vojne moći Osmanskog carstva, narodi islama su sve do modernog doba, nastavili da neguju, što i danas rade koliko na istoku, toliko i na zapadu, ubeđenje o nepromenljivoj i nepromenljivoj superiornosti njihove civilizacije u odnosu na druge. Za srednjovekovnog muslimana od Andaluzije do Persije, hrišćanska Evropa je još uvek bila daleka, tamna oblast varvarstva i neverstva. Obasjani svet islama nije imao mnogo razloga da je se boji, a još manje da od nje uči.

Možda je tako i bilo, međutim, pristup našem pitanju biće bolji ukoliko ga obrnemo i ne pitamo zašto islam nije bio zainteresovan za Evropu, već zašto su romanski hrišćani bili toliko zainteresovani za verovanja i običaje Drugih? Odgovor na ovo pitanje ima manje veze s kulturalnim motivima koji su navodno iznedrili unutrašnje karakteristike pogleda na svet, ili sa zajedničkim iskustvom vojnih susreta, a više veze ima sa strukturama disciplinskih postupaka koje su zahtevale različite vrste sistematičnog znanja. Uostalom, hrišćanske zajednice koje su živjele na Bliskom istoku nisu se isticale ni svojim naučnim interesovanjem za Evropu, dok su muslimanski putnici često posećivali afrička i azijska društva i

pisali o njima. Ništa se smisleno ne dobija razmišljanjem kroz kontrastne stavove islama i hrišćanstva gde duhovna „indiferentnost“ susreće eteričnu „želju da se uči o Drugom“. Umesto toga treba obratiti pažnju na institucionalne uslove za stvaranje različitih društvenih saznanja. Šta se u verovanjima i običajima „Drugog“ smatralo vrednim poznavanja? Ko je o tome pisao? U kakvim društvenim projektima su ove beleške korišćene? Stoga nije samo slučajnost što su najobuhvatnije zbirke paganskih verovanja i običaja u srednjovekovnom hrišćanstvu upravo one koje se nalaze u knjizi *Pokajanja*, niti je slučajno što su inkvizitori u kasnijim godinama srednjovekovne Evrope opisivali doktrine i obrede jeretika s velikom preciznošću i jasnoćom. U muslimanskim društvima ne postoji ništa što bi pariralo ovakvim sistematskim zbirkama znanja o „internim“ nevernicima, naprosto zato što discipline kojima su potrebne ovakve informacije u islamu ne postoje. Drugim rečima, forme interesovanja za stvaranje znanja, intrinzične su raznim strukturama vlasti, i one (forme) se ne razlikuju prema suštinskom karakteru islama ili hrišćanstva, već prema istorijski promenljivim sistemima discipline.

Tako odlazeći dalje od mojih sumnji u verodostojnost istorijskih kontrasta u smislu kulturnih motiva kao što su „potencijal za političku skromnost“, s jedne, i „teokratski potencijal“, s druge, strane, postoji još jedna briga. To je uglavnom briga da mogu postojati važne razlike koje bi antropolozi koji izučavaju druga društva trebalo da prouče. Te razlike lako mogu biti sakrivene iza potrage za površnim i podmetnutim razlikama. Problem sa vrstom kontrasta islama i hrišćanstva, koji navodi Gelner, nije što su odnosi između religije i političke vlasti isti kod oba verska sistema. Problem su upravo korišćeni termini, koji navode na pogrešan put. Mi treba da pronađemo bolje koncepte za opisivanje razlika.

### III

Do sada smo ukratko i kroz jedan aspekt sagledali pokušaj da se stvori antropologija islama. Ovaj pokušaj podrazumeva virtuelno izjednačavanje islama s prostorom Bliskog istoka, i definisanje muslimanske istorije kao „odraza u ogledalu“ (prema Gelneru) hrišćanske istorije, gde su veze između religije i vlasti jednostavno obrnute. Ovakav aspekt podložan je kritici iz dva razloga. Prvo, on ne uzima u obzir detaljne postupke disciplinske vlasti u hrišćanskoj istoriji i, drugo, jer je teorijski potpuno neadekvatan. Argument koji ovde iznosimo nije usmeren protiv pokušaja da se generalizuje stvar islama, već protiv načina na koji se ta generalizacija izvodi. Svako ko se bavi antropologijom islama treba da bude svestan postojanja značajnog diverziteta u verovanju i običajima muslimana. Stoga će prvi problem s kojim se suočava biti organizovanje ovog diverziteta u smislu stvaranja adekvatnog koncepta. Koncept prema kom se na poznati način suština islama prikazuje kao fuzija religije i vlasti nije adekvatan. Nominalistički stav,

prema kom su različite instance onoga što se naziva islamom suštinski jedinstvene i osobite, takođe nije odgovarajući.

Jedan od načina na koji su antropolozi pokušali da reše problem diverziteta jeste primena orijentalističkog razdvajanja ortodoksnog i neortodoksnog islama na kategorije Velikih i Malih tradicija. Na taj se način uspostavlja naizgled prihvatljivija razlika između skripturalne, puritanske vere gradova i ritualističke religije sela sklone poštovanju svetaca. Za antropologe, nijedna forma islama nema „prvenstvo“ „stvarnije / realnije“ od druge. One jesu to što jesu, formirane na drugačiji način, i u drugačijim uslovima. Zapravo, religija sela uzima se kao jedinstvena jedino u apstraktnom smislu kontrasta. Islam nepismenih seoskih ljudi veoma varira, baš zbog toga što je po definiciji partikularistički, ukorenjen u varijablama lokalnih uslova i ličnosti, autorizovan neproverljivim sećanjima oralne kulture. Ovim antropolozima je tako i „orodoksija“ samo jedna (nepromenljiva) forma među mnogim formama islama, od kojih se razlikuje po svojoj preokupaciji finesama doktrina i zakona, crpeći autoritet iz svetih tekstova, pre nego od svetih ljudi.

Ovakvu dihotomiju popularizovala su dva eminentna zapadna antropologa marokanskog islama: Kliford Gerc i Ernest Gelner, kao i neki njihovi učenici. Međutim, ono što je ovu dihotomiju učinilo interesantnom jeste rasprava koja je usledila. Prema ovoj raspravi, pomenuti dualni islam u očiglednoj je korelaciji sa dva tipa različite društvene strukture. Ovu ideju prvi put nalazimo u francuskim kolonijalnim akademskim dostignućima koja su se bavila Magrebom. Smatralo se da se klasično društvo Magreba, s jedne strane, sastoji od centralizovane, hijerarhijske organizacije u gradovima, i od egalitarne i segmentne organizacije okolnih plemena, s druge. Vlast u gradovima imali su vladari koji su neprestano pokušavali da potčine otpadnička, samovladajuća plemena. Plemena su zauzvrat pružala otpor s različitim uspehom. Ponekad su, ujedinjeni pod izvanrednim religijskim vođom, uspevali da istisnu zvaničnog vladara. Dve kategorije islama lepo se uklapaju u dve vrste društvene i političke strukture: šerijatski zakon uklapa se u gradove, a varirajući običaji u plemena. Ulema u prvu strukturu, a sveci u drugu. Obe strukture viđene su kao delovi jedinstvenog sistema, jer određuju suparnike među kojima se vodi nezaustavljiva borba za političku dominaciju. Tačnije, nastaje određen vid političke borbe, s obzirom da su i urbana i plemenska populacija muslimanske i da obe makar nominalno poštuju svete tekstove (a tako verovatno i svoje pismene zaštitnike). Za urbane vladare bilo je razumljivo da traže autoritet nad plemenima, a za plemena da podržavaju feudalnog vođu koji teži, u ime islama, istiskivanju zvaničnog vladara.

Ovoj opširnoj shemi, koja je prvenstveno bila produkt francuske „sociologije islama“, Gelner je u nizu publikacija dodao brojne detalje do kojih je došao čitajući: 1) klasičnu sociologiju religije, 2) Ibn Haldunove *Mukadime (Muqaddimah)* i 3) britanska antropološka dela o segmentarnoj linearnoj teoriji. Gelner je svoju shemu postavio tako da ona virtuelno obuhvata čitavu Severnu Afriku i Bliski

istok, kao i čitav opseg muslimanske istorije. Prikaz koji je proizišao iz ovakve Gelnerove sheme koristili su i drugi kako bi objasnili davni kontrast između islama i hrišćanstva u nizu inverzija. Primer ovakvog promišljanja videćemo u jezgrovitom navodu Brajana Tarnera:

Postoji aspekt u okviru kojeg mo emo rećmo rei asto se tićo se tiaspekt u okviru kojeg mo Tarnera:romirugi kako bi objasnili davni kontrast izme“. Na severnoj obali, centralna religijska tradicija je hijerarhijska, ritualna, sa jakim ruralnim dojmom. Kamen-temeljac zvanibali, centralna religijska tradicijaAtipična reformistićka tradicija je egalitarna, puritanska, urbana i iskljućuje sveštenićko posredovanje. Na južnoj obali, islam preokreće pomenuti šablon. Ovde je plemenska, ruralna tradicija ona koja je atipična, hijerarhijska i ritualna. Slićno tome, uloge sveca i šejha su kao u ogledalu. Dok su u hrišćanstvu sveci ortodoksni, individualistivanibali, centralna religijska tradicijaAtipična reformistićka tradicija je egalitarna, puritanska, urbana i iskljućuje sveštenićko posredovanje. Na južnoj obali, isasnosti.

Iako je primenjena na Magreb, ovakva slika podvrgnuta je oštroj kritici naućnika koji su imali pristup originalnim istorijskim izvorima na arapskom (na primer Hamudi, Kornel). Premda je ovakva vrsta kritike vaćzna, mi se u ovom radu nećemo baviti njome. Umesto toga – iako je znaćajno pitanje da li je ovakav antropoloćki pristup islamu primenjiv na ceo muslimanski svet (ili ćak na ceo Magreb) – usled dostupnih istorijskih informacija, mi ćemo se posvetiti jednom sasvim drugom pitanju. Koji se diskurzivni izrazi primenjuju kako bi se predstavile: a) istorijske varijacije u islamskoj politićkoj strukturi i b) razlićiti oblici islamske religije koji su s njom u vezi? Od kakvih nas pitanja odvraćaju navedeni diskurzivni izrazi? Kakve bi koncepte trebalo da razvijemo kao antropolozi, kako bismo bili u poziciji da kritićki istraćimo ove veoma razlićite vrste pitanja na smislen i odrćziv naćin?

U pristupu ovom problemu, razmotrimo sledeće mećdosobno povezane stavke: 1) narativi o kulturno razlićitim ćiniocima moraju pokućati da prevedu i predstave istorijski situirane diskurse identifikovanih ćinilaca, umesto što shematizuju i deistorizuju njihove postupke; 2) antropoloćke analize drućstvenih struktura ne treba da se fokusiraju na tipićni uzorak, već na promenljive šablone institucijalnih odnosa i uslova (posebno onih koje nazivamo politićkim ekonomijama); 3) analize bliskoistoćnih politićkih ekonomija i predstavljanje islamskih „drama“ suštinski su razlićite vrste diskurzivnih većzbi; ne moće se koristiti jedna umesto druge iako mogu biti snaćno uklopljene u jedan isti narativ, upravo zbog toga što su diskursi; 4) pogrešno je predstavljati tipove islama kao da su u korelaciji s tipovima drućstvene strukture, putem podrazumevane analogije sa (ideoloćkom) superstrukturom i (drućstvenom) osnovom; 5) islamu kao predmetu antropoloćkog interesovanja treba da se pristupi kao diskurzivnoj tradiciji koja se na razlićit naćin vezuje za stvaranje moralnog sopstva, manipulaciju populacija (ili otpor manipulaciji), kao i stvaranje odgovarajućih znanja.

## IV

Ako pažljivo pročitamo antropološki tekst poput Gelnerovog, primetićemo da su socijalne i političke strukture muslimanskog društva predstavljene na veoma specifičan način. Ono što zatičemo jesu protagonisti involvirani u dramatičnu borbu. Podeljena plemena suprotstavljaju se centralizovanim državama. Naoružani nomadi „žude za gradovima“, a nenaoružani trgovci strahuju od nomada. Sveci posreduju između svadalačkih plemenskih grupa, ali i između nepismenih nomada i dalekog Boga. Pismeni bogoslovi u službi su svog moćnog vladara i pokušavaju da održe sveti zakon. Puritanska buržoazija koristi religiju kako bi opravdala svoj privilegovani status. Gradska sirotinja traži religiju ushićenja. Reformatori religije ujedinjuju seoske ratnike protiv opadajuće moći dinastije. Demoralisani vladari uništeni su od strane svojih razočarenih urbanih podanika koji saraduju s verskim i vojnim vlastima neprijateljskih im plemena.

Predstavljanje socijalne strukture preko dramatičnih uloga ima tendenciju da isključi druge koncepte kojima ćemo se uskoro pozabaviti. Čak i pripovedanje o tipičnim akterima zahteva objašnjenje diskursa koji određuju njihovo ponašanje i u kojima to ponašanje može biti predstavljeno (ili pogrešno predstavljeno). U pozorišnim komadima, ovakvi diskursi nalaze se u samom tekstu koji glumac izgovara. Nasuprot tome, objašnjenje autohtonih diskursa potpuno je izostavljeno u Gelnerovom pripovedanju. Gelnerovi islamski akteri ne govore i ne misle, oni *se ponašaju*. Osim toga, bez adekvatnog dokaza, motivi za „normalno“ i „revolucionarno“ ponašanje neprestano se pripisuju aktivnostima glavnih protagonista klasičnog muslimanskog društva. Da budemo precizni, u tekstu postoje reference koje se odnose na „partnere koji govore istim moralnim jezikom“, ali je jasno da su ovakvi izrazi samo mrtve metafore, jer je Gelnerov koncept jezika u njegovom radu razvodnjavajući sa ciljem da se izoluje od procesa moći. U kontekstu njegovog opisa elite koja cirkuliše „u okviru nepokretne strukture“, on, na primer, navodi da je „islam obezbeđivao zajednički jezik preko koga je pružio određenu uglačanost procesu koji bi (ako ne tako onda u nešto prigušenijoj formi) svakako nastupio“. Drugim rečima, ako bismo odstranili zajednički jezik islama, ništa se bitno ne bi promenilo. Jezik nije ništa drugo do olakšavajući instrument dominacije koja je svakako prisutna.

Ovakav instrumentalni pogled na jezik izuzetno je neodgovarajući zbog naracije koja ima želju da opiše čitavo muslimansko društvo preko toga šta je to što motiviše kulturološki prepoznatljive aktere. Samo kada antropolog ozbiljno shvati istorijski situirane diskurse, a naročito način na koji oni *konstituišu* događaje, može se postaviti pitanje o uslovima u okviru kojih su muslimanski vladari i podanici različito reagovali na autoritet, fizičku silu, ubeđivanje ili naviku.

Zanimljiva je činjenica da Gerc u svom delu *Promatranje islama (Islam observed)* predstavlja narativ islama u vidu značenja na veoma sličan način Gelnerovom, uprkos tome što se njegovim primarnim interesom smatraju „kulturalna značenja“,

za razliku od Gelnerove preokupacije "društvenim uzrocima". Gerc takođe islam vidi dramaturški. I zaista, svestan visine svog literarnog stila, on je eksplicitno koristio metafore političkog teatra. Politika islama u „klasičnom“ Maroku i „klasičnoj“ Indoneziji prikazani su potpuno drugačije, ali je svaki na svoj način portretisan pozorišno. I kod Gerca je, kao i kod Gelnera, shematizacija islama kao religijske drame koja izražava moć izvedena izostavljanjem autohtonih diskursa i pretvaranjem celokupnog islamskog ponašanja u *čitljiv gest (readable gesture)*.

## V

Kreiranje narativa o ekspresijama i ekspresivnim namerama dramskih glumaca nije jedina opcija dostupna antropolozima. Može se takođe govoriti ili pisati o društvenom životu koristeći analitički koncept. Nekorišćenje ovih koncepata jednostavno znači neuspeh u postavljanju određenih pitanja i pogrešno konstruisanje istorijskih struktura.

Da uzmemo za primer pojam plemena, koji je centralni pojam u antropologiji islama čiji je eminentni primer Gelnerov tekst. Uobičajeno za mnoge pisce koji se bave Bliskim istokom jeste da daju primere i upućuju na društvene entitete veoma različitih struktura i načina življenja. Uglavnom, tamo gde nisu umešani teoretski problemi, ovo nije toliko bitno. Ali ako se bavimo, kao sada, konceptualnim problemima, važno je da razmotrimo posledice analize nasumičnog korišćenja pojma „pleme“.

Situacija je takva da osim što takozvana plemena značajno variraju u svom formalnom konstituisanju (da ne kažemo ustavu), još je važnije da nomadi nemaju ekonomiju idelanog tipa (*an ideal-type economy*). Njihova varirajuća socio-ekonomska uređenja imaju različite posledice po njihovo mešanje u politiku, trgovinu i rat. Nekolicina marksista, poput Perija Andersona, potencirali su koncept „nomadskog načina proizvodnje“, a sledeći njega, Brajan Tarnier je pretpostavio da bi ovakav koncept trebalo da formira deo teorijski informativnog izveštaja o muslimanskim društvenim strukturama, zbog činjenice da zemlje Bliskog istoka do danas imaju nomade.

Pretpostavka da nomadi na muslimanskom Bliskom istoku imaju određenu političku i ekonomsku strukturu navodi nas na pogrešan put. Razlozi za ovo previše su zamršeni da bismo im posvetili pažnju u ovom radu, ali površno sagledavanje podsetiće nas na koncepte društvene strukture koja je drugačija od onih koje mnogi antropolozi i istoričari islama još uvek primenjuju.

Bilo koja studija o vojnom kapacitetu nomada spram gradskih stanovnika mora započeti ne od proste činjenice da su oni nomadi, već od varijeteta političko-ekonomskih uslova, od kojih su neki sistemski, a neki slučajni. Vrste životinja koje su uzgajane, šabloni sezonskih migracija, načini uređivanja stada, prava pristupa pašnjacima i izvorištima vode, distribucija životinjskih dobara, stepen

zavisnosti povraćaja od prodaje, opstanak uzgajanog, pokloni i doprinosi politički nadređenih i podređenih, kao i mnogi drugi uslovi moraju se uzeti u obzir ako želimo da razumemo makar osnovno pitanje o broju sposobnih muškaraca koji su mogli da se regrutuju za rat, koliko su za njega spremni, i koliko bi dugo mogli da izdrže. Među nomadskom populacijom koja je bila predmet našeg izučavanja u pustinjama severnog Sudana pre mnogo godina, na primer, mogućnost za mobilizaciju velikog broja muškaraca sposobnih za borbu drastično se izmenila u odnosu na period od sredine XIX veka do sredine XX, prvenstveno jer se povećao broj sitne stoke i jer se prešlo na intenzivnije i kompleksnije načine prikupljanja stada, kao i na veći angažman u trgovini stokom i drugačije šablone imovinskog prava. Poenta je da ovakvo grupisanje plemena nije ekskluzivno tipično za Bliski istok. Tamo nema tipičnih plemena. Moj argument je naprosto da ono što su nomadi sposobni ili skloni da urade u odnosu na sedelačku populaciju jeste produkt različitih istorijskih uslova koji definišu njihovu političku ekonomiju, a ne izraz nekog suštinskog motiva koji pripada plemenskim protagonistima klasične islamske drame. Drugim rečima, „plemena“ ne treba posmatrati kao činioce ništa više nego „diskurzivne strukture“ ili „društva“. Ona su istorijske strukture u smislu shvatanja ograničenja i mogućnosti ljudskih života. Ovo ne znači da su „plemena“ manje realna od individua koje ih čine, već da rečnik motiva, ponašanja i iskaza ne pripada strogo rečeno analitičkim izveštajima čiji je objekat izučavanja „pleme“, iako ti iskazi mogu biti uklopljeni u njih. Baš zbog toga što su „plemena“ drugačije struktuirana u vremenu i prostoru, motivi, načini ponašanja i uklapanje iskaza biće takođe drugačiji.

Nije iznenađujuće što prikazi muslimanskog društva koji su konstruisani u obliku pozorišnog komada nemaju mesta za seljake. Seljaci, kao i žene, nisu prikazani kao da išta *rade*. U deskripcijama poput Gelnerove, oni ne poseduju nikakvu dramsku ulogu niti specifičan religijski izraz, što je suprotno nomadskim plemenima i stanovnicima gradova. Naravno, ako se okrenemo konceptima proizvodnje i razmene, priča je potpuno drugačija. Ratari, i muškarci i žene, proizvode useve (baš kao što stočari oba pola uzgajaju stoku), koje prodaju ili sakupljaju zarad rente ili poreza. Seljaci, čak i na istorijskom Bliskom istoku, zapravo *rade* nešto od velike važnosti za odnos između društvenih formacija u regiji, ali ovaj *rad* mora biti konceptualizovan u političko-ekonomskom, a ne dramskom smislu. Srednjovekovni poljoprivredni sektor prošao je kroz niz promena koje su imale duboke posledice za razvoj urbane populacije, (novčane) ekonomije, regionalne i transkontinentalne razmene. Ovo važi i za kasniji, predmoderni period, iako istorijske činjenice naznačavaju promene u smeru stagnacije, radije nego napretka. Ne moramo posmatrati ovaj slučaj iz strogo ekonomske perspektive da bismo приметili kako ovakve promene imaju duboke implikacije u pitanjima dominacije i autonomije.

Ovakav pristup pisanju o bliskoistočnom društvu, koji posebnu pažnju pridaje dugoročnom radu bez granica, biće osetljiv na neraskidive ali promenljive

odnose između društvene ekonomije i socijalne moći (vlasti). Takođe će nas neprestano podsećati da istorijska bliskoistočna društva nikada nisu bila samoodrživa, niti izolovana od spoljnih veza, pa tako ni potpuno nepromenljiva, čak ni pred uklapanje u moderni svetski poredak. Za razliku od onih naratora koji bi nam predstavili stalnu glumačku ekipu islamskih persona koje igraju predodređene uloge, mi možemo potražiti veze, promene i razlike koje nadilaze fiksno stanje islamskog teatra. Onda nećemo pisati o suštinskim islamskim društvenim strukturama, već o istorijskim formacijama na Bliskom istoku, čiji elementi nikada nisu do kraja integrisani, *i nikada određeni geografskim granicama* „Bliskog istoka“. Često se zaboravlja da je „svet islama“ koncept prema kom se organizuje istorijski narativ, a ne naziv za samostalni kolektivni činilac. Ovo ne znači da istorijski narativi ne poseduju društveni efekat – sasvim suprotno. Ali, integritet sveta islama pre svega je ideološka, diskurzivna reprezentacija. U tom smislu Gerc je pisao:

Može biti podjednako istinito i za civilizaciju i za pojedinca da su osnovne dimenzije njihovog karaktera i strukturne mogućnosti u kojima će se uvek kretati postavljene u plastični period njihovog prvobitnog formiranja, koliko god se kasnije menjale.

Međutim, fatalnost karaktera na koji se antropolozi poput Gerca pozivaju jeste objekat profesionalnog *pisanja*, a ne nesvesnost subjekta koji sebe piše *ka oislam* kako bi ga zapadni naučnik čitao.

## VI

Antropologija islama koju kritikujemo u ovom radu oslikava klasične društvene strukture koje se u osnovi sastoje od plemenskih naroda i stanovnika grada. Oni su prirodni nosioci dve osnovne forme religije – normalne plemenske religije koja se bazira na poštovanju svetaca i svetilišta i dominantne urbane religije zasnovane na „Svetoj Knjizi“. Moj argument je da ako antropolozi teže tome da razumeju religiju postavljajući je kao koncept u društveni kontekst, onda način na koji je taj društveni kontekst opisan mora uticati i na shvatanje religije. Ako odbijemo da prihvatimo shemu nepromenljive dualističke strukture islama koju zastupaju navedeni antropolozi i ako odlučimo da pišemo o društvenim strukturama muslimanskog društva u smislu preklapanja vremena i prostora tako da Bliski istok postane fokus spajanja (pa tako i mnogih potencijalnih istorija), onda će dualna tipologija islama svakako izgledati manje verodostojno.

Pored dva osnovna tipa religije kojea nudi antropologija islama o kojoj govorimo u ovom radu, u njoj su označene i još neke manje forme religija. Ovo je slučaj kod Gelnera kao i kod mnogih drugih. Tako u ovim radovima pronalazimo „revolucionaran“ islam pozicioniran nasuprot „normalnom“ plemenskom islamu,

koji se povremeno pojavljuje i oživljava puritansku ideologiju gradova. Takođe, postoji i ekstatična, mistična religija urbane sirotinje koja ih, kao „opijum za mase“, isključuje iz praktične političke akcije, doduše samo do trenutka njenog sudara s modernosti kada upravo religija urbanih masa postaje „revolucionarna“. Na zanimljiv način, ove dve manje forme islama u Gelnerovom tekstu služe kao jedna pozitivna i jedna negativna oznaka dve velike epohe islama – klasične rotacije unutar statične strukture, i turbulentnih razvoja i masovnih pokreta savremenog sveta. Ovakvi očigledni ustupci ideji da verovatno postoji više od dva tipa islama istovremeno su i literarna sredstva da se definišu pojmovi „tradicionalnog“ i „modernog“ muslimanskog društva.

U takvim okolnostima antropološko predstavljanje islama neće zavisiti samo od načina na koji su društvene strukture konceptualizovane, već i od načina na koji je sama religija definisana. Svako upoznat sa sociologijom religije biće svestan teškoća na putu stvaranja adekvatnog koncepta religije koji će služiti međukulturnoj svrsi. Ovo je važna stavka jer naše shvatanje religije određuje vrste pitanja koja mislimo da je odgovarajuće i vredno postaviti. Ali veoma mali broj antropologa islama obraća ozbiljnu pažnju na pomenuto. Umesto toga, oni se često nekritički pozivaju na spise velikih sociologa (Marksa, Vebera, Dirkema) kako bi opisali forme islama, posle čega rezultat ne biva uvek konzistentan.

Gelnerov tekst može poslužiti kao ilustracija u ovom smislu. Tipovi islama koji su predstavljeni kao karakteristični za „tradicionalno muslimansko društvo“ u Gelnerovoj slici konstruisani su prema tri veoma različita koncepta religije. Stoga *normalna plemenska religija* „religija derviša i muslimanskih svetaca“ izrazito je dirkemovska. „Bavi se...“, kako nam je rečeno, „društvenim označavanjem vremena i prostora, s festivalima koji su određeni godišnjim dobima i grupnim određivanjem granica. Sveto ove festivale čini radosnim, vidljivim, upadljivim i autoritativnim“. Tako koncept religije ovde podrazumeva tumačenje kolektivnih rituala prema usvajanju svetog, što je takođe, za Dirkema, simbolično predstavljanje društvenih i kosmoloških struktura.

Koncept koji je primenjen u opisivanju *religije urbane sirotinje* veoma je drugačiji, i očigledno proizlazi iz ranih Marksovih spisa o religiji kao lažnom svesnom. „Grad ima svoje siromašne“, piše Gelner, „oni su neukorenjeni, nesigurni, otuđeni... Ono što oni traže u religiji je uteha ili beg; oni teže ekstazi, uzbuđenju, utapanju u religijsko stanje koje podrazumeva zaboravljanje...“ Ako pažljivo pogledamo ovu vrstu konstrukcije, videćemo da je ono što se naziva religijom psihološki odgovor na emotivno iskustvo. Ono što je nagovešteno u vezi s plemenskim islamom bio je emocionalni *efekat*, a ovde je to emotivni *uzrok*. U prvom slučaju, čitaocu je ukazano na grupne rituale i njihovo značenje, na zemljoradničke stručnjake i njihove uloge; u drugom, pažnja je usmerena na ličnu nemoć i neispunjenu želju.

Ako se osvrnemo na *religiju buržoazije*, bićemo suočeni sa još jednom vrstom organizatorskih ideja. Gelner primećuje:

Dobrostojeća urbana buržoazija daleko je od posedovanja ukusa za javne festivale, ona više voli uzdržana zadovoljstva naučene pobožnosti, ukus koji je u većoj saglasnosti sa njihovim dostojanstvom i pozivom. Ovakvo cepidlačenje ističe njihov stav, razdvajajući ih od seoskog, kao i od urbanog plebsa. Ukratko, urbani život obezbeđuje sigurno uporište za skripturalistički, unitaristički puritanizam. Islam možda bolje od svih drugih religija izražava takvo stanje uma.

Eho Veberove *Protestantske etike* u ovom navodu nije slučajan, jer se na njega poziva više puta. U ovom smislu, „buržoaski musliman“ usaglašava moralni, ili radije, estetski stil. Svojsvo koje ga izdvaja jeste pismenost, koja mu obezbeđuje direktan pristup osnovnim spisima i Zakonu. U odnosu na poslednje pomenuto, moramo ga posmatrati kao uronjenog u moralistički, opismenjivački poduhvat. Religija ovde ne postoji zarad grupnih rituala, niti neutažive želje, ni zbog društvene solidarnosti, niti otuđenosti, već samo zarad održavanja javnog autoriteta. Ovo je racionalno, delom jer postoji u pisanom obliku, delom jer je povezano sa društveno-korisnim aktivnostima: služenju državi i posvećivanju trgovini.

Ovakvi, različiti, dijalozi o religiji – kao plemenskoj i urbanoj, nisu samo različiti aspekti iste stvari. Oni su različite tekstualne konstrukcije koje teže predstavljanju različitih stvari, i koje stvaraju različite pretpostavke o prirodi društvene realnosti, poreklu potreba, i racionalnim i kulturnim značenjima. Zbog toga one nisu prosto različite reprezentacije, već su nekompatibilne konstrukcije. Kad govorimo o njima, ne poredimo slično sa sličnim.

Osnovna teškoća koja se tiče ovih konstrukata nije njihova nekoegzistentnost, već činjenica da ova vrsta antropologije islama (i ovde bih želeo da istaknem da je Gelnerov eklekticism tipičan za mnoge pisce sociologe koji su pisali o islamu) počiva na netačnim konceptualnim opozicijama i jednakostima, koje često pisca navode na neosnovane tvrdnje o motivima, značenjima i uticajima koji su vezani za „religiju“. Još je važnije da (ovakva antropologija islama) otežava formulisanje pitanja koja su istovremeno manje tendenciozna a zanimljivija od onih na koja pokušavaju da odgovore mnogi koji se bave savremenim islamom (kako „konzervativnim“, tako i „radikalnim“).

Poučan primer bio bi prastari argument o totalitarnom karakteru ortodoksnog islama. Baš kao Bernard Luis i mnogi drugi, Gelner iznosi ideju da skripturalni izvori islama imaju sklonost ka marksizmu, delom zbog „urođenog zanimanja za implementaciju oštro definisanih božijih naredbi na zemlji“, a delom zbog „totaliteta obe ideologije koje isključuju institucionalnu politiku“.

Sasvim nezavisno od empirijskog pitanja o raširenosti marksističkih pokreta među muslimanskom populacijom u XX veku, moramo reći da ideja totalitarnog islama počiva na pogrešnom stavu prema društvenim efektima ideologije. Kratko osvrtnje pokazaće da nije literarni doseg šerijata onaj koji je ovde važan, već stepen do kog on informiše i reguliše društvenu praksu. Jasno je da nikada nije postojalo muslimansko društvo u kome je islamski zakon uistinu ostvarivao vlast više nego nad određenim fragmenatima društvenog života. Ako bismo uporedili ovu činjenicu

sa visoko regulisanom posebnosti društvenog života u modernim državama, odmah ćemo videti razlog. Administrativne i zakonske regulative sekularnih država deleko više prožimaju detalje ljudskih života i efektivnije su u njihovom kontrolisanju nego bilo šta što je ikada postojalo u islamskoj istoriji. Razlika se naravno ne nalazi u tekstualnim specifičnostima onoga što se nejasno naziva društvenim poretkom, već u dosegu institucionalnih vlasti koje konstituišu ogromno polje društvenog života, dele ge i vladaju njime prema sistemskim pravilima modernog industrijskog društva, bilo ono kapitalističko ili komunističko.

Niki Kedi je 1972. napisala: „Srećom, zapadna akademska nauka se izgleda izrodila iz perioda kad su mnogi pisali o tome...da su islam i marksizam po toliko parametara slični, da jedan može voditi drugom.“ Možda taj period zapadne akademske nevinosti nije u potpunosti iza nas. Ali, smisao ovog primera biće izgubljen ukoliko se posmatra samo kao još jedan pokušaj odbrane islama od tvrdnje da ima afinitet ka totalitarnom sistemu. Ovakva tvrdnja osporavana je u prošlosti, a čak i kad racionalna kritika ne bi mogla da zaustavi širenje ove tvrdnje, ona je od malog *teoretskog* interesa. Umesto toga, važno je naglasiti neophodnost pažljive analize utvrđenih društvenih praksi, „religijskih“ kao i „nereligijskih“ kako bi razumeli uslove koji definišu „konzervativnu“ ili „radikalnu“ političku aktivnost u savremenom islamskom svetu. Sada ćemo se posvetiti ovoj ideji.

## VII

Ono na šta smo do sada hteli da ukažemo jeste da koherentna antropologija islama ne može biti zasnovana na ideji fiksiranog društvenog nacrtu, niti na ideji integrisanog društvenog totaliteta u kom su društvena struktura i religijska ideologija u interakciji. Ovo pak ne znači da ne može postojati nikakav koherentan predmet antropologije islama, niti da antropolozi mogu smatrati da je islam odgovaran za sve u šta muslimani veruju i što rade. Većina antropologa islama preobimno je definisala svoje akademsko polje. Tome su skloni i oni koji zastupaju esencijalistički pristup i oni koji zastupaju nominalistički. Ukoliko neko želi da se bavi antropologijom islama, trebalo bi da krene od koncepta diskurzivne tradicije koja uključuje za osnovne tekstove Kurana i hadisa i vezuje se za njih, kao što rade muslimani. Islam nije jedinstvena društvena struktura, niti heterogeni skup verovanja, relikvija običaja i moralnih normi (pouka). Islam je tradicija.

Ekelman je u korisnom članku „Proučavanje islama u lokalnim kontekstima“ nedavno izneo da postoji velika teorijska potreba za zauzimanjem „središnjeg stava“ između izučavanja sela, odnosno tribalnog, plemenskog islama, i izučavanja univerzalnog islama. Ovo može da bude tačno, međutim, još je hitnija teorijska potreba za antropologijom islama, ne toliko zbog nalaženja odgovarajućeg stava, koliko radi formulisanja odgovarajućeg koncepta. „Diskurzivna tradicija“ je baš takav koncept.

Šta je tradicija? Tradicija se u osnovi sastoji od diskursa koji upućuju one koji te diskurse praktikuju. Ovde se misli na ispravne oblike i primenjivanje datih običaja koji imaju svoju istoriju baš zbog toga što su utvrđeni i prihvaćeni. Ovi diskursi su u konceptualnoj vezi s *prošlosti* (kada je praksa institucionalizovana, i iz koje je proizišlo i prenosilo se znanje o smislu te prakse i njenom pravilnom izvođenju) i *budućnosti* (koja određuje kako se smisao te prakse može najbolje osigurati na kratke i duge staze, ili zbog čega je treba menjati ili napuštati). Diskursi zatim prolaze kroz *sadašnjost* (koja određuje način na koji je data praksa povezana s drugim praksama, institucijama ili društvenim uslovima). Islamska diskurzivna tradicija jednostavno je tradicija muslimanskog diskursa koja sebe usmerava ka konceptima islamske prošlosti i budućnosti, s osvrtnom na određenu islamsku praksu u sadašnjosti. Jasno je da sve što muslimani govore i rade ne pripada islamskoj diskurzivnoj tradiciji. Niti islamska tradicija u tom smislu po svaku cenu oponaša prošlost. Čak i onda kada tradicionalni običaji antropolozima deluju kao imitacija onoga što se radilo u prošlosti, to će biti koncept onoga ko tu praksu obavlja i ono što on smatra *odgovarajućim načinom delanja*. Ono što je suštinsko za tradiciju jeste način na koji praktikant povezuje prošle sa sadašnjim običajima, a ne ponavljanje starih formi.

Poenta koju ističem nije, kao što su neki zapadni antropolozi i pozapadnjačeni muslimani spekulisali, da je „tradicija“ danas često fikcija sadašnjosti, reakcija na žestinu modernosti koja je u savremenom stanju krize. Poenta takođe nije da je „tradicija“ oružje, trik i način odbrane, dizajnirana u muslimanskom svetu tako da se suprotstavi pretećem svetu, da je ona stari ogrtač za nove aspiracije i pozajmljeni šablon ponašanja. Tvrdnja da su savremene ideje i društvena uređenja zapravo starinski, a da oni to, u stvari, nisu, nema veći značaj od pretvaranja da se nove ideje i uređenje primenjuje onda kada se zapravo ne primenjuje. Laganje sebe i drugih o vezi prošlosti i sadašnjosti besmisleno je u modernim društvima, baš kao i u društvima koja antropolozi obično izučavaju. Primarni smisao jeste da su jednostavno svi institucionalizovani običaji orijentisani prema konceptu prošlosti.

Tako bi odgovarajući početak za teoriju antropologa islama bila institucionalizovana praksa (koja je postavljena u određeni kontekst, i koja ima određenu istoriju), u kojoj su muslimani postavljeni *kao* muslimani. Zapravo, kada se stigne dovede, nema suštinske razlike između „klasičnog“ i „modernog“ islama, koja bi služila analitičkoj svrsi. Diskursi u kojima se vrši podučavanje i u kojima se definiše i uči tačno izvođenje običaja, suštinski su za sve islamske običaje. Ono što nas na neki način dovodi u zabludu jeste tvrdnja nekih sociologa da je ono što je važno u islamu u stvari *ortopraksija*, a ne *ortodoksija*, ritual, a ne doktrina. Ovakva tvrdnja navodi na pogrešan put jer ona zanemaruje centralnost ideje „ispravnog modela“ kojem se prilagođava institucionalizovana praksa, uključujući i ritual. Ispravni model prenosi se kroz uspostavljene formule islamske tradicije, što je slučaj i u drugim tradicijama. Ovde pre svega mislim

na ustanovljenu *praksu* nepismenih muslimana, a ne na programske *diskurse* „modernističkih“ i „fundamentalističkih“ islamskih pokreta. Ukoliko diskurzivna tradicija muslimana odobri neku praksu, ona je onda islamska, i kao takvu je muslimanima prenose *‘alimi, hatibi, sufijski šejhovi* ili neškolorani roditelji. (Možda bi vredelo podsetiti se etimološkog korena reči „doktrina“, što predstavlja učenje. Kao i da ortodoksna doktrina prema tome označava ispravan proces prenošenja znanja i tačno određivanje onoga što treba znati.)

Ortodoksija je ključna za sve islamske tradicije. Međutim, moram objasniti šta podrazumevam pod terminom ortodoksija, jer se razlikuje od definicije koju daju mnogi orijentalisti i antropolozi. Antropolozi kao al-Zain žele da poreknu bilo koji poseban značaj ortodoksije, dok antropolozi poput Gelnera ortodoksiju vide kao određeni skup doktrina koje se nalaze „u srcu islama“. I jedni i drugi propuštaju nešto što je od velike važnosti – ortodoksija nije samo forma mišljenja, već specifičan odnos moći. U polje ortodoksije spada svaka situacija u kojoj se muslimanima pružila prilika i moć da regulišu, održe, zahtevaju ili prilagođavaju *ispravne* prakse, i da osuđuju, isključe, podriju ili zamene *neispravne* prakse. Antropologija islama bi s jednakim žarom trebalo da se bavi načinom na koji se pomenuta moć ispoljava u uslovima (društvenim, političkim, ekonomskim i dr.) koji je omogućavaju, kao i otporom (od strane muslimana i nemuslimana) na koji se nailazi. Ovde nije važno da li je osnovni predmet izučavanja grad ili selo, sada ili u prošlosti. Iz ovoga vidimo da su prirodni segmenti bilo koje islamske tradicije rasprava i konflikt oko forme i značaja praksi (običaja).

Kada opisuju „islamsku tradiciju“, orijentalisti i antropolozi često marginalizuju mesto gde se rasprava odvija i teorije koje prate tradicionalne običaje. Rasprava je generalno predstavljena kao simptom „tradicije koja je u krizi“, pod pretpostavkom da „normalna“ tradicija (koju Larui naziva „tradicija kao struktura“, a koju razlikuje od „tradicije kao ideologije“) isključuje teoretisanje, baš kao što zahteva pristanak na nerazmišljanje. Sami ovi kontrasti i podudarnosti jesu posledica istorijskog posmatranja stvari koje se manifestuje u ideološkom suprotstavljanju „tradicije“ i „razuma“ kod Edmunda Burka. Konzervativni teoretičari koji su sledili Burka nastavili su da razvijaju ovu teoriju, koju je Veber uveo u sociologiju.

Razum i spremnost na raspravu nezaobilazni su deo u bavljenju tradicionalnim običajima uvek kada ljudi moraju da razviju svest o svrsi i pravilnom izvođenju običaja, kao i kada to učenje naiđe na sumnju, indiferentnost ili nedostatak razumevanja. Mi polazimo od pretpostavke da u bavljenju tradicionalnim običajima nema mesta raspravi, uglavnom jer raspravu posmatramo kao zvaničnu debatu, konfrontaciju i polemiku. Međutim, nužni deo islamske diskurzivne tradicije (kao i drugih tradicija) jeste proces pokušaja *zadobijanja* ljudi koji će voljno obavljati tradicionalne običaje, bez pokušaja da ponište intelektualnu poziciju oponenta. Ukoliko zaključimo da su teoretisanja i rasprave sastavni delovi tradicionalnih običaja uopšte, a ne isključivo „tradicije u krizi“, razumećemo da

bi onda prvi zadatak antropologa trebalo da bude opisivanje i analiza određenog teoretisanja i razloga za raspravu, koji određuju tradicionalnu praksu. Tek onda će analitičari moći da otkriju središnji oblik vlasti i otpora, jer proces rasprave i upotreba sile razuma istovremeno predupređuju i reaguju na otpor. Vlast i otpor sastavni su deo razvoja i izvođenja svih tradicionalnih običaja.

Teorijski zaključak pomenutog jeste da tradiciju ne bi trebalo posmatrati kao suštinski homogenu, i da različitost tradicionalnih običaja ne znači obavezno nedostatak islamske tradicije. Varijeteti tradicionalnih islamskih običaja koji su postojali u različitim dobima, na različitim mestima i među različitim stanovništvom, ukazuju na višestruka islamska obrazloženja, razumevanja koja mogu ili ne mogu da se održe u različitim društvenim i istorijskim uslovima. Ideja da su tradicije u svojoj suštini homogene ima snažan intelektualni dojam, ali je pogrešna. I zaista, raširena homogenost nije stvar tradicije, već kontrole i razvoja komunikacionih tehnologija koje su deo modernih industrijskih društava.

Iako islamske tradicije nisu homogene, one teže povezanosti, isto kao druge diskurzivne tradicije. To što one ne uspeju uvek da ostvare povezanost jeste posledica ograničavanja tradicija stegama političkih i ekonomskih uslova. Tako je danas pokušaj islamske tradicije da organizuje sećanja i želje na koherentan način intenzivno modifikovan društvenom silom industrijskog kapitalizma, koji stvara uslove odgovarajuće veoma različitim oblicima želja i zaborava. Antropologija islama će stoga težiti da shvati koji su to istorijski uslovi koji čine mogućim nastanak i održanje specifičnih diskurzivnih tradicija, ili njihovu transformaciju. Osim toga, oni koji se bave antropologijom islama, težiće za postizanjem koherentnosti.

## VIII

Mišljenje koje je izneto u ovom radu jeste da antropolozi zainteresovani za islam moraju ponovo razmisliti o predmetu svog izučavanja, i da će im shvatanje tradicije pomoći u ovom zadatku. Ovaj rad zaključili bismo jednom kratkom tezom. Pisati o tradiciji znači biti u određenoj narativnoj vezi s njom, vezi koja će varirati u odnosu na to da li se tradicija podržava ili se njoj suprotstavlja, ili se smatra moralno neutralnom. Koherentnost do koje svaka strana koja uspostavlja vezu s tradicijom dođe, ili ne, zavisice od njihovih specifičnih istorijskih pozicija. Drugim rečima, jasno je da ne postoji, niti može postojati nešto poput univerzalno prihvatljivog objašnjenja žive tradicije. Svaki je prikaz tradicije sporan. Oblik ove rasprave (ukoliko nastane), odrediće ne samo moć i znanje svake strane, već zajednički život kojem teže - ili prema kome su potpuno indiferentni. Moralna neutralnost koja se ovde javlja, kao i uvek, nije garancija političke nevinosti.