

UNIVERZITET U BEOGRADU

FILOZOFSKI FAKULTET
Odeljenje za etnologiju i antropologiju

Marko Pišev

**Rehabilitacija kulturnog relativizma u
savremenim antropološkim istraživanjima
islama**

doktorska disertacija

Beograd, 2013

UNIVERSITY OF BELGRADE

FACULTY OF PHILOSOPHY

Department of Ethnology and Anthropology

Marko Pišev

**Rehabilitation of cultural relativism in
contemporary anthropological research of
Islam**

Doctoral Dissertation

Belgrade, 2013

Ментор: проф. др Милош Миленковић

Чланови комисије:

Датум одбране:

Rehabilitacija kulturnog relativizma u savremenim antropološkim istraživanjima islama

Apstrakt:

Cilj disertacije je detaljno preispitivanje teorijsko-metodološkog okvira kulturnog relativizma kroz razmatranje aktuelnih društvenih, kulturnih, političkih i drugih zbivanja relevantnih za muslimanska društva danas. Kulturni relativizam je u interdisciplinarnim polemikama osporavana teorija, i to prevashodno iz dva razloga: jedan je filozofski, i on teži da svede kulturni na moralni relativizam. Drugi proizlazi iz disciplinog diskursa, i on je kritičan prema preuveličavanju uticaja kulture na pojedinca koji je, naizgled, nužno impliciran kulturno relativističkim pristupima antropološkoj građi. Kroz različite analitičke primere relevantne za savremene odnose „islama“ i „Zapada“ – koji obuhvataju muslimanske tipove modernosti, položaj žena u muslimanskim društvima, kontroverze oko univerzalne primenljivosti Deklaracije o ljudskim pravima, kao i fenomena *ljudske bombe* i bioetike – nastojaćemo da dokažemo da je kulturni relativizam ne samo neophodan, već i nužan teorijsko-metodološki pristup za istraživanje savremenih tokova u muslimanskim društvima, u slučaju da ta istraživanja pretenduju na izvestan nivo naučne objektivnosti.

Ključne reči:

komparativna antropologija, kulturni relativizam, antropologija islama, antropologija antropologije, istorija antropoloških ideja, metodologija etnologije i antropologije, islam

Naučna oblast: Etnologija-antropologija

Uža naučna oblast: Etnologija-antropologija

Rehabilitation of cultural relativism in contemporary anthropological research of Islam

Abstract:

The main goal of this dissertation is a detailed reinterpretation of theoretical and methodological framework of cultural relativism through the analysis of contemporary social, cultural, political, and other processes relevant for contemporary Muslim societies. There are two main reasons why the theory of cultural relativism is disputed in the context of recent interdisciplinary debates: one is philosophical, which tends to reduce cultural to moral relativism. The other stems from disciplinary discourse and it is critical towards amplification of the influences of culture on individuality – influence that is, apparently, a necessary implication of cultural relativistic approach to anthropological data. Through different analytical examples relevant for current relations of “Islam” and the “West” – relations that include phenomena such as Muslim types of modernity, status of women in Muslim societies, controversies around universal applications of Human Rights, bioethics and recent scholarly debates around *human bomb* – we will try to prove that cultural relativism is not only crucial, but also an indispensable theoretical and methodological framework for the research of contemporary processes in Muslim societies, lest these researches aspire at certain level of scientific objectivity.

Key words:

comparative anthropology, cultural relativism, anthropology of Islam, history of anthropological ideas, methodology of ethnology and anthropology, Islam.

Field of study: Ethnology-anthropology

Research field: Ethnology-anthropology

Sadržaj

Uvod	7
Treće oko razuma: Reafirmacija kulturnog relativizma kao (samo)kritičnog i autokorektivnog teorijskog koncepta	18
Alternativni putevi progressa: islam i muslimanske modernosti između tradicija i reformizama	95
Pravo na veu. Ravnopravnost polova, ljudska prava i drugi demoni relativizma	151
Zapadni i islamski koncepti ljudskih prava: značaj kulturno relativističkih perspektiva u korist građenja teorijsko-metodološki održive antropologije ljudskih prava	233
Antropologija na obali reke Stiks: Kratak vodič za razumevanje „ljudske bombe“ u savremenim interpretacijama islamskog samoubilačkog terorizma	270
„Zovite ih po očevima njihovim“: muška sterilnost i nove reproduktivne tehnologije u svetlu islama	298
Zaključak: dometi objektivnosti u antropološkim istraživanjima islama	331
Literatura	336

Uvod

Islam je, za jednog iranskog autora, more iz čijih dubina je moguće izvući ribu kakvu god želimo. (Halliday 1994, 96) Uprkos ovom, takoreći artističkom pokušaju da se islam deesencijalizuje, u savremenom svetu aktivne su različite društvene snage suprotstavljene tom složenom poduhvatu, od onih puritansko-nomokratskih, koje nude jedinu „pravu“ interpretaciju islama, do onih nepomirljivo evrocentričnih, koje predstavljaju celokupan muslimanski svet kao antonim svemu slobodarskom, progresivnom i „civilizovanom.“

Za razliku od zastupnika (političkog) islama i sugestivnog slogana, *Islam je rešenje* (Esposito 1998, x; Taraki 1995, 643), zapadna sholastika novijeg datuma – naročito onog, post jedanaesto-septembarskog, premda i ranija – portretiše islam kao problem. Islam je, u potonjoj slici, odgovoran za terorizam, podjarmljivanje žena, ekonomsku nerazvijenost, represivne političke sisteme, i čitav niz srodnih političkih/socio-kulturnih nevolja. (Starret 2009, 222) Zapadne vlade i fondacije počele su da formiraju projekte za finansiranje akademskih istraživanja muslimanske populacije, s namerom da prikupe što preciznije odgovore na pitanja poput onih, kako su se muslimani adaptirali, reformisali, asimilovali – ili oduprli asimilaciji – u nemuslimanskom okruženju, kakve su kvalitativne razlike između nekadašnjih i aktuelnih talasa muslimanskih migranata, postoje li realne pretnje muslimanskih „ekstremističkih grupa“ po društva-domaćine i u čemu se one ogledaju, i slično. (ibid, 223) Mediji i neakademske publikacije o islamu takođe su ostvarile značajan uticaj na motivisanje i usmeravanje akademske proizvodnje znanja o islamu. (Donnan i Stokes 2002, 2) Sama činjenica da popularno i specijalističko znanje o islamu nije razgraničeno hermetički zatvorenim oblastima ljudskog intelektualnog pregalaštva, već da su ove „oblasti“ duboko povezane i međusobno prožete, postavlja se pitanje cirkulacije moći unutar disciplina, preciznije – pitanje svojevrsne hijerarhije tema koje društvena nauka i humanistika na Zapadu formiraju, postulirajući izvesne analitičke subkategorije kao aktuelne i od gorućeg značaja, a druge kao manje važne, ili sasvim nebitne za relevantnu naučnu analizu i interpretaciju u kontekstu aktuelnih potreba i interesa društva. (upor. sa Arkoun 2003, 19)

Premda bi i ovo, po sebi, mogla da bude legitimna tema istraživanja u oblasti antropologije nauke, potrebno je, ipak, ustanoviti širu dimenziju odnosa između

antropologije i islama kao tematske oblasti sagledane kroz prizmu disciplinarnih sadržaja. Ti sadržaji su veoma raznovrsni i u toku razrade disertacije nastojaćemo da ih obuhvatimo u što većoj meri, insistirajući primarno na istoriji antropoloških ideja i metodologiji antropoloških istraživanja u svetlu različitih pristupa složenoj tematici koju nudi islam i muslimanski svet u celini. Iz razloga delimično navedenih u uvodu, a detaljno razrađivanih u daljim poglavljima, branićemo teorijsko-metodološku poziciju koja predlaže da je samokritičan i auto-korektivan kulturni relativizam ne samo poželjan, već i nužan teorijski pristup u savremenim antropološkim proučavanjima islama, ukoliko ovi istraživački poduhvati žele da očuvaju naučni kredibilitet. U domaćim antropološkim krugovima takva istraživanja nisu uobičajena pojava – naprotiv – pa će sa stanovišta naučnih oblasti poput antropologije sveta (koja potencira značaj proučavanja drugih kultura u Srbiji), antropologije religije (čiji je cilj interdisciplinarnost i razumevanje religijskih fenomena iz ugla različitih verskih tradicija i verskog pluralizma u kulturi), te metodologije etnologije i antropologije, antropoloških teorija i antropologije nauke, ova disertacija, nadamo se, svojim rezultatima doprineti akumulaciji ukupnog znanja relevantnog za svaku od ovih disciplinarnih oblasti ponaosob.

No, pre nego što definitivno usredsredimo vidokrug na tematiku kojom smo odlučili da se bavimo, moramo postaviti sebi neka važna metodološka pitanja. Naime, šta antropologija ima da kaže o islamu što nije već rečeno u drugim naučnim oblastima, poput teologije, istorije, sociologije, političkih nauka, lingvistike... – ili što, naprosto, ne spada u istraživačke oblasti priloženih i srodnih disciplina? Kakav doprinos antropologija može da pruži savremenim naučnim istraživanjima islama i muslimanskih društava? Šta bi bila specifično antropološka perspektiva u izučavanju fenomena vezanih za islam?

Antropologija je disciplina čiji je centralni koncept *kultura*. Antropolog koji, recimo, izučava kulturu *X* najčešće teži da prodre ispod nivoa pojavnog u *X*, ugrabi njen *Weltanschauung*, njene kolektivne koncepte, predstave i simbole, njenu unutrašnju logiku i principe koji su joj imanentni, i koji donekle ostvaruju efekat na misli i postupke njenih nosilaca. No, kako je teško govoriti o kulturi kao o homogenom, koherentnom i simetrično deljenom neksusu znanja, tako su i specifični elementi kulture, poput lingvističkih, moralnih, religijskih i drugih kategorija, često labavo fiksirani i osporavani unutar okvira same kulture, pa je ovaj analitički koncept, u najmanju ruku nezahvalno posmatrati statički, ili sa nekakve „krajnje objektivne“, jednostrane ili svevideće tačke gledišta.

Kako je sa *kulturom*, tako je i sa islamom; antropologija ne pretenduje da posmatra islam, već „islam“, ili islame – artikulisane u ustanovljenoj množini izraza – ne traga za objektivnom istinom o muslimanskom društvu, već za rivalskim „istinama“ u muslimanskim društvima – od kojih nijedna nema privilegovan status u odnosu na drugu – ne pronalazi univerzalne i nepromenljive karakteristike kulture, već ističe da su kulturne kategorije – počevši od religije, pa nadalje – arbitrarne, fluidne i nestalne.¹

U najopštijem vidu, antropologija islama mogla bi se odrediti kao pod-disciplina antropologije religije koja metode kulturne antropologije primenjuje na istraživanja islama kao svetske religije. (Tapper 1995, 185) Karakteristika koja bi, pritom, trebalo da figurira kao svojevrsni zaštitni znak discipline – koja bi, drugim rečima, trebalo da tvori ideal, mada očitno nije i norma – jeste sistematski otklon od esencijalizacija u antropološkim istraživanjima islama: mislimo, pre svega, na esencijalizacije tipa religijskih determinizama, koje portretiraju muslimane tako da nužno veruju, misle, delaju, govore i uspostavljaju identitete kao muslimani, uprkos različitim nacionalnim, etničkim, kulturnim zaleđima, stavovima i orijentacijama pojedinaca kao – prvenstveno – ljudskih bića, pa tek onda, eventualno, verujućih muslimana. (upor. sa Marranci 2008, 6-9)

Kaledioskopska perspektiva antropologije – perspektiva koja teži da integriše i obelodani što veći broj uglova posmatranja određenog kulturnog fenomena ili procesa – po sebi, međutim, onemogućava velika uopštavanja i građenje monumentalnih teorija, kadrih da „objasne“ celokupna društva, kulture, pa i zasebne socio-kulturnu pojave, prevashodno iz razloga što ni jedno društvo odnosno „kulturu“ nije moguće posmatrati izolovano od mnoštva različitih i često posve kontradiktornih spoljašnjih uticaja, čije se povratne, interkulturene artikulacije i adaptacije, opet, mogu ispoljiti u mnoštvu različitih i međusobno disharmonizovanih kulturnih vidova. Prednost antropoloških teorijsko-metodoloških postupaka, tako, biva manifestovana u njihovim ograničenjima da u celosti, i potpuno samouvereno, sistematizuju ili predvide tok društvenih procesa natkrovljenih analitičkom lupom antropologije. Iznova se postavlja pitanje, onda, čemu nauka koja ima tu neprijatnu sklonost da nas neprestano podseća na to kako su stvari daleko složenije nego što na prvi pogled deluju. Odgovor bi se, možda, mogao pronaći upravo u našim navikama da posmatramo stvari pojednostavljeno, kako bismo sa maksimalnom lakoćom i minimalnim utroškom vremena i energije bili kadri da *pojмимо*: preneseno na oblast razumevanja drugih kultura, ovo može uroditi gorkim plodom rasifikacija, stereotipizacija, esencijalizacija i

¹ O čemu je još krajem sedme decenije prošlog veka pisao Abdul Hamid el-Zajn. (el-Zein 1977, 249-252)

etnocentrizama koji, umesto u razumevanje, mogu odvesti u nerazumevanje, pa i otvoreno neprijateljstvo društvenih aktera sa različitim kulturnim zaledem.

Antropološki pristup islamu, onda, nastoji da proširi granice razumevanja između „islama“ i „Zapada“, tako što teži da rasvetli i dekonstruiše „tamne mrlje“ njihove međusobne percepcije – mrlje uvrežene u esencijalizacije, stepereotipizacije i etnocentrizme – ali i time što nastoji da ukaže na istorijske, društvene i kulturne vidove međusobne konstrukcije zapadnih i muslimanskih društava. Ovo iz zapadnog ugla podrazumeva, prevashodno detekciju i korigovanje orijentalističkih predstava, odnosno pružanje drugačije, slojevitije, pa i objektivnije slike od one gde se celokupan muslimanski svet percipira kao homogen, statičan i u potpunosti prožet retrogradnim tradicijama i moralno inferiornim kulturnim praksama. Antropologija u tom smislu nudi mogućnost zauzimanja kontekstualno osetljivih pozicija u istraživanju kulturne drugosti: pozicija informisanih kulturno relativističkom teorijom koje, međutim, ne moraju nužno odvesti istraživača u konstataciju da kritika pojedinih kulturnih praksi u nezapadnim društvima nije moralno prikladna zato što podrazumeva nametanje zapadnih vrednosti. (upor. sa Moghadam 2002, 1153) Relativizam kakav mi u ovom radu zastupamo polazi od pretpostavke da se kulture međusobno uglavnom ne slažu oko moralnih pitanja, te da su sukobi u domenu moralnih standarda ključni za reprezentaciju, ali i pozitivnu/negativnu stereotipizaciju vlastite, pa i drugih kultura. U slučaju da je kruto i nedovoljno informisano, insistiranje na moralnoj osudi bilo kog aspekta kulturne drugosti pretenduje da implicira ideju o moralnoj superiornosti onoga ko upućuje kritiku; a prema našem shvatanju, teorijski i epistemčki celishodan kulturni relativizam, kao prepreka ovome, uvodi pravilo suspenzije neposrednih, etnocentričnim *etosom* opterećenih sudova o kulturnoj drugosti, kako bi se sveobuhvatniji i bolje obavešteni sudovi tog tipa izneli naknadno. (upor. sa Perusek 2007, 829) Pored toga, kritičan i auto-korektivan kulturni relativizam omogućava proces stepenovanja istine, prema kojem je tvrdnja, $2X2 = 3.5$ približnija istini od tvrdnje da je $2X2 = 2.5$ (Jarvie 1983, 45-47), što doduše, predstavlja izazov formiranju krupnih generalizacija u nauci, ali zato pretpostavlja postojanje izvesnih struktura nadređenih kulturi, te aktivaciju naših intelektualnih kapaciteta da putem dotičnih struktura realizujemo istinsko poimanje i prihvatanje kulturne drugosti, iliti Drugog – prevashodno kao ljudskog bića, pa tek potom kao pripadnika kulturne zajednice drugačije od naše.

*

U ovom radu, teme u vezi sa savremenim muslimanskim svetom biće tretirane detaljno i analitički, ali s ciljem potkrepljivanja inicijalne relativističke teze. Ta teza, ukratko, glasi: moralni standardi zapadnih i muslimanskih društava nisu nesamerivi, budući da i jedni i drugi crpe osnovne koncepte iz komplementarnih skripturalnih izvora; teorija kulturnog relativizma može biti u nauci predstavljena kao da je predestinirana da konstatuje kako je „islamski“ moral beskrajno drugačiji i neuporediv sa „Zapadnim.“ Ona, međutim, prema našim uvidima – detaljnije izloženim u prvom poglavlju – naprosto teži da potcrta mogućnost drugačijih *konfiguracija* moralnih sistema koji su, bez obzira na formalne razlike, suštinski razgovetni i uporedivi sa zapadnim moralnim standardima – npr. zahtev za prvostepenim poštovanjem vrednosti poput pravde, privatnosti i dostojanstva, koji vrednosti zapadnih liberalnih demokratija izmešta iz univerzalističke, i smešta u kulturno specifičnu perspektivu. (upor. sa Roy 1994, 10-11; Roy 2007, 37-44) Pored toga, interdisciplinarna debata o kulturnom relativizmu, u svojim težnjama da portretira ovu antropološku teoriju u negativnom svetlu, često ističe fragmentiran, fluktuantan i hibridan „oblik“ kulture, koji bi, naizgled, trebalo da obori pretpostavku o kulturno specifičnim konfiguracijama moralnih standarda, naprosto zato što je kultura suviše slab i porozan konfigurator bilo čega. Međutim, teorije koje se zadržavaju na konstatacijama o pitkom i fluidnom „agregatnom stanju“ kulture, ne uspevaju da ugrabe njeno inherentno konfliktno svojstvo, koje gotovo po pravilu, pred primičućom senkom spoljašnjeg „neprijatelja“, kulturnog ugrozitelja i sejača „štetnih uticaja“ iskazuje sklonost ka soldifikaciji elemenata kulturne „autentičnosti“, tačnije – u kontekstu naše malopredašnje metafore – tendenciju ka prelasku iz „tečnost“ u „čvrsto“ agregatno stanje.

Dobar primer za ovo je, recimo, šerijat. Krajnje „čvrsto“ svojstvo šerijata ogleda se u njegovom velikom zaštitnom polju na nivou zajednice, kao i u specifičnoj konceptualizaciji prema kojoj je snaga zajednice u isti mah i snaga pojedinca. Posmatran u kontekstu konfliktnih aspekata kulture, šerijat je snažna društvena institucija koja štiti islamski moral i autentičnost islamske kulture od kulturne invazije Zapada. Upravo u ovim značenjskim okvirima teorija kulturnog relativizma stupa na snagu: dok pretpostavlja da kultura ima izvesnu težinu u društvu i da je kadra da mobilise svoje nosioce u borbi za – figurativno rečeno – kulturno samoodržanje, ona je istovremeno i dovoljno fleksibilna da posmatra fenomene poput islamskog prava i šerijata kao dinamične i podložne brojnim

modifikacijama, osmišljenih s ciljem pružanja kulturno specifičnih odgovora na savremene izazove zapadnog sveta.

Neke od tih izazova, kao što su modernost, ljudska prava i nove reproduktivne tehnologije, obradili smo u zasebnim poglavljima ovog teksta. Preostala poglavlja – treće i peto – takođe su u čvrstoj vezi sa teorijama modernosti i kulturnog relativizma, najmanje utoliko što, između ostalog, ukazuju na kulturno relativan karakter modernosti. Naša osnovna teza glasi: islamski revivalizam u svojim brojnim savremenim manifestacijama nije proizvod „retrogradne tradicije“, niti tvori mističnu silu usremljenu ka „sudbinskom“ momentu sukoba („islamske“ i „zapadne“) civilizacije, već predstavlja svojevrsan *simptom neuspele modernizacije*.² Reč je, dakako, o modernizaciji „po zapadnom receptu“, koja, međutim, kako ćemo na narednim stranicama videti, nije bez alternativa.³

Brojni teoretičari – muslimanski i nemuslimanski – procenjuju da barometar modernosti doseže najniži podeok na polju demokratizacije državnih aparata muslimanskih društava. (Hefner 2001, 491-514; Abu-Rabi' 2004, 112-113; An-Na'im 2008, 85, 93-94; Roy 2007, 37; Espozito 2001, 99-140) Asimetrične emulacije zapadnih modela sekularizma i progressa, pridružene neuspesima država da izgrade delotvorna civilna društva, te grubo ukopavanje političkih elita na izvorima državne moći, okrenulo je – naročito od sredine šezdesetih godina 20. veka naovamo – brojne marginalizovane segmente muslimanskih društava u pravcu nove afirmacije verskih simbola; ti simboli su, zauzvrat, marginalizovanim društvenim grupama – u koje je neretko spadao i urbani srednji sloj – poslužili kao konceptualni medijum za izražavanje manje ili više suptilne opozicije političkom *statusu quo*. (upor. sa Abu-Rabi' 2004, 112) Na ovome se zasniva samo jedan aspekt teze o islamskom revivalizmu kao simptomu neuspele modernizacije; samo jedan od mogućih pravaca priložene teorijske perspektive koji ćemo pratiti kroz naredna poglavlja u radu. Tih pravaca, naravno, ima još; naredni gravitira oko već pomenute ideje o konfliktnim aspektima kulture, i o šerijatu kao svojevrsnoj polupropustljivoj „kupoli“ koja štiti islamski moral i kulturnu autentičnost od rizika totalnog pozapadnjačenja, dok istovremeno demonstrira fleksibilnost i prilagodljivost novim društvenim i kulturnim okolnostima u muslimanskom svetu i njegovom tobožnjem antipodu, Zapadu.

² Ovo je, naravno, modifikacija poznate misli Valtera Bendžamina, dodatno popularizovane novijim publikacijama Slavojja Žižeka. Prema Bendžaminovoj tezi, „svaki uspon fašizma je svedočanstvo neuspele revolucije.“ (cit. u Žižek 2009, 73)

³ Ovom temom ćemo se detaljnije pozabaviti u drugom poglavlju.

Naša teza približava se, dakle, opasno blizu domenu krupnih generalizacija i velikih teorija. Ali mi ne tvrdimo da je ona nužno tačna; mi naprosto tvrdimo da bi omogla biti bliža istini od mišljenja da je islamski revivalizam i globalno jačanje političkog islama izraz retrogradnih procesa koji sugerišu retardaciju muslimanskog sveta i njegovu kompletnu inferiornost naspram liberalnih demokratija Zapada. (upor. sa Esposito 1998, x) Muslimanski i zapadni svet, ponavljamo, ne stoje jedan naspram drugog, u pregrađenom polju vakuuma. Ali ih „istine“ poput ovih mogu smestiti u vakuum, i to onaj koji oblikom podseća na unutrašnjost puščane cevi.

Teza koju zastupamo ima još jedan upadljiv problem. Naime, na šta tačno mislimo kada kažemo *neuspela modernizacija*? Šta sve podrazumevamo pod pojmom *modernizacija*, a na osnovu čega da tvrdimo da je ona doživela neuspeh u većem delu muslimanskog sveta?

Kako smo već istakli, mislimo na model modernosti preuzet iz zapadnih društava – poglavito iz bivših evropskih imperija, poput Francuske i Engleske, koje su kolonizovanom muslimanskom stanovništvu težile da na rasistički način nametnu sopstvenu vizuru civilizovanosti i napretka. (Van Sommer i Zwemer 2006 [1907], 5-299; Fanon 1965, 35-64, 69-121; Moaddel 1998, 109-130; Haddad 1998, 4; El-Guindi 1999, 36-43; Scott 2007, 45-67) Krajem devetnaestog veka, ovaj model je prihvaćen gotovo svuda do kuda su se protezale granice evropskih imperija – uključujući Indiju i arapski svet – modernizujući isprva vojsku i birokratiju, pa potom obrazovne strukture i štampu.⁴ (Nasr 2002, 599; Roy 1994, 16) Pod narastajućim evropskim pritiscima, modernizacija muslimanskog sveta je zahtevala povlačenje jasne distinkcije između islama kao vere i islama kao ideologije; i po postepenom povlačenju kolonija nakon Drugog svetskog rata, većina muslimanskih država koje su stekle nezavisnost zauzele su ambivalentan stav prema ovoj distinkciji, proglašivši religiju (tačnije, šerijat) za jedan od glavnih izvora zakonodavnih normi u društvu, ali je istovremeno i karakterišući kao duhovnu silu *suprotstavljenu razumu*, pa samim tim i oprečnu društvenom napretku i prosperitetu.

1967. godina, godina arapsko-izraelskog rata, „godina katastrofe“ i bankrota arapskog nacionalizma-socijalizma (Esposito 2001, 97), označila je i korenit preokret odnosa arapskih političkih vođa prema islamu. Opšte razočarenje muslimanskog naroda u zapadne modele modernosti nakon presudnog poraza u Šestodnevnom ratu navelo je političke lidere i elite da prigrlile islamske simbole i izvore legitimiteta u svrhu rekonstrukcije napuklih

⁴ Ovaj proces bio je poznat pod imenom 'Tanzimat u Osmanskom carstvu devetnaestog veka. (Abu-Rabi' 2004, 105)

fasada državne moći. No, instrumentalizacija verskih simbola za političke ciljeve ispostavila se kao izuzetno rizičan potez u društvima koja pripisuju visoku vrednost religijskom životu: nasuprot svim očekivanjima, islamska tradicija⁵ održala je svežinu i vitalnost u modernom svetu, raščistivši teren za uspon islamskog revitalizma i političkog islama u modernim, nacionalnim kontekstima.

Za naš rad je u priloženim značenjskim okvirima ključno nekoliko tačaka:

1) *Povratak razuma religiji*. Muslimanski reformisti, počevši od neo-mutazilita⁶ nadalje, nisu suprotstavljali islam nauci i razumu – analogno prvim generacijama „modernizovanih“ političkih elita – već su, naprotiv, smatrali da je religija po prirodi naučna i racionalna, poistvetivši tako, u izvesnom smislu, islam sa sekularnim racionalizmom.⁷ (Abu-Rabi' 2004, 104) Olivije Roj piše da sva islamistička literatura insistira na racionalnosti religijski preskriptiva, i da je „militantan racionalizam“ znak protezanja puta modernosti u samo srce islamističkog diskursa. (Roy 1994, 21) Ovo nije od fundamentalnog značaja samo za naše razumevanje alternativnih puteva modernosti (a poglavito onih, sagledavanih kroz prizmu islama), već i za naše analitičko promatranje problematike (in)kompatibilnosti islama i teorije ljudskih prava.⁸ Naime, filozofsko zaleđe Univerzalne deklaracije o pravima čoveka u sebi nosi uvrežene tradicije prirodnog prava i prosvetiteljskog racionalizma, prema kojima ljudski razum služi kao svojevrsni intrument spoznaje prirodnog prava inherentnog svakom ljudskom biću. (Delacoura 1998, 10; Griffin 2008, 9-18) Razum je, prema ovim tradicijama, čovekov vodič kroz puteve znanja, istine i moralnosti; što podjednako važi za islamske svetonazore muslimanskih modernista, koji Kuran postavljaju u centar intelektualne tradicije, ne zapažajući pritom bitnije konflikte između islama i čovekovog *ratia*. Ovo tvori bazičnu platformu za ravnopravan susret islamskih, i diskursa ljudskih prava, ali i ta platforma, kako ćemo u četvrtom poglavlju demonstrirati, ima svoje nestabilne punktove, koji pojedine teoretičare navode na pretpostavku da plodotvoran spoj islama i ljudskih prava nije moguć.

2) *Povratak državne zakonodavne vlasti islamu*. Prema islamskoj tradiciji, osnovna funkcija suverena jeste da brani islam i šerijat; dok je osnovna funkcija države da omogući

⁵ Na ovom mestu, pod pojmom *islamska tradicija* mislimo pre svega na tzv. “tihan islam” o kojem je polemisaio Muhamed Arkun (Arkoun) u tekstu *Rethinking Islam Today*. (2003, 18-39)

⁶ Svi pojmovi biće detaljno obrazloženi u relevantnim poglavljima

⁷ Jedan od vodećih umova neo-mutazilitske reformacije, veliki muftija Egipta s konca 19. veka, šejk Muhamed Abduhu, napisao je svojevremeno da su, “Muslimani u slozi po pitanju toga da religija može otkriti izvesne stvari koje prevazilaze naše razumevanje, ali takođe smatraju da nas ona ne može naučiti ničemu što je u kontradikciji s našim razumom.” (nevedeno u Abu-Rabi' 2004, 127)

⁸ Što je centralna tematika četvrtog poglavlja ovog teksta.

muslimanima da žive kao dobri muslimani. (Roy 1994, 14) Koncept pravde nalazi se, dakle, u središtu etike dobrog suverena i taj koncept proteže se na legitimnost države, koja bi trebalo da obezbedi javno dobro (*maslaha*) svojim podanicima, i da omogući vernicima da praktikuju svoju religiju. (ibid, 15) Ova tradicija opstala je, u blago modifikovanom vidu, u ideologiji savremenog političkog islama, gde svaka država koja prednost daje sekularnim, umesto islamskim izvorima legislacije, biva proglašena bezbožnom i stoga osuđenom na propast „od Boga“. (Halliday 1994, 91-110) No, kako je već predočeno, muslimanske političke pozicije su daleko od monolitnih, i među muslimanima postoji ogroman raspon mišljenja u pogledu balansiranosti odnosa islama i države. (upor. sa Hefner 2001, 495-497) Premda se dotičan raspon kreće od radikalno sekularnih do radikalno anti-sekularnih stavova, evidentno je da se dijalektičko klatno islamske obnove neprestano ljulja, i da je u novijem periodu, u mnogim muslimanskim društvima, sekularan trend doživeo izvestan pad popularnosti, što je ostavilo dosta prostora za razvoj različitih pro-islamskih koncepcija politike i društva. (Warburg 1982, 131-157; Mufti 1991, 95-116; Halliday 1995, 399-417; Salla 1997, 729-742; Shankland 2007, 357-371; Klem 2011, 730-753) Oslanjajući se u drugom poglavlju na Gelnerovu argumentaciju (Gellner 1981), zapazićemo da je periodično ljuljanje klatna islamskog revivalizma moguće pratiti kroz vekove razvoja muslimanskih društava sve do savremenog perioda, što nam pruža teorijsku osnovu za interpretaciju modernističke dimenzije političkog islama⁹ (Roy 1994, 1-3, 20-21, 36), ali i za relativističko promatranje samoubilačkog terorizma u muslimanskim socio-kulturnim kontekstima (poglavlje 5). Zamislimo da radikalni politički islam – u dobroj meri inspirisan Kutboviom teorijom džahilije (*jahiliyyah*)¹⁰ i Homeinijevom konceptualizacijom islamske vlasti – čini najvišu tačku na krivulji po kojoj se klatno kreće; ovo ostavlja prazan prostor duž čitavog luka ograničenog radikalnim sekularnim i radikalnim islamističkim vizijama; međutim, taj

⁹ Potrebno je, ipak, uočiti distinkciju između islamskog revivalizma i političkog islama: prvi je moguće okarakterisati kao moderan pokret masa, populistički i lako prijemčiv, zasnovan podjednako na kritici zapadno usmerenog razvoja i vojnih, političkih i socio-kulturnih neuspeha muslimanskih društava, koliko i na potrazi za autentičnijim društvom i kulturom, gde je islam portretiran kao valjana alternativa sekularizmu, socijalizmu i kapitalizmu (Espozito 2001, 29-31; Abu-Rabi' 2004, 107-109); drugi je podjednako moderan, ali je direktnije okrenut revolucionarnoj retorici: promovise ideju nasilnog rušenja političkog režima u korist građenja sistema sa drugačijom ideologijom. (Roy 1994, 42)

¹⁰ Pojam džahilije ostao je je jedan od ključnih termina u rečniku pro-islamskih pokreta. (Ahmed 2011, 70) Kutb je ovaj termin preuzeo od Abula Ala Maududija, ali mu je pripisao daleko mračniju i zlokobniju notu, razastrvši ga na sve što okružuje čoveka u savremenom društvu, a što nije u vezi sa kuranskim konceptima moralnosti i služenja Bogu. Za Kutba, džahilija je *stanje*, a ne period koji hronološki prethodi Objavi: stanje bilo kojeg vremena i bilo kog socio-političkog prostora gde Alah nije ustanovljen kao najviši državni i zakonski autoritet. (Khatab 3006, 3) Kutbov poziv za utemeljenjem džahilije kao koncepta fundamentalnog za građenje moderne islamske države ostvario je jezgrovitu sponu sa islamsko-revivalističkim studentskim pokretima '70-ih, ali i sa islamističkim ideologijama u savremenom svetu.

prostor nije prazan; tačno na sredini krive ucrtana je treća tačka, ključna za promatranje strukture našeg teksta:

3) *Islamska reforma*. Moderne reformističke ideje u islamu imaju viševjekovnu istoriju (v. 2. 3. i 4. poglavlje) i zaslužne su za podizanje čvrstih mostova između civilizacijskih vrednosti islama i Zapada. Islamska reforma je neprekidan proces, pa savremeni mislioci, poput Arkuna, Abu Fadla, Abu Zajda, Kadivara, Vadudove, Šaha, Mernisijeve, An-Naima i drugih, pod uticajem liberalnih ideja, feminističke kritike, teorije ljudskih prava i brojnih drugih izazova zapadnih demokratija, zastupaju tezu da je islamska jurisprudencija (*fi'kh*) konstruisana u izrazito patrijarhalnim značenjskim okvirima koji su oblikovali šerijat na sebi svojstven, rigidan i krut način, oduzevši mu prvobitnu višestrukost značenja i načelnu otvorenost za širok raspon interpretacija. To prostranstvo značenja, prema mišljenju reformista, mora iznova biti transparentno i svima dostupno, kako bi se religija odvojila od pritiska političke moći i reustaurirala inicijalno pravo muslimana – kako teologa, tako i prostih vernika – da joj pristupe s punom slobodom, bez ikakvih posrednika, a ponajmanje onih fosilizovanih u paternima dogme. U poglavljima koja slede potrudimo se da prikazemo načine na koje islamska reforma koristi izvorni „duh“ striktnog monoteizma – prema kojem je Bog jedini apsolut, a Knjiga samo stepenik prema tom apsolutu (na osnovu čega je pogrešno obožavati Knjigu kao Boga, a Proroka kao idola tekstualizovanog u tradicijama - hadisima) – da bi prevazišla okoštali normativizam dogme i proglasila prvenstvo značenja nad rečju. Sve to u korist kulturne promene muslimanskih društava u savremene demokratije, gde će religija ostati ključni resurs kulturne autentičnosti, premda resurs podvrgnut razumu i ličnoj intepretaciji (putem konceptualnih pomagala moderne lingvistike, istorije, sociologije, antropologije...), koja je, opet, podložna kritici tumačevih savremenika. (upor. sa Roy 2007, 45-50; Shah 2006, 868-903; Shah 2006, 45-89, 151-165, 167-237; El-Fadl 2006, vii-xiv; Wadud 2006, 15-18, 22, 29, i dalje; An-Na'im 2008, 13-14, 21-28, 84-94, i dalje)

Bez viševjekovne tradicije reformacije islamskog učenja ne bismo mogli govoriti o savremenim pokretima za emencipaciju žena u islamskim značenjskim okvirima – tačnije, o tzv. islamskom feminizmu kojim se bavimo u trećem poglavlju; pa ni o mogućnostima tumačenja islamskog učenja u skladu sa međunarodnim standardima demokratije i ljudskih prava (poglavlje četiri) niti o savremenim izazovima islamske bioetike, što je tematska oblast kojoj ćemo se posvetiti u poslednjem poglavlju ovog teksta. Kulturno relativistička teza koju ovde kategorički zastupamo predlaže da ove analitičke primere posmatramo u

kulturno specifičnom svetlu islamskih pravnih tradicija, jer smatramo da te tradicije pružaju trajan osnov za kulturnu promenu koja nije na silu nametnuta spolja, već je utemeljena na unutrašnjim – interkulturnim – izvorima legitimiteta, što je, u krajnju ruku, čini manje pretećom po kulturne identitete, vrednosti i konfiguracije moralnih standarda muslimanskih društava.

Povrh toga, tvrdimo da je teorijsko-metodološki okvir kulturnog relativizma od fundamentalne važnosti za akademsko – a potom i svako drugo – promišljanje o muslimanskom svetu, jer pruža najdelotvorniju konceptualnu osnovu za premostivost raznorodnih *versus* pozicija, u čijim su zaleđima smeštene arhetipske predstave o borbi svetlosti i tame, dobra i zla, civilizacije i divljaštva, hrišćanskog mača i „arapske“ sablje... Kako bi prevazišao ovu pogubnu dihotomiju, kulturni relativizam insistira na potrebi za prihvatanjem razlika – i to na teži način: onaj koji remeti „prirodnost“ naših verovanja i oneobičava superiornost naših pogleda na svet u čemu se uostalom i ogleda smisao postojanja sociokulturne antropologije.

Treće oko razuma: Reafirmacija kulturnog relativizma kao (samo)kritičnog i autokorektivnog teorijskog koncepta

Uvodne napomene

Relativistička perspektiva u antropologiji ima najmanje tri varijante. Prva, koju ćemo imenovati, prosto, kulturni relativizam, govori da se neke kulture međusobno razlikuju, i da su te razlike vidne kako na materijalnom, tako i na nematerijalnom planu, pri čemu su neke od kultura razvijenije u materijalnom dok druge mogu prednjačiti u nematerijalnom pogledu; zbog toga ne možemo govoriti o jednom modelu kulturnog razvoja i jednoj normi civilizacije, već moramo prihvatiti da je ideja o specifičnoj superiornoj kulturi, društvu i/ili civilizaciji iluzorna.

Druga varijanta je moralni, ili još preciznije, etički relativizam. Prema ovoj vizuri, ono što ponajviše uznemirava ljudska bića pri susretu sa stranim kulturama nije toliko njihov materijalni, koliko nematerijalni – etički pogled na svet. No, samim tim što moramo poštovati pravilo da nijedna kultura ne može imati preimućstvo nad drugom, mi se moramo uzdržati od iznošenja moralnih sudova u vezi sa običajima, obredima i kulturnim praksama ukorenjenim u kulturnim vrednostima i/ili moralnim standardima sa kojima se lično ne slažemo.

Treća varijanta se u literaturi najčešće naziva epistemološki relativizam, i ona je usredsređena na status objektivne istine i čistog, nepristrasnog pristupa stvarnosti. Prema propozicijama epistemološkog relativizma, nema ničega izvan kulture, pa sam pojam objektivne istine postaje apsurdan; umesto njega, uvode se nizovi subjektivnih istina, koji su zauzvrat duboko uobličeni enkulturacijom pojedinaca u specifična društva. Svako društvo raspolaže svojim parametrima „istine“; shodno tome, svako društvo percipira spoljni svet na kulturno specifičan način. U postmodernoj teoriji, ova varijanta relativizma ustremila se na naizgled nepokolebljive bedeme nauke, razuma, logike, reprezentacije, autoriteta, i tako redom, promovisući ideju da je sva nauka *etnonauka*, sav razum *etnorazum*, sva logika *etnologika*, i da načini reprezentacije etnografskih subjekata u antropologiji nisu dovoljno fleksibilni niti dovoljno reflektivni, već da svojim superficijelnim zahtevima za konciznošću i besprekornom (etno)logikom argumenta, brišu indentitet informanata i svode ga na

bezlični podatak, vršeci posredno nasilje nad njima, odnosno nad svim onim bogatstvima istina, koje stoje rame uz rame sa istraživačevom (etno)istinom.

U ovim, uvodnim napomenama, treba imati na umu nekoliko stvari; prvo, nijedna od pomenutih varijanti relativizma nije potpuno samodovoljna osim prve; etički i epistemološki relativizam direktno proizlaze iz kulturnog i pronalaze legitimitet u kulturnom relativizmu, kao u Gercovoj tvrdnji da moralnost ne može biti smeštena izvan kulture niti znanje izvan oba. (Geertz 1984, 276) Drugo, kulturni relativizam *ne mora nužno biti binarno opoviran moralnom univerzalizmom* (Brown 2008, 372), zbog čega je moguće zastupati kulturno relativističku perspektivu, a ostati postojano oprečan etičkom i epistemološkom relativizmu; dobar deo ove studije posvetićemo upravo razmatranju ove pozicije, te isticanju njenih prednosti – ali i potencijalnih rizika – u poređenju sa manje kontekstualno osetljivim proučavanjima kulturnih sistema, procesa i pojava. Treće, teorija kulturnog relativizma ukorenjena je u načelima romantičarske filozofije; mi ćemo se u ovom radu truditi da je oslobodimo nepotrebnog balasta Herderovskih i fon Humboltovskih nazora, a pre svega ideje o *Volksgeistu*, za koju procenjujemo da je opstala u blago izmenjenoj formi oličenoj u teorijskim pneumatizacijama pojma „Kultura“, koje unose nerazrešivu konfuziju u antropološke studije, ali mogu ostavljati – i *de facto* ostavljaju – i razorne vandisciplinarnе posledice. Četvrto, *tvrdimo da je kulturni relativizam teorijska perspektiva koja se ne zasniva na silogizmima, niti se pomoću njih dokazuje*, premda se pomoću njih može opovrgnuti. Budući da se u ovom radu nećemo baviti opovrgavanjem kulturnog relativizma, već radije ukazivanjem na vrednosti relativističke perspektive u prikupljanju, interpretaciji i analizi relevantne etnografske građe, ostavićemo svesno po strani pitanja logičke konzistentnosti argumenata i prepustićemo moralnim filozofima da nastave da se bave tom tematikom, ukoliko to žele, i ukoliko smatraju da je vredna truda i usklađena s ciljevima njihove discipline.

Ova studija je organizovana u nekoliko međupovezanih celina. Nakon sažetog istorijskog uvoda, gde ćemo upoznati čitaoca sa složenošću relativističkog pristupa u širem smislu, usredsredićemo se na probleme za koje smatramo da su od suštinskog značaja za samu teoriju: probleme među-kulturne trpeljivosti, pa otuda i probleme iznošenja moralnih sudova; probleme naučnog statusa objektivne istine, subjektivnog pristupa stvarnosti, pa otuda i probleme razumevanja drugih kultura, te konačno, probleme procene heurističke korisnosti kulturnog relativizma kao teorijske perspektive.

U završnom delu studije upustićemo se u opširnu diskusiju sa filozofom Džejsom Rejčelsom (Rachels), odnosno njegovim člankom *The Challenge of Cultural Relativism* (2003, 16-31), kako bismo skrenuli pažnju na ograničenja poslednje dostupne verzije autoritarnog svođenja kulturnog na moralni relativizam, što je trend za koji je Rejčels pružio paradigmatičan primer, ali i kako bismo dodatno rasvetlili sve eventualne nejasnoće u vezi sa ovde predloženom – te prema našem mišljenju odbranljivom – verzijom kulturnog relativizma.

1. Kulturni relativizam: kratka istorija ideje

Teorija kulturnog relativizma se u kontekstu disciplinarnih korena uglavnom vezuje za američke antropologe-diplomce Njujorškog univerziteta Kolumbija u klasi jednog od otaca-osnivača američke antropologije, Franca Boasa; no, filozofski koreni kulturnog relativizma uvreženi su u istoriju dosta dublje od kraja 19. veka, i sežu preko Kanta, Herdera i fon Hubolta prema istaknutim predstavnicima helenske filozofije (Protagora), i istorije (Herodot). (Hodgen 1971) Protagorin famozan kredo, „Čovek je mera svih stvari”, učinio je relativističku doktrinu – prema kojoj propozicija *p* može u isto vreme biti istinita za jednu osobu, a neistinita za drugu (a da pritom obe osobe, sa svojih zasebnih stanovišta, budu u pravu - Phillips 2007, 1) predmetom filozofskih diskusija koje – možemo to s pravom reći – traju milenijumima, i aktuelne su do današnjih dana. Herodot je, sa svoje strane, kao istoričar, pridao relativističkoj perspektivi *kulturnu* dimenziju, utoliko što je u svojim opservacijama razvoja običaja i navika u mišljenju isticao *kulturno* zaleđe pojedinaca, kao recimo u trećem tomu njegove Istorije: „... kada bi neko ponudio ljudima da od svih običaja na svetu odaberu one koji im se čine najboljim, oni bi razmotrili njihov celokupan broj, i okončali stvar tako što bi na kraju dali prednost svojim; ljudi su do te mere ubeđeni da njihova vlastita upotreba [običaj] naveliko nadmašuje sve ostale.” (Herodotus 1921, 51) Na helenske izvore se nakon poduzetog perioda diskontinuiteta nadovezala moderna evropska filozofija uvevši relativističku doktrinu na velika vrata s Kantovom „Kopernikanskom revolucijom¹¹”, radikalnom idejom prema kojoj individua oblikuje realnost putem sopstvene *percepcije spoljnog sveta*.¹² (Phillips 2007, 11) Kant je ovom tezom u filozofsku misao uveo svojevrsnu dihotomiju stvarnosti, razgraničivši realnost koja postoji

¹¹ U „Kritici čistog uma.” (v. još i Vuković 2006)

¹² Relevantnost ovog uvida za antropologiju maestralno je obradio Edmund Lič u knjizi *Klod Levi Stros* (Lič 1972), a njime se bavio i Bojan Žikić u knjizi o Liču (Žikić 1997)

nezavisno od individualnog aktera (nazovimo je „stvarnošću onakva kakva jeste”) od stvarnosti onakve, kakvu akter percipira kroz subjektivne filtere, odnosno kroz svojevrsna „distorzivna sočiva” usađena u svakog od nas. (Ibid.) Iako nije obraćao preveliku pažnju na upliv kulturnih i psiholoških elemenata u brušenju ovih „distorzivnih sočiva”, nakon priloženih Kantovih promišljanja – prema Filipsovim rečima,

bio je potreban mali korak za razmatranje ne samo toga kako *perceptivna aparatura* oblikuje stvarnost, već i toga kakvu bi ulogu *biografija* posmatrača mogla igrati u onome što konstituše stvarnost i, u daljim implikacijama, kako kontekstualni, društveni i kulturni faktori utiču na „konstrukciju” individualne koncepcije „stvarnog.” Upravo je ovo pomeranje sa individualnog na komunalni i društveni fokus u najvećoj meri doprinelo rastu modernih oblika relativizma... (ibid. – kurziv dodat)

No, modernih oblika relativizma verovatno ne bi bilo da na istorijsku pozornicu nisu kročile figure poput Johana Gotfrida Herdera i Vilhelma fon Humbolta; njihovi filozofski nazori bili su oštro suprotstavljeni prosvetiteljstvu (*Gegenauklärung*) po pitanju koncepcije uniformnog razvoja civilizacije, i postojanja nezavisnih, eksternih standarda putem kojih se taj razvoj mogao meriti; zauzvrat, težili su razumevanju kultura kao partikularnih produkata specifičnih istorija, pokretanih odnekud, iz pravca izvesne nespecificovane dimenzije, unikatnim *Volksgeistom*, odnosno „duhom“, ili „genijem naroda.“ (Bunzl 2004, 437) Romantičarski (*Humanitäts*)ideal afirmisao je zajedničku sponu čovečanstva (definisanu kod Boasa i njegovih disciplinarnih pristalica terminom „psihičkog jedinstva čovečanstva“), ali je ova zajednička spona, prema romantičarima, pronašla svoj izraz pre u različitostima nego u sličnostima kulturnih formi, tako da je svaki kulturni entitet, posmatran na makro planu, doprinosio čovečanstvu u celini. (ibid; v. još Denby 2005, 55-76; Humbolt 1991)

Inspirisan Herderovim i fon Humboltovim idejama o unikatnosti kultura i potrebi za sveobuhvatnom spoznajom bogatstva kulturnih izraza čovečanstva radi suštinske spoznaje Čovekove prirode, Franc Boas je uzeo istorijsku specifičnost istorijskih i etničkih fenomena zdravo za gotovo (Stocking 1966, 867-882); ali je istovremeno želeo obračun sa evolucionističkom paradigmom aktuelnom u ondašnjoj zapadnoj antropologiji, odnosno sa evrocentričnim i rasističkim predrasudama koje su vladale u najširim socijalnim krugovima tadašnje Evrope i Amerike. Antropologija kakvu je on zastupao (tzv. „kulturno-istorijska škola“) trebalo je da usadi seme skepse prema najširim generalizacijama o ljudskim društvima, i da figurira kao ozbiljan izazov samoproglašenoj „prirodnoj“ superiornosti

Zapadne civilizacije. (Boas 1982, 249) Umesto ovakvih, linearno-hijerarhijskih koncepcija „kulturnog razvoja” ljudskih društava, kakve su, nadahnuti prosvetiteljsko-racionalističkom filozofijom, predlagali evolucionisti Boas je, nadahnut romantičarima, želeo da istakne zamisao o naizgled bezgraničnoj različitosti čovečanstva, ali i da demonstrira kako su čak i one kulture, postavljene tobože na samo dno evolucione lestvice, zapravo napredne i sofisticirane bar u izvesnim aspektima kulturnog bitisanja. (ibid.)

Kao tehniku za testiranje svojih socio-kulturnih hipoteza, kulturno istorijska škola Franca Boasa razvila je komparativni metod (Obeyeskere 1966, 368) kojim je prevashodno težila da upozna i opiše kulturne „entitete” iznutra – iz perspektive njihovih nosilaca – pa tek potom da iznosi međukulturne tvrdnje smerno *oslobođene vrednosnih sudova*, koji su obilovali neugodnim asocijacijama na moralnu superiornost istraživača. (Johnson 2007, 794) Kao oštra reakcija na teoriju evolucionizma u antropologiji, Boasova naučna delatnost nije, međutim, efektivno mogla da se pohvali titulom vrednosne neutralnosti, budući da je, takoreći, imala misionarski karakter, odnosno vannaučni (sociopolitički) cilj, eksplicitno ispoljen u Boasovim javnim istupima protiv eugenike, rasizma i fašizma u zapadnim naučnim i političkim debatama tokom prve polovine 20. veka. (Feinberg 2007, 779; Johnson 2007, 794; Milenković 2003, 102-124) Dve Boasove poruke, iznesene u dosta ranim etapama njegove karijere, rasvetljaju početak izgradnje *novog nivoa etičkih i moralnih standarda profesije* koje je ovaj nastojao trajno da utemelji; prva glasi: „Civilizacija nije nešto apsolutno, već (...) [nešto] relativno, i naše ideje i koncepcije su istinite samo do onde, dokle dopire naša civilizacija.” (Boas 1887, 587-589) Druga promovise ideju da nas „...opšte teorije vrednovanja ljudskih aktivnosti, prenošene antropološkim istraživanjem, podučavaju višoj toleranciji od one koju sada zastupamo.” (Boas 1901, 11)

Boasovo zastupanje relativnosti kulturnih vrednosti i normi proizlazi, dakle, iz uverenja da postupci individue X bivaju apsolutni kontrolisani enkulturacijom X-a u kulturi Y – enkulturacijom u koju je X proizveden *odrastanjem* u Y. (upor. sa Herskovits 1951, 22) Odatle, smatrao je Boas, možemo zaključiti da „postoje i druge civilizacije, zasnovane, možda, na drukčijim tradicijama i drukčijoj ravnoteži čuvstva i razuma - civilizacije koje nisu ništa manje vredne od naše, iako nam može biti nemogućno da prihvatimo njihove vrednosti ako nismo odrasli pod njihovim uticajem.” (Boas 1982, 249) Budući da je verovao u tzv. „psihičko jedinstvo čovečanstva” (Spiro 1986, 264), Boas verovatno nije smatrao da postoji kulturno specifičan razum (= razum nosilaca inuitske ili vedske kulture kao kvalitativno različit od razuma nosilaca nemačke ili britanske kulture), već je, kako

vidimo, insistirao na kulturno specifičnoj *ravnoteži emocija i razuma*, odnosno na specifičnom *uticaju* emocija – čuvstva – na razum (kao i obrnuto, razuma na emocije) *zavisnim od enkulturacije individue* u inutisku, britansku, vedsku... X kulturu. Ova ideja naročito je ispraćena u profesionalnom radu njegovih sledbenika, prvenstveno Benediktovoj i Midovoj, ali i osnivačima škole *Kultura i ličnost*. (Patterson 2001, 45-103)

Druga bitna odlika Boasovog relativizma, formulisana, između ostalog, i u gornjem citatu, jeste ideja o kulturnoj relativnosti *vrednosti* različitih društava. Melford Spajro je zapazio da je insistiranje na različitim vrednostima koje variraju od kulture do kulture navelo Boasa da odbaci prosvetiteljsku paradigmu unilinearnog progressa čovečanstva i da je oceni kao arogantan izraz zapadnog evrocentrizma. (Spiro 1986, 263-264) Egalitarna vizija kulturnog razvoja čoveka koju je ponudio Boas, zasnivala se na uvidu da su kulture koje su Evropljani i Amerikanci – pa i sam Boas – bivali skloni da etiketiraju vrednosno opterećenim pojmom „primitivne“, u stvarnosti izuzetno slojevite i složene, a u nekim aspektima čak i razvijenije od zapadnih. (Boas 1982, 220-249) Prihvativši ovo, Boasov učenik, Melvil Herskovic, pretpostavio je dalje da su civilizacijske vrednosti Zapada značajne za Zapad, ali i da ne moraju važiti za čitavo čovečanstvo; stručnjaci iz polja humanističkih disciplina trebalo bi, prema Herskovicovom mišljenju, u teoriji – ali i u praksi – da razdvoje vrednovanje različitih kultura od problema kulturnih vrednosti. (Herskovits 1942, 560) Boasov uticaj, konkretizovan najpre u ideji vrednosnog relativizma, pokrenuo je putem Herskovicovog profesionalnog angažmana (in)famoznu kontroverzu oko Univerzalne Deklaracije o Pravima Čoveka, koja je završila kategoričkim odbacivanjem njenog programa od strane Američkog Antropološkog Društva – kojim je Herskovic u vreme objavljivanja Deklaracije i predsedavao; Društvo je diskreditovalo povelju upravo na osnovu optužbe (upućene njenim autorima) za evrocentrizam i forsiranje iluzornih pretpostavki o kulturnim univerzalijama u čijoj se pozadini, smatrali su Herskovic i njegovi pobornici – kriju nimalo univerzalne, već prevashodno kulturno specifične, zapadne vrednosti.¹⁵ (AAA 1947, 539-543)

Vratimo li se za trenutak na tezu o kulturno specifičnoj ravnoteži čuvstva i razuma, zapazićemo da je jedna njena varijanta pronašla zaseban izraz i u, svojevremeno takođe disciplinarno uticajnoj, funkcionalnoj teoriji Bronislava Malinovskog – s tim što je Malinovski, umesto na psihičkom životu i temperamentu „divljaka“, insistirao na ravnoteži institucija zapaženih u konkretno razmatranom „divljem“ društvu. Malinovskijeva pozicija

¹⁵ Poblize o ovome u potpoglavlju 2. 7.

zasnivala se na pretpostavci da ova društva raspolažu bogatstvom institucija dobro prilagođenih uslovima u kojima žive, pa odatle i ne čudi da njihove kulture, prema Malinovskijevoj proceni, „funkcionišu“ uspešno. No, s obzirom da su pojedine od tih institucija radikalno različite od zapadnih – tipovi braka, obredne prakse, regulisanje seksualnih potreba, razmena dobara... – vrednosti uvrežene u okvire nezapadnih društava često su i same bivale različite od zapadnih. (upor. sa Hatch 1997, 373) Funkcionalizam Malinovskijevog tipa je, tako, do izvesnog nivoa nalagao prihvatanje kulturno relativističke teorije koja je otvarala put ka vrednosnom relativizmu, ali ga, za razliku od, recimo, Herskovicve varijante kulturnog relativizma, nije i podrazumevala niti je na njemu insistirala na planu društvenog angažmana i institucionalnog rada antropologa, makar ne pre prelaska samog Malinovskog u SAD. (Malinowski 1936, 440-449) Ovo zaključujemo na osnovu sledeće analogije: Malinowski se zalagao za toleranciju verovanja i vrednosti nezapadnih kultura u načelu -

Ako nikada ne napustimo uske međe običaja, verovanja i predrasuda u čijem se carstvu rađa svaki čovek, ne možemo ni pomišljati da ikada dostignemo konačnu sokratovsku mudrost poznavanja sebe samih. Ništa nas u ovoj stvari ne može poučiti bolje negoli duhovni stav koji nam omogućava da verovanja i vrednosti drugog čoveka tretiramo sa njegovog stanovišta. Civilizovanom čoveku takva tolerancija nikada nije bila potrebija nego sada (...) kada su svi ideali, dugo negovani i proglašavani za najveća dostignuća civilizacije, bačeni u vetar. Nauka o Čoveku u svome najplemenitijem i najdubljem vidu trebalo bi da vodi takvom znanju, toleranciji i plemenitosti, zasnovanim na razumevanju stanovišta drugog čoveka. (Malinowski 1979 [1932], 462)

- ali ne i u praksi:

... možemo dopustiti da se [političke organizacije urođenika] kreću svojim tokovima... [samo] prvo moraju biti pročišćene, pa onda kontrolisane. Od suštinskog je značaja biti pažljiv i u što manjoj mogućoj meri poremetiti utvrđeni red, a ipak eliminisati sve one elemente koji bi mogli uvrediti senzibilitete Evropljana ili predstavljati pretnju za dobre odnose. (Malinowski 1929, 24-25; navedeno u Herskovits 1936, 219)

Pojedini savremeni autori, poput Dejvida Peruseka, smatraju da najranije relativističke definicije kultura zapravo nisu proizašle iz pera egalitarizmu i toleranciji sklonih

antropologa Boasovske provinijencije, već upravo iz napisa onih zapadnih „otaca osnivača” discipline koje je Boas težio da diskredituje:

Do 1871. kada je ser Edvard B. Tajlor izneo svoju poznatu i još uvek naširoko optičajnu definiciju „civilizacije ili kulture” kao kompleksne celine koja uključuje znanje, verovanje, umetnost, zakon, moral, običaje i bilo koje druge sposobnosti i navike razvijene od strane čoveka kao člana društva”, antropološka teorija je transformisala koncept kulture, šireći, demokratizujući i relativizujući ga. Ovde (u Tajlorovoj definiciji) kultura više nije privatno vlasništvo šačice aristokrata, niti isključivo muzika Mocarta i Baha, umetnost Mikelandela i Rembranta, Šekspirova i Miltonova proza. Ovde je kultura nedvosmisleno definisana u inherentno relativističkim terminima koji su primenljivi i unutar i između društava. Ovde je kultura (...) prepoznata kao vlasništvo društava i karakteristika ljudi posvuda. (...) Tajlorova definicija (...) nalazila se oštrom kontrastu „kulturi” kakva je bila shvaćena u ondašnjim intelektualnim i popularnim diskursima, upravo zato što je bila relativistička i univerzalna. Ona je učinila univerzalnom *kulturu kao relativnu*. (Perusek 2007, 824 – kurziv dodat).

Ko god da nosi titulu začetnika kulturnog relativizma u antropologiji – a zapažamo da su i oko ovog pitanja stvari relativne – nije na odmet primetiti da je samo bavljenje etnografskim opisima nezapadnih društava u neku ruku primoravalo istraživače da se zapitaju kako da se postave prema etici, moralnim standardima i kulturnim vrednostima koje zatiču „na terenu“, i koje su im strane. Da li je ispravno i naučno korektno osuđivati „primitivne” prakse „egzotičnih” zajednica? Da li je ono što je bizarno za nas bizarno i za pripadnika „egzotične” kulture? (I, ako nije, koliko je on bizaran po sebi?) Da li su „naši” (= evropski) tabui izraz večne Istine i Mudrosti koje bi trebalo da transcenduju „naše” civilizacijske okvire i rezonuju posvuda, u svim „svetovima”? Koliko „mi”, beli Evropljani i Amerikanci, imamo pravo da „civilizujemo” „druge” prema vlastitoj slici, da bi, na posletku, opet izbegli da ih tretiramo kao ravne sebi, možda zbog toga što nisu dovoljno beli, ili dovoljno plavokosi, ili dovoljno dobri hrišćani?

A šta sa našom duboko ukorenjenom predstavom o vlastitoj veličini i nadljudskoj ispravnosti u dobru i zlu; je li ona izraz činjeničnog stanja, ili naprosto – puka kulturna fatamorgana?

Ričard Šveder je primetio da su antropolozi, tokom višedecenijskog perioda istorije discipline, iznova i iznova se suočavajući sa „očiglednom neobičnošću ideja i praksi, kao što

su vešičarenje, polucija i primarni greh, menstrualna nečistoća, ubijanje dece i ritualni homoseksualizam”, intepretativno i imaginativno reagovali na tri načina:

Pojedini, univerzalisti, nastojali su da u onome što je strano potraže dublje sličnosti, kao da je čudnovatost [kulturnih praksi] (...) iluzija.

Pojedini, developmentalisti, istoriju kulture su doživljavali kao borbu između razuma i sujeverja, nauke i neznanja, i tumačili su egzotične prakse i verovanja 'drugih' kao izraze nedostatka racionalnosti ili odsustva propisnog obrazovanja.

Pojedini, relativisti, težili su da očuvaju egzotično i strano; i nastojali su da odbrane ideju legitimnog diverziteta ili različitosti.

Tenzija između univerzalističkih, developmentalističkih i relativističkih interpretacija „drugosti” je (...) dubok i negovan deo naše intelektualne istorije. (...) Mi jedni od drugih očekujemo izvrsnost u ovladavanju standardnim kritikama i protivkritikama tri oblika interpretacije i podstičemo (možda čak i zabavljamo) jedni druge izlažući ove kritike [sudu naučne javnosti]. (Shweder 1990, 205-206)

Relativistička doktrina pruža, prema tome, jedan od mogućih okvira za tumačenje kultura, i to okvir koji je u domenu discipline – uzevši u obzir period od zenita Boasove karijere do danas – doživeo gradativan pad popularnosti. (pogl. npr. Phillips 2007, 18-22) Pa čak i u vreme najjačeg Boasovog uticaja na američke antropološke krugove, pojedina značajna imena profesije – poput Redfilda, Krebera, nešto potom i Maršala Salinsa – nastojala su da promovišu viđenja kulturne dinamike koja su se značajno razlikovala od relativističkog egalitarizma Boasovskog tipa. (Zechenter 1997, 326-327) Neke od tih – da ih tako nazovemo – anti-relativističkih/neo-evolucionističkih struja težile su, uz izvesne modifikacije, da nastave staru prosvetiteljsku paradigmu, predlažući nova tretiranja ideje kulturne evolucije: jedni su se usredsredili na porast tehnoloških znanja, praćen kulturnim afirmisanjem racionalnosti, i tome shodnim povlačenjem magije, sujeverja, mučenja, ritualnog kasapljenja i drugih religijski motivisanih brutalnosti na margine društva (Kreber); drugi su načinili distinkciju između specifične i generalne evolucije, pod prvom podrazumevajući kulturne adaptacije na različite ekološke uslove, a pod potonjom složenije procese poput sposobnosti kultura da eksploatišu energiju, razviju kompleksne društvene institucije i budu u celosti prilagodljive na uticaje spoljne sredine (Salins). (Ibid.) Kritičari poput Džarvija i Gelnera, okomili su se prevashodno na tvrdnje pojedinih kulturnih relativista da ne postoje objektivni kriterijumi istine (čitaj: „razuma“) na osnovu kojih je moguće formulisati validne generalizacije u antropološkim proučavanjima kultura. (upor. sa

Jarvie 1983, 44-60; Gellner 2000, 33-89) Drugi, savremeniji, kritičari (Carrithers 2005, 433-456) težili su da ospore tvrdnje relativista o nemogućnosti donošenja moralnih sudova na međukultrinom nivou, zastupajući mišljenje da bi upravo antropološka disciplina trebalo da se profesionalno definiše kao nauka o moralu, tačnije o komparativnim istraživanjima morala. (o tome pogl. još Fassin 2008, 333-342)

Autora sklonih kritici ili odbrani teorije kulturnog relativizma ima, naravno, toliko da bi celovit pregled njihovih stanovišta zahtevao višetomnu studiju. Zapravo, teško da bi se moglo reći da je u poslednjih petnaestak decenija otkako je antropologija ustoličena kao naučna disciplina, napisana značajnija etnografija koja se iz ovog ili onog ugla, direktno ili indirektno, ne dotiče nekog pitanja kulturnog relativizma.¹⁴ Zato ćemo se u daljem tekstu usredsrediti na istaknutija teorijska razmatranja – poglavito u okviru discipline – koja se bave relacijama kulturnog relativizma i

- tolerancije,
- kulturnih univerzalija,
- naučne objektivnosti,
- pitanja univerzalnih moralnih standarda.

Sve ovo izvešćemo sa ciljem uobličenja i preciznog definisanja teorijski odbranljive verzije kulturnog relativizma.

2. Kulturni relativizam i pitanje tolerancije

2.1. „Pravo da se bude eksploatisan u okviru obrazaca vlastite kulture“

U nevelikom, ali dosta značajnom eseju naslovljenom *O vrednostima u kulturi* („On the Values in Culture“), Melvil Herskovic je izvršio jezgrovitu rekapitulaciju istorijskih događaja koji su prokrčili put teoriji kulturnog relativizma u američkoj antropologiji. Napisan 1942. godine, u jeku Drugog svetskog rata, ovaj esej težio je da akcentuje narastajuću skepsu vidljivu u onovremenim kritičkim diskusijama širom SAD-a u pogledu stvarnog dejstva demokratije u Americi i dubioznosti značenja „američkog načina života“ (*American way of*

¹⁴ U nedavno objavljenom članku, Milenković, recimo, brani tezu da je - kunovskim rečnikom - kulturni relativizam normalna nauka u antropologiji. (Milenković 2006, 44-66)

life). (Herskovits 1942, 557-58) Za razliku od „zlatnog doba“ modernizma, kada je na Zapadu jačano uverenje da se svi životni problemi mogu rešiti naučnim putem, i kada se zapadni način života smatrao nesumnjivo superiornim u odnosu na sve ostale, u onih par decenija pred izbijanje Drugog svetskog rata, situacija se, prema Herskovicovoj proceni, znatno preokrenula:

Defekti u našem načinu života bivali su sve šire priznavani; sve više su isticana [sociokulturna] prilagođavanja individua i grupa koje konstituišu druga društva. Teorija kulturne evolucije bila je glavni predmet kritike, a sa njom i stanovište da ljudske civilizacije mogu biti evaluirane na skali boljeg i goreg. Do kraja poslednjeg rata, reakcije na ovo su dostigle vrhunac u odbijanju mogućnosti postojanja svih zakona društvenog razvoja. (...) Danas je čvrsto ustoličeno priznavanje nemogućnosti evaluiranja različitih kultura, i ono predstavlja veliki korak prema razbistravanju misli u vezi s prirodom i funkcionisanjem ljudske civilizacije. (...) Naša civilizacija uistinu ne može biti prepoznata kao (...) inherentno nadmoćna u odnosu na neku drugu *kada se dve civilizacije uporede u pogledu onoga što one znače svojim nosiocima*. (ibid, 559 – kurziv dodat.)

Herskovicov poziv za nužnošću demistifikacije zapadnog „civilizator“ značajan je iz najmanje dva razloga. Prvo, Herskovic je njime nastojao da vrati zapadne vrednosti u okvire zapadne kulture, što je težnja konkretno ispoljena u njegovoj ranije citiranoj proceni da „moramo razdvojiti evaluaciju različitih kultura od problema vrednosti u kulturama“¹⁵ (ibid, 560); drugo, on upućuje na nužnost priznavanja činjenice da *druge* kulture mogu imati *druge* (ili formalno slične, ali kvalitativno drugačije) vrednosti koje ne moraju nužno biti nesamerljive sa našima, ali mogu stupiti u *konflikt* sa našima:

... nema previše sumnje da je uprava francuske i britanske imperije [ovde Herskovic, konkretno, govori o kolonijama u zapadnoj Africi – prim. M.P.] donela puno materijalne koristi [nativnom stanovništvu]. Ropstvo je ukinuto, kao i žrtvovanje ljudi, i ratovi; čoveku je omogućeno da živi i trguje gde želi, bez straha da će izgubiti slobodu ili život. (...) No, uprkos svemu tome, nativni Afrikanac govori sa čežnjom o starijim vremenima. On će (...) izraziti nostalgiju prema dobu kada evropska kontrola nije bila prisutna (...) ili će (...) nestrpljivo iščekivati da dočeka trenutak kada će postati slobodan od te konrole. Ima, uistinu, razumnog utemeljenja u osećanju da bi koncept slobode trebalo realistički redefinisati kao *pravo da se bude eksploatisan u okviru obrazaca vlastite kulture*. (ibid. – kurziv dodat)

¹⁵ Ali i u primedbi da “ne sme biti zaboravljeno da je naše društvo razvilo vrednosti, čiji značaj mora biti priznat i podržavan od strane nas samih.” (ibid.)

Upravo ovo, „pravo da se bude eksploatisan u okviru obrazaca vlastite kulture“ gradi poziciju smeštenu u samom srcu debata „za i protiv“ kulturnog relativizma. Herskovic ovom tvrdnjom otvara vrata ne samo vrednosnom, već i moralnom relativizmu, koji se danas – pored onog, za nauku „najpogubnijeg“, epistemološkog – nalazi na meti velikog broja kritičara. (Gilbert i Thomson 1996; Sturgeon 1994, 80-115; Cooper 1978, 97-108; Brogaard 2008, 385-409) Ali ono što je za sada daleko važnije jeste skrenuti pažnju na to da se datom tvrdnjom Herskovic zalaže za *promovisanje ideala tolerancije* na globalnom kulturnom planu, odnosno za parolu neosuđivanja (*non-judgment*) etički, moralno ili vrednosno „problematičnih“ (uz, dakle, malu napomenu: *problematičnih* s „naše“ tačke gledišta) praksi stranih kultura.

Dok čitamo Herskovica, na površinu izranjaju tri logična pitanja: da li kulturni relativizam nužno implicira međukulturnu trpeljivost? Da li kulturni relativizam nužno implicira vrednosni, a ovaj, opet, moralni relativizam? I treće, da li je moguće povući demarkacionu crtu između moralnog i kulturnog relativizma, i šta bi povlačenjem te crte pripalo jednom, a šta drugom teorijskom konceptu? Ovo su analitički izuzetno važne i složene dileme, čija ćemo rešenja nastojati da formulišemo parcijalno, korak po korak.

2. 2. Boasova manifestna i latentna kritika etnocentrizma

Prvi korak vodi hronološki unazad od Herskovica, prema Boasu. U njegovoj zbirci radova, „Um primitivnog čoveka“ (1982 [1911]), vidimo da Boas nije kompletno odbacio podelu na jednostavna (primitivna) i složena društva. Umesto pojma „kulturne evolucije“, koristio se dosta srodnim terminom „napredak kulture“ (220), doduše, uz bitnu napomenu da dotični termin nije podrazumevao univerzalnu referentnu tačku, koja je merilo „naše, moderne civilizacije“, a ka kojoj se „sve promene kreću“ (ibid, 229);¹⁶ no, ostavimo za sada

¹⁶ Boasova zamisao napretka bila je okrenuta, radije, međukulturnim razlikama koje se ogledaju u akumulaciji znanja u okviru neke društvene skupine (ibid), što je prema njegovoj poceni, opet, zavisilo od *a*) veličine broja pojedinaca koje sudeluju u nekoj posebnoj profesiji (ibid, 224); zatim, od *b*) environmentalno-klimatskih uslova u kojima neko društvo živi (npr. oblasti gde hrane ima uobilju i gde se ona pribavlja s malo truda, jer „nikakve prilike za intelektualni rad nema, dok god se sve vreme troši na potrebe trenutka“ – ibid, 225); zatim, od *c*) od objektivnih potreba društva da razviju neke apstraktne misaone i logičke forme (poput složenih računskih radnji, jezičkih pojmova, logičkih operacija, itd. – ibid. 230-245); i, na posletku, od *d*) težnje sve većeg broja društvenih aktera da se priklone slobodnom, kritičkom mišljenju, jer „u istoriji civilizacije, rasuđivanje postaje sve logičnije, ne zato što svaki pojedinac logičnije misli, već zato što (...) u primitivnoj civilizaciji (...) tradicionalnu građu osporava i pretresa tek pokoji pojedinac [dok se] broj mislilaca koji nastoje da se oslobode okova tradicije mećava s napredovanjem civilizacije.“ (ibid, 247)

to, i vratimo se još jednom konstataciji da Boas, očito, nije prezaao od tvrdnji da postoje „naprednija“ i ona „manje napredna“, pa i sasvim „primitivna“ društva. Iako je ova konstatacija tačna, potrebno je istaći da se njegova kritika jednolinijskog razvoja zasnivala *ne samo na uvidu* da su pojedina, naoko „manje napredna“ društva, daleko sofisticiranija od „našeg“ u pogledu nekih kulturnih tvorevina, već i da se zapadna civilizacija još uvek nije oslobodila pojedinih kulturnih odlika koje su „tipične“ za krajnje „jednostavna“, to jest, „primitivna“ društva. Ovo se može najjasnije očitati u Boasovoj satirično-alegorijskoj kritici nacizma, koja bi bila urnebesno komična da ne nosi tako mračan i, ispostavilo se, istorijski potvrđen podtekst:

Postoji izvestan broj primitivnih hordi za koje je svaki stranac koji im ne pripada neprijatelj, i gde je ispravno naneti tom neprijatelju što veće zlo, te ga, ako je moguće, i ubiti. Takvo se ponašanje uglavnom temelji na solidarnosti horde, na osećanju da je dužnost svakog člana horde da uništava (...) neprijatelje. (...) U napretku civilizacije možemo da pratimo postupno širenje osećanja bližnjaštva (...) na osećanje (...) među članovima jedne nacije. Čini se da je to granica etičkog pojma čovekovog bližnjaštva koju smo sada dostigli. Kad ispitujemo snažno nacionalno osećanje, koje je danas toliko moćno da je istisnulo mesne interese manjih zajednica, uviđamo da se ono uglavnom sastoji u ideji o prevashodstvu one zajednice kojoj *slučajno pripadamo* (...) te u verovanju da su svi spoljašnji uticaji koji [joj] prete (...) neprijateljski, i da se moraju suzbijati (...) Osećanje nacionalnosti kakvo je ovde izraženo i osećanje solidarnosti horde *jesu pojave istog reda* (...) [a] etičko stanovište kojim se u današnje vreme opravdava uvećanje blagostanja jedne nacije na štetu druge i sklonost da svoju vlastitu formu civilizacije vrednujemo kao višu (...) *isti su kao ono etičko stanovište* i sklonosti koje primitivnog čoveka podstiču da svakog stranca smatra neprijateljem, i da nije zadovoljan dok god taj neprijatelj nije mrtav. (ibid. 248 – kurziv dodat)

Ovim komparativnim izjednačenjem simpatizera firerove naci-partije sa članovima „primitivne horde“, Boas je zapravo, izneo jednu od poenti sopstvene vizure kulturnog relativizma, prema kojoj se neposredna uloga teorije ogleđa ne toliko u građenju manje rigidnih predstava o nezapadnim kulturama, koliko u *kulturnoj kritici Zapada*. (upor. sa Wax 1956, 69; Clifford 1988, 182; Milenković 2003, 186) Jer, kada bismo slobodnim rečima preformulisali gornji citat, uvideli bismo da je Boas Zapadu postavio jedno veoma važno pitanje: kako možemo tvrditi da se nalazimo na najvišem stepenu društvenog razvoja, ako se kod pojedinih zajednica, koje sebe smatraju superiornijim od najsuperiornijih – a čije civilizacijsko nasleđe delimo – javljaju ista etička stanovišta i osećanja koja sasvim lako

možemo opaziti kod „izvesnog broja primitivnih hordi“? Da li to znači da se „mi“ u pojedinim aspektima ni najmanje ne razlikujemo od iste te „horde“? Da li to dalje eventualno nalaže da je „naša“ navodna etička/rasna/kulturna... „superiornost“ samo puka kulturna fatamorgana, jer se jedan broj „naših“ etičkih nazora i kolektivnih osećanja evidentno nije uzdigao dalje od „najprimitivnije“ tačke kulturnog napretka? Ako je tako, onda nešto sa „našim“ konceptom superiornosti nije kako valja. On je očito logički neodrživ, jer su pojedine pojave ustanovljene u „našoj“ kulturi i pojedine pojave ustanovljene u kulturama „primitivnih hordi“ – pojave istog reda, što „naše“ prvenstvo na lestivici kulturne evolucije čini krajnje problematičnim. Da bismo prenebegli ovu logičku pogrešku, preostaje nam – predlaže dalje Boas – da odbacimo sve arogantne, etnocentrične stavove i da prihvatimo ideju kulturne relativnosti, dok god – i to je krajnja, neizrečena implikacija Boasovog argumenta – (dok god) „naša“ civilizacija uistinu ne dosegne onaj nivo „naprednosti“ i akumulacije znanja koji će nas plasirati daleko izvan – i iznad – svih „manje naprednih“ kulturnih pojava. Tek pošto se „mi“ kao sociokulturni agenti definitivno „pročistimo“ od svih „primitivnih“ elemenata prisutnih u „našoj“ kulturi, postaćemo uistinu „napredni“, s tim što će u tom trenutku sam pojam kulturne superiornosti postati krajnje besmislen, jer ćemo napokon uvideti njegovu „primitivnu“, krutu i heuristički besplodnu platformu. Prema tome, akumulacija komparativnog znanja o „drugim“ kulturama odvešće nas u vode kulturnog napretka koje, opet, po sebi vode u *kompletno obesmišljavanje i konačno ukidanje predstave o kulturnom preimućstvu jednog nad svim ostalim društvima.*

Boas je svojom kritikom evolucionističke paradigme na manifestnom planu težio da zapadnu antropologiju oslobodi iluzija rasnokulturne superiornosti, a na dubljem, latentnom da ukaže na etnocentrično-rasističko-ksenofobične odlike zapadne civilizacije. Boasijanski kulturni relativizam imao je misiju da demaskira ono „primitivno“ u srcu zapadnih društava i da raskrinkavanjem „primitivaca u nama“ podrije temelje zapadne arogancije i osećaja kulturne nadmoći. Upravo zato, on nije imao ni želju ni potrebu da izvodi krupne sistematizacije u nauci; da bi kultura „napredovala“, smatrao je, potrebno je da njeni nosioci savladaju niz stepenika (tj. da trajno obezbede hranu, gradativno razvijaju različite profesije, uspostave nedogmatski/kritički odnos naspram tradicijskih kompleksa znanja, itd.), s tim što njihovo kretanje napred nije nalik usponu uz blokove piramide – gde nas svaka tačka na dnu piramide vodi ka istovetnom vrhu – već je više nalik penjanju uz

stepenice na poznatom platnu *Relativnost* holandskog umetnika Maurica Kornelisa Ešera (M.C. Escher).

No, da li to znači da je kulture nemoguće porediti? Boas nije tvrdio ništa slično, naprotiv; mnoge kulture su, s njegove tačke gledišta, bile uporedive bar utoliko što su difuzno širile svoje elemente i međusobno se prožimale s drugim kulturama, ali je „veliki sistem kulturne evolucije“ u nauci morao biti zamenjen „mnoštvom međusobno preplićućih i razilažećih linija koje je teško podvesti pod jedan sistem“ (Boas 1904, 522; navedeno u Stocking 1966, 871), što je faktički obeshrabrivalo teoretisanje o kulturi poduprto krupnim i pojednostavljajućim generalizacijama.¹⁷ (Wax 1956, 66)

Boasov problem sa teorijskim uopštavanjima proizlazio je, kako izgleda, iz dve naoko nezavisne komponente: kritike evolucionizma i promocije individualističkih, liberalnih ideja kako unutar, tako i van profesije. Murej Vaks u jednom članku navodi da su za Boasa „kulture mogle biti bolje ili gore“ u zavisnosti od mere u kojoj „sputavaju ili oslobađaju individuu.“ (ibid, 69) Promovišući formiranje svetske federacije nacija, zagovarajući poštovanje individualnih prava i sloboda, itd. Boas se borio za „uspeh nauke koja će služiti čovečanstvu“ (Lewis 2001, 447, i dalje), ali je u isti mah smatrao da nauka ne bi trebalo da se služi rasističkim i evolucionističkim teorijama, niti geografskim, ekonomskim i kulturnim determinizmima, jer one umanjuju važnost, snagu i vrednost individue. (Wax 1956, 69)

Ipak, Boasov politički angažman nije bio u preteranoj harmoniji sa njegovim naučnim promišljanjima. Stoking je, primera radi, primetio da je za Boasa razlika između „zapadnog“ i „primitivnog“ mentaliteta bila proizvod „različitosti kultura što mozak snabdevaju materijalom pomoću kog dela.“ (ibid.) Ovo je gotovo školski primer kulturno-determinističke hipoteze, formulisane kao reakcija na evolucionističku hipotezu koja je pretpostavljala fundamentalne razlike u mentalnoj ogranizaciji „primitivnog“ i „razvijenog“ uma.¹⁸ Prema Vaksovoj proceni, Boas je, gotovo u isti mah, „osećao da je individua akter u avanturi čovečanstva i da bi, shodno tome, (...) trebalo da joj bude suđeno prema njenim postupcima, a ne prema nehotičom pripadništvu nekoj grupi ili učestvovanju u nekoj (...) istorijskoj situaciji.“ (Wax 1956, 69) Na ovom mestu zapažamo da od kulturnog determinizma više nema ni traga; pa i da se sam koncept kulturnog determinizma, štaviše, radikalno odbacuje. Boasovi zaključci o „primitivnom mentalitetu“, „ogromnoj važnosti

¹⁷ U jednom od svojih poslednjih tekstova, Boas je primetio: „Redfildova kritika mog rada može se sumirati sledećim rečima: 'on ne piše istorije i ne kreira naučne sisteme.' Potonja poenta se u potpunosti slaže sa mojim stanovištem.“ (Boas 1940, 310; navedeno u Wax 1956, 66)

¹⁸ Veliko je pitanje do koje je mere kulturno-deterministički odgovor na evolucionizam mogao da figurira kao ozbiljan kontra-argument rasističkoj ideologiji.

folkloru u određivanju oblika mišljenja“, itd. (Stocking 1966, 876), kao da nisu potekli iz pera istog mislioca koji pojedincima u gornjem pasusu ne dozvoljava mogućnost da se pritaje iza skuta kulture i tu sanjaju slatke snove o trajnoj kulturnoj neuračunljivosti. Boas liberal i prosveteni antitradicionalista, tako, pobija Herskovicu tvrdnju da bi slobodu trebalo posmatrati kao „pravo da se bude eksploatisan u okviru obrazaca vlastite kulture“; dok Boas radikalni empirista i protivnik velikih naučnih sistema tu tvrdnju u načelu dopušta.

Gde, onda, u čitavom metežu pronaći mesta za Boasa relativistu? – Možda najpre u njegovim stremljenjima da prikaže etnocentrizam i aroganciju Zapada kao fenomene koji ne pripadaju repertoaru „večnih istina“ i objektivnih uvida u spoljni svet, već iz specifičnosti koje grade kulturni repertoar samog Zapada. Boas je pokazao da se zamisao o superiornosti jedne „civilizacije“ nad svim ostalim „kulturama“ *ne podrazumeva*; nivo akumulacije znanja, kojim ista ta „civilizacija“ barata u pogledu složenosti svih ostalih „kultura“, za Boasa je bio *isviše nizak* da bi dopustio olaka teorijska uopštavanja. Time je on u izvesnom smislu oneobičio zapadne predstave o sebi, i o „drugima“, izmestivši dobar deo američke antropologije van domašaja Dirkemovskog jakog pozitivizma i približivši ga manje predividim obalama psihologije i semiotike.¹⁹

2. 3. Radikalni empirizam, objektivnost i pragmatičnost ovaploćena u toleranciji

Nova orijentacija dobrog dela američke antropologije pokrenula je niz kauzalnih veza, koje su tokom poslednjih par decenija 20. veka raščistile prostor za postmodernu kritiku naučnog statusa discipline (oličenu, donekle, u fuziji kulturnog i epistemološkog relativizma). No, prva generacija Boasovih sledbenika nije imala nikakve sumnje prema pripadnosti antropologije velikom stablu nauke, koja svoje korene i tokove razvoja duguje filozofiji. Herskovic je antropologiju posmatrao kao nauku koja se bavi problemom vrednosti u kulturi (Herkovits 1951, 22-31), a antropologe naučnicima koji teže *što višoj stopi objektivnosti* tokom izučavanja pojedinih kultura. (ibid, 24) Sasvim je moguće da je Herskovicovo insistiranje na objektivnosti prosteklo iz Boasovog ranog i nikada odbačenog epistemološkog ubeđenja – radikalnog empirizma – koje je njegova (Boasova) istraživanja proželo notom naučne striktnosti. (pogl. Wax 1956, 63-68) Pokret radikalnog empirizma je

¹⁹ Za u datom kontekstu nesporno Boasovo nasleđe u okviru discipline, pogledati npr. Shankman 1984, 261-280

u Nemačkoj krajem druge polovine 19. veka isprva zahvatio prirodne nauke (da bi se potom, putem psihofizike²⁰ proširio i na psihologiju - ibid, 63-64), a promovisao je ideju da bi naučnik, tokom istraživanja, trebalo da se usredsredi na individualne elemente kompleksnijih fenomena, kako bi postepeno sticao uvid u celine kao apstrakcije. (Lewis 2001, 385) Prema Vilijamu Džejsmu, jednom od pionira američke psihologije i filozofije pragmatizma, empirizam, za razliku od racionalizma (koji u prvi plan ističe univerzalije i preferira celine nad delovima) „pridaje eksplanatorni značaj (...) elementu, individui, a tretira (...) univerzaliju kao apstrakciju. Moj opis stvari, shodno tome, počinje sa delovima, i stvara od celine biće drugog reda.“ (James 1912, 24 – navedeno u Lewis 2001, 386) Za radikalne empiriste koji su se, poput Boasa, Herskovicca, Midove i drugih usredsredili na izučavanje sociokulturnih fenomena, *individua je postala centar istraživanja*. Slično tome kako je akcenat na individui ostvario prvenstvo naspram akcenta na grupi, zato što „kultura [nije] mističan entitet koji postoji izvan društva njenih individualnih nosilaca“ (Boas 1962, 245), tako su i zasebne kulture u antropološkoj teoriji ostvarile primat nad velikim sistematizacijama Kulture, zato što „svaka ljudska grupa može biti shvaćena samo kao proizvod njene zasebne istorije“ i zato što je „zajednička spona čovečanstva izražena u različitosti [kulturnih formi], pre nego u [njihovim] sličnostima...“²¹ (Bunzl 2004, 437)

Individua je u ovom kontekstu shvaćena kao aktivni društveni činilac, čvrsto smešten u određenu kulturu i društveni kontekst, sa vlastitim potrebama, percepcijama, izborima i postupcima. (Lewis 2001, 386) Društvene nauka su stoga, prema Boasu, imale zadatak da se usredsrede na vidove reakcija pojedinaca na spoljne stimulse, na njihove međusobne interakcije, kao i na interakcije sa društvenim formama prouzrokovanim ovim procesima. (ibid.)

Na osnovu svega do sad rečenog, stičemo maglovit utisak da Herskovicceva definicija slobode kao „prava da se bude eksploatisan u okviru obrazaca vlastite kulture“ ne izvodi preterano krupan iskorak od Boasove vizure individue kao nosioca – i posredno – tvorca kulturnih značenja. Taj utisak nije posve tačan. Herskovicceva verzija kulturnog relativizma se, naime, samo donekle uklapala u Boasijanski dijalektički odnos između kulture i pojedinca, budući da je isticala u prvi plan neprikosnovenu snagu enkulturacije, što je, kako ćemo kasnije videti, jedna od najvećih slabosti relativizma kao perspektive u celini.

²⁰ Naučne grane koja se bavi odnosom draži i senzacija. (Hyslop 1886, 259-262)

²¹ Herder i fon Humbolt su na sličan način težili da u prvi plan istaknu individualni doprinos svakog kulturnog entiteta čovečanstvu u celini. (Bunzl 2004, 437)

Kao *metod*, relativizam obuhvata princip da istraživač, tokom proćavanja neke kulture, teži da dostigne što viši stepen objektivnosti (...); [zatim] da ne osuđuje vidove ponašanja koje opisuje, niti da stremi da ih izmeni. [On bi radije trebalo da] nastoji da razume (...) [to ponašanje] u terminima veza uspostavljenih unutar same kulture, i [da se] ustručava od izvođenja intepretacija koje izvire iz unapred oformljenog referentnog okvira [smeštenog u istraživaćevoj glavi]. Relativizam kao *filozofija* usredsređen je na prirodu kulturnih vrednosti i, potom, na implikacije epistemologije koja proizlazi iz prepoznavanja enkulturacije (...) [kao sile koja oblikuje] misli i ponašanje [kulturnih aktera]. Njegovi *praktični aspekti* obuhvataju (...) filozofske principe izvedene iz metoda i primenjuju ih na široj, međukulturnoj svetskoj sceni. (Herskovits 1951, 24 – kurziv dodat)

Zapažamo da Herskovic izdvaja tri aspekta relativizma: metodološki, filozofski i praktični, s tim da drugi proizlazi iz prvog, a treći – praktični – iz filozofskog. Relativistićka filozofska pozicija u Herskovicovom ključu sastoji se, najprostije rećeno, od pozicije vrednosnog pluralizma (ibid, 25), uz bitnu napomenu da je istraživać/analitićar vrednosti drugih kultura i sam tokom odrastanja i intelektualnog razvoja morao proći kroz proces enkulturacije, te nezaobilazno biva podložan dejstvu vlastitih kulturnih vrednosti što, u krajnjoj konsekvenci, nužno remeti njegovo objektivno rasuđivanje tokom istraživanja. (ibid, 27) „Olimpijska pozicija“ – ona sa koje bi bogovi sa Olimpa mogli da sude o vrednosnim standardima ljudskih zajednica – nedostižna je u Herskovicovoj vizuri nauke o vrednostima. Drugim rećima, istraživać može težiti da dosegne što viši stepen objektivnosti, ali ga nikada ne može u punom smislu i dostići. Ovim putem, Herskovic faktićki otvara vrata epistemološkom relativizmu, ali samo u svrhu obrazloženja da antropolog ne može, niti bi trebalo da odlučuje o onome što je dobro ili loše u nekoj kulturi. Antropolog, smatra Herskovic, nije tu da sudi, već da pokuša da razume, i da oslanjonivši se na relativistićku perspektivu, „prizna valjanost svih načina života za one koji žive u saglasnosti sa njima“ (ibid, 30-31), što filozofiju kulturnog relativizma u teoriji, ali i u praksi, izjednaćava sa filozofijom tolerancije. (ibid, 29)

U tekstualnoj diskusiji s kolegama, Herskovic je zapazio da svi postojeći kulturni sistemi nisu kompatibilni jedni s drugima, i da princip tolerancije ima svoja ogranićenja (ibid); u kasnijem članku, međutim, naveo je Redfildovo zapažanje da „doktrina kulturnog relativizma nije doktrina etićke ravnodušnosti“ (1958, 272), te je, imajući u vidu zapadni etnocentrizam, izjavio da „nema života u terminima jednostrane tolerancije“. (ibid.) Potreba za kulturnim relativizmom, tako, prema Herskovicovoj argumentaciji, i jeste proizašla iz „igre iznošenja među-kulturnih sudova“ (ibid, 270), i to u ćasu kada se dotićna

„igra“ pokazala nesportskom, budući da se koristila kockicama podešenim tako da pri svakom bacanju pretegnu na odgovarajuću stranu.²² (ibid.)

2. 4. *Izazovi moralne filozofije*

Nije teško zapaziti da je problematiku kulturnog relativizma Herskovic smatrao pre svega praktičnim, političkim pitanjem, premda je bio svestan njegove provokativnosti za moralnu filozofiju. (Fernandez 1990, 141) Jedan od Herskovicovih studenata, Džejms Fernandez, tvrdi da je njegov predavač i mentor uvek isticao potrebu za izvođenjem jasne distinkcije između problema kulturnog relativizma i etičke relativnosti. (ibid.) Moralni filozofi su, prema Herskovicu, uporno izvodili moralne argumente iz empirijskih, i time, takoreći na silu, težili da preinače kulturni u moralni relativizam; nasuprot tome, Herskovic je često iznosio mišljenje da je teorija kulturnog relativizma naprosto proizašla iz naučnih opservacija – iz činjenica prikupljenih tokom niza godina terenskih istraživanja ogromog broja kultura; ona, dakle, sa sobom nosi argument o onome kako stvari stoje, i kakve *jesu*, a ne o onome kakve bi *morale* da budu (ibid, 144):

... Herskovic je osećao da mora da ponudi odgovor [na argument da] kulturni relativizam implicira društveni kaos (...) ili amoralnost. Na ovom mestu napravio je razliku između među-kulturnih i unutar-kulturnih fenomena. U okviru kultura (...) možemo pronaći ljude koji prihvataju i pristaju da se povinuju izvesnim normama i vrednostima putem kojih je sprovedena njihova enkulturacija. Zašto tako postupaju (...) teško je razumeti. Iz perspektive kulturnog relativiste, oni na to nisu primorani. (...) Jedno od velikih i nerešenih (...) [pitanja] društvenih nauka jeste zašto nosioci kultura prihvataju da (...) *prinudno* načine *poželjnim*. Možda naprosto iz želje da izbegnu kaos i ostvare privid društvenog poretka. [Bilo kako bilo] (...) kulturni relativizam nema šta da saopšti o unutar-kulturnim vrednosnim sistemima, sem da izvesti o prodornosti i prevazi određenih normi i vrednosti. (...) *Moranja* (...) u kulturi su posledica enkulturacije (...) Antropolog je naprosto osmotio činjenicu i prijavio je. Pretvoriti ove empirijske opservacije u silogističke vežbe sa nedostajućim premisom jeste isto što izgubiti (...) silu empirijskog opažanja i težinu mnogih godina i mnogih tomova etnografije. *To je isto što pretvoriti prvorazredne etnografe u (...) trećerazredne moralne filozofe* – česta i (...) autoritarna strategija filozofa dok god oni u obzir uzimaju argumente izvan filozofije. (Ibid, 144-45 – kurziv dodat)

²² Kritikujući zapadne percepcije nezapadnih društava, Herskovic je na jednom mestu napisao: „Mi nismo najjače etnocentrično orijentisano društvo koje je svet upoznao, ali svakako posedujemo jedan od najsnažnijih etnocentrizama u iskustvu čovečanstva. (Herskovits 1972, 103 – navedeno u Fernandez 1990, 143)

Iako su filozofi očigledno želeli – a žele i danas – da se bave kulturnim relativizmom, Herskovic nije želeo, niti je sebe smatrao kompetentnim (ibid, 141) da se bavi filozofijom. Kulturni relativizam je za njega, kako smo više puta istakli, bio prevashodno praktična doktrina – trebalo je da stvori *bolji svet*, zbog čega, uprkos brojnim optužbama, nije ni *mogao* da nosi žig etičke indiferentnosti. (ibid, 149-50) Uprkos tome, teoretičari i mislioci koji nisu delili Herskovicovu oduševljenju antropologijom i relativizmom počeli su da se pitaju o svrsi (apsolutne?) tolerancije, a naročito tolerancije prema činjenju zla, u to vreme zorno aktualizovanom u formi nacističke hipermilitarističke pošasti. „Naci argument” – da ga tako nazovemo – za Herskovica nije, međutim, predstavljao nepremostivu prepreku. Njegova pozicija nalazila se daleko od jednostane tolerancije ideja drugačijih od „naših.” Ako neko treba da poštuje, glasila je Herskovicova formula, trebalo bi takođe da bude i poštovan. (Fernandez 1990, 148) Onaj ko ne toleriše kulturne/etničke/rasne... različitosti, unutar ili van okvira vlastitog društva, nema na osnovu čega da zahteva da ga drugi poštuju. No, očitno da ovo, sa logičke strane, nije bilo dovoljno prodorno obrazloženje: Herskovic je i sam priznao da širom sveta postoje društva koja su u ovoj ili onoj meri etnocentrična, pa samim tim i neusaglašena u pogledu fleksibilnosti prema nepoznatim i/ili neprihvatljivim kulturnim normama, verovanjima i praksama „drugih” naroda. Zato je osmislio dodatan, te pomalo *ad hominem* odgovor na „naci argument.” Taj odgovor bio je formulisan u vidu pitanja, i težio je da „moralnu policiju“ u okviru američke akademije navede da se zapita odakle nacistima metode kojima se služe. (ibid.) Ovo je, dakako, bilo ništa drugo do retoričko pitanje:

Zar u kolonijalnom svetu nije postojala, pitao se [Herskovic], duga istorija negiranja ljudskih prava, koja se u mnogim slučajevima graničila sa genocidom? *Nemački varvarizam je naprosto omogućio da Evropljani napokon propate ono što su s malo griže savesti nametnuli kolonijalnim narodima.* (...) Nacizam je bio samo neposredan problem; uočio je da evropski imperijalizam i netolerancija grade mnogo dugotrajniji izazov kulturnom relativizmu. „Velika revolucija našeg doba”, imao je [Herskovic] običaj da govori, „nije propast klasne strukture, već propast imperijalizma.” (ibid, 148-49 – kurziv dodat)

Njegova strategija odbrane kulturnog relativizma kao filozofije tolerancije, imala je, sve u svemu, sledeću formaciju: na centru, i pomalo frontalno isturena, nalazila se ogromna masa etnografskih podataka i antropoloških studija kulture; na krilima, s desna, nalazila se formula: „*Toleriši da bi bio tolerisan*”, a s leva reflektivni argument o snazi i slepoj aroganciji

zapadnog etnocentrizma. Vodeći problem koji je ovakva strategija imala, primera radi, pred uvežbanim napadima moralnih filozofa, jeste *poglavitito empirijski karakter* kulturno relativističke defanzivne formacije. Empirijski „fakti” – bilo oni u vezi sa zapadnim, bilo oni u vezi sa nezapadnim društvima – s teškoćom su mogli izaći na kraj sa strogim zahtevima filozofa za *logičkom koherentnošću* celokupne strukture relativističke pozicije. Svestan mogućnosti da njegova odbrambena formacija posrne, i prepusti kulturni relativizam (neopravdanom) etiketiranju (za nihilizam, moralni kolaps, itd.) od strane filozofske „momčadi”, Herskovic je, slično Boasu, bio pažljiv da u sopstvenoj argumentaciji ostavi mesta i za ofanzivnu frakciju – kulturne univerzalije²³ – ali je, za razliku od Boasa, načinio preventivnu distinkciju između apsoluta i univerzalija, kako bi umanjio rizik od primanja auto-gola.

Ostavimo za sada tematiku univerzalija po strani, kako bismo do kraja razmotrili tematiku tolerancije, na kojoj je, uprkos brojnim prigovorima akademskih glava, njen vodeći proponent, Melvil Herskovic, uporno insistirao. Sledi razumljivo pitanje: da li je njegovo insistiranje bilo motivisano dubljim razlozima od čisto političkih? Naravno da jeste – i to iz jednog prostog razloga: filozofija tolerancije je, posmatrano s aspekta antropološke prakse, nalagala političku (čitaj: „društveno aktivističku“) neaktivnost antropologa. Primera radi, u jednom od pionirskih članaka na temu primenjene antropologije, Herskovic se protivio neposrednoj primeni antropološkog znanja na probleme kolonizovanog starsosedelačkog stanovništva. (1936, 215-222) Pored toga što je na suptilan način predstavio licemerne i teretom imperijalne krivice opterećene stavove svojih britanskih kolega (Malinovskog i Redklifa-Brauna), Herskovic je smatrao da bi direktna antropološka intervencija – u smislu ukazivanja pomoći urođenim u uslovima kolonijalne eksploatacije – *značajno umanjila kvalitet, nivo objektivnosti i naučnu vrednost antropološkog istraživanja*. (ibid; pogl. još Fernandez 1990, 150-51) Fernandez ističe da je Herskovic,

²³ Mada je pitanje kulturnih univerzalija, kako u društveno-humansitičkoj literaturi starijeg, tako i novijeg datuma, predmet do danas nezaključenih diskusija (Paden 2001, 276-289; Delanty 1997, 30-59; Elfenbein i Ambady 2003, 159-164; Romney, Moore i Rusch 1997, 5489-5494; Tharp i Dalton 2007, 53-70; Jing-Bao 2005, 251-257; Cardoso 2005, 103-109; Alleman, Knighton, Brophy 2007, 166-73), i mada zavređuje da bude zasebno obrađeno (što ćemo mi i učiniti nešto kasnije u ovom radu), na ovom mestu je bitno istaći da se u pogledu ove tematike, Boas izrazio dosta šturo. Ljudski etički kodeks je, prema njegovom mišljenju, bio „posvuda isti: osuđuju se umorstvo, krađa, laž, silovanje.“ (Boas 1982, 229) Ovo je, sasvim moguće, za Boasa bilo naprosto izraz psihičkog jedinstva čovečanstva, odnosno izraz njegovog idealizma pre nego pouzdanog uvida u sve varijete etičkih kodeksa ljudskih društava.

... bio nepoverljiv prema suviše aktivnom zastupanju [urođeničkih interesa], ne samo zato što mu se činilo da bi to moglo ugroziti njegovu naučnu reputaciju i objektivnost, već i – ovo bi nam se danas moglo učiniti kao bolji razlog – radi etnocentričnih vrednosti koje su često bivale eksplicitno ili implicitno uvrežene u svaki postupak ili zastupnički program, u svako delo socijalnog inženjeringa. (...) Primenjeni antropolog i socijalni inženjer, Herskovic je često govorio, bili su naprosto isuviše sigurni u to kako bi svet trebalo da izgleda. I za najdobronamernijeg socijalnog inženjera bilo je verovatno da u sebi gaji više nego malo nečovečnosti i dosta misionarskog. Zadatak antropologa bio je da pokaže kako svet izgleda, a ne da diktira drugima kako bi trebalo da izgleda. Na ovaj način Herskovic je zastupao mišljenje da najbolja primenjena antropologija podučava kulturnom relativizmu kroz podučavanje o kulturnim različitostima i o metodama njihovog najefektivnijeg izučavanja. (ibid, 151)

Biti tolerantan za Herskovica, kako vidimo, bila je nužnost koja proističe iz same egzistencijalne pozicije društvenog naučnika uključenog u istraživanje kulturnih fenomena. Trpeljivost naučnika je u tom smislu predstavljala garant za dosezanje više stope naučne objektivnosti prilikom prikupljanja podataka i prezentovanja građe. Istraživačeva netrpeljivost i moralna osuda – premda, i želja da zastupa interese istraživane grupe (o ovome pogl. npr. Naumović 1998, 101-120) – uvodili su faktor pristrasnosti u odnose naučnika i istraživanih, i mogli su se ispoljiti kao nesavladiva prepreka ionako teškom i neizvesnom pristupu društvenog naučnika „objektivnoj stvarnosti.“

2. 5. Trpeljivost, objektivnost i zapadna intelektualna tradicija

O odnosu pojedinca, nauke i večnih „istina“ koje egzistiraju izvan subjekta pisano je dosta i pre i nakon Herskovica, kako u domaćoj, tako i u stranoj literaturi (za noviju kritičku analizu ove problematike pogl. npr. Milenković 2003, naročito str. 20-87); ali, ono što je na ovom mestu bitno obrazložiti nije toliko status objektivne istine (koji se kod Herskovica, uostalom, i ne dovodi u pitanje), već Herskovica neformulisana, ali u teoriji dovoljno jasno podvučena distinktivna crta između tolerancije i pristrasnosti. Pristrasnost u Herskovicovom svetonazoru pretvara naučnika u građanina (Herskovits 1951, 29), i usredsređuje nauku ka ideološkim ciljevima koji narušavaju kredibilitet istraživanja/istraživača, bez obzira na eventualnu plemenitost njegovih inicijalnih poriva. Tolerancija, s druge strane, pomaže istraživaču da se trezveno suzdržava od donošenja (vrednosno negativnih) sudova, ali i od bilo kakve intervencije u kulturi koju teži da izuči;

tolerantan istraživač, tako, postaje istovremeno „više objektivn“ i „više refleksivan“ u svom radu, budući da uporno i sistematično radi na suspenziji vlastitih etnocentričnih predubeđenja. (upor. sa Fernandez 1990, 157)

Ono što Herskovic, međutim, propušta da spomene jeste da princip neprosuđivanja (*non-judgment*), svojstven za metodološki aspekt njegove vizure relativizma, po sebi nikako nije vrednosno neutralan. Najopštije rečeno, time što smo prilikom naučne analize vrednosti u nekoj kulturi odlučili da nećemo izneti vrednosni sud (o nekom običaju, verovanju, kulturnoj praksi...), mi zapravo već jesmo postupili po svojevrsnom vrednosnom standardu – standardu *tolerancije*.

Sličnu poentu ističe i autorka Alison Dandes Renteln (Renteln) u tekstu o kulturnom relativizmu i ljudskim pravima. „S obzirom da enkulturacija usmerava pojedince da preferiraju svoje moralne sisteme“, primećuje ona, „relativista će, upravo tako, težiti da doživljava vlastite vrednosti kao superiorne. To znači da će relativista preferirati toleranciju, vrednost koja se povezuje sa liberalnom demokratskom tradicijom (...) [odnosno sa] američkom političkom ideologijom koja je apsolutistička i koja zastupa toleranciju.“²⁴ (1988, 63)

Svakako da se ovom stanovištu može uputiti nekoliko prigovora. Herskovic je - to valja priznati - privatno, pošto bi istupio iz kože naučnika i kliznuo u kožu građanina, verovatno delio dobar deo Boasovih liberalnih stavova i u izvesnim aspektima ih, možda, podržavao gorljivije negoli sam Boas; ali ne treba zaboraviti da je u vreme njegovih nastojanja da „prosvetli“ američku javnost „plodovima antropološkog znanja“, doktrina trpeljivosti, a naročito rasne trpeljivosti, bila za dobar deo SAD-a još daleko od naširoko prihvaćene norme. (upor. sa Shaefer 1971, 143-157; Toy Jr. 1962, 60-64; Hux 1978, 155-168) Politička ideologija koja promovise toleranciju teško da bi se mogla smatrati inheretnom američkom liberalizmu, jer da jeste, ni Boas ni Herskovic verovatno ne bi osećali preteranu potrebu da je javno zastupaju. Pored toga, sve i da američka politika u prvoj polovini 20. veka – a i par decenija kasnije – jeste plenila idealom trpeljivosti, dotični ideal bi se teško mogao nazvati izumom američke demokratske tradicije. Mnoge nezapadne tradicije – između ostalih i skripturalna islamska (Tanasković 2008, 250-270) – promovišu izvestan stepen tolerancije

²⁴ Ova pozicija, međutim, nije nova. Nju je u eseju *Cultural Relativity and Moral Judgments*, pre više od pedeset godina, razmatrao Frenk Hartung: „... moralna naredba kulturnih relativista da bi *trebalo* da budemo tolerantni prema svim drugim načinima života može biti tretirani naprosto kao ekstenzija naže sopstvene liberalne tradicije.“ (Hartung 1954, 121 – kurziv u originalu)

prema pripadnicima drugih vera i kultura.²⁵ Konačno, ako uopšte možemo govoriti o kulturnim univerzalijama, „masa etnografske građe“ na koju je Herskovic ranije aludirao navodi na razmišljanje o opštoj sklonosti kultura prema *ksenofobičnim* (upor. sa Hartung 1954, 121), pre nego prema trpeljivim i afirmativnim reakcijama na kulturnu „drugost“; s tim što različite kulture, opet, izvlače različite zaključke iz ovog univerzalnog principa, i različito ih primenjuju u praksi. (Tilley 1998, 286) U svakom slučaju, govoriti o toleranciji kao o američkoj vrednosti, što *de facto* usađuje etnocentrizam u samu srž teorije kulturnog relativizma, pomalo je neskromno i arogantno, iako zapravo nastoji da zvuči kritički.

Autori poput Rentelnove i Karla Šmita, čiju kritiku autorka navodi u svom tekstu, teže da do apsurdna pojednostave Herskovicovo shvatanje kulturnog relativizma, svodeći ga isključivo na propoziciju da su „evaluacije relativne kulturnom zaleđu odakle proizlaze.“ (Renteln 1988, 59) Da je Herskovic uistinu verovao da ova propozicija tvori jezgro kulturnog relativizma, nikako ne bi mogao zastupati mišljenje da metodološki aspekt relativističke pozicije teži najvišem mogućem stepenu objektivnosti u društvenim naukama. Sam pojam naučne objektivnosti bio bi dotičnom formulacijom sveden na (zapadnu, pa dakle, posredno i Herskovicovu) etnofikciju. Smatramo da se ključ za prevazileženje ove logičke kontradikcije nalazi u već spomenutoj naturalističkoj zameni teza, prema kojoj ono što *jest* (recimo, tvrdnja da enkulturacija oblikuje percepciju i mišljenje) postaje ono što *mora biti* (ne postoje natkulturni standardi percepcije i mišljenja).²⁶ Očito je da Herskovic nije verovao da tehnike koje približavaju naučnika idealu objektivnosti ne postoje, ili da se ne mogu usavršiti. Upravo obrnuto, verovao je da kulturni relativizam predstavlja jednu od tih tehnika. Posve je verovatno da je sama konstatacija kako su „evaluacije relativne kulturnom zaleđu“ za Herskovicu bila ništa drugo do *objektivna istina* apstrahovana iz tomova etnografske građe.

2. 6. Alison Dandes Renteln i relativistička kritika „etnocentrične vrste“

Ipak, nužno je da se još jednom vratimo na centralni problem – obavezu relativiste da zastupa ideal tolerancije. Rentelnova u maločas spomenutom članku zastupa interesantnu

²⁵ Antropolog Majkl Braun (Brown) slaže se sa mišljenjem da je dubiozno konstatovati kako je „pojam kulturne relativnosti unikatan proizvod zapadne intelektualne istorije (...) Neke odlike kulturnog relativizma datiraju unazad sve do Herodota, a nije teško ni pronaći narodne izraze relativnosti u etnografskim izveštajima iz Azije, Afrike, Južne Amerike... (Brown 2008, 370)

²⁶ Ovaj problem je u anglosaksonskoj moralnoj filozofiji poznat pod nazivom '*Is-Ought Problem*'. (pogl. npr. Gewirth 1973-74, 34-61)

tezu: ona naime tvrdi da relativizam ne zavisi od tolerancije, niti da „na bilo koji način implicira toleranciju.“ (Dundes-Renteln 1988, 62) Njena pozicija, međutim, ne nalaže da bi relativista trebalo da proklamuje nekakvu „čistu“ i potpunu neutralnost – lišenu čak i potrebe za trpeljivošću, odnosno za striktnim otklonom od donošenja vrednosnih sudova. (ibid, 63) Nasuprot tome, autorka tvrdi da se u srži teorije nalazi pojam enkulturacije (ibid, 62), i da relativisti, kao i svi ostali, *nikako nisu imuni na etnocentrizam*, već da su, zapravo, etnocentrični kao i svi ostali. Onog trenutka kada se budu pomirili s tom neprijatnom činjenicom, relativiste više ništa neće spečavati u iznošenju moralnih kritika, *dok god oni budu „prižnavali da je kritika zasnovana na njihovim vlastitim etnocentričnim standardima“* i dok god bivaju kadri da uvide da njihova osuda može biti „oblik kulturnog imperijalizma.“ (ibid, 63-64)

Prepostavljajući postojanje pojedinih kulturnih univerzalija, autorka definiše tri tipa moralnih izazova: „Prvo, postupak o kojem je reč može biti kritikovan onamo gde je oprečan normama društva u kom se javlja. Drugo, postupak može biti podveden pod znak pitanja onamo gde krši ne samo interne standarde društva nego i univerzalne standarde. Treće, onamo gde je akt učinjen *u skladu sa internim standardima društva*, ali *krši (spoljne) standarde kritičara*, moguće je uputiti kritiku *etnocentrične vrste*. (Ibid, 64 – kurziv dodat.)

S ovim na umu, Rentelnova procenjuje da je Herskovic, zajedno sa Boasom i Benediktovom prevukao „oblak konfuzije“ preko relativizma i da je „velika šteta“ što su svo troje predstavili tako slabu formulaciju teorije, jer „samo da su uvideli da relativizam ne implicira toleranciju i ne opovrgava postojanje među-kulturnih univerzalija,²⁷ kulturni antropolozi bili bi pošteđeni mnogih neugodnosti.“ (ibid, 67-68)

Nije, međutim, jasno kakvo značenje kulturni relativizam uopšte nosi u teorijskoj zamisli Rentelnove. Ako zamislimo da relativista „prihvati sopstveni etnocentrizam“ kao činjenicu od koje nema bega, i ako je svako njegovo tumačenje kulturnih fenomena nužno etnocentrično, relativizam na nivou bavljenja naukom gubi svrhu – jer 1) istraživač nikada ne može iskoračiti iz referentnih okvira vlastite enkulturacije; 2) ideja objektivne stvarnosti biva prokazana kao iluzija; i 3) autoritet i lična ubeđenja naučnika postaju najjači kriterijumi „istine.“ Ne treba zaboraviti da je Herskovic promovisao ideju pragmatične (*tough minded*) antropologije upravo da bi se suprotstavio ovakvim stanovištima. U slučaju da se ne slaže sa moralnim standardima neke kulture, antropolog – prema Herskovicu – nema pravo da te standarde osuđuje, niti da se zalaže za njihovo nadomeštanje tuđim – zapadnim – sistemom

²⁷ Čije postojanje, kako smo videli, ni Boas ni Herskovic nisu negirali.

standarda, jer: 1) u svakom postupku ili zastupničkom programu, u svakom delu socijalnog inženjeringa, kriju se moralni standardi zastupnika/socijalnih inženjera, koji putem međukulturne kritike i/ili intervencije bivaju silom nametani istraživanoj grupi; 2) zadatak antropologa sastoji se u tome da pokaže kako svet izgleda, a ne da diktira drugima kako bi trebalo da izgleda; i 3) etnocentrična moralna kritika preti da ugrozi naučnu reputaciju istraživača i stepen objektivnosti samog istraživanja. Ovde je Herskovic, prema našem shvatanju, definisao izuzetno važne moralne probleme koji prevazilaze politiku antropologije i zadiru direktno u politiku savremenih međunarodnih odnosa, vidljivu, recimo, u praksi tzv. „humanitarnog intevencionizma“.²⁸

Moralnim dilemama tipa krvavih međuetničkih sukoba ili izbijanja građanskog rata čije bi razorne posledice intervencija međunarodnih snaga mogla eventualno da predupredi, Herskovic se nije bavio; ali treba još jednom istaći da je nezanemarljiv deo profesionalne karijere posvetio naporima da diskredituje upravo onaj i onakav etnocentrizam kakav je Rentelnova zastupala decenijama kasnije. Dok „relativizam“ Rentelнове nastoji da „zdravorazumski“ nametne vlastite vrednosti i moralne norme „globalnom selu“ – uz uljudno priznanje da su po sredi „samo“ američke norme i standardi – Herskovic se zalagao za visok nivo tolerancije u odnosu prema drugim kulturama,²⁹ ali i visok stepen kritičnosti u evaluaciji sociokulturnih pretenzija Zapada. Šematski skicirano, relativizam Rentelнове je maksimalno etnocentričan i minimalno refleksivan, dok je Herskovicova verzija relativizma bila minimalno etnocentrična i maksimalno refleksivna.

2. 7. *Relativizam bez tolerancije?*

Centralna teza u tekstu Rentelнове podsticajna je za razmišljanje; ona nas nagoni da se zapitamo kako bi teorija kulturnog relativizma izgledala bez specifičnog zahteva za tolerancijom. Pokušajmo, dakle, da zamislimo relativizam kao *apsolutno vrednosno neutralnu*

²⁸ V. Stowell (1939, 733-736); Fixdal i Smith (1998, 283-312); Wall i Omaar (1994, 2-8); Weiss (2001, 419-428); Pease i Forsythe (1993, 290-314); Parekh (1997, 49-69); Goodman (2006, 107-141). Za primer bivše Jugoslavije v. Pieterse (1997, 71-93); Kuperman (2008, 49-80). Za primer Kosova v. Henkin (1999, 824-828); Charney (1999, 834-841). Za primer Darfura v. Udombana (2005, 1149-1199).

²⁹ Pritom treba dodati da, za razliku od etnocentrizma Rentelнове, Herskovicova tolerancija nije apsolutna, već oštro osuđuje „čovekovu nečovečnost prema čoveku.“ (Herskovits 1972, 94) Uz načelnu podršku ideji kulturnih univerzalija – „učitanu“ u širu ideju o psihičkom jedinstvu čovečanstva – ovaj autor se, prema našoj proceni, ogradio od „ambisa moralne anarhije i nihilizma“ sa najmanje dva zaštitna „bedema.“

poziciju: poziciju koja ne propoveda ni kulturnu trpeljivost, ni moralnu kritiku, ni atak na etnocentrizam – poziciju koja je, dakle, posve ne-evaluacijska.

S metodološkog aspekta, relativizam bi izgledao isto; usmeravao bi istraživača da fenomene koje posmatra tumači naspram zatečenih, inter-kulturnih kriterijuma, s kojima se privatno može i ne mora slagati. Za potrebe terenskog istraživanja, istraživač bi imao zadatak da ostvari izvesan – ne mali – nivo suspenzije etnocentričnih predubeđenja kako bi u beleškama, i kasnije, tokom procesa interpretacije/razmatranja priloženog kulturnog sistema ili procesa, opisao stvarnost „na terenu“ ne onakvom kakvom ju je lično doživeo, već onakvom kakva zaista jeste. Drugim rečima, relativizam bez tolerancije bio bi komplementaran sa distanciranim i objektivnim pristupom istraživanim fenomenima.

Za sada ćemo ostaviti po strani diskusiju o mogućnosti totalne suspenzije vrednosno opterećene precepcije spoljnog sveta, i usredsrediti se na konkretne teorijske i praktične implikacije takve mogućnosti. Zamislimo da istraživač N ostvari kontakt sa do sada neotkrivenom plemenskom zajednicom X i da vremenom uspe da se zbliži s njom kao ravnopravan član plemena. Zamislimo da N – inače, intelektualni naslednik Herskovića – ubrzo otkrije kako njegovi novopečeni „saplemenici“ veruju da u obližnjem jezeru živi stvorenje koje noću guta, a izjutra bljuje Sunce, i koje jednom godišnje – na zimski solsticijum, recimo – zahteva od plemena X ljudsku žrtvu, bez čijeg prilaganja bi svetom, prema lokalnom verovanju, zavladao beskonačan mrak. N biva vrlo zaintrigiran ovim kulturnim sistemom: do zimskog solsticijuma, on sakuplja stranice i stranice beleški koje mit o božanstvu iz jezera malo po malo uklapaju u kontekst „totalne kulture X“ i rasvetljuju duboku složenost međudnosa svih njenih delova. Pošto prisustvuje žrtvenom obredu na obali jezera i detaljno ga prenese na papir, N u stilu distanciranog naučnika, naprasno odlučuje da se oprosti od svojih „saplemenika“ i vrati se kući, gde će objaviti svoje senzacionalno otkriće u formi obimne naučne monografije.

Zamislimo sada da po objavi dotične monografije, veće univerziteta na kom N predaje, odlučuje da svog istaknutog sholastika proizvede u zvanje redovnog profesora. Na slavlju u svečanoj sali priređenom njemu u čast – vodi nas dalje naš fiktivni splet okolnosti – dolazi do oštrog verbalnog okršaja između N-a i njegovih neblagonaklonih kolega. „Imali ste moralnu obavezu da sprečite žrtveni obred, profesore“, primeti jedan od kritičara, nakon par ohrabrujućih čaša viskija. „Glupost!“ odbrusi ovaj. „Ti ljudi su ubeđeni da bi nastupio smak sveta u slučaju da ne postupaju po tradicionalnom obrascu. A tradicionalni obrazac nalaže ljudsku žrtvu. Da sam pokušao da ih sprečim, verovatno bi žrtvovali mene!“

„Trebalo je onda da im objasnite da je ono u šta *oni* veruju detinjarija, i da vodi u najteži zamislivi moralni prestup“, dobaci drugi kritičar, ohrabren prvim.

„Da im objasnim? Ali zar time ne bih *svojim kulturnim aršinima* merio njihov pogled na svet? Oprostite gospodo, ali smatram da naučnik navođen idealima objektivnog istraživanja ne bi trebalo tako da postupa! Uostalom, što je podjednako važno, celokupna percepcija i način života zajednice X isprepletani su oko tog mita, počevši od kosmogonije, sistema srodstva, muško-ženskih odnosa, izvora društvene moći, inicijacijskih rituala, segmentacije vremena... Vidite li – samim tim što bih ih eventualno ubedio da je mit u koji veruju detinjarija, posredno bih im predočio da je celokupan njihov proces enkulturacije zasnovan na infantilnoj uobrazilji koja ne vredi ni pišljiva boba. Sve i kada bi oni takvu moju kritiku prihvatili – u šta čisto sumnjam – faktički bi, kako stvari stoje, izbili sebi tlo pod nogama. Preostajalo bi im, doduše, da se prihvate mojih kategorija, mojih verovanja, mojih etičkih kodeksa, mojih kulturoloških ubeđenja, itd. itd. – samo što ja nisam došao tamo, među te ljude kao misionar, već kao naučnik, koji sprovodi naučno istraživanje.“

„Vi, dakle, smatrate da je ritualno klanje ljudskih bića radi opstanka neke kulture moralno opravdano?“

„Ja niti opravdavam niti ne opravdavam tu praksu“, konstatuje N suvo. „Niti tolerišem, niti ne tolerišem. U čitavoj mojoj knjizi nećete moći da nađete ni jedan vrednosni sud iznet s moje strane. Naprosto sam opisao kulturu iznutra, razjasnio internu logiku njenih elemenata, prikazao je svetu onakvom kakva jeste.“

„Grešite, profesore...“

(...)

„Grešite u jednoj stvari. Vi, naime, *jeste* izneli vrednosni sud. Samim tim što ste odlučili da ne intervenišete na licu mesta, dok su ti ljudi pred Vašim očima žrtvovali jednog od svojih – samim tim što ste odlučili da konkretan *akt* žrtvovanja ne osudite kao bar moralno problematičan u svojoj knjizi, vi ste prećutno izneli svoju etičku perspektivu. Neosuđivanje je po sebi moralni čin, podjednako kao i osuda...“

Svesni da nam čitaoci mogu zameriti na kreiranju ove, za naučnu diskusiju možda i trivijalne eskurzije u fiktivni svet dogmatski doslednog profesora antropologije, no u nadi da će nam ipak oprostiti, naročito ako u obzir uzmu napomenu da ona nije bez svoje poente, na ovom mestu ćemo staviti tačku. Poenta koju želimo da istaknemo, naime, glasi: *nema apsolutno vrednosno neutralne antropologije*. Stvar je onih koji se antropologijom bave, kao i onih koji konzumiraju njene „plodove mudrosti“ koji će put odabrati: da li onaj koji vodi u

jednostranu (ma koliko argumentovanu opravdanu) moralnu kritiku istraživane kulture, ili onaj više sklon tolerisanju „kulturnog Drugog“ i, istovremeno, oneobičenju „nas“ samih, putem smernog i pažljivog preispitivanja kategorija koje smo, u procesu enkulturacije, počeli da podrazumevamo kao „prirodne“ i neupitne.

Po svemu sudeći, oba puta su, ako ne podjednako etnocentrična, a onda podjednako *egocentrična*. Zašto? Rekli smo da je Herskovicova verzija kulturnog relativizma u isti mah bila restriktivna prema evaluaciji nezapadnih kultura i revnosna u moralnoj kritici Zapada. Dok „uljudni“ etnocentrizam Rentelnove dozvoljava moralnu kritiku prakse oprečne standardima istraživača (pri čemu istraživač evidentno smatra da je moralno superioran, što potkrepljuje, između ostalog, i njegov *egocentrizam* – upor. sa Delanty 1997, 43), Herskovic je isticao da svaka kultura ima svoje naročito dostojanstvo i da je nametanje tuđih obrazaca ništa drugo do uvreda za to dostojanstvo (Herskovits 1936, 222). S tim na umu, za ovog autora, jedina legitimna kritika koju antropolog može da uputi, jeste kritika usmerena *ka unutra*, ka svom društvu, „s obzirom da eksperimentalni rezultati naših saveta mogu imati važnost samo za nas, a ne za nekakav primitivni narod.“ (ibid.) Herskovic dalje zaključuje da „obaveze prema [našem] društvu (...) moraju biti ispunjene (...) putem naših fundamentalnih doprinosa razumevanju prirode i procesa kulture, i na račun toga, putem razrešenja nekih od naših osnovnih problema.“ (ibid.)

Antropologija u Herskovicovom ključu nije ono kulturološko, esencijalističko i romantičarsko „akademsko krilo pokreta za prava starosedelaca“ koje je Kuper kritikovao u svom članku *Return of the Native*. (Kuper 2003, 389-402) Dovedena do krajnjih konsekvenci, ona u stvari ne želi da ima ama baš *ništa* sa starosedelcima, sem da komparativnom analizom nezapadnih društava eventualno razvije kvintesencijalnu vakcinu za prevenciju „sociokulturnih boljki“ Zapada. Ipak, ono što Herskovicovo razumevanje ključnog koncepta antropologije donekle povezuje sa Kuperovim rezigniranim sagledavanjem disciplinarnih učinaka mnogo decenija kasnije, jeste ideja da pozapadnjačenje „primitivnih naroda“ može biti interpretirano kao oblik nasilja, ili čak genocida, odnosno da su zajednice kojima je „oteta kultura“ zapravo zajednice kojima je „otet identitet.“ (ibid, 390)

2. 7. *Nestanak kulture je nalik gašenju zvezde koja za sobom ostavlja neispunjivu prazninu na nekada raskošnom, a danas sve siromašnijem svodu kulturnog bogatstva čovečanstva: romantičarska bojazan od nestanka kultura i njene posledice po doktrinu ljudskih prava.*

Ovakvo shvatanje kultura u pluralu, i Kulture kao fenomena, nije problematično toliko zbog svojih Herderijanskih premisa, koliko zbog mogućnosti političke zloupotrebe odatle proishodećih ontologizacija kulture i esencijalizacija svih zamislivih politički upotrebljivih identiteta u nekom društvu.³⁰ U studiji *Human Rights in Iran: The Abuse of Cultural Relativism*, iranski autor Reza Afshari nastoji da pokaže kako su zvaničnici Islamske Republike – počevši od Homeinija, pa nadalje – interpretirali islam kao „vrhovni kulturni princip“ koji bi trebalo da zaštiti identitet iranskog naroda od koruptivnih elemenata „zapadnjačke slobode“ i opšteg „nemorala“ Zapada (naročito štetnog za mlade žene); Afshari u dotičnoj monografiji zapravo diskutuje da su glavešine Islamske Republike iskoristile kulturno relativističke argumente kako bi se ogradile od zvanične ratifikacije Deklaracije o ljudskim pravima i uspostavile novu doktrinu univerzalizma utemeljenog na islamu. (Afshari 2001)

Svakako da ovakva „zloupotreba“ kulturnog relativizma nije bila predviđena, pa čak ni naslućivana, davnog juna 1947, u izjavi izvršne komisije Američkog antropološkog društva o ljudskim pravima, koju je potpisao njen tadašnji predsednik, Melvil Herskovic. Možda se glavni razlog za ovaj krupan previd krije u kulturološkoj definiciji individue, koju nalazimo već na prvoj stranici Izjave: „...od samog trenutka rođenja [individue], (...) njeno ponašanje i njene misli, nade, stremljenja i moralne vrednosti koje usmeravaju njene postupke i opravdavaju i pružaju značenje njenom životu u njenim vlastitim očima i očima njenih sunarodnika, oblikovane su korpusom običaja grupe čiji član ona [individua] postaje.“ (1947, 539-540) Ovaj ključni argument potpisnika Izjave, danas, kada je postalo jasno da su kulture sve sem mravinjaku slične homogene celine čiji nosioci misle i delaju „kao jedan“, ne može se oceniti nikako drugačije, sem kao naprosto *iluzoran*. (upor. sa Keesing 1974, 73-97; Zechenter 1997, 319-347; Li 2007, 151-171 Brown 2008, 364) U savremenoj antropološkoj teoriji daleko prihvatljivija predstava o kulturi uključuje pojmove poput fragmentiranosti, ambivalentnosti, sukobljenih stavova njenih nosilaca, poroznosti granica „kulturnih zajednica“, itd. itd. (Li 2007, 155-56), dakle, *koncept kulture* je, po sebi, mutirao,

³⁰ Za primere kulturno-političkih zbivanja ovog tipa u savremenoj Srbiji, pogl. npr. Milenković (2008, 45-56); Brković (2008, 60-75).

poprimivši višestruko slojevitiji, kompleksniji i amorfniiji izgled od onog s kraja četrdesetih godina prošlog veka.³¹

Vratimo se za trenutak na Afsharijevu studiju i uporedimo nekoliko njegovih ključnih primedbi sa argumetnima potpisnika Izjave o ljudskim pravima. Afshari na prvom mestu primećuje da islamski sistem, prema izjavi ajatolaha Alija Kameinija, teži da „preispita identitet, cilj i sposobnosti zapadnog sistema“ (2001, 4); sloboda inspirisana Zapadom je, prema priloženom stanovištu varljiva, s obzirom da samo pojedinac koji spozna Boga može biti uistinu slobodan od obmana ovog sveta. (ibid, 5) Bacimo li pogled na argument antropologa – nekadašnjih potpisnika izjave, videćemo da je ovaj svetonazor ne samo predviđen, već i neposredno opravdan u samom tekstu: stav izvršnog veća Američkog antropološkog društva u izjavi je nalago da, uprkos promenama koje potiču, kako iznutra, tako i izvan kulture, i uprkos svesti da postoje načini života drugačiji od njegovog, pojedinac *najčešće odabira način života na koji je navikao*, i ima na to svako pravo. (AAA 1947, 540) Shodno tome, definicije slobode, koncepti prirode ljudskih prava i slično, prema proceni Društva, u Deklaraciji su predstavljeni dosta suženo. (ibid)

Dodaćemo još jednu analogiju. Afshari na nekoliko strana u uvodu u svoju studiju opisuje radikalne mere klerikalne zloupotrebe moći i državnog nasilja nad pojedincima u ime kulture i očuvanja kulturne „autentičnosti.“ Kao jedan od glavnih instrumenata državne manipulacije sudbinom iranskih građana, autor navodi pojam *takeve (taqwa)* ili individualne posvećenosti Bogu. Prema klerikalnoj interpretaciji, pobožan čovek (*ensan-e ba-taqwa*) isto je što i savršen čovek (*ensan e-kamel*), a ljudsko biće bez adekvatnog morala i uzvišene duše ne poseduje pravu ljudskog vrednost. (ibid, 5-6) Islamska država je, tako, dužna da uspostavi *ograničenja individualnih sloboda građana*, u svrhu zaštite javnog morala, ali i očuvanja fundamentalnih ljudskih prava koja, prema islamskom svetonazoru, zabranjuju „religijsku i moralnu nehajnost.“ (ibid, 5-6) Ova reinterpetacija suštinske uloge ljudskih

³¹ Braun u tom smislu primećuje da ne samo što je antropološka teorija evoluirala od sredine prošlog veka, već da je i društveni svet po sebi doživeo transformaciju na način koji nalaže „uvođenje novih kalibara” u relativističko mišljenje: “Povrh svega, danas je čovečanstvo više međupovezano. Relativistička tvrdnja da svako društvo predstavlja autonomni konceptualni univerzum može poslužiti kao korisna metafora, ali ima malo sličnosti sa svakodnevnim iskustvom većine ljudi. (Brown 2008, 364) Ovu Braunovu konstataciju ne bi bilo zgorog dopuniti Lijevom primedbom da interne debate i konflikti oko ciljeva ka kojima bi neka zajednica trebalo da se upravlja, često bivaju *inspirisani idejama izvorno pokrenutim u drugim društvima*. (Li 2007, 159) Prema tome, u okviru jedne zajednice “isti sud može biti procenjen kao ispravan u odnosu na jedne norme ali neispravan u odnosu na druge. Zbog ovih deljenih interpretacija između zajednica, kao i zbog različitosti mišljenja u okviru svake zajednice ponaosob, insistiranje na tome da moralne odluke moraju biti uvek determinisane normama prihvaćenim u zajednici očito je neispravno (...) Članovi istog društva ne dele ravnopravno tradicionalna učenja, ne identifikuju se podjednako sa autoritetima niti sa drugim članovima društva, ne donose iste izbore, niti na isti način misle o nasleđenim običajima. Članstvo u zajednici nije nikakva garancija (...) za deljena ubeđenja ili motive [svih društvenih aktera]...” (ibid.)

prava u okviru države i u odnosu na nju – ali i u odnosu države prema pojedincu – ide „uz dlaku“ Herskovicеvoj tvrdnji da bi koncept slobode trebalo redefinisati kao „pravo da se bude eksploatisan u okviru obrazaca vlastite kulture“, a uklapa se, pored toga, i u uverenja američkih antropologa, iznesena u Izjavi:

... Važnost ciljeva koji upravljaju životima ljudi očigledna su *tim ljudima* (...) svaki narod je (...) odan varijetetima čija je večita priroda za njih stvarna onoliko koliko je evroamerička kultura stvarna za Evroamerikance. (...) Ideje o ispravnom i pogrešnom, o dobru i zlu, možemo pronaći u svakom društvu, mada se njihovi izrazi razlikuju kod različitih naroda. *Ono što se smatra ljudskim pravom u jednom društvu može biti posmatrano kao anti-socijalno u drugom...* (1947, 542 – kurziv dodat)

Mišljenja američkih pionira kulturnog relativizma, predstavljena gornjim citatom, možda i ne bi bila toliko kontroverzna da u današnjem svetu nismo suočeni sa situacijom gde su sukobljena stanovišta pojedinaca oko toga šta čini lokalnu kulturu, kao i oko onoga što bi dotična kultura trebalo da čini za pojedince, *više pravilo nego izuzetak*.³² No, da bismo izbegli suvišnu diskusiju o tome zašto su američki relativisti težili da u pisanoj formi uravnoteže, ujednače i kulturno uniformišu nezapadna društva, postavice jedno za nijansu interesantnije i u relevantnoj literaturi slabije obrađivano pitanje. Ono, naime, glasi: čije standarde i čije norme tolerisati *u inter-kulturnom sukobu vrednosti?*³³

2. 8. Čiji standardi? Čije norme – u društvu prezasićenom plulanošću sukobljenih standarda, normi i mišljenja

Na ovom mestu Boasova i Herskovicеva verzija kulturnog relativizma skreće pravo u ćorsokak. Razlog je jasan: njihov tretman individue kao aktera – nazovimo tu individuu Dane – čija su etika, intelekt, rezon, percepcija, motivi, očekivanja, želje... *u potpunosti oblikovani kulturom*, u startu negiraju mogućnost drugog aktera – nazovimo ga Mane – čiji su rezoni, motivi, očekivanja, želje, vrednosti, lojalnosti, itd. *drugачiji* od Danetovih (pri čemu su Dane i Mane pripadnici iste kulture). Daćemo nešto slikovitiji primer: u našoj nedavno opisanoj sekvenci iz života fiktivnog profesora antropologije, imali smo pleme X koje veruje da u obližnjem jezeru živi natprirodno stvorenje sa specifičnim apetitom prema

³² A nije nemoguće da je tako bilo i ranije, i to najkasnije od epohe rađanja modernih nacionalnih država naovamo.

³³ U tekstu o Habermasovoj filozofiji i kulturnim granicama moralnog univerzalizma, Džerard Delanti primećuje: „Politika danas je (...) borba oko kulture. Ovo je očigledno u duboko podeljenim društvima, međukulturnim konfliktima, i politikama identiteta u novim društvenim pokretima.“ (Delanty 1997, 46)

ljudskom mesu, zbog čega će svetom, prema verovanju – ukoliko to stvorenje na određeni datum u godini ostane nutritivno nepodmireno – zavladata večna tama. Relativista Boasove škole u načelu može i ne mora promovisati filozofiju trpeljivosti prema verovanjima plemena X. U svakom slučaju, ne može promovisati *netrpeljivost*. No, vreme je da sada malo usložnimo situaciju: zamislimo da u okviru plemena X postoji izvestan broj individua koje su od skora počele da zastupaju ideju da je životinjska žrtva u noći zimskog solsticijuma sasvim dovoljna da podmiri glad božanskog bića iz jezera, i da treba prestati sa prilaganjem ljudskih žrtava. Zamislimo, štaviše, da se u okviru tog plemena javio otvoren sukob oko pitanja ljudske ili životinjske žrtve u datom obredu, i da je taj sukob vremenom poprimio razmere fizičkog okršaja dve nepomirljive frakcije unutar plemena. Zamislimo da je okršaj rezultovao time što je frakcija priklonjena tradicionalnoj praksi – afirmativna prema ideji ljudske žrtve – odnela prevagu nad frakcijom koja teži preispitivanju tradicije i uvođenju životinjske, umesto ljudske žrtve. Konačno, zamislimo da sledbenici kritički nastrojene frakcije – koja je izvukla deblji kraj u konfliktu – trenutno bivaju podvrgnuti teškom telesnom kažnjavanju u znak odmazde za „otpadništvo“ od tradicionalnih verovanja.

Antropolog Boasove škole bi u ovoj situaciji imao dva izbora: ili da zatvara oči pred činjenicama koje govore u prilog oštrom inter-kulturnom sukobu u okviru plemena X, kako ne bi morao da obrazlaže faktičke kontradiktornosti koje prete da ozbiljno ugroze njegove teorijske koncepte (poglavito onaj o enkulturaciji); ili da se maši za Herskovicovu parolu da „ne treba tolerisati netolerantnost“ niti „čovekovu nečovečnost prema čoveku“, što ga navodi da, hteo-ne hteo, moralno osudi nasilje kojem je posvedočio.

Recimo da se naš fiktivni antropolog, N, odluči da iskoristi drugu opciju. Pred njim se odmah postavlja nova nedoumica: prema naširoko prihvaćenim inter-kulturnim normama plemena X, nasilje nad pojedincima koje su se „drznule“ da preispituju centralnu obrednu praksu plemena, moralno je opravdano, štaviše nužno. *Ono, naime, ne krši interne standarde zajednice*. Pa ipak, unutar plemena, postoji na desetine pojedinaca čiji autnomni izbori nalažu odabir drugačijeg puta, što ih u krajnjoj konsekvenci, pretvara u svojevrzne „žrtve kulture.“ (Zechenter 1997, 327-334) Čije bi standarde, onda, N trebalo da uzima u obzir dok piše o kulturnim obrascima plemena X? Jesu li standardi tradicionalno orijetnisane većine uistinu „autentični“ za to pleme? Ako jesu, šta sa standardima kritički nastrojene manjine? Gde njih svrstati? Kako ih tumačiti? I – što je s normativnog aspekta možda i najvažnije – treba li onda ipak tolerisati drakonske mere koje većinski deo zajednice X primenjuje nad manjinom?

Ovde za kulturnog relativistu nastaje prava zbrka. Sa jedne strane, teorijska ubeđenja ga primoravaju da ostane neutralan i ustručava se od nametanja vlastitih vrednosti/moralnih standarda kulturi koja bi to mogla protumačiti kao atak na svoje dostojanstvo. S druge strane, relativista svojom neutralnošću rizikuje da obezvredi manjinske norme i autonomno mišljenje, jer time što „razume“ i toleriše većinu, *de facto* osporava društvenu relevantnost marginalizovanih i/ili oponiranih „kulturnih obrazaca.“ Da li bismo onda mogli pretpostaviti da nešto nije u redu sa N-ovim teorijskim ubeđenjima? Recimo da je relativističko poimanje uloge individue u kulturi – pa odatle i uloge kulture koja kompletno oblikuje individuu – uzrok čitave zbrke. Ovo za sobom povlači sledeći niz pitanja: kako bi teorija kulturnog relativizma izgledala kada ne bi bila zasnovana na tako rigidnoj teoriji enkulturacije? Da li bi uopšte imalo smisla govoriti u relativističkim okvirima, kada bismo dozvolili mogućnost da individua nije apsolutno oblikovana kulturom? Da li su bar delimično uopštene predstave o različitim kulturama zapravo neophodne antropologiji, i ako nisu, na osnovu čega obrazložiti empirijsku činjenicu da različite kulture *postoje* (ili da su nekada postojale, ili da u datom trenutku strepe od pomisli da je njihov identitet na ivici gašenja, itd).

Srećom, teorija kulturnog relativizma nam upravo zbog svojih logičkih nekonzistentnosti nudi interesantne odgovore na svako od ovih pitanja. Ona, naime, raspolaže sa dva aduta:

1) Boasovim ranije opisanim epistemološkim ubeđenjem – radikalnim empirizmom – prema čijim bi propozicijama naučnik trebalo da se usredsredi na individualne elemente kompleksnijih fenomena, kako bi postepeno sticao uvid u celine kao apstrakcije. Podsetimo se: radikalni empirizam pridavao je eksplanatorni značaj elementu, individui, a tretirao univerzaliju kao apstrakciju. Shodno tome, Boas je na jednom mestu zaključio da „kultura [nije] mističan entitet koji postoji izvan društva njenih individualnih nosilaca“ (Boas 1962 [1928], 245); i

2) Boasovom zamišlju napretka koje se ogleda u akumulaciji znanja u okviru neke društvene skupine, što je prema njegovoj poceni, između ostalog, zavisilo i od težnje sve većeg broja društvenih aktera da se priklone slobodnom, kritičkom mišljenju, jer

„u istoriji civilizacije, rasuđivanje postaje sve logičnije, ne zato što svaki pojedinac logičnije misli, već zato što (...) u primitivnoj civilizaciji (...) tradicionalnu građu osporava i pretresa tek pokoji

pojedinaac [dok se] broj mislilaca koji nastoje da se oslobode okova tradicije uvećava s napredovanjem civilizacije.“
(1982 [1911], 247)

Kako nam ova dva aduta mogu pomoći da pronađemo izlaz iz začaranog kruga kulture, u čije su lance relativisti, inspirisani romantičarskim idealima i *Volksgeist* misterijama, zatočili sami sebe? Jednostavno: oba aduta faktički umanjuju uticaj enkulturacije na um pojedinca. Prvi ističe da kultura nije oblak koji obavija naše umove i upravlja svakom našom rečju i mišlju; povrh toga, implicira da je između kulture i individue na snazi *dijalektički proces*, što efektivno znači da pojedinci mogu povratno delovati na kulturne fenomene i time raščistiti teren za proces kulturne promene; drugi ističe kritičku svest individue, njenu sposobnost da se intelektualno suprotstavi procesima enkulturacije, preispita ih, i delom prihvati, a delom odbaci, s tim što se pojam prihvatanja implicitno tumači kao *condicio sine qua non* kulturne stagnacije, a opcija osporavanja tradicionalne građe kao inicijalna kapisla kulturnog napretka.

Ovo u suštini znači da je teorija kulturnog relativizma moguća bez rigidne teorije enkulturacije. Manje rigidna teorija, usklađena sa Boasovim pragmatizmom i vizurom kulturnog napretka, tvrdila bi da enkulturacija jeste bitan faktor (otud pojašnjenje empirijske činjenice da različite kulture postoje), ali da ne tvori silu koja je *presudna* u psihosocio-kulturnom oblikovanju različitih pojedinaca igrom slučaja potpalih pod domen njenih uticaja.

Pošto smo oslobodili relativizam dela romantičarskog balasta i dozvolili građenje nove pozicije, nešto bliže stvarnosti savremenih društava, na obzorju se promalja nova dilema, koja, naime, glasi: ako osoba nije u potpunosti oblikovana svojom kulturom, čime je onda *još* oblikovana? Za izvođenje drugog i nešto složenijeg koraka ka izlazu iz začaranog kruga kulture potrebno je da se osvrnemo na problem koji su i relativisti poput Boasa i Herskovicca prepoznali kao relevantnan za njihovu teoriju kulture: problem kulturnih univerzalija.

3. Relativizam i univerzalne ljudske vrednosti

3. 1. Herskovicova diskusija o kulturnim univerzalijama

Majkl Braun je u nedavno napisanom članku istakao da univerzalistički moralni principi, u načelu, teže da budu „suficijentno apstraktni do te mere da flertuju sa trivijalnošću.“ (Brown 2008, 368) Tvrdnje poput one da, „društva posvuda drže da je ljudski život svet i da ne može biti oduzet bez opravdanja“, prema njegovom shvatanju, iako nisu netačne, nisu ni naročito korisne, naročito kada se u obzir uzmu najšire okolnosti koje u datoj situaciji mogu poslužiti kao opravdanje za oduzimanje ljudskog života. Zato bi nešto kontekstualniji pristup univerzalijama, prema Braunu „trebalo da uključi herojske podvige kazuistike³⁴ koji će obuhvatiti punu različitost ljudskih okolnosti. Rezultat bi, sumnjam, mogao početi da podosta liči na – relativizam.“ (ibid.)

U to, zapravo, uopšte ne treba sumnjati. Ne samo što su univerzalistički principi toliko apstraktni da flertuju sa stvarnošću, nego su se i deklarirani relativisti – poput Herskovic – koristili vrlo sličnim formulacijama moralnih univerzalija. Herskovic je, doduše, u monografiji „Čovek i njegova dela“ (*Man and His Works*), izveo dihotomiju između univerzalija i apsoluta, određivši apsolute kao fiksirane i nepodložne varijacijama, odnosno među-kulturnim diferencijacijama i različitostima od epohe do epohe (Herskovits 1948, 76), a univerzalije kao „najmanji zajednički imenitelj“ etičkog rezonovanja čovečanstva. Univerzalije su, tako, mogle biti oličene, recimo, u pravilu da svaka zajednica zahteva od svojih članova da se pridržavaju moralnih standarda prisutnih na nivou društva, pri čemu je *obaveza pridržavanja* postulirana kao univerzalna, dok je sam *sadržaj moralnih standarda* predstavljen kao podložan varijacijama (= kulturno specifičan). (upor. sa Fernandez 1990, 153-54) Kako bi ovo moglo poslužiti kao moralna univerzalija s kojom je moguće nastupiti normativno u među-kulturnim kontekstima, nije sasvim jasno. No, važno je da je Herskovic ovom dihotomijom otvorio vrata mogućnosti diskusije o kulturnim univerzalijama *u relativističkom ključu*, i to na način koji, bar s naše tačke gledišta, ne vređa njegovu, niti inteligenciju publike zainteresovane za relativistički tip argumentacije po ovom pitanju: „Mi ne znamo ni za jedan narod koji ne pripisuje vrednosti životu i smrti,

³⁴ Kazuistika je učenje o sukobima između raznih dužnosti, prevashodno između različitih tendencija, interesa i slično. Ovim imenom naziva se još i veština rešavanja raznih pitanja savesti, mudro i uspešno raspravljanje i snalaženje u teškim pravnim pitanjima; uopšte, kazuistika je veština pronalaženja pomirljivog, srednjeg puta. (više o tome, pogledati u: Izrael i Hej 2012, 42-43; 182)

zadovoljstvu i bolu, ljubavi i mržnji, ali precizna priroda ovih vrednosti (...) može biti predviđena samo u kontekstu totalne kulture.” (Herskovits 1972, 89 – navedeno u Fernandez 1990, 154) Na drugom mestu, Herskovic je istakao: „Tvrđiti da nema apsolutnih kriterijuma vrednosti ili morala, ili čak psiholoških [univerzalnih kriterijuma] vremena i prostora, ne znači da takvi kriterijumi, u različitim vidovima, ne uključuju univerzalije u ljudskim kulturama. Moralnost je univerzalna, kao i lepota i izvesni standardi istine.” (Herskovits 1948, 76)

Zaobišavši pitanje „večnih istina”, Herskovic je zapravo usložnio problem kulturnih univerzalija govoreći o njima, figurativno rečeno, na nivou skeleta i supstance. Skelet Kulture je, prema ovom viđenju, u suštinskim aspektima jedinstven i univerzalan za sva društva. Na supstantivnom nivou, kulturne univerzalije, međutim, postaju relativne, i više se ne mogu posmatrati na osnovu spoljnih, vankulturnih kriterijuma. Ovo stanovište je verovatno inspirisano Boasovim uverenjem u psihičko jedinstvo čovečanstva, ali i Boasovom i Herskovicovom zajedničkom borbom protiv rasističkih predrasuda belog čoveka. Jer, iz perspektive mentalnih odlika, ne možemo govoriti o „višim” i „nižim” rasama *homo sapiensa*, budući da sve kulture koje je čovek ikada stvorio dele istu bazičnu infrastrukturu (polazne etičke, moralne, estetske i druge norme, kao i „neke standarde istine“). Ono što se razlikuje od zajednice do zajednice jeste specifična „supstanca“ koja formira vezivno tkivo kulture i organizuje svaki pojedinačan „skelet” na sebi svojstven način.

Pokušajmo na ovom mestu da se pozabavimo primerom inspirisanim dotičnom Herskovicovom pozicijom: zamislimo tri individue, X, Y, i Z, smeštene na tri kontineta, 1, 2 i 3, koje sasvim nezavisno jedna od druge nastoje da reše izvesnu moralnu dilemu. Herskovicova perspektiva bi ovde nalagala pretpostavku da su sadržaj i „težina” moralne dileme u sva tri slučaja, X, Y i Z, posve identični, ali da će se načini njenog razrešenja u sociokulturnim okolnostima 1, 2 i 3, verovatno bitno razlikovati. Ove razlike, međutim, neće isplivati na površinu zato što je X „pametniji” od Y, ili Z „gluplji” od obojice zajedno, već zato što delimično verujemo, a delimično opažamo da psihičko jedinstvo X, Y i Z, i njihovi približno jednaki koeficijenti inteligencije ne tvore dovoljne uslove za homogenizaciju *sadržaja* moralnih standarda.

No, ova konstatacija nam ne govori ništa o valjanosti samih standarda, pa su moralni filozofi u nama opet ostali osujećeni. Pored toga, ako X smatra da je rešio dilemu na valjan način, za razliku od Y i Z, šta ga primorava da toleriše Y-ovo i Z-ovo (iz njegovo

perspektive pogrešno) rešenje? Ovde nam Herskovic, nažalost, ne nudi nikakav odgovor, sem za njega najpoželjnije opcije uvažavanja i prihvatanja empirijskih konstatacija o tri različita rezona proizašla iz jedne te iste moralne dileme. Ako bismo nadalje pratili Herskovicu normativni „recept“, preostajalo bi nam naprosto da sa naučne tačke gledišta utvrdimo na koji način se dotični rezoni uklapaju u kontekst „totalne kulture“ X, Y i Z, jer „da bismo spoznali neku kulturu moramo poznavati međudnos svih njenih delova.“ (Herskovits 1936, 221) A u slučaju da se neki od navedena tri rezona sukobljava s „našim“, mi i to, kao antropolozi, možemo konstatovati, i čak pokušati da obrazložimo, ali nemamo nikakvih prava da preduzimamo korake u pravcu otvorenog sukoba sa standardima koji vredaju naše moralne ukuse. Ovo je suština „pragmatične (*tough-minded*) antropologije“, kakvu je zastupao Herskovic. (upor. sa Herskovits 1951, 22-31)

3.2. *Kulturne univerzalije i kažnjivost kultura*

U članku *In the name of Culture: Cultural Relativism and the Abuse of the Individual*, autorka Elizabet Zehenter prati sledeće etičko-filozofske propozicije: a) na osnovu univerzalne vrednosti proizašle iz činjenice da je rođena kao ljudsko biće, svaka individua ima pravo na minimum dostojanstva; b) empirijski dokazi u korist tvrdnje da su osobe isuviše ranjive onda, kada su ostavljene na milost i nemilost države, neupitni su; c) puka slučajnost što je individua rođena u okviru neke države, ne povlači za sobom etički relevantne posledice koje imaju legitiman osnov da ugroze njenu elementarnu vrednost i pravo da bude tretirana kao ljudsko biće; d) izvesna čovekova prava su univerzalna, fundamentalna i neotuđiva, i ne mogu biti premašena kulturnim i religijskim tradicijama. (upor. sa Zehenter 1997, 319-320)

Već na prvi pogled zapažamo par tačaka u kojima Herskovicu i filozofska pozicija Zehenterove ulaze u neposredna konflikt. Primera radi, direktna opozicija Herskovicu redefiniciji koncepta slobode, kao „prava da se bude eksploatisan u okviru obrazaca vlastite kulture“, oličena je upravo u tvrdnji Zehenterove da individua na prvom mestu raspolaže statusom ljudskog bića, *pa tek potom statusom sociokulturnog bića*, i da kulturne norme, običaji, tradicije... nemaju legitimnu etičku osnovu da ugroze elementarnu ljudskost individue. Rađanje osobe kao ljudskog bića je, drugim rečima, vrednosno superiornije od njene enkulturacije u određenoj društvenoj sredini – što je metafizičko uverenje koje je Herskovic, možda, i sam gajio kao građanin, *ali ne i kao naučnik*. Da je imao prilike da polemise sa Zehenterovom, Herskovic bi verovatno konstatovao da tvrdnja o superiornosti

(metafizičke) vrednosti individualiteta, odnosno drugorazrednosti sociokulturnih vrednosti koje individua „stiće“ enkulturacijom, naprosto teži da ustanovi kako bi svet *trebalo* da izgleda; ali da tomovi etnografske građe – koji opisuju svet onakvim kakav *jeste* – nažalost, nisu u saglasnosti sa tom tvrdnjom.

Svesna da su mnogi antropolozi skloni prihvatanju ovakve, „iluzije neutralnosti koja je sama sebi svrha“ (ibid, 325), Zehenterova ističe da postoje i *drugi* antropolozi koji nastoje da pokažu kako društva, „razvijajući humanije navike u relaciji sa porastom njihovih ekonomskih, tehnoloških i naučnih sposobnosti, *doista menjaju svoje običaje*.“ (ibid, 326 – kurziv dodat.) Pod dotičnim, „drugim antropolozima“, ona je prevashodno imala na umu Redfilda, Krebera i Salinsa, čije je neoevolucionistička stanovišta ukratko predstavila u tekstu – izostavivši, međutim, da predstavi i poglede njihovih kritičara.³⁵ Gellnerova kritika Herskovicovski formulisanog pojma enkulturacije³⁶, poslužila je takođe autorki da predoči „brojne omaške relativizma“ (Zechenter 1997, 327), od kojih se jedna od najvećih, prema njenom mišljenju, ogleda u nekritičkoj toleranciji ugnjetavanja i brutalnosti „maskiranih pod krinkom kulturne tradicije.“ (ibid, 336) „Iluzija neutralnosti“ koja relativistima onemogućava iznošenje vrednosnih sudova o kulturnim praksama nezapadnih naroda, za Zehenterovu – i ne samo za nju (upor. sa Gellner 2000; Messer 1993, 221-249; Jarvie 2007, 553-589; Perry 1997, 461-509) – predstavlja „ultimativni oblik etnocentrizma“, ako ne i „direktnu etičku predaju.“ (ibid.)

Budući da su

Mnoge vlade, naročito one u zemljama Trećeg sveta, uvidele političku korist relativizma, i na njegovim osnovama izgradile poziciju da su (...) slobodne da potiskuju i suspenduju ljudska prava svojih građana u ime kulturnog suvereniteta. (ibid, 338)

Budući da,

Oni koji štite kulturno odobreno nasilje (...) to ne čine u svrhu podupiranja apstraktnih drevnih kulturnih principa, već tipično da bi izašli u susret svojim privatnim interesima... (ibid.)

³⁵ Pogl. npr. diskusiju između Louvija i Vajta (Lowie 1946, 223-233; White 1947, 400-413); zatim (Hatch 1990, 1018; Sen 1993, 123-137; Guha 1994, 861-865; Kuper 2000, 159-200).

³⁶ Prema kojoj, „činjenica da su mnogi pojedinci bili kadri da uspešno zamene kulture, migriraju u druge kulture ili usvoje i modifikuju sopstvene običaje i verovanja, opovrgava ideju da su ljudi isključivo oblikovani svojom nativnom kulturom.“ (Zechenter 1997, 327)

I budući da su,

... ironično, najčešće diktatori, fundamentalisti i multinacionalne kompanije oni koji pevše mantru kulturnog relativizma radi vlastite dobiti (ibid, 340),

Zehenterova nudi niz kriterijuma za kritičku analizu i evaluaciju kulturnih praksi. Prvi od dotičnih kriterijuma trebalo bi da otkrije *čije interese* „tradicionalni“ običaji pokrivaju, a čije kriše; drugi je usredsređen na pitanje zašto su neki običaji napušteni, a neki ponovo oživljeni, i od strane koga; treći teži da istraži kojim društvenim akterima odgovara sociokulturni *status quo* (odolevanje procesima kulturne promene, kulturna stagnacija...), i zašto. (ibid, 334) Sve ovo su, takoreći, klasične antropološke teme, koje ne odstupaju radikalno od predmeta kulturno relativističke teorije. Ono što, međutim, odstupa, jesu dalja analitička pitanja koja u sebi sadrže krutu univerzalističku premisu. Njih ima svega par, i bićemo pažljivi da ih što vernije predstavimo.

1) Pojedini običaji – prema Zehenterovoj – doprinose lošoj adaptaciji kultura na pretenzije univerzalnih ljudskih vrednosti (oličenih u Povelji); stoga je potrebno otkriti koje su kulturne prakse, običaji i verovanja funkcionalni, a koji disfunkcionalni sa evolucionističke tačke gledišta;³⁷ koji optimalni i skloni adaptacijama u procesu kulturne promene ka „boljem“, „čovečnijem“, „ravnopravnijem“ društvu, a koji nehumani i izlišni u kontekstu „celokupne kulture“; (ibid. 331, 335) 2) Kulturu možemo posmatrati kao „neugodan kompromis“ između različitih društvenih grupa i klasa, pri čemu dominantna grupa teži da rukovodi percepcijom i interpretacijom kulturnih vrednosti, kako bi ostvarila svoje dugoročne interese. (ibid, 333) Problematično je, otud, promovisati mišljenje da su individualna stanovišta suprotstavljena tradicionalnim praksama, u nekom smislu „neautentična“ ili nedovoljno utemeljena u lokalnoj kulturi. (ibid, 332) Čak ni ako devedeset odsto osoba u okviru date kulture praktikuje običaj koji ugrožava elementarnu ljudsku vrednost preostalih deset odsto individua, moguće je, prema Zehenterovoj, dovesti pod sumnju legitimitet tog običaja. (ibid, 336)

Problem sa kritikama poput ove, ne ogleda se toliko u njihovoj detekciji problema (logičkih i drugih) kulturno-relativističke teorije po sebi – koliko u njihovoj krajnoj *poenti*. A

³⁷ U tom smislu, Zehenterova tvrdi: „Malo je verovatno da će, primera radi, milenijumima stara indijska kultura odjednom nestati ili biti oštećena time što bismo eliminisali brutalne prakse poput spaljivanja udovica i ako bismo insistirali na zaštiti prava žena (...) Indija je, u stvari, (...) pokazala kako fundamentalna verovanja mogu biti izmenjena u relativno hitrom maniru bez propratnog kolapsa društva. (...) Slepa odanost starim običajima koji su odavno nadživeli svoju korisnost nije ništa drugo, do kontraproduktivna.“ (ibid, 335)

poenta glasi: mi smo možda odbacili klasičnu evolucionističku tezu o „primitivnim” i „civilizovanim” društvima, ali nismo odbacili tezu o „primitivnim” i „civilizovanim” običajima (verovanjima, kulturnim praksama...). Mi neupitno verujemo u univerzalni vrednosni potencijal „naših” (zapadnih) civilizacijskih nasleđa, kao i u našu moralnu dužnost da „civilizujemo” druge, nama nedovoljno slične, kulture – tačnije, izvesne aspekte pojedinih kultura – kako bismo ih približili univerzalnim standardima prema kojima bi svi narodi i sva društva trebalo u svim vremenima i svim okolnostima da se upravljaju. Mi smo, prosto i jednostavno, na strani dobra, dok su oni koji promovišu „brutalne” i „disfunkcionalne” običaje u ime kulturne posebnosti, na strani zla.

Boas, Herskovic i ostali pioniri kulturnog relativizma u Americi, smatrali su upravo ovakve stavove neprihvatljivim. Zapad je, kako smo već nagovestili, prema njihovom učenju trebalo da se odrekne evolucionističkog nasleđa – odraženog, između ostalog, i u prihvatanju istorijske uloge „civilizatora”, i da se duboko zamisli nad pitanjem da li bi ta uloga – koju Zapad, dakako, pripisuje sam sebi – mogla biti samo još jedan „disfunkcionalni” običaj evroameričke kulture (odnosno civilizacije, prve među najboljima).

Šire posmatrano, ovakvim vidovima kritike ne može se postići previše, jer se njihove polazne osnove sastoje upravo iz filozofskih i političkih pozicija koje su u startu bile predmet (kulturno relativističkih) osporavanja. One, zapravo, nisu osmišljene kao kritika kritike; smerno „previđajući” teorijsku relevantnost relativističke ofanzive na zapadni etnocentrizam, one unapred i u celosti odbacuju kulturni relativizam, dok samo *pro forme* diskutuju sa njegovim disciplinarnim zastupnicima i ukazuju na logičke, teorijske i praktične probleme njihovih postavki.

Budući da i relativisti i univerzalisti dele uopšteno mišljenje da sve kulture izvode distinkciju između moralnosti i amoralnosti, smatramo da ne bi bilo isuviše pretenciozno pretpostaviti da se kulture uglavnom (ne) slažu oko toga da je njihovo shvatanje moralnog jedino obavezujuće.³⁸ Protestant i katolik, recimo, ne dele istu obrednu praksu, niti se slažu u svim pitanjima u pogledu sveštenstva, sakramenata, svetih tajni, itd. (bez obzira na to što njihovi moralni standardi proizlaze iz zajedničkog skripturalnog izvora). Kada bi protestantska Nemačka pokušala da nametne verske standarde katoličkoj Španiji, eventualni otpor koji bi usledio verovatno ne bi crpeo glavninu snage iz datih razlika, već iz činjenice da se te razlike *nameću* spolja. Ovo je, prema našim shvatanjima, vredan argument kulturnog relativizma – argument koji se u sholastičkim diskusijama uporno zanemaruje.

³⁸ Ovo bi se moglo nazvati relativistički postuliranom kulturnom univerzalijom.

Drugi bitan argument tiče se moralnih sudova. Univerzalistički orijentisani autori većinom smatraju da njihovo pravo na kritiku stranih kultura proishodi iz pozicije da te kulture ne krše kartezijanske, niti evroameričke, niti severno-atlantsko-liberalno-demokratske (post-Drugo-svetsko-ratovske) standarde, već univerzalne, kros-kulturne, u izvesnoj meri arhetipske norme i vrednosti ljudskih društava. Kulturni relativisti, nasuprot tome, tvrde: da bismo razumeli druge kulture, moramo, s naše strane, izvršiti svestan napor za suspenziju vlastitih etnocentrični predubedenja, kako bismo obavili što preciznije istraživanje. U ovoj tački, kako zapažamo, ne može doći do spora između univerzaliste i relativiste, jer prvi govori o sveopštoj valjanosti izvesnog niza moralnih standarda, dok drugi ne govori ni o valjanosti ni o nevaljanosti tih standarda – njegova pozicija ne *implicira ništa u vezi sa moralnom validnošću neke tvrdnje po sebi*. (upor. sa Tilley 2000, 508)

Uzmimo primer. Zamislimo da smo prihvatili moralni standard koji nalaže da ne jedemo meso toplokrvnih sisara, dok pripadnik druge kulture s kojim smo stupili u kontakt smatra da je moralno pogrešno jesti meso ptica i riba. Filozof Džon Tili bi ovde, primera radi, izneo svoju poentu: to što smo se mi moralno ogradili od konzumacije mesa toplokrvnih sisara ne govori ništa o univerzalnoj valjanosti našeg moralnog principa, kao što ni to što se naš informant, pripadnik druge kulture, moralno ogradio od konzumacije ptica i riba, takođe ništa ne govori o univerzalnoj valjanosti njegovog moralnog principa. Mi prihvatamo jedan tip ishrane, oni prihvataju drugi. No, *to ne znači da univerzalno važećih moralnih principa nema*; to naprosto znači da nema univerzalnih moralnih principa po pitanju ishrane.

Pokušajmo sa nešto drugačijim primerom. Zamislimo da se sporimo sa pripadnikom kulture Y o moralnoj opravdanosti kažnjavanja razbojnika javnim odsecanjem šake. Recimo da smatramo da je takav vid kazne za moralnu osudu. Pripadnik kulture Y, s druge strane, principijelno odbija da moralno osudi dotičan postupak, jer veruje da je po sredi izraz božanskog zakona, prikazan svim narodima u Svetoj Knjizi Y, i da je samim tim, od univerzalne važnosti.

Pripadniku kulture Y, suočenom s našim moralnim negodovanjem, preostaju dve opcije: ili da toleriše naše, oponirane moralne standarde; ili da pokuša da nam nametne svoje. Odluči li se za drugu opciju, preostaju mu, opet, dva puta: može se otvoreno, fizički razračunati sa moralnim takmacem (to jest, sa nama); ili može upotrebiti svu svoju mudrost i umešnost u pronalaženju pomirljivog, srednjeg puta.

Ali time on efektivno dovodi pod sumnju večitu prirodu božanske poruke i nepokolebljivu fiksiranost njenog značenja. Pored toga, u slučaju da dozvoli jednu inovaciju u tumačenju Knjige, mora dozvoliti novu u svakom analognom slučaju. Time faktički sužava opseg aplikativnosti božanske poruke – onda kada je ona tumačena doslovno – i relativizuje izvestan skup njenih preskriptiva. Dakle, neka vrsta relativizacije je ovde nužna, i to u svakom slučaju, sem u slučaju kada pripadnik kulture Y odluči da nas *silom primora* da nepobitno i doslovce prihvatamo moralnu valjanost Knjige Y i moralnih preskriptiva koji su u njoj zapisani.

No, da li Y time u svim ostalim slučajevima nužno promovise moralni relativizam? Ovo pitanje je dosta složeno, budući da se na generalnom planu – onda, kada tvrdimo da je krađa čin za moralnu osudu – slažemo s pripadnikom kulture Y. Kad bismo se zaustavili na ovom mestu, dva moralna standarda – naš, i onaj kulture Y – bila bi u savršenoj harmoniji. Tu harmoniju učvrstila bi i naša zajednička tvrdnja da je moralno opravdano kazniti prestupnika. Ono što, međutim, pomirenje naših mišljenja na posletku dovodi u sumnju, jeste razlika u kulturno prihvatljivim *metodama* odmazde: mi smatramo da je dovoljno prestupniku oduzeti slobodu, dok pripadnik kulture Y smatra da mu je neophodno odstraniti deo tela. Dakle, po sredi nije spor oko moralnog standarda – krađa je u okviru obe kulture moralni prestup podložan kazni – već oko načina na koji dve kulture promišljaju o konceptu negativne pravde.³⁹

Vratimo se još jednom na pitanje tolerancije, samo ovog puta, uz radikalnu promenu perspektive: zamislimo da je odsecanje šake kao metod za poravnanje moralnog prestupa prihvaćen univerzalno, širom planete. Zamislimo da je, pored toga što je univerzalno prihvaćen, još i univerzalno validan (kodifikovan svim postojećim pravnim tradicijama). No, iznenada se susrećemo s kulturom Z koja teži da ospori njegovo univerzalno preimućstvo, zanoseći se mišlju da se moralno ispravniji metod kažnjavanja razbojnika ogleda, naprosto, u njegovom hapšenju i smeštanju iza rešetaka. Ovaj koncept je za nas toliko čudnovat da nismo sigurni šta bismo s njim; štaviše, oneobičio je, u neku ruku, naš koncept, i učinio nas nesigurnim u pogledu toga radimo li ispravnu stvar. Početna nesigurnost učvrstila nas je, tako, u odluci da ne namećemo naše moralno pravilo kulturi Z, i da se ustegnemo od bilo kakvih postupaka koji bi mogli uticati na život njenih pripadnika. No, javljaju se glasovi koji se bune protiv ove naše odluke: ti glasovi smatraju da imamo

³⁹ Koncept negativne pravde tiče se onih sudova koji nekom obliku ljudskog delanja ili ponašanja dodeljuju negativan ishod. Najplastičniji primer efekta negativne pravde jeste sudsko proglašenje kazne za neki prestup – u kontekstu našeg primera – recimo, krađu. (Ball, Trevino i dr. 1994, 299-300)

moralnu odgovornost da interвениšemo, jer smo, za razliku od Z, blagosloveni spoznajom o uzvišenim odredbama, a prema jednoj od tih odredbi, osoba koja ne pretrpi bolnu kaznu na ovom svetu, pretrpeće neuporedivo bolniju kaznu na drugom svetu – kaznu koja je, povrh toga, još i bekonačna.

Međutim, umereniji glasovi u „našim“ krugovima spremno se suprotstavljaju ovom mišljenju: oni smatraju da jedina moralna odgovornost koja leži na nama zahteva da prenesemo božje reči pripadnicima kulture Z, i obavestimo ih o opasnosti kretanja mimo božanskih putokaza. A da li će oni prihvatiti naše učenje – to je na njima da odluče.

Prema Džejmsu Tiliju, pojam tolerancije nije ni u kakvoj vezi sa uspehom ili neuspehom formiranja valjanog moralnog suda; on prosto obuhvata suzdržanost od različitih postupaka – „postupaka koji se upliću u živote drugih ljudi.“ (Tilley 2000, 542) Tili dalje tvrdi da osoba ne mora nužno biti relativista da bi bila tolerantna: mnogi univerzalisti, kako smatra, doživljavaju sledeću tvrdnju kao validnu za sve: „Visok stepen tolerancije, uključujući i toleranciju prema drugim kulturama, moralno je poželjan.“ (ibid, 543)

Ovde je presudna reč *mnogi*. Kako smo videli, autorke poput Rentelnove i Zehenterove, daleko su od posmatranja gornje tvrdnje kao „validne za sve.“ Zehenterova je, podsetimo se, zastupala mišljenje da su pojedini običaji nezapadnih kultura „disfunkcionalni“ u odnosu na vrednosti date u Deklaraciji– dokumentu koji, očito, za nju predstavlja vrhunac evolutivnog razvoja morala – što ju je navelo na mišljenje da dotične običaje treba „eliminirati.“ No, da li bi tvrdila isto da je, umesto Povelje, njen referenti okvir bio neki drugi „dokument“ bremenit moralnim preskriptivima i univerzalističkim porukama – recimo, Kuran?

Dozvolimo ipak, diskusije radi, mogućnost da je Univerzalna Deklaracija o ljudskim pravima moralno superiorna u odnosu na Kuran – bar utoliko što insistira na ljudskim pravima pojedinca, za razliku od Kurana koji insistira na obavezama čoveka prema Bogu i prema zajednici vernika. (Dalacoura 1998, 43-44; Afshari 2001, 5) Još konkretnije, moralna superiornost Deklaracije bila bi ilustrovana činjenicom da puna društvena aplikacija njenih normi dozvoljava različitim društvenim akterima da tumače Kuran onako kako oni smatraju da je ispravno, ili da se uopšte ne pridržavaju islama kao moralnog kompasa u svakodnevnom životu, ukoliko to žele. Drugim rečima, niko ne bi imao monopol nad tumačenjem Objave, pa dominantne grupe (kler, elita lojalna kleru, itd.) ne bi mogle da manipulišu percepcijom i interpretacijom islamskih vrednosti, u svrhu ostvarenja svojih interesa.

Ali tvrdnja da bi puna društvena aplikacija normi Deklaracije dozvolila *svima* da tumače Kuran kako žele je iluzorna: ona upravo teži da obeshrabri svako „radikalnije“ čitanje Kurana od onog obuhvaćenog „ciljevima i načelima Ujedinjenih nacija.“ Pojedini članovi Deklaracije (naročito čl. 16⁴⁰, 18,⁴¹ i 27.2⁴²) direktno su protivni građenju državne na temeljima skripturalnih izvora islama, što je politički cilj nezanemarivog broja muslimanskih vernika, koji su takođe individue sa „urođenim dostojanstvom“, „jednakim“ i „neotuđivim“ pravima.⁴³

Deklaracija je, dakle, selektivna. Ona ne garantuje ravnopravnost svakog mišljenja, niti oslobađa delatni prostor svakom uverenju (jer, da garantuje, možda bi promovisala moralni nihilizam).⁴⁴ No, u tome se i ogleda njen najveći problem. Prepustimo autorima Izjave Američkog antropološkog društva da ga formulišu:

Ne može doći do punog razvoja individualne ličnosti dok god pojedincu biva rečeno (...) da je način života njegove grupe inferioran (...) Deklaracija mora biti primenljiva na čitav svet. Mora prihvatiti i priznati valjanost mnogih različitih načina života. (...) Prava Čoveka u dvadesetom veku ne mogu biti ograničena standardima bilo koje pojedinačne kulture, ili biti diktirana aspiracijama bilo kog pojedinog naroda. Takav dokument će *odvesti u frustraciju*, a ne ispunjenje ličnosti velikog broja ljudskih bića. (AAA, 541-543 – *kurziv dodati*)

⁴⁰ Čl. 16 ima tri potčlana: 1. Punoletni muškarci i žene, bez ikakvih ograničenja u pogledu rase, državljanstva ili veroispovesti, imaju pravo da sklope brak i da zasnuju porodicu. Oni su ravnopravni prilikom sklapanja braka, za vreme njegovog trajanja i prilikom njegovog razvoda.

2. Brak se može sklopiti samo uz slobodan i potpun pristanak lica koja stupaju u brak.

3. Porodica je prirodna i osnovna ćelija društva i ima pravo na zaštitu države i društva. U vezi sa prvim potčlanom člana 16, delegacije Saudijske Arabije i Egipta, pri komisiji Ujedinjenih Nacija koja se bavila izradom Deklaracije, uložile su dva prigovora – jedan, u vezi sa priloženim pojmom „punoletni“, koji je u širem među-kulturnom kontekstu krajnje nejasan, drugi u vezi sa pravima muškaraca i žena nakon razvoda, koja su u islamskom kontekstu jasno uvrđena Kuranom, te garantuju ženi materijalno obeštećenje propisano skripturalnim izvorima. (upor. sa Waltz 2004, 820, 821)

⁴¹ Čl. 18: Svako ima pravo na slobodu misli, savesti i veroispovesti; ovo pravo *uključuje slobodu promene veroispovesti* ili uverenja... I na ovom mestu je Saudijski delegat uložio prigovor tokom trećeg komitetskog saslušanja 1948. godine, ali ne na osnovu skripturalne zabrane apostazije, već na osnovu otvorene pretnje i bojazni od prozelitizma (opširnije o tome u: Waltz 2004, 813-819).

⁴² Čl. 27.2.: Svako ima pravo na zaštitu moralnih i materijalnih interesa koji proističu iz svakog naučnog, književnog ili umetničkog dela čiji je on tvorac. U vezi sa ovim članom, pogledati o tzv. „aferi Rušdi.“ (Ahmed 1992, 169-177)

⁴³ Pojedini desno orijentisani zapadni političari, poput Gerta Wildersa (Geert Wilders) verovatno bi na ovo odvrtili da Deklaracija i jeste osmišljena s ciljem da predupredi rađanje novog društva zasnovanog na „fašističkoj ideologiji“, „militarizmu“ i „retrogradnom prozelitizmu“ (što su za dotičnog sve atributi odgovarajući islamu); smatramo da na ovakve i slične izjave nikakav poseban komentar nije potreban.

⁴⁴ U sličnom maniru, Stjuard i Barnet (Steward i Barnett) uputili su prigovor kontradikciji prema kojoj Deklaracija insistira na sveopštem pravu na kulturno samoopredeljenje, dok u isto vreme osuđuje nacije i kulture koje odbacuju demokratiju. (Bennett 1949, 331) Doduše, ovom prigovoru bi se mogao kontraprigovor prema kojem se demokratija shvata proceduralno, kulturno-neutralno, tako da tu nema nikakve kontradikcije.

Prema našem shvatanju, gore iznesena moralno relativistička pozicija operiše samo na nivou deskripcije: postoje različiti načini života, postoje različiti moralni standardi, postoje različite kulture koje ne žele da im pripadnici *drugih* kultura drže bukvicu o tome kako su njihovi običaji „retrogradni“ (čitaj „inferiorni“). Sve ovo, bar prema našem razumevanju izjave, mora se neprestano imati na umu pri izradi jednog moralno *važéćeg* dokumenta koji teži da bude *prihvaćen* širom sveta. Izjavom se *ne negira mogućnost* izrade takvog dokumenta: autorima Deklaracije se naprosto skreće pažnja na činjenicu da je on, takav kakav je, suviše jednostran, krut i nefleksibilan. Što je važnije, potpisnici izjave su predvideli frustrativne tendencije onih koji ne dele standarde „učitane“ u jezik Deklaracije: ako promovišemo i namećemo Deklaraciju kulturama koje se ne slažu sa nekom od njenih propozicija, ugrozićemo kredibilitet celokupnog dokumenta i izložiti sebe optužbama za novi oblik hegemonizma.⁴⁵ Time, faktički, činimo krupan korak unazad od punog ostvarenja jedne suštinski humane ideje – izrade bolje, uspešnije formulisane i kulturno fleksibilnije univerzalne Deklaracije.

Nije, dakle, rečeno da univerzalne vrednosti ne postoje; niti je rečeno da univerzalni standardi ne postoje. Rečeno je, prosto, da je Deklaracija upadljivo evropocentrična i da je treba načiniti manje evropocentričnom kako bi postala više među-kulturno validna. Ovo je u skladu sa Tilijevom konstatacijom da (moralni) univerzalizam nije u nužnoj vezi sa etnocentrizmom. (Tilley 2000, 540) Tvrđiti da je etnocentrizam amoralan, za Tilija u načelu znači zastupati univerzalističku, a ne kulturno relativističku perspektivu. Premda univerzalizam, prema ovom autoru, implicira pretpostavku da su određeni moralni zahtevi isti za sve, on *ne implicira zahtev da svi budu isti* (mислеći na sva društva, sve kulture); naprotiv, univerzalizam promovise različitost kultura i poštovanje kulturnog integriteta; univerzalizam je, prema tome – bar za Tilija – kompatibilan sa kulturnim pluralizmom. (ibid.)

Ovu Tilijevu tvrdnju blago ćemo preformulisati kako bismo zaokružili tok naše argumentacije konstatacijom da moralni univerzalizam, na osnovu svega do sada iznesenog, *može biti kompatibilan sa kulturnim relativizmom*. Dakle, nikakav ozbiljan prigovor – bilo da je upućen od strane intelektualaca filozofske, bilo antropološke provinijencije – nije dovoljno

⁴⁵ Iz nešto savremenije perspektive, autor Hartmut Rosa piše o ovoj, ispostavilo se, teorijski održivoj prognozi američkih kulturnih relativista s kraja četvrte decenije prošlog veka: “Ako prihvatimo zapažanje da su mnogi neo-fundamentalizmi širom sveta anti-zapadni i anti-moderni kao tačno (...) onda je strategija koja daleko više obećava ta, da započnemo dijalog sa pozicije „njihovih“ moralnih mapa, umesto što ćemo nastojati da im nametnemo univerzalne „zapadne“ vrednosti. (Rosa 1996, 49)

jak da nas spreči da legitimno zastupamo parolu, kulturni relativizam da, moralni relativizam ne. (upor. sa Carrithers 2005, 434)

3. 3. Iznošenje moralnih sudova u relativističkom ključu

Šta ovo, u stvari, znači? Ništa drugo do odstupanja i beskompromisnog raskida sa principom ne-prosuđivanja (*non-judgement*) tipičnim za Herskovicovu verziju relativizma, Tvrdimo, dakle, da kulturni relativizam ne predstavlja prepreku za iznošenje moralnih sudova, ako i samo ako oni ispunjavaju sledeće uslove: 1) Ako su dosledno reflektivni i bespoštedno kritični prema našim tendencijama da se u procesu iznošenja moralnih sudova pridržavamo standarda svoje kulture. (upor. sa Hatch 1997, 372) 2) Ako teže maksimalnoj suspenziji naših enkulturacijskih predubedenja u a) percepciji, b) analizi i c) prosuđivanju strane kulture, odnosno njenih jasno definisanih elemenata (pri čemu bi *a*, *b* i *c* trebalo da grade *sukcesivne faze* u proučavanju date kulture); 3) Ako su u procesu iznošenja sudova visoko osetljivi na zatečene i podrobno proučene kulturne kontekste; (Brown 2008, 365; Rosa 1996, 49-50; Hatch 1997, 377) 4) Ako su kadri da *izazovu*, i da *izdrže* relevantnu kritiku, upućenu od strane društvenih aktera različitih intelektualnih, ideoloških i rodnih zaleđa, koji uz to, sebe smatraju *pripadnicima* date kulture.

Četvrti uslov je, kako vidimo, *post scriptum* karaktera, i mada važan podjednako kao ostali, prevazilazi okvire ove teze. O prvom uslovu smo izneli dosta važnih činjenica na gornjim stranicama, naročito u potpoglavljima 2. 2, 2. 6, 2. 8. i 3. 2. Preostaju nam, znači, drugi i treći uslov. Oba su, priznaćemo, donekle složena i, za razliku od prvog, njima se do sada nismo previše bavili. Zato nije na odmet da ih osmotrimo iz više različitih uglova.

3. 4. Proučavanje kultura u relativističkom ključu

Nemački teoretičar Hartmut Rosa oslanja se na filozofa Hansa Georga Gadamera i njegovo monumentalno delo *Istina i metod* u tvrdnji da nijedan istraživač kulture ne može pobeći od sopstvenog univerzuma značenja, a da pritom ne izgubi i sopstvenu moć razumevanja. (Rosa 1996, 51) „Čisto, distancirano posmatranje“ nekog kulturnog fenomena je shodno tome apsurd, jer ono po definiciji onemogućava pristup sistemu značenja koji držimo u glavi, a koji predstavlja polaznu osnovu za poimanje bilo kog *drugog* sistema analognog našem. (ibid, 47, 51) Budući da građa datih sistema crpi materijal iz naše

enkulturacije u određenu društvenu sredinu, klasu, sistem obrazovanja, itd. i budući da bar delimično zavisi od naših intelektualnih predubedenja u vezi s onim kako bi svet trebalo da izgleda, izvestan stepen etnocentrizma je nužan pri svakoj operaciji sa konstalacijama značenja „zapisanim“ u našoj glavi. Dakle, čak ni maksimalna suspenzija naših etnocentričnih predubedenja u percepciji, analizi i prosuđivanju strane kulture ne može omogućiti da opozovemo pojedine koncepcije proizašle iz naše enkulturacije i intelektualnog zaleđa jer nam te koncepcije pomažu da analitički mislimo i prosuđujemo.

No, to ne znači da nas je Rosa do kraja osudio na etnocentrična tumačenja kulturnih fenomena. Prema njegovim shvatanjima, istraživač suočen sa kulturom koja raspolaže „izvorno drugačijom moralnom mapom“ (od moralne mape istraživača), može razumeti, odati priznanje i uistinu naučiti od te kulture u slučaju da ustanovi adekvatne *artikulacije relevantnih fenomena* (npr. opisa i mišljenja o društvenoj stvarnosti) prisutne u datoj kulturi (ibid, 54). Ovo zvuči pomalo rogovatno, te ćemo iskoristiti Rosin primer kako bismo raščistili sve eventualne nedoumice. Francuska i italijanska kultura, navodi autor, opisuju društvenu realnost na posve sličan način, vrednosnim terminima poput demokratije i totalitarizma, racionalnosti i iracionalnosti, efikasnosti i neefikasnosti i tome slično.⁴⁶ (ibid, 53) Ovo, doduše, ne znači da su njihove kulture iste: jedna može vrednovati slobodu više od efikasnosti, druga ravnopravnost više od slobode, te kombinaciji jednakosti i solidarnosti može dati prednost naspram akcentovanja kombinacije slobode i efikasnosti, itd. (ibid.) Ono što je značajno jeste da, grubo rečeno, u okviru obe kulture operišu iste dimenzije varijacija kulturnih vrednosti.

No, slučaj nije isti – smatra autor – kada uporedimo današnju francusku građansku, i plemensku kulturu na Novoj Gvineji. Zamislimo li da smo francuski antropolog koji istražuje inter-kulturne vrednosti novootkrivenog novogvinežanskog plemena, mi prema Rosi, moramo pronaći „njihove“ (= plemenske) dimenzije varijacija kulturnih vrednosti koje su koliko-toliko analogne „našima.“ Ali da bismo do njih dopreli, moramo poći od „našeg“ univerzuma značenja, to jest „našeg“ „horizonta smisla“ (ovo je jedan od ključnih Gadamerovih pojmova⁴⁷), koji bi trebalo da nam posluži kao pontonski most do „njihovog“ „horizonta smisla.“ Time pokrećemo u život proces tzv. „fuzije horizonata.“ (ibid.) Vodeća svrha ove „fuzije“ – izložimo li je u terminima kojima smo do sada operisali

⁴⁶ Pritom, treba napomenuti da je važno da pripadnici obe kulture *misle* isto kada kažu „sloboda“, „nesloboda“, „racionalno“, „iracionalno“, „moralno“, „nemoralno“, itd,

⁴⁷ O uticaju Gadamera na antropološku teoriju, pogledati npr: Agar 1980, 253-272; Reyna 1994, 555-581; Povinelli 2001, 319-334; Morris 1997, 313-340

– ogleda se, zapravo, u što opsežnijoj suspenziji etnocentričnih predubedenja koja nam se i nehotice nameću pri istraživanju kultura čije su „moralne mape“ izvorno različite od naše (čitaj: „nesamerive sa našima“).

Sve ovo zvuči jako ezoterično. Ali još nismo izneli ni polovinu argumenta:

... ono do čega mi [krećući se ovim putem] stižemo nisu uistinu „njihove“ *dimenzije varijacija*, već radije ono što bih želeo da nazovem *dimenzijama poređenja*. Njihova funkcija ogleda se u tome da načini vidljivima kontraste između naše i njihove kulture (...) Drugim rečima, budući da su „naše“ i „njihove“ dimenzije varijacija nesamerive, mi prethodno moramo pronaći novi jezik *dimenzija poređenja*, koji nikada neće biti u potpunosti slobodan od etnocentričnih elemenata, ali koji ipak proširuje naše horizonte, time što prepoznaje do sada nazimislive nove kontraste. (...) [Da rezimiramo,] mi ne možemo direktno inkorporirati njihove dimenzije varijacija u naše [moralne] mape, ali možemo iskoristiti dodatnu mapu, ili jezik, koji čini vidljivim kontraste između dva okvira. Možda bismo ovo mogli uporediti sa korišćenjem različitih boja za farbanje mape u svrhu naznačenja novog parametra... (ibid.)

Bilo kako bilo, Hartmut Rosa ima interesantnu poentu: nije moguće do kraja izbeći etocentrizam u tumačenju kultura „radikalno različitih od naše“, ali ga je moguće značajno smanjiti, kao magičnim napitkom iz nekog od izmaštanih svetova Luisa Kerola. Taj „magični napitak“ ogledao bi se se u našoj sposobnosti da premostimo „horizonte smisla“, i to tako što, koristeći se „našim“ etnokoncepcijama prođiremo u „njihove“ etnokoncepcije, ali ne da bi ih do tančnina pounutrili – jer je to nemoguće – već „samo“ da bismo izvukli najbitije kontraste između dve kulture, „naše“ i „njihove.“ (upor. sa Gorunović 2011)

Rosina zamisao o razumevanju značenjskih sistema „kultura radikalno drugačijih od naše“ ima svoje istorijske preteče u disciplinarnim okvirima sklonijim relativističkom pristupu kulturnim fenomenima. Jedan od njih je kontekstualistički pristup Alana Hansona (Hanson 1979, 515-529), prema kojem je moguće razumeti misaone sisteme kulture X putem *poimanja pravila* koji upravljaju režimom rada kulturno specifičnog *diskursa X*, premda *nije* moguće dosegnuti nivo subjektivne interpretacije koji nam omogućava da u potpunosti *mislimo* kao nativac X.⁴⁸ (ibid, 524-525) Iako deluje na prvi pogled komplikovano,

⁴⁸ Ovaj pristup je donekle srodan Vinčovom. Oslanjajući se na Vebera i Vitgenštajna, Vinč smatra da su postupci koji bi trebalo da interesuju društvene naučnike, isključivo oni postupci kojima socijalni akteri pripisuju izvestan smisao. (Winch 2003 [1958], 45-47) Prema Vinču, međutim, svekoliko ponašanje koje je smisljeno, istovremeno je nužno upravljano pravilima. (ibid, 51-52) Razumeti motivaciju u pozadini izvesnog

Hansonov kontekstualizam je, kao i većina relativističkih teorijskih koncepata jednostavan ako se adekvatno predstavi.

Kao polaznu tačku Hansonove relativističke perspektive uzećemo Vitgenštajnov aksiom o tome *kako* dete uči neki sistem verovanja, u celini citiran u Hansonovom eseju: „Malo po malo [dete] formira sistem verovanja, i u tom sistemu neke stvari stoje nepokolebljivo čvrsto dok su neke manje ili više sklone izmenama. Ono što stoji čvrsto ne stoji tako zbog toga što je suštinski očigledno ili ubedljivo; učvršćeno je radije onime što leži oko njega.“ (Wittgenstein 1969 ¶ 248; navedeno u Hanson 1979, 523)

Ova Vitgenštajnova propozicija nije beznačajna za kulturno relativističku teoriju: primenimo li je, recimo, na prethodnu diskusiju o moralno „devijantnim“ kulturnim praksama, može nam razotkriti celokupnu slabost misaonih pozicija koje sa nekakve bogolike, olimpijske tačke besno i s negodovanjem pilje u izvesnu praksu koju drže za „divljačku“; Vitgenštajn zauzvrat upozorava da bi trebalo pogledom obuhvatiti što širu sliku oko te prakse; trebalo bi zapaziti sve one aspekte kulture koji priloženu praksu učvršćuju i perpetuiraju u prostornim i vremenskim okvirima, pridajući joj specifičan društveni status i značenje, pripisujući joj, pritom, i konkretan socio-kulturni *smisao*. Kulturno relativistička perspektiva kakvu mi smatramo savršeno naučno validnom, u osnovi teži upravo ovakvom vidu proširivanja fokusa posmatranja; no, budući da to podrazumeva ustezanje od neposrednog iznošenja vrednosnih sudova – naročito onda, kada je etnograf suočen sa svojevrsnom moralno „kontroverznom“ društvenom praksom – stiče se utisak da je vrednosno neutralna perspektiva „na terenu“ ekvivalentna „grehu“ svekolike moralne indiferentnosti relativistički koncipirane etnografije.

postupka znači povećati stepen našeg razumevanja tog postupka; odnosno shvatiti šta razumevanje znači kada se primeni na konkretno ljudsko ponašanje. (ibid, 78) Prema Vinču, neka osoba – nazovimo je Stanko – koja ne barata apsolutno nikakvim znanjem o nuklearnoj fizici ne bi mogla da izvuče nikakvu razumljivu poentu iz posmatranja izvesnog laboratorijskog eksperimenta koji Danko, nuklearni fizičar, i njegovi saradnici u taj mah sprovode; direktno Stankovo raspićivanje o teorijsko-hipotetičkoj, matematičkoj, pa čak i terminološkoj pozadini eksperimenta ne bi ni za stepen povećalo obim njegovog razumevanja samog eksperimentalnog postupka. Da bi razumeo šta se događa u eksperimentu, Stanko bi za početak trebalo da spozna prirodu onoga što nuklearni fizičari *rade*; a ta pravila, prema Vinču, počivaju na društvenom kontekstu posve uobičajenih aktivnosti, koje zauzvrat obuhvataju dva nivoa relacija: prvi nivo je odnos Danko, nuklearnog fizičara, prema fenomenu koji istražuje; drugi nivo je njegov odnos prema ostalim kolegama naučnicima. (ibid, 84) Zašto su ove relacije bitne? Zato što se u njima krije suština smisla Dankovih naizgled teško dokučivih izjava, poput: „ovim eksperimentom nastojim da detektujem regularnosti“; ili „uspešno sprovođenje ovog eksperimenta će mi pomoći da otkrijem uniformnosti.“ Primititi izvestan fenomen, za Vinča je isto što i identifikovati relevantne karakteristike tog fenomena; što, vratimo li se našem primeru, konkretno znači da Danko raspolaže izvesnim *konceptima* o karakteristika fenomena koji istražuje, dok Stanko ne barata tim konceptima, te mu je zbog toga celokupan eksperimentalni postupak nejasan. (ibid, 85)

No, ne smemo zaboraviti da je dotična indiferentnost samo praktične prirode – praktične onda, kada interesi nauke zauzimaju *prvo mesto* na listi prioriteta. Jer, ako antropolog otpuče, primera radi, u Radžput, i vrati se sa izveštajem da je *sati* bez sumnje jedan retrogradan i svirep običaj, zar neće naprosto potvrditi nešto što je svakom zapadnom dušebrižniku od samog starta bilo očigledno?⁴⁹ Antropološka analiza bilo koje socio-kulturne pojave trebalo bi teorijskim dometima i prodornošću analitičkih praksi da je kadra da prevaziđe ovako blatantne tvrdnje. Upravo iz razloga što su antropolozi nastojali da formulišu plauzibilne naučne teorije o vrednosnom zaleđu, poreklu, svrsi, „racionalnosti“, itd. izvesnih, za Zapad možda i „devijantnih“ kulturnih fenomena, verovatno i jesu bili sumnjičeni/optuživani za „greh“ moralnog relativizma. Drugim rečima, najveći „greh“ relativista, na prvom mestu zainteresovanih za širenje naučnih dometa antropologije, ogledao se u tome što su izvesnom broju „kontroverznih“ postupaka pristupali *kao naučnici*, a ne kao mediokriteti. (upor. sa Lowie 1937, 25) Ovaj element ima važnu ulogu u argumentaciji koja sledi; naime, naučna vrednost relativizma kao sredstva za postizanje samerljivosti različitih „moralnih mapa“ (Latour 2002, 73; Milenković 2010, 44) ispostaviće se kao važno svojstvo relativističke perspektive koje je moguće zastupati nezavisno od argumentacije u prilog moralnom relativizmu.⁵⁰ Ipak, preostaje važno pitanje – kako nam vrednosno neutralno proširivanje fokusa posmatranja neke kulturne pojave ili procesa može pomoći da uistinu razumemo tu pojavu ili proces? Kod Vinča, dosezanje optimalnog nivoa razumevanja je postupno; etnograf bi isprva trebalo da spozna prirodu onoga što društveni akteri rade; zatim da spozna odnos aktera prema samoj kulturnoj praksi; a potom i odnose aktera uključenih u tu praksu jedne prema drugima. (Winch 2003 [1958], 84-85) Vratimo li se još jednom Hansonovom kontekstualizmu, zapazićemo da ovaj teoretičar pretpostavlja sposobnost etnografa da na apstraktnom planu dopre do logike misaonih sistema koji motivišu i sprovode u delo neki kulturni postupak; što zauzvrat znači da bi svaki postupak, bez obzira na to koliko radikalno kulturno „drugačiji“, trebalo da operiše po izvesnoj (opštishvatljivoj) logici. (upor. sa Hanson 1979, 524) Dopustimo autoru da preuzme reč:

⁴⁹ Braun navodi slučaj samoproklanovanog anti-relativiste, Alasdera Mekintajera (MacIntyre) koji je „preko volje“ prihvatio ulogu relativizma kao sredstva za predupređivanje zaključaka koji deluju očigledno. (Brown 2008, 372; videti još: Buchowski 2007, 89-109; Caduff 2011, 465-480; Laidlaw 2002, 311-332; Zigon 2008)

⁵⁰ Argumente u prilog kognitivnom a bez moralnog relativizma kao ključnom metodološkom oruđu antropologije iznose i Gerc, Bošković i Gorunovićeva. (Geertz 1984, 263-278; Bošković 1998, 211-242; Gorunović 2011)

Kako bismo utemeljili naše razmišljanje na konkretnom primeru, razmotrimo predmet koji rimokatolički sveštenik ubacuje u usta pričesnika tokom euharistije. (...) Između ortodoksnog katolika i ateiste došlo bi [na ovom mestu] do neslaganja oko identifikacije datog sakramentalnog objekta. Ali ja ne prihvatam (...) procenu da ovo neslaganje stvara prepreku za međusobno razumevanje. Ateista je savršeno sposoban da pojmi logički besprekoran argument koji podržava doktrinu istinskog prisustva, uključujući i s tim u vezi relevantan teološki kriterijum verifikacije, te je otud u potpunosti kadar da *razume* kako katolik identifikuje supstancu kao telo Hrista, čak i ako se on sam [= ateista] sa tim ne slaže. A katolik, sa svoje strane, može bez većih poteškoća da razume kako ateista (...) identifikuje dati objekat kao ništa više od parčeta hleba.

Naravno, ideje i verovanja druge kulture ne mogu nam biti jasne osim ako ne poznamo pravila koja upravljaju režimom diskursa, a to može zahtevati veoma mnogo učenja. Ali, uz izvestan napor, mi možemo naučiti *šta* su ta pravila, i kako se primenjuju, te stoga možemo dopreti do razumevanja misaonih sistema radikalno različitih od našeg. (ibid. – kurziv dodat)

Kako smo već istakli, i Hanson i Rosa se slažu u proceni da je iluzorno očekivati od antropologa da trampiraju sočiva izbrušena u svojoj kulturi za sočiva tretirana brusilicama kulture koje je naumio da izučiti (upor. sa Geertz 1984, 275), ali oba autora se takođe slažu da je moguće izgraditi neku vrstu mentalne konstrukcije koja će premostiti „naše“ i „njihove“ sisteme značenja, i dopustiti nam da izbliza zavirimo u realnost nativaca, onakvu kakvom je oni vide.⁵¹ Kod Hansona, još jednom, misaoni sistemi su ekvivalentni tzv. „jezičkim igrama“ (o tome detaljnije u Wittgenstein, 1969), od kojih svaka „jezička igra“ pojedinačno – u zavisnosti od kulture u čijem zaleđu je smeštena – ima svoja pravila; ta pravila, zauzvrat, upravljaju potezima i procedurama mišljenja standardizovanim u okviru date „jezičke igre.“ (Hanson 1979, 520) Dok god možemo da ustanovimo neku vrstu obrasca u onome što nativci misle i govore, mi ćemo, prema Hansonu – uz mnogo učenja, pokušaja i pogreški – na koncu biti kadri da uobličimo i testiramo hipotetičke iskaze o „njihovim“ pravilima i primenama tih pravila na različite situacije. (ibid, 525) „Do mere do

⁵¹ To, međutim ne znači da je realnost zavisna od kulturne percepcije, odnosno da ima onoliko realnosti koliko ima i kultura. Prema našem mišljenju, različiti ljudi mogu formirati različite slike u glavama iako posmatraju isti objekat. Ali to ne znači da je objekat koji posmatraju različit po sebi; on naprosto može odašiljati različita predstave, kako pripadnicima iste kulture (gornji primer sa hlebom i euharistijom), tako i pripadnicima različitih kultura. Ovaj argument se može odvesti još dalje: zamislimo da posmatramo duvanski dim. Pod uslovom da sam pušač, prizor duvanskog dima – za koji smatram da je savršeno realan – može u meni izazvati različite organske reakcije u zavisnosti od stepena moje zasićenosti nikotinom: ukoliko sam prezasićen, može izazvati mučninu; ukoliko smatram da mi je cigareta potrebna, može izazvati žudnju.

koje naša hipoteza uspešno položi test“, zaključuje autor, „mi znamo kako da koristimo datu jezičku igru, i tu igru, shodno tome, razumemo.“ (ibid.)

No, ovakva razumevanja „razumevanja“ drugih kultura, bez obzira na eventualne teorijske prednosti unutar discipline, nose svoje, uslovno rečeno, sociopolitičke rizike u vandisciplinarnim okvirima. Te rizike smo već okvirno predstavili u potpoglavlju 2. 7. ali neophodno je da ih razmotrimo u više detalja kako bismo nagovestili strategiju njihovog zaobilaženja i analitički se nadovezali na probleme kulturne kontekstualizacije istine⁵² i kako bismo, na koncu, na što konkretniji način predstavili prednosti relativističkog prosuđivanja o kulturnim standardima vrednosti i morala.

3. 5. Opasnosti relativizma

Sa antropološke tačke, ono što ponajpre deluje uznemiravajuće – bar kada je o relativizmu reč – jeste rizik od tzv. „esencijalizacije“, ili „ontologizacije“ kulture. (upor. sa Milenković 2008, 45-57; Rollason 2008, 28-31) Iz gornjih pasusa nije teško zapaziti brojne formulacije poput, „naši“ pogledi na svet *versus* „njihovi“ pogledi na svet; „naši“ sistemi kulturnih značenja i „njihovi“ sistemi kulturnih značenja; „naše“ moralne mape/„njihove moralne mape.“ Posmatrane za sebe, te formulacije odišu utiskom da žele da prošire jaz između pojedinaca koji se svesno etiketiraju (ili su mimo volje etiketirani) različitim kulturnim imeniocima i, što je tragičnije, da teže da učine te jazove nesagledivo dubokim (mada, doduše, premostivim – uz golem intelektualni napor). Kulturni relativizam je, tako, opterećen vrlo problematičnom kontradikcijom: sa jedne strane, nastoji da se uhvati u koštac sa rasizmom, ksenofobijom i brojnim vidovima kulturnih stereotipa, dok s druge, ističući pravo na drugost, forsira istu tu „drugost“ u frontalnu liniju borbe za globalnu ravnopravnost, predstavljajući tako ljude koji žive „negde tamo“, na „dalekim meridijanima“ – ili sasvim blizu nas, u našem, takoreći, komšiluku – beznađežno drugačijim i stranim. Samim tim, Gercova glorifikacija „avangardne“ uloge antropologije (kao discipline koja je prokazala da se svet ne deli na vernike i sujeverne, da postoje skulpture u džunglama i slike u pustinjama, da norme razuma nisu fiksirane u Grčkoj, niti da je evolucija morala usavršena u Engleskoj, i tako redom – Geertz 1984, 275) previđa drugu stranu novčića: antropologija je, takođe, koristeći se relativizmom ne kao sredstvom, već

⁵² Koji su, nadovezujući se na Gelnerovu kritiku postmodernizma, dosta opsežnije obrađeni u Pišev 2008, 33-65

kao ciljem proučavanja „drugih“, počela da prednjači u pridavanju prvenstva kulturološkim objašnjenjima za ovaj ili onaj „izgred“; ovu ili „naviku.“ Aktivna u borbi protiv neopravdanih uopštavanja, relativistička perspektiva je i sama bivala sklona slikanju nezapadnih društava na način koji nije ostavljao previše prostora pojedincima neuklopljenim u dominantan „kolorit“ slike; njene kulturološke vizure su se, tako, opet mogle zloupotrebiti u korist stereotipizacije, pa samim tim i „rasifikacije“ ljudskih bića. (upor. sa Kuper 2003, 389-402)

Prenaglašavanje kulturnih uticaja, priznajemo, donekle je i očekivano u okviru discipline čiji je središnji koncept – „kultura“; ali, ako je cena tog prenaglašavanja širenje predstava o „kulturi“ kao nečemu ka čemu treba putovati da bi se „doživelo“, kao autentičnoj svojini autentičnih „drugih“, kao egzotičnom entitetu, smeštenom „negde tamo“ (Perusek 2007, 825), onda ta cena može biti prevelika, jer uporno i „ispod tezge“ trguje po disciplinu, ali i po njene misleće subjekte, pogubnim esencijalizmima.

Sa vandisciplinarnе tačke, pneumatizacija pojma „Kultura“ u „pozitivnom“ svetlu služila je, i još uvek služi, svrsi nametanja režimskih, klerikalnih, partijskih, populističkih ili kakvih god političkih diskursa javnosti na vrlo sličan način onome kako je pneumatizacija pojma „kultura“ u negativnom svetlu išla na ruku – a ide i danas – (kultur)rasistima, šovinistima, klerofašistima, (neo)nacistima, i desnim liberalima širom „civilizovanog“ sveta u promociji svojih represivnih političkih vizija. Kritičari poput Peruseka ističu da je kultura kao ideologija (pod etiketom „kulturene različitosti“ i „multikulturalizma“) tokom poslednjih nekoliko decenija bivala metodično integrisana u multimilionske dolarske industrije i zloupotrebljavana kao oruđe društvene manipulacije, pri čemu su pojmovi poput „kulture“ i „rase“ postali sinonimi, a etnocentrizmi svih oblika bivali opšte slavljени, te su

postali doslovno imuni na napade iza štitova fetišizovane kulture, izobličенog kulturnog relativizma, i ekstatičkih sledbenika 'kulturene senzitivnosti.' Džihadizam (...) je procvetao unutar 'diskurzivnog vrenja' koje je isplivalo na površinu kao odgovor na „politička, ekonomska i tehnološka navođenja MekSveta da govorimo o kulturi, i kultura je opet postala sluga duboko ideoloških ciljeva. (ibid, 827-828)

Ove kritičke pozicije bi trebalo shvatiti ozbiljno, ukoliko želimo da se ozbiljno koristimo preimućtvima relativističkog pristupa u antropologiji. Ali – zapitaće se neko s pravom – ako su priložene optužbe utemeljene, kako uopšte početi da se u vlastitim promišljanjima o kulturi oslanjamo na relativističku teoriju i njene proponente, a da u isti mah ne izgubimo oslonac i srućimo se u more esencijalizacija?

Ponudićemo jednostavan odgovor, ne zato što verujemo da je dilema jednostavna, već zato što smatramo da je neophodno razrešiti je na način koji ne ostavlja mesta za nove dileme i konfuzije. Ponuđeno rešenje se, naime, svodi na jednu reć: kritičnost. Neophodno je održati visok stepen kritičnosti prema upotrebi svakog – pa i relativističkog – teorijsko-metodološkog koncepta, kako bi se izbegao dogmatizam u istraživanju i intepretaciji fenomena. U slučaju relativističke pozicije, dogma može odvesti u pneumatizaciju „kulture“ kao pojma, i kao parametra u etnografskom objašnjenju istraživane pojave, procesa ili kulturnog sistema, što opet vodi u rizik svesnog ili nesvesnog previđanja činjenice da u složenim, pa i etnički relativno homogenim društvima, postoje individue koje deluju subverzivno u odnosu na vlastite kulturne obrasce.⁵³ Kritičnost u pogledu doktrinarnih aspekata relativizma bi nas na ovom planu odvela ka punom usvajanju već iznete ideje da enkulturacija po sebi možda jeste bitan ali ne i presudan faktor u oblikovanju ličnosti. Jer, kad u svakom pojedinačnom mišljenju i upravljanju postupcima ne bi bilo ničega sem enkultuarcije, kulturni relativizam ne bi bio moguć kao teorijski koncept, s obzirom da antropolozi ne bi bili kadri da izvire – čak ni na polutren – iz vlastitih etnocentričnih okvira. Samokritičan i – bar po ovoj osnovi – logički konzistentan, pa i autokorektivan kulturni relativizam, učinio bi Džarvijeju primedbu da relativistička „devaluacija racionalnosti“ na kraju krajeva odlazi u „opovrgavanje mogućnosti racionalne i kritičke interakcije među različitim ljudima, pa otuda i mogućnosti učenja od drugih, pa otuda i učenja uopšte“ (Jarvie 1984, 49), ne samo neosnovanom (budući da *jeste* neosnovana, što se, nadamo se, dovoljno jasno zapaža iz naše dosadašnje argumentacije), već i krajnje apsurdnom.

⁵³ Kulturni relativizam, tako, postaje meta kritike jezgrovito ilustrovane govorom Marijam Namazi (Namazie), nekadašnje generalne sekretarke Radničke Komunističke Partije Irana: „Kulturni relativisti tvrde da je iransko društvo muslimansko, implicirajući da su ljudi odabrali da žive na način na koji su silom primorani. To je kao da ne postoje nikakve razlike u verovanjima u Iranu, nikakve borbe, nikakvi komunisti, socijalisti, niti borci za slobodu. Ako je tako, zašto je pogubljeno 150.000 ljudi oponiranih Islamskoj republici Iran? Ako je islam kultura i religija celokupnog društva, zašto je islamskom režimu potrebno tako opsežno oruđe za represiju? Ako su to verovanja ljudi, zašto režim kontroliše njihove privatne žiote – od seksualnih aktivnosti do onoga kakve video snimke gledaju i koju muziku slušaju...“ (tekst preuzet sa internet stranice <http://www.iranian.com/News/Dec98/relative.html>)

3. 6. Kontekstualnost ili univerzalnost pojma „istina?“

Ovde je potrebno dodati još par kratkih napomena. Onako kako etnografija – relativistička, ili anti-relativistička, svejedno – ne bi trebalo da pretenduje na „totalne opise“ kultura (marokanske, srpske ili jermenske), zato što pojedini društveni procesi, pojave i akteri koje pri takvim poduhvatima nastojimo da ukalupimo u određeni opis naprosto „štrče“ i ne daju se ničim ukalupiti, tako bi i antropološke studije kulturnih procesa ili sistema drugih društava trebalo da služe kao polazište za ravnopravnu međukulturnu polemiku – unutar, ali *prevashodno van* discipline – a ne kao medijum za okamenjivajne starih i proizvodnju novih esencijalizacija (ili, još gore, kao okvir za „objektivnu“ procenu „devijantnosti“ izvesnih kulturnih praksi, običaja ili celokupnih zajednica). To ne znači da bi antropologija trebalo da se odrekne svojih naučnih aspiracija i pređe u vode (loše) postmoderne književnosti (upor. sa Kovačević 2006, 138-140), već naprosto da dopusti mogućnost da izvesna analiza izvesnog fenomena ne mora biti stoprocentno istinita. U tom kontekstu, koristan je Džarvijeve predlog za razmatranje pozicije tzv. „slabog apsolutizma“ u društveno-humanističkim naukama (prema kojem tvrditi da je $2X2 = 3.5$ jeste približnije istini od tvrdnje da je $2X2 = 2.5$ - Jarvie 1984, 45), s tim što bismo Džarvijevu formulu „stepenovanja istine“, umesto u svrhu globalnog jačanja racionalnosti (naročito tamo gde racionalnosti „nema dovoljno“ – upor. sa Jarvie 1984, 47-50), radije iskoristili za ciljeve ostvarenja „otvorenog projekta“ relativističke antropologije, koja ne nudi konačna rešenja, niti „objektivne“ istine, već najpre pruža postojanu teorijsku platformu, otvorenu za učvršćivanje, nadograđivanje, i dodavanje novih elemenata. (upor. sa Marranci 2008, 9) Ovde predloženo teorijsko oslanjanje na kulturno relativističku perspektivu, lišenu romantičarskih fantazija o kulturnim sponama smeštenih u vakuumu daleko iznad i izvan društvenih aktera, trebalo bi da je kadro da u svojim disciplinarnim dometima prevaziđe postmoderne kulturološke interpretacije. Umesto toga, insistiralo bi na povratku korenima kulturno relativističke antropologije, koja u osnovi sadrži izuzetno značajnu univerzalističku premisu – onu o jedinstvu čovečanstva, uz istovremeno priznavanje istorijskih, političkih, društvenih i ekonomskih okolnosti u kojima se ljudske grupe prostiru kroz prostor i vreme.

Insistiranje na izvornoj univerzalističkoj premisi kulturnog relativizma nema samo filozofsku, već i teorijsko-metodološku poentu. Ona se sastoji iz tvrdnje da kulturni relativizam ne mora nužno uzrokovati moralnu parezu. Samo ako dozvolimo mogućnost da je svako rođen pod svojom kulturnom zvezdom i da kraci svake pojedinačne zvezde

totalno i do balčaka prožimaju um svakog mislećeg subjekta, možemo dozvoliti mogućnost da ljudi ne žive samo u drugim kulturama, već i na drugim planetama, gde ne važe ista pravila rezonovanja i istine (kao ni rezonovanja o istini) pa otud i nema načina da se koncepcije moralnog i amoralnog apstrahuju do međusobno pojmljivih nivoa. Ali time, pored ideje da je sav moral „etnomoral“, sva kognicija „etnokognicija“, i sva istina „etnoistina“, zastupamo ideju i da je sva nauka „etnonauka.“ Međutim, ova ideja je apsurdna, što se najjasnije očitava upravo na primeru antropologije. Kako je pre više od tri decenije zapazio Gellner,

Interesantna činjenica u vezi sa svetom u kom zapravo živimo je ta da se nijedan antropolog, koliko je meni poznato, nije vratio sa terenskog istraživanja sa sledećim izveštajem: *njihovi* koncepti su *toliko* strani da je nemoguće opisati njihov način zakupa zemlje, njihove sisteme srodstva, njihov ritual (...) Koliko znam, ne postoji podatak o tako potpunom priznanju neuspeha. (Gellner 1981, 5; navedeno u Spiro 1986, 268)

Čak ni Gerc, koga Gellner opisuje kao svojevrsnog gurua postmodernizma⁵⁴ - možda i zato što je među prvima tvrdio da je nemoguće smestiti „moralnost izvan kulture i znanje izvan oba“ (Geertz 1984, 276) – nije, dakle, uspeo da antropološkom znanju pripíše isključivo etnonaučne crte. Jer, u samoj Gercovoj odbrani relativizma kao saznajne perspektive koja je Zapadu, između ostalog, prokazala da je „politički poredak moguć bez centralizovane moći i zakonskog prava bez kodifikovanih pravila“ (ibid, 275), stoji eksplicitna tvrdnja da je sistem na koji Gerc aludira *politički* sistem, i da je moguće *definisati* ga kao takvog, te izvršiti razumljivu vrstu komparacije sa *drugim* političkim sistemima, primera radi, sa onim u kojima je poredak utemeljen na centralizovanoj moći i kodifikovanom pravu. Ako antropološka teorija raspolaže takvim znanjima, onda ne vidimo kako bi se antropologija mogla nazvati etnonaukom.⁵⁵

⁵⁴ Ilići čoveka koji je „potaknuo cijeli jednu generaciju antropologa da paradiraju svojim stvarnim ili umišljenim unutarnjim tegobama i paralizama te da krajnju opskurnost i subjektivizam (glavne stilističke značajke 'postmodernizma') pravdaju epistemološkom sumnjom i grčem.“ (Gellner 2000, 58)

⁵⁵ Možda bi se embrionalni počeci ovakvog etiketiranja antropologije mogli teritorijalno smestiti na američki kontinent, a vremenski u šezdesete godine prošlog veka. Decenija koja je izrodila famozno „Leto ljubavi“ bila je decenija Vijetnamskog rata i masovnih rasnih nereda u Americi, ali i decenija u kojoj je veliki broj američkih antropologa počeo da oseća sve veće nepoverenje i presimizam u pogledu „američkog sna“ i dominantnih društvenih vrednosti. (Washburn 1987, 940) Anti establišmentski proboj američke antropologije doveo je dotle da su tokom Vijetnamskog rata antropolozi optuživali kolege zaposlene pri američkoj vladi za profesionalnu neloyalnost (Washburn 1998, 197), te da su sve zapaženije odustajali od koncepta objektivnosti i vrednosno neutralne nauke, delajući zauzvrat u korist antropologije koja „čini nešto“ za potrebe potlačenih u svetu, i pozicionira se nasuprot „tlačiteljima.“ (Washburn 1987, 940) Na taj način „objektivna istina“ je bivala

Povrh toga, ako je moguće pojmiti politički sistem kompletno stran zapadnom istraživaču, i ako je, štaviše, moguće analizirati ga, te utvrditi po čemu se on tačno razlikuje od bilo kog zapadnog sistema i kako tačno „radi“, onda bi – bar na papiru – trebalo da je moguće otkriti i vrednosti koje omogućavaju legitimitet tog sistema – to jest, neku vrstu „filozofije“ na kojoj sistem počiva – pa samim tim i ustanoviti *standarde* koji figuriraju kao moralni ideali u datom društvu. Ako je sve ovo moguće izvesti, onda, opet ponavljamo, uistinu nema nikakvih prepreka – sem onih čisto dogmatskih, proizašlih iz teorije – koje bi sprečile istraživača da izvrši komparaciju moralnih standarda datog društva sa moralnim standardima svog društva. A tada je istraživač već na korak od iznošenja moralnih sudova; izbor je apsolutno na njemu da li će te sudove izneti „crno na belo“; poenta je da ga ništa ne sprečava da to učini.

3. 7. Prednosti relativističke perspektive u među-kulturnom rasuđivanju

Kulturni relativizam, prema tome, nije uzročnik moralne pareze u antropologiji (mada može biti iskorišćen kao sredstvo za pokretanje moralne pareze, ukoliko se zamisli kao ishod, umesto kao opšte načelo ili skup proceduralnih smernica osmišljenih za potrebe istraživanja). Relativistička perspektiva bi, zapravo, imala dosta toga da ponudi u svrhu pripreme adekvatnog terena za donošenje među-kulturnih moralnih sudova. Njena prednost nad univerzalističkim *kontextfreie* sudovima ogledala bi se, idealno, u najmanje tri stavke:

postepeno simbolički povezivana sa dominantnom kulturom, elitističkim pogledom na svet, „istinom“ „ugnjetača“, mantram establišmenta, i tako redom, dok su antropolozi ideološki otuđeni od elita težili da kopaju za dubljim „istinama“, po mogućstvu onim gurnutim na same margine društva, ili čovečanstva u celini. (upor. sa Milenković 2009, 103-115) Ali idiom istine je po sebi u međuvremenu potpuno izgubio na težini, i doživljaji „nauke“ kao *odstupanja od čoveka* i čovekovih stvarnih egzistencijalnih potreba, kao hladne, krute apstrakcije koja zanemaruje indivduu (Friedman 1992, 847) počeli su lagano da se kristalizuju. Postmodernizam, kada je konačno do kraja filozofski uobličen, trebalo je da dekonstruiše upravo ovakvu vizuru nauke: konkretno, u antropologiji, zalagao se za pozajmljivanje glasova svim lokalnim oblicima mudrosti, za otelotvorenje kreativnosti, za izražavanje prirodne ljudske suštine. (ibid, 848) U ranije objavljenom tekstu, formulisali smo okvirnu binarnu opoziciju *postmodernizam : modernizam = anarhizam : elitizam* (Pišev 2008, 49), s tim što treba dodati da je u postmodernističkom kontekstu „istina“ pretočena u „proizvod imaginativnog opažanja i tumačenja kreativnih individua koje su jednake po statusu“ (Lindholm 1997, 747), dok je za moderniste poput Gellnera takva koncepcija istine neusaglasiva sa buntovničko-slobodarskim težnjama postmodernista, s obzirom da je nesposobna da pruži konzistentan i precizan odgovor na staro dobro pitanje „ko drži pušku.“ (Gellner 2000, 80) Bilo kako bilo, svodenje nauke na „etnonauku“ inherentno je multi i sub-kulturnom previranju, te „multivokalnoj“ utopiji, dehegemonizaciji Zapadnog sveta i dehomogenizaciji racionalnistički pozicioniranih predstava o objektivnoj stvarnosti, kojima postmodernizam teži.

1) Relativistički moralni sudovi, kada se donesu, trebalo bi da su kontekstualniji, informisaniji, i više potkovani relevantnim podacima o moralno spornim pitanjima.

2) Trebalo bi da su finalni produkt u građi utemeljenih – te kritici podložnih – međukulturnih komparacija, a ne *a priori* derivat nekakvog čistog, uzvišenog i savršenog seta moralnih principa (bilo sakralnih, bilo sekularnih) kojima je, navodno, do suštastva prožet onaj koji sudi.

3) Trebalo bi da su kadri da preduprede političke debakle najširih razmera i reperkusija, poput onog ilustrovanog Bušovim govorom o stanju nacije na sednici Američkog Kongresa 2002. godine:

Gospodine predsedavajući, potpredsedniče Čejni, članovi Kongresa, uvaženi gosti i građani – dok se okupljamo ovde večeras, naša nacija je u ratu, naša ekonomija je u recesiji, a civilizovani svet suočen je sa besprimernom opasnošću. Ipak, stanje naše nacije nikada nije bilo snažnije. [Aplauz]

(...) U četiri kratka meseca, naša nacija je pružila pomoć i podršku žrtvama, počela da iznova gradi Njujork i Pentagon, okupila veliku koaliciju, zarobila, uhapsila i oslobodila svet hiljada terorista, uništila avganistanske terorističke vojne kampove, spasila ljude od gladovanja, i oslobodila zemlju od brutalnog tlačenja. [Aplauz]

Američka zastava opet se vijori na našoj ambasadi u Kabulu. Teroristi koji su nekada zauzimali Avganistan sada zauzimaju ćelije u Gvatanamo Beju. [Aplauz.] A teroristički lideri koji su požurivali sledbenike da žrtvuju živote, sada beže da bi spasili sopstvene. [Aplauz] (Carrithers 2005, 444)

U zaključku uz ovo poglavlje dodatno ćemo razraditi naše gornje argumente kroz polemiku sa Rejčelsovim dosta uticajnim tekstom *The Challenge of Cultural Relativism*. (Rachels 2003, 16-31) Ovo ćemo učiniti s ciljem da sumiramo neke od stavova, simptomatičnih za – bar naspram teorije kulturnog relativizma – kritički nastrojenu moralnu filozofiju; priložene stavove sukobićemo, onda, sa relativističkim perspektivama u celini, kako bismo do kraja uobličili specifičnu verziju kulturnog relativizma za čije se teorijsko afirmisanje i dodatno razrađivanje zalažemo.

4. Argumenti za i protiv relativizma: polemika sa Rejčelсом (i zaključna razmatranja)

Herskovic je, kako smo istakli, još u prvoj polovini dvadesetog veka zapazio sklonost moralnih filozofa prema strateškom svođenju „prvorazrednih etnografija“ na

„trećerazredne moralne filozofije.“ Ovo autoritarno čitanje kulturnog relativizma opstalo je u filozofskoj literaturi sve do savremenog perioda. Jedan od uticajnijih moralno-filozofskih tekstova novijeg datuma – onaj iz pera Džejsma Rejčelsa – nastavlja poznatu tradiciju svođenja kulturnog na „moralno sporan etički relativizam“:

Naš način života deluje nam toliko prirodno i ispravno da je za mnoge od nas teško i zamisliti da drugi žive (...) drugačije. A kada čujemo za tako nešto, mi odmah težimo da kategorišemo druge (...) kao „zaostale“ i „primitivne.“ Ali za antropologe nije bilo ničega naročito iznenađujućeg u vezi sa idejom da (...) se koncepcije ispravnog i pogrešnog razlikuju od kulture do kulture. (...) Za mnoge mislioce ta opservacija – „Različite kulture imaju različite moralne kodove“ delovala je kao ključ za razumevanje morala. Ideja univerzalnih istina u etici je, tvrde oni, mit. Običaji različitih društava su sve što postoji. Za ove običaje ne možemo reći da su „ispravni“ ili „neispravni“ jer to implicira da imamo nezavisne standarde ispravnog i pogrešnog na osnovu kojih možemo da produžujemo. Ali takvih nezavisnih standarda nema; svaki standard je ograničen kulturom. (Rachels 2003, 17-18)

Po sredi je jedan od uvodnih pasusa Rejčelsovog teksta; ali autor nastavlja dalje, samouverenim potezima kik-boks majstora transformišući kulturni-kao-moralni relativizam u nepomičnu hrpu crvljivog mesa. Redajući premisu za premisom i izvodeći silogizam za silogizmom, Rejčels je odlučan u dokazivanju kako relativizam navodno promovise poziciju da su ljudožderstvo, seksizam, sadističko uživljavanje nad bebama i obožavanje đavola *podjednako moralno validni* kao i ljubav, mir, ravnopravnost, sloboda, saosećanje – pod uslovom, dakako, da se bilo koja od spornih praksi tumači u skladu sa zatečenim društvenim normama. Priznajemo da smo namerno iskarikirali Rejčelsove analitičke primere: ali samo da bismo jasnije potcrtali smisao njegovih argumenata. Za ovog autora, dijabolično seme kulturnog relativizma posejano je, naime, širom planete da bi izrodilo sva moguća i nemoguća zla: zbog kulturnog relativizma, tako, više nismo kadri da kritikujemo druga društva; ali nam on takođe onemogućava da kritikujemo naše (ibid, 22); sprečava nas da se pozivamo na bilo kakve van-kontekstualne parametre za evaluaciju moralnog progresa, te stoga obesmišljava samu ideju progresa i trezvene društvene reforme (ibid, 22-23); sprečava nas da od „drveća“ (kros-kulturnih razlika u običajima) sagledamo „šumu“ (kros-kulturne sličnosti u vrednostima)⁵⁶ (ibid, 23-24); osujećuje nas u zastupanju mišljenja da postoje moralna pravila zajednička za sva društva (tačnije, moralni recepti bez kojih

⁵⁶ Zbog čega nas „sirovi podaci antropologa mogu navesti na pogrešan trag; mogu učiniti da razlike u vrednostima između kultura izgledaju krupnije nego što jesu.“ (Rachels 2003, 25)

nijedno društvo ne bi moglo da opstane – ibid, 26); osujećuje nas u pokušaju da iznađemo bilo kakav nezavistan moralni standard koji bi nam pomogao da procenimo da li neki običaj doprinosi blagostanju nekog društva, ili ga narušava. (ibid, 28); i na koncu, zbog svega navedenog, osujećuje nas da kao moralna bića *uopšte razmotrimo* kulturno relativističku teoriju kao heuristički plodotvornu. (ibid, 31)

Pokušajmo da na osnovu svega do sada iznesenog o teoriji kulturnog relativizma prodiskutujemo svaku od Rejčelsovih konstatacija ponaosob.

1) *Kulturni relativizam nas sprečava da kritikujemo druga društva; ali nam takođe onemogućava da kritikujemo naše.* Ova diskurzivna formula ključna je za esencijalističko iscrtavanje znaka jednakosti između kulturnog i moralnog relativizma. Rejčels je uvodi u tekst oslanjajući se na dve „fundamentalne“ relativističke tvrdnje; prema prvoj, nemamo teorijskog osnova za konstataciju da su običaji drugog društva moralno inferiorni u odnosu na naše; prema drugoj, imamo legitimne osnove da ocenimo da li su postupci u nekom društvu ispravni ili neispravni samo ukoliko oni poštuju, odnosno ukoliko se kose sa standardima tog društva. Krenimo redom. Tvrdnju pod *a)* Rejčels – kao, doduše, i sve ostale relativističke tvrdnje – predstavlja kompletno van konteksta celokupnog relativističkog argumenta. Počevši od Boasa i Malinovskog, relativistička kritika se postavila nasuprot tumačenju zapadne civilizacije kao kulminacije razvoja čovečanstva i konsekventnoj nipodaštavačkoj, ili naprosto zoološki koncipiranoj percepciji svih ostalih kultura. Boasov glavni doprinos antropologiji bila je kritika proizvoljnih i pseudo-naučnih uopštavanja socijal-darvinističke provinijencije; njegov radikalni empirizam zadovoljavao se što preciznijim dokumentovanjem kultura, a prevashodnim zadatkom etnologije smatrao je istraživanje čovekovog „metalnog života“, ili „subjektivnih svetova“ ljudi. (Benedict 1943, 31) Ovo je udaljilo antropologiju od materijalističkog poimanja kulture i društvenog progressa i približilo je manje opipljivim dimenzijama kulturnih procesa i fenomena. Antropolozi su, tako, kročili na krajnje osetljiv i klizav teren bavljenja onime što je Veber na jednom mestu nazvao „životnim svetovima“ mislećih subjekata (Turner 1974, II; Watson-Franke, Maria-Barbara i dr. 1975, 247-262; Keyes 2002, 233-255), što je, češće nego što je slučaj obrnut, dovodilo do kontroverznih rezultata: i zaista, ono što ponajviše stvara nelagodu u susretu sa stranim narodima/kulturama/civilizacijama nisu toliko njihova materijalna, već njihova duhovna dostignuća – njihov etički pogled na svet. Kako i Rejčels sam primećuje, naš način života deluje nam toliko ispravno da je teško i zamisliti da drugi žive drugačije. Kulturni

relativisti su težili da prevaziđu upravo ovu nelagodu i u što većoj meri se stope sa moralnim perspektivama pripadnika kultura koje izučavaju, interpretirajući fenomene koje drže pod analitičkom lupom na osnovu zatečenih, internih struna logike, pre nego putem primene univerzalnih aršina, stranih datoju kulturi.

Da bi „progleдали iznutra“ (upor. sa Brown 2008, 365) i zauzeli etičke pozicije svojih informanata, antropolozi su morali da pristupe nezapadnim kulturama što afirmativnije, budući da, slično nama, i kulturni „Drugi“ najverovatnije doživljavaju svoj način života kao nešto prirodno i ispravno. A pristupiti afirmativno nekoj kulturi sa čijim se praksama, možda, privatno ne slažemo – ili ih u sebi čak osuđujemo – znači ostaviti svoja etnocentrična predubedenja po strani i truditi se da, koliko god je to moguće, „postanemo“ „Drugi.“ Rečima Ričarda Fajnberga, zadatak antropologa nije da se bavi logičkim apstrakcijama i deduktivnim argumentima koje će ga uputiti prema ultimativnim istinama; zadatak antropologa jeste da „istraži kako stvarni ljudi vode svoje živote, da istraži njihove obrasce ponašanja i da razume principe koji navode njihove društvene postupke.“ (Feinberg 2007, 782)

Moralni filozof bi ovde mogao da se zapita *čemu uopšte takva nauka*. Da li antropolozi teže da istraže i razumeju kulturne „druge“ samo pukog razumevanja radi? Ovo pitanje je dosta zahtevno i teško je dati odgovor koji bi svim teoretičarima u okviru discipline bio prihvatljiv. Ipak, pokušaćemo da u formi odgovora pružimo par misaonih smernica imajući na umu sve do sada rečeno.

Poenta takve nauke jeste, naime, da nam približi sisteme značenja drugih kultura i pokaže nam do koje mere su „naši“ sistemi značenja uobličeni *našim* kulturnim formama – te stoga kulturno specifični – a do koje, eventualno, mogu poslužiti kao delatni okviri za dekonstrukciju predstave o svetu podeljenom na izolovana ostrva čije obitavaoce je teško ili nemoguće razumeti; To znači da, hipotetički posmatrano, „naša“ kultura (ovde govorimo u ime evroameričke) u krupnoj meri korespondira sa internom logikom značenjskih sistema „naših“ društava i evropskih intelektualnih tradicija (filozofskih, teoloških, naučnih...), a ne sa nekakvim ontološkim, večnim „istinama“ koje su u igri od rađanja univerzuma i koje upravljaju svetom odnekud odozgo. Mnoge nezapadne kulture su, posve nalik zapadnim, težile da se u pojedinim aspektima transcendentuju prema tim „istinama“ i potraže odgovore na izvesna pitanja inherentna Čoveku (tačnije, čovekovoju svesti, razumu i težnji za ultimativnim znanjem), bez obzira na njegovo kulturno zaleđe. Kulturni relativizam, kao teorijska perspektiva, tvrdi da sama činjenica da ti odgovori variraju od kulture do kulture *ne*

znači da postoji jedan tačan (oličen u duhovnim i materijalnim dimenzijama zapadne civilizacije) i bezbroj pogrešnih odgovora. (za kontra-argument⁵⁷, pogl. npr. Gellner 1982, 181-200) Kulturni relativizam kao filozofska doktrina, s druge strane tvrdi da su svi ti odgovori tačni na sebi svojstven način, i štaviše, da svaki od njih pojedinačno (odn. svaka kultura ponaosob) predstavlja delić slagalice čije bi konačno kompletiranje moglo pružiti rešenje za svekoliku čovekovu zapitanost, sve misterije sveta. (upor. sa Benedikt 1976, 24; Midgeley 1978, xiv-xv; navedeno u Geertz 1984, 269)

No, to ne znači da relativizam, kao teorijska perspektiva u antropologiji, ne dopušta kulturnu kritiku, bilo onu usmerenu ka spolja, prema drugim kulturama, bilo onu usmerenu ka unutra, prema vlastitim kulturnim formama. Kada je reč o moralnoj kritici drugih kultura, relativizam predlaže da kritika bude ukorenjena što dublje u sisteme značenja njihovih nosilaca, tako da onima kojima je kritika upućena – ali i onome ko je upućen u širi kontekst kritike – deluje kao da izvire „iznutra“, a ne sa nekakve olimpijske visine, odakle kritičar maše prstom u strogom ali pravednom negodovanju. Ovo sa svoje strane, od moralnog kritičara zahteva ulaganje svesnog napora u suspenziju etnocentričnih okvira značenja „učitanih“ u njegovu percepciju i rezonovanje. Kulturni relativizam suprotstavljen je, dakle, arogantnoj, nefleksibilnoj kritici (nafleksibilnoj u pogledu toga kako bi svet trebalo da izgleda), a ne kritici uopšte.

Sudovi o moralnoj legitimnosti/nelegitimnosti *inter-kulturnih vrednosti i praksi* takođe su kompatibilni sa relativističkim pozicijama. Boasov relativizam, primera radi, dobrim delom je bio *reakcija* na etnocentrizam Zapada; on je, kako smo istakli, težio da demaskira ono „primitivno“ u srcu zapadnih društava i da raskrinkavanjem „’primitivaca’ u nama“ podrije temelje zapadne arogancije i osećaja kulturne nadmoći. Za Herskovicu, kulturni relativizam je bio prevashodno praktična (čitaj: „politička“) – a ne filozofska – doktrina; trebalo je da širenjem plodova antropološke mudrosti, te kulturno relativističkih shvatanja presudnih u građenju poretka globalne stabilnosti, oformi bolji svet. Njegova verzija relativizma bila je minimalno etnocentrična, a maksimalno reflektivna: premda je načelno iz tri razloga bio suprotstavljen moralnoj kritici nezapadnih društava (1. antropolog ne bi trebalo da diktira drugima kako bi svet trebalo da izgleda; 2. svako zastupništvo je mač sa dve oštrice, jer nameće kulturne standarde zastupnika; 3. moralna kritika pretila da ugrozi naučnu reputaciju istraživača i stepen objektivnosti istraživanja), Herskovic je promovisao mišljenje da fundamentalni doprinosi antropologije mogu rešiti neke od osnovnih problema Zapada,

⁵⁷ U poslednjem poglavlju disertacije bavićemo se dosta podrobnije ovom problematikom.

kao što su rasizam, ksenofobija, nekritičnost u pogledu granica rasprostiranja zapadnih vrednosti, i sklonost donošenju vankontekstualnih moralnih sudova pod krinkom objektivnosti. (upor. sa Hartung 1954, 120)

2) *Kulturni relativizam nas sprečava da se pozivamo na bilo kakve van-kontekstualne parametre za evaluaciju moralnog progressa, te stoga obesmišljava samu ideju progressa i trezvene društvene reforme.* Prema Rejčelsu, progres znači promenu načina na koji obavljamo stvari sa lošijeg na bolje. (Rachels 2003, 22) Da bi ilustrovao ovo primerom, ovaj autor se oslonio se na položaj žena u zapadnoj istoriji, te na poboljšanje njihovog društvenog položaja u nekoliko prethodnih decenija: „U poslednje vreme, mnogo toga se promenilo“, navodi autor, „i većina ljudi ovo smatra progresom.“

Mada je Rejčelsova formulacija progressa upadljivo pojednostavljena, možemo biti slobodni da pretpostavimo njene najšire implikacije: moralni progres ogleda se, prema Rejčelsu, u objektivnom (i vankontekstualnom) uviđanju i korekciji moralno spornih vrednosti i praksi na nivou društva, pri čemu se ove sporne kategorije još uvek mogu zapaziti u većini svetskih društava, ali ih danas, prevashodno na Zapadu, primećujemo sve manje.

Tačno je da je kulturni relativizam oponiran ovakvom viđenju progressa. Ako se vratimo na jednu od Boasovih fundamentalnih ideja, prema kojoj kulture nemaju zajedničku i jedinstvenu zvezdu vodilju kojoj streme dok se razvijaju, zapazićemo da je ona naročito relevantna za pitanje moralnog progressa onako kako ga je postavio Rejčels. Prema Boasu, kako je već napomenuto, kulture napreduju u vidu mnoštva međusobno preplićućih i razilažećih linija koje je teško podvesti pod jedan sistem; to znači (između ostalog) da ono što se čini moralno progresivnim u jednoj kulturi, može delovati krajnje retrogradno iz perspektive druge kulture. Tako, recimo, poboljšanje socijalnog statusa žena na Zapadu, u muslimanskoj vizuri može biti stereotipizovano u vidu predstave o „zapadnim ženama, zamišljenim sa širom raskrećenim nogama, dok čekaju seks na haubama automobila“ – što je, sa svoje strane, slika kadra da „uzbuni um svakog muslimanskog oca.“ (Ahmed 1992, 178) Pre više od dvadeset godina, vest o „prvoj muslimanskoj striptizeti“ koja je kružila engleskom štampom – uključujući tu i pakistanski list *Jang* – izazvala je, prema Ahmedu, opšti izliv besa pošto je emitovana u Pakistanu, „zemlji devojčinog porekla“; autor po tom pitanju napominje da je, „sasvim očekivano, Zapad bio meta, i trpeo je optužbe je za svoje

koruptivne uticaje..." (ibid, 156) Strpimo se za još jedan obelodanjujući citat iz Ahmedove monografije:

Za ženu, doba medija je tiranska i primaamljiva klopka, bolna klopka lepote. Njene crte lica moraju biti elegantne, a opet primamljive, njeno telo čvrsto, vitko i seksualno privlačno, njena odeća moderna. Žene ne mogu da imaju zadah (...) bubuljice, sekreciju. Neuroza, anoreksija i tenzija su ono na šta obična žena uvek može da računa (...) Zapadne žene su oslobođene robovanja u kući; zajamčeno je novo obećanje, nova sloboda, ali sloboda je takođe donela nove – i ponekad zastrašujuće – posledice. Usamljenost je samo jedna od njih... (ibid, 246)

Uzmemo li Ahmedove komentare kao relevantne za bar ograničeni deo muslimanske populacije, nismo daleko od konstatacije da evro-američka paradigma moralnog progressa (bar sa aspekta koji je Rejčels naveo kao primer) može biti tretirana sa velikom skepsom izvan Zapada, što dovodi u pitanje njen univerzalni karakter. Na sličan način, islamski univerzalni preskriptivi, prema kojima bi moralno „čista“ žena trebalo da živi u skladu sa kuranskim moralnim principima, nezamislivi su kao prihvatljiva opcija za većinu nemuslimanskih žena, bilo na Zapadu, bilo gde god drugde na svetu. Ovo moralno neslaganje ima, međutim, realne političke posledice koje su, opet, po sebi moralno kontroverzne. Prema proceni Laure Buš, iz 2002. godine, „Zbog skorašnjih napredovanja [američke vojske] u većem delu Avganistana, žene više nisu zarobljene u svojim kućama. One mogu da slušaju muziku i podučavaju svoje ćerke bez straha od kazne. (...) Borba protiv terorizma je takođe borba za prava i dostojanstvo žena.“ (Abu-Lughod 2002, 784)

Ovde je, kako vidimo, po sredi autentičan spor o kulturnim preferencama u pogledu rodno segregovane moralnosti, pa posredno i o pitanju kulturno poželjnih tokova progressa. Za poklonika „čiste islamske vere“ koji pobožno prati skripturalne izvore, opšti društveni progres bi mogao biti ilustrovan istorijskim primerom proterivanja iranskog šaha Reze Pahlavija i izglasavanja Islamske republike, dok bi za liberalnog zapadnog mislioca – ili, zašto da ne, za sekularnog muslimana rođenog u Teheranu – isti taj segment novije svetske istorije mogao predstavljati paradigmatički primer najdubljeg sociokulturnog regressa i inistitucionalizacije retrogradnih kulturnih praksi.

Naravno, reč je o mnogo širem problemu od pitanja jesu li muslimanske žene zatvorene u svojim domovima suštinski neslobodne (odnosno, da li je njihov eventualni „nedostatak želje“ da se „suoče sa činjenicama“ svoje „neslobode“ simptom kulturno impregirane „retardacije“). Antropološkinja Lila Abu-Lughod primetila je, tako, raskošan podtekst

„politike vela“ koju više od poslednjih deset godina vode, da ih tako nazovemo, *nezvani američki junaci* i zapadni dušebrižnici poput Lore Buš:⁵⁸

Mnogi od onih koji su se bavili britanskim kolonijalizmom u Južnoj Aziji uočili su upotrebu ženskog pitanja u kolonijalnim politikama gde je [britansko] uplitanje u [„brutalne“ kulturne prakse nativnog stanovništva] (...) [belom čoveku] poslužilo kao izgovor za kolonijalnu upravu. Kako je to Gajatri Čakravorti Spivak cinično sročila: *beli muškarci spasavaju braon žene od braon muškaraca* (...)

Moramo da se suočimo sa dve (...) velike teme. Prva se ogleda u prihvatanju mogućnosti različitosti. Možemo li osloboditi avganistanske žene tako da one budu kao mi, ili bismo mogli da priznamo da one, čak i nakon „oslobođenja“ od Talibana, možda žele drugačije stvari od onih koje *mi* želimo *za njih?* (...) Druga [tema upozorava nas] da moramo da budemo obazrivi sa retorikom spasavanja ljudi (...). [Zapitajmo se,] može li postojati islamsko oslobođenje? I, pored toga, da li je oslobođenje uopšte cilj kojem sve žene ili ljudi streme? (...) Pre više od dvadeset godina obavila sam terensko istraživanje u Egiptu, i ne mogu da se setim niti jedne žene (...), od najsiromašnije ruralne do najobrazovanije kosmopolitske pripadnice egipatskog društva, koja je ikada izrazila zavist prema američkim ženama, ženama koje sebi predstavlja kao da su napuštene od strane zajednice, ranjive po pitanjima seksualnog nasilja i društvene anomije, usmeravane društvenim uspehom pre nego moralnošću, ili čudnovato osorne prema Bogu (...) Duboko je problematično konstruisati avganistansku ženu kao nekoga kome je potrebno spasavanje. Kada spasavate nekoga, implicirate da ga spasavate od nečega. Takođe ga spasavate *za* nešto. (...) Projekti spasavanja drugih žena zavise od, i osnažuju osećaj superiornosti Zapadnjaka, oblik arogancije koji zavređuje da mu se suprotstavimo (...) Čak i danas proslavljena Revolucionarna Asocijacija Žena Avganistana, koja je bila toliko instrumentalna u skretanju pažnje američkih žena na ekscese Talibana (...) postojano podseća publiku da pobliže sagleda načine na koje je [zapadna] politika organizovana oko naftnih interesa, industrije oružja i međunarodne trgovine drogom. [Ova asocijacija] nije opsednuta velom, čak iako okuplja najradikalnije feministkinje koje rade u korist sekularnog demokratskog Avganistana... (ibid, 784-789; kurziv dodat)

Rejčelsova vera u objektivne van-kontekstualne parametre progresa u logičkoj je harmoniji sa moralno problematičnom politikom vela na sličan način na koji kulturno relativistički argumenti mogu da posluže kao izgovor za „teror kulture“ nad individuum. Tvrđiti da je poboljšanje socijalnog statusa žene po zapadnom receptu prelazak sa lošijeg na

⁵⁸ Treba ipak napomenuti da se autorka, u tekstu koji navodimo, i pored uviđanja prednosti relativističkih nad rasističkim, imperijalističkim, i etnocentrističkim pozicijama (Abu-Lughod 2002, 786) ipak ograđuje od kulturnog relativizma zbog bojazni od davanja prednosti kulturološkim naspram socio-političkih objašnjenja. (ibid, 787)

bolje nije, doduše, isto što i tvrditi da bi sva nezapadna društva trebalo da sebi pripisu taj recept kako bi postala „bolja“, premda se, nažalost, nalazi svega na korak od te tvrdnje. Kada se proširi na celokupan svet, pitanje progresa je višestruko složenije od onoga kakvim bi kruti univerzalisti poput Rejčelsa želeli da nam predstavje. Zastupati mišljenje da ljudske zajednice teže da žive bolje, i da prelazak sa lošijeg na bolje smatraju progresom nije ništa drugo do truizam; koje društvo uopšte želi da živi gore od onoga kako u datom momentu živi? No, suštinsko pitanje je šta pojedinci koji čine neko društvo *smatraju boljim životom*; imaju li „prava“ da ta očekivanja realizuju; i, na posletku – ko određuje njihova prava i čiji skriveni interesi su upleteni u čitav proces. Bez relativističke perspektive u pogledu kulturnih vrednosti, ali i bez *smerno nepretenciozne* univerzalističke perspektive u pogledu opštih moralnih standarda,⁵⁹ ne bismo bili kadri da sagledamo sve moguće dimenzije ovog problema. Ostati slep za etnocentričnu i egocentričnu stranu novčića u igri iznošenja među-kulturnih sudova može odvesti u mnogo teži moralni kurčlus od onog koja se inače pripisuje kulturnom-kao-etičkom relativizmu.

3) *Kulturni relativizam nas sprečava da od „drveća“ (među-kulturnih razlika u običajima) sagledamo „šumu“ (među-kulturne sličnosti u vrednostima)*. Ovo Rejčelsovo mišljenje u logičkoj je vezi sa narednim argumetnom, prema kojem nas

4) *Kulturni relativizam osujećuje u zastupanju mišljenja da postoje moralna pravila zajednička za sva društva, odnosno moralni recepti bez kojih nijedno društvo ne bi moglo da opstane*. Dotična veza ogleđa se u sledećem nizu tvrdnji:

- ◇ Mnogi faktori, sem vrednosnih (religijski, envirometnalni, itd.) deluju u zajedničkoj sprezi pri formiranju običaja.

⁵⁹ Ova, na nivou morala, smerno nepretenciozna univerzalistička pespektiva trebalo bi, pored pažljivo formirane „liste“ univerzalnih moralnih standarda, uvek da ima na umu i striktno definisane *prioritete* u pogledu vlastitih normativnih tendencija: da li je izvesnoj zajednici (o kojoj iznosimo neposredan moralni sud), u datom trenutku neophodniji pristup osnovnim resursima za život od svrgavanja državnih glavešina; da li je pružanje pomoći u svrhu obezbeđivanja elementarnog blagostanja što većeg broja ljudi nužnije od slobode po cenu prolivanja krvi i rizika od izbijanja totalnog socijalnog haosa; da li bi davanje zelenog svetla mirovnim snagama uistinu doprinelo političkoj stabilizaciji i prosperitetu zemlje, ili bi samo urušilo njenu privredu, unazadilo ekonomski razvoj i ugrozilo integritet do te mere da bi cena „sloboda“ morala biti isplaćivana višedecenijskim podizanjima milionskih kredita od Svetske banke, itd. itd. Bez jasno i odgovorno definisanih prioriteta, pozivanje na univerzalne principe može zazvučati kao farsa u ušima „drugih“, čime smo u startu diskreditovali svoje „stroge ali pravedne“ moralne principe, ali i neprikosnoven status univerzalnog skupa moralnih standarda u celini.

- ◇ To što se običaji razlikuju među kulturama može zavisiti od religijskih i faktičkih verovanja, enviromentalnih uslova... a ne od preterano bitnog međukulturnog neslaganja u pogledu vrednosti.
- ◇ Prema tome, kros-kulturna neslaganja u pogledu vrednosti mogu biti manje značajna nego što nam kulturni relativizam predočava. (Rachels 2003, 23-24)

Premise koje obezbeđuju Rejčelsov zaključak o univerzalnim moralnim pravilima prate identičnu logiku:

- ◇ Izvesni moralni prestupi (poput sadističkog izivljavanja nad bebama, legalizacije ubistva...), delovali bi pogubno po svako društvo, jer bi nakon izvesnog vremena društvo koje ih ne sankcioniše neizostavno propalo.
- ◇ Neka moralna pravila moraju nužno biti zajednička za sva društva, s obzirom da je prihvatanje tih pravila neophodan uslov za opstanak svake zajednice.
- ◇ Prema tome, pogrešno je precenjivati razlike među kulturama. Ne može svako moralno pravilo da bude okarakterisano nesamerljivim varijacijama od društva do društva. (ibid, 25-26)

Ono što Rejčels prvim setom silogizama nastoji da nam saopšti jeste da raznoliki „egzotični“ običaji, ma koliku nelagodu izazivali (u oku zapadnog posmatrača), mogu biti utemeljeni u vrednostima koje su bliske, ako ne i identične fundamentalnim vrednostima zapadne civilizacije. No – sledi pitanje – *kako je tačno ova tvrdnja suprotstavljena teoriji kulturnog relativizma?* Brojne antropološke teorije, od difuzionističkih do postmodernističko-interpretativnih nastojale su da prodru ispod pojavnog nivoa neke kulturne prakse i omoguće istraživaču uvid u njenu unutrašnju logiku, sisteme značenja i skupove vrednosti koji joj omogućavaju nesmetani kontinuitet čak i onda, kada ta praksa eventualno prestane da figurira kao krucijalna opruga u mašineriji „totalne kulture.“ (upor. sa Johnson 2007, 800) Upravo je kulturno relativistička perspektiva ta koja pruža istraživaču-kulturnom autsajderu teorijsko-metodološku podršku da pri bliskom susretu treće vrste sa „brutalnim“, „disfunkcionalnim“, „devijantnim“, ili „samo“ „egzotičnim“ običajima, ustanovi vrednosti skrivene pod krinkom datih običaja i približi ih sopstvenom sistemu značenja. Ona stremi objektivnosti na način na koji etnocentrična perspektiva nikada ne može biti objektivna, jer unapred negira *bilo kakvu* vrednost dotičnih kulturnih praksi. Dakle, ono što Rejčels navodi kao argument protiv kulturnog relativizma zapravo je ono

čemu kulturno relativistička antropologija od samog disciplinarnog uobličjenja i afirmisanja teži.

Pravi problem smešten je, međutim, u Rejčelsovoj konkluziji: *kros-kulturna neslaganja u pogledu vrednosti mogu biti manje značajna nego što nam kulturni relativizam saopštava*. Konstatovali smo da nam kulturni relativizam saopštava da kros-kulturna neslaganja u pogledu vrednosti mogu biti manje značajna *nego što se na prvi mah čine*; ali šta činiti onda, kada ona *jesu* značajna, odnosno kada *nisu* kadra da se poistovete, pa čak ni da se dovedu u najmaglovitiju vezu sa prihvaćenim vrednostima Zapada?⁶⁰ Teorija kulturnog relativizma nudi najmanje dva rešenja: Prema doktrini koju su zastupali Boas i Herskovic, bilo bi najbolje živeti i pustiti druge da žive (te naučiti usput ponešto od njih); i u pogledu tzv. „vrednosne neutralnosti“, osuđivati „devijantne“ običaje isključivo svoje, a nikako drugih kultura. No, kako smo već nagovestili, postoje i druge, manje doktrinarnе verzije kulturnog relativizma⁶¹, koje su sklone oprobavanju kritičke oštrice discipline i na „živom mesu“ drugih kultura. Ova oštrica bi, idealno, trebalo da ostane verna Herskovicеvim teorijskim doprinosima utoliko što bi prilikom donošenja vrednosnih sudova trebalo da teži minimalnoj etnocentričnosti, maksimalnoj reflektivnosti, i izrazitoj fleksibilnosti u pogledu toga kako bi svet trebalo da izgleda. Prema našem mišljenju, potonja teorijska opcija u svakom pogledu ima smisla, s obzirom da se ne odriče osnovnih načela kulturnog relativizma, dok istovremeno postojano promovise naučni status discipline.

Za drugi set Rejčelsovih premisa važi ista argumentacija. Kada iznosi mišljenje da neka moralna pravila moraju nužno biti zajednička za sva društva, ovaj autor nije izneo tvrdnju koja se kosi sa stavovima većine kulturnih relativista. Ričard Šveder, primera radi, smatra da čak ni kredibilan etički relativista⁶² ne smatra da su univerzalni aspekti moralnih kodova teorijski nemogući. (Shweder 1990, 209) Sasvim nasuprot tome – primećuje Šveder – „ustanoviti izvorne razlike u moralnim kodovima znači pretpostaviti neki zajednički kriterijum za identifikaciju moralnih pitanja; značajne razlike uvek pretpostavljaju opštiju sličnost.“ (ibid, 209-210) Samim tim, saopštiti da su pojedina moralna pravila nužno zajednička za sva društva, i za Rejčelsa i za moralnog relativistu znači izneti tačnu tvrdnju.

⁶⁰ U vezi s ovim, Gerc ironično primećuje, „Ono što deluje kao debata o najširim implikacijama antropološkog istraživanja zapravo je debata o tome kako *živeti* sa njima.“ (Geertz 1984, 265 – kurziv dodat)

⁶¹ Manje doktrinarnе u smislu traženja kompromisnih rešenja sa univerzalističkim perspektivama, i veće rezervisanosti prema pojmu „objektivne nauke.“

⁶² Etički relativizam koji Šveder zastupa u potpunom je skladu našom relativističkom pozicijom. Šveder, naime, nije relativista *stricto sensu*. (upor. sa Tilley 1998, 283) On bi se najpre mogao nazvati zastupnikom trećeg puta, koji Tili svrstava pod oznaku tzv. „parcijalnog relativizma“ i ne posmatra ga ni u kakvom suštinskom vidu suprotstavljenim univerzalizmu u teoriji morala. (ibid, 283-284)

Problem, kao i u prethodnom slučaju, nastaje kod konkluzije. Dok se Rejčels zaustavlja na tvrdnji da je pogrešno precenjivati moralne razlike među kulturama – kao da su te razlike, zapravo, ništavne ili u najgorem slučaju zanemarive – relativisti upozoravaju da ih ne treba potcenjivati, s obzirom da one nisu i ne moraju biti trivijalne *u svakom pojedinačnom slučaju*. Drugim rečima, ljudi koji žive u različitim društvima oko nekih moralnih pitanja se slažu, oko drugih ne. Pogrešno je zauzeti ekstremnu moralno univerzalističku poziciju i tvrditi da se različite kulture u osnovi slažu oko svih moralnih principa (s tim što, u zavisnosti od kulture, te principe različito tumače), kao što je pogrešno zauzeti i ekstremnu relativističku poziciju i tvrditi da pripadnici različitih kultura žive u potpuno različitim moralnim svetovima.

Samo, šta činiti kada razlike između kulturnih praksi dve zajednice proizlaze, između ostalog, i iz određenog skupa izvornih, i teško pomirljivih moralnih razlika? Pogledajmo opet šta kaže Šveder: „... etičko-relativističko stanovište koje ovde zastupamo drži da su kulturne razlike često razlike oko onoga što se smatra obavezujućim sa *moralne tačke gledišta* – to jest, obe strane veruju da su njihove obaveze objektivne, i proistekle iz razuma, ali se ne slažu oko toga šta bi te objektivne obaveze trebalo da nalažu.“ (ibid, 209)

Da li to znači da ljudima koji žive u različitim kulturama razum u izvesnim aspektima radi drugačije? Šveder smatra da to nije slučaj. Razum za njega jeste univerzalan, samo što svaki proizvod racionalnosti ne mora to nužno biti: „Etički relativizam je normativna pozicija utoliko što drži da je bar deo varijeteta utemeljen u razumu i stoga odbranljiv. Cilj etičkog relativizma jeste da dozvoli različitost [u moralnim standardima], do granice do koje je ta *dozvola* racionalno opravdana.“ (ibid, 210 – kurziv dodat.) Kasnije u tekstu, on ističe:

... Verovatno je da postoje univerzalne odlike moralnih kodova (...) Neko ko je zainteresovan za ono što je relativno ili (...) kulturno specifično nema potrebe da opovrgava [tu poziciju]. Vrednost relativističke perspektive nije ilustrovana negacijom univerzalija, već pre insistiranjem na tome da usredsrediti se isključivo na ono što je univerzalno znači prospustiti dobar deo akcije, i u isto vreme ne ostvariti pravi uvid u to kako se donose moralne odluke. (...) Svaka moralna odluka je proizvod linije rezonovanja koja uključuje principe i kocepte, od kojih neki jesu, a mnogi nisu univerzalno raspodeljeni... (ibid, 212)

Smatramo da smo, zaključno sa ovim, izneli dovoljan broj argumenata koji predstavljaju izazov Rejčelsovim gornjim tvrdnjama. Drugim rečima, bez obzira na preopterećenost velikim brojem kulturnih razlika u vrednostima i moralu, relativizam bi u teoriji trebalo da

sagleda, istakne i referira na mnoge sličnosti, te da ustanovi validnu normativnu poziciju u vezi sa priloženim temama oko kojih se vodi moralni spor. Ako ovo zvuči isuviše apstraktno i neubedljivo, konkretizovaćemo argument pozivajući se na Vošburnovu kritičku primedbu da,

Antropologija (...) više ne može požurivati političare da prihvate opštu ideju da različite kulture imaju različite vrednosti. Svi to znaju, kao što znaju i to da naše zapadne vrednosti nisu univerzalne. Političari nemaju nikakvu potrebu za antropološkim generalizacijama ne zato što one nisu istinite, već zato što su često irelevantne za probleme s kojima se političari suočavaju. Pozivati se na mantru „kulturnog relativizma“ i onoga kako „društvo definiše slobodu“ ne pomaže političarima da ustanove da li da podrže ili se suprotstave mišljenjima jedne ili druge strane. (Washburn 1987, 942)

Vošburnova procena je potpuno tačna. Dok god antropologija restriguje sebe u iznošenju bilo kakvih generalizacija sem one, da je sve relativno, ona će činiti sebe sve više irelevantnom upravo za onakve tipove diskusija kojima bi, potencijalno, mogla najviše da doprinese. No, relativizam dopušta i zauzimanje kontekstualno-osetljive pozicije u pogledu kulturnih vrednosti uz istovremeno promovisanje smerno nepretencioznih stavova o moralnim univerzalijama, koje otvaraju vrata za – doduše, krajnje opreznu – moralnu kritiku, pa i traženje normativnih rešenja u konkretnom sporu. Pored toga, kritičan i auto-korektivan kulturni relativizam kakav ovde držimo kao teorijsko-metodološki validan omogućava proces stepenovanja istine u Džarvijeveskom ključu (prema kojem je, da podsetimo, $2X2 = 3.5$ približnije istini od tvrdnje da je $2X2 = 2.5$), s tim što je taj proces zamišljen u svrhu ostvarenja „otvorenog projekta“ relativističke antropologije, koja s disciplinarnе strane ne teži konačnim rešenjima već izgradnji najšire teorijske platforme u smeštene u samo zaleđe priloženog problema ili konglomerata problema; dok je, istovremeno, sa vandisciplinarnog aspekta usredsređen na pokretanje i perpetuaciju ravnopravne međukulturne diskusije o relevantnim kulturnim temama, te širem upoznavanju sa, i razumevanju različitih kulturnih stanovišta, oko pojedinih ključnih problema. Ovde predloženo teorijsko oslanjanje na kulturno relativističku perspektivu, lišenu romantičarskih fantazija o kulturnim sponama i misterijama, insistira dalje na povratku ideji o jedinstvu čovečanstva, a ta ideja bi trebalo da prizna činjenicu da Drugi postoji, ali i da smo „mi“ kao misleći subjekti kadri da ga razumemo kroz ono što ga čini sličnim „nama“ – to jest, kroz njegovu čovečnost.

5) *Kulturni relativizam nas osujećuje u pokušaju da iznademo bilo kakav nezavistan moralni standard koji bi nam pomogao da procenimo da li neki običaj doprinosi blagostanju nekog društva, ili ga narušava.*

Melford Spajro ovu poziciju naziva „normativnim“ (Spiro 1986, 259), dok je Gananant Obejskere etiketira pojmom „filozofski“ relativizam. (Obeyeskere 1966, 369) Dopunićemo Rejčelsa Spajrovom primedbom da „normativni“ (odnosno „filozofski“) relativizam, pored toga što podređuje sve moralne standarde kulturi, takođe nalaže njihovu među-kulturnu nesamerivost, imajući u vidu brojne kulturne varijetete. (Spiro, 1986, 259)

Pretpostavimo li da su svi standardi relativini kulturi a da kulture manje ili više radikalno variraju jedna u odnosu na drugu, mi uistinu ne možemo definisati nijedan moralni princip kao važeći za sve kulture, a da pritom ne zauzmemo duboko subjektivan, i posredno etnocentričan stav. Prema tome, jedina „objektivna“ tvrdnja koju možemo izneti jeste da su svi standardi podjednako vredni i moralno odbranljivi. Kada bismo prihvatili ovu pretpostavku, dali bismo Rejčelsu za pravo; zaista ne bismo bili kadri da utvrdimo da li bi neko društvo imalo više štete ili koristi od kolektivnog odricanja od neke institucije, prakse, ili običaja. Što je, možda, još i veći problem, ne bismo mogli to da utvrdimo *ni za svoje društvo*, jer bi svaki moralno odbarljiv običaj bio s normativne tačke ravan svakom drugom, a ovo bi, zauzvrat, beskrajno otupelo oštricu relativističke inter-kulturne kritike. Kako, onda, izaći iz te samooformljene klopke, a pritom ostati afirmativan za skup kulturno-relativističkih ideja?

Postoji nekoliko načina. Jedan od njih je da insistiramo na empirijskim činjenicama koje govore u prilog varijabilnosti moralnih standarda, ali da pritom insistiramo na pokušaju njihove sistematske međusobne samerljivosti. No, zaputimo li se dalje ovim putem, lako možemo upasti u novu, etnocentričnu klopku, jer iza naših leđa, sa svakim novim korakom, može početi da se valja ono što smo prećutali: a to je mogućnost da postojati jedan, „objektivan“ aršin prema kojem je moguće premeriti sve moralne standarde – od „najdevijantnijih“ do „najsuperiornijih“ – pri čemu su nosioci onih „najsuperiornijih“ nekim čudom istovremeno i nosioci ogromne globalne moći i uticaja, pa otud raspoložu i pravom prvenstva da hijerarhizuju moralne standarde prema svom liku i naličju kao važeće za sve.

Pokušajmo, zato, s nešto složenijim pristupom. Uzmimo da se, primera radi, slažemo sa Veberom da nas, kao etnografe, usredsređene na problem među-kulturnih moralnih

vrednosti, interesuje isključivo socijalno ponašanje kojem individue u datom kontekstu pripisuju izvestan *smisao*. (Weber 1978, 4) Pretpostavimo da se od etnografa zahteva da, pored razumevanja konteksta, zauzme tačku gledišta specifične individue (ili grupe individua, u slučaju da je po sredi kolektivna kulturna praksa), kako bi počeo da uviđa *smisao* nekog društvenog fenomena. (Winch 2003 [1958], 47-48) Mada Veber ni na jednom mestu nije izneo *kako* se tačno izlazi iz svojih i ulazi u tuđe egzistencijalne „cipele“ (ibid, 111-112), pretpostavimo da je za ovaj poduhvat potrebno ostvariti izvestan nivo etičke neutralnosti, pa prema tome i prihvatiti tehniku suspenzije etnocentričnih predubedenja „učitanih“ u našu moć percepcije i interpretacije – tehniku čije uvežbavanje omogućava upravo kulturno relativistički pristup (ne)istraženim oblastima znanja. (upor. sa Obeyesekere 1966, 371) Dok istraživač postiže interpretativno razumevanje značenja nekog socijalnog fenomena, on bi, idealno, trebalo da operiše u vrednosno neutralnom režimu rada. Vrednosna neutralnost u procesu uviđanja *poente* onoga što se čini ili govori je na ovom mestu od suštinskog značaja⁶³; jer, nakon što postigne optimalan nivo razumevanja – optimalan dotle da je sposoban da (sebi i drugima) na razumljiv način predoči značenje datog fenomena sa tačke gledišta onoga ko se s tim fenomenom upoznao putem procesa enkulturacije⁶⁴, *etnograf više nema nikakvu obavezu da se pridržava relativističke perspektive*, osim ako nije dogmatski vezan za nju. On, doduše, može osetiti moralnu odgovornost prema informantima koji su mu ustupili svoje egzistencijalne „cipele“ (Garcia 2000, 89-101); ali, kakve će konkluzije izvući iz građe koju je zauzvrat prikupio, da li će je testirati putem

⁶³ Naravno, postoje teoretičari koji principijalno negiraju mogućnost ostvarenja vrednosno neutralne perspektive. Prema njihovom mišljenju, dobro objašnjenje je ono koje pronalazi *smisao* u ponašanju; ali da bismo uvažili dobro objašnjenje, moramo se prethodno složiti oko onoga što čini dobro, praktično rasuđivanje, a ono je opet funkcija našeg čitanja; a to što čitamo je uvreženo u vrsti smisla koji razumemo; (Taylor 1979, 35-36; nav.u Spiro 1986, 275) Naravno, Spajro primećuje metu ka kojoj su ovi argumenti zajednički ustremili nišane: teorijske orijentacije, psihološki konflikti, ideološke pristransnosti, lične vrednosti, naučne ambicije, i mnogi drugi subjektivni faktori etnografa isprečavaju se između njegove percepcije i fenomena koji posmatra, utičući, povratno, i na njegovu interpretaciju fenomena. (ibid.) Ali, ako su interpretacije etnografa procesuirane kroz sve ove subjektivne filtere, pita se Spajro, zar nije neophodna izvesna objektivna naučna metoda koja će logičkim putem proceniti njihovu valjanost, te odrediti da li bi one trebalo da budu naučno prihvaćene ili odbačene? Odbacimo li i taj, logički metod, i proglasimo li zauzvrat ravnopravnost svih intepretacija, kao podjednako validnih „čitanja“ spoljne stvarnosti, dobićemo sholastičku disciplinu koja ne samo što više nema naučni kredibilitet, već je i otvoreno intelektualno nedgovorna. (ibid.)

⁶⁴ A kadar je da razume zato što bi većinu sociokulturnih fenomena koji sebi pripisuju izvestan *smisao* trebalo da je moguće racionalno obrazložiti. Ovde je postulat o psihičkom jedinstvu čovečanstva od fundamentalnog značaja: on nam saopštava, ne da je sadržaj ljudskog uma posvuda isti, već da je način na koji ljudski um *radi* posvuda isti. (Spiro 1986, 270)

silogizama, pretočiti u politički narativ, evaluirati moralno – i na osnovu kojih? (čijih?) standarda – stvar je ličnog izbora.⁶⁵

Ovom pristupu se može prigovoriti da, bez obzira na postizanje eksplanatornog razumevanja kulture kroz makar najgrublje poistovećenje sa konceptima njenih nosilaca, etnograf – pošto napokon završi sa crpljenjem građe i vrati se u svoje stare dobre kulturne „cipele“ – može hteo-ne hteo zauzeti izvornu, etnocentričnu poziciju pri konačnom donošenju moralnih sudova. To je potpuno tačno. No, ključna stavka ovde je reč „eksplanatorno.“ Kao i u okviru svake akademske discipline, naučna studija bi i u ovom slučaju, trebalo da poštuje izvesne standardne procedure: trebalo bi, pre svega, da je javno obelodanjena i razumljiva (još) nekome sem autoru i uskom krugu njegovih prijatelja i komšija; trebalo bi, uz to, da dozvoljava da se istraživanje koje je predstavljeno u osnovi studije ponovi, i to u koliko-toliko bliskim socio-kulturnim okolnostima. (upor. sa Spiro 1986, 274)

Zašto je ovo bitno? Razloga ima nekoliko, a prvi od njih glasi: studija kulture, ili kulturnog sistema, ili naprosto, specifične kulturne pojave, bez obzira na svoje disciplinarne domete, trebalo bi uvek da je otvorena za kritiku – što će reći, (trebalo bi) da je po pravilu opovrgljiva, u Poperijanskom smislu.⁶⁶ Ako smo do građe u okviru studije došli intuitivnim i/ili empatičkim putem, to je u načelu disciplinarno prihvatljivo; ali ako rezultate svojih tumačenja *zasnivamo* na klizavom tlu intuicije ili empatije – svesno zatvaramo vrata svakoj eventualnoj kritici (ibid, 275), s obzirom da ne možemo kritikovati mentalne procese etnografa, niti bi unutrašnji svet etnografa, u krajnjem slučaju, trebalo da teorijski zaseni naučnu problematiku kojom je etnograf inicijalno naumio da se bavi.⁶⁷

Drugi razlog je intelektualna odgovornost naučnika. Zamislimo da smo zapadni etnograf koji se tokom boravka u Kabulu zainteresovao za kulturnu praksu javnih smaknuća na lokalnom fudbalskom stadionu. (upor. sa Nafisi 2006, 6) Zamislimo da usput, dok

⁶⁵ Džonson se na ovu temu izjašnjava u sledećem maniru: „Ako nas je naša enkulturacija naučila da naprosto tolerišemo, opišemo, a onda klisnemo nazad kući i napišemo knjigu o egzotičnom drugom, to je deo onoga ko smo bili, i ko jesmo, i kako shvatamo naš rad. Ako nas je navela da preduzmemo politički riskantne poteze i čak zauzmemo opasne stavove, to je takođe bio deo naše enkulturacije i deo onoga što smo bili ili što smo postali. Dalje od toga, mi smo individue koje nisu potpuno determinisane sudbinom...“ (Johnson 2007, 799-800)

⁶⁶ Poper je, naime, svojim hipotetičko-deduktivnim metodom imao za cilj da ukaže da se naučnost neke hipoteze ne ogleda u njenoj proverenosti niti proverljivosti već u pokušajima opovrgavanja vlastitih ili tuđih hipoteza. Što je jedna naučna teorija podložnija opovrgavanju, insistirao je Poper, to je značajniji kriterijum njene naučnosti. Gelner je, recimo, ovaj postulat prihvatio kao jedino racionalno merilo za evaluaciju priloženih propozicija. (McLaughlan 1988, 114)

⁶⁷ Osim, naravno, ako inicijalna tema nije u vezi s problemima naučnog autoriteta, krize reprezentacije, autoreferencijalnosti, subjektivnog pristupa objektivnim „činjenicama“, i drugim problemima, tipičnim za postmodernističku misao u društveno-humanističkim disciplinama.

obavljamo etnografsko istraživanje, želimo da, inspirisani skorašnjim čitanjem Rejčelsovog teksta, otkrijemo postoji li nezavistan moralni standard koji bi nam pomogao da procenimo da li običaj javne egzekucije civila na Kabulskom stadionu doprinosi blagostanju avganistanskog društva. Kulturni relativista u nama poručio bi nam da ne pokleknemo pred svojim etnocentričnim predubeđenjima i *a priori* osudimo praksu. Potrebno je da se, umesto toga, brže-bolje oslobodimo svojih subjektivnih „filtera“ pomoću kojih percipiramo i intepretiramo svet, i da pokušamo da provirimo kroz nečije *druge* „filtre“, kako unutar, tako i izvan sebe. Samo, čiji će to „filteri“ biti? Da li oni osobe koja sedi pored nas na Kabulskom stadionu i sa tribina posmatra smaknuće sa odobravanjem? Ili oni osobe kojoj egzekutor na sred stadiona u datom trenutku prislanja pištolj uz slepoočnicu? Ili filteri majke/oca/sestre/školskog prijatelja likvidiranog „prestupnika“, čija krv još uvek kaplje na travu iz sveže raspukle lobanje?

Prema našem mišljenju, čije god „filtre“ da odaberemo, nećemo previše pogrešiti, jer dok god smo kadri da na razumljiv način obrazložimo poentu javnih smaknuća sa tačke gledišta kulturnog „insajdera“, na dobrom smo putu da obavimo (relativno) kvalitetno etnografsko istraživanje. Glavnina tog istraživanja trebalo bi da bude usredsređena upravo na makar grubo vrednosno neutralnu reprezentaciju ideja, stavova i kulturnih predstava „insajdera“ o javnim smaknućim na Kabulskom stadionu.⁶⁸ Ako na prvom mestu sebi postavimo *istraživačka* pitanja poput, „kakva je racionalna osnova te prakse?“, „kakve su kulturne vrednosti u nju uvrežene?“, „kako ta praksa korespondira sa ostalim kulturnim formama u društvu?“, i tako redom, pa *tek potom* pokušamo da odgovorimo na pitanje da li praksa doprinosi blagostanju avganistanskog društva – imaćemo pred sobom antropološku studiju. Ako na prvom mestu postavimo sebi *moralno* pitanje, „da li je ta praksa dobra za Avganistan?“, dobićemo, u najboljem slučaju, objavljujiv putopisni esej, ili kvalitetan novinski članak.

Vratimo se za trenutak pitanju intelektualne odgovornosti. Rekli smo da bi naučna studija trebalo da poštuje procedure poput javnog, ponovljivog i hipotetičko-deduktivnog metoda u cilju provere kriterijuma njenih naučnih dometa. Pretpostavimo da smo prikupili građu oslonivši se isključivo na ličnu intuiciju i empatiju; pretpostavimo, međutim, da se na ovom mestu nismo zaustavili, već da smo putem intuicije i empatije dospeli do finalne *interpretacije* građe. Pretpostavimo, ukratko, da je celokupna naša studija zasnovana na

⁶⁸ Što je „insajdera“ više i što su njihove ideje, predraske i stavovi raznovrsniji, to je, prema našem mišljenju, podjednako za sam etnografski tekst.

intuiciji i empatiji, te intuitivnom i empatičkom tumačenju tuđih stavova o javnim egzekucijama u Kabulu. Na osnovu kakve logike ili razumnog opravdanja bi bilo moguće, u tom slučaju, javno prosuditi da li sadržaj naše studije ispunjava relevantne, adekvatne i suficijentne uslove za javno prihvatanje/odbacivanje intepretacije koju smo ponudili? Odgovor je, naravno, da nema takve logike, niti razumnog opravdanja; preostaje samo mogućnost da je naša interpretacija jedna od bezbroj mogućih intepretacija, i da je, budući zasnovana na našim empatičkim i intuitivnim moćima, nepodložna disciplinarnoj kritici, mada može biti podložna *vandisciplinarnoj*, odnosno, konkretno, književnoj kritici. (upor. sa Spiro 1986, 275; Ricoeur 1974, 95-110; Ricoeur 1973, 91-117)

Posledice takve intelektualne pozicije su vrlo ozbiljne. Uzmemo li u obzir naš primer, u pojedinim situacijama bilo bi teško iskazati ličnu sklonost prema empatiji mimo već postojećih etnocentričnih predstava koje gajimo; mogli bismo, recimo, pratiti unutrašnje pravilo, „Ne želim da iskažem empatiju prema ovom ovde egzekutoru“; ili, „Ne želim da se empatički poistovetim sa ovim ovde muftijom, koji podržava smaknuća na stadionu.“ Drugim rečima, mogli bismo odabrati da iskažemo empatiju samo prema tzv. „žrtvama kulture“, zato što ih smatramo žrtvama, i zato što nam naša etnocentrična predubeđenja govore da im je potrebna naša pomoć. Ali, time bismo eventualno dospeli do krajnje subjektivnih interpretativnih hipoteza koje se tiču samo jedne strane novčića.

Drugo, čak i da duboko i iskreno saosećamo sa fizičkom i emocionalnom patnjom „žrtava kulture“, naše priznanje da je interpretacija koju smo izneli pred naučnu javnost samo jedna od bezbroj mogućih interpretacija neopozivo diskredituje tu patnju.

Treće, naše insistiranje na saosećajnosti, intuiciji i interpretaciji trebalo bi u jednom trenutku da ustupi mesto pragmatičnijim postavkama kulturnog relativizma. Kulturni relativizam, pragmatično shvaćen, služi kao praktično pravilo koje upozorava da se stave van snage neposredni sudovi o kulturi, kako bi se izneli dobro obavešteni sudovi naknadno. (Perusek 2007, 829) Kulturni relativizam treba shvatiti kao načelo koje se smatra za otprilike tačno, bez namere da bude sasvim precizno (Brown 2008, 372), a ne kao model za izvođenje ultimativnih zaključaka o spoljnom svetu; kao način crpljena relevantne građe i vid „borbe sa informacijama“ (Perusek 2007, 834), a ne kao ishod te borbe; kao specifičan oblik „intelektualnog naprezanja“, a ne kao ultimativni rezultat tog naprezanja. (ibid.)

Interpretativno razumevanje kulture trebalo bi da bude samo prvi korak – intelektualna usputna stanica – do teorijskog razumevanja kulturnih sistema. (Spiro 1986, 287) Opet ponavljamo, ono nas ničim ne sprečava da na koncu iznesemo moralne sudove, jer, čak i da

usvojimo Gercovo shvatanje kulture kao „mreže značenja koju smo sami ispleli“, mi ne moramo percipirati tu „mrežu“ kao da je sazdana od marcipana i šećerne vune, već je možemo sagledati i kao paukovu mrežu, koja je kadra da zarobi pojedinca, uguši ga i prepusti ga na milost i nemilost čeljustima države ili drugih izvora autoriteta. Uprkos Herskovicеvoj doktrini da slobodu treba redefinisati kao pravo da se bude eksploatisan u terminima vlastite kulture, neophodno je istaći i da kulture mogu da ograničavaju i ugnjetavaju, a ne samo da pružaju imaginativne okvire slobode i samoizražavanja, te da pojedinci mogu tumačiti slobodu i kao bitisanje *nezavisno* od obrazaca vlastite kulture, a ne samo kao slobodu da budu terorisani svojim, pre nego nečijim drugim kulturnim vrednostima.

Jer, ako je naš cilj to da ponudimo interpretativne prikaze pojedinih kultura, a ne eksplanatorne studije o njima, u čemu će se ogledati svrha antropologije jednom, kada sve kulture budu intereptativno predstavljene? (Spiro 1986, 276) Ako je antropologija od strane neantropologa percepirana kao nauka o čudnovatim običajima egzotičnih ljudi te ako nudi svetu samo rekonstrukcije specifičnih detalja negirajući mogućnost širih zaključaka, onda se definitivno odriče legitimnog cilja formulisanog od strane pionira kulturnog relativizma: cilja koji nalaže upotrebu građe o kulturnim različitostima u svrhu formiranja komparativne „nauke o Čoveku.“ (upor. sa Spiro 1986, 280; Perusek 2007, 824) Verzija kulturnog relativizma koju smo iznošenjem argumentacije u ovom radu predložili saglasna je sa tim ciljem; pored toga, ona predočava da Herskovicеvski epitaф za scijentifikaciju antropologije, koji bi mogao da glasi, „Počeli smo kao naučnici, a završili kao aktivisti“, ne mora nužno biti zamenjen novim epitaфom, „Počeli smo kao naučnici, a završili kao ispovedni književnici čije knjige čame u prašnjavim, neotpakovanim kutijama.“ Ona može ponuditi nešto više, kako nauci, tako i intelektualcima i političkim akterima otvorenim za njene propozicije. Rejčelsova konstatacija da nas kulturni relativizam osujećuje da kao moralna bića *uopšte razmotrimo* relativističku teoriju kao heuristički plodotvornu je, dakle, prema našim uvidima, neosnovana.

Alternativni putevi progresa: islam i muslimanske modernosti između tradicija i reformizama

Uvodne napomene

Ovo poglavlje rezultat je autorovog napora da analitičkim putem obuhvati vodeće ideje islamskih modernističkih reformista (počevši od 19. veka nadalje), onako kako su se one razvijale u prošlosti sve do savremenijeg perioda i nedavnih političkih zbivanja u Magrebu, te širom arapskog i muslimanskog sveta. O muslimanskim modernostima nije teorijski korektno govoriti u jednini, već samo u pluralu, što posao koji je pred nama dodatno usložnjava, ali nas primorava i da se geografski dobrim delom ograničimo na one teritorije koje svojim granicama obuhvataju arapske države, prema Indijskom potkontinentu. Postoji nekoliko razloga za ovakav naš odabir. Prvo, moderne nacionalističke ideje kod muslimana javile su se u prvi mah upravo u zemljama poput Egipta, Maroka, Alžira, Tunisa i Indije i do razvoja savremenih nacionalnih država poprimile su snažnu pan-arabističku komponentu. (Joffe 1983, 157-170) Zatim, način na koji su se one slagale, ali i odudarale od zapadnih normi i ideala modernosti dovoljno jasno nam može razotkriti način na koji su one raskrčile prostor za promišljanje zasebnog muslimanskog projekta modernosti, otelotvorenog u mnoštvu različitih vidova. Povrh toga, pisanjem ovog poglavlja želeli smo da pružimo novi i sveobuhvatan osvrt na Gellnerov teorijski model „muslimanskog društva“, dobrim delom ustoličen u njegovoj tvrdnji da je „od tri velika zapadna monoteizma, islam najbliži modernosti.“ (Gellner 1981, 7) Prema našim shvatanjima, Gellner je izgradnjom priloženog teorijskog modela zapravo pružio delimičnu kulturno relativističku perspektivu u okviru šireg polja antropologije modernosti, prateći onu inicijalnu ideju prema kojoj je skripturalni islam bio, ili je trebalo da posluži, kao osnovni agens modernizacije Magreba i Bliskog istoka. U tom smislu, predstavimo smernice prema kojima bi se ovaj teorijski model mogao čitati u kulturno relativističkom ključu, imajući neprestanu na umu da je Gellner, prema vlastitom teorijskom opredeljenju, bio odlučni antri-relativista. (upor. sa Gellner 2000; Dean 1978, 281-288)

Pored Gellnerovih ideja, na stranicama koje slede bavićemo se i Veberovim istraživanjima islama, analitički objedinjenim Turnerovom monografijom (Turner 1974), ali i – u formi svojevrstnog uvoda u celokupnu problematiku – Veberovom kapitalnom

studijom *Protestantska etika i duh kapitalizma* (2011 [1905]), u kojoj je ovaj autor izneo svoje ideje u pogledu razvoja specifičnog odnosa tržišne ekonomije i verske reformacije na Zapadu. Smatramo da je Veberova studija važna za našu temu iz više razloga: 1) Izvesne odlike luteranstva srodne su izvesnim elementima islamske dogme i mogu se, čak i bez upliva relativističkih perspektiva, sagledati komparativno (Loimeier 2005, 216-254; Heath 1988, 289-315; Shapiro 1976, 447-455; Gellner 1981, 149-173); 2) Jedna od vodećih figura islamske modernističko-reformističke misli, Džemaludin el-Afgani (upor. sa Tanasković 2008, 176), u razgovoru sa Abdulkadirom al-Magribijem poistovetio je sebe sa protestantskim reformatorom Martinom Luterom (Keddie 1972, 392); dok je jedan od njegovih istaknutijih sledbenika, Muhamed Ikbāl, zastupao mišljenje da islam njegovog vremena prolazi kroz period sličan razdoblju protestantske reformacije u Evropi, i da pouka „uspona i rezultata Luterovog pokreta“ ne sme biti izgubljena za muslimanski svet. (Espozito 2001, 80) 3) Reformatorski pokreti u islamu predstavljali su kamen-temeljac Gelnerove studije *Muslim Society*, gde je ovaj autor, oslonivši se upravo na dijalektičke procese između (ruralnog) sufizma i (urbanog, skripturalno-reformističkog) puritanizma težio da obrazloži inherentnu bliskost islama i modernosti, odnosno – posredno – islama i luteranstva. Ono „luteransko“ u islamu, kako ćemo videti, ogledalo se prevashodno u borbi za detradicionalizaciju okoštalih klerikalnih stanovišta, za povratak islama filozofiji, nauci, razumu i pokušaju racionalizacije celokupnog društva na novim, modernim (islamskim) temeljima. Otud smatramo da je za razumevanje islama iz perspektive „alternativnih modernosti“ bitan povratak ključnim autorima (Veberu i Gelneru), te njihovim shvatanjima kako „standarda“, tako i „alternative“ u procesu modernizacije (ne)muslimanskih društava.

Ovo poglavlje će, otud, nastojati da pokaže da oni izdanci, modernosti koji doprinose ljudskom blagostanju, poput uvećanja prehrambenih sirovina i proizvoda, infrastrukture, obrazovnih institucija, univerziteta, bolnica, i opšteg procvata industrije *nisu* u konfliktu sa skripturalno uvreženim shvatanjima kulturno poželjnih pravaca razvoja muslimanskih društava; dok materijalizmu i profitu okrenute dimenzije kapitalistički – pa, u prvom slučaju i marksistički – koncipirane modernosti ulaze u sukob sa kuranskim preskriptivima, odnosno sa društvenim, kulturnim i političkim shvatanjima pojedinih predstavnika muslimanskih modernističko-reformističkih pokreta, kako u pre- tako i u post-kolonijalnom periodu. Takođe, ovim segmentom teze nastojaćemo da obrazložimo kako su specifične etape u starijoj i novijoj istoriji Magreba i Bliskog istoka – poput kolonijalnog širenja Zapada, te potonje dekolonizacije i formiranja modernih država, izraelske okupacije

Zapadne obale, Sinaja i Golanske visoravni, izbijanja Indijsko-Pakistanskog rata, i tako redom – uticale na ideje o progresu, opštem boljitku i kolektivnom identitetu ogromnog broja muslimana. Nakon 1967. godine, norme modernosti koncipirane po „zapadnom receptu“ izgubile su dotadašnji kredibilitet u većem delu muslimanskog sveta (Ahmed 1992, 33), i ostavile dosta mesta za promišljanje o „islamskim receptima“ (post)modernog društvenog razvoja, koje su smeštale Kuran u samo središte muslimanskih debata o mogućim kulturnim, ekonomskim i socio-političkim strategijama za izlaz iz svakodnevnih problema, potresa i nesigurnosti življenja u tzv. „Trećem svetu“. Kako ćemo nastojati da predstavimo, u većini tradicionalnih islamskih društava, religijske perspektive *ulema* (islamskog klera) bile su daleko od ujednačenih u nastojanju da pruže ultimativne definicije islama i *umme* (zajednice vernika); svaka od tih definicija, odnosno svako suprotstavljanje priloženim definicijama, vodilo je razvoju specifičnih vizura modernog muslimanskog društva, njegovih karakteristika, perspektiva, poželjnih kulturnih vrednosti i moralnih standarda.

No, imajući u vidu da je za adekvatnu diskusiju o „alternativnim modernostima“ potrebno najpre razjasniti šta bi to bio „glavni tok“ modernističkih pravaca razvoja, u naredna dva potpoglavlja, nastojaćemo da utvrdimo ne samo šta je (sve) modernost, već i koji su to fenomeni što leže *oko* modernosti i drže je čvrsto u mestu. (upor. sa Wittgenstein 1969, ¶144)

1. Modernost: „Glavni“ i „alternativni“ tokovi

Modernost na Zapadu pokazala se kao izazov dugovečnim simbolima socijalnog raslojavanja prisutnim u najvećem delu Evrope – simbolima na kojima je počivao autoritet plemstva, monarha i visokog klera, pružajući im politički legitimitet da upravljaju podjarmljenim „masama.“ Novi „duh“ modernog doba težio je da politički mobilise upravo te „mase“ i ukaže na novoustanovljeni niz vrednosti koje formulišu novi niz zahteva „prosvćenog čoveka“, pa time i motivišu zajednicu na socijalnu akciju koja prati nove putokaze: individualizma, jednakosti, slobode, razuma; težnja za većom socio-ekonomskom pokretljivošću; za otvorenijim pristupom dobrima i uslugama; za pravednijom redistribucijom moći u društvu. Ovi i drugi putokazi ustanovili su „klasičnu“ trasu građenja moderne nacionalne države na Zapadu. Profane propovedi o istorijskom kontinuitetu i besmrtnoj slavi nacije poslužili su kao mitopolitičko sredstvo za postizanje

racionalnih ciljeva ovog „klasičnog“ modela: moderni obrazovni sistemi koncipirani su kao oruđe kulturne i lingvističke homogenizacije najširih društvenih slojeva, ali i kulturno razjedinjenih oblasti i regija u okviru nacionalne države; centralizovane državne institucije oslonile su se na masivnu birokratiju kako bi učvrstile partijsku kontrolu; industrijski razvoj i porast kapitala jačao je glad za obrazovnom i tehnološkom kompetentnošću sve većeg broja pojedinaca, što je zauzvrat pospešilo njihovu socijalnu mobilnost i pojačalo privid društvene jednakosti. Za razliku od tradicionalnih društava sa stabilnom tehnologijom i nepremostivim jazom između malobrojnih povlašćenih slojeva i „običnog sveta“, moderno društvo je diskreditovalo sakralni karakter monarhije i proizvelo trajnu rekonfiguraciju vrednosti. Razum, jednakost, prosperitet, ljudska prava i individualne slobode postali su svojevrsni lajtmotiv modernosti, inspirisanog idejama prosvetiteljske filozofije, među kojima je – bar sa antropološke tačke gledišta – možda i najznačajnija bila ona o *neprestanom progresu čovečanstva*, predvođenog, dakako, društvima evropskog zapada. (upor. sa Gellner 1981; Anderson 1998; Kramer 1997; Kovačević 2001, 11-20)

Vera zapadnog „prosvetiteljskog“ čoveka u univerzalni karakter ljudskog razuma nije, međutim, bila kadra da „na prvu loptu“ objasni zašto su različita društva toliko neravnomerno raspoređena na amplitudi civilizacijskog napretka. Ako čovečanstvo deli osnovne intelektualne i mentalne kapacitete, otkud to da su neka društva uspešnija od drugih u pogledu tehnološkog i ekonomskog razvoja? Zašto širom sveta postoje krupne razlike u tradicijama, moralu, načinu društvenog organizovanja i poreklu političke moći? Kao jedna od disciplina osmišljenih prema svetonazoru prosvetiteljskog doba, antropologija je trebalo da pruži odgovor upravo na pitanja ovog tipa (Kovačević 2001, 11-40; Saint-Amand 1993, 399-417; Voget 1968, 321-345). Centralna pretpostavka evolucionističke antropologije, glasila je, shodno tome, da ljudi svuda na svetu dele bazične intelektualne i racionalne kapacitete, i da su suštinski skloni punom oslobađanju tih kapaciteta i kreiranju modernog, racionalnog „civilizovanog“ društva, ali da nešto u njihovim kulturama koči njihov progres. Ono što je, međutim, interesovalo evolucioniste, nije bilo traganje za načinom na koji bi takve kočnice u raznim kulturama mogle da se otklone, već prevashodno pokušaj sistematične rekonstrukcije društvene evolucije, od stadijuma moderne, industrijske države unazad, prema prvobitnom obliku društvenog organizovanja, iskonskoj religiji, najdrevnijem mitu, najstarijem tipu porodice, i primarnom jezgru političkog autoriteta. (upor. sa Voget 1968, 321-345)

Na ovom mestu treba dodati još i primedbu da se pod uticajem kulturno relativističkih upliva u antropološko promišljanje o kulturi, dotična disciplina vremenom, i bar nominalno odrekla nekadašnjih etnocentričnih postavki koje su bile sklone da premeravaju izučavane fenomene isključivo prema kulturnim aršinima Zapada. Antropologija oslobođena etnocentričnih premisa se, grubo rečeno, trudi da svojim disciplinarnim diskursom oneobiči i samu zapadnu kulturu, predstavljajući je kao jednu – i ne nužno „najprogressivniju“ – varijantu ponuđenu na globalnoj paleti kulturnih različitosti. Shodno tome, modernost kao projekat i kao proces više se ne posmatra u klasičnom svetlu homogenišuće i hegemonijskog kulturnog programa Zapada, već prevashodno kao *kolaž distinktivnih modernosti* – istočnoevropskih, istočnoazijskih, socijalističkih, postkolonijalnih, muslimanskih, itd. – koje ne moraju pratiti istu mustru, i koje se po mnogo čemu međusobno razlikuju. (S. R. G. 2000, V-XII; Noah 200, 1-29; Englund i Leach 2000, 225-248; Hefner 83-104; Schmidt 2006, 77-97; Welz 2000, 5-14; Thomassen 2010, 321-342)

Društvenim naučnicima je danas većinom jasno da modernizacija ne znači nužno vesternizaciju. „Ono što samosvest 'kulture' označava“, primećuje Salins u jednom eseju, „jeste zahtev različitih ljudi za svojim sopstvenim *mestom* u kulturnom poretku sveta. [To ne podrazumeva] odbijanje komoditeta i odnosa u svetskom sistemu, već više želju da se oni indigenizuju. Po sredi je projekat *indigenizacije modernosti*.“ (Sahlins 2000, 48 – kurziv dodat)

Samosvest kulture u slučaju muslimanskih društava u velikoj meri je reflektovana u moralnim standardima, vrednostima i skripturalnim uputama koje nudi islam. To, međutim, ne znači da muslimanska društva tvore hermetički zatvorene sisteme nesposobne za korespondenciju sa spoljnim svetom, sem kroz ovaj ili onaj oblik kulturne šizofrenije.⁶⁹ Različiti muslimanski odgovori na kulturne uticaje zapadne modernosti – od krajnje afirmativnih do radikalno negativnih – govore u prilog pretpostavci ne da su vrednosti islamske i drugih kultura međusobno nesamerljive, već da do izvesnog, i relativno objektivnog, premeravanja vrednosti dolazi pri svakom voljnom ili nehotičnom pokušaju jedne kulture da utiče na drugu, i uvede je u proces kulturne promene. Muslimanska modernost⁷⁰ je, dakle, pokrenuta kao reakcija na vojnu i tehnološku nadmoć Zapada u

⁶⁹ Pod pojmom *kulturna šizofrenija* mislimo prvenstveno na haotizovane, neartikulisane i bezizgledne „adaptacije“ društva na kulturnu promenu koja je u toku, ili čiji odjeci i dalje odzvanjaju duboko rašivenom strukturom društva.

⁷⁰ Muslimanski modernizam bio je intelektualno-kulturni pokret započet oko šeste decenije devetnaestog veka. Dobrim delom reakcija na vojnu, ekonomsku i političku dominaciju Zapada, težio je, najopštije rečeno, da reformiše obrazovni, pravni i birokratski sistem muslimanskih država, tako da se one iznova pokažu kao ravnopravni geo-politički takmaci evropskim silama, ali i da istovremeno ostanu verni muslimanskoj

vreme kolonijalne ekspanzije. On je u velikoj meri nastojao da odgovori na izazove zapadnih vrednosti, etike, filozofije, nauke, tehnologije, političke i društvene teorije, tako da dotični odgovori budu adekvatni tzv. Velikoj tradiciji islama⁷¹ i održe dostojanstven nivo kulturne autentičnosti. Odgovora ima više; jedni zastupaju nadmoć puritanskog islama nad svim oblicima „izama“ (humanizma, racionalizma, nacionalizma, feminizma, konzumerizma, komunizma, kapitalizma, materijalizma, anarhizma), smatrajući da je odgovor na sve izazove i probleme savremenog sveta – islam; drugi su umereniji i promovišu ideju racionalne reinterpretacije skripturalnih izvora u svetu koji se neprestano menja; treći su skloniji prihvatanju sekularnih ideja i pan-arapskih ideologija. Varijacija, naravno, ima još. Poenta je da nijedna od njih nije manje ili više moderna: sve su one podjednako (post)moderne. Druga poenta je da muslimanska društva nisu niti monolitna niti statična; ona su ponajviše nalik uramljenom pejzažu koji neprestano menja topografiju. Okvir ili ram tog pejzaža bio bi islam; dok bi promene u topografiji simbolički oličavale promene u muslimanskim društvima tokom decenija i vekova.

Na narednim stranicama, razmotrićemo na koji način su trojica uticajnih zapadnih autora, Veber, Tarner i Gelner diskutovala o dinamici muslimanskih društava, odnosno modernističkih tokova unutar „islamskog okvira.“ Ove autore smo izdvojili ne samo zbog njihove naučne reputacije, niti zbog puke činjenice da su se bavili islamom (Tarner, doduše, kroz Veberovo pisanje o odnosu islama i ekonomije), već prevashodno zato što su nastojali da pronađu izvesne pravilnosti u unutrašnjoj dinamici muslimanskih društava. Te pravilnosti su, naročito kod Gelnera, dovedene u direktnu vezu sa modernističkim tokovima, odnosno sa postkolonijalnim uspostavljanjem nezavisnih država na teritoriji Magreba i Bliskog istoka, koje insistiraju na zasebnoj, muslimanskoj verziji modernosti.

intelektualnoj tradiciji. (Rahman 1958, 82,99; Ahmed 1992, 29-37; Espozito 2001, 67-95; Tanasković 2008, 272-283)

⁷¹ Ovaj termin tiče se Redfieldove dihotomije između intelektualnih pismenih tradicija urbanih elita s jedne i „malih“ tradicija lokalizovanih u selima, ruralnim zajednicama, ili na marginama gradova, s druge strane. (Cole i Eggan 1959, 655) Adams je je, primera radi, upotrebio u eksplicitnim kultur-rasističkim terminima, govoreći o afričkim društvima: Gde god da su muslimani dolazili u kontakt sa paganskim društvima, njima su prepuštane (...) pozicije gospodara. Kao što se najčešće događa pri kontaktu civilizovanog i primitivnog čoveka, dominacija prvog obezbeđena je delom većim materijalnim napretkom, delom vojnom superiornošću, a delom povezanošću sa prestižnom literarnom i istorijskom tradicijom – onim što je Redfield nazvao Velika Tradicija. (...) U većem delu Afrike, crnac [Adams ga naziva „the Negro“] je bio preziran kao izgnanik i rob od samog praskozorja istorije; preobraćenje u islam obezbedilo mu je prvo posredno učešće u trijumfima [islamske] prošlosti. Možda je, onda, razumljivo to što su jedini afrički narodi koji su se aktivno i uspešno odupirali širenju islama (...) bile populacije hrišćanske veroispovesti - Kopti, Nubijci i Etiopljani – *koji su već pratili svoju sopstvenu Veliku Tradiciju.*“ (Adams 1969, 284-285; kurziv dodat) Dihotomija između „velikih“ i „malih“ tradicija pokazaće se veoma značajnom u Gelnerovoj koncepciji modernizacije muslimanskih društava koju ćemo detaljno kritički razmotriti na donjim stranicama. (upor. sa Gellner 1981, 1-86)

Ukazaćemo na prednosti i nedostatke takvih modela, i pokušati da ponudimo iznijansiraniju sliku muslimanske modernosti: onu koja se, pored njenih ekonomskih i socioloških aspekata, bavi ideološkim, verskim, moralnim i idejnim osnovama moderne *islamske* (dakle, ne-sekularne) države, i to iz kulturno relativističke perspektive.

2. Šta je (sve) modernost?

Učiniti moderne Zapadne tekovine indigenim, pomiriti strane uticaje sa lokalnim tradicijama, poistovetiti modernost sa onim što smatramo – ili što većina u jednom društvu smatra – poželjnim, moralno prihvatljivim i autentičnim za „našu“ kulturu, problem je sa kojim se suočava veliki broj društava tzv. „Trećeg sveta.“ Indigenizacija modernosti podrazumeva dvostruki proces: na pojavnom planu, društvo se postepeno transformiše, modernizuje, dok na onom tik ispod površine nastoji da održi kontinuitet svojih „proverenih“ vrednosti, tradicija i kulturne posebnosti. (Upor. sa Kahn 2001, 658) No, da li je nivo tehnološke razvijenosti nekog društva pouzdan pokazatelj opsega *modernosti* tog društva? Postoji nekoliko razloga koji ovo pitanje čine značajnim za opštu diskusiju o modernosti. Zamislimo dva fiktivna društva, A i B, od kojih se društvo A odlikuje hiperindustrijalizovanim urbanim centrima na čijim trgovima se vrše javna smaknuća građana uređajima visoke tehnologije, dok društvo B ne može da se pohvali razvijenom industrijom niti primenom tehnoloških pronalazaka, ali zato može jednim jakim demokratskim sistemom, praktikovanjem ljudskih, manjinskih i verskih prava, institucionalnim osujećenjem diskriminacije prema etničkim i verskim manjima, slobodnim socijalnim aktivizmom, osetnim prisustvom nevladinih i neprofitnih organizacija, različitih humanitarnih fondacija i drugih ustanova civilnog društva. Poenta ove komparacije jeste da pokušamo da pružimo odgovor ne na pitanje koje od ova dva društva se čini više fiktivnim, već koje bi se moglo nazvati više modernim.

Naravno, ako za primarni kriterijum odaberemo stepen tehnološkog razvoja, odgovor će biti lak. Ali, takav izbor nas sprečava da sagledamo, uslovno rečeno, metafizičku stranu modernizacijskih tokova: onu koja insistira na racionalizaciji političkih sistema. Istorijsko nasleđe za moderni svet prelomne 1789. godine odjeknulo je iz Pariza najvećim delom Evrope kao posmrtno zvono socijalnim i političkim sistemima utemeljenim na tradiciji, naslednim privilegijama i samovolji suverena. Buržoska revolucija razgrnula je delatni prostor ne samo sitnoj i krupnoj buržoaziji, već i glomaznoj birokratskoj mašineriji, koja je

zauzvrat gotovo do apsurdna racionalizovala sferu ekonomije, politike i društvenog života. (upor. sa Coleman 1993, 2) Pored toga, bitna „metafizička“ odlika modernizacije kao procesa društvene racionalizacije po zapadnom „receptu“ jeste kreacija sekularne države, unutar čijih granica se snaga religijske simbolike prekraja u mit o jedinstvenoj naciji, osnažujući time patriotski polet i bratoljublje sugrađana. (Wallace 1973, 3-11) Hrišćanstvo je – naročito u američkoj političkoj teoriji – zamišljeno kao „inherentno liberalna i demokratska religija“ koja je omogućila podizanje teoloških temelja moderne demokratije. (Hickman 2008, 177-78) Razdvajanje (po francuskom) – odnosno *fuzija* (po američkom modelu) – države i crkve prepoznato je u kontekstu zapadnog društva kao bazična datost demokratije. (Nancy 2007, 3)

Ono što bi marksistički orijentisani teoretičari nazvali bazom „glavnotokovske“ zapadne modernosti predstavlja industrijski i tehnološki razvoj društva poduprt jakom kapitalističkom ekonomijom, dok ukidanje tradicijskih sistema i naslednih povlastica, stvaranje sekularne nacionalne države, širenje privida socijalne jednakosti, patriotskog „duha“ i demokratskih ideja ulazi u njegove stratume nadgradnje. „Alternativni“ modeli su – neka bude tako, za sada – svi oni koji na neki način odstupaju od „glavnog toka.“

Sa tvrdokorne modernističke tačke gledišta, rešenje naše malopredložene dileme – „koje od dva društva je modernije?“ – glasi: nijedno od ponuđenih. Prvo je moderno samo u smislu baze, drugo samo u smislu nadgradnje. Ipak, postoje li i druge modernističke perspektive sem zapadnih?

Muslimanske perspektive nude, kako verujemo da ćemo ovim radom pokazati, neke od takvih, suparničkih interpretacija modernog društva. One predstavljaju u isti mah oštru kritiku zapadnih modernih vrednosti, i pokušaj indigenizacije „glavnotokovske“ modernosti. Svakako da reakcije muslimanskih mislilaca na modernističke tokove „kod kuće“ nisu jednoglasne, niti uniformne, što znači da ovim radom ne možemo pokriti svu različitost mišljenja. Stoga ćemo se na stranicama koje slede usredsrediti na trendove muslimanske modernosti koji odstupaju od zapadnih – ne zato što težimo da Zapad postuliramo kao „glavni tok“ bilo čega, već zato što će nam u kontrastu sa zapadnim tokovima modernog razvoja biti lakše da analitički promotrimo pozive brojnih muslimanskih mislilaca za uspostavljanjem (moderne) nesekularne, *islamske* države.

Razlog za upravo ovakvo suženje analitičkog fokusa je dvojak: prevashodno, modernistički projekat koji postavlja islam u samo središte države radikalno raskida sa zapadnom modernističkom tradicijom čiji zahtevi za racionalizacijom brojnih sektora

društva nalažu građenje sekularnih institucija (škola, sudova, javne administracije...), odnosno *suženje* delatnog polja klerikalnih autoriteta, naročito u domenu političke vlasti. Podizanje infrastrukture moderne države na islamskim osnovama, dakle, može značiti više ili manje radikalno odstupanje od zapadnih modernističkih standarda. (Zubaida 2001, 20-27) Drugi razlog je više tehničke prirode. Oslanja se na u uvodu već navedenu primedbu Ernesta Gelnera da je od tri velika zapadna monoteizma, islam najbliži modernosti. (1981, 7) Argumenti kojima je Gelner obrazložio ovu tvrdnju biće detaljnije izloženi nešto kasnije u radu; za sada je bitno istaći da je ovaj teoretičar, prateći vlastite uvide u strukturu i funkciju nacionalizma u modernoj državi, osmislio teorijski model „muslimanskog društva“ prema kom skripturalni islam jeste ili bi trebalo da bude osnovni *agens modernizacije* Magreba i Bliskog istoka. Je li Gelner takvim modelom podržao ambicije islamističkih modernista, ili je u nekom smislu i sam pokušao da ih „racionalizuje“, nije od prevelikog značaja za naučnu diskusiju; ono što je važnije jeste njegov implicitni *podstrek kulturno relativističkom promišljanju* o modernosti, što je teorijska linija koju Gelner, međutim, nije pratio u studiji, verovatno zbog sjajnog mišljenja koje je imao o „praznim receptima“ relativizma u društveno-humanističkim naukama. (upor. sa Dean 1978, 281-288)

Da bismo uočili sve prednosti i nedostatke Gelnerovog modela, krenućemo pomalo izokola, pozvavši se najpre na Veberova istraživanja odnosa religije i ekonomije. Oslanjajući se na Vebera, Gelner je želeo da ukaže na značaj puritanskog islama za razvoj socijalnih tendencija okrenutih ka urbanizaciji, ustoličenju kulta Reči i napokon, modernizaciji po univerzalnom (zapadnom) šablonu; mada, slično Veberu, ni on nije želeo da dozvoli da dotični šablon – čak i ako mu mehanizmi jesu posvuda isti, ili slični – ne mora biti shvaćen kao jedini validan od strane svih članova društva, te može u krajnjim konsekvencama izroditi brojne varijacije. Pored toga, Arkunova primedba da „sve skorašnje [naučne] polemike usmerene protiv orijentalizma jasno pokazuju da je takozvana moderna sholastika još uvek daleko od bilo kakvog epistemološkog projekta koji bi oslobodio islam od esencijalističkih, supstancijonističkih postulata klasične metafizike“ – nakon čega ovaj autor nastavlja da se – „za islam u ovim diskusijama pretpostavlja da je specifičan (...) nepromenljiv sistem mišljenja [i] verovanja (...) koji je inferioran ili superioran [zavisno od tačke gledišta] u odnosu na Zapadni model“ (Arkoun 2003, 19), ova Arkunova primedba, dakle, važi u izvesnoj meri i za Gelnerov teorijski rad, a za Veberov naročito. Gelner u građenju svog modela nije obratio pažnju na savremene islamske perspektive, a naročito na savremenu islamsku kritiku zapadne modernosti. Glavna zamerka koja bi mogla uputiti

Veberu, s druge strane, jeste njegova krajnje pojednostavljena i esencijalistička percepcija islama, izneta u kompletnom neskladu sa kritikom pozitivizma koju je sam promovisao i intepretativnom (*verstehende*) sociologijom čije je metode zastupao.⁷² (Turner 1974, 3) Veber nije primenio sopstvene metode na istraživanje islama, ali je zauzvrat, pomoću interpretativne sociologije, razotkrio one attribute koji su ulili pogonsko gorivo u motor ekonomskog ekspanzionizma zapadnih društava i učinili ih vodećom industrijskom, pa dakle i vojno-političkom silom u modernom svetu. Njegov doprinos savremenim društveno-humanističkim disciplinama je, bez obzira na sve eventualne nedostatke, nezanemarljiv, a prema našoj proceni, obezbeđuje i dobru odskočnu dasku za analitičko promatranje modernizacijskih projekata koji odstupaju od „klasičnog.“ Veberova studija „Protestantska etika i duh kapitalizma“ (u daljem tekstu *PEDK*) bavi se verskom reformacijom, individualizmom, askezom, i sličnim fenomenima, koji s jedne strane nisu strani islamu, a s druge predstavljaju glavne repere muslimanske kritike modernih zapadnih vrednosti. Povrh toga, reformistički pokreti su jedno od glavnih težišta Gelnerove studije „Muslim Society“, i tvore onu dinamičku dimenziju društva putem koje Gelner obrazlaže suštinsku bliskost islama i modernosti. Zato je značajno da se pobliže upoznamo sa teorijskim konceptima dvojice autora i utvrdimo okvirne raspone njihovih naučnih dometa u svetu „alternativnih modernosti.“

3. Muslimani i modernost: zapadne perspektive

3.1. Veber i islam

U samom uvodu u *PEDK*, Veber naglašava da se u modernom svetu razvila vrsta kapitalizma nepoznata bilo gde na svetu, sem na Zapadu. (2011, 15) Ovaj - da ga tako nazovemo, kulturno specifični kapitalizam, oformio se kao proizvod naročito ustrojenog razuma zapadne kulture: razuma koji je doveo do racionalizacije privrede, tehnike, naučnog rada, vaspitanja, rata, pravosuđa i uprave. (ibid, 18) Veber je tokom istraživanja procenio da se razvoj Zapadnog „kapitalističkog duha“ može shvatiti kao sporedna pojava u

⁷² Veberova filozofija nauke iznedrila je naročitu metodologiju koja je nastojala da predoči na koji način je društvena realnost socijalnog aktera uređena, oslanjajući se na njegove subjektivne intepertacije; intepertativna sociologija je, tako, pokrenula oštru kritiku onih varijacija pozitivizma koje ignorišu akterovo poimanje realnosti, putem arbitrarnog nametanja istraživačevih interpretacija i kategorija onoga što stvarnost „jeste.“ (Turner 1974, 3; Spasić 1998; Weber 1986)

celokupnom razvoju racionalizma, budući da je evro-američki kapitalizam o kom je diskutovao, racionalizovan na bazi „strogo računске metode“, orijentisan na statistiku stanovništva i trgovine, planski i smišljeno usremljen ka privrednom uspehu – za razliku od, primera radi, svojstava tradicionalne privrede, u kojoj seljak „živi od danas do sutra“, ili „pustolovnog kapitalizma“, orijentisanog na političku šansu i iracionalnu špekulaciju. (ibid, 51)

No, smeštanje *ratia* u *arbeit* nije za Vebera imalo nikakve veze sa filozofskim uticajima prosvetiteljstva (pri čemu je mislio na „duh napretka“ i slavljenje „životne radosti“ u prosvetiteljskoj filozofiji), već je to prevashodno bila stvar vere, tačnije verskih crta „staroprotestantskog duha.“ (ibid, 30) Ipak, Veber je upozorio da „nipošto ne treba zastupati budalasto-doktrinarnu tezu (...) da je „kapitalistički duh“ (...) *mogao* da nastane *samo* kao emanacija *izvesnih uticaja* reformacije ili čak da je kapitalizam kao *privredni sistem* tvorevina reformacije. (ibid, 61 – kurziv u originalu) Drugim rečima, on je zastupao tezu da je „kapitalistički duh“ neplanirana tvorevina jednog specifičnog etičkog sistema koji je proistekao iz Luterovog, a naročito iz Kalvinog religijskog učenja. Prema njegovoj proceni, bilo je potrebno ustanoviti naprosto „da li su, i u kojoj meri, religijski uticaji bili saučesnici pri *kvalitativnom obeležju* i *kvantitativnoj ekspanziji* [kapitalističkog] duha“ (ibid, 61 – kurziv dodat), što je na koncu predstavljalo i vodeći cilj njegove studije.

Suštinski važan momenat Veberove arumentacije jeste podatak da je centralna dogma svih protestantskih denominacija odbacivala katoličku distinkciju moralnih zapovesti i propisa (saveta – *consilia*) po pitanju askeze shvaćene u terminima radikalnog odvajanja posvećenika od sveta. Asketizam, proceduralno oličen u monaškom načinu života, za protestantske mislioce nije bio ništa do „proizvod egoistične samoživosti“ (ibid, 54) koji čoveku sposobnom za rad pruža „legitimno“ opravdanje da se istog mirne savesti kloni. Nasuprot ovakvom poimanju askeze, reformatori su smatrali da živeti bogougodno znači svakodnevno ispunjavati *svetovne dužnosti*, koje *proizlaze iz životnog položaja pojedinca*. Dužnosti proizašle iz položaja društvenog aktera, posmatrane iz puritanske perspektive, obeležavale su čovekov životni poziv, a poziv je ono što čovek mora da prihvati kao Božiju volju, ono čemu mora da se povinuje bez glasa protesta. (ibid, 50-54) Za Vebera je, uz to, od velikog značaja bilo kalvinističko učenje o predestinaciji koje je protumačio kao metafizički preduslov zapadnog individualizma. Pogledajmo o čemu je reč:

U svojoj patetičnoj nečovečnosti ovo učenje je moralo da ima posledice za raspoloženje jedne generacije koja se predala njegovoj grandioznoj konsekvenciji: osećanju nečuvene unutrašnje *usamljenosti pojedinca*. (...) čovek je bio upućen da sam ide svojim putem u susret jednoj odvajkada utvrđenoj sudbini. Niko mu nije mogao pomoći. Nikakav propovednik (...) Nikakav sakrament (...) Nikakva crkva: doduše, važi stav „extra ecclesiam nula salus“ („van crkve nema spasenja“) (...) ali spoljnoj crkvi pripadaju i reprobirani, i oni, štaviše, *treba* da joj pripadaju (...) ne da time dođu do spasenja – to je nemoguće – nego zato što i oni u slavu Boga moraju da budu prisiljeni na održavanje njegovih zapovesti. (...) Ovo apsolutno ukidanje (...) crkveno-sakramentalnog spasenja bilo je (...) presudno (...) u odnosu na katolicizam. Veliki versko-istorijski proces *oslobodenja* sveta od *magije*, koji je počeo sa starojevrejskim prorocima i (...) odbacio sva *magijska* sredstva traženja spasa kao praznoverje i greh, našao je ovde svoj kraj. (...) Ne samo da nije bilo magijskog, već nikakvog sredstva da se milost božja pokloni onome kome je Bog odlučio da je uskrati (...) [a kao posledica toga] stvara se jedan apsolutno beziluzoran i pesimistički obojen individualizam (...) [koji je svoj izraz pronašao] na primer u često ponavljanom upozoravanju naročito engleske puritanske literature, da je potrebno čuvati se svakog uzdanja u ljudsku pomoć i ljudsko prijateljstvo. (ibid, 67-69)

Iz gornjeg navoda uočavamo da je Veber potpunu bespomoćnost čoveka pred sudbinom unapred odlučenom nedokučivom voljom božjom, predstavio kao stanje trajne egzistencijalne nesigurnosti i visoke napetosti pojedinca, koje je rezultovalo apsolutnim obnaženjem crkve, ali i ogoljavanjem ljudske duše, pri čemu je prva otresla sa sebe sve artefakte i obredne prakse koji su slutili na prisustvo magijske misli, a druga zasijala u depresivnom svetlu otuđenja od „bližnjeg svog“, pokazavši svoju patetičnu nagost u apsolutnoj okrenutosti sebi, i svom spasenju. Ovako skiciran srednjevekovni prototip modernog individualizma, autor je izveo iz reformatorskih tumačenja Svetog pisma, iako u drugom odeljku dalje u tekstu (str. 76-77) priznaje da je „raščinjavanje“ sveta, ili uklanjanje *magije* kao sredstva za spasenje, bivalo takođe prisutno i u judeizmu. Gotovo da je neverovatno da Veber na ovom mestu nije spomenuo i islam, budući da je ova religija – naročito u pogledu krutog etosa sunitskog puritanizma – i skripturalno i obredno koncipirana kao anti-sakramentalna i anti-idloatrijska (u kontekstu poštovanja svetačkih kultova i specijalizovanih „posrednika“ između Boga i vernika). Ali o ovome će biti više reči kasnije; preostaje nam da ilustrujemo još pojedine od ključnih Veberovih ideja iznetih u PEDK, kako bismo celokupnu logiku autorove argumentacije mogli da uporedimo sa

etičkim zaleđem reformatorskih pokreta u islamu, i njihovim odrazima na poimanje svetovne dužnosti vernika.

Već smo spomenuli da su hrišćanski reformatori poput Lutera, Kalvina, Bakstera i drugih gajili izrazito negativan stav prema asketizmu kaluđera i manastirskom životu. Ono što nismo saopštili jeste da su kalvinisti, prema Veberu, ipak preuzeli izvesna (racionalna) načela hrišćanske askeze – kao što su čovekovo oslobođenje od nagona i prevazilaženje zavisnosti od sveta i prirode, uvođenje racionalnog reda u način života, potčinjavanje strogoj samokontroli i procenjivanju vlastitog etičkog značaja – samo da bi ta načela preoblikovali u sebi svojstvenu, *čisto svetovnu asketsku praksu*. (ibid, 78-79)

Dobar primer svetovne askeze kalvinističkog protestantizma ogleda se, recimo, u religioznim dnevnicima koje su vodili sledbenici Kalvinovog učenja, tabelarno upisujući grehe koje su počinili, kako bi neprekidno kontrolisali svoje stanje milosti. (Veber dodaje primer tabelarno-statističkog knjigovodstva Bendžamina Frenklina o njegovim naprecima u pojedinima vrlinama - ibid, 82) Ova svesna, sistematska samokontrola karaktera doprinela je prema Veberovom mišljenju formiranju naročitog asketskog stila života koji se više nije odvijao iza manastirskih kapija, nego unutar sveta (ibid, 102), i koji je dobio naročit izraz u odnosu individue prema radu i novcu. Besposličarenje i lenjost bili su za puritance odlike karaktera za najveću osudu, jer je prema ovom učenju, rad svrha života propisana od Boga. Čovek na „ovom svetu“ mora, dakle, da obavlja Božja dela „sve dok je dan“, da bi bio siguran u svoje stanje milosti pošto *padne noć*.

Uvećanju njegove slave ne služe dokolica i uživanje, nego *samo rad*, po nedvosmisleno objavljenoj volji božjoj. *Traćenje vremena* je, dakle, prvo i principijelno najteži od svih grehova. (...) Gubljenje vremena društvenošću, „praznim pričama“, luksuzom, čak i spavanjem dužim nego što je neophodno za zdravlje – najviše šest do osam sati – moralno je apsolutno za osudu. (...) Vreme je (...) beskrajno vredno jer je svaki izgubljeni sat oduzet radu u službi slave božje. Dokona kontemplacija je stoga bezvredna... (ibid, 104 – kurziv u originalu.)

Ova koncepcija zgusnutog, opresivnog i maksimalno iskoristivog vremena, tek je u 18. veku sa Bendžaminom Frenklinom formulisana u jednostavnu i naširoko čuvenu parolu: „Vreme je novac.“ Ali, moglo bi za prve generacije reformista, novac – tačnije posedovanje, *gomilanje* novca – bilo je samo nužno zlo. Rad stvara novac, a odgovornost pojedinca prema novcu implicira njegovu racionalnu potrošnju, ili, kako tvrdi Veber, „čovek je samo upravnik dobrima koja su mu božjom milošću data, i on kao rob Biblije

mora da polaže račun o svakoj pari koja mu je poverena, pa je u najmanju ruku sumnjivo da se nešto od toga troši u svrhe koje se ne odnose na božju slavu nego na sopstveno uživanje.“ (ibid, 113) Prema tome, bogatstvo u protestantskoj etici nije bilo koncipirano kao greh, naprotiv – greh je bilo *želeti biti siromašan*. (ibid, 108) Još jedan vid čovekovog ogrešenja prema Bogu, a koji proizlazi iz puritanskog odnosa prema radu, ogledao se u sticanju bogatstva u svrhu kasnijeg lagodnog troškarenja, uživanja i nerada. Prvi kalvinisti razvili su prezir prema aristokratskom načinu života i bavljenja svetovnom politikom, koje je sa njihove tačke gledišta bilo tipično za pripadnike plemićkog staleža. (ibid, 100) Umesto toga, insistirali su na radu, štednji i pobožnosti. Otuda i ne čudi da Veber u svojoj studiji podržava Barklijevo mišljenje, koje ističe da puritanska borba protiv putenosti nije bila borba protiv racionalnog sticanja bogatstva, već protiv *iracionalne upotrebe imetka*. (ibid, 113)

Još na prvi pogled zapažamo nekoliko krupnih razlika između protestantske etike, kako ju je predstavio Veber, i pojedinih elemenata islamske etike, objavljenih Kuranom.⁷³ Osvrnimo se najpre na temelje islama, takozvanih „pet stubova“: prvi zahteva izgovaranje šehade, ili otvoreno svedočenje vere („nema boga osim Alaha, a Muhamed je njegov prorok“); drugi – namaz, ili molitvu pet puta dnevno; treći zekat, ili obaveznu milostinju; četvrti se odnosi na ramazanski post; peti na obavezno hodočašće u Meku, takozvani hadžiluk (hadžž). (Tanasković 2008, 121-160) Ono što nas na ovom mestu prevashodno zanima jesu treći i peti stub islama, odnosno zekat i hadž. Iz Kurana vidimo da

Oni koji dijele svoj imetak na Božjem putu sličje zrnu iz kog je niklo sedam klasova, a u svakom klasu stotinu zrna: Bog umnožava kome hoće (...) O pravovijerni! Ne kvarite svoje milostinje prigovorom (...) kao onaj koji dijeli svoj imetak da bi ga vidjeli ljudi, a ne vjeruje Boga i Sudnji dan. (...) Oni koji dijele svoj imetak, tražeći Božije zadovoljstvo i da sebe učvrste (*u vjeri*), sličje vrtu na brežuljku na koji padne obilna kiša pa dadne dvostruk plod. (...) Želi li netko od vas da ima vrt palmi i grožđa kroz koji teku rijeke (...) a da (*taj vrt*) pogodi vatreni orkan i spali (*sve u vrtu*)? Tako vam Allah objašnjava znakove da biste razmišljali. (El-Bekare 261-266)

⁷³ Kako smo u uvodnim napomenama razjasnili, držimo da je Veberovo proučavanje odnosa hrišćanske reformacije i ekonomske ekspanzije značajno za našu studiju iz nekoliko razloga: 1) Neki elementi islamske i luteranske dogme mogu se sagledati komparativno (premda osnovno metološko načelo relativizma u stvari nalaže da se *sve* može komparirati kada se relativistički ustanovi šta se poredi. U datim okvirima, relativizam je zapravo karika koja nedostaje komparativnom metodi - Milenković, doktorski seminar, usmena komunikacija); 2) Izvesni predstavnici modernističke misli u islamskim kontekstima smatrali su da je reformacija po Luteranskom ključu neophodna za islam; i 3) Reformatorski pokreti u islamu predstavljali su glavni oslonac Gelnerove studije *Muslim Society*, koja je na teorijskom planu težila da učvrsti veze između islama i modernosti, odnosno islama i luteranstva.

Kako vidimo, zekat je Božja naredba muslimanima da jednom godišnje odvoje deo svoje imovine za sirotinju koju će Bog – pod uslovom da je imovina udeljena „čistog srca“, bez prigovora i kinjenja – vremenom udvostručiti. Ovakav odnos prema materijalnim dobrima, stečenim u „znoju čela svog“ stoji u radikalnoj suprotnosti sa odnosom prema novcu hrišćanskih reformatora, koji je preferirao etiku asketske prinudne štednje (Veber 2011, 114) duboko povezanu s opštim raspoloženjem puritanca, „u osnovi orijetnisanog na sebe i svoje lično spasenje.“ (ibid, 70) Puritanska „filozofija novca“ koja je insistirala na sticanju novca i sve više novca, pri čemu se sticanje posmatralo kao svrha čovekovog života (ibid, 33-35), teško se može pomiriti sa Kuranskom etičkom pozicijom „udeli da bi Bog umnožio“, ne samo zato što prema kuranskom svetonazoru čovek nikada ne može nakupiti onoliko koliko je Bog u stanju da oduzme, već i zato što se „stanje milosti“ muslimanskog vernika poboljšava utoliko, ukoliko raste njegova svest o kolektivu, odnosno njegov častan, zaštitnički stav prema zajednici „pravovernih.“ Stubovi islama su zapravo skripturalna, dogmatska antiteza individualističkoj potki „novog doba“, jer su tri od pet stubova vere okrenuti u pravcu *jačanja osećanja zajedništva* sledbenika Muhamedove objave: davanje milostinje, tako, može biti shaćeno kao skripturalna parabola socijalne zaštite kolektiva; ramazanski post kao svest o jednakosti svih vernika pred Bogom; i hodočašće, hadžiluk, kao masovno okupljanje muslimana iz svih krajeva sveta u zajedničkom *ibadetu* (slavljenju Boga). U tom ključu, zanimljivo je svedočenje Malkoma X-a o njegovom hadžiluku u Meku, onako kako ga prenosi Viktor Tarnet (Turner) u jednom od svojih kraćih eseja o strukturi *communitasa* (1973, 193):

Tokom poslednjih jedanaest dana ovde u muslimanskom svetu, jeo sam iz iste posude, pio iz iste čaše i spavao u istom krevetu (ili na istom tepihu) – moleći se *istom Bogu* kao i moji drugovi muslimani, čije oči su bile najplavlje plave, čija kosa je bila najplavlje plava, i čija koža je bila najbelje bela. I u *rečima* i u *postupcima* i u *delima* „belih“ muslimana osetio sam istu onu iskrenost koju sam osetio među afričkim muslimanima Nigerije, Sudana i Gane. Mi smo *uistinu* bili (braća) zato što je njihova vera u jednog Boga uklonila „belo“ iz njihovih *umova*, „belo“ iz njihovog *ponašanja* i „belo“ iz njihovog *stava*. Odatle vidim da, ukoliko bi beli Amerikanci mogli da prihvate Božje jedinstvo, onda bi, možda, takođe mogli da prihvate jedinstvo Čoveka ... (kurziv u originalu)

Vratimo se sada na glavni tok sadašnjeg segmenta naše diskusije: odnos hrišćansko-puritanske i kuranske etike u analitičkim okvirima Veberove studije. Istakli smo da se dva etička polja u izvesnim tačkama preklapaju – oba insistiraju na „čistoj“ veri, slobodnoj od

magijskih radnji, obožavanja crkvenih sakramenata i izvođenja obrednih praksi koje slute na potkupljivost onostranog – dok se u izvesnim tačkama oštro razilaze. Kao prvi od punktova račvanja naveli smo učenje o predestinaciji koje opovrgava ideju o dodvoravanju Bogu, bilo putem najpredanije pobožnosti pojedinca, bilo putem nastojanja da se materijalni (ili kakav god) kapital transponuje u duhovni, što je za posledicu imalo jedan „apsolutno beziluzoran i pesimistički obojen individualizam“ (protestantizam), naspram skripturalnog akcentovanja „zajednice u veri“ i odatle proizvedenih etičkih, emocionalnih i duhovnih iskustava neraskidive povezanosti pojedinca sa grupom (islam). Naravno, bilo bi neozbiljno od nas da tvrdimo kako je svaki sledbenik neke protestantske crkve orijentisan na sebe i posve utrnuo u pogledu osećaja za zajednicu, dok u svakom muslimanu plamsa blistav obruč zajedništva i ljubavi za „bližnjeg svog“, ali činjenica je da individualistički trend predstavlja fundamentalan i centralni deo modernosti, i da razdvaja industrijska društva Zapada od tradicionalnih društava Srednjeg veka, „onoliko jasno i oštro koliko koncepti Boga, greha i spasenja razdvajaju Srednji vek od antike.“ (McCormick 1979, 689)

Sama koncepcija muslimanske zajednice (*umma*) podrazumeva, sa svoje strane, zajednicu ispravnih ljudi, onih koji su primili poruku Proroka i time se u božjim očima izdvojili od ostalih monoteista i pagana. Ali islamskom učenju je takođe inherentno specifično jedinstvo društvenog i religijskog života koje bi trebalo da ojača osećaj prisne vezanosti zajednice vernika. (upor. sa Zartman 1992, 182) Montgomeri Vat nudi dodatno objašnjenje ovog snažnog osećaja jedinstva, interpretirajući Kuran, iz kog nalazi da je „s jedne tačke gledišta Medina pod Muhamedom bila federacija srodničkih grupa, ali je sa druge tačke gledišta ona bila zajednica novog tipa sa religijskom osnovom.“ (Watt 1960, 84) Dva gledišta bila su prema Vatu komplementarna, „jer su se muslimani iz Meke koji su migrirali (...) u Medinu odrekli svojih srodničkih grupa u Meki i bili su spremni da se bore protiv njih; ali Muhamed nije oklevao da iskoristi princip srodstva kako bi pospešio koheziju religijske zajednice u Medini, jer je u jednom periodu odredio da bi svaki musliman iz Meke koji se nalazi u Medini trebalo da bude smatran bratom određenog Medinskog muslimana.“ (ibid.)

Ovo svojevrsno duhovno srodstvo, predočeno u 8. poglavlju Kurana (el-Enfal, 70-75) svakako da je proizlazilo iz istorijskih okolnosti u kojima su se našle prve zajednice muslimana, ali je ideal visoko integrisane verske zajednice – proistekao delimično i iz plemenskih moralnih načela pustinjskih beduina (*murumwa* – videti dole) – opstao do danas, poprimivši različite oblike, od nacionalističkih, pan-arabijskih sve do onih najširih, pan-

islamskih. Pored toga što povezuju individualizam sa kulturnom dekadencijom Zapada (i podvrgavaju ga „superiornijem“ islamskom konceptu tradicionalnog, celovitog društva) radikalnije struje muslimanskih kritičara modernosti umeju da odu u krajnost, i zagovaraju potpuno ugledanje na život prvih Muhamedovih sledbenika (*salafā*), odnosno odbacivanje svega što nije u skladu sa idealizovanom slikom prvobitne islamske zajednice. (El-Fadl 2001, 28-33)

Ali kuranska i protestantska etika time nisu iscrple sve tokove svojih susreta i razilaženja. Da se podsetimo: Veber je iskoristio luteransko i kalvinističko učenje o dužnosti poziva, kako bi pojasnio rigoroznu etiku protestantizma, prema kojoj je čovek tu za svoj posao (a ne posao za čoveka), i prema kojoj onaj ko ne radi, ne mora ni da jede. Bog je nedokučivošću svoje promisli svako ljudsko biće predodredio za neki životni poziv, a dužnost čoveka je da se lati tog poziva bez previše gundanja i da prione na posao od jutra do mraka, kako bi bio siguran u svoje stanje milosti. Novac koji zauzvrat prima svakako je dobrodošao, ali on se ne sme rasipati na zemaljske užitke. Bolje je ne trošiti uopšte nego biti „sladostrasnik“ i „raspikuća“, „pijandura“ itd. što zapravo znači gomilasti, gomilati, i neprestano gomilati novac „u slamaricu.“ Vremenom je, tvrdi Veber, gomilanje postalo samo sebi svrha, čime se moderni čovek preobrazio u automat za sticanje novca, neku vrstu „radoholika“ koji ispunjava svoju unutrašnju prazninu visinom svoje zarade.

Islam se po ovom pitanju delimično podudara, a delimično razilazi sa ovakvim viđenjem čovekovog „poslanstva“ na zemlji. Zvanična kuranska egzegeza nalaže da Bog odobrava ljudsku aktivnost i pospešuje privredni razvoj onda kada čovekov rad odiše požrtvovanošću na Božjem putu. (upor. sa El-Bekare, Čauševićeva fusnota uz ajet 261) Celokupna ljudska aktivnost bogougodna je onda kada se podredi Božjoj volji i Božjem zakonu (Nasr 1987, 117), koji uslovno rečeno, deli ljudske poslove na čiste i nečiste, odnosno na one usmerene ka ljudskom blagostanju, i one osmišljene tako da ljudima nanose štetu. Kao ilustraciju „čistog“ i „nečistog“ posla, navešćemo ajet gde se oni eksplicitno spominju:

Oni koji jedu kamatu stajat će (*na Sudnjem danu*) samo (*onako*) kao što stoji onaj koga je Šejtan spopao (*svojim*) ludilom. To je zato što su oni govorili da je trgovina isto što i kamata. A Bog je dozvolio trgovinu, a zabranio kamatu. (El-Bekare, 275)

Poslednji deo ajeta možemo protumačiti tako da sagledamo trgovinu i kamatu kao binarne opozicije, pri čemu je trgovina povezana sa strujanjem novca u zajednici „pravovernih“, a kamata sa njegovim nagomilavanjem u nečijoj „slamarici.“ Strujanje novca je, zdravorazumski posmatrano, korisno za čitavu zajednicu, jer potpomaže privredni razvoj i pokreće nove trgovačke transakcije, dok je nagomilavanje novca putem kamate štetno i za zajednicu i za pojedinca koji je novac pozajmio uz „lihvarski ugovor.“ Kuranskom objavom je dozvoljeno bogaćenje trgovca, koji svojim radom doprinosi i svom, i prosperitetu zajednice, a zabranio bogaćenje zajmodavca koji prosperira na tuđu štetu, što znači da kuranska etika, slično protestantskoj, ne pretopostavlja da su siromašni bogatiji duhom, i da su Bogu miliji. I oni s više i oni s manje „imetka“ jednaki su pred Bogom dok god poštuju Njegove zakone i udjeljuju milostinju da bi dobili nagradu od svog Gospodara. Bogatstvo u islamu nije greh; ali greh je smestiti posao i dobit *ispred* čovekovih obaveza prema Bogu, i time ugroziti (da upotrebimo Veberovu formulaciju) čovekovo stanje milosti. Ovo direktno konotira na odnos prema radu u islamskoj etici. Čovekov prioritet na „ovom svetu“ ne može biti rad i samo rad, niti dobit i samo dobit. Islamski teolozi uglavnom se slažu u oceni da je čovek u islamu prevashodno *transcendnetno biće* (upor. sa Nasr 1987, 117) čiji unutrašnji svet bi trebalo da krasi atributi strpljenja, umerenosti i uravnoteženosti (Ahmed 1992, 38), što u krajnju ruku otvara mogućnost čovekovog uživanja u plodovima svog rada, pod uslovom da on ne zaboravi na svoje obaveze prema Bogu.

Kad rezmiramo sva ova promišljanja i uključimo ih u diskusiju o modernizacijskim tokovima u muslimanskom svetu, dobijamo nekoliko važnih rezultata. Prvo, oni „plodovi“ modernosti koji doprinose ljudskom blagostanju, poput uvećanja prihoda u hrani, povišenja broja bolnica, škola, mesta za stanovanje, itd. – ne razilaze se ni sa jednom tačkom Svevišnjeg zakona datog u Kuranu. Moderna industrija i tehnologija se, dakle, mogu iskoristiti za opšti prosperitet zajednice i, posredno, za uvećanje Alahove slave. Drugo, materijalistička i čisto ekonomska dimenzija modernosti *ne odgovara* kuranskim preskriptivima već, idealno, ulazi sa njima u otvoren konflikt. Čovek koji se apsolutno prepušta poslovima i konstantnoj trci za novcem prevaljuje unutrašnji balans na materijalnu stranu i gubi smisao za ravnotežu između *din*-a (lične pobožnosti) i *dunye* (ovozemaljskog bitisanja), čime značajno ugrožava svoje stanje milosti. Treće, koncept individue koji stoji u srži ideje o modernom progresu, podriva islamski ideal visoko integrisane zajednice vernika, koji se između ostalog očitava i u stubovima vere. I četvrto, kako bi se prenebegao

odlazak u krajnost koji sa sobom nose individualizam i materijalizam, potrebno je da tok industrijskog, tehnološkog i ekonomskog razvoja društva bude usmeren na Božji put, a to se ne može postići bez asistencije „eksperata“ za pitanja vere. Shodno tome, modernizacija, bar iz date perspektive, nikako ne bi smela da podrazumeva političku marginalizaciju klera, jer kler svojim učenim interpretacijama skripturalnog materijala, neprestano „koriguje“ društvo i usmerava ga na „put Istine“, kad god ono u celosti, ili nekim vitalnim elementom, skrene s tog puta.

Projekat „alternativne“ muslimanske modernizacije, međutim, nema samo jedan, već mnoštvo oblika, od kojih se mnogi tek ovlaš podudaraju sa modelom proizvedenim iz okvirne komparacije kuranske i protestantske etike, onako kako je ona ilustrovana u Veberovoj studiji. Da muslimanskih modernizacija ima mnogo, zapazićemo na donjim stranicama koje se bave savremenijim, i pretežno pozitivistički orijetnisanim istraživanjima muslimanskih društava – istraživanjima duboko prožetim Veberovim nasleđem u društveno-humanističkim naukama. Usput ćemo se potruditi da predočimo i zašto su modernizacijski tokovi na pojedinim mestima ispoljili toliko drastična odstupanja od „idealnog“ modela koji smo definisali komparacijom rezultata Veberove studije sa analognim elementima kuranske etike.

3.2. Nasleđe „verstehende“ metoda: Turner o Veberu i Gelner o svemu ostalom

Veberova sociologija religije, generalno gledano, pokušala je da razume vrednosti koje je širom sveta stvarala sekularna modernost, postavljajući pitanje koje glasi: kako su velike svetske religije proizvodile sebi svojstvene tipove ličnosti⁷⁴, slične onim tipičnim za protestantizam? (Turner 1974, II) Iako Veber nikada nije napisao monografiju o islamu (ibid), on jeste proizveo seriju članaka, u kojima je centralni lanac argumenata glasio da je islam ratnička religija (ibid, IV), da je vojni stalež bio bazični motor za širenje islama (ibid, III), da su muslimanski gradovi u osnovi bili vojne baze, da je islamski verozakon (šerijat) osmišljen tako da služi svrsi vladarskih krugova, a da je moć vladara, budući patrimonijalna (= vlast koje se prenosi sa oca na sina) opet zavisila od vojnih staleža, koji bi vremenom neminovno počeli da diktiraju svoje uslove dvoru, tražeći sve više povlastica.

Ova monolitna, redukcionistička, i u krajnju ruku dosta problematična slika o tradicionalnim muslimanskim društvima, nije, međutim, potpuno beskorisna za našu

⁷⁴ Odn. standardni karakter, idealan tip individue za funkcionisanje društva.

analizu. Pre svega, Veberov pojam harizme, koji je u velikoj meri koristio u svrhu istraživanja odnosa ekonomije i (islamske) religije, verovatno je jedan od najšire korišćenih koncepata u antropologiji proizašlih iz pera ovog autora (Keyes 2002, 248), i poslužiće nam kao dobra spona za kasnije promatranje Gelnerove klasične studije „Muslimansko društvo“ (*Muslim society*). Druga i čvršća spona krije se u činjenici da su oba autora nastojala da rekonstruišu političku strukturu, odnose moći i unutrašnju dinamiku tradicionalnih muslimanskih društava, počevši od najranije istorije islama i, u Gelnerovom slučaju, zakoračivši u postkolonijalni period. Veberov (a donekle i Gelnerov) glavni propust ogledao se, međutim, u tome da opsegom analize nije obuhvatio i etička pitanja islama – iako je u PEDK uporno nastojao baš na tim pitanjima – što u jednom opštijem smislu moglo ukazati na izvesne nedostatke studija koje u prvi plan analize smeštaju političke i socioekonomske faktore, gubeći u potpunosti iz vida kulturne (ovde prevashodno mislimo na bedeme morala, vrednosti i tradicije putem kojih se neko društvo fortifikuje od kulturne invazije Drugog).

Veber je u svojim pisanjima o odnosu islama i ekonomije pokazivao da su prebendalni feudalizam⁷⁵ i patrimonijalna (od oca nasleđena) birokratija, čije su institucije dominirale kod Abasida, Mamluka i Otomana, gušili razvoj autonomnih gradova, nezavisne građanske klase, formalnog, racionalnog prava, pa i politički stabilne države, što je za krajnji ishod imalo podrivanje preduslova za procvat racionalnog kapitalizma. (Turner 1974, 13) Osnovna poenta Veberove analize nije podrazumevala da je rana vojnička etika muslimanskih elita osujećivala kapitalizam, već da su politički i ekonomski uslovi Orijentalnih društava stvarali neplodno tlo za razvoj kapitalističkog „duha.“ (ibid, 16) Kako smo već nagovestili, Veber se u analizi islama fokusirao isključivo na političku, vojnu i ekonomsku prirodu muslimanskih društava, odnosno na patrimonijalni oblik dominacije tipičan za „azijatski režim proizvodnje“ (ibid, 21), koji za razliku od okcidentalnog, ni u čemu nije podsticao jačanje nezavisne građanske klase i razvoj buržoaske kulture. (ibid, 78)

„Azijatska“ birokratija je sa Veberove tačke gledišta imala nekoliko značajnih odlika koje su je razlikovale od evropske: 1) Držala je sva sredstva proizvodnje u svojim rukama; 2) Finansirala je celokupni državni vojni aparat (za razliku od evropskih društava, gde su feudalni gospodari opremali i plaćali vojsku); 3) Stvorila je socijalne uslove u kojima se borba za moć nije odvijala između sukobljenih klasa, već je poprimila oblik borbe za činovnički položaj i prava na naplaćivanje poreza; 4) I, konačno, održavala se putem ličnih

⁷⁵ Prebenda ujedno znači crkveno imanje koje pripada položaju, i uživanje prihoda sa tog imanja.

veza i favoritizma što je birokratsku strukturu prošlo naročito kombinacijom rigidnosti i nepredvidivosti na svim nivoima. (ibid, 78-79)

Za islamsku istoriju, početak patrimonijalne, dinastičke vladavine smešten je u 660. g.n.e i osnivanje Omajadske dinastije koja je sa Bliskog istoka pošla u osvajanje teritorija severne Afrike i prešla u Evropu, pokorivši Španiju i stigavši sve do oblasti južne Francuske. (Kurten 2005, 95) Arapi su pod vođstvom Omajada u Africi osvojili Siriju, Egipat, prošli kroz čitav Magreb, i zajedno sa islamizovanim berberima iz severne Afrike prešli u Andaluziju koja je u to vreme bila pod vlašću Vizigota. (ibid.) Dinastija Omajada značajna je bar iz još dva razloga: ona je ukinula oblik „demokratske“ konsultacije o izboru novog vladara među arapskim plemenima okupljenim oko Muhameda – koji je naglo umro, i bio nasleđen četvoricom „pravovernih“ kalifa⁷⁶ (Tanasković 2008, 160-164); ali je, u isti mah, preuzimanje vlasti petog kalife, Muavije i začetak Omajadske dinastije, značilo ujedinjenje svih muslimana u jedinstvenu državu jedini put u istoriji ove religije, čime je ustoličen ideal muslimanskog jedinstva koji figurira kao politički cilj izvesnog broja muslimana sve do danas. (Kurten 2005, 96)

Islamolog Filip Hiti (Hitti) razdvojio je četiri vodeće društvene klase u okviru prostranog Omajadskog kalifata: *arapsku elitu* (koja je zauzimala sam vrh hijerarhijske lestvice), *klijente* (arapske i nearapske nove preobraćenike u islam, tzv. neo-muslimane), *zaštićene manjine* (jevreje i hrišćane) i *robove*. (Hitti 1968, 179) Klijenti ili neo-muslimani bili su, prema ovom autoru, nezadovoljni svojim drugorazrednim, marginalizovanim statusom, i njihov revolt, poduprt sve žustrijim šiitskim protestima, doveo je do smene dinastija – sa Omajadske na Abasidsku. Imajući Veberovu argumentaciju na umu, ova istorijska digresija značajna je iz nekoliko razloga: dinastija Abasida je, u nastojanju da izbegne fatalnu grešku Omajadske dinastije, osporila prevlast arapskih elita, čime je imperija izgubila dotadašnji ključni element društvene solidarnosti – onaj na nivou plemena, tačnije saveza plemena koja su prva prihvatila Muhamedovo učenje. (ibid, 87) Oslonivši se na lojalnu birokratiju i vojni stalež (sada gotovo potpuno formiran od robova i najamnika), kalifat je tragao za novim, sveprožimajućim čvorištem političke identifikacije, i pronašao ga u *savezu svetovne vlasti i klera (uleme)*, što se vremenom odrazilo na karakter političke instrumentalizacije religije, ali i na sadržaj i primenu šerijata, skrojenog – kako Veber tvrdi – „po meri“ upravljачke elite. (ibid) Prema njegovom shvatanju, stručnjaci za islamsko pravo bili su takođe i administrativni i sudski zvaničnici koji su nastojali da istovremeno primenjuju

⁷⁶ Ebu-Bekr (632-634 n.e), Omer (634-644 n.e), Osman (644-656 n.e) i Alija ibn-Ebu Talib (656-661 n.e.)

tradicionalne odredbe („okamenjene” egzaktnošću skripturalnih izvora⁷⁷) i potpuno arbitrarno odlučivanje, ne da bi služili apstraktnim principima prava, već prevashodno interesima upravljačkih struktura. (Ibid, 111)

Ovaj Veberov uvid dobija novu dimenziju u periodu kolonijalnog širenja gde je prisustvo Zapada indirektno – rasprostrajnem evropskih kulturnih uticaja – žestoko uzdrimalo status islamskog klera. Iako su priznavali vojnu nadmoć kolonizatora, muslimanski vladari u Osmanskom carstvu, Egiptu i Iranu težili su da ostvare priliku za nadmetanjem sa snagom Zapada, smatrajući da je od vitalne važnosti da dodatno centralizuju moć zasnovanu na sprezi administracije i vojske. (Nasr 2002, 588-602) U prvih mah, modernizacija u islamskim zemljama je podrazumevala razvoj moderno obučene i opremljene vojske i administracije, kao i usvajanje zapadne nauke koja osigurava savremeno oružje. Nove generacije muslimana su, uz pokroviteljstvo države, odlazile u Evropu da studiraju jezike, prirodne nauke i politiku. Ova isprva mala, pa sve uticajnija intelektualna elita, bila je glavni baštinik kulturne promene, koja je rezultovala nizim vojnih, administrativnih, ekonomskih, pravnih i društvenih reformi, te je, nadahnuta Zapadom, težila sistematskoj modernizaciji muslimanskog društva. (ibid.) Na taj način je država i nehotice, u želji da pruži izazov Zapadnom ekspanzionizmu, ugrozila tradicionalnu osnovu moći i autoriteta verskih vođa: pojava novih sekularnih elita, obrazovanih na univerzitetima u Engleskoj, Francuskoj, Nemačkoj i drugde, preuzela je položaje u pravnom i obrazovnom sistemu, ali i u sistemu vlasti, i time lišila uleme glavnih izvora društvenog uticaja koji su do tada bili pod njihovom nadležnošću. (Espozito 2001, 75)

U pre-modernim istorijskim okvirima, Abasidska dinastija je, kako Veber insistira, „utabala put” krutom, ortodoksnom islamu, adaptiranom na patrimonijalni tip vladavine, gde su verske i svetovne vlasti obavljale posao u tesnoj sprezi, i gde nije bilo mnogo prostora za inovacije na polju kulture, prava i socijalnih reformi. Politička struktura je bila zasnovana na kompleksnom balansu vladarskih elita, u čijem se središtu nalazio kalif (kod Otomana, sultan), okružen lojalnim ratnicima koji su upravljali velikim imanjima, i ulemom koja je u svojstvu državnih savetnika i činovnika uživala povlašćen položaj u društvu. Daleko ispod, nalazile su se podjarmljene mase muslimana, hrišćana, jevreja i mnogobožaca, smeštenih u urbanim i ruralnim područjima kalifata. Vodeća politička kontradikcija takvog sistema je, po Veberovom mišljenju, bila totalna zavisnost kalife (sultana) o vojsci koja je datu slabost dvora uviđala, i iskorišćavala je zdušno. (Turner 1974,

⁷⁷ Kuranu i hadisima.

172) Plaćeničke vojske otvoreno su iznuđivale feude i različite beneficije od vladara (ibid, 80), koji je zauzvrat podizao državne namete da bi izlazio u susret sve većim apetitima svojih zaštitnika. Ovo je, prema Veberu, rezultovalo postepenom pauperizacijom stanovništva, i potpunim gušenjem trgovačke klase u muslimanskim gradovima, koji putem pukog bavljenja trgovinom, a zbog siromaštva i slabe društvene pokretljivosti koje takav poziv sa sobom nosi, nisu mogli da se razviju u nezavisnu i ekonomski moćnu građansku klasu. I prema političkom sociologu Samiju Zubaidi, stavovi i ideologije inherentne islamu nisu bili ono što je predupredilo razvoj kapitalističke ekonomije, već se razlog za to ogledao u *političkoj poziciji* trgovačkog staleža naspram dominantnih vojno-birokratskih klasa u društvu. (Zubaida 1972, 324)

Racionalni kapitalizam je, tako, kod izvesnog broja društvenih teoretičara, povezivan sa jačanjem srednje klase, a ova sa interesima buržoaskih elita koje svoje potrebe zadovoljavaju daljom racionalizacijom i, konačno, potpunom modernizacijom društva. Da li bi, onda, eventualni procvat muslimanske buržoazije nužno doveo do modernizacije društva po zapadnom receptu? Svakako da postoje neke indikacije da bi – dovoljno je osvrnuti se na savremene, naftom bogate arapske države u Persijskom zalivu.⁷⁸ (više o ovome u Ouis 2002, 315 -332) No, da bismo pojasnili još neke nedovoljno rasvetljene aspekte „progresivnijih“ ili više „konzervativnih“ modela muslimanskih modernosti, moramo se za trenutak vratiti na Veberov pojam harizme i harizmatkog autoriteta, koji nije koristan samo za tumačenje Muhamedove pojave u starovekovnoj Arabiji, već i za posmatranje savremenijih figura, poput Nasera, Gadafija, Sadama Huseina ili ajatolaha Homeinija.

Harizmatki autoritet je, prema Veberu, pozicioniran kao bezuslovan izazov tradicionalnom autoritetu. U toku životnog veka jedne osobe u stanju je da na sociokulturnom planu pokrene svojevrsni domino efekat, koji u svom konačnom udaru može da se razbije o masivni zid tradicije, ili da obruši taj zid i povede društvo na put radikalne transformacije. Prema tome, harizmatki autoritet je za razliku od većine ostalih

⁷⁸ Bez obzira na moderan, „Western-friendly“ izgled Zalivskih gradova i na ekstenzivan konzumerizam arapske (visoke) srednje klase koja tamo živi, Ouisova insistira na tvrdnji da je modernizacija zahvatila samo infraskukturu i materijalnu kulturu urbanih centara UAE, ali ne i ulogu tradicije i tamošnjih lokalnih kultura. „Islam, tradicija i modernizam su važni koncepti koji se podjednako koriste za legitimizaciju postojećih struktura moći“, tvrdi Ouisova. „Pod modernizacijom se ovde misli na moralno pravo države da upravlja.“ (2002, 316) Ona dalje navodi objašnjenje političkog sistema preuzetog iz godišnjaka UAE iz 1996. godine, koje ističe: „Politički sistem Ujedinjenih Arapskih Emirata je *jedinstvena kombinacija tradicionalnog i modernog*, i pruža interesantno proučavanje načina na koji je za neki zemlju moguće da se kraće napred *mehaničkom moderne administrativne strukture dok, u isti mah osigurava održanje najboljih tradicija prošlosti, i obezbeđuje njihovu adaptaciju.*“ (ibid, 317 – kurziv u originalu)

oblika autoriteta, uvek tranzitoran (Keyes 2002, 249), a u „pre-racionalnim društvima“ u sebi sadrži čak i najveći potencijal revolucionarne sile. (Turner 1974, 79) Drugim rečima, harizmatički autoritet se, ideal-tipski, može suprotstaviti „tradiciji“ tako da zahteva versku purifikaciju društva, ili može predstavljati onaj „progresivni“ element, usmeren ka otvaranju društva za modernističke uticaje.

U preislamskoj Arabiji, harizmatički autoritet je poslužio Muhamedu da uspešno ujedini različite plemenske snage pod barjakom islama, da oformi islamsku državu i društvo u kojem je, prema današnjim idealizovanim percepcijama ranog islama, vladala savršena pobožnost i socijalna pravda, i na koje bi svaki savremeni musliman trebalo gleda sa velikim poštovanjem. Bogatstvo Meke je, u ono vreme, zavisilo u dobroj meri od prohodnosti trgovačkih ruta kroz pustinju, naseljenu neprijateljskim i dobro naoružanim plemenima. Onda kada su imperije i države bile jake, urbana naselja su bila zaštićena od pljačkaških pohoda pustinskih plemena, i mogla su da cvetaju u miru. Čim bi stabilnost države počela da se urušava, pustinski beduini bi stupili na scenu, preuzeli trgovinu, prodrli u gradove i kompletno ugrozili sigurnost urbane populacije. (ibid, 28) Islam je, preko harizmatičkog autoriteta Muhameda, kao *all-inclusive* religijski sistem, svojom porukom, uticao međutim jednako na grad koliko i na pustinju, i objedinio plemena i trgovce u sveobuhvatnom zagrljaju svevišnjeg Tvorca.

Referenca na Muhamedovu harizmu predstavlja ključnu kariku u kauzalnom lancu Gelnerove argumentacije o logici modernističkih trendova u muslimanskim društvima. Samo što ju je Gelner, oslanjajući se na Hjuma i Ibn-Kalduna, minuciozno razradio i pridao mu visok eksplanatorni značaj. Već smo spomenuli da je za Gelnera, „Velika tradicija“ islama, destilovana u svojoj čistoj, skripturalnoj, nomokratskoj formi, sasvim u skladu sa novovekovnim modernističkim procesima. (1981, 5) Ovakav, puritanski islam, bio je za Gelnera odlika grada, ne pustinje, budući da je grad zahtevao pismenost kao specijalizovanu veštinu „burgera“, koja je zauzvrat bila podstrek za brojne (činovničke i) druge veštine, neophodne, kako za osnivanje (ibid, 23), tako i za nesputan razvoj gradskih centara:

Otuda se skripturalna religija saživljuje mnogo lakše sa urbanom populacijom, i sa njom ostvaruje viši domet. Ono što je za istoriju čovečanstva bilo bitno nije trenutak kada je Reč postala telom, već radije čas kada je Reč *prestala* da bude telo, inkarniravši se kroz pismo u socijalni milje koji je vrednovao pismo i pobudio visoko poštovanje prema njemu. Od tada je Reč mogla da sudi o ljudima i društvima. (ibid, 23 – kurziv u originalu)

Prateći Ibn Kaldunove (1332-1406.) primedbe o pastoralnim plemenima Arabijske pustinje, Gelner je izdvojio nekoliko odlika plemenske strukture kod Beduina, i uporedio ih sa odlikama sedelačkog stanovništva u urbanim centrima. Prema Gelnerovim navodima Ibn Kalduna, islamske države o kojima je ovaj pisao kao istoričar, ali i kao sociolog, nikada nisu bile dovoljno snažne da razoružaju plemena i potčine ih sebi. (Gellner 1984, 20) Beduini su bili „do zuba“ naoružani i militantni, zato što u okolnostima stalnog kretanja i borbe za pašnjake, vodu, kao i kontrolu trgovačkih ruta kroz pustinju, za njih naprosto nije bilo drugog načina da opstanu; čak ih ni njihove vođe, da su to želele, nisu mogle razoružati, jer bi time ugrozile i svoj, i opstanak grupe. No, možda je najbitnija specifična simetrija moći između grada i pustinje na kojoj Gelner u svojoj studiji neprestano insistira, sledeća: slabost države primoravala je plemena da budu snažna, *a njihova snaga, zauzvrat, činila je državu slabom.* (ibid, 25) Ovaj, gotovo, dijalektički odnos grada i pustinje, bio je bitan iz više razloga. Prvo, vladari centralistički organizovane države bili su obavezni da imenuju namesnike koji će u njihovo ime demilitarizovati gradsku populaciju i silom nametnuti svoj uticaj kroz prisustvo milicije i vojske. (ibid, 20) Ovo je iz perspektive centra bilo mnogo lakše izvodivo, nego na primer, potčiniti pleme, prevashodno zato što su žitelji gradova najčešće vezani za mesto, pa ih njihova slaba ili nikakva mobilnost čini relativno lakim plenom za namete države; pored toga, posao stanovnika starovekovnih gradova nalagao je da se bave zemljoradnjom ili trgovinom ili činovničkom službom, a ne oružanom borbom. Građani su, dodaje Gelner, imali dobre razloge da se plaše pustinje, što ih je zauzvrat činilo daleko podložnijim pritiscima vlasti, koja je i kao korumpirana bila podnošljiva, u slučaju da garantuje zaštitu od nasrtaja pustinjskih bauka što neprestano vrebaju izvan gradskih zidina. (ibid, 25)

Ipak, neko je morao podići te zidine, i neko je morao obezbediti uslove za nesputan procvat urbane privrede i kulture u tako neprijateljskoj sredini, kakvom ju je Ibn Kaldun predstavio, a Gelner iznova osmislio. On je, u tom smislu, istakao da vlast u društvima adaptiranim na segmentirani način organizovanja, predstavlja „poklon plemena gradu.“ (ibid.) U neku ruku, zapaža on, država i pleme su dve strane iste medalje; iz pustinje, pleme se premestilo u tvrđavu i počelo da muze grad onako kako je muzlo svoja stada, zauzvrat štiteći džamiju i pijacu. (ibid, 26)

Prema Ibn Kaldunu, važnost krvnih veza i grupnog identiteta je daleko izraženija u divljini nego u urbanoj sredini. Unutrašnja koherentnost grupe, borbeni etos, i brojne

teškoće koje sa sobom nosi život u pustinji⁷⁹, učinili su od beduina prirodne „rezervoare“ političke moći, kojima su se „burgeri“ okretali onda kada je vlast gubila na političkoj i ekonomskoj snazi: vladari bi bili regrutovani iz redova plemenskih moćnika, ali bi isto tako bivali smenjivani čim izgube politički kredibilitet; na taj način bi se osoblje vlasti rotiralo, dok bi struktura, po sebi, ostajala ista. (ibid, 35) Sa tog aspekta, gradovi su zavisili od pustinje podjednako koliko su od nje strepeli. (ibid, 28) Ali, ekonomski i kulturno, ova zavisnost je tekla u obrnutom smeru, jer su gradska područja bila centri trgovine i zanatstva, i sedišta pismenih religijskih autoriteta. Ekonomske i religijsko-kulturne potrebe beduina proizvele su, tako, specifičan socijalni balans sa političkim potrebama „burgera.“ Ovakva izbalansiranost društvenih prilika, navela je Gelnera da zapazi kako je „kult Reči doveden do ekstremne tačke u kojoj dodeljuje svojim nosiocima veliki moralni autoritet, dok je pastoralizam, u isti mah, doveden do granice u kojoj pruža (...) plemenima veliku koheziju, oslabljujući kobno svaku politiku, sem one utemeljene na (...) koaliciji (...) plemenskih kolektiva. Ova fuzija skripturalizma i pastoralizma“, zaključio je on, „*jest* klasičan svet islama.“ (ibid, 24)

Ipak, dotična politički dimenzionirana „fuzija“, kako Gelner sam nagoveštava, nije bila toliko jezgrovita i sveprožimajuća da anulira sve *etičke* razlike između obitavalaca pustinje i grada, i objedini ih u jedinstvenoj viziji islama. Različiti *etosi* beduina i „burgera“ usloveli su formiranje različitih religijskih institucija, koncipiranih tako da izađu u susret različitim duhovnim potrebama segmentiranih ruralnih grupacija s jedne, i urbanita s druge strane. Ovi prvi su razvili za „narodni islam“ dosta tipičnu instituciju „živog sveca“ (ili derviša, šeika) koji je, prema Gelneru, izlazio u susret plemenskoj potrebi za inkarnacijom Reči u telo (binarno oponiranoj metafizičkoj potrebi urbanita za kultom Reči utemeljenim u skripturalnim izvorima vere). Svetonazor beduina nalagao je etiku lojalnosti, koja je svoj pravac kanaliziranja pronašla u figuri „živog sveca“; „burgerska“ etika poveravanja apstraktnim pravilima i trezvenoj, učenoj pobožnosti, ovom svetonazoru je bila strana. (ibid, 41)

⁷⁹ Iako bi tvrdnja da su pastoralna društva nužno segmentarnog tipa bila nasuprot empiriji, Gelner tvrdi da ona nesumnjivo imaju snažne predispozicije prema segmentarnom načinu organizovanja. (1981, 33) „Usamljeni pastir je ostavljen na milost i nemilost bilo koje grupe pastira, ili čak može upasti u zamku koju mu je postavio neki drugi pastir“, primećuje on. „Najprirodnije osiguranje protiv takve opasnosti za njega se ogleda u tome da oformi asocijaciju zajedničke ispomoći koja će ujedinjenim snagama braniti pašnjake, izvore vode, i tako dalje, i osvetiti pastira u slučaju da bude ubijen. Ali tako mala grupa je, opet, stavljena na milost i nemilost veće asocijacije takvih grupa; (...) argument se ponavlja na svakom nivou na kom bi zajednički interesi ili opasnosti za grupu mogle isplivati na površinu.“ (ibid)

Samo što je i gradska populacija imala svoje „crne ovce“ čijem ukusu nije odgovarala profilisana umna duhovnost verskih čistunaca, već su radije posezali za ekstazom, mistikom i „audio-vizuelnim pomagalicama“ u upražnjavanju vere. (ibid, 48) Za urbane demilitarizovane više klase tradicionalnih muslimanskih društava, skripturalna dimenzija islama je obezbeđivala socijalne ideale i norme zapisane u konačnoj i definitivnoj formi, i stoga nepodložne bilo kakvoj promeni „odozgo“: funkcija religije se, onda, između ostalog, ogledala i u zaštiti građana od arbitrarne vlasti monarha.⁸⁰ Ali za pomenute „crne ovce“, marginalizovanu urbanu sirotinju, religija je, smatra Gelner, pronalazila svrhu primarno u ispunjenju njihovih psiholoških i emocionalnih potreba, s obzirom da je nudila svojevrsan metafizički izlaz ih teških, a često i nepodnošljivih egzistencijalnih uslova donjeg urbanog stratuma. (ibid) Espozito je u modernim kontekstima primetio slične pojave. (Espozito 2001, 32) Sa ubrzanom urbanizacijom u drugoj polovini 20. veka, mase migranata iz udaljenih ruralnih područja u gradske centre doživele su, kako on tvrdi, „kulturni šok“ od modernog urbanog života, i gubitka seoskih gradskih i porodičnih veza i tradicionalnih vrednosti koje je sa sobom nosila realnost siromaštva u bednim gradskim mahalama i udžericama. Mnogi ruralni migranti su se, otuđeni i marginalizovani, ukotvili u religiji: „Islam je ponudio osećanje identiteta, bratstva i kulturnih vrednosti koje je nadomestilo psihološku iščašenost i kulturnu pretnju nove sredine. I siromašni (...) i oni iz niže srednje klase (...) našli su u religijskom revivalizmu prijatan osećaj smisla i sigurnosti. (ibid.)

Gelner ovaj religijski revivalizam tumači dvojako. U tradicionalnim okolnostima, potreba za kultom ličnosti, inkarniranom svetošću i personalizovanim vođstvom bila je vidljiva i u urbanim i u ruralnim sredinama, pri čemu je upravo nesripturalna, neintelektualna, misticizmu sklona „folk“ religioznost islamskog sufizma bila skrojena po meri nepismenih i mentalnoj gimnastici nesklonih migranata iz ruralnih u urbana područja. U modernim društvenim uslovima, prema Gellnerovoj proceni, mesto čistog skripturalizma – pa posredno i verskog fundamentalizma – osciliralo bi između tribalističke/narodno-sirotinjske religije neo-urbanita, i starog, dobrostojećeg sloja „burgera“, ultra obrazovanog do tačke skepticizma. (Gellner 1981, 52-53)

Gelner razdvaja dva tipa verskog fundamentalizma u islamu. Prvi tip dolazi iz pustinje, a drugi izvire iz donjeg sloja urbane populacije: dakle, oba su vezana za nesripturalne prakse i predstave o očovečenju božanske prirode, medijaciji, kultu ličnosti, ritualu i ekstazi. Da bi

⁸⁰ Koji je inače, prema uvidima Olivijea Roja, u tradicionalnim muslimanskim državama igrao ulogu „mača vere“; tačnije, služio je svrsi obezbeđivanja javnog dobra i omogućavanja muslimanima da upražnjavaju svoju religiju. (Roy 1994, 14-15)

obrazložio ovaj upadljiv paradoks, Gelner pribegava Kunovoj dihotomiji normalne i revolucionarne paradigme u nauci, s tim što datu dihotomiju preinačava u „normalnu i revolucionarnu religiju.“ (ibid, 52) Prva bi podrazumevala standardnu ikonografiju sufijskog islama: obožavanje živih svetaca, derviške plesove, intoksikaciju, upražnjavanje rituala čija je funkcija socijalno obeležavanje vremena i prostora, itd. itd.⁸¹ Druga, revolucionarna religija, obuhvatala bi potrebu za pročišćenjem od degenerativnih i neislamskih (preciznije je, možda, *neskripturalnih*) elemenata koji su zahvatili versku praksu i vremenom se proširili na sve slojeve društva, obuhvativši čak i „specijaliste“ za religijska pitanja. Inicijalni nosilac revolucionarne paradigme u veri nije, međutim, kolektiv, već revolucionarna ličnost, harizmatički vođa koji će ukazati na dekadenciju centra (grada, države) i neukost, zaostalost periferije (pustinje, plemena), duhovno obdareni pojedinac koji će navesti sledbenike da iz novog, radikalnog ugla sagledaju nečiste, paganske kultove što se ispovedaju pod krinkom islama, da odbace magijsko mišljenje koje je islam izvrgnuo ruglu, da spreče zastranjivanje u primeni Božanskog prava (šerijata) i preduprede revitalizaciju nazadnih institucija običajnog prava... I sa ovog aspekta, kako vidimo, islamski verski fundamentalizam je dosta blizak luteranstvu (ibid, 51). Težeći da ukaže na progresivan karakter čiste, skripturalne vere, odnosno na zavodljiv i idolopoklonički karakter sakramenata i magijskog načina mišljenja, islamski puritanizam bivao je najčešće makar nominalno suprotstavljen intelektualnoj dekadenciji zajednice i njenim sklonostima da okrene leđa „većitim“ božanskim vrednostima.

Velika tradicija islama, kako vidimo, delovala je kao antipod neskripturalnom, na ritual i kult orijentisanom sufizmu, i to tako što je tvorila binarnu opoziciju, na čijem se jednom kraju nalazio „zaostali“ i „rustični“ islam derviša i živih svetaca, a na drugom „autentični“, nomokratski, skripturalni islam „burgera.“ (Gelner 1981, 65) Tim putem, puritanska islamska dogma se može smestiti u sam centar državne ideologije, i koristiti „negativan uticaj sufizma“ kao izgovor za svoj nezavidan politički i ekonomski plasman u odnosu na Zapad, ali u isti mah i kao uputstvo za povratak čistoj veri, budući da je u njoj (i samo u njoj) oličen put za energičan iskorak zajednice u progresivnu budućnost, uz istovremeno održanje veza sa lokalnim korenima i drevnim kolektivnim identitetom:

... bolna dilema između razvoja i auto-transformacije sa jedne, (...) i održanja kulturnog identiteta po cenu ekonomske i vojne slabosti sa druge strane, opšta je formula za kategoriju „zaostalosti.“

⁸¹ Poblize o sufističkoj tradiciji u islamu pogledati Vukomanović 2008, 129-147

Muslimanska društva mogu da prenebegnu ovaj jaz. (...) Društvo po sebi (...) može da se identifikuje sa jednom značajnom niti unutar sebe, svojom sopstvenom Velikom tradicijom, koja je starosedelačka, i istovremeno (...) upotrebljiva kao barjak modernosti, kao podstrek, standard i kazna za lokalnu nečistoću, sujeverje, letargiju i stagnaciju. [Muslimanska društva] nisu primorana da biraju između Marksa i Muhameda. (...) ona mogu da odaberu i jednog i drugog. (Ibid, 68)

Ova naoko smela tvrdnja zapravo je dobrim delom usklađena sa Gelnerovom opštom teorijom nacionalizma. Ona prati priloženu teorijsku liniju kad napominje da je od urbanog, visokog, skripturalnog islama sasvim očekivano da čini motornu silu modernizacije bilo kog muslimanskog društva, budući da ova sila nalaže: a) masovnu edukaciju; širenje pismenosti, b) efikasnu centralizaciju države i konačno razoružavanje plemenskih zajednica; pročišćenje od tribalističkog sufizma i praktikovanja sinkretišućeg „narodnog islama“, c) narastajuću urbanizaciju stanovništva (ili masovnim premeštanjem iz ruralnih u gradska područja, ili ruralnim oponašanjem urbanih modela), d) jačanje nacionalističke paradigme, lako povezuje sa skripturalnom verzijom islama. (ibid, 56-59)

„Spone“ koje povezuju nacionalizam i skripturalnu verziju islama ima više – puritanci, prvo, insistiraju na egalitarnom statusu svih muslimana (opovrgavajući, pritom, kredibilitet onih uključenih u mistične, ekstatične kultove). Skripturalna verzija, tako, „može biti predstavljena kao nacionalna ideologija i definisati sve muslimane na nekoj teritoriji kao pripadnike iste nacije.“ (ibid, 59) Drugo, egalitarna verska dogma, u skladu sa generalnim teorijskim modelom nacionalizma koji je ponudio Gelner, dobro se uklapa u modernistički zahtev za formiranjem visoko pokretljivog tehnološkog društva, uporedivog, na nivou alegorije, sa prostranim bazenom homogene tečnosti u kojem „ribe iste vrste“ mogu da plivaju bez ikakvih kulturnih mreža ili prepreka drugog tipa. (upor. sa Gellner 1981, 753-776)

Što se fuzije Marksa i Muhameda tiče, upravo ta, potentna „formula revolucije“, kako je Gelner naziva, podstakla je svojevremeno državne udare u Egiptu, Libiji, Sudanu, Iraku i Siriji, dovevši na vlast velike „heroje“ arapsko-islamskog socijalizma-nacionalizma – Nasera, Gadafija, Nimerija, Sadama Huseina i druge. (Espozito 2001, 92) Arapski nacionalizam-socijalizam, pored unutrašnjih nesuglasica među liderima, delio je – spolja posmatrano – brojne zajedničke odlike, od kojih je prva i najvažnija bila antiimperijalna državna ideologija. Sve nove vlade optuživale su evropski imperijalizam za invaziju i okupaciju, za povlačenje veštačkih nacionalnih granica i, otuda, slabljenje arapskog i

islamskog sveta. (upor. sa Nasr 2002, 594-607) Isto tako, „osudile su radikalni individualizam i kapitalizam, pozvale na arapsko jedinstvo i solidarnost i obećale stvaranje novog društvenog poretka koji će olakšati položaj masa u arapskom društvu.“ (Espozito 2001, 92) Arapski nacionalizam-socijalizam bio je, otuda, duboko ukorenjen u zajedničkom arapsko-islamskom nasleđu, s tim što nije nameravao da uspostavi islamsku vladavinu već je, naprotiv, obećao stvaranje novog socijalnog poretka, zasnovanog na državnoj kontroli industrije, nacionalnih resursa i proizvodnje, pravičnijoj distribuciji bogatstva i društvenih usluga. Ova verzija socijalizma bila je osmišljena kao alternativa kapitalizmu i komunizmu, jer je zvanično izbegavala „zla“ kapitalizma (potrošački mentalitet i koncentraciju ekonomske moći i bogatstva), kao i marksistički materijalizam, ateizam i teoriju klasnog sukoba. (ibid, 94) Ipak, „stvarnost“ arapskih društava, kako to formuliše Espozito, primorala je mnoge arapske nacionalističke/socijalističke lidere da politički manipulišu islamom kako bi versku ideologiju približili što više principima arapskog socijalizma, antiimperijalizma, društvene pravde i jednakosti, i time osigurali svoju autoritarnu vladavinu. (ibid, 96-97; Abu-Rabi' 2004, 105-107)

Pojavu „islamskog marksizma“ Gelner obrazlaže dvojako. Na jednom nivou, on procenjuje da je prelazak sa tradicionalnog na industrijsko društvo značio prelazak sa relativno jednostavnog na dosta kompleksan sistem podele rada i distribucije dobara proizvedenih radom. (Gellner 1981, 48) Islam i socijalizam se susreću upravo na tom koloseku: oba raspoložu strogo moralnim pravilima o distribuciji prihoda, zbog čega, prema Gelnerovoj promisli, „moralistička tradicija inherentna islamu, njegov *poziv za beskompromisnom (...) pravičnošću* ima zanimljiv opcioni afinitet za moderni socijalni radikalizam.“ (ibid - kurziv dodat. Upor sa Nasr 1987, 90)

Na drugom nivou, fuzija islamskog fundamentalizma sa socijalnim radikalizmom se, prema Gelnerovoj proceni, javlja prevashodno u društvima sa važećom istorijom anti-kolonijalne borbe, u čijem epilogu vlast nije preuzela bivša ili aktuelna starosedelačka elita, već radije „obični“, „ljudi iz naroda“, uzdignuti na gornji vrh državne hijerarhije iz donjeg društvenog stratuma. Islamski element ovakve formule revolucije, krije se u činjenici da verski identitet pruža pozitivniji i više zadovoljavajući oblik kolektivne samo-identifikacije od klasnog identiteta, formulisanog u marksističkom ključu. (ibid.) Drugim rečima, osećati se delom zajednice vernika koja stremlji ka nekom revolucionarnom cilju, društvenom akteru pruža pozitivniju sliku o sebi od one implicirane identifikacijom sa „sužnjima koje mori glad“ – obespravljenom klasom proletera. Marksistički element, nasuprot islamskom,

izoštrava sliku o neprijatelju koji stoji na putu ostvarenja revolucionarnog cilja. Perspektiva koju nudi marksizam, smatra Gelner, dopušta daleko prihvatljiviju identifikaciju i dijagnozu aktuelnog neprijatelja nego što je to moguće ostvariti konsultacijom skripturalnih izvora. „Kuranski marksizam“, tako, raspolaže potencijalom da „identifikuje i vlastitu harizmatiku zajednicu i neprijatelja, da oslobodi zajednicu od krivice za sopstvenu skorašnju zaostalost i prebaci je na Drugog (...) On u isti mah restaurira dostojanstvo, kanališe bes, i obezbeđuje prihvatljivo objašnjenje [za sve nesreće koje su zadesile društvo].“ (ibid – kurziv u originalu)

Gelner je ovako interpretiranoj fuziji Marksa i Muhameda predvideo veliku budućnost, iako se u jednom kasnijem, kraćem osvrtu na temu islama i marksizma (1991, 1-6) nije pozvao na gorenavedene zaključke, već je nastojao da objasni islamski otpor trendovima sekularizacije na način koji smo već obrazložili u osvrtu na njegovo poimanje modernizacijskog potencijala islamske Velike tradicije.⁸² U načelu, Gelnerovo promišljanje muslimanskih društava se tokom celokupne njegove karijere nije suštinski menjalo, uprkos brojnim kritikama upućenim njegovom dosta uopštenom modelu. (upor. sa Lapidus 1983, 421-424; Eickelman 1982, 571-572; Arkoun 1984, 100-104; Lewis 1982, 536-538)

Svakako da oštrinu i pravac ovih kritika nije teško naslutiti. Neke od njih anticipirao je i on sam⁸³, i pokušao da ih predupredi u samoj studiji, dok je s drugima bilo teže računati, budući da su nastojale da njegove ključne teorijske postavke približe domenu naučne fantastike. No, dobro je poznato da je Gelner, bez obzira na to što je bio upućen u aktuelne disciplinarne tokove i epistemološka preispitivanja u društvenim naukama⁸⁴, ipak odabrao put društvenog naučnika „starog kova“ što je i u ovoj studiji slikovito ilustrovao stavom da je bilo kakav razumljiv model bolji od nikakvog. (1981, 83) Da li je takav stav uistinu validan, više je stvar individualnih nazora i teorijskih preferenci; doduše, činjenica da je Gelner, u svom insistiranju na „tvrdoj“ sociološkoj perspektivi promatranja društva

⁸² S tim što je Gelner, u članku o kojem je reč, predstavio visoki, sholastički islam kao elegantan premošćujući faktor u okolnostima u kojima mnoga nerazvijena društva nastoje da oponašaju Zapad ili, na drugom kraju ekstrema, da idealizuju vlastitu lokalnu kulturu. U ovom kratkom ogledu on ističe puritansku, sholastičku varijantu islama kao izvor dostojanstva u internacionalnim okvirima – izvor koji omogućava da se reforma po delimičnom ugledu na Zapadni modernizam izvede u ime lokalne vere. Krajnji rezultat takvog vida modernizacije jeste “svet ibn-Kalduna”, perpetuiran u moderne uslove i okarakterisan kombinacijom iskrene posvećenosti veri, i politike kojom dominiraju klijentelističko-patronske mreže. (1991, 6)

⁸³ Problem pozivanja na u praksi vrlo dubioznu teoriju segmentarnih društava, recimo (Gellner 1981, 69-73) ili teškoće koje njegovom modelu nameće primer Otomanske imperije (ibid, 73-77). Pored toga, divlja, ratnička etika beduina, naspram disciplinovane, redu i radu podređene etike „burgera“ deluje kao suviše apstraktan i pojednostavljajući naučno-fantastični argument, koji nalaže građi da se uklopi u model, umesto da je obrnuto. Neskripturalnost sufizma i tobožnja viša doza afiniteta koju neobrazovani, ruralniji slojevi osećaju prema mističnim bratstvima takođe predstavlja grubu generalizaciju, uvedenu bez sumnje radi bolje održivosti modela.

⁸⁴ Pogledati npr. Gellner 1975a, 173-199; i Gellner 1975b, 431-450.

odozgo, kao i na postupnoj primeni strukturalno-funkcionalističkog metoda, bio primoran da razdvaja izučavane fenomene u pedantno razvrstane binarne opozicije, nepobitno preostaje, kao što preostaje i njena implikacija da je zbog svih tih postupaka Gelner neminovno gubio iz vida čitav spektar pojava koje se nalaze „između“ tih opozicija. Svakako da nije zgoreg istaći da se *upravo te*, iz vida izgubljene i smerno ignorisane pojave mogu posmatrati *tako da grade normu*, pri čemu bi opozicije bile naprosto devijacija od norme, pa bismo time, efektivno, opovrgnuli fundamentalnu logiku Gelnerove argumentacije. Ali da ta logika nije sasvim pogrešna, i da štaviše, ima krupan eksplanatorni potencijal, dokazuje činjenica da je Gelner pojedinim rezultatima svoje knjige predvideo izvesne tendencije uočljive u muslimanskim društvima čitavu deceniju *pošto* je njegova monografija izašla iz štampe.

U devedesetim godinama islamski revivalizam je prestao da bude ograničen na male, marginalne organizacije na periferiji društva i postao dio matičnog toka u muslimanskom svijetu, gdje je nastajala nova klasa moderno obrazovanih ali islamski orijentiranih elita, koje su djelovale pored i, ponekad, u koaliciji sa svojim sekularnim partnerima. (...) Cilj [revivalizma] je transformacija društva kroz *masovno islamsko obrazovanje* pojedinaca. Udruženja tipa „Da’va“ (*Poziv na vjeru*) pružaju socijalne usluge (bolnice, klinike, pravnu pomoć), rade na ekonomskim projektima (islamske banke, stambene investicije, osiguravajuće kompanije), u obrazovanju (škole, dječji vrtići, kampusi za mlade) i na propagiranju religije. (...) Djelovanje islamskih aktivista postalo je uobičajeni dio političkog procesa. Oni učestvuju u nacionalnim i lokalnim izborima, zabilježili su, na primjer, impresivnu pobjedu na općim izborima u Alžiru, pojavljuju se kao glavna opoziciona stranka ili grupa u Egiptu, Tunisu i Jordanu, i zauzimaju ministarska mjesta u Sudanu, Jordanu, Pakistanu, Iranu i Melaneziji. (Espozito 2001, 40-41 – kurziv dodat)

3.3. Doprinosi i nedostaci Veberove i Gelnerove perspektive

Početak novog milenijuma, Pernila Ouis sprovela je anketu među mladima iz Persijskog zaliva, dobivši naoko neobične i kontradiktorne rezultate. (2002, 320) Na pitanje, „da li je društvo u Zalivu moderno“, trideset i troje ispitanika u anketi odgovorilo je potvrdno; na pitanje, „da li je društvo u Zalivu tradicionalno“, Ouisova je dobila potvrdne

odgovore od čak trideset i osmoru.⁸⁵ Dalje u tekstu, autorka je navela čitav niz primera koji ukazuju na međusobno prožimanje tradicionalnih i modernističkih uticaja u Zalivskim gradovima. Ali to nije sve; zapadne vrednosti i kultura konzumerizma pronašli su način da koegzistiraju sa lokalnim tradicijama i visokom stopom pobožnosti. (ibid, 321) „Petreodolari“ možda jesu do izvesnih granica pozapadnjačili Zalivsku spoljnu politiku, infrastrukturu i ekonomiju; ali su na nivou unutrašnjeg uređenja, porodičnih odnosa i kolektivnih identiteta, islam i lokalne tradicije ostali visoko na prvom mestu. (ibid, 322-332)

Gelnerov teorijski model muslimanskog društva nudi elegantno objašnjenje upravo za ovakav oblik dijalektike između modernosti, lokalnosti i islama. On nije doživljavao islam kao prepreku za modernizaciju muslimanskih društava, štaviše – smatrao je da bi „visoki“ skripturalni islam trebalo da stoji u centru moderne države. Argumenti putem kojih je obrazlagao ovo mišljenje kompatibilni su sa njegovom teorijom nacionalizma, i u stanju su da – pored fuzije modernosti i tradicionalizma – na idejnom planu objasne i fuziju marksizma i islama, kao i fenomen arapskog nacionalizma, koji je doživeo veliki procvat tokom Naserove vladavine u Egiptu (Espozito 2001, 90-95), a više je nego aktuelan i danas (upor. sa Hammond 2005, 2-42).

Između Veberove i Gelnerove sociologije religije postoje krupne sličnosti: potonji autor je u izvesnom smislu nastavljac i korektor misaonih stremljenja prvog. Veber je pokušao da mapira puteve duž kojih jedna religijska struja – protestantizam – prodiere u mašineriju kapitalističke ekonomije i pokreće je u pun radni pogon; Gelner je pokazao da se reformatorski pokreti slični protestantskim javljaju i u islamu, i da takođe imaju modernizacijske tendencije, mada se nije bavio njihovim ekonomskim aspektima, procenjujući da islam ostavlja ekonomsku sferu manje-više netaknutom. (Gellner 1991, 6) Veber je smatrao da je dinastički oblik vladavine poduprt spregom monarha, uleme i vojne elite sprečio razvoj buržoazije u muslimanskim gradovima, dok je Gelner postulirao istorijski kontinuitet srednjeg, i višeg srednjeg sloja u urbanim centrima muslimanskog Bliskog istoka; urbana elita je, za Gelnera, delimično u duhu Veberove *Protestantske etike*, a delimično u skladu sa njegovom teorijom nacionalizma, bila nosilac kulta Reči, i učinila skripturalnu verziju islama svojevrsnim *agensom modernizacije*. Na posletku, Gelner nije morao tražiti kod Hjuma inspiraciju za model periodiče regresije islama u idolatriju i odatle

⁸⁵ Autorka, naravno, oslanjajući se Hobsbaumova istraživanja navodi da sam koncept tradicije nije moguć bez modernosti, odnosno da je tradicija direktan proizvod modernosti koji potom, na sebi svojstven način, iz konteksta u društveni kontekst, biva „osmišljavana“ i „upotrebljavana.“ (Ouis 2002, 317)

proishodeći poziv za religijskim samopročišćenjem – mogao ga je, bar u dosta sugestivnim nagoveštajima, pronaći i u Tarnerovom čitanju Veberove sociologije islama.⁸⁶

Samo što je Gelner prevideo da je upravo taj, model „klatna“, moguće primeniti i na muslimanska društva '60-ih i '70-ih godina, dakle u vreme kada je pisao eseje koji čine sastavne delove njegove studije. Klatno je tada opet počelo da se njiše, sve više dobijajući na zamahu kako se bližio novi milenijum. Ali na njegovoj meti se više nisu nalazili derviši, mistici i magijsko-svetački kultovi. Ovog puta, njegova putanja je nastojala da poruši *zapadne idole*, modernističkim trendovima ugrađene u vitalne institucije muslimanskih društava: idole materijalizma, nacionalizma, elitizma, duhovnog skepticizma, i narastajuće kolektivne anksioznosti. Niz vojnih poraza Sirije i Egipta u ratovima sa Izraelom početkom druge polovine 20. veka otvorili su staru ranu u odnosima muslimana i Zapada, nanesenu poražavajućim žigom imperijalizma. Kreiranje države Izrael i nedugo zatim pokrenuta politika etničkog čišćenja nad palestinskim stanovništvom (posmatrana, bar, iz dotičnog ugla sa palestinske, i šire, arapske tačke gledišta – upor. sa Hammond 2005, 15 – 19) – pred čijim je posledicama Zapad brzo naučio da zatvara oči (ibid.) – poslužila je muslimanima kao vividan podsetnik na taj žig, i mnoge od njih je navela da preispitaju svoje ionako labavo poverenje u zapadni projekat modernosti. Kuran se utom iznova prikazao kao jedini pouzdan putokaz okrenut ka izlazu iz novih svakodnevnih problema, potresa i nesigurnosti življenja u osiromašenom i oslabljenom Trećem svetu (upor. sa Mayer 1987, 127-184), figurirajuću kao gotovo arhetipska referenca na nekadašnju moć i slavu islama. Ideja o purifikaciji društva u ovim, novim istorijskim okolnostima, implicirala je stariju ideju da bez islama nema moralno zdravog društva i, preduzevši svojevrstan „povratak u budućnost“ konstatovala da bez moralnog zdravog društva, svi plodovi modernosti postaju ništa drugo do oružje autodestrukcije u rukama bezumnika.

⁸⁶ Kao i mnogi drugi teoretičari, Tarner takođe ističe činjenicu da je evropski kolonijalizam i imeprijalizam na tlu severne Afrike i Bliskog istoka proizveo „akutni intelektualni i duhovni problem za pobožne muslimane.“ (1974, 144) Postavljalo se logično pitanje: ako je hrišćanstvo lažna religija – u čemu je onda tajna evropske nadmoći? Jedan od (logičnih?) odgovora zastupao je stanovište da su hrišćani uspešni zato što su napustili svoju veru i umesto nje prigrlili materijalistički mentalitet; muslimani su, sa druge strane na gubitku zato što su iskvarili iskonsku islamsku etiku. Drugim rečima, hrišćani su jaki zato što u stvari više nisu hrišćani. Muslimani su slabi iz identičnog razloga: zato što su prestali da budu muslimani. Ova logika je dalje nalagala da je za muslimane neophodno da pročiste islam od rastućeg broja iracionalnih običaja i stranih uticaja kako bi se vratili prvobitnom, čistom islamu za koji su reformatori smatrali da je potpuno kompatibilan sa naukom i industrijskom civilizacijom. Sufijski misticizam bio je, drugim rečima, poistovećen sa duhovnim i političkim tegobama islamske zajednice, što je potpuno analogno perspektivi evropskih puritanaca koji su poistovećivali misticizam i ritualizam sa duhovnom nečistoćom i političkim apsolutizmom. (ibid, 175)

Gelnerova studija, na žalost, nije uspjela da potcrta one tendencije anti-sekularnih modernističkih pokreta u muslimanskom zemljama usmerene nasuprot moralnim kompromisima sa ne-islamskim svetom; a naročito onim kompromisima koji bi se ticali pozapadnjačenja u domenu lokalnih vrednosti i kulture. Islamistički modernisti zastupali su tako svojevrsan proto-univerzalistički pogled na modernost, premeravajući Zapad iz sopstvenih kulturnih aršina i težeći da odbace sve one inovativne trendove koji bi islamskoj tradiciji mogli doneti više štete nego koristi.

Naravno, izvesni ustupci su morali biti učinjeni. Stav reformatora prema modernom evropskom društvu bio je, zapravo, duboko ambivalentan. Trebalo je usvojiti zapadno znanje i tehnologiju i iskoristiti ga za oslobođenje muslimanskog sveta od kolonijalističkog jarma – okrenuti, drugim rečima, zapadno „oružje“ protiv Zapada kako bi se interesi vlastite zajednice mogli realizovati što brže i efikasnije. Upravo zato što su uviđali da muslimanski svet politički i vojno-ekonomski zaostaje za Zapadom, reformisti su smatrali da izvori zapadne moći *mogu i moraju biti prilagođeni i asimilovani*. (Espozito 2001, 75) Upravljeni ovom mišlju, najistaknutiji predstavnici prvog talasa islamske reformacije, poput Džemaludina el-Afganija, Muhameda Abduh i drugih muslimanskih intelektualaca, stekli su diplome na Zapadnim univerzitetima – mahom u Francuskoj, Engleskoj i Nemačkoj – susrevši se tokom studija sa liberalnim, republikanskim načelima i vrednostima koje stoje u pozadini modernih zapadnih institucija (demokratije, parlamentarizma, liberalnog konstitucionalizma, individualnih prava, nacionalizma...). Nijedna od ovih ideja nije naišla na kompletno nerazumevanje i odbacivanje kod učenijih muslimana „kod kuće“ – pa čak ni kod onih krajnje fundamentalnih – ali su neke od njih bile bolje prihvaćene od drugih. A za reformatore i njihove pristalice najadekvatnija zapadna ideja u pogledu obnove vlastitog dostojanstva bila je – nacionalizam.

Iako je Gelner bio savršeno svestan snage proto-nacionalističke ideologije muslimanskih reformatora u borbi protiv kolonijalizma, njegov teorijski model se u najvećoj meri oslanjao na anti-sufijske pokrete u muslimanskim zemljama, koji su trebali da posluže kao dokaz njegovoj zamisli da skripturalni islam „iz dobrih Veberijanskih razloga“ obiluje snažnim modernizacijskim potencijalom. (upor. sa Gellner 1981, 170) On se nije previše bavio anti-kolonijalnom dimenzijom muslimanskog (proto)nacionalizma; a ta dimenzija je od ogromnog značaja za savremene socio-političke i kulturne tokove u muslimanskom svetu. Zato je neophodno da iskoračimo iz Gelnerovog modela i poblizje se pozabavimo odnosom islamskih (anti-sekularno orijetnisanih) reformatora prema „blagodeticima“ koje

nude zapadna sekularna društva. Nakon što u više detalja pretresemo ove stavove, bićemo kadri da se sa bar delimično proširenim razumevanjem usredsredimo na konkretne modele utemeljenja modernih islamskih država, kakve su predlagali istaknuti predstavnici islamskih neokonzervativnih struja u novijoj istoriji, i to s ciljem što detaljnijeg razmatranja puteva modernosti povezanih s islamskim izvorima legitimiteta i, neposredno, sa granicama dozvoljenog u pogledu recepcije stranih (= zapadnih) uticaja, kako iz ugla reformatorskih, tako i sa stanovišta ekskluzivističkih⁸⁷ čitanja svetih tekstova vere.

4. Islamska „protestantska etika“ i „dub“ nacionalizma

Osnovna zamisao islamske „protestantske etike“ i odatle proizašlih reformatorsko-modernizacijskih težnji el-Afganija, Ikbala, Abduh i drugih, nastojala je da poveže evropsku prosvetiteljsku filozofiju sa islamskim nasleđem. Pariz je bio intelektualni centar muslimanske reformacije, i mnogi njeni predvodnici su upravo iz Pariza upoznali moderan svet „iz prve ruke.“ (Butterworth 1992, 34; El-Affendi 1990, 140) Turner čak odlazi dotle da tvrdi da su autori muslimanske reformacije, u neku ruku, bili Ruso, Komt, Spenser i Dirkem. (Turner 1947, 148) Uticaj prosvetiteljstva, racionalizma i pozitivizma bio je najzornije ilustrovan u el-Afganijevoj proceni da islam, poput hrišćanstva, pripada ranoj fazi evolucije čovečanstva i da će vremenom biti zamenjen racionalizmom, mada bi „masama“ čak i u takvim okolnostima još uvek bila neophodna emocionalna i simbolička podrška religije. (ibid, 149) Za razliku od fundamentalista, reformatori nisu propovedali autonomiju i samodovoljnost islama, već su nastojali da dokažu *kompatibilnost* islama sa modernom naukom i filozofijom Zapada. Osuđivali su nekritičko obožavanje i imitiranje prošlosti i težili su da osiguraju islamsku osnovu za obrazovnu, pravnu i društvenu reformu, za prihvatanje modernih ideja i institucija, jednom rečju za sveobuhvatnu renesansu muslimanske zajednice – renesansu zamišljenu kao prvi krupan korak ka nacionalnoj nezavisnosti i oslobođenju od stega kolonijalizma. Prema Espozitu, reformatori su verovali da

muslimani moraju da gledaju na islam kao na izvor snage i jedinstva, ali i da proučavaju tajne zapadne moći, radi oslobođenja od spoljašnje vladavine i ponovnog sticanja sopstvenog identiteta i

⁸⁷ Ovaj termin pozajmili smo od Asanija, koji u ekskluzivistička čitanja islama grupiše ona oličena u negaciji bilo kakve pluralnosti interpretacija Kurana i drugih relevantnih spisa islamske vere. (Asani 2003, 47-48)

autonomije (...) Mada [njihov pokret] nije bio jedinstven i nije stvorio trajne organizacije, njegovo naslijeđe je suštinski uticalo na razvoj muslimanske zajednice i njen stav prema Zapadu. Islamski modernizam probudio je kod muslimana osjećaj za nekadašnju slavu i moć; reinterpretirao je i stvorio moderno ideološko tumačenje islama; pokazao je kompatibilnost islama sa modernom zapadnom društveno-političkom reformom. Većina reformatora (...) [promovisala je] ideje antikolonijalizma i muslimanskog jedinstva (...) [zbog čega će] ljudi poput Džemalludina el-Afganija i Muhammeda Ikbala ostati zapamćeni kao *utemeljitelji muslimanskog nacionalizma*. (ibid, 83)

Spona između islamske „protestantske etike“ i nacionalističke ideologije u Egiptu, Maroku, Indiji, Alžiru, Tunisu i drugde je, kako vidimo, bila zapečaćena političkim aktivizmom muslimanske inteligencije (dovoljno imućne da sebi priušti školovanje u Evropi), za oslobođenje od zapadnih kolonijalnih uprava. „Protestantska etika“ islama propagirala je zapravo princip reforme kroz tradiciju, čija se konačna svrha ogledala u održanju kontinuiteta sa prošlošću u procesu sociokulturne promene ka „progresivnijoj“, dinamičnijoj, perspektivnijoj budućnosti. (upor. sa Rahman 1970, 324) Time je na neki način priznata veličina i moć Evrope, ali ne i njena ultimativna prevlast: za razliku od Zapada, ogrezlog u bezbožništvo i materijalizam, muslimani su, prema ultimativnoj zamisli reformista, imali mogućnost da sebi predstave modernizam kao prevashodno humani progres, čiji je istinski krajnji lokus – ljudski um.⁸⁸ (ibid, 317)

Prema Sejadu Huseinu Nasru, uticaj zapadne filozofije na islam zavisio je od podele teritorija kolonijalnih sila. (Nasr 1987, 184) Modernizovani krugovi na indijskom potkontinentu su, primera radi, potpali pod uticaj engleske filozofije viktorijanskog perioda; modernizovane grupe u Iranu više je privukao francuski jezik i kultura, pa su se „zaneseni“ Dekartom i kasnijom kartezijskom filozofijom, učvrstili u Komtovom pozitivizmu kasnog devetnaestog veka. Modernizovani Turci su osetili sklonost prema nemačkoj filozofiji, dok su Egipćani bili pod uticajem engleskih i francuskih mislilaca. (ibid, 185) Ali rani islamski modernistički orijentisani reformatori bili su, prevashodno, pod snažnim uticajem islamskih racionalističkih teologa, tzv. mutazilita (eng. *Mu'tazilites*), koji su, sa svoje strane, bili inspirisani nasleđem klasične Grčke filozofije. (Corbin 1977, 170-204) Mutaziliti su promovisali ideju da Kuran mora biti tumačen metaforički, jer bi svako doslovno tumačenje skripturalnog materijala bilo ekvivalentno *širku* (idolatriji). Grupa islamskih

⁸⁸ U jednoj pesmi u kojoj vodi fiktivan razgovor sa Džemaludinom Rumijem, Muhamed Ikbal piše: „Iz motrećeg oka teče krvava suza, Moderno znanje je postalo pogubno za veru“, Na šta Rumi odgovara – „Ako primeniš znanje [samo] na svoje telo, ono je kao zmija otrovnica. Ako ga primeniš na svoje srce, ono ti postaje prijatelj.“ (Rahman 1982, 52)

racionalista ranog Srednjeg veka obrazložila je ovu poziciju tvrdnjom da bi muslimani, razumevajući Kuran kao izvor najstriktnijih propisa, primenljivih u svim vremenima i na svim mestima, počeli da obožavaju Knjigu i od Knjige kreirali Boga. (Hoebnik 1999, 33) Mutazilitska teologija postala je državna doktrina u vreme Abasidske dinastije, u toku vladavine kalifa Almamuna (833-48).

Pun milenijum kasnije, jedna od najranijih figura muslimanske modernosti, Sejad Ahmed Han (Sir Sayyed Ahmed Khan), koji je živeo u Indiji tokom devetnaestog veka, obnovio je sećanje na mutazilitsku doktrinu. 1875. godine Han je osnovao koledž blizu Delhija, i time „udario kamen temeljac onome što će postati simbol muslimanskog identiteta i dovesti do formiranja pakistanskog pokreta.“ (Ahmed 1992, 30) Ovaj koledž – kasnije preinačen u univerzitet – poslužio je kao odskočna daska za reformatorskog lidera Muhameda Ikbala (1875-1938), čiji je društveni angažman – pored el-Afganijevog i Abduhuovog – ostavio možda i najdublji trag na vijugavoj stazi muslimanske modernosti. Stekavši znanje doktora filozofije u Minhenu i završivši studije iz prava u Londonu, Ikbal je želeo da preispita islamske principe i vrednosti koje bi mogle da osiguraju tradicijsku osnovu za islamsku verziju zapadnih ideja i institucija, poput parlamentarne vladavine i demokratije. (Espozito 2001, 80; Rahman 1970, 324) Bio je to učenjak čija se sociopolitička delatnost nalazila u savršenom skladu sa idealom „reforme kroz tradiciju“, utoliko što je na intelektualnom planu kombinovao islamsko nasleđe i zapadnu (poglavito romantičarsku) filozofiju, kako bi dobio „sopstvenu sintezu i reinterpretaciju islama.“ (ibid.) Za razliku od pro-zapadno orijentisanih muslimanskih sekularista (poput Tahe Husejna), Ikbal nije želeo da iz temelja rekonstruiše tradicionalne političke institucije i pravne okvire. On je želeo da ih zadrži, ali upravo kao okvire, kojima će osvežiti sadržaj i pridati im modernije, savremenije tonove, s futurističkim nagoveštajima, mada, u isti mah i s jakim korenima, duboko usađenim u islamskoj tradiciji.⁸⁹ (upor. sa Bennet 2005, 20)

Reformisti poput Hana, Afganija, Abduhua i Ikbala smatrali su da večni i nepromenljivi principi islama jesu oni, zapisani u skripturalnim izvorima, *a ne istorijske primene tih principa*, ispoljene u sistemima vlasti ili u nekoj određenoj politici. (ibid.) Podložni promeni bili su prema njihovom shvatanju, dakle, svi aspekti kulture, društva, politike, prava i ekonomije koji su proizvod čovekove, a ne Božje promisli. Kasnije ćemo razmotriti kako se ova fundamentalna ideja ispoljila na modernističko tumačenje šerijatske reforme, ali za sada je

⁸⁹ Jedan od slikovitijih primera ovako protumačene reformacije tradicionalne islamske institucije bila bi „modernizacija“ kuranskih (*budud*) kazni. Originalni princip – (vero)zakonska kazna za krađu, recimo – ostao bi isti, ali bi umesto, primera radi, odsecanja ruke, počiniocu prekršaja mogla biti uručena zatvorska presuda.

uputnije da se zadržimo na početnoj niti našeg rada i razmotrimo striktnu luteransku dimenziju Afganijevih, Abduhuovih i Ikbalovih ideja.

Džemaludin el-Afgani (1838-1897) bio je učitelj i neumorni politički aktivista koji je proputovao muslimanski svet od Egipta do Indije (Ahmad 1960, 55-78) - propovedajući poruku da su islamu, kao ranije hrišćanstvu, bili neophodni Martin Luter i reformacija. (Matthee 1989, 151-169; Loimeier 2005, 216-254; za poređenja šesnaestovekovnih hrišćanskih reformista i dvadesetovekovnih islamskih aktivista u Egiptu, pogl. Goldberg 1991, 1-35) Integralne karakteristike njegovog rezonovanja nalagale su da je 1) procvat nauke i naučnog duha od devetog do trinaestog veka među muslimanima bio rezultat ispunjenja kuranske zapovesti čoveku da proučava univerzum – rukotvorinu Boga, koja je stvorena radi čovekove koristi; zatim, da je 2) u kasnijoj epohi Srednjeg veka intenzitet ovakvih istraživanja u muslimanskom svetu značajno opao, zbog čega su muslimani kolektivno ušli u fazu stagnacije i intelektualne obamrlosti; 3) Zapad je u međuvremenu kultivisao naučne studije čije je plodove u velikoj meri preuzeo od samih muslimana, i shodno tome prosperirao, na posletku čak i podjarmivši muslimanski svet; i 4) muslimani bi, shodno tome, trebalo da prouče nauku razvijenu na Zapadu i usvoje je, kako bi iščupali sebe iz mrtve tačke i iznova ispunili zanemarene kuranske zapovesti. (Rahman 1982, 50-51)

Kritičan prema ulemi i njihovoj konzervativnoj interpretaciji islama, Afgani je propovedao poruku obnove i promene, upozoravajući na „opasnost od evropske intervencije, potrebu za nacionalnim jedinstvom“, kao i za „širim jedinstvom islamskih naroda i ustavom koji bi ograničio moć vladara.“ (Espozito 2001, 76) Jedan od njegovih prvih sledbenika, šejk Muhamed Abduhu, smatrao je da nauka ne može i ne sme uticati na veru, i da se dve oblasti ljudskog duha prostiru duž različitih orbita, koje bi jedna naspram druge trebalo da ostanu na sigurnom rastojanju. (Rahman 1982, 51) No, Abduhu je težio da islam ipak predstavi kao religiju razuma, zastupajući poziciju da moderna racionalnost podržava islamske istine, i da je konzistentna sa njima, pod uslovom da su te istine ispravno interpretirane. (Euben 1997, 437-38; Abu-Rabi' 2004, 127) Prema Abduhuovom shvatanju, islam je „prva religija koja se obraća ljudskom razumu, podstičući ga da proučava čitav univerzum“; a sa racionalne tačke gledišta, zahtevi ove religije nisu nametali „nikakve uslove razumu osim onog koji se tiče očuvanja vere.“ (ibid, 438)

Abduhu je odlazio dotle da na osnovu kuranskih ajeta zastupa mišljenje da je islam predvideo nauke poput moderne astronomije i istraživanja zemljinih resursa, i da racionalnost vere ne može stajati kao prepreka obrazovnim, ekonomskim i političkim institucijama neophodnim za razvoj modernog sveta; ovakve tvrdnje navele su ga da reinterpretira islamske principe poput *šure* (principa konsultacije, odn. formiranja konsultativnog veća) i *idžme* (= konsenzus muslimanske zajednice) u terminima zapadne demokratije, izbornih i reprezentativnih parlamenata, i javnog mnjenja (ibid, 439), što će kasnije učiniti i više ekskluzivistički orijentisani mislioci, poput el-Turabija i Maududija. Kao egipatski muftija (vrhovni verski vođa), Abduhuova „naturalistička filozofija“ (Johnston 2004, 258) propovedala je „liberalan i humanistički islam“, upravljajući racionalnim i istorijskim metodima kritike i oslobođen rigidnih tradicijskih formulacija. (Vatikiotis 1957, 72) Abduhu je insistirao na nužnosti za uvođenjem širokog broja reformi, od prihvatanja evropske odeće, do bankarstva, braka i razvoda; zastupao je ideju poboljšanja položaja žena u muslimanskim društvima, kritikujući poligamiju i tvrdeći da je kuranski ideal davao implicitnu prednost monogamnom braku. (Bennet 2005, 142-143, Espozito 2001, 78; Ahmed 2011, 33)

Muhamed Ikbāl, jedan od najznačajnijih predstavnika naredne generacije reformista, direktno se nadovezivao na Afganija i njegovu „protestantsku etiku“, smatrajući da islam njegovog vremena prolazi kroz period sličan razdoblju protestantske reformacije u Evropi, i da pouka „uspona i rezultata Luterovog pokreta“ ne sme biti izgubljena za muslimanski svet. (ibid, 80) Ono „luteransko“ u islamu bila je prevashodno borba protiv religijskog monopola tradicionalnih ulema, borba za povratak islama učenosti, razumu, nauci i filozofiji, borba za *racionalizaciju celokupnog muslimanskog društva*. Prva generacija reformista posmatrala je tu borbu u formalnim evolucionističkim kategorijama, priznavajući prednost Zapadne „civilizacije“ nad „varvarizmom“ islamskog sveta. Kada je upitan od strane Abdulkadira al-Magribija na koji merodavan način društvo može da se domogne tog stadijuma „civilizacije“, Afgani je odgovorio:

... to mora biti religijski pokret... Ako razmotrimo razloge za transformaciju uslova u Evropi od varvarizma do civilizacije, zapažamo da je jedini uslov bio Luter (...) Ovaj veliki čovek, videvši da su ljudi Evrope klonuli i izgubili odvažnost usled dugog perioda u *razumu neutemeljene* religijske imitacije i pokoravanja crkvenim autoritetima, započeo je svoj religijski pokret... (Keddie 1972, 392 – kurziv dodat)

Naravno, diskusija o „protestantskoj etici“ i „muslimanskom Luteru“ ili „Luterima“ bila bi sama po sebi znatno iskonstruisana da učenja ovih „Luteranaca“ svojevremeno nisu snažno odjeknula u društvima kojima su se obraćala. Budući da je strukturalna promena koju je najavio Luter značajnija od samog Lutera, moramo priznati da su ličnosti koje smo na gornjim stranicama predstavili od sekundarnog značaja za analitičko promatranje društvenog procesa koji nas zanima, iako te ličnosti svakako mogu biti važne kao „ikone“, pokretači i intelektualni lideri tog procesa. (upor. sa Loimeier 2005, 245).

Za mnoge muslimanske pionire i ideologe kulturne promene, skripturalni, puritanski islam se pokazao kao najlogičniji i najuspešniji okvir kolektivne samoidentifikacije stanovništva. I pored racionalnog rezona koji stoji u pozadini jednačine nacionalno jedinstvo = jedinstvo u veri, ovaj proračun, prema našoj proceni, u suštini prati romantičarsku formulu nacionalnog identiteta koja teži da osmisli mit o naciji kroz glorifikaciju i mistifikaciju duhovnih karakteristika i „zlatnog doba“ istorije zajednice. Svakako da romantičarska formula nije nimalo specifična za Bliski istok i muslimanska društva. Ipak, ono što *jeste* specifično je to da su ona danas, za razliku od većine (post)modernih društava, globalno posmatrano, ponajmanje sekularna. Zašto?

Smatramo da razloga, pored onih koje je obrazložio Gelner, ima još. Pre svega, u muslimanskom svetu – za razliku od zapadnog – klerikalne strukture su se žustro opirale nacionalističkim trendovima, a razlozi za njihovu osudu nacionalizma su se razlikovali i bili pod uticajem,

koliko religioznog vjerovanja, toliko i antievropizma i lokalne politike. Nacionalizam se smatrao *zapadnom koncepcijom čiji je uski partikularizam (...) bio suprotan islamskom univerzalizmu*. Abdul Hasen Ali Nedvi, vjerski autoritet (...) tvrdio je da je nacionalizam „usko nacionalno osjećanje, rasna predrasuda i pretjerani obzir prema geografskoj podjeli što su odlike *zapadnog duba* [suprotstavljenog islamskog „duhu“, ili duhovnosti – prim. M.P.] Mevlana Abdul Ala Maududi, osnivač Islamskog društva (*Džema'at i-islami*), primjetio je: „Bilo da je riječ o sferi ekonomije ili politike, građanskih ili zakonskih prava ili dužnosti, oni koji prihvataju načela islama ne mogu se podijeliti nikakvom nacionalnom ili klasnom razlikom.“ (Espozito 2001, 88 – kurziv dodat)

Iako je arapski nacionalizam po svojoj orijentaciji bio provenstveno sekularan, on je jezički, istorijski i verski bio tesno pripojen uz islam. Isprepletanost arapske i islamske istorije bila je duboka i teško razmrsiva, rani centri moći i teritorijalnog širenja bili su

preduzeti pod barjakom islama, celokupan romantičarski shvaćen „duh“ nacije bio je – želeli to arapski nacionalisti ili ne – prožet snažnom islamskom notom. Uprkos činjenici da je islam zamišljen kao svetska religija koja ne mari za rasu, klasu i etničko poreklo, koncept Arapa kao inicijalnog naroda islama, kojem je Bog podario svoju konačnu i kompletnu Objavu (blizak Jevrejskom konceptu „odabranog naroda“), tokom istorije je pružio arapskim osvajačima opravdanje da legitimizuju svoju vlast među muslimanima ne-arapima, dok je u postkolinjalnoj epohi reinterpetiran kao važno nadahnuće za formiranje ideologije tzv. „pan-arabizma.“ (Hammond 2005, 8-10) Dva „elementa“, islamski i (uslovno rečeno, sekularniji) nacionalni, na teritoriji Magreba i Bliskog istoka, od epiloga Prvog svetskog rata naovamo, međusobno su se stapala i podrivala, zauzimajući jedan uz drugog – ili jedan naspram drugog – različite ideološke oblike, od socijalističkih do islamističkih i versko-fundamentalističkih.⁹⁰ Na političkom planu, delili su zajedničke ideale – antiimperijalizam, poziv za ujedinjenjem Arapa i oslobođenjem Palestine; (upor. sa Espozito 2001, 95) ali na planu konačnih društvenih interesa, „islamski element“, nasuprot sekularnom „nacionalnom“, zastupao je ideju o uspostavljanju islamske države – što nije odgovaralo konačnim interesima arapskog nacionalizma.

Razmotrimo ovo na primeru preuzetom iz novije istorije države koja je dugo bila smatrana svojevrsnim barometrom modernizacije (Upor. sa Najjar 1968, 183-199), Egipta. Naime, u zenitu Naserovog harizmatičnog predsedovanja Egiptom, pan-arabizam je postao živa vera, rasprostrirana indoktrinacijom dece u školama i svakodnevnom medijskom propagandom. Slično onome kako su Afro-amerikanci pretvorili reč „crnac“ u „Crnac“, tako je i Naser izveo „ingenioznu transformaciju“ reči „arapin“ u „Arapin.“ (Hammond 2005, 13) Ali u toku Naserove vladavine, u Egiptu je bila aktivna opoziciona organizacija, nimalo opčinjena predsednikovom harizmom, državnom politikom, priznavanjem Izraela, i ideološkim poistovećenjem islama sa principima arapskog socijalizma. Ta grupacija nosila je naziv „Muslimanska braća.“ Njen vodeći ideolog u vreme Naserovog režima, Sajid Kutb (Qutb) zastupao je mišljenje da prosperitet društva ne može i ne sme biti premeravan aršinima materijalnog, naučnog i tehnološkog uspeha; naprotiv, jedina prosperitetna zajednica za Kutba je bila *moralna* zajednica, odnosno društvo duboko prožeto i učvršćeno islamskim moralnim vrednostima. (upor. sa Euben 1997, 444) Zamena božjeg morala

⁹⁰ Razlika između islamizma (nomokratskog, puritanskog, politički aktivnog sunitskog islama, oličenog, recimo u intelektualnom nasleđu Sajida Kutba) i više populizmu sklonog neo-fundamentalizma, ogleda se u tome što islamizam zahteva islamizaciju društva odozgo naniže, dok neo-fundamentalizam dela odozdo naviše. (Roy 1994, 24-25)

sekularnim, u Kutbovoj teologiji nužno je stvarala prazne i promašene standarde, jer je sekularizam, gurajući religiju u privatnu sferu, posrednim putem postavljao ljudski razum iznad Boga, i gubio iz vida činjenicu da je ljudsko znanje inherentno ograničeno. (ibid.) Muslimanska modernost, i njegovi rani zagovornici, poput el-Afganija, Ikbala i Abduhua, za Kutba nisu bili ništa drugo do neprijatelji islama: opčinjeni lažnim sjajem Zapada, oni su nastojali da reinterpetiraju skriptualne izvore vere i predstave islam kao tobože racionalan religijski sistem, kao da se islam zbog nečega našao na optuženičkoj klupi i da je postalo nužno braniti ga pred strašnim sudom Zapadnog „razuma.“ (ibid, 446-47)

Ovakvi pogledi slutili su dosta radikalnu reakciju na smer Naserove politike, pa i ne čudi da je 1954. godine, nakon neuspješnih pokušaja atentata na ovu ikonu pan-arabizma, na hiljade članova Muslimanske braće bilo zatvoreno i da su mnoge vođe ove organizacije – uključujući i Kutba – '66. godine pogubljene. (Ansari 1984, 140) Ali kraj šeste decenije dvadesetog veka označio je mnogo dublji slom za arapski nacionalizam-socijalizam, nego za radikalne islamske organizacije. 1967. godina, u arapskoj literaturi označena kao „katastrofa“, najavila je početak kraja sekularne ideologije u većem delu muslimanskog sveta. (Ahmed 1991, 32; Hammond 2005, 17; Espozito 2001, 29-31; Abu-Rabi' 2004, 97, i dalje) Izraelska okupacija istočnog Jerusalima, Zapadne obale, Sinaja, Gaze i Golanske visoravni, kao i potonji Indijsko-Pakistanski rat koji je rezultovao odvajanjem istočnog Pakistana i formiranjem Bangladeša izazvali su snažan moralni udarac za muslimane, rasturivši njihove iluzije o progresu, opštem boljitku, obnovi ponosa, kolektivnog identiteta i dostojanstva u paramparčad. U većem delu muslimanskog sveta, modernost je zapala u ozbiljnu krizu: i sekularno i islamski orijetisani slojevi društva počeli su da sumnjaju u delotvornost nacionalnih ideologija, zapadnih modela razvoja i uspeha lokalnih elita da izgrade efikasne državne institucije. Veliki broj muslimana sve otvorenije je počeo da posmatra modernost u svetlu diktatorske politike, korupcije, slabih obrazovnih standarda, nejednake distribucije bogatstva, masovnih migracija iz ruralnih u urbana područja i konsekventnog društvenog poremećaja tradicionalnog života, podrške zapadnih multinacionalnih kompanija podmitljivim lokanim elitama, itd. – što je dovelo do brojnih poziva za potragom za autentičnijim društvom i kulturom – za arapskim identitetom više ukorenjenim u islamskom nasleđu. (Ahmed 1991, 33; Espozito 2001, 29) „Islamski element“ postepeno je počeo da odnosi prevagu nad „nacionalnim.“

Mada su se oblici u kojima je islamski revivalizam buknuo od 70-ih godina naovamo bili raznovrsni (Ahmed 1991, 33-37), izvesne pravilnosti u razlikama ipak postoje: a) javio se

preovlađujući utisak da su postojeći politički, ekonomski i društveni sistemi izneverili; što je impliciralo b) opštu razočaranost Zapadom, pa shodno tome i odbacivanje Zapadnih modela razvoja; ovo je dalje prouzrokovalo težnju za povratkom vlastitim identitetima i većoj autentičnosti; pa su i c) islamski revivalisti počeli da zastupaju uverenje da islam pruža samodovoljnu ideologiju društva i države, kao i pouzdanu alternativu sekularnom nacionalizmu, socijalizmu i kapitalizmu. (Abu-Rabi' 2004, 109-110; Espozito 2001, 31)

Opšti neuspeh materijalističkog modela, bilo marksističkog, bilo kapitalističkog, protumačen je u terminima njihovih praznih obećanja o razrešenju konkretnih društvenih i političkih problema: marksizam je najčešće poistovećivan sa sivom, brutalnom diktaturom, dok je kapitalizam obeležavan atributima otuđenja, pohlepe i anarhije. (Ahmed 1991, 36) Islam se, po drugi put, javio kao spasonosna opcija: opet su muslimani, pokazalo se, napustili živototvornu svetlost Kurana, opet su, zaneseni lažnim ideologijama, prorocima i idolima, skrenuli sa puta Istine. Klatno je nanovo valjalo zanjhati, i to ovog puta tako da vaspostavi modernu islamsku državu lišenu svih koruptivnih i po „stanje milosti“ zajednice korozivnih zapadnih vrednosti, i vrati muslimane u okrilje čiste vere. Islam je, pritom, trebalo da posluži prevashodno kao putokaz za *moralnu obnovu društva*. Moderan svet se, očito, islamskim revivalistima činio prvenstveno *moralno obesmišljen*, dok je islam, prirodno, bio jedini istinski izvor moralnih preskriptiva. U tome se, takođe, ogleda njegova anti-sekularna, politička snaga.

Treći razlog zbog kog se, prema našem mišljenju, islam sve do danas uporno opire sekularnim trendovima modernosti jeste značaj verozakona (šerijata) za kolektivni identitet muslimana i, što je možda važnije, njegov značaj za muslimanski projekat indigenizacije modernosti. Ako islam predstavlja alternativu sekularnom nacionalizmu, individualizmu, kapitalizmu i drugim moralnim „stranputicama“ koje nudi Zapad, šerijat je pružao najpouzdanija normativna sredstva da se alternativni pravac razvoja uspešno definiše i vizualizuje. Uvođenje šerijata kao glavnog izvora zakonodavnih propisa u državi pruža pravnu osnovu za uređenje društva po islamskim moralnim standardima. Samo što i šerijat i dotični standardi mogu biti različito interpretirani, u zavisnosti od kulturnih, istorijskih, političkih, ideoloških i drugih društvenih faktora.

Interesantno je napomenuti da je čak i u Naserovom Egiptu, nominalno socijalističkoj zemlji, islamski verozakon bio uzdignut na nivo konstitutivnog elementa države radi čvršće legitimizacije revolucionarnog režima. Egipatski „naučni“ socijalizam je morao da se uhvati u koštac sa islamskim vrednostima, ali ne tako da ih opovrgne – jer bi to, očito, ugrozilo

kredibilitet državne politike – već tako da ih reinterpreтира u univerzalnom ključu društvenog „progrsa.“ (Najjar 1968, 192) Tradicionalne islamske vrednosti bile su, tako, predstavljene kao unekoliko promašene, nazadne – kao vrednosti koje ne pogađaju pravu suštinu kuranske poruke. Revolucionarni moral nije za Naserovu upravljačku elitu uspostavljao nikakve *nove* standarde, već je naprosto u progresivnom svjetlu reinterпретirane *izvorne*, kuranske standarde, oslobođene svih pogrešnih tumačenja. (ibid.) Otuda i ne čudi da egipatski Ustav iz 1972. godine potvrđuje da je „Islam državna religija“ i da su „principi islamskog šerijata primarni izvori legislative.“ (Shepard 1987, 309) Unutrašnja reforma društva razvijala se sličnim tokom i u Gadaфijevoj Libiji.⁹¹

Snaga šerijata se ogleda u njegovom velikom zaštitnom polju na nivou zajednice, kao i u specifičnoj konceptualizaciji prema kojoj je snaga zajednice istovremeno i snaga pojedinca. Islamski verozakon označava direktnu primenu verskih propisa na uređenje društva, što znači da on, crpeći osnove iz skripturalnih izvora, formira snažnu društvenu instituciju zaduženu za baštinjenje islamskog morala i autentičnosti islamske kulture, koja će, idealno, očuvati zajednicu od kulturne invazije Zapada. Zato diskusije o reformi šerijata i jesu toliko proključale u muslimanskom svetu od sredine devetnaestog veka naovamo. Premda islamska država bez šerijata nije moguća, sekularni muslimanski mislioci ističu da je puno ostvarenje prava žena i nemuslimana nužno onemogućeno u državi u kojoj se islam koristi kao primarni izvor legitimacije društvenog života i politike. (Hoebnik 1999, 61) Iako prava žena i nemuslimana u islamskoj državi jesu zagarrantovana Kuranom, jedno je definisati njihov konačan status na osnovu, primera radi, Univerzalne povelje o pravima čoveka, dok je definisati isti taj status na osnovu kuranskog teksta, starog preko hiljadu i četiri stotine godina, nešto sasvim drugo. No, koliko bi prema zapadnim racionalno-humanističkim kriterijumima savremena islamska država bila uistinu „moderna“, preostaje nam tek da proverimo. A da li je te kriterijume uopšte uputno primenjivati na društva koja teže sopstvenom stilu modernosti, jeste važno relativističko pitanje, na koje ćemo, nadamo se, pružiti adekvatan odgovor na koncu ovog rada.

⁹¹ Na jednom od prvih javnih obraćanja, Gadaфи je upozorio: „O ljudi, iscepajte sve uvezene knjige koje ne ističu (vrednost) arapskog nasleđa i islama, socijalizma i progressa.“ (Espozito 2001, 101) Kao ni Naser, ni Gadaфи nije tolerisao alternativne islamske glasove i vizije. Optužio je pripadnike uleme da su reakcionari i tvrdio da su muslimani skrenuli od islama, dok Libijska revolucije donosi ispravno tumačenje kuranskih poruka i pročišćava ih od prakse koja ih je unazadila. (ibid, 105) Ipak, Gadaфи je jedan od retkih lidera arapskog nacionalizma-socijalizma koji se nije pozivao na šerijat, već je izvore legislative crpeo iz svoje naširko distribuirane, propagirane i proučavane *Zelene knjige*.

5. Zakon, moral i razum

U većini tradicionalnih islamskih društava – sunitskih, koliko i šiitskih – religijske pozicije ulema (islamskog klera) zasnivale su se na nizovima binarnih opozicija koje su nastojale da definišu identitet islama i *umme*; neke od njih pretpostavljale su otkrovenje (*wahy*) razumu (*aql*), druge šerijat stanju neznanja (*jahilliyah*), treće univerzalnu islamsku solidarnost (*umma*) partikularističkoj plemenskoj solidarnosti (*asabiyyah*), četvrte unutrašnje usavršavanje i nezavisnu interpretaciju religijskih kanona (*ijtihad*) slepom praćenju uvreženih pravila (*taqlid*). (Moaddel 2001, 677) Ovde vredi napomenuti da je gotovo svako od predloženih rešenja, odnosno protivljenja njima, vodilo razvoju specifičnih oblika modernista.

Modernistički islamski reformatori, kako smo već pokazali, nastojali su da rekonfiguriraju tradicionalnu koncepciju društvene aplikacije verskih kanona najmanje utoliko što su pojam razuma premestili sa negativnog kraja spektara binarnih opozicija i smestili ga u sam centar tumačenja skripturalnih izvora. Ali, modernistički autoriteti poput Abduhija nisu naprosto obrnuli date opozicije naopačke. Razum je za Abduhija bio *paralelan*, a ne suprotstavljen otkrovenju, dve dimenzije duha delale su nezavisno jedna od druge, i obe su bile podjednako kompetentne. Ali, stanovište modernih reformatora našlo se, kako smo takođe predočili, pod žestokom kritikom Sajida Kutba i njegovih intelektualnih naslednika; Kutb je nastojao da opoziciju *otkrovenje : razum* vrati u tradicionalan oblik, i ukaže na nužnost čovekovog bezuslovnog prihvatanja i pounutrenja celokupne kuranske poruke u svim njenim dimenzijama; ova nužnost za Kutba je proizlazila iz neupitne činjenice da je ta poruka istinita, i da je za čovečanstvo od suštinskog značaja da božjem autoritetu ne pretpostavlja autoritet ljudskog razuma. (El-Affendi 1990, 139) Tek kad se ljudi povrate spoznaji o istinskoj i savršenoj egzistenciji Boga, čovečanstvo će, prema Kutbu, biti kadro da proizvede sve što mu je potrebno na nivou društvenog uređenja: vrednosti, moral, a odatle i državne programe, politiku, ekonomiju i putokaze za ispravan način življenja u modernom svetu. (Najjar 1968, 198)

Ali između nomokratski orijentisanih puritanaca i neo-fundamentalista, koji se zalažu za reformu kroz postojeću tradiciju i – s druge strane – modernista, koji žele da preispitaju upravo tu tradiciju i iznova procene značaj njenih vrednosti u modernim uslovima, postoji čitav spektar mišljenja o ulozi islama i šerijatskog zakona u svakodnevnom životu današnjih muslimana. Sudanski pravnik i dugogodišnji lider Nacionalnog Islamskog Fronta, Hasan

Turabi, slagao se, primera radi, sa Kutbom u svom priznavanju božje transcendencije i večne istinitosti kuranske poruke, ali je istovremeno, slično modernistima, insistirao na dinamičnoj interakciji ovih, „večnih istina“ i neprestano promeljive stvarnosti. (El-Affendi 1990, 146) Turabijevo poimanje verske reformacije je za nas interesantno, zato što je nastojalo da pomiri idealizam islamskih modernista sa verskim fundamentalizmom tvrdokornih teologa i njihovim ekstermnim pozicijama. Politički posmatrano, Turabi je stremio osnivanju islamske države (bazirane na šerijatu), ali ne onakve kakva je osvanula u Iranu, nakon 1979. godine. Fuzija ulema i države po „iranskom receptu“ za Turabija je bila neprihvatljiva jer je implicirala rigidnu interpretaciju islama; umesto toga, on je zastupao ideju ustoličenja državnog sistema u okviru kog uleme neće imati monopol nad interpretacijom vere. (ibid, 144) Turabi se protivio konkretnom otelotvorenju verozakona u likovima ovozemaljskih „eksperata;“ smatrao je da se vitalnost islama ogleda upravo u tome što bi formulacije verozakonskih normi trebalo da budu pristupačne svima i, u isti mah, nepodvrgnute rigidnoj kontroli „čuvara zakona.“ (ibid, 150) Turabijev „fundamentalizam“ bio je sa striktno radikalnih aspekata subverzivan utoliko što je tvrdio da moderan čovek ima čemu da nauči svoje pretke i da bi, štaviše, mogao da protumači kuransku poruku bolje od tradicionalnih autoriteta. (ibid, 149) Promovisao je ideju najšire demokratizacije *idžtihada* (nezavisnog rezonovanja o pitanjima verskog prava), osmislivši je tako da „mase“ i njihovi politički predstavnici, kroz državne organe, dobiju svoju reč u interpretaciji religije. Smatrao je da jedini protivotrov za rigidnost koja je obuzela islamsku misao jeste otvaranje kapija *idžtihada* za bilo kakav doprinos „sa strane“ (misli se na doprinos najšire muslimanske populacije nad kojom država upražnjava svoj autoritet); drugim rečima, taj protivotrov bi trebalo da podrazumeva upućivanje poziva dobrodošlice svakom ko želi da učestvuje u kritičkom promišljanju muslimanskog stanja. Na posletku bi, prema Turabijevoj zamisli, prosvetljenom javnom mnenju i odabranim državnim organima trebalo da preostane da obave regulativnu funkciju u okviru ustanovljene legislativne institucije, dovoljne fleksibilne da „otelotvori volju ljudi u njihovom trudbovanju da ustanove volju Boga.“ (ibid, 151)

Ovakvo, principima zapadne demokratije inspirisano stanovište, istovremeno je konzervativno, jer zapravo pruža islamsku alternativu „klasičnoj“ demokratiji (putem *šure*, šerijatski priznate ustanove konsultacije – upor. sa Moussali 1994, 52-63), ali je i krajnje kontroverzno, naročito iz ugla ekskluzivističkih pozicija kakve su zastupali Al-Bana, Kutb i drugi. Za ove, tvrdokorne ekskluziviste, ljudska procena je naime, nužno ograničena, jer svaki (preciznije, gotovo svaki) individualan pokušaj tumačenja skripturalnog materijala koji

prevazilazi doslovno značenje, uvek je osuđen na neuspeh, budući da odražava ovozemaljske interese onoga koji tumači. (Hoebnik 1999, 31) Anti-racionalistička – odnosno, anti-mutazilitska – doktrina ekskluzivista, ima svoje korene u ranoj istoriji islama (oko sredine 9. veka, u vreme Abasidske dinastije i vladavine kalifa Almamona), kada je grupa učenjaka, predvođena Ahmedom ibn Hanbalom proglasila sebe protivnicima svakog oblika interpretacije Knjige. (Shapiro 1976, 448) Hanbaliti su, međutim, uvideli da Kuran sam po sebi nije dovoljan da omogući iscrpnu osnovu za građenje verozakona, zbog čega su razvili alternativnu doktrinu koja je nalagala da se legislacija može vršiti i na osnovu tradicije proroka Muhameda (sakupljene u hadise). Dve od pet pravnih škola u okviru sunitskog islama – hanbalitska i zahiritska – zauzele su ovakav, radikalan stav, propovedajući da je svo etičko znanje sabrano u tekstovima Kurana i „autentičnih“, od strane verskih „eksperata“ priznatih hadisa. (Hoebnik 1999, 34) Do kraja devetog veka nastale su još tri velike škole islamskog prava – malikitska, hanefitska i šafiitska – koje su težile da pomire ekstremne stavove mutazilita i hanbalita, slažući se u mišljenju da su Kuran i hadisi bazični punktovi legislacije, ali insistirajući i na priznavanju individualne interpretacije skripturalnog materijala (*idžtihada*) kao legalnog izvora etičkog znanja. (ibid.)

Mutaziliti, tako, nikada nisu razvili sopstvenu pravnu školu, iako naslednici njihovih intelektualnih stremljenja u ranoj epohi muslimanske modernosti jesu bili u direktnoj vezi sa šerijatskim institucijama (Muhamed Abduhu je, da podsetimo, 1899. godine zauzeo poziciju velikog muftije Egipta i odatle nastojao da sprovede liberalizaciju šerijata, državne administracije i obrazovanja). Samo što modernistički orijetnisani reformatori inspirisani mutazilitima, i radikalno orijetnisani reformatori, inspirisani hanbalitima, teže ostvarenju najmanje tri zajednička projekta. Prvi od njih je, dakako, *uspostavljanje islamske države*, zasnovane na šerijatu. Ovaj projekat logički je i kauzalno povezan sa narednim: „islamisti“ (u koje spadaju el-Afgani i Sajid Kutb, ravnopravno), kao intelektualne snage suprotstavljene sekularističkim trendovima, smatrali su, a nastavljači njihovih ideja smatraju i danas, da je očuvanje kulturne autentičnosti, islamskih vrednosti i moralnih standarda *od primarne važnosti za muslimane*. Ovo je druga velika vizija koja spaja racionalistički i ekskluzivistički orijetnisane reformatore islama, a da bismo obrazložili njen kauzalni odnos sa prvom, navešćemo primer.

Savremeni egipatski mislilac, Hasan Hanafi, zastupnik je mišljenja da su zapadne sekularne ideologije, poput liberalizma, marksizma i nacionalizma doživele neuspeh u islamskom svetu zato što nisu uspele da prepoznaju ulogu kulture i svesti kod muslimana.

Tradicionalnim društvima, nalik muslimanskim, smatra Hanafi, dominira mitska svest. Ignorisanje sadržaja ovog „nenaučnog“ načina mišljenja po sebi je odraz nenaučnosti. Islamske mase će prihvatiti racionalizam, demokratiju i humanizam jedino ako se date ideje prikažu kao metamorfoze starosedelačkih verovanja. Neophodnan uslov „renesanse“ islamskog sveta, prema tome, jeste sveobuhvatni povratak tradiciji, što će reći, povratak starom idealu koji promovise opštu islamizaciju društva i integraciju religije i države. (Hanafi 1985, 96-97)

Treći projekat koji se može smatrati zajedničkim za racionaliste i ekskluziviste na stazi verske/socijalne obnove tiče, se percepirane nužde za odstupanjem od doktrine *taklida* (*taqlid*) ili imitacije jurisprudentske tradicije. Već smo ukazali na binarnu opoziciju između *idžtihada* (individualnog rezonovanja) i *taklida* (oslanjanja na kanonizovane propise proizašle iz pređašnjih *idžtihada*). Spomenuli smo i da je Ahmed ibn Hanbal proglasio sebe protivnikom svake interpretacije Knjige, što je za ovog učenjaka i prvu generaciju njegovih sledbenika, značilo da je svaki pokušaj *idžtihada* smešten van teoloških granica dozvoljenog. Ali, ovo ekstremno stanovište brzo je napušteno i sledbenici hanbalitske škole prava vremenom su počeli da priznaju *idžtihad* kao legitiman izvor etičkih znanja. Štaviše, skoriji hanbaliti, uz ranije i savernene moderniste, počeli su da propovedaju kako su novi *idžtihad* uvek poželjni, jer se vremena i okolnosti neprestano menjaju, pa bi slepo oslanjanje na jurisprudentsku tradiciju značilo trajnu intelektualnu parezu islama. Upravo zbog ove neprestane promene istorijskih okolnosti, prvi novovekovni racionalni reformisti, poput Muhameda Abduhua, okarakterisali su doktrinu *taklida* kao perverziju koja je iskrivila originalnu poruku Kurana. (Hoebnik 1999, 47) Nasuprot ovom slepom praćenju kanona, Abduhu je propovedao kompatibilnost objave i razuma i borio se za legitimitet i reinterpretaciju islama kako bi se iznašao niz skripturalnih odgovora na aktuelne zahteve života.

Poznije generacije ekskluzivista su, slično mutazilitima, smatrale da je kanon u religijskom pravu kontraproduktivan i da proces žive interpretacije nikada ne sme biti zaustavljen; ali sama ideja kompatibilnosti Objave i „standarda“ razuma nezavisnih od Objave za njih je bila neprihvatljiva, te je tok njihove reinterpretacije skripturalnog materijala nalagao je radikalno drugačiji put od modernističkog; u ovoj tački, onda, dolazi do naglog račvanja ideja, i dva tabora „islamista“ razilaze se u nespojivim pravcima.

Ekskluzivisti, naime, nisu gajili poverenje prema etičkom pozitivizmu mutazilita i njihovih modernistički orijentisanih naslednika. Pisanja Kutba i Maududija⁹² ispunjena su upozorenjima na ograničenja i subjektivnost ljudskog prosuđivanja. (ibid, 51) Ljudi, prema njihovom shvatanju, nisu kadri da razviju pogled na svet koji bi mogao na pravičan način da obuhvati beskonačnu kompleksnost stvarnosti. „Racionalni“ sudovi su, naprotiv, uvek fragmentarni i snažno upravljani različitim strastima i interesima, a naročito željom da se vlada nad drugima. Zato se u svakom „racionalnom“ ili uopšte „ljudskom“ sistemu vrednosti i zakona ogledaju interesi jednih formirani nauštrb interesa drugih. Dok god se ne prizna božansko otkrovenje kao jedini istinski autoritet u svim pravnim i moralnim pitanjima, i dok god se celokupan ljudski suverenitet ne prepusti Bogu, čovečanstvo neće biti kadro da iskusi istinsku jednakost, niti pravdu na „ovom“ svetu. (ibid, 51-52)

Ipak, i Maududi i Kutb priznavali su da skripturalni materijal ne snabdeva individuu doslovim i savršeno jasnim uputom za svaku životnu situaciju. (ibid, 53) Neki vid interpretacije je, stoga, nužan. Na ovom mestu, oba islamska teoretičara uvela su pojam ljudske „vicegerencije“ koja bi trebalo da je komplementarna božanskom suverenitetu. Za Maududija, *idžtihad* je bio ograničen na odabranu nekolicinu – pobožne muške pripadnike zajednice vernika, dobro izverzirane u modernoj tematici, religijskim naukama, i arapskom jeziku. Maududi je zamislio tradicionalnu islamsku instituciju šure (*shura* – konsultativno veće) kao analogiju Zapadnom parlamentu. U islamskoj državi, koja bi idealno trebalo da bude vicegeren (namesnik) Boga, ovo religijsko konsultativno veće bilo je, prema Maududijevoj zamisli, zaduženo da „odražava popularnu volju, ojača demokratski sklad države i bude izvor novih zakonskih propisa.“ (Reza-Nasr 1996, 94) Ipak, ono nije imalo nikakvu stvarnu moć i moglo je da ima samo savetodavne funkcije. (ibid, 95) Učlanjenje u ovu instituciju bilo je otvoreno samo za „pobožne“ muslimane (dakle, ne i za pobožne muslimanke, ili hrišćan(k)e, Jevreje, itd.); kriterijum pobožnosti, trebalo je pritom da eliminiše mogućnost nesloge u redovima veća, što je u stvarnosti značilo formalno isključenje svih „nepoželjnih“ ideja i politika, pa samim tim i narušavanje inicijalnog demokratskog ideala. Veće zaduženo za donošenje zakonskih propisa trebalo bi, dakle, da asistira izvršnom telu i očuva ideološku čistotu države, ali ne i da uzdiže popularne zahteve na nivo državne politike. Maududi je, tako, nastojao da ograniči kontakte između legislatora i njihovih birača, zagovarajući sistem „proporcionalnog predstavnštva“ zamišljen tako da

⁹² Koji je, u odnosu na Kutba, čiji bi se ekskluzivizam mogao nazvati krajnje „tvrdochornim“, uslovno rečeno, „slabi“ ekskluzivista.

naglasila ideološku orijentaciju birača i, u isti mah, redukuje veze sa njihovim predstavnicima. (ibid.)

Pojam čovekove vicegerencije bio je i kod Kutba uslovljen uspostavljanjem islamske države. U diskusiji o tome kako bi islamsko društvo moglo da se izbori sa realnostima savremenog života, Kutb je promovisao zamisao da fik (*fiqh* – islamska pravna nauka) ne može ispravno da se razvija i hvata u koštac sa životnim problemima, ukoliko društvo nije islamsko. Prema njegovim rečima, „Nije prikladno pokušavati iznaći pravila teorije islamskog prava za društvene i ekonomske realnosti Amerike i Rusije, pri čemu obe države ne priznaju *hakimiju* (*hakimiyyah* – asolutni suverenitet Boga) islama.“ (Khatab 2006, 167-168) Nastojeći da se ogradi od optužbi da njegovo poimanje islamske države nalaže muslimanima da se vrate u sedmi vek, Kutb je uzvratio da „... islamski sistem ne podrazumeva specifičnu formu prvobitnog islamskog društva, već *bilo kakav socijalni model baziran na totalnoj islamskoj ideji života*. Islamski sistem ima kapacitet da se prilagodi desetinama modela da bi odgovorio na zahteve društva i vremena...“ (ibid, 154 – kurziv dodat) Kako vidimo, ovde je po sredi radikalno kulturno relativistički pristup problematici, koji zastupa mišljenje da je kompletnu modernizaciju društva moguće proizvesti bez ikakvih konkretnih ideoloških/normativnih pozajmica od Zapada – isključivo, dakle, u delatnim okvirima islama kao religijskog, i kulturnog sistema. Evropa i Amerika bi, pritom, pobožnim muslimanima trebalo da posluže kao izvor empirijskog materijala koji je, sa svoje strane, najuputnije obraditi islamskim načinom domišljanja modernosti: „Islamski šerijat je kadar da odgovori na sve zahteve modernog društva, i razvija se i obnavlja kontinuirano. Trebalo bi da izvučemo korist iz našeg vlastitog iskustva i iskustva celokupnog čovečanstva. Trebalo bi da uzmemo u obzir sve ono što nije u konfliktu sa sveobuhvatnim pogledom islama i njegovim bazičnim principima o životu i društvu...“ (ibid, 152)

6. Zaključne napomene uz ovo poglavlje: multiplicitet racionalnosti ili (post)moderna heteroglosija „u islamu“

Kao Abduhu, i Kutb je pretpostavljao da Kuran dozvoljava (doduše, dosta ograničenu) upotrebu ljudskog razuma i da po sebi predviđa razvoj modernih komoditeta i tehnologija. (Euben 1997, 448) Ali najveći jaz koji se oformio između njega i islamskih racionalista primetan je na planu percepiranih dometa ljudskog razuma. Dok su (neo)mutaziliti smatrali da je racionalno mišljenje moguće smestiti u sam centar religijskih interpretacija, radikalni

mislioci, poput Kutba, smatrali su da legitimitet ljudskog razuma ustupa mesto suverenitetu Boga onog trenutka kad se čovekova misao dotakne pitanja morala, vrednosti, svrhe čovekovog bitisanja i božanskog plana za sva stvorenja i pojave u univerzumu. Shodno tome, *idžtihad* je za Kutba dozvoljen kao oruđe razuma, ali njegova upotreba je sužena: on je neophodan da raščisti nejasno u dogmi; da primeni opšte skripturalne preskriptive i norme na specifične društvene situacije; i da bude racionalna kompenzacija za neizrečeno. (ibid.) Mesto razuma u šerijatu određeno je odnosom od Boga fiksiranih naredbi i propisa s jedne, i eventualnih tema koje nisu pokrivena tim naredbama i propisima s druge strane, a relevantne su za nesputan razvoj i boljitak muslimana. Kutb insistira: „Ako postoji 'nas' (*nass* – 'otkrovenje' u smislu onoga što je zadato božjom rečju u Kuranu i sunama), onda on obezbeđuje sud, jer nema idžtihada tamo gde postoji 'nas.' Ako nema 'nasa', onda je vreme za idžtihad u skladu sa njegovim principima, ustanovljenim od strane Boga, a ne u skladu sa ljudskim hlapnjama i prohtevima...“ (Shepard 1987, 37)

Idejno nasleđe Kutba, Maududija, el-Afganija, el-Turabija, Ikbala, Abduhua i drugih islamista – bilo ekskluzivistički orijentisanih, bilo više modernosti okrenutih reinterpreteratora skripturalnih izvora – sve do danas ostvaruje snažne odjeke i pokreće nove diskusije među savremenim islamskim sholasticima. (Hoebnik 1999, 53-62) Pojedini teoretičari – poput Basama Tibija (Tibi) – zastupaju poziciju da ove religijsko intelektualne tendencije u modernom islamu, u celini sagledane, ostaju prevashodno preokupacija obrazovanih klasa, koje čine samo sićušnu manjinu muslimanske populacije. (2001, 44) Popularni islam, ili islam u praksi – bar kada je o arapskom delu muslimanskog sveta reč – danas je podložan opsežnom uticaju masovne tehnologije, koja konzervativnom islamskom kleru i političkim aktivistima svih profila pruža veliku podršku da organizuju i mobilišu stanovništvo, šire svoje poruke i podstiču društveno-politički aktivizam. Espozito primećuje: „Široka upotreba radija, televizije, audio i video kasete, kompjutera i faks-mašina omogućili su efektivniju nacionalnu i nadnacionalnu komunikaciju islama.“ (2001, 26) Al-Džazira, bazirana u Kataru i praćena od strane miliona arapskih gledalaca širom Bliskog istoka, Evrope i severne Amerike, ustoličila je sebe kao „forum za debate o ljudskim pravima, fundamentalizmu, religiji i korupciji, vređajući usput bezmalo svaku arapsku državu.“ (Hammond 2005, 15) Palestina i Irak postale su vrelo savremenog pan-arapskog nacionalizma, zauzevši veliki prostor u popularnoj imaginaciji; istovremeno, američki tržišni centri proširili su se bogatim regionima Persijskog zaliva, a prehrambeni proizvodi

Mekdonaldsa, KFC-a, Dankin donatsa i drugih (in)famoznih restorana brze hrane danas se mogu poručiti i u Meki. (ibid, 19).

U arapskim medijima ključaju debate o budućnosti Arapa, sudbini Arapa, opstanku Arapa – teme potcrtane globalizacijom i novim razvojem odnosa između arapskih zemalja i Izraela tokom devedesetih godina prošlog veka. Državna propaganda nastojala je da pothrani strahove javnosti pitajući se šta bi se dogodilo sa arapskom mladeži da nema instrumenata vlasti da je zaštiti od hevi-metal muzike, radikalnih islamskih grupa, pornografije, homoseksualizma, verolomnih izraelskih udavača, agenata Mosada koji vrebaju unaokolo da regrutuju arapsku decu, itd. itd. (ibid. 16-28) Vojni porazi i poniženja iz šezdesetih godina – decenije kada je pan-arabistička paradigma dosegla svoj vrhunac – još uvek nisu prestali da figuriraju kao nezalečena rana kolektivnog arapskog identiteta. Akbar Ahmed ističe kako bi se proces koji je uzeo maha u epilogu masovnog muslimanskog razočarenja i gubitka vere u modernost – proces u čijim okvirima su mnoge društvene snage u muslimanskim zemljama preusmerene ka neokonzervativizmu i odbacivanju modernističkih ideja – mogao nazvati *postmodernim*:

U muslimanskom društvu, postmodernizam znači (...) pomeraj ka etničkom ili islamskom identitetu (dva identiteta nisu nužno ista, i s vremena na vreme bivaju suprotstavljena jedan drugom), pomeraj suprotstavljen uvezenom, stranom, ili Zapadnom [identitetu]; [postmodernizam dalje označava] odbacivanje modernosti; isplivavanje mladog, bezličnog, neadekvatnog liderstva na površinu; kulturalnu šizofreniju; osećaj da se ulazi u apokaliptičan trenutak u istoriji; više od svega, utrnjujuću svesnost o snazi i prodornoj prirodi Zapadnih medija, koji su percipirani kao neprijateljski. (Ahmed 1992, 32)

Za Akbara, postmodernistički projekat gradi svet u kojem ništa nije sveto, u kom je svako verovanje podložno reviziji, i gde fundamentalizam označava pokušaj da se ustanovi kako treba živeti u spoljnim okolnostima neprestane, radikalne sumnje. (ibid, 13) Ono što je, možda, za našu diskusiju još važnije jeste Akbarova procena da postmodernizam „odbacuje modernost.“ Pod time on ne misli na modernost u celini, već donekle obrnuto, naglašava da je postmodernizam zadržao mnoge odlike modernosti, ali u izmenjenoj formi. (ibid, 32) Pod „odbacivanjem modernosti“, Akbar pretpostavlja gubitak vere u *projekat modernosti* – projekat koji je posmatrao svet kao univerzalni totalitet, i koji je tragao za mogućnostima konačnih solucija i kompletnih odgovora. Prenesena na kontekst muslimanskih društava, ova sumnja sugerise da islam postaje samo jedna solucija, samo

jedna ideologija, jedan od mogućih odgovora u čitavom spektru podjednako plauzibilnih odgovora. (ibid, 10) Pozitivna strana ove sveopšte relativizacije „velikih“ ideja, teorija i „meta-narativa“, za Akbara se ogleda u mogućnosti fer i pravičnog dijaloga, jer više niko ne može da tvrdi da je njegov način konstrukcije stvarnosti jedini ispravan; nijedna strana u zamišljenom dijalogu ne bi mogla da pretenduje na tzv. „monopol nad istinom.“ (ibid, 27)

Ipak, Akbarov uslovni optimizam nije našao previše mesta za samoostvarenje u događajima iz savremene istorije. Rivalska vizija postmodernizma, ona iz pera Zijaudina Sardara, bliža je perspektivi koja poziciju Zapada smešta nasuprot svima ostalima – pa i muslimanskom svetu – u postmodernom „globalnom selu“: „... postmoderna ideologija“, tvrdi Sardar, „putem svoje reprezentacije Drugog (...) omogućava Americi da sama sebe otelotvori posvuda, tako da ona postaje jedino mesto koje u stvari biva reprezentovano.“ (1998, 114 - navedeno u Bennett 2005, 38) U tom maniru Sardar postupno razrađuje svoju misao:

Postmodernizam nastavlja eksponencijalno širenje kolonijalizma i modenosti. To je pogled na svet utemeljen na onom patološkom stanju Zapada, koje je oduvek definisalo realnost i istinu kao *njegovu* realnost i istinu, ali sada kada ova pozicija više ne može biti postignuta, on teži da uspostavi *status quo* i neprimećen nastavi svojom trajektorijom konzumacije Drugog, narušavajući usput sve kriterijume realnosti i istine. (ibid, 37 – kurziv dodat)

Mnogi arapski posmatrači sasvim u skladu sa Sardarovim procenama upućuju na psihološki rat pro-izraelski orijentisanih američkih pisaca; polazeći od „užasnog stanja u arapskom svetu“, ovi pisci upravljaju zajednički diskurs ka tvrdnji da bi arapski režimi trebalo da prekinu arapsko-izraelski konflikt, poštujući, u suštini, izraelske uslove. Ovakvi argumenti najčešće bivaju predstavljani kao osnovni uslov za uspostavljanje demokratije u arapskim zemljama. (upor. sa Hammond 2005, 38) Američka invazija Iraka 2003. godine ujedinila je veliki broj muslimana u krajnje negativnoj proceni američke politike, i pokrenula debatu među političkim teoretičarima oko nedoumice da li je tzv. „operacija Iračka sloboda“ – uz kontroverzne posledice druge intifade u Palestini – zacementirala prevlast islamističkog trenda nad sekularnim arapskim nacionalizmom. (ibid, 13) Povrh toga, razotkrivanje mračnih tajni iz zloglasnog vojnog zatvora u Abu Graibu (Irak) dodatno je učvrstilo preovlađujuću muslimansku percepciju SAD-a kao arogantne neokolonijalne sile čija „retorika ljudskih prava nije ništa drugo do puko pokriće za njene stvarne geopolitičke

ciljeve.“ (ibid, 41) Od zemlje koja je do druge polovine dvadesetog veka uživala relativno povlašćeno mesto u muslimanskim promišljanjima o nemuslimanskom svetu – budući da nije ostavila negativno nasleđe evropskih kolonijalnih sila (Espozito 2001, 89) – u poslednjih nekoliko decenija, Amerika je opravdala svoj (od Homeinija nadenut), nezavidni status „velikog Satane.“

Da li se pogubna senka „velikog Satane“ raširila muslimanskim svetom i nekim drugim kanalima, sem onim, za nju i njoj slične rezervisanim, neo-imperijalističkim, ostaje, napokon, da se vidi. Jedan od najrevolucionarnijih izdanaka post-moderne epohe, svojevrsni oltar multivokalnosti – internet – svakako je njenih ruku delo; samo što se tom rukotvorinom đavolje senke služe i „glasnoše Rahmana“ i „poslušnici Iblisa.“ (Panovic 2001; Panovic 2011)

I pored toga što su oni na ispravnoj, Rahmanovoj strani, nastojali da osiguraju muslimansku populaciju od moralnog zagađenja koje donosi internet, osmislivši kontrolne mehanizme za nadgledanje „stanja milosti“ njegovih korisnika (upor. sa Hammond 2005, 23), globalna digitalna mreža se u pojedinim delovima muslimanskog sveta ipak pokazala isuviše složenom i nepredvidivom za efikasnu državnu kontrolu. Naravno, to ne znači da će državni mehanizmi – bilo gde u svetu – dozvoliti sebi istu grešku koja se pokazala pogubnom za Mubarakov režim. I „hiper-realni“ i „realni“ svet su beskrajni; oba nude bezbroj mogućnosti za nadgledanje, praćenje i kontrolu pravila igre, kao i za subverzivno delovanje društvenih aktera u slepim tačkama vidokruga upravljačkih elita.

Jedan od urednika arapskog lista *al-Hayat*, Hazem Saghieh je pre više od deset godina upozorio, „Internet je sredstvo za postizanje cilja. Cilj bi trebalo da bude stvaranje moderne i jake srednje klase, sa znanjem koje tu klasu čini slobodnom naspram autoriteta. Ovo podrazumeva promene u socijalnoj strukturi, uz učešće u političkom sistemu i ekspanziji njegovog domašaja. *Potrebna je, dakle, modernost po sebi, ne modernizacija.* Internet bez modernosti će naprosto biti prolazna faza modernizacije.“ (ibid. – kurziv dodat)

Da je kojim slučajem pročitao ovu izjavu, Gelner bi verovatno zapazio njen skriveni Veberijanski ton. Mnogoljudna, uticajna i širokim znanjem obdarena srednja klasa prema Veberovom modelu je uvek takmac tradicionalnoj državi, isto onako kako država putem raznih mehanizama – nameta, vojske, milicije, zaostalog obrazovnog sistema, itd. – može biti kobna po razvoj srednje klase. No, urednik *al-Hayata* ističe: potrebna nam je modernost, ne modernizacija; što bi u prevodu moglo da znači: „Potreban nam je privredni i industrijski razvoj, potrebna nam je snažnija ekonomija, savremenije škole i univerziteti,

potrebna nam je modernija, fleksibilnija i manje represivna država. To su prihvatljivi uslovi modernosti. Svaka dalja promena u društvu – posebno na planu kulture, morala, vrednosti i lokalnih tradicija – više je nego nepoželjna.“

U tom pogledu, zaštitno polje šerijata kadro je da se u isti mah suprotstavi *zulumu* države nad pojedincem, i spoljnim pritiscima na državu – pritiscima koji teže da rekonfigurišu njene moralne standarde i preinače njen *Weltanschauung* u nešto manje „despotsko“ i više prožeto evroatlanstkim liberalnim vrednostima. Imajući u vidu da se moderna nacionalna država širom muslimanskog sveta proširila kao opšte prihvatljiv model organizacije društva (Dalacoura 1998, 41), šerijat se ispostavio – kako smo na gornjim stranicama nastojali da pokažemo – dovoljno fleksibilnim pojmom da dotičan model preobrazi bilo u formu puritanske islamske nomokratije na tragu teorije *džabilije* Sajida Kutba (Khatab 2006), bilo u državu gde je religija oštro odvojena od vlasti i zakona, ali zato ne i od pojmova demokratije, slobode, ljudskih prava, civilnog društva...⁹³ (Leezenberg 2007, 36-37; Roy 2007, 45-49; An-Na'im 2006, 93, i dalje) Naravno, kulturno relativistička perspektiva nam gotovo i nije neophodna da bismo zapazili moderan sjaj egzoskeleta državnih tvorevina građenih po Kutbovim, ili An-Naimovim nacrtima; ali nam zato u velikoj meri može pomoći da prodremo dublje, ispod površine odbleska, te da uočimo kako vrednosti koje – bar iz našeg ugla posmatranja – eventualno „nedostaju“, naprosto nisu, *niti moraju biti tu*. Pa, s obzirom da one nisu nužan sastojak savremenih državnih sistema, njihov nedostatak, zaključujemo smirene svesti, ne zavređuje prenačljenu moralnu osudu s naše strane.

⁹³ Kako je to slučaj, recimo, u reformističkoj misli Srouša, An-Naima i drugih savremenih autora.

Pravo na veo. Ravnopravnost polova, ljudska prava i drugi demoni relativizma

Uvod

Marta 2002. godine, saudijski mediji preneli su vest prema kojoj je petnaest devojčica izgubilo život u zgradi srednje školi br. 31 u Meki, obuhvaćenoj iznenadnim požarom. Do tolikog broja žrtava došlo je, ne zato što se devojčice nisu na vreme dokopale izlaza, već zato što je šerijatska garda (*mutawwa*) sprečila vatrogasce da se primaknu školi, pravdajući svoju primenu sile obrazloženjem da devojčice nisu propisno odevene, i da bi bio greh prići im. (Lazreg 2009, 5-6) Prema izjavama očevidaca, nekoliko pripadnika verske policije tuklo je devojčice koje su uspele da se „nepropisno odevene“ izvuku iz zapaljene zgrade, dok su roditelji i prolaznici bivali uporno sprečavani da se približe školi i pruže bilo kakvu pomoć.⁹⁴ Tragedija je izazvala prvu javnu osudu šerijatske garde u saudijskoj štampi, koja se inače nalazi pod striktnom klerikalnom kontrolom.⁹⁵

Protivnici kulturnog relativizma bi ovaj događaj mogli da iskoriste kao dobru ilustraciju „nemoći“ relativističkog pristupa da iznese konkretan moralni sud u pogledu Mekanskog požara: naime, ako je sve relativno, onda je odluka šerijatske garde – budući utemeljena u „lokalnim vrednostima“ – moralno opravdana, jer je donesena u relaciji s tim vrednostima; hermeneutički krug „kulture“ u celosti je uslovio postupke milicionera, pa stoga niko nije kriv.

No, da li je uistinu sve tako? Ako su postupci šerijatske garde bili, takoreći, *do kostiju* prožeti „lokalnim vrednostima“ i krajnje sapeti „hermeneutičkim“ atributima kulture, zašto je onda saudijska štampa osudila versku miliciju? I otkud joj izgovor da to učini po prvi put, javno, od osnivanja kraljevine? Drugim rečima, koliko su postupci šerijatske garde bili u vezi sa šerijatom, a koliko su proistekli iz lokalnih konfiguracija moći, partrijarhalnih po karakteru i, očito, veoma rigidnih po prirodi?

Kulturno relativistička pozicija, analogna onoj, predloženoj u prvom poglavlju ove teze, ne ostaje nema za data pitanja. Ona je, naime, sasvim kadra da proceni kako je šerijatska garda postupila protivno moralnim načelima islama, te bi stoga s punim pravom trebalo da nosi teret moralne krivice za smrt desetina mladih ljudskih života. Pripadnici verske milicije nisu samo ispoljili beskrupuloznu maskularnu moć nad bespomoćnom grupom dece, već

⁹⁴ <http://news.bbc.co.uk/2/hi/1874471.stm>

⁹⁵ <http://bahrainonline.org/showthread.php?t=16364>

su *povredili krucijalan Kuranski princip*, prema kojem je „onaj ko ubije nekoga bespravno (...) (*jednak onome*) koji bi pobio čitav svijet. A tko oživi čovjeka (*spasi ga od sigurne ... smrti*) kao da je oživio (*spasio*) cio svijet.“ (El-Maide, 35)

Feministička kritika „u islamu“ operiše na sličan način. Ona insistira na „esenciji“ Kurana, na „duhu“ kuranskog teksta koji je okrenut čoveku, human, pravičan - i koji, napokon, nikako ne bi mogao da opravda smrt petnaest devojčica zarad beskompromisnog očuvanja maskularno ustrojenog društvenog poretka tobože preporučenog Kuranom. No, islamski feminizam ima još neke odlike koje zavređuju razmatranje njegovih propozicija u kulturno relativističkom ključu.

Prvo, islamski feminizam primarno je okrenut kuranskim, umesto zapadno-liberalnim izvorima legitimiteta. Feministički diskurs u islamskim značenjskim okvirima dosta je blizak relativizaciji religijskog pojma „istine“ za koju su se, tokom devetnaestog veka, zalagali pojedini zapadni intepretatori Svetog pisma:

U hrišćanstvu, naročito na Zapadu, nije, na primer, više dominantan stav iz pavlovske poslanice Efešanima po kome su žene dužne da slušaju svoje muževe „kao Gospoda“ (Ef 5.22) ili, pak, da ženi nije dopušteno da podučava već treba da čuti, „da bude mirna“, kako se veli u 1 Tim 2.12. (...) Mnogim tumačima Biblije postalo je jasno da su takvi stavovi Crkve bili naprosto produkt svoga vremena, te da se u modernije doba mora voditi računa o istorijskim, geografskim, književnim kontekstima u kojima su određeni biblijski iskazi nastali, odnosno postali deo zvaničnog kanona. Kako, inače, pomiriti stav o ulozi žena u porodici i Crkvi s Pavlovim autentičnim zapisom iz poslanice Galatima da među hrišćanima, u stvari, nema razlike između Jevrejina i Grka, roba i gospodara, muškog i ženskog roda već da su svi jedno u Isusu Hristu (Gal 3:28). Štaviše, ozbiljno razumevanje i studiranje Biblije započinje tek onda kada se shvati da religijski tekstovi (...) predstavljaju proizvod svog vremena, pa su stoga često politički i socijalno manje relevantni za savremenog čitaoca. (Vukomanović 2001, 13-14)

Sasvim analogno ovako zamišljenim interpretativnim postupcima usredsređenim na tekst Svetog pisma, islamski feminizam teži da predstavi Kuran kao proizvod svog doba, *ali i sociokulturnog podneblja*, te da u prvi plan istakne delove Knjige koji – prema zastupnicima feminističkih ideja „u islamu“ – imaju trajnu, bezvremenu vrednost, naspram onih koji su ograničeni na istorijski i kulturni milje same Objave. Obratimo li još za trenutak pažnju na gornji citat, zapazićemo da su devetnaestovekovni hrišćanski teolozi, u suštini

marginalizovali značaj pavlovske poslanice Efešanima nauštrb pavlovske poslanice Galatima: prva je insistirala na tome da žena treba da čuti i bude pokorna „svom čoveku“, dok je druga isticala ravnopravnost svih vernika u Hristu; druga ideja je, svakako, od suštinskog značaja za hrišćanstvo; a budući da se logički kosi s prvom, prvu treba proglasiti za proizvod svog vremena, da bi potonja mogla nesmetano pliniti svojom humanom, čovekoljubivom porukom „dok je sveta i vremena.“

Slično ovome, i moderna kuranska hermeneutika nastojala je – i nastoji još uvek – da pruži tumačenje Knjige po kojem je Bog stvorio ljude ne da bi se oni delili po grupama (kulturnim, rasnim, rodnim, klasnim) i upravljali jedni drugima, već da bi robovali Njemu i bili savršeno ravnopravni u svom robovanju. Ovo u suštini znači dve stvari: prvo, Knjigu ne treba čitati doslovno i ekskluzivistički; drugo, neki kuranski ajeti važniji su za razumevanje univerzalne poruke islama od nekih drugih kuranskih ajeta.

S obzirom da je doslovno i ekskluzivističko čitanje knjige izrodilo tradicionalno islamsko pravo koje pretpostavlja da su žene objekti seksualne želje, a muškarci željom upravljani subjekti (Mahmood 2005, 110) – zbog čega se od žena u javnosti očekuje da „sakriju svoje čari“, a od muškaraca da poštuju imperativ privatnosti, opredmećen materijalnim i nematerijalnim kulturnim tvorevinama, poput vela i sekluzije⁹⁶ – neophodno je, za pobornike islamskog feminizma, preispitati izvore tradicionalnog prava i ukazati na mogućnosti egalitarnijeg čitanja Knjige, koje će reflektovati njen izvorni, humani karakter. Prenesen na nivo sociokulturne kritike, dotični uvid teži: a) rekonfiguraciji moralnih standarda proizvedenih iz skripturalnih izvora vere (rekonfiguraciji koja se, u načelu, vrši oštrim otklonom od androcentričnih egzegeza Kurana i hadisa); i b) definisanju novih (tačnije, reinterpetaciji starih, izvornih, originalnih) granica slobode za muslimanske žene – granica različitih od onih kojima teže zapadne feministkinje, ali i od onih koje većinom zastupa muslimanska muška klerikalna elita.

Srž argumentacije ovog poglavlja kreće se oko tvrdnje da savremeni „Zapad“ i savremeni „islam“ nisu toliko inkompatibilni u pogledu moralnih standarda, koliko je njihova navodna međusobna „isključivost“ stvar konflikta oko hijerarhijskog sklopa moralnih univerzalija. Najviši stepen inkompatibilnosti zapadnih sekularnih i islamskih moralnih kodova ogleda se, prema našem shvatanju, u definisanju granica ljudske slobode.

⁹⁶ Termin *seclusion* nažalost nema adekvatan prevod na srpski jezik koji je moguće svesti na jednu reč; možda mu je najpribližnije značenje – društvena izolacija žene; no ovaj prevod je često isuviše rogobatan za tekstualnu upotrebu. Stoga ćemo uporedo koristiti termin sekluzija i – onamo gde nam to dozvoljava ritam i stil naracije – njegov najpribližniji prevod, društvena izolacija žene.

Istinskog Zapadno-islamskog konflikta u pogledu *poimanja moralnosti* tu, međutim, nema; te tako nema ni mesta za diskusiju koja bi trebalo da uključi moralno relativističke koncepte. To, ipak, ne znači da moralni konflikti između islamsko feminističke i zapadne liberalne ideologije ne postoje. Oni postoje, ali su isključivo smešteni u reonu kulturnih stremljenja, i stoga su kulturno, a ne moralno relativni. Primera radi, diskusije o ženskim pravima i slobodama na Zapadu su još uvek aktuelne i deo su liberalnih procesa koji nastoje da pospeše svest o androcentričnom zaleđu struktuiranja društvene svakodnevice na Zapadu. Islamski pro-feministički teoretičari, od neo-mutazilita naovamo, isto tako kritikuju androcentričnu socijalnu stvarnost muslimanskih društava, ali ne sa aspekta pro-evropske sekularne ideologije, već sa aspekta kulturno specifične, islamske verske dogme koju bi, u kontekstu islamskog feminizma, trebalo isto tako reinterpretirati na manje androcentričan način. Tim putem, muslimanska društva zadržala bi svoj zaseban kulturni identitet, ali se ne bi odrekla ni aktivne diskusije o rodnim identitetima i pravima žena koja su, uostalom – kako mnogi tvrde – jasno zagarantovana Kuranskom objavom.

Da je po sredi kulturni konflikt moralnih prioriteta, a ne primordijalni konflikt nesamerivo različitih moralnih sistema, možda se i najjasnije opaža upravo u tematici položaja žena. Brojni autori (El Guindi 1999, 65, 186, 192; Espozito xvi; Mir-Hosseini 1999, ix) navode centralni značaj žena za reputaciju porodice u arapskom svetu; brojni drugi (Chamberlayne 1968, 136-37; Wadud 2006, 130; El Guindi 1999, 164, 172) navode centralni značaj porodice za identitet muslimanskog društva.⁹⁷ Moralna čistota žene je, dakle, od ključne važnosti za verujuće muslimane; ona se nalazi, ako ne na samom vrhu, onda svakako posve blizu vrha lestvice poželjnih moralnih principa koji bi, idealno, trebalo da vladaju u društvima gde je islam vrhovna norma.

Započecemo ovo poglavlje, onda, sa deskripcijom „prirode“ i „prirodnosti“ dihotomije rodnih uloga u tradicijskom imaginarijumu islamske sholastike. Budući da feministička hijerarhija moralnih standarda, formirana u islamskom ključu, sa svoje strane nastoji da propiše nove – pa u izvesnim aspektima i da reinstalira „stare“, prvobitne – granice slobode za žene „u islamu“ (one, za koje se veruje da ih je u sedmom veku nove ere propisao sam Muhamed), nastojaćemo da razotkrijemo u kojoj meri širina tih granica odstupa od idealnog društvenog položaja i uloge žene preporučenih tradicionalističkim egzegezama svetih tekstova islama. Cilj našeg razmatranja jeste ostvarenje što konkretnijeg uvida u interkulturnu logiku feminističke kritike u islamu, te pružanje što nepristrasnije slike o

⁹⁷ “Oni u rodbinskoj vezi su preči jedni drugima od vjernika i muhadžira.” (El-Ahzab, 6)

emancipacijskim pokretima unutar islamskih značenjskih okvira. Kako ćemo videti, pokreta za emancipaciju žena ima više i oni u izvesnoj meri korespondiraju s račvanjem reformatorskih tokova u islamu na, grubo rečeno, dve struje: puritansko nomokratsku struju modernog političkog islama; i interpretativno-racionalističku struju nove generacije reformista koji u svojim modernim hermeneutičkim tumačenjima svetih tekstova vere mogu i ne moraju težiti sekularizmu.⁹⁸

1. Status žena u islamskoj versko-pravnoj tradiciji

1. 1. Muhamed, brak i promena društvenog statusa žene

U članku napisanom pre nešto više od dve decenije, Leila Ahmed je nastojala da dokaže da Muhamedov verozakon nije oslobodio, već da je, naprotiv, porobio žene, značajno im suzivši granice slobode u odnosu na preislamski period. (Ahmed 1986, 691) Osnovna linija argumentacije autorke kreće se sledećim putem: žene su u periodu *džabilije* (neznanja) imale značajne uloge u plemenskim društvima preislamske Arabije: bile su plesačice, pesnikinje, sveštenice, proročice, ratnice na čelu vojski, predvodnice pobunjeničkih pokreta u kojima su učestvovali muškarci... po sredi je, dakle, bilo rodno izbalansirano društvo gde nije postojala segregacija društvenih uloga na one pripisane ženama i one rezervisane za muškarce. (ibid.) Širenje kuranske Objave prevalilo je, međutim, tas rodne moći u korist muškog roda; poznata je, naime, činjenica – tvrdila je Ahmedova – da je oblast u kojoj je islam sproveo najkrupniju reformu upravo oblast braka i seksualnih odnosa; gotovo osamdeset posto kuranskih odredbi posvećeno je regulisanju bračnih odnosa i uspostavljanju novih *socioseksualnih normi* koje su moralnost prvobitnih muslimana razdvojile od moralnosti nevernika. (ibid.) Ove socioseksualne norme navodno su deplasirale različite tipove brakova iz prošlosti – među njima i dva različita oblika poliandrijskog braka (ibid, 668) – istakavši kao jedinu prihvatljivu normu islamski brak, koji je bitno transformisao relacije između polova i doveo do gašenja sloboda, aktivnosti i rodnih uloga otvorenih kako za muškarce, tako i za žene u preislamskom razdoblju. (ibid, 670)

Pre nego što nastavimo, važno je da konstatujemo da se istorijska vizura predstavljena studijom Ahmedove, bitno razlikuje od one date u Kuranu. Kuran je zabranio zakopavanje

⁹⁸ Radi lakšeg snalaženja u tekstu poglavlja, ovu struju ćemo označiti imenom *rodni džihad*, prema knjizi Amine Vadud. (Wadud 2006)

(ubijanje) ženske dece – naizgled, neželjene i prezrene od strane roditelja u tadašnjoj Arabiji;⁹⁹ izašao je u susret potrebi supruge da nakon smrti muža bude tretirana kao ljudsko biće, a ne kao komoditet: „O vjernici, zabranjuje vam se da žene kao stvari nasljeđujete, preko volje njihove, i da im teškoće pričinjavate, s namjerom da im nešto od onoga što ste im dali prisvajate, osim ako budu zgriješile. S njima lijepo živite.“ (En-Nisa, 19) Dozvolio je ženi pravo na vlasništvo, poslovanje, trgovinu; (En-Nisa, 32) kuranskim odredbama, ženi je pripao deo imovine koju ona nasljeđuje od roditelja ili rodbine. (En-Nisa, 7) Nasledstvo putem linije krvnog srodstva regulisano je tako da, u slučaju da nema drugih nasljednika sem kćeri, onda ćerki-jedinici pripada polovina ostavštine. U napomeni uz 127. ajet sure En-Nisa stoji da su pre Muhameda i širenja Objave, Arapi činili udovicama po smrti supružnika „dvostruko nasilje“, lišavajući ih onog dela zaostavštine koji bi morao da preostane iza umrlog, a zatim i odbijajući da se venčavaju udovicama koje su imale decu, jer bi ih to prisililo da se o njima staraju. Islam je „odstranio ovo dvostruko nasilje. Udovicama je odredio njihov nasljedni dio, a osim toga i dijelovi koji pripadaju siročadi moraju se odijeliti.“ (En-Nisa, napomena uz 127. ajet)

Sa svim ovim na umu, stiće se utisak da položaj žena u doba *džabilije* nije bio blistav, naročito ako smemo da pretpostavimo da su naredbe date Kuranom bile u kakvoj-takvoj relaciji sa aktuelnim društvenim realnostima. No, ni biografski podaci samog Muhameda ne dopuštaju nam da po ovom pitanju izvedemo siguran zaključak: njegova prva supruga, Hatidža, bila je bogata udovica koja se bavila unosnim trgovačkim poslom (Rhouni 2010, 202), što se logički kosi sa tvrdnjom o „dvostrukom nasilju“ prema udovicama. Uz to, predanje o Um Džamili, sestri Abu Sufjana, Muhamedovog velikog neprijatelja iz Meke, dovodi nadalje u pitanje stavku o ništavnom statusu žena u pre-islamskom razdoblju, jer potcrtava njen nezanemariv autoritet među Kurejšijama.¹⁰⁰ (Ahmed 1986, 673) Polemika o kvalitetu promene statusa žena u toku, i nedugo nakon Muhamedovog života,

⁹⁹ U kontekstu skripturalne kritike idolopoklonika: „A kada jedan od njih bude obradovan (*viješću da mu se rodilo*) žensko dijete, lice mu pocrni i bude ogorčen. Krije se od ljudi zbog nesreće kojom je obradovan: (*razmišlja*) da li će ga (*to žensko dijete*) zadržati kao poniženje ili će ga (*živu*) zatrpati u zemlju. Ružno li je kako oni odlučuju.“ (En-Nahl, 57-58)

¹⁰⁰ Prema ovom predanju, Um Džamal je sa kamenim maljem u ruci tražila Muhameda po Meki, kako bi mu se osvetila za to što je zajedno sa Abu Lahabom, Muhamedovim ujakom, prokazana kao prokletnica jednim kuranskim stihom. Našla je Muhameda kako sa Abu Talibom sedi pokraj Kabe, ali je Proroka Bog – u trenutku kada je ona prišla – učinio nevidljivim. Upitavši Abu Bekra gde se Muhamed nalazi, i ne pronasavši ga pogledom, kazala je, „Rečeno mi je da on o meni piše satire i, tako mi Boga, da sam ga pronašla, razbila bih mu usta ovim kamenom.“ Deklarisavši se, zatim, kao pesnikinja, izrecitovala je sledeće stihove:

Podlaca mi odbacujemo,
Njegovih se Reči odričemo,
Veru njegovu mrzimo i preziremo. (Ahmed 1986, 673)

problematična je donekle sama po sebi, budući da, sa naučne tačke gledišta, nalaže posmatranje sakralne kao pisane istorije; što nije analitički pristup bez svojih slabosti. (Varisco 2005, 113)

No, koliko su dati istorijski izvori autentični, za antropologiju je manje bitno od činjenice da ih muslimanski sholastici *tretiraju kao autentične* i da na osnovu njih kreiraju versku dogmu koja na društvenom planu prožima veliki broj društvenih institucija. Jedan od njih je svakako institucija braka. A islamski brak, čije je etičke korene i sociokulturne implikacije po položaj žene Ahmedova nastojala da rasvetli u svom tekstu, nerazdvojiv je, na nivou strukture, od koncepta *zina*, zabranjenih seksualnih odnosa i bludničenja. (Mir-Hosseini i Hamzić 2010, 31)

1. 2. *Fitna, zina i avret*

Pojam *zina* proizveden je iz islamske pravne nauke i tretira svaki seksualni kontakt izvan pravno regulisane bračne zajednice kao zločin. (ibid, 21) *Fitna* se, s druge strane, u Kuranskom tekstu kao termin javlja više od trideset puta (Varisco, 94) i ima gotovo podjednak broj značenja;¹⁰¹ prvobitna *fitna* u istoriji islama dogodila se raskolom zajednice vernika na dve – odnosno tri – frakcije: sunite, šiite i hadžirite. (Tanasković 2008, 160-195) I pored toga što je izvorno značenje *fitne* multivalentno, mnogi autori – a naročito oni osetljiviji na androcentrične koncepcije verske dogme – smeštaju ovaj pojam u domen „opasne“ ženske seksualnosti. U dotičnom određenju, *fitna* u sebi sažima pretnju koju otvorena seksualnost ostavlja po politiku i društvo. (Scott 2007, 154) Kao snažna rušilačka sila, ona je hipostazirana u vidu provokacije, koja uzbuđuje muški libido i raspolože potencijalom da izazove veliku pometnju u javnoj sferi. (ibid, 153) „Unutar ovog moralnog horizonta, nedozvoljeni seksualni odnosi shvaćeni su na način da stvaraju socijalni razdor i raskol (*fitnu*) u zajednici, i tretiraju se kao znamenja njene moralne degeneracije.“ (Mahmood 2005, 110-111)

Dok je *fitna* koncept koji potcrtava „muški“ strah od prenatlaženog doživljaja ženske seksualnosti i, istovremeno, strepnju od korenitog rastrojstva društva, *zina* je usredsređena isključivo na polni čin, po svemu sudeći s ciljem da *disciplinuje telo* za brak: instituciju koja naglašeno sužava granice ljudske slobode, i predstavlja svojevrstni test moralne izdrživosti supružnika. Da nivo te izdrživosti ne bi vremenom suviše opao, tradicionalno islamsko

¹⁰¹ Pojedini od prevoda ovog pojma su *iskušenje, sudenje, proganjanje, apostazija, izdaja*. (ibid.)

pravo propisalo je kaznu za *zīnu*, identičnu za muškarce i žene: stotinu udaraca bičem za nevenčane i kamenovanje do smrti za venčane,¹⁰² no, pribegavanje ovako rigoroznim metodama istorijski je dokumentovano samo u retkim prilikama. (ibid.) Tradicionalni islam je, takođe, iscertao nekoliko margina koje smanjuju rizik od *fitne*, a potom i od njenog logičnog ishoda, *zīne*. Ovo je, donekle i razumljivo i nužno, budući da za razliku od većine konfesija, u islamu nema kontradikcije između seksualnosti i religioznosti; islam prihvata čoveka kao polno biće, i dozvoljava mu da uživa svoju polnost, dokle god se to odvija prema pravilima konkretizovanim kroz instituciju braka.¹⁰³ Izvan braka, međutim, interakcija muškaraca i žena, prema tradicionalnoj vizuri, mora biti deseksualizovana i strogo tabuizirana. (Kuduzović 2009, 251, 279, 509-515, 578-580)

Budući da je žensko telo, u skladu s logikom *fitne*, inicijalan pokretač pohote, proces deseksualizacije muško-ženskih interakcija u teoriji i praksi muslimanskih pravnih tradicija opredmećen je primarno na telu žene. Za ovo je od vodećeg značaja koncept *avreta* – pravne klasifikacije delova ženskog tela kao kumulativnih izvora pohote. Većina islamskih pravnih odredbi (na nivou *fikha*) navodi dva razloga zbog kojih je telo žene avret: a) izlaskom iz kuće, žena se izlaže opasnostima, koje zahtevaju mere zaštite; i b) s obzirom da avret ima čitav dijapazon značenja, odnosno da obuhvata pojmove poput „slabosti“, „nedoličnosti“, „nesavršenosti“, „izobličivosti“, ali i za nas termin od monumentalnog značaja - „genitalije“ (Mahmood 2005, 107) – tradicionalni islamski pravници izveli su analogiju između otkrivanja žene „pred tuđinom“, i otkrivanja genitalija u javnosti; (ibid) prema ovom stanovištu, svi delovi ženskog tela koji izazivaju stid i sram trebalo bi da budu pokriveni: za malikijske i šafijske pravnike, to je čitavo telo osim lica, ruku i stopala žene; dok su za hanbalitske pravnike, i ti delove tela klasifikovani kao avret.¹⁰⁴

Vrlina koja stoji kao suprotnost avretu jeste pojam čednosti, *sitr al-'awra* (doslovno, „pokrivanje nagosti“) i ovaj ideal je uvrežen u tzv. islamski kod odevanja. (Watson 1994, 143) Ideal čednosti opisan je u Kuranu, u suri En-Nur, gde poručuje pravovernima

¹⁰² Kazna kamenovanjem nije propisana u Kuranu. Ritualno ubistvo preljubnika kamenovanjem je starozavetni običaj (Jezeq. 16:38-40) sa kojim se Hrist neposredno obračunao u Jov 8:3-11.

¹⁰³ “U srcu debate je [pitanje] da li bi žena i muškarčeve žudnje za ženom trebalo da budu slobodni. Da li bi muškarac trebalo da ima pravo da uživa bilo koju ženu (...) do najvišeg stepena, mimo samog seksualnog odnosa? Islam, koji promatra duh ovog problema, tvrdi ne. Muškarcu je dozvoljeno da uživa žene samo u okviru porodičnog okruženja, i unutar pravnih okvira braka praćenih nizom velikih obaveza. U društvenom okruženju muškarcima je zabranjeno da imaju seksualne odnose sa ženama. Izvan porodice, ženama je takođe zabranjeno da udovoljavaju muškim seksualnim željama u bilo kakvom vidu i obliku.“ (Motahhari 1969, 66-67; nav. u Moaddel 125)

¹⁰⁴ U okviru sunitskog islama postoji pet priznatih versko-pravnih škola - hanefitska, malikitska, šafitska, hanbalitska i zahiritska – sa vlastitim jurističkim tradicijama i verskim autoretima. (v. Tanasković 2008, 115-121)

(muškarcima) da „okrenu svoje poglede“ i da „čuvaju svoje spolne organe“ (En-Nur, 30), dok vernicama (ženama-muslimankama) nadopunjuje ovu naredbu savetom da „pokazuju od svojih ukrasa (*dijelova tijela*) samo ono što je očevidno (*lice, dlan, stopala*).“ Uz to, žene bi trebalo da „spuste svoje ogrtače na svoje strane (*tijela*)“ i da „pokazuju svoje ukrase (*nakit*) samo svojim muževima, ili svojim očevima, ili svezkrovima, ili svojim sinovima, ili pastorcima, ili svojoj braći, ili bratićima ili sestrićima, ili ženama svojim ili onima koji su u njihovoj vlasti (*roblju*), ili onima koji slijede (*radi milostinje, a*) nemaju prohtjeva (*prema ženama*).“ (En-Nur, 31)

1. 3. Odevanje i čednost

Islamska vrlina ženske čednosti kreirana je, i u isti mah izražena, kroz telo pokriveno velom (Mahmood 2005, 23), premda nošenje vela po sebi nije pouzdan pokazatelj pobožnosti (Watson 1994, 146), niti se čednost kao vrlina može svesti isključivo na pokrivanje velom.¹⁰⁵ (Lazreg 2009, 23)

Pored toga, sadržaj Kurana ni na jednom mestu ne govori da je odnos individue prema Bogu zavistan od odeće koju ta osoba nosi. Naprotiv, sura El-Araf obraća se „djeci Adamovoj“ sledećom poukom: „Mi smo vam poslali odjeću koja će pokriti vašu golotinju i odjeću (*za ukras*). A odjeća bogobožnosti je najbolja.“ (El-Araf, 25) Na nivou metafore, „odjeća bogobožnosti“ predstavlja, naravno, stanje duha, i ne korespondira ni sa čim materijalnim unutar ili izvan čoveka. Priloženi stih, dakle, poručuje da Allah iznad svega vrednuje ljudsku bogobožnost, a da su kvalitet, vrsta i izgled odeće koju čovek nosi od minornog značaja u odnosu na njegove duhovne kvalitete. (Watson 1994, 146)

Ovom tumačenju bi se moglo prigovoriti da ono važi samo za perspektivu koju bi Endrju Stratern nazvao „vertikalnom“ – vezom koju pojedinac održava sa onostranim (Stratern 2002, 56) – dok je „horizontalna perspektiva“ (skup odgovornosti prema zajednici

¹⁰⁵ Marnia Lazreg je ovaj potonji uvid obrazložila sledećim rečima: „Antropolozi ispravno ističu da se čednost u bliskistočnim društvima odnosi na čitavo mnoštvo ideja i praksi, koje uključuju modalitete parcijalnog ili totalnog pokrivanja tela; [zatim, na] karakterne odlike poput sramežljivosti, poniznosti, snobivanja i stidljivosti; [kao] i na sistem verovanja i običaja koji uklapaju rodne koncepcije seksa, neporočnosti, nevinosti, preljube i tome slično. Kao odlika karaktera, čednost implicira da osoba nastoji da ne ističe svoje uspehe i veštine kako ne bi načinila druge ljubomornim ili zavidnim. (...) Takođe, ona ne bi trebalo da zahteva nikakve čestitke niti priznanja za svoja postignuća, nagoveštavajući tako da ceni ono što je postigla mnogo više od društvene procene samog postignuća. U srcu ovako konstruisane čednosti nalazi se takođe izvesna doza samopotcenjivanja. (...) U svakom slučaju, funkcija vela stoji u neskladu sa trenutnim čitanjem vela kao znaka čednosti, sem u suženom smislu ustručavanja od šepurenja vlastitom lepotom.“ (Lazreg 2009, 23-24)

u kojoj pojedinac živi) ostala interpretativno nepodmirena. Ako ova zamerka stoji, onda moramo utvrditi kakva je idealna uloga žene-muslimanke u horizontalnoj ravni (zajednici verujućih), i da li je ženi uistinu neophodan specijalan „kostim“ za uspešno izvođenje te uloge.

Zejneba al-Gazali (1917-2005), islamska aktivistkinja, u mladosti aktivan član Egipatske Feminističke Zajednice, a kasnije „neopevana majka“ Muslimanskog bratstva (Ahmed 2011, 9, 109-116), tokom intervjua sprovedenog početkom devedesetih godina prošlog veka, ćutke je „odmerila haljinu svoje sagovornice“, i na pitanje u čemu se ogledaju razlike između posvećenih žena-muslimanki u odnosu na one, više moderne, odvrtila sledećim rečima:

Moderne žene, kao što si, na primer ti, odlaze u pakao, ukoliko se ne povrate svojoj veri i ne počnu da se oblače kao ja. Čak i ako si dobra muslimanka, i ako se moliš i činiš ono što je ispravno, u slučaju da se odevaš na način na koji se ti odevaš, sva tvoja dobra dela biće poništena.“

Upitana za njene aktivnosti, i islam i žene, ona je odgovorila, „Islam je najbolji, zato što čini muškarce i žene jednakima. (...) Žena ima pravo da odluči želi li da se uda, i ima pravo da praktikuje kontrolu rađanja – „To zavisi od nje“, rekla je al-Gazalijeva, „ali muž i žena moraju da se slože.“ Takođe se izjasnila da žena ima pravo na rad u kojoj god grani delatnosti [modernog društva]: „u politici, poljoprivredi, trgovini, bilo čemu. *Ali njena glavna uloga je uloga žene i majke.* Dok god uspeva da se nosi sa te dve uloge, ona može i da radi.“ (Ahmed 2011, 113-114; kurziv dodat)

Al-Gazalijeva je, dakle, pobožne žene i muškarce smatrala egalitarnim iz „vertikalne“, mada ne i iz „horizontalne perspektive“, i to samo u slučaju kada se pripadnice ženskog roda povinuju propisanom „islamskom kodu“ ponašanja i odevanja (sama al-Gazalijeva nije pokrivala lice i ruke, što sugerise pretpostavku da je doslovno sledila Kuranske upute o „pokazivanju ukrasa“ obelodanjenih surom En-Nur). No, ono što je za „horizontalnu perspektivu“ makar podjednako bitno jeste da al-Gazalijeva na planu individualne odgovornosti žene-muslimanke prema široj zajednici, *nije podržavala ideju rodnog egalitarizma.* (Mahmood 2005, 71) U jednom govoru, ona je sumirala sopstvenu vizuru islamskog feminizma sledećim rečima:

Islam je obezbedio sve za muškarce i za žene. Pružio je ženama sve: slobodu, ekonomska prava, politička prava, socijalna prava i javna i privatna prava. Islam je zagantovao ženama prava u porodici kakvih nema ni u jednom drugom društvu. Žene mogu da pričaju o oslobođenju u

hrišćanskom društvu, jevrejskom društvu ili paganskom društvu, ali u islamskom društvu velika je greška govoriti o oslobođenju žena. Muslimanska žena mora da proučava islam, kako bi znala da je islam taj koji joj je pružio sva prava. (ibid, 92)

Slično savremenim pokretima džamije (Mosque Movements), odnosno ženskim pokretima *dove* (*da'wa movements*), u okviru kojih žene, okupljene u džamijama, podučavaju jedna drugu o religijskim pitanjima, retorika al-Gazalijeve koristila se jezikom prava žena da bi potcrtala njihovo pravo na slobodan – i do izvesne mere „slobodouman“ – pristup sakralnoj tematici. No, ženski nosilac tih prava, prema njenom mišljenju, nije mogao imati položaj ravnopravan muškarcu, što se očito simbolički reflektovalo na njeno telo, odnosno na odeću kojom je telo pokriveno, ali se – to je važno dodati – preklapalo i sa rodnom ideologijom modernog političkog islama oličenoj, recimo u teorijskoj misli Sajida Kuba, sa kojim je al-Gazalijeve, kako smo već nagovestili, bila u dobrim odnosima.

1. 4. *Kafā' a, mabr i nafaqa*

Kuransko učenje tumači muškarca i ženu kao Jedno, ovaploćeno u formi para koji bi trebalo međusobno da se štiti, podržava, i pruža uzajamnu utehu u momentima krize. (Esposito 1998, 12) Odnos supružnika bi idealno trebalo da je prožet jednakošću, recipročnošću, i srdačnošću, tako da brak bude „izvor zadovoljstva i blagoslova za oba partnera;“ prema jednom hadisu, Poslanik je poručio da „Ko god ima kćer, a ne daje sinu prednost nad njome, Bog će mu otvoriti ulaz u raj.“ (ibid.) No, bez obzira na nominalnu ravnopravnost, trideset četvrtim ajetom sure En-Nisa¹⁰⁶ muškarci su odlikovani iznad žena; a jedna od važnijih posledica dotičnog disbalansa na nivou šerijatske legitimizacije polnog kontakta muškarca i žene jeste pravna doktrina *kafā' a*, čiji je cilj determinisanje prikladnosti prosioca za brak sa budućom nevestom, naročito ako ona dolazi iz visoko situirane porodice. (upor. sa Tucker 2008, 44)

Postoji nekoliko (maksimalno šest) zahteva koje mladoženja mora da ispuni da bi ostvario neophodne uslove za brak.¹⁰⁷ Dok zahtev za preklapanjem socijalnog statusa i prefinjenosti porekla prilikom sklapanja bračnog ugovora svakako nije tipičan isključivo za

¹⁰⁶ „Muškarci upravljaju (*i vode brigu*) o ženama, jer je Allah odlikovao (*i uzdigao*) jedne iznad drugih i jer oni (*muškarci*) troše svoje imetke (*za izdržavanje žena*).“

¹⁰⁷ Njihov broj, doduše, varira od škole do pravne škole, da bi se kod većine šiitskih pravnika *kafā' a* pokazala krajnje irelevantnom u sklapanju bračnog ugovora, sem u ograničenom smislu duhovne filijacije (ako je mlada muslimanka, mladoženja mora biti musliman; dok obrnuto nije slučaj – ibid. 45; Smith 1979, 520).

islam, pojedine pravne škole (poput malikitske) nisu, sem vere, čak ni smatrale ključnim bilo kakve socijalne markere za legitimnost bračnog ugovora, što je načelno činilo brak između robova i gospodara teorijski mogućim, ukoliko su oboje verujući i bogobojažni muslimani. (Tucker 2008, 44)

No, ono što je ovako usmerenu bračnu putanju ipak vodilo u jednom smeru – utoliko što je, u našoj maloj alegoriji, gospodar bivao kadar da brakom obaveže roba, dok je obrnuto bilo neizvodivo – jeste srodna, i na prethodnu nadovezujuća pravna doktrina *mabra*, to jest miraza. Legalni *mabr* je značio bilo šta što bi nevesta mogla da prihvati ukoliko je ispunjen zahtev minimalne vrednosti; no, merodavan *mabr*, *mabr al-mitbl*, bio je miraz koji se za datu nevestu smatrao pravičnim. (ibid, 48) Istražujući sudske spise pohranjene u arhivama nekadašnje Osmanske imperije, Džudit Taker je uočila kontrastne kategorije poželjnih vrednosti muškaraca i žena koji stupaju u brak, a koje su procenjivali većinom muški pravnici. (ibid, 49) Te kontrastne kategorije imale su sledeću strukturu: socijalno zaleđe (poreklo, mirazi rođaka) mlade, njen uzrast, lepota, nevinost i inteligencija bili su pozicionirani naspram pobožnosti, zdravlja i zvanja (službenog položaja) mladoženje. Smatralo se, dakle, da su poreklo mlade, njena mladost, devičanstvo, umnost, lepota – listom kvaliteti koji pružaju zadovoljstvo muškarcu, dok su pobožnost, zdravlje i visoka službena pozicija supruga od primarnog značaja za ženu. (ibid.) Ako bismo otišli još jedan stepen više, prema ideacijskom nivou braka, mogli bismo reći da, bar prema gornjem nacrtu, ideal-tipski porodični dom „u islamu“ ispunjava muškarčeve potrebe za relaksacijom, polnim uživanjem i intelektualnim/emocionalnim upotpunjenjem, dok ženi pruža egzistencijalnu sigurnost, materijalno blagostanje i čvrstu moralnu potporu.

Ovakva pretpostavka delimično je poduprta etičkim principom čija je važnost ključna za instituciju islamskog braka: doktrinom izdržavanja (*nafaqa*). U tradicionalnoj islamskoj sudskoj praksi, *nafaqa* nalaže obavezu muškarca da ženi obezbedi minimum egzistencijalnih uslova, ekvivalentan onom iz doma njenih roditelja. (El-Guindi 1999, 165-166) U slučaju da supruga ne naiđe na standarde jednake predbračnim – drugim rečima, u slučaju da su životni uslovi u muževljevom domu kvalitativno lošiji od onih na koje je žena navikla – ona nema nikakvu obavezu da obavlja svakodnevne poslove po kući, pa čak ni da doji svoju decu. (ibid.) Skripturalna osnova doktrine izdržavanja nalazi se u Kuranu, uobličena u formi dužnosti upućene muškarcu: „Otac djetetov je dužan hraniti i oblačiti njih (*majke*) kako je određeno. Nitko se ne opterećuje (*dužnošću*) nego samo što može podnijeti.“ (El-Bekare, 233) No, ignorisanje ove dužnosti moglo je imati ozbiljne posledice: u slučaju da muž nije

bio kadar da supruzi pruži makar bazično izdržavanje u vidu hrane i odeće, ona je imala otvorenu mogućnost da – pošto joj se muž „prikluči“ u bračnoj postelji – odbije *coitus*, a prema nekim pravnim školama i da zahteva razvod. (Tucker 2008, 52, 55) Dužnost muškarca da izdržava ženu u skladu sa svojom ekonomskom situacijom smatrana je njenim *pravom*; a neuspeh muža da to pravo sprovede u delo mogao je da pokrene nimalo bezazlen pravni postupak, na veliku materijalnu i simboličku štetu muža: materijalnu, u smislu finansijskog izdatka, a simboličku u kontekstu narušavanja ugleda pred sudom, kao i pred širom društvenom zajednicom. (ibid.)

1. 5. Muška i ženska „priroda“ u bračnoj vezi

No, svakako da je ovo pravo žene povlačilo recipročna prava muškarca nad ženom. Osnova za ovakvo stanovište ilustrovana je shvatanjem da ispunjenost žene može dosegnuti najviši stepen kroz brak i podizanje dece, i da je u bračnoj vezi neophodno da jedan od partnera ima „zadnju reč.“ (Smith 1979, 528) Egipatska antropološkinja Saneja Saleh obrazložila je ovakvo tradicionalističko viđenje porodične dinamike sledećim rečima:

Upravljanje kao ideja u pogledu muškaraca i žena nalaže da muž i žena moraju dopunjavati jedno drugo, jer oboje imaju zasebne odlike i karakteristike. Kao rezultat, javlja se različitost u njihovim funkcijama, dobro usklađena sa njegovom ili njenom prirodom. Dom je kao kraljevstvo (...) i bez vladara bi nastupila anarhija. Prema tome, odgovornost žene jeste da se stara o interesima svog muža i da se potčini njegovom autoritetu po svim pitanjima. (ibid.)

Tradicionalno islamsko pravo operiše konceptom *nushūza* (neposlušnosti) koji, u datom kontekstu, teži da ograniči slobode žena u pogledu oponiranja muževljevom autoritetu. (Tucker 2008, 53) Premda je, u teoriji, koncept *nushūza* primenljiv na oba partnera u braku, većina pravnika koristi ga isključivo u slučajevima ženske „nepokornosti“ mužu: onda kada supruga bez konkretnih osnova insistira na seksualnoj nedostupnosti svog tela, ili onda kada se ne pokorova muževljevim zahtevima da ostane kod kuće ili da pođe sa njim na put, ili onda kada odbija muževljeve naredbe da učini sebe atraktivnijom, itd.¹⁰⁸ (Tucker 2008, 54-55) Onako kako etička norma izdržavanja (*nafaqa*) reflektuje pravo supruge na (pravičan) deo muževljevog novca i materijalnih dobara, tako doktrina *nushūza* reflektuje, dakle, *pravo*

¹⁰⁸ Pojedine pravne škole pod *nushūz* svrstavaju i neobavljanje kućnih poslova, poput kuvanja, čišćenja, pranja rublja; većina, međutim, ovaj koncept ograničava na polni kontakt.

supruga na telo žene, a sve to, opet, u skladu sa Kuranskim ajetom: „Vaše žene su vaše njive; zato prilazite svojim njivama kako želite.“ (El-Bekare, 224)

Džudit Taker navodi i mogućnost stipulacija, ili posebnih pravnih uslova, kojima su se muslimanske žene služile da bi sebi omogućile što više sloboda u braku. Premda tradicionalno, sve žene, prema Takerovoj, nisu bile u poziciji da ugrade stipulacije u svoje bračne ugovore – već je to, najčešće, bivalo dostupno starijim i uticajnijim pripadnicama društva (Tucker 2008, 63), i premda u zemljama poput Jordana i Sirije ovih pravnih postupaka gotovo uopšte nije bilo (ibid.), važno je istaći da su stipulacije poglavito služile za učvršćivanje već postojećih granica slobode žena, i to postojećih utoliko što se one nisu bitno kosile sa osnovnim načelima skripturalne dogme. Na primer, posebni uslovi pri sklapanju braka mogli su lišiti muškarca njegovog „prava“ da uzme drugu ženu ili konkubinu, ili ga sprečiti u eventualnoj nameri da odvoji suprugu od njenog rodnog grada ili doma; mogli su zahtevati od njega da u svoju kuću primi i stara se o deci iz prethodnog braka supruge; mogli su preduprediti njegovu inicijativu da ženi zabrani njene posete javnim kupatilima, prijateljicama, deci, drugim rođacima i prijateljima, ili joj obezbediti pravo da sama pođe na hadžiluk u Meku... (ibid, 54-63)

Praktično da iz samog sadržaja ovih pravnih intervencija možemo naslutiti do koje mere je tradicionalno koncipiran brak „u islamu“ bio – tačnije, mogao biti – restriktivan po slobodu žene. Pravo na nečija materijalna dobra, ispostavilo se, ipak je užeg dometa naspram prava na nečije telo. No, koliko je to pravo uistinu apsolutno? Zejneba al-Gazali, recimo, zastupala je poludisidentsko mišljenje kada je reč o autoritetu muškarca, smatrajući da je njegovo pravo nad ženom od drugorazrednog značaja naspram božjeg prava nad čovekom. „Ako se interesi braka sukobe sa božjim pozivom“, pisala je ona, „onda će se brak okončati kako bi *dova* [poziv] nastavila da živi (...)“ Tekstualno se obrativši svom stvarnom ili fiktivnom partneru, dodala je: „Znam da imaš prava da mi naređuješ, i da sam ja sa svoje strane dužna da ti se povinujem, ali Bog u nama veći je od nas samih, i Njegov poziv draži nam je od našeg postojanja.“ (Al-Ghazali 1995, 34-35; nav. u Mahmood 2005, 181)

Al-Gazalijeva je podržavala tradicionalnu ideju o muškarcu kao glavnokomandujućem kormilaru moralne barke što plovi po burnim – i onim manje burnim – vodama bračnog života. (ibid, 182) Prema hijerarhiji dužosti kakvu je ona imala na umu, žena je odgovorna za fizičku dobrobit muža i dece, dok je muž odgovoran za izbegavanje moralnih stranputica kojim bi supruga i on i nehotice mogli da skrenu. Iz ove konstelacije moralnosti izvodimo

da je žena moralna ukoliko je muž moralan, budući da je on za nju odgovoran u vertikalnoj i horizontalnoj perspektivi.

Srodna tumačenja oslanjaju se na distinkciju između dunjaluka i *dina* – života i vere – ističući da žene ne samo što nastanjuju dunjaluk, već i otelotvoruju *din*. (Lazreg 2009, 25-26) U tom smislu, telo žene obavijeno velom, jeste telo na kojem je opredmećena moralna čistota vere: tradicionalni islam teži da deseksualizuje žensko telo sve do stupanja u brak, u cilju održanja moralnog i društvenog balansa učvršćenog dogmom. Iako ta dogma, možda, tumači socioseksualnu devijantnost žena kao inicijalnu kapislu socioseksualne devijantnosti muškaraca, to ne znači da je žena totalno, na svim nivoima podređena muškarcu i njegovim seksualnim (i drugim) apetitima. Autorka Gabrijele Maranči primećuje da rodne studije na Zapadu i dugi niz godina obeleženih esencijalističkim pristupima rodu, generišu pojednostavljeno tumečenje rodne dinamike islamskih društava i zajednica, pri čemu je odnose između muslimanskih žena i muškaraca moguće sagledati *samo kroz model dominacije i subordinacije*. Ovaj negativni redukcionizam prostom dedukcijom sugerise da muslimanski muškarci u celini predstavljaju aktivnu i ugnjetačku silu osnaženu islamom, dok su žene generalno pasivne, krotke i obesnažene. (Marranci 2008, 122) Nasuprot ovom redukcionističkom modelu, Marančijeva ističe da u islamu postoji

...odnos između dinamike časti i stida između rodova. I muškarac i žena smatraju se čuvarima religije – doduše kroz drugačije uloge. Čast nije samo povezana sa poštovanjem rodnih uloga među članovima porodice, i očekivanim moralnim ponašanjem, već se ženstvenost i maskulitet doživljavaju kao zaodnuti ruhom svetosti koja muža i ženu uzajamno čini odgovornim za *din* svog partnera. Ako je ovo tačno (...), onda znači da zapadni koncept patrijarhata ne može biti primenljiv za korektnu analizu roda u islamu, odakle sledi da su potrebni novi pristupi koji zadiru iza klasičnih feminističkih ideologija. (Ibid, 130)

Novi pristupi ne moraju biti nužno novi u hronološkom smislu, već radije u onom koji izvodi krupan iskorak od norme, zapadne ili islamske, svejedno. Još krajem 19. veka, na primer, pioniri islamske borbe za emancipaciju žena težili su da reinterpetiraju versku dogmu (= otklon od tradicijske norme) kako bi odgovorili na zapadne napade za kulturnu zaostalost muslimanskog sveta (= otklon od zapadnih civilizacijskih/civilizatorskih normi).¹⁰⁹ Ono što važi za većinu ovih novih/starih egzegeza jeste nastojanje da se

¹⁰⁹ Pogledati Hoebnik 1999, 49-50; Moaddel 1998, 108-125; Vatikiotis 1957, 55-72; Rahman 1970, 317.

skripturalno razdvoji od kulturnog, odnosno da se izvori verske dogme pročiste od svojih kulturnih – pa posredno i androcentričnih – iščitavanja i kulturnih praksi.

2. Emancipacija kroz “rodni džihad“: Uticaj lokalnih kultura na izgled verskih tekstova

Prema rečima autorki studije *Control and Sexuality*,

Klasične jurističke koncepcije pravde i rodnih odnosa bile su oblikovane u interakciji sa društvenim, ekonomskim i političkim realnostima sveta u kojima su živele. U tom svetu, patrijarhalnost i robovlasništvo bili su deo društvenog tkiva (...) [A] u raspoznavanju šerijatskih propisa (...) pravnici su bivali ograničavani skupom rodnih pretpostavki i pravnih teorija koje su reflektovale društvene i političke realnosti svog doba. (Hamzić i Mir-Hosseini 2010, 36)

Jasno je da autorke ovde upućuju na nedoslednost između izvora s jedne, i tradicionalne interpretacije izvora s druge strane. Za razliku od klasičnih feminističkih pristupa, koji eliminaciju najvećeg broja problema muslimanskih žena vide u eliminaciji islama (upor. sa Ahmed 1992, 43), novi, islamsko-feministički pristupi streme da pokažu kako islam može biti daleko povoljniji po emancipaciju žene nego što je to danas u muslimanskom svetu slučaj:

Islamistička (...) agenda 'povratka šerijatu' i njihova namera da preinače *fikh* [nauku verskog prava – prim M.P.] u zakon nagnali su muslimanske žene na snažniji aktivizam, koji pojedini nazivaju 'islamskim feminizmom.' (...) Sve veći broj žena počeo je da se pita ima li inherentnog logičkog spoja između islamskih ideala i patrijarhalnosti. (...) Do 1990. na površinu je isplivala nova svest, nov način mišljenja, rodni diskurs koji zastupa jednakost žena na svim frontovima u okvirima islama. Ovaj novi diskurs je pothranjen feminističkom sholastikom u islamu koja pokazuje načine na koji je rod konstruisan u okviru islamske pravne tradicije, razgrćući veo skrivene istorije, i nanovo iščitavajući tekstualne izvore kako bi se ukazalo na *egalitarnu interpretaciju sakralnih tekstova*. (Hamzić i Mir-Hosseini 2010, 35-36, kurziv dodat)

Tipično za feminističku kritiku „u islamu“, bar kako je dve autorke promišljaju, jeste ideja o kulturi kao posudi u čiju se dubinu izliva božja poruka uobličavajući se u skladu sa prethodnim oblikom same posude. Iako je jasno da je islam kao politička sila društva na

Arabijskom poluostrvu – i šire – doveo do korenite kulturne promene (Wolf 1951, 329-356; Doner 2002, 17-80), sadržaj Objave uveliko je portretiran kao ultimativni izvor potencijala za uspostavljanje socijalne i društvene pravde – potencijala koji je ostao u priličnoj meri neiskorišćen upravo zbog kulturne recepcije božje reči. Budući da je, u odnosu na Alaha, i sam Muhamed, kao običan/neobičan obitavalac sedmovekovne Arabije, imao svoja krupna saznanja i lingvistička ograničenja, i da je medijum božje Objave, kako bi čovečanstvo uopšte moglo da je shvati, nužno morao biti ljudski jezik, sledi da je Kuran, naprosto, *ono najbliže Alahu* što su Muhamed i njegovi sunarodnici u sedmom veku, bili kadri da pojme i verbalizuju. (upor. sa Wadud 2006, 213-214) Tako, autorka Amina Vadud primećuje da

Svaka interpretacija koja uskogrudo primenjuje kuranske principe samo u svrhu doslovne mimikrije prvobitne zajednice, čini nepravdu prema tekstu, kako sada, tako i u budućnosti. Nijedna zajednica nikada neće biti potpuno ista kao neka druga zajednica. Dakle, nijedna zajednica ne može biti duplikat prvobitne zajednice. Kuran ovo ni u jednom trenutku ne ističe kao cilj. *Cilj se radije ogleda u oponašanju izvesnih ključnih principa ljudskog razvoja: pravde, jednakosti, harmonije, moralne odgovornosti, dubovne svesti i razvitka. Tamo gde ove opšte karakteristike postoje (...) cilj Kurana za društvo i pobožnost je ostvaren.* (Ibid, 199 – kurziv u originalu)

Zašto je ovaj duhovno-intelektualni otpor krutom tradicionalizmu značajan za bolje razumevanje islamskog feminizma? Prevažodno zato što insistira na jednakosti žena i muškaraca u praktikovanju vere, to jest na već predočenoj „formuli“ prema kojoj muslimanska žena mora da proučava islam, kako bi znala da je islam taj koji joj je pružio sva prava (al-Gazali). „Zatvaranjem vrata idžtihada“ u 10 -11. veku, muška elita nastojala je da proglasi sve dalje egzegeze skripturalnih izvora nepotrebnim, čime je utemeljila mušku verziju Istine kao konačnu i beskompromisnu. Kako iz gornjih pasusa zapažamo, islamski feminizam se suprotstavlja takvom stanju stvari. Nijedna interpretacija Kurana ne može da zatvori pun krug tumačenja; vremena se neprestano menjaju, a sa njima i okolnosti, koncepti, jezik, nauka i spoznajni okviri ljudskih društava; tek pošto kraj vremena nastupi, i pošto se okonča ljudsko poslanstvo na zemlji, ima smisla govoriti o izlišnosti crpljenja novih saznanja iz premudrosti božje reči. U međuvremenu, perpetuirano tumačenje skripturalnih temelja vere ne samo što je poželjno, već je i nužno; a to tumačenje – u skladu sa ključnim kuranskim principima – trebalo bi da obuhvata sveukupnost ljudskog isustva – što, dakako, podrazumeva i žensku stranu novčića, podjednako kao i mušku. Najšira

društvena recepcija novih tumačenja svetih tekstova islama iz feminističkog ugla je, prema tome, neophodna; što nama – kulturnim „autsajderima“ – poručuje da suspendujemo svoja etnocentrična predubeđenja u vezi s onim kako bi feminizam trebalo da „izgleda“ i da prihvatimo mogućnost višestrukosti načina da se razborito feministički *dela*, u skladu sa priloženim sociokulturnim kontekstom.

Za muslimanske pro-feministički orijentisane moderniste od velike važnosti je bilo i ostalo pitanje reforme porodičnog prava. Kazim Amin (Quasim Amin), egipatski pravnik i jedan od „pionira islamskog feminizma“ (Moaddel 1998, 121), procenio je da je jedna od univerzalnih kuranskih vrednosti – ona u vezi sa kultivacijom prava obespravljenih – duboko narušena upravo stanjem u bračnim zajednicama egipatskih muslimana. „Generacijama su naše žene“, govorio je Amin, „bivale potčinjavane zakonu jačeg i nadvladavane moćnom tiranijom muškaraca (...) [Žena je bivala] primorana da bude dovitljiva i da se postavlja prema muškarcu – svom gospodaru i čuvaru – onako kako bi se zatvorenik postavljao prema zatvorskom stražaru.“ (Amin 1992 [1899], 15-20; navedeno u Moaddel 1998, 121)

Kasnije ćemo uočiti da su ovi Aminovi stavovi bili dosta srodni zapazanjima zapadnih „civilizatora“ raštrkanih uzduž i popreko kolonijalizovanih teritorija severne Afrike, Blistog istoka i Indije. Ono što je ovim tobože „rodno senzitivnim“ posmatračima najpre privlačilo pogled bilo je pitanje poliginije. Višeženstvo je, naime, još u doba imperijalizma izazivalo ambivalentne i vrlo složene reakcije zapadnih osvajača. Na pojavnom planu, moralni ukus Imperije ježio se pred prizorom žena (Muhamed ih je imao čak devet) pritisnutih čizmom muškarca-velmože koji je s njima, navodno, mogao da čini šta god mu se prohte. No, poliginija je, u ravni pobuđivanja groze „civilizovanog“ sveta bila samo početak: moralnu mučninu kolonizatora izazivala je i institucija sekluzije ili purde (*pardah* – pojam sa hinduističkim/iranskim etimološkim korenom, koji označava praktičnu i figurativnu separaciju životnih svetova muškaraca i žena – Weiss 1998,125), te sa njom povezan koncept vela tišine, žene kao *silencio*, ljudskog bića koje svojim odsustvom glasa ledi krv u žilama kolonijalnog birokrate, pa i potonjih, zapadnih teoretičara uopšte, a onih militantno feminističkih posebno. No, ni zastupnici emancipacije žena u okviru islamske sholastike

nisu ostali neopredeljeni po svakom od ovih pitanja. U redovima koje slede, izložićemo ukratko njihove osnovne ideje.

2. 1. Poliginija

Razgovarajući sa ženama koje uzimaju aktivno učešće u tzv. pokretima džamije (*Mosque Movements*) u Egiptu, autorka Saba Mahmud je prenela tvrdnju u vezi sa doktrinarnim mišljenjem o poliginiji: premda je ova institucija dozvoljena Kuranom, ona je takođe i uslovljena dužnošću muškarca da svaku od svojih žena, na emotivnom i materijalnom planu, tretira podjednako. (Mahmood 2005, 171) Drugim rečima, nijedna od supružnica ne sme se osećati manje voljenom ili lošije opskrbljenom u odnosu na ostale; niti bi njena deca trebalo da budu više zapostavljena od drugih od strane zajedničkog oca. No, izgleda da je ovakva simetričnost osećanja i darovanja mogla poći za rukom samo Poslaniku; jer, nijedan „običan“ muškarac, prema proceni učesnica pokreta džamije, nije kadar da ispuni ovaj božanski uslov. Shodno tome, one su prihvatile mišljenje da poligamni brakovi mogu ostaviti – i da najčešće ostavljaju – negativne posledice po žene, ali i po decu proizašlu iz poligamnih brakova. (upor. sa Souaiaia 2008, 98; Mahmood 2005, 171)

No, pitanje je koji su to autoritet koji uopšte preporučuju višeženstvo u islamu. Said Kutb, jedna od najvećih ikona modernog islamskog pokreta i, uz Al-Banu, nekadašnji vodeći ideolog Muslimanskog bratstva, tvrdio je: „Svako ko razume filozofiju i duh islama i njegov cilj složio bi se da je praksa poligamije dozvoljena da bi rešila specifičan prirodni, medicinski i društveni problem i da ona nije ostavljena u rukama muškaraca bez pogodbi, pravila i regulacija koje, u slučaju da se na njih adekvatno ne odgovori, mogu učiniti praksu nelegalnom.“ (Yusuf 1997, 189; pogl. još Uthman 2012, 100) Kod Kutba je, kako vidimo, poligamni brak tretiran ne kao prerogativ muškarca, već kao njegovo pravo koje, međutim, proizlazi *isključivo iz nužde* (recimo, kada je žena neplodna, ili kada postoji neki drugi razlog zbog kog nije kadra da nosi dete), pa još i tada uz oštre normativne ograde. U tekstu *The Marriage of Feminism and Islamism in Egypt*, autorka Lila Abu-Lugod (Abu-Lughod 1998, 243-269) obrazlaže kako je koncept nuklearne porodice tokom devedesetih – i ranije – postao norma među pro-islamskim aktivistima; i kako sklapanje poligamnih brakova ni u kojem slučaju ne odražava poželjnu islamističku sliku modernog društva.

Kuranski ajeti kojima se dozvoljava višeženstvo nalaze se na samom početku sure En-Nisa:

„Vjenčavajte žene koje vam se sviđaju po dvije, tri ili četiri, a ako se plašite da (*im*) nećete biti pravedni, (*tada vjenčavajte samo*) jednu ili one koje su u vašoj vlasti. To je najbliže (*najsigurnije*) da nećete činiti nasilje.“ (En-Nisa, 3)

U srpskohrvatskom prevodu Kurana Hafiza Muhameda Pandže i Džemaluddina Čauševića iz 1974., uz ovaj ajet stoje dve fusnote. Jedna poblize obrazlaže atribut „one koje su u vašoj vlasti“: to su žene zarobljene u ratu. Druga fusnota nastoji da kontekstualizuje ove stihove u istorijskom trenutku njihove objave. Ona kazuje da je poglavlje En-Nisa objavljeno neposredno nakon bitke na Uhudu, u kojoj je poginulo mnogo muslimanskih boraca, ostavivši za sobom udovice i veliki broj siročadi. Broj muslimanskih žena postao je, nakon ove bitke, mnogo veći naspram broja muškaraca, te je u takvim okolnostima dozvola da se ožene i po četiri žene, zapravo bila „neka vrsta socijalne skrbi.“ „Treba dodati“, istakao je Čaušević, kome ovi stihovi očito nisu spadali među omiljene, „da višeženstvo po islamu nije norma, nego *jedna izvanredna mjera za uređenje društvenih odnosa*.“

Ovo mišljenje je, ipak, daleko od opšteprihvaćenog među muslimanima. Ni u našem neposrednom okruženju pitanje poliginije nije ostalo bez kontroverzi. Primera radi, bošnjački autor i profesor prava na Univerzitetu u Novom Pazaru, Sulejman Topoljak, dotakao se ove tematike, isprva usmeravajući pažnju čitalaca na jedan događaj iz parlamenta BiH koji je tretirao kao predznak „opće svetske kataklizme“. (2009, 186-187) Naime, pri usvajanju i raspravi porodičnog zakona ove zemlje, dogodilo se da je jedan od parlamentaraca uložio amandman tražeći da se onima, koji izraze želju da osnuju poligaman tip porodice, obavezno na to omogući pravo. Usledio je „bosanski cunami osuda tog predloga i predlagača“. (ibid.) Podsetivši da se u hadiskim predanjima o predznacima svetske kataklizme opštih razmera nagoveštava vreme „opšte poremećenosti“ čiji će vrhunac nastati kada se počne „naređivati, hvaliti i propagirati zlo, a dobro zabranjivati, osuđivati, ismijavati i kažnjavati“, Topoljak je postavio niz pitanja:

Ako je većina našeg stanovništva protiv bluda, prostitucije, vanbračnih odnosa, homoseksualizma, lezbejstva, ko onda ima pravo izglasati zakone protiv naše volje i dozvoliti prostituciju, blud i jednospolne brakove, a u isto vrijeme zabraniti moralan život, tj. uskratiti pravo onima koji žele da žive u poligamnoj zajednici? *Je li to demokratija i zaštita osnovnih prava i sloboda?!* To više liči *na pravnu diskriminaciju i apsolutizam*, nego na demokratiju. Kako je moguće prihvatiti da je

neupitno dobro, korisno i savremeno sve što dolazi sa Zapada, a sve što je sa istoka unaprijed je osuđeno, pogrešno i odbačeno [budući da] ima aromu islamskog i muslimanskog.

Od kada je blud i prostitucija postala tekovina i obilježje kulture, napretka i civilizovanosti, a poligamni brak obilježje zaostalosti, mračnjaštva i necivilizacije!? *Od kada su homoseksualizam i lezbejstvo normalni i zakoniti, a poligamni brak osuđen i nezakonit?* (...) Je li demokratija da se da svakom pravo izbora privatnog života i načina njegova organiziranja, a da se to pravo oduzme državljaninu koji želi privatni život urediti po propisima svoje vjere?! Ako je tako, a jeste, *onda ne čudi što se muslimani opiru takvoj vrsti demokratije.* U biti to i nije demokratija, nego teror i diskriminacija u pravima i slobodama prema sljedbenicima jedne vjere. (Ibid, 189-190 – *Kurʿiv dodak*)

Ova dva pasusa značajna su za našu temu iz više razloga. Prvo, primetno je koliko je puta Topoljak ponavio reči „demokratija“ i „zaštita prava i sloboda“, istovremeno nastojeći da predstavi homoseksualizam i poliginiju kao dva suprotstavljena ekstrema na liniji vrline. Pošto ih je, takoreći, položio na terazije moralnosti, Topoljak u osnovi svoje argumentacije navodi čitaoca da se zapita: Šta je više moralno, ili (da izvedemo mali anagram), više „normalno“ od ta dva? Sa tradicionalne religijsko-pravne tačke gledišta, homoseksualnost je okarakterisana kao razvrat (El-Araf, 80-84, Hud, 78-82), dok je poliginija, uslovno rečeno, dozvoljena (En-Nisa, 3). Prema tome, ako se Kuran čita doslovno, Topoljak je u pravu kada homoseksualizam valorizuje negativno, dok život u poliginoj zajednici tretira moralnim. Međutim, on u svojoj argumentaciji nastavlja dalje: kao musliman, smatra da demokratija koja se zalaže za prava homoseksualaca i prostituciju – jednom rečju, „zapadna demokratija“ – sa ovakvih aspekata, a dovedena u vezu sa pitanjima demokratije u kontekstu islamske vere uopšte, i poliginije posebno – ne može imati kredibilitet u domenu moralno prihvatljivih načela. Pritom, Topoljak (bar dok referira na poliginiju) ne problematizuje ni doslovno tumačenje kuranskih ajeta, ni teološko sagledavanje demokratije prema kojem bi se favorizovalo višeženstvo, a homoseksualizam je definisao kao bestijalnost i vid ponašanja podložan sankcijama od strane države. Kuran je, prema ovoj poziciji, temelj i osnova svega, i tu nema mnogo mesta za okolišanje; uzmi ili ostavi, poručuje Topoljak – a pođeš li trećim putem, faktički je isto kao da si ostavio.

1. 3. Moderna kuranska hermeneutika na primeru poliginije

Za razliku od Topoljakovog dosta proizvoljnog i nekonzistentnog tradicionalizma, Kuran je moguće posmatrati i drugačije od „gotovog recepta“ za život i sve vektore

životnih sila, čak i ako mu se ne oduzme niti doda ijedno slovo. Već smo nagovestili da je skripturalne izvore islama moguće čitati više kontekstualno, neprestano imajući na umu kuranski pogled na svet i osnovne principe vere, poput mira, pravde, jednakosti, harmonije, moralne odgovornosti i, naravno, poštovanja božjih odredbi. Amina Vadud (Wadud 1999), definisla je, tako, tri glavna metodološka pravca u tumačenju svete knjige islama: tradicionalni, reakcionarni i holistički. (ibid, 5) Prema njenim uvidima, tradicionalni metod analizira kuranski tekst linearno, krećući se od prve do druge tačke i tako redom, ne uzimajući u obzir *strukturu i tematsku koherenciju* Kurana. Rezultat ovakvog metodološkog pristupa se, prema Vadudovoj, ogleda u nepotpunosti analize; tradicionalni metod je, tako, prema autorkinom mišljenju, „tradicionalno korišćen od strane muškaraca u svrhu ugnjetavanja žena.“ (ibid.)

Reakcionarni metod interpretacije Kurana razvijen je, smatra Vadudova, u siromašnim islamskim zemljama i predstavlja reakciju ideološki motivisanih autora na inferioran položaj žena u ovim društvima, pri čemu se podređenost žena pripisuje sadržaju kuranskog teksta. (ibid.) Ovaj vid „tumačenja“ zapravo ne pristupa analitički skripturalnim izvorima, i moglo bi se reći da je najbliži „klasičnom“ feminizmu na Zapadu.

Treći, holistički metod, koji Vadudova zastupa, zasnovan je na *kontekstualnoj analizi* kuranskih ajeta. Autorka predlaže pet nivoa analize svakog pojedinačnog ajeta: 1) kroz njegov kontekst; 2) u kontekstu diskusija o sličnim temama u Kuranu; 3) u svetlu sličnih jezičkih i sintaksičkih struktura koje su korišćene na drugim mestima u Kuranu; 4) u svetlu osnovnih kuranskih principa, i 5) u okviru konteksta kuranskog pogleda na svet (*Weltanschauung*). Autorka veruje da bi, ovakvom, holističkom interpretacijom relevantnih kuranskih ajeta, ravnopravnost žena mogla biti u potpunosti ostvarena *kroz islamsku tradiciju*. (ibid.)

Hermeneutički pristup Kuranu po metodološkoj matrici bliskoj Vadudovoj zastupa i islamski pravnik Ahmed E. Souaiaia. U knjizi *Contesting Justice: Woman, Islam, Law and Society*, Souaiaia ističe istorijsku temporalnost zakona (ono što je Vukomanović, citirajući delove pavlovske poslanice, nazvao „produktom svog vremena“) i – osvrnuvši se na pitanje poliginije i materijalne zaostavštine u islamskoj pravnoj tradiciji, promovise mišljenje da se „mi, kao ljudi, nalazimo u drugačijoj situaciji od one u kojoj su formulisani islamski zakoni u vezi s višeženstvom i nasleđivanjem.“ Dodavši ovoj tvrdnji primedbu da je moguće da su tako formulisani zakoni imali smisla u ono vreme, Souaiaia je zaključio da u savremenoj epohi „institucija poligamije direktno kompromituje principe ravnopravnosti i pravičnosti

koji bi trebalo da se nalaze u *slovu i duhu zakona*, onakvog kakvim ga smatraju tradicionalni muslimanski učenjaci.“ (Souaiaia, 2008, 44-45; kurziv dodat)

Jasno je, dakle, da se u kodovima poput *kuranskog Weltanschauunga, slova i duba (šerijatskog) zakona, osnovnih kuranskih principa, strukture i tematske koherencije Kurana...* kriju implicitne tvrdnje o bazičnoj moralnoj poruci – ili tačnije, skupu bazičnih poruka – Kurana koji bi, „pročišćen“ od ajeta ograničenih vremenom i sociokulturnom sredinom u kojoj su objavljeni, zasijao svojom besmrtnom, neopozivom i sveprisutnom ljubavlju prema Čoveku. Ovo mišljenje je, donekle, analogno Endžinirovom tumačenju Muhamedove Objave, gde autor pronalazi jasnu distinkciju između normativnih i kontekstualnih ajeta Kurana. Kada tvrdi da su izvesni stihovi normativni, Endžinir zapravo potvrđuje njihovu univerzalnost, ističući važenje njihove doslovne primene u svim vremenima i svim okolnostima kao opšte pravilo. Za razliku od njih, kontekstualni stihovi su, prema Endžiniru, *kulturno i društveno specifični*, pa je njihova primenljivost ograničena na vremenske periode i društvene kontekste. (Engineer 1996, 45)

I iranski teoretičar Niaz Šah pristupa tumačenju pojedinih kontroverznih ajeta „u njihovom prikladnom kuranskom kontekstu“, primećujući da „Kuran u potpunosti štiti prava žena, pod uslovom da se ovi stihovi sagledaju u prikladnom kontekstu i u skladu sa holističkim duhom Kurana. Duh Kurana“, tvrdi on dalje, „nastojao je da u sedmom veku nove ere uzvisi status žena u arapskom društvu, a ne da ih potisne u podređeni položaj kako se to razume danas.“ Oslanjajući se na međunarodne standarde ljudskih prava, Šah je uveren da bi islamski statutori propisi izašli u susret ovim standardima, u slučaju da se nad njima izvede reforma „u skladu sa kontekstualnom interpretacijom Kurana.“ (Shah 2006, 869)

Islamski reformisti s kraja devetnaestog i početka dvadesetog veka smestili su ovu kontekstualnost u dve ravni: jedna se oslanja na tzv. klasičan interpretativni metod (objašnjenje Kurana Kuranom – Souaiaia 2008, 54), koji, recimo, na primeru poliginije, prati sledeći silogizam: dozvoljeno je imati do četiri žene, pod uslovom da svaku tretiramo fer i ravnopravno; osećanja nikada nisu fer i ravnopravna, što za sobom povlači nepravedan tretman supružnica; prema tome, poželjno je da imamo samo jednu ženu, ukoliko smo bogobojažni. (Tucker 2008, 68; Haddad 1998, 13) Druga kontekstualna ravan odnosi se na vitalnost društvenog progressa. Prema ovoj argumetnaciji, poliginija je obrnutno srazmerna progressu: ona pothranjuje turbulentnu porodičnu dinamiku, razdor među ženama uključenim u kompeticiju za pažnju muškarca, te pometnju među preostalim članovima

porodice. (Haddad 1998, 13) Jedan od vodećih islamskih modernista, Muhamed Abduhu je svojevremeno (1898 god.) tvrdio da je tip braka najbolji za naciju monogaman, ne poligini brak, i da onaj prvi ima daleko više izgleda da rezultuje srećnom i stabilnom zajednicom koja je temelj modernog društva. (Tucker 2008, 68) Prema Takerovoj, reformisanje islamskog braka bila je jedna od ključnih težnji racionalnih modernista poput Abduhua, jer je odražavala nameru da uspostavi božansku pravdu u modernom svetu, ali i da sprovede u delo politički projekat usmeren ka učvršćivanju društvenog tkiva muslimanske zajednice posrnule – ekonomski, politički i moralno – pred silovitom ekspanzijom Zapada. (ibid, 69)

Dijalektička trvenja između tradicionalista i reformista nisu se do danas pomerila predaleko s nulte tačke, s obzirom da tradicionalna islamska sholastika ignoriše fleksibilnije puteve intepretacije Kurana i odnosi se prema poliginiji androcentrično i mačistički. (Souaiaia 2008, 56) Prema tradicionalistima, poliginija je deo Kurana, suna, praksi Muhamedovih pratilaca, i čitave *umme*. Islam – kako naglašava ovo mišljenje – niti forsira niti zabranjuje poligini brak. (ibid, 97) Višeženstvo je, naprosto, prerogativ muškarca: ako muška „glava kuće“ u sebi spozna životnu potrebu za stupanjem u poligini brak, ko može da mu tu potrebu ospori? (ibid.) Pored toga – kako smo zapazili i kod Topoljaka – brak sa više žena smatra se daleko manje licemernim od bračne preljube koja je, prema mišljenju tradicionalista – i ne samo tradicionalista (upor. sa Ahmed 1992, 178, 243, 246-247) „hronična“ boljka zapadnih društava. U podtekstu ove argumentacije lako se primećuje sličan – ako ne i posve identičan – koncept muške libidnosti ustreptale na ivici haosa pred obnaženim ukrasima žene; dinamičan falusni princip, tako, *spuštanjem vela štiti pravoverne žene od sebe samog*, ali istovremeno i dozvoljava sebi luskuz spasonosnog popuštanja ventila u braku, kako ne bi pukao od nagomilanog pritiska. Ženskoj polnosti, s druge strane, budući da je pasivna i nekontamirana strastima, preostaje da taktizira i manipuliše muškom libidnošću i emocijama, kako bi na koncu dobila ono što želi, a što ne sme biti ni manje ni više od onoga što žele (i dobijaju) ostale učesnice u poliginom braku. Svi su, dakle, srećni, i što je važnije, svi su usaglašeni sa imperativima svojih unutrašnjih „priroda“.

Feministički diskurs u okvirima islama suprotstavljen je ovakvim pojednostavljenjima ljudske prirode i rodnog identiteta. Kako smo već istakli, kuranski svetonazor ne potencira suštinsku drugost žene, naprotiv – akcentuje da je Bog muškarcima stvorio žene od njih samih, od iste tvari, te da su muškarac i žena, Jedno i da pojavne razlike među njima nisu ništa drugo do *iluzije razdvajanja* između sopstva i drugosti. Sa ovakve tačke gledišta, iluzorno je govoriti o nekakvoj „falusnoj dinamici“ i ženskoj pasivnosti kao o vodećim

principima uspostavljanja muško-ženskih odnosa; i muškarac i žena imaju posve istovetne potrebe za ljubavlju, pažnjom, emocionalnim ispunjenjem, ukratko, za uspostavljanjem harmonije između parova koji su suštinski Jedno. Negiranje tih inherentnih potreba analogno je negiranju suštinske čovečnosti žene.

Pažljiviji čitalac će možda primetiti da smo upravo izneli moralni sud o jednoj kulturno specifičnoj praksi, i time, naizgled, iskoračili iz okvira kulturnog relativizma u domen univerzalističkih tvrdnji. Međutim, to nije sasvim tačno. Deo o iznošenju moralne evaluacije, doduše, stoji; samo što ta evaluacija ni u kojem pogledu nije zasnovana na vrednostima nepoznatim islamu. Ona je skrojena upravo na moralnim načelima ove religije, na osnovnim kuranskim principima, kako ih naziva Vadudova. Ti principi naprosto su suprotstavljeni principima smeštenim u zaleđu (neo)konzervativne pro-poligine argumentacije nakon čega je izveden moralni sud koji priloženu argumentaciju teži da diskredituje.

Na ovaj način moguće je ostati veran kulturnom, a izbeći „greh“ moralnog relativizma; što je, u krajnju ruku, i cilj ovog poglavlja, odnosno celokupne disertacije.

3. Sekluzija/purda

Vrlina i čednost žene očuvana je (...) zidom i lancima, a ne onako kako bi trebalo činiti s ljudskim bićem koje misli i neguje zdrav razum i spoznaje stvari. Mi je predstavljamo kao divlju životinju, koju je nemoguće disciplinovati. Ona nikada neće biti ukroćena. Jedino što preostaje jeste čuvanje u kavezu. Kad god napusti kavez – vrata se otvaraju, ona će klisnuti. Njena čednost je kao biljna rosa. Čim ugleda sunce, iščezava. Žene su smeštene u zatvor koji niti vodi do škole niti do biblioteke, niti do društva. Nalik nečistom stvorenju, poput nedodirljivih u Indiji, ona se ne ubraja u ljudska bića u okviru društva. Ljudi koji se nazivaju ljudskim bićima su muškarci, socijalne životinje. Žene se drže podalje od društva. (Ali Shariati *Fatima is Fatima*)

Kako je već ranije naznačeno, fenomen sekluzije ili *purde* rasparčava svekoliki prostor na mušku i žensku sferu, tvoreći klasičnu podelu na svet unutar i izvan kuće. Jedan od najplastičnijih oblika ovakve rodne segregacije prostora zabeležila je autorka Anita Vajs (Weiss) pišući u najmanje dva navrata (1994, 127-141; 1998, 124-143) o zazidanom gradu Lahoru u blizini istočne granice Pakistana. Mada je još u vreme pisanja prvog članka – dakle, pre gotovo dvadeset godina – Vajsova zapazila promene u rodnim odnosima u Lahoru, tradicionalna podvojenost životnih svetova muškaraca i žena bila je još uvek više

nego primetna. Muškarci su, tako, budući aktivni u svim sferama ekonomije, okupirali javni prostor: oni prodaju voće, povrće, samose i sušenu hranu; upravljaju šivaćim mašinama u krojačkim radnjama; barataju alatom u radionicama; a vreme za razonodu i odmor provode u čajdžinicama. (Weiss 1994, 131) Tradicionalističke percpcije rodni uloga od žene su, zauzvrat, zahtevale da kuća u kojoj živi uvek bude čista, da na stolu uvek ima ukusne i sveže pripremljene hrane, da supruga uspešno ostvaruje socijalnu komunikaciju na liniji kuća-spoljni svet, i da deca koju je ona zadužena da odgaja budu poslušna. (ibid, 132) Pored toga, žene su tradicionalno igrale obrednu ulogu u društvu: one su obavljale mnoge društvene funkcije u vezi s brakom, porođajem, sahranom, i izvesnim porodičnim praznicima i ritualima koji su u vezi sa islamskim kalendarom. (Weiss 1998, 126) I u ovom kontekstu, porodica je, kako vidimo, od krucijalnog značaja, a reputacija žene vodeći parametar za reputaciju porodice; slučajevi kada muškarci i žene prekoračuju društvene norme nisu se tretirali ni približno ravnopravno; prvi bi mogao proizvesti manju i prolaznu zabrinutost; dok bi drugi često izazvao razoran socijalni tajfun sa katastrofalnim posledicama po budućnost žene, pa posredno, i po ugled njene porodice u široj zajednici. (ibid.)

Tradicionalno, devojčica bi postala podložna restrikcijama *purde* već na samim počecima puberteta; njene slobode – naročito one u vezi sa kretanjem – bile bi time drastično sužene. Pritisak društva na dečake kretao se, zauzvrat, u tri pravca: fokusirao se na uspeh u školi, u izboru karijere i u odabiru bračnog partnera. (ibid, 128) Dakle, socijalna mobilnost je bila rezervisana samo za muški pol; i uz to, osoba koja bi inicirala odluku o sekluziji devojčice bila bi najčešće muški srodnik. (ibid.) Na osnovu tekstova Vajsove, ovu kulturnu intervenciju bismo iznova mogli povezati sa osećajem maskularne nelagodnosti pred ženskom polnošću – nelagodnosti, u čijem zaleđu se nalazi stid od sopstvene slabosti prema „nežnijem polu“, kao i strah od pometnje začete u promiskuitetu. Blagovremeno okončanje rodni interakcija, tako, garantuje održanje maskularno ustrojenog poretka – osmišljenog tako da mu žene *služe*, dok ga muškarci uživaju i kultivišu. Vajsova pruža upečatljivu sliku:

Neka starija žena u Zazidanom gradu, prepričala mi je kako je jednog dana njen deda prosudio da ona više ne može da izlazi napolje i igra se sa ostalom decom u komšiluku. Od navršene devete godine pa nadalje, ona je mogla da posmatra društveni život na ulici samo sa krova svoje kuće; više

nije imala dozvolu da učestvuje u njemu. Neretko mi je bilo saopštavano da su otac, brat ili ujak žene ti koji odlučuju da je došlo vreme za početak *purde*. (ibid.)

Analogija opisanom slučaju u Zazidanom gradu opaža se u Muhamedovom braku sa Aišom. Abu Bekr, Aišin otac, predao je, naime, svoju kćer Proroku u času kada je ona imala devet ili deset godina; i premda je Aiša, prema predanju, bila Muhamedova omiljena žena – kanonizovana istorija prenosi da je Prorok izdahnuo u njenoj sobi – i premda, uz to, Aišini biografi ističu Muhamedovu brigu, nežnost i strpljenje sa njom dok je ona još bila dete (Ahmed 1986, 676), pojedini zapadni komentatori ne ustručavaju se da uzmu ovaj brak kao najočigledniji pokazatelj moralne devijantnosti Muhamedove, pa odatle, i suštinske problematičnosti kulturnih praksi koje proizlaze iz njegovog poslanništva. (pogl. npr. Spencer 2002, 46-49; Johnson 2006, 5-16; Cimino 2005, 162-174; Kidd 2009, 18)

3. 1. „Kontroverzna“ Muhamedova polnost

Brak sa Aišom nije jedina „mrlja“ u Muhamedovoj sentimentalnoj biografiji koja se našla na meti orijentalističke kritike. Varisko, recimo, spominje nekoliko devetnaestovekovnih britanskih autora koji su, pišući obimne Muhamedove biografije (od kojih su neke dosezale i po četiri toma), nastojale da engleskoj čitalačkoj publici predstavie portret jednog sladostrasnog i po snazi zemaljskih strasti „prepoznatljivog“ lupeža zaogrnutog ruhom božjeg poslanika. Ser Viliam Mjur (Sir William Muir) bio je jedan od ovakvih romantičarskih tvoraca obimnog Muhamedovog životopisa koji je smatrao da raspolaže svim kvalifikacijama da kao samoprozvani „objektivni nemusliman“ ukaže na osnovne principe „razdvajanja istinitog od neisitinitog u muhamedanskoj tradiciji.“ (Varisco 2005, 82) U skladu sa ovakvom sholastičkom arogancijom, koja bar delimično predstavlja plod duge kolonijalne politike, Mjur se u ovoj višetomnoj knjizi trudio da iznova i iznova predstavi Muhameda kao proroka koji je sve sem prorok – zapravo, najpre čovek „sa visoko napetim i nervoznim karakterom.“ (ibid.) Jedan od osnovnih izvora Muhamedove „emocionalne rastrojenosti“ – pa prema tome i nestabilnosti „karaktera“ – prema Mjuru, svakako jeste njegov neasketski odnos prema ženama, odnosno njegova „slabost prema seksu.“ (ibid. 86) Ovako složen silogizam odveo je britanskog autora direktno u žestoku osudu „nemoralne“ prakse višeženstva u islamu, kojoj je on pridodao i primedbu da ova religija propoveda brz i lak razvod, uz tvrdnju da je žensko ropstvo

„toliko endemsko za muslimanske zajednice“, da se „ne opažaju izgledi da će ono bez stranog pritiska ikada biti ukinuto.“ Zaključak Mjura dovodi do tvrdnje da se u skripturalnom okviru, kao i u okviru normi dotične religije „uopšte ne može izdvojiti jasan moralni koncept braka.“ (ibid.) Mimo Aiše, Mjuir se usredsredio na za nas višestruko bitan, „skandalozan događaj“ Muhamedovog braka sa Zejnebon. Prema Mjurovoj rekonstrukciji ovog „skandaloznog događaja“, Prorok je pošao u posetu šatoru svog usvojenog sina Zejda ibn Harisa, koji je tom prilikom bio odsutan poslom; igrom slučaja, Muhamed je kroz otvor na ulaznom delu šatora neočekivano ugledao svoju oskudno odevenu snahu, pri čemu su se „sve krasote njene figure raskalašno razotkrile pred zadivljenim pogledom Muhamedovim.“ Prema ovom autoru, Božji Poslanik je na posletku, rastopivši se od strasti i putene želje za neodoljivom Zejnebon, odlučio da pregazi sve skrupule tadašnjih bračnih tabua arapskih plemenskih zajednica – u to vreme, paganski Arapi su zabranjivali brak svekra i snahe – i posegnuo za proročistem kako bi legitimisao svoju požudu kao volju Alahovu. (Varisco 2005, 101)

Postoji nekoliko razloga zbog kojih smo spomenuli ovaj događaj. Prvo, nije zgoreg da zapazimo kako se u orijentalističkom, jednako kao i u islamskom diskurzivnom ključu, motiv obnažene ženske putenosti instrumentalizuje kao vodeći faktor pometnje, prekoračenja postojećih normi; u Mjurovom slučaju, to je s ciljem da se Poslanik moralno degradira i izvrne ruglu, a u slučaju (androcentrične) islamske sholastike, da bi se opravdalo normativno sužavanje slobode žena. Drugo, brak Zejnebe sa Muhamedom upoznao je muslimane u petoj godini hidžre sa *novim pravilima ponašanja* unutar zajednice (pravila u službi horizontalne perspektive). Prema kanonizovanom predanju, u noći Poslanikovog braka sa Zejnebon, došlo je do incidenta koji je zaključen objavom infamoznog „ajeta o hidžabu.“ (Mernissi 1991, 87) Celokupna muslimanska zajednica Medine bila je te večeri pozvana na ceremonijalni obed, i pošto su se zvanice povukle, Muhamedova žudnja da ostane nasamo sa Zejnebon ostala je privremeno osujećena: troje „nepristojnih gostiju“, po odlasku svih ostalih, nastavili su da časkaju u njegovoj kući, naoko ne konstatujući domaćinovo nestrpljenje. Iritiran, Prorok je izašao u dvorište, napravio nekoliko krugova po mesečini, vratio se u sobu, i nastavio sa čekanjem. Napokon, primakao se trenutak blažene samoće; gosti su se izvolili blagoudaljiti; a Muhamed je, uz olakšanje, osetio kako mu se primiče Objava krunisana promišlju božanskog duha:

O Vjernici, ne ulazite u Poslanikove sobe, osim kad vam se dozvoli (*ali ne ulazite ni prije*) da (*tu, u sobi*) iščekujete njegovo vrijeme (*vrijeme objeda*); nego kad budete pozvani ulazite, a kada jedete, (*poslije objeda*), razidite se, (*ne zadržavajte se*) u međusobnom razgovoru. Zaista je to (*zadržavanje*) uznemirilo vjerovjesnika, te se ustručavao (*da vam to kaže*), a Allah se ne ustručava (*da vam rekne*) istinu. A kada vi tražite od njih (*žena*) nešto, tražite od njih (*to*) iza zastora. To vam je najčistije i za vaša i za njihova srca. (El-Ahzab, 53)

3. 2. Ajet o hidžabu

Mernisijeva smatra da je objava gornjeg ajeta označila preloman trenutak u životima Medinskih muslimana, jer iz samih stihova možemo naslutiti kako su vrata Prorokove kuće do tada bila uvek otvorena svim članovima zajednice, te da nije bilo uočljivog razgraničenja između privatnog i javnog prostora u njegovom domu, odnosno u džamiji – mestu molitve i okupljanja zajednice. (Mernissi 1991, 100-101) Sociokulturne posledice priloženog ajeta iznova je trebalo da snose žene: veo koji se spustio odnekud visoko iznad pokrio je njihova tela, udaljio ih od muškaraca, i time ih – bar prema proceni Mernisijeve – odvojio kako od Poslanika, tako i od Boga. (ibid, 101)

Donekle u neskladu sa ovim tumačenjem stoji stih iz iste sure: „O vjerovesniče, reci svojim ženama i svojim kćerima, i ženama vjernika da obuku na sebe svoje ogrtače. To je najbolje da budu prepoznate, pa da ne budu uznemiravane.“ (El-Ahzab, 59) Tradicionalno, ovaj stih se tumači retorikom očuvanja interesa i dostojanstva žene: oblačenjem ogrtača „slobodne žene bivale su odijeljene od robinja“ (vidi Čauševiću fusnotu uz 59. ajet sure El-Ahzab).

Međutim, stih sugerše i da su Mekanske doseljenice u Medini generalno bivale uznemiravane od strane lokalnog življa, verovatno na seksualnoj osnovi. Hidžab je, tako, trebalo da im pruži zaštitnu ulogu, i, ujedno, da ima funkciju konfesionalnog markera; no, što je bitnije, ritualna protekcija u vidu hidžaba trebalo je da obezbedi Muhamedovim, i „ženama vernika“, *slobodu kretanja izvan kuće*. Znači li to da je hidžab u datim istorijskim i društvenim okolnostima, umesto da suzi, težio da proširi slobodu žena, i omogući im da nesmetano iskorače na ulicu?

Ova dilema je itekako aktuelna i danas, gotovo pun milenijum i po od Objave „ajeta o hidžabu.“ Veo, kao element materijalne kulture, i sekluzija/*purda* kao svojevrsna prostorna ekstenzija vela, daleko su, dakle, od međusobne logičke usaglašenosti. Antropološkinja Saba Mahmud, koja je u prvoj deceniji novog milenijuma istraživala pokrete džamije u Kairu,

prenosi, recimo, mišljenje jedne od *dai'va* – žena koje drže propovedi svojim sestrama u veri – da hidžab, prema dotičnom shvatanju, ima smisla samo ako omogućava vernici socijalnu mobilnost i slobodu kretanja. Jer, „ako ona uopšte ne sme da izlazi iz kuće, u čemu je onda poenta svih instrukcija o nošenju pristojne odeće [*libās muhtashim*]?“ (Mahmood 2005, 108)

Naravno, poenta bi mogla da bude u zaogrtnju velom pred posetiocima, gostima kuće (upor. sa El-Ahzab 32-33); što bi u krajnjim konsekvencama značilo da hidžab služi kao zaštita od nasrtljivaca što vrebaju odasvud, čak i među našim prijateljima, kojima širokogrudno otvaramo vrata. Ovaj scenario bi muškarcima nalagao sistem prenaplašene zaštite žena – zaštite koja doslovno saseca u korenu svaku samostalnu autonomiju žene; ali to je, ujedno i jedini scenario koji obuhvata veo i tradicionalistički shvaćenu instituciju sekluzije u logički koherentnu celinu.

No, upravo se ova celina našla na meti kritike muslimanskih mislilaca koji su dobar deo svog intelektualnog pregalaštva posvetili pitanju emancipacije žena u muslimanska društva. Jedan od vodećih iranskih intelektualaca 20. veka, Ali Šarijati, zasnovao je svoju sholastičku ofanzivu na „drevne, plemenske, ignorantne običaje“, skrivene pod krinkom islama i „islamske tradicije“¹¹⁰ oformivši empirijski model *apsurdne žene* – žene koja nema nikakvu suštinsku ulogu, nikakvu društvenu funkciju, sem te da rađa decu i čeka na smrt oponašajući delove kućnog nameštaja. (Shariati 1971, 140-146)

3. 3. Šarijatijeva „apsurdna žena“

Postoji nekoliko razloga zbog kojih Ali Šarijatijeva *apsurdna žena* zavređuje detaljniju analizu u ovom radu. Pre svega, Ali Šarijati je bio revolucionar i zalagao se za stvaranje društva utemeljenog na islamskim vrednostima, ali njegova vizija islama nije imala previše dodirnih tačaka sa islamom tradicionalistički orijentisanih klerikalnih elita. Ovaj šiitski mislilac je smatrao da su se religija i lokalni, tribalistički običaji tokom vekova pomešali u devastirajuću smesu obožavanja tradicije koja sputava preporod islama u živu veru, kadru da odigra istinski delotvornu ulogu u društvenom životu zajednice. Obožavanje tradicije je, smatrao je Šarijati, dovelo islam do stadijuma akutne regresije vere, s obzirom da tradicionalisti „okreću leđa svemu što je novo, svakoj promeni i svakom ponovnom

¹¹⁰ Pogledati Šarijatijevo važno predavanje „Naša očekivanja od muslimanskih žena“, u celosti izloženo na veb stranici: http://www.iranchamber.com/personalities/ashariati/works/expectations_of_muslim_woman.php

rođenju.“ (ibid, 74) Prihvatanjem stvarnosti, islam bi trebalo da dobije snagu, da počne da dominira stvarnošću, kontroliše je i upravlja njome unutar vlastitih okvira; negacijom stvarnosti i insistiranjem na bitisanju u hermetičnoj vremenskoj kapsuli, islam posredno priznaje da nije kadar da se nosi sa stvarnošću i faktički potpisuje kapitulaciju pred modernim dobom. (ibid, 94-95) Ali Šarijatijeva duboka religijska posvećenost i anti-tradicionalistička ideologija intelektualno ga mogu povezati sa reformatorima i neo-mutazilitima sunitskog islama s kraja devetnaestog i početka dvadesetog veka. (v. prethodno poglavlje) Još jedan element koji gradi čvrstu sponu između njegovih i neo-mutazilitskih zamisli o islamskom preporodu jeste ideja da se

Pojava brojnih sujeverja i širenje neukih, zaostalih verovanja o porodičnim tradicijama (...), tradicijama 'očinske moći' u zajednici, [kao i] nedostatak psihologije, uzajamno prepliću [kreirajući] paukovu mrežu. I upravo je ta mreža ono što osiromašuje ženu. O njoj [ženi] se govori kao o 'nekom ko je iza zastora.' Sve ovo se događa u ime islama, u ime religije, u ime tradicije, u ime (...) čednosti i nužnosti da žena odgaja svoju decu. Ja ne znam kako osoba koja je i sama nedovršena i beskorisna (...), kojoj su nedostupne knjige, edukacija, disciplina, misao, kultura, civilizacija i društveni maniri uopšte *može biti dostojna uloge odgajivača generacije sutrašnjice.* (ibid, 135-136)

Ova vrlo prosvetiteljska sablazan pred kompletnom neukošću i neznanjem žena skrivenih „iza zastora“ – neznanjem za koje, međutim, nikako ne treba kriviti žene, već u tradiciji okoreli muški deo populacije – inspirisala je Ali Šarijatijevo portretisanje *apsurdne žene* koja tvori teskobno naličje apsurdnog društva, okoštalog u konzervativnim sociokulturnim vrednostima. *Apsurdna žena* nije nimalo nalik evropskoj ženi, ženi koja je ravnopravna sa muškarcem, ženi koja radi izvan kuće i deli kućne poslove sa svojim mužem, ženi koja je kao devojčica bila „slobodna baš kao dečak“, koja je edukovana u školi i na univerzitetu, koja je videla sve i iskusila sve, koja je stekla društvenu nezavisnost i vlastite ekonomske prihode, koja je slobodna da sama odabere svog životnog partnera. (ibid, 140) *Apsurdna žena* je, naprotiv,

žena koja sedi kod kuće i ne služi ničemu. Ukoliko je kadra to sebi da priušti, ona ima slugu, kuvara, dojlju, i oni su ti koji u stvari rade sav posao. (...) Pošto nije pismena, ona ne čita knjige, niti piše knjige. Pošto nema nikakav umetnički talenat, ona nije produktivna. Pošto ima dojlju, ona ne doji svoju decu. Pošto ima slugu, ona ne odlazi u kupovinu za kuću. Pošto ima dadilje, ona ne vodi računa o svojoj deci. Pošto ima kuvara, ona ne kuva. (...) Šta ovo stvorenje zapravo radi? Ništa.

Kakvu ulogu igra u svetu? Nikakvu! Zar je moguće da se ona ne uklapa niti u istočni niti u zapadni kalup, bilo moderni, bilo staromodni? (...) Zaista, šta je njen posao? Ko je ova osoba? Ona je lejdi kuće, taticina dama iz davno prošlih vremena. Šta je njena profesija? Potrošnja i samo potrošnja. Kako ubija vreme? Ona je, u stvari, veoma zauzeta. (...) Ona ogovara, razvija ljubomore, prigovore, afektacije, rivalizme, lažna prijateljstva, ponosna je i nakićena; ona se žali, gundča, očijuka, prenevažuje, prepuna je koketerije i izveštačenosti. (...) U svom tipu društva, i putem svojih društvenih relacija, ona popunjava svoj zastrašujuće prazan život. (ibid, 140-142)

Koliko je „apsurdna žena“ uistinu apsurdna ne opaža se, dakle, samo u kontrastu sa „evropskom ženom“ (treba imati na umu da je Ali Šarijatijeva kros-kulturna komparacija izvedena na nivou srednje, i više urbane klase), već i u kontekstu apsolutne neproduktivnosti, štaviše *kontraproduktivnosti* apsurdne žene u horizontalnoj perspektivi. No, i vertikalna perspektiva za nju ostaje posve nedostižna – ona je podjednako intelektualno i duhovno prazna, podjednako udaljena od Boga koliko od sveta izvan kuće, podjednako cerebralno i psihološki mrtva koliko i živa. „Apsurdna žena“ je, zapravo, prototip Stepfordske supruge!

No, i Ali Šarijatijeva kritika je strukturirana na osnovu prototipa: mnoge njene fokalne tačke preuzete su od neo-mutazilita. U Egiptu je već pomenuti islamski pravnik, Kazim Amin, još početkom dvadesetog veka komparativno promotrio socijalni status hrišćanki i muslimanki, našavši da su težnje za punom društvenom emancipacijom američkih, britanskih, francuskih, italijanskih, austrijskih i ruskih žena daleko izglednije nego bilo gde u muslimanskom svetu; uz to, Amin je „ignorantnost, lenjost i inferiornost“ muslimanskih žena, koje čine polovinu egipatske populacije, strukturalno povezao sa niskim nivoom razvijenosti celokupnog društva, ogrezlog, prema njegovom mišljenju, u „despotsku tradiciju“ i kult „muške supremacije.“ (Moaddel 1998, 121-122)

Sasvim nalik ranim islamskim modernistima, poput Amina, Ikbala, Abduhija i drugih, i Ali Šarijati je progresivan oporavak muslimanske zajednice pronalazio samo u povratku „originalnom islamu“, islamu očišćenom od malignog tkiva tradicije i sujeverja, u aktivnoj duhovnoj disciplini koja podstiče širenje spoznajnih horizonata i neprestan intelektualni razvoj svih vernika, bez obzira na poreklo, boju kože i rodnu pripadnost.¹¹¹ Onako kako je Amin video bolju budućnost Egipta u ukidanju institucije sekluzije, dakle, u osnaženju statusa žena kroz obrazovanje i aktivno učešće u svim delatnostima društva – jer,

¹¹¹ http://www.iranchamber.com/personalities/ashariati/works/expectations_of_muslim_woman.php

obrazovana žena podiže odgovornu decu i prestaje da veruje u *džine* i i zle duhove (Moaddel 1998, 121-122) – tako je i Ali Šarijati verovao da preporod islama kao sociokulturne, pa i političke sile ne može početi bez probijanja kaveza u kojem je *apsurdna žena* zatočena, i njenog potpunog izbavljanja iz apsurda, te korenitog preobražaja u istinsku, idealnu muslimanku, koja bi trebalo da je trajni simbol i uzor čitavom čovečanstvu.

Hidžab koji je Ali Šarijati želeo da strgne sa žene, prevashodno je, dakle, onaj metaforički hidžab koji ritualno razdvaja prostor na mušku i žensku sferu i ne dopušta ženama da iskorače iz svojih klaustrofobično tesnih i ispraznih svetova. Za razliku od nekih – mada, nikako svih – modernista, Šarijati se, međutim, nije konkretnije izjašnjavao o nošenju smerne odeće – hidžaba i ogrtača koji pokrivaju telo žene, kako nalaže Kuran – ali zato jeste diskutovao o seksualnoj etici na Zapadu,¹¹² služeći se, pritom, argumentima vrlo bliskim Motaharijevim. (pogl. Motahhari 1997, naročito str. 21-37) Možemo, onda, pretpostaviti da Šarijati nije bio otvoreni protivnik hidžaba, kao odevnog predmeta; naprotiv. Njegovi religijski stavovi težili su upravo povratku ženinog dostojanstva: dostojanstva koje je na Zapadu izgubljeno sa instutucionalizacijom Frojdove filozofije;¹¹³ dostojanstva koje je na Istoku kompletno poniženo sekluzijom/purdom; dostojanstva koje ženi, konačno, pruža autentičan islam, kako kroz primer Kurana, tako i kroz primer Poslanikovog postupanja prema ženama. (Shariati 1971, 171-208)

Odatle zapažamo da oslobođenje žena „u islamu“ ne mora nužno implicirati jurnjavu do najbližeg šoping centra kako bi se pribavila evropska odeća. Ali Šarijateva vizura islamskog preporoda pruža nam izoštreniju predstavu o tome šta bi mogle biti upotrebe, a šta zloupotrebe vela: u prvom slučaju, veo bi služio kao simbolički resurs, izlazna karta iz kaveza sekluzije, plašt koji premošćuje tradicionalnu podelu prostora i – naizgled paradoksalno – čini ženu društveno vidljivom. U drugom slučaju, veo je kulturni marker drugorazrednog položaja žene, isprečen ne samo između nje i spoljnog sveta, već i između nje i njene duhovnosti, pa i najbleđe iskre nezavisne intelektualne spoznaje sveta čiji je ona sama deo.

¹¹² Ibid.

¹¹³ Ibid.

3. 4. *Veo tišine*

Poliginija, sekluzija i potpuni muk žene faktori su koji zajednički ukazuju na mušku težnju za monopolizacijom celokupne sociokulturne stvarnosti muslimanskih društava, počevši od društvene organizacije, preko prava, ekonomije i politike, do kreiranja zvanične verske dogme. Ali upravo je ovaj poslednji parametar – tišina – od ključnog značaja za islamsku feminističku kritiku: u kom periodu istorije islama su glasovi žena potisnuti u nepovrat? Šta ih je primoralo na to? Ima li njihovo trajno zastiranje „velom tišine“ autentično skripturalno pokriće, ili je ono proizvod inercije pre-islamskih kulturnih obrazaca? Ovo su, takoreći, ključna pitanja za društveni položaj muslimanskih žena, kako tokom istorije, tako i u savremenim kontekstima, budući da u krajnjoj konsekvenci *tišina implicira pristanak*, voljno ili nevoljno pomirenje žena sa mačističkim ustrojstvom društva. (Tucker 2008, 32)

Tako su, na primeru prava, klasične jurističke koncepcije pravde i rodni odnosa bile oblikovane u skladu sa socijalnim, ekonomskim i političkim realnostima životnih svetova u kojima su „patrijarhat i robovlasništvo činili deo društvenog tkiva.“ (Hamzić i Mir-Hosseini 2010, 36) Zamukla žena u isti mah je oblikovala, i bila oblikovana islamskim pravnim diskursom, naročito kada se ima na umu gotovo neznatan broj žena-pravnica u sudstvu – recimo onih koje bi mogle imati konkretnog uticaja na konačan izgled *fetvi* (pravnih decizija) i/ili šerijatskih odredbi. (Tucker 2008, 30)

U osnovi svega nalaze se oprečni stavovi o mestu žene u politici i veri. Gotovo posvuda u muslimanskom svetu, uleme okrenute tradiciji zastupale su mišljenje da krajnje sužen pristup žene društvenom, ekonomskom i političkom životu zajednice nije ni u kom pogledu odraz muške tiranije već da zastupa interese samih žena. (upor. sa Shakir 1976, 70-75) Kako ćemo za koji tren videti na primeru šeiha Safeta Kuduzovića, i njegovog pisanja o ispravnom *sunnetu*¹¹⁴, ovi „interesi“ se većinom tiču vertikalne perspektive, odnosno čistote žene pred Bogom. Šeih Kuduzović, jedan od uvaženijih tumača islamskog verozakona u susednoj nam Bosni i Hercegovini, zapisao je, naime, u svojoj studiji o *fetvama* da muslimanke koje dosledno slede Kuran i hadis, mogu biti samo žene koje se „propisno oblače, ne miješaju se s muškarcima, ne slušaju muziku“ (2009, 493), žene koje „čuvaju svoju čednost i ponos svog muža“ (ibid, 254), koje borave u kući i izlaze isključivo po

¹¹⁴ U teološkom smislu *sunnet* označava put, pravac, običaj, odnosno dosledno sleđenje Kurana i hadisa u svim životnim okolnostima. (upor. sa Tanasković 2008, 305)

potrebi, odgajajući decu i priređujući mužu lep ambijent u kom će se on opustiti kad se vrati s posla, jer je „najbolji hidžab za ženu muslimanku njena kuća.“ (ibid) Samim tim što, prema Kuduzoviću, svaki, pa i najbezazleniji kontakt žene sa spoljnim svetom može odvesti u nemoral i blud, u ženinom je interesu da se takvog „prljanja“ čuva izbegavajući svako mešanje sa nepoznatim osobama suprotnog pola.

Svakako da ovakva vizura doslednog sleđenja Kurana i hadisa onemogućava aktivnu participaciju žene muslimanke u društvenim, političkim i ekonomskim sferama društva u kojem živi, jer su to sfere isključivo muške aktivnosti (ibid, 406), a „Usama b. Zejd prenosi da je Allahov Poslanik, sallallahu alejhi ve sellem, rekao: '*Neću ostaviti za muškarce veće iskušenje od žena.*'“ (ibid, 252 – kurziv u originalu)

No, da li je u osnovi svih ovih maskularnih zabrana samo strah od ženske putenosti i totalnog haosa kojim ona preti? Ili tu ipak ima još nečega, izvesne esencijalizacije mesta žene u maskularnom društvenom poretku – mesta koje bi trebalo da se drži sasvim podalje od komandnog mosta društva, rezervisanog za mušku elitu?

Muslimanski autori posvećeni emancipaciji žena dele se po ovom pitanju najmanje na dve struje. Prva – reakcionarna – zastupa mišljenje da su nove bračne norme uvedene Muhamedovim poslanstvom imale za cilj da apsolutno osnaže muškarca kao seksualno biće i da ga načine bezuslovnim gospodarom svoje dece. (Ahmed 1986, 678; Lazreg 2009, 38-80, i dalje) Prema tumačenjima ovog tipa, Muhamedova ljubomora i posesivnost tvorili su glavnu motivaciju za povlačenje oštre margine između muške i ženske sfere, kreirajući tako snažnu patrijarhalnu vezu između Boga, muškaraca i zajednice vernika. Ovo tumačenje suštinski se poklapa sa vizurom „doslednog sleđenja Kurana i hadisa“ kakvu nude tradicionalisti poput Kuduzovića. Naravno, fundamentalna razlika ogleda se u tvrdnji da islam nije oslobodio, već da je porobio žene. (Ahmed 1986, 691) Samim tim, put za elevaciju statusa žena iluzorno je tražiti u okvirima islama, budući da je islam izvorno mizogin: podjarmljivanje žena nije rezultat iskrivljenog tumačenja Knjige, već je *istorijski ishod ustrojstva ustanovljenog islamom*. (ibid.)

Druga, islamsko feministička struja, nasuprot prvoj, insistira na Muhamedovom velikom doprinosu u promeni statusa žena *na bolje*, uvođenjem moralnih principa i metafora poput, „Raj je smešten pod majčinim nogama“, „poštujte svoje dužnosti prema ženama, ako ste bogobojazni“, „vi imate pravo nad ženama i žene imaju pravo nad vama“ (Shakir 1976, 71), Muhamed je nastojao da u što većoj meri uravnoteži položaj rodova u tada još uvek

većinom paganskoj Arabiji koja se odlikovala izrazitom brutalnošću i averzijom muškog dela populacije prema suprotnom polu. (ibid, 70, 71; Souaiaia 2008, 50, 92)

Suprotstavimo li dve struje u jednom koritu dobićemo krajnje oprečne slike rane istorije islama. Ukratko,

◇ U vreme *džabilije* (= doba neznanja; epoha koja hronološki prethodi Muhamedovom poslanstvu), širom Arabije mogle su se naći žene-ratnice, žene-sveštenice, žene-proročice i pesnikinje, uklatko žene koje su imale jasan autoritet u društvu.

◇ Muhamedove pravne reforme dovele su do kompletne degradacije ženskog statusa u poniženo stanje pasivnosti i subordinacije, uporedive sa već postojećim položajem žena u judeo-hrišćanskom svetu.

◇ „Veo tišine“, koji ujedno pokriva lice žene, zagušuje joj glas, i tvori nepremostivu granicu između njenog i muškarčevog kulturnog prostora, inherentan je islamu, odnosno Prorokovoj svesnoj nameri sputavanja ženske moći u korist ultra-patrijarhata.

Sa druge strane, imamo mišljenje prema kojem je:

◇ U vreme *džabilije* vladala kultura nasilja - rani Arapi bili su među najnasilnijim ljudima u vlastitom kulturnom okruženju; poezija džabilije glorifikovala je ubijanje, ratove i svirepost; čedomorstvo je bilo uobičajena pojava (ali, isključivo kada se rodi žensko dete); žene su tretirane kao igračke za zabavu nekolicine privilegovanih glavešina grupe.

◇ Muhamedove reforme ukinule su nečovečne norme preislamskog perioda, zastupajući ideale socijalne jednakosti i očuvanja prava siromašnih i obespravljenih. Zahvaljujući Kuranu i Prorokovim nastojanjima, status žena je značajno poboljšán u odnosu na period *džabilije*.

◇ „Veo tišine“ je fenomen proizašao iz lokalnih, plemenskih kultura, i deo je arabijske prošlosti, a ne autentičnog kuranskog učenja. Drugim rečima, „veo tišine“ je pojava inherentna ne islamu, već maskularnim interpretacijama islama, koje su iskrivile originalno islamsko učenje tako da se ono kreće „uz dlaku“ muškoj eliti i njenim interesima.

Kako zapažamo, sudar dve struje ne ostavlja mesta za kompromisna rešenja: prva nalaže emancipaciju žena izvan, a druga unutar islamskog sistema značenja. Jedino što je u oba

seta argumenata zajedničko jeste sama idejna srž koja ih je i uobličila – naime, „veo tišine“ je artifičijelna tvorevina dizajnirana od strane muškaraca u svrhu trajnog i efikasnog podjarmljivanja žena. No, obe struje, u kontekstu islamske hermeneutike, imaju najmanje po jednu slabu tačku: potonja bi – kako smo već nagovestili – teško mogla da objasni postojanje samostalnih, imućnih i uticajnih žena, poput prve Muhamedove supruge, Hatidže, u vreme *džabilije*, dok bi prva imala krupnih poteškoća da se izbori sa stihovima sura En-Nahl: „A kada jedan od njih bude obradovan (*viješću da mu se rodilo*) žensko dijete, lice mu pocrni i bude ogorčen. Krije se od ljudi zbog nesreće kojom je obradovan: (*razmišlja*) da li će ga (*to žensko dijete*) zadržati kao poniženje ili će ga (*živa*) zatrpati u zemlju.“ (En-Nahl, 58-59)

Iznova u prvi plan izbijaju izvesni problemi na koje je ukazao Varisco – problemi teorijsko-metodološke prirode, proizašli iz tretiranja sakralne kao pisane istorije. (Varisco 2005, 113) Doduše, te probleme možemo samo da konstatujemo i da ih prihvatimo kao neminovnosti; oni su rezultat vere, podjednako koliko je to i tvrdnja da je sadržaj Kurana stvarni glas Boga pretočen u tekst.

Preostaje nam, dakle, da nastavimo dalje sa promatranjem sakralne istorije kao riznice pouzdanih znanja o društvenom položaju žena u preislamskom i ranoislamskom periodu, ako ni zbog čega drugog, onda zato što većina sholastika, što tradicionalnih, što modernih, tretira sakralnu istoriju kao legitiman resurs građe za uobličavanje naučnih hipoteza. (o tome v. još Zaman 1994, 26-50)

Fatima Mernisi se, tako, koristila primerom Muhamedove „najdraže“ supruge, Aiše, kao argumentom kontriranim mišljenju Muhameda Arafe, prema kojem žene ne bi trebalo da imaju nikakva politička prava, budući da ih nisu imale ni u periodu Poslanikovog života. (Mernissi 1991, 4) Kako nisu, pita se Mernisijeva, kada je Aiša sa svoje četrdeset i dve godine upravljala *golemom vojskom*, koja se suočila sa trupama Muhamedovog zeta, Alija, u famoznoj Bitci Kamile?¹¹⁵ Više od petnaest hiljada ljudi poginulo je u toj bitci, procenili su muslimanski istoričari; (ibid, 6) a prema jednom savremenijem istoričaru, Saidu al-Afganiju, ni petnaest ljudi nije moralo da pogine, niti bi se muslimanski svet, eventualno, razbio u dve frakcije – sunitsku i šiitsku – da tog dana, u Bitci Kamile, žena nije „gurnula nos u politiku“, proizvevši opšte rasulo i krvoproliće u muslimanskom svetu. Alah je stvorio žene da rađaju,

¹¹⁵ Bitka Kamile je, u stvari, imenovana po kamili na kojoj je Aiša jahala; Mernisijeva smatra da je ovaj mali semantički trik izveden s ciljem da devojčice u muslimanskim školama ne bi slučajno povezale „ime žene sa imenom bitke.“ (Mernissi 1991, 5) Razlog za oružani sukob između Aišine i Alijeve vojske, prema islamskim istoričarima, ogledao se u Aišinoj optužbi da Ali nije izveo ubice Utmana, trećeg prasnovernog halife, pred lice pravde. (ibid, 54)

sede kod kuće i staraju se o deci – to je politička lekcija koju je Gospodar svetova kobnog dana, u trideset šestoj godini hidžre, prema Saidu al-Afganiju, želeo da isporuči muslimanima. (ibid, 7)

3. 5. Autonomija i autoritet žena u sakralnoj istoriji islama

Naravno da Mernisijeva smatra al-Afganijevo stanovište nedopustivim. Prema njenom shvatanju rane islamske istorije, Aiša je među muslimanskim vernicima imala veliku moć i autoritet – moć koja je proizlazila iz njene reputacije „ljubavnice od Boga ljubljenog“ i „žene Proroka na zemlji i na nebesima“ (ibid, 50); i autoritet koji je plenio iz same činjenice da se nalazila u centru ondašnjih političkih zbivanja i da je bila kadra – i dovoljno hrabra – da preduzme konkretne korake kako bi stala uz svoja ubeđenja. (ibid, 41-50)

Aišino vojno i političko delovanje možda je redak, ali ne i posve usamljen slučaj aktivnog ženskog učešća u formiranju ranog islama. Muslimanke su se, kako sakralni izvori prenose, borile na čelu muslimanskih vojski, rame uz rame sa Muhamedom. (Souaiaia 2008, 5) Jedan hadis prenosi Poslanikovo divljenje prema Nusajbi (*Nusaybah*), ženi koja je tokom borbe ranjena dvanaest puta, pa je po okončanju bitke bila primorana da se oporavlja više od godinu dana: „Dana Uhuda, kad god bih se okrenuo levo ili desno, video bih Nusajbu gde udara“, posvedočio je, prema predanju, prorok Muhamed. (ibid.)

Čak i nakon Poslanikove smrti, muslimanke su nastavile da se bore u vojnim redovima i po hrabrosti ističu u dobrovoljačkim pohodima koji su odlazili daleko od islamskih prestonica. Neke od njih su putovale čak do Kipra, i tamo poginule; Um Haram je, primera radi, upravo na Kipru položila svoj život, boreći se u redovima trećeg od četvorice pravednih halifa, Utmana. (ibid, 6)

U jednoj knjizi Zejnebe al-Gazali, „neopevana majka“ Muslimanskog bratstva piše kako je od oca, kao dete, slušala priče o herojskim ženama-ratnicama ovog dalekog perioda; ženama koje su pevale hvalospeve muslimanskim ratnicima i pratile ih, neustrašive, rame uz rame u borbi. (Ahmed 2000, 92-93) S obzirom da je otac al-Gazalijeve bio diplomac čuvenog Kairskog univerziteta Al-Azhar, i da se tokom studija bavio književnom baštinom klasičnog islama, al-Gazalijeva je od najranijeg detinjstva mogla da se upozna sa onime što su islamski učenjaci – gotovo svi do jednog muškarci – podrazumevali pod pojmom „musliman“, a što je, bar kako prenosi Ahmedova, u sebi sadržalo izraženu militantnu crtu ispovedanja vere. (ibid.)

No, ranoislamske „žene od uticaja“ nisu bile samo ratnice i šehidi. Mnoge od njih su doprinele umetnosti, književnosti, nauci; prenosile su hadise i bile autoriteti u religijskim i pravnim tumačenjima. Fatima Bint Hamd al-Zubajrija (*al-Zubayriyyah*) našla se, tako, u jednom trenutku na čelu najkonzervativnije od pet sunitskih pravnih škola – hanbalitske. (ibid, 7)

Šiitski islam, za razliku od klasičnih (u smislu *literarnih*) sunitskih ideala heroizma i pravdoljublja, kao savršeni primer idealne žene ne uzima Aišu, već Muhamedovu kćer, Fatimu. (Shariati 1971, 56) Fatima je, za šiite, „ono što je žena mogla postati, a nijedna nije postala“; „voljena i buntovna kćer Prorokova;“ (ibid, 267) pored tri najuzvišenije žene u istoriji čovečanstva – Device Marije, koja je rodila i odgajila Isusa, Asje, „žene Firvanove“ (prema strozavetnoj tradiciji, supruge faraona Ramzesa II i Mojsijeve pomajke), i napokon Hatidže, Muhamedove prve žene – Fatima je poslednja karika u lancu evolucije čoveka, idealna slika Sudnjeg dana, žena čija vrednost ne pripada ni Hatidži, ni Muhamedu, ni Aliju (njenom mužu), već – „njoj samoj.“ (ibid, 208-209)

I ajatolah Motahari slagao se sa ovakvim portretisanjem Fatime kao slobodoumne, dostojanstvene i ponosne žene (Mutahhari 2008, 25-27); slučaj njenog odbijanja bračne ponude Ali ibn Abi Taliba, poslednjeg od četvorice *hulefau-rašidina* (pravednih kalifa), Motahari je naveo kao primer pune slobode žene u odabiru bračnog partnera, slobode koju je ženama omogućio upravo Prorok Muhamed. (ibid, 26)

Prema Motahariju, islam je ukinuo apsolutnu kontrolu očeva nad životima kćeri, pružio ženama slobodu, ličnost, nezavisnost mišljenja i rasuđivanja. Ali, za razliku od „onoga što se sa ženama događa na Zapadu“, islam nema naklonosti prema antagonizmu i/ili ratu polova već, sasvim nasuprot tome, insistira na poštovanju ćerke, žene, majke – ali i oca, muža; žena bi tako, prema Motahariju (slično već predočenom mišljenju al-Gazalijeve) trebalo da kroz islam postane svesna svojih prava na identitet, individualitet, slobodu i nezavisnost. (ibid, 26) Drugim rečima, islam ne teži da naruši osnovnu bazu porodičnog života, niti da razvije skepsu u pogledu dužnosti žene prema svojim agnatskim i afinalnim srodnicima; islamski pokret za oslobođenje žena trebalo je, tako, prema Motahariju, da bude „islamski čist i beo“, te nipošto blizak susednom, „evropskom brendu sa svojim sumornim i mračnim tovovima.“ (ibid, 27)

Možda bi nešto suptilnija kritika „onoga što se sa ženama događa na Zapadu“ mogla da se ekstrapolira iz pera Ali Šariatija. Prema njegovom pisanju, zapadnoj ženi su, prvenstveno iz ekonomskih razloga dozvoljene mnoge slobode. Ona je finansijski nezavisna; i kad god

postane ozlojeđena životom, ona može da pobjegne, s obzirom da raspolaže individualnim pravima koja joj to omogućavaju. (Shariati 1971, 118) Šarijatijeva poenta glasi da inteligentna, novčano situirana žena na Zapadu nema strpljenja za tuđe nedaće i patnju, niti je u stanju da se žrtvuje radi dobrobiti nekoga drugog – pa čak ni nekoga sebi bliskog – jer se to ne ukapa u njenu „inteligenciju“ (ibid, 119) i čist matematički proračun životnih verovatnoća. Nije bez osnova pretpostaviti da Šarijatijev uopšteni sud o zapadnoj ženi ima svoju manifestnu i latentnu funkciju: prva se, dakako, zasniva na kritici zapadnih vrednosti, donekle bliskoj Dirkemovom konceptu anomalije. (pogl. npr. Shariati 1971, 120-122) Druga, latentna, nastoji da komunicira sa zajednicom kojoj istraživač pripada, putem sugestije da zapadnom receptu za emancipaciju žena nedostaje ključan sastojak: bogobojaznost. Bez bogobojaznosti, žena na Zapadu, premda emancipovana i opskrbljena svim mogućim pravima, gubi osećaj za druge, postaje egocentrična, proračunata i bezosećajna. Zapadni put je, dakle, krivi put; koji na posletku završava ćorsokakom. Islam je, s druge strane, pravi put. I on pruža ženi priliku da postane slika i prilika savršenstva, blagoslovenog vrela Kevsera, Fatime, koja, „da bi bila Fatima“,

... ne sme imati ni trenutak mira u životu (...) Čemer i usamljenost su hleb i voda ove devojke koja mora da raste pod svetlošću otkrovenja i da nosi *breme slobode i pravde*. Ona je početak 'čistih korena' gde je svaka rastuća grana predodređena da, nalik Prometeju, sa neba primi 'Božju vatru', i preda je ljudima na zemlji. (ibid, 201 – kurziv dodat)

I dok idealna žena (šiiitskog) islama uz veliko požrtvovanje nosi breme slobode i pravde da bi iznova i iznova predavala plamen otkrovenja čovečanstvu, zapadna žena u Ali Šarijatijevoj dihotomiji bitiše u pukoj eksploataciji slobode i pravde kojom raspolaže, uskogrudno težeći da ostvari vlastite egocentrične interese.

Za razliku od moderne, obezbožene žene u zapadnom svetu, ženski egzemplari šiiitskog i sunitskog islama – Fatima i Aiša – nastavljaju da obasjavaju moderna muslimanska društva (rodno neutralnim?) vrednostima „izvornog“ islama – slobodoumnosti, pravdoljubivosti, borbenosti, voljom da, zarad viših ciljeva, i propadnu (znajući da su se time samo uzvisili kod Boga) – ali i vrednostima tradicionalno rezervisanim za žene; prvenstveno, moralnim imperativom poštovanja muža (Aiša i Muhamed; Fatima i Ali), i oca (Fatima i Muhamed).

Možda je pomalo ironično što su se dve ženske ikone islama, povezane afinalnim srodničkim vezama, u odsudnom segmentu sakralne istorije, našle, takoreći, na suprotnim

stranama bojnog polja;¹¹⁶ ali ono što je za obe zajedničko jeste njihovo aktivno učešće u turbulentnoj politici Hidžaza, neposredno nakon Muhamedove smrti. Međusobno, političke i versko-idejne pozicije Aiše i Fatime bile su, faktički, okrenute za čeon sudar; ali za diskusiju o emancipaciji žena „u islamu“, taj detalj je daleko manje važan od činjenice da su obe zauzele *neke* političke pozicije, i da je to za sobom ostavilo jasan *istorijski trag*. Ako ništa drugo, sada shvatamo zašto stavove, poput onog, gorenavedenog, iz pera Muhameda Arafe, a prema kojima žene ne treba da imaju nikakva politička prava jer ih nikada nisu imale, feministički glasovi „u islamu“ kritikuju kao falsifikaciju sakralne istorije koja se čita selektivno u korist opstanka patrijarhalnih koncepcija religije.

Androcentrične postavke u islamskoj sholastici dovele su, međutim, dotle da se ideali oličeni u ovom antologijskom paru ženskih figura posmatraju selektivno – verska i politička agentura ranoislamskih žena bivala je postupno deplasirana u korist imperativa bezuslovnog poštovanja „glave kuće“, personifikovane u figuri oca ili supruge; kristalizacija ideje o „prirodnoj“ porodičnoj ulozi žene u društvu bila je već takoreći ugrađena u predstavu Muhameda kao idealnog oca i muža (upor. sa Roded 2006, 61); trebalo ju je samo izdvojiti i smestiti u prvi plan.

Shodno tome, struktura tradicijske ideje o „prirodnoj“ porodičnoj ulozi žene mogla bi biti rekonstruisana na sledeći način: onako kako je muškarac „glava kuće“, tako je žena njen stub; njena predanost mužu i muževljevoj volji preduslov je porodične harmonije; bez porodične harmonije, nema sklada, a nesklad u sebi nosi klicu *fitne* (pometnje). Sa pometnjom dolazi razdor, a sa porodičnim razdorom, kaos u društvu. Od suštinske je važnosti, stoga, poštovanje i predanost žene „svom čoveku“ i njegovom autoritetu. Slobodoumnost žene gubi na relevantnosti ukoliko se kosi sa stavovima „glave kuće“, pod uslovom da je ta „glava“ iluminirana propisnim islamskim učenjem.

Svest o ovako definisanim „prirodnim“ rodnim ulogama, delimično je preneti i u kontekste modernosti. Primera radi, autorka Mervat F. Hatem piše o okolnostima nastalim u jeku Naserovog režima, gde je formalna socio-politička emancipacija žena (zagarantovano pravo glasa i zaposlenje u javnom sektoru) bila praćena neformalnom ekonomskom emancipacijom – emancipacijom koja je, putem sistema obrazovanja,

... nastavila da kanalše mnoge žene iz srednje klase u feminine profesije, kao što su medicina i medicinska nega. Obe ove profesije predstavljale su ekstenziju porodičnih uloga žene u javnu sferu. U okviru

¹¹⁶ Aiša je, kako je već rečeno, predvodila vojnu kampanju protiv Fatiminog muža, Alija.

nastavničke profesije, za žene je bilo verovatnije da će raditi u osnovnim školama, gde je briga o deci od ključnog značaja. Muškarci su bili nastavnici u srednjim i pripremnim školama i držali su časove istorije, nauke, logike i filozofije. Ova organizacija modernog obrazovnog sistema je na mnogo načina reprodukovala stare dihotomne definicije maskuliniteta i feminiteta u javnoj areni. Dok je moderna maskularnost ostala poistovećena sa apstraktnim rezonovanjem i društvenim regulacijama, moderna javna femininost bila je povezivana sa emocionalnim potrebama i porodičnom ulogom staratelja. (Hatem 1998, 88)

Bez obzira na to koliko je Naserov uticaj u Egiptu i širom arapskog sveta bio jezgrovit (Ajami 1974, 41-49), delovi moderne egipatske srednje klase bili su, uporedo, pod snažnim uticajem suparničke struje, čiji su začeci hronološki prethodili naserizmu, i razvijaju se i danas, dugo nakon Nasera. Reč je, dakako, o Muslimanskom bratstvu Hasana al-Bane (al-Banna). Onako kako je Naserov moderni Egipat težio da oslobodi žene stega tradicije – doduše, u ravni forme, a ne i suštine – tako je Muslimansko bratstvo nastojalo da reanimira ranoislamsku autonomiju žena, postavljajući ih „rame uz rame sa muškarcima u aktivnostima i odgovornostima društva.“ (Ahmed 2011, 80)

4. Semantika i politička upotreba vela

Iz ugla klasičnog feminizma deluje paradoksalno da je glas muslimanskih žena najzvučnije odjeknuo ne u sekularnim građanskim pokretima za prava i emancipaciju žena, već u modernim verskim pokretima za obnovu islama kao društvene i političke sile. Predstava o pokrivenoj muslimanki-aktivistkinji problematizovana je u zapadnoj feminističkoj sholastici kroz prizmu enigmatične drugosti koji prkosno opovrgava neoliberalne pojmove o društvenom razvoju i sekularnoj modernosti; ona je, shodno tome, percipirana tako da „potcrtava pojavu značajnih ženskih pokreta koji se zalažu za mnoge ciljeve 'ženskih prava'“, ali je u isti mah doživljena i kao „samodefinisana feministička aktivistkinja koja odbija feminističke ideje rodne ravnopravnosti, budući da su one kontradiktorne učenju islama.“ (Jamal 2005, 55)

Verovatnije je, međutim, da ovde po sredi nije kulturno specifična formula vezana isključivo za islam po sebi, već dobrim delom čini ishod zapadnih politika, tačnije, istorije zapadnog imperijalizma na tlu muslimanskog Magreba i Bliskog istoka. Sa preciziranjem Zapada kao referentne tačke ravnopravne islamu, „velom pokrivena muslimanska fundamentalistkinja“ uspeva da se na planu naučne analize relativno bezbolno razdvoji od redundantnih zapadnih generalizacija o jedinstvu religije i politike u kuranskim egzegezama,

odnosno od orijentalističkih predstava o skripturalno nametnutoj rodnoj nejednakosti i nepriznavanju individualizma u muslimanskim verskim tradicijama. (upor. sa Moaddel i Karabenick 2008, 1676) Reanimaciju sociopolitičke autonomije žena „u islamu“ moguće je, tako, promatrati u kontekstu interkulturnog osećaja ugroženosti i strepnje od pogubnog uticaja „cionističkih i imperijalističkih sila“, a fenomen islamskog feminizma tumačiti u koleraciji sa širim fenomenom islamskog revivalizma i otpora vojnim, političkim i socio-kulturnim pritiscima Zapada. (El-Guindi 1999, 131) U tom kontekstu, Aiša i Fatima postaju nanovo žive i aktivne, moderne ikone pokreta za ženska prava u islamu, pokreta koji, prema našim shvatanjima, prevashodno teži kulturnoj autentičnosti, ali i dijalektičkoj interakciji sa tri zasebna, i istovremeno međupovezana fenomena: orijentalizmom, zapadnim feminizmom i islamskim tradicionalizmom.

4. 1. *Pobotni Orijent*

U preduzetničkoj mašti Zapada, muslimanski Orijent je komoditizovan šarenilom restorana, kafea i barova koji nude bliskoistočne delikatese, začine, čajeve, nargile i ručno rađene ćilime. Lokali sa egzotičnim prizvukom *Šeherezada, 1001 noć, Habibi, Marakeš...* cvetaju od Granade do Beograda, epitomizujući spomenike nakaradne fabrikacije kulturne autentičnosti za neku novu arheologiju budućnosti. No, tržišna eksploatacija Orijenta je samo malena karika u dugačkom lancu (zlo)upotrebe egzotičnih motiva: orijentalistički imaginarijum nudio je, i još uvek nudi, neophodne sastojke za esencijalizaciju drugosti koja je istovremeno mistifikovana i banalizovana, i podložna svirepoj dekontekstualizaciji što pothranjuje mit o rasnoj pretnji. Jedan od tih sastojaka je svakako muslimanski veo.

U istoriji zapadnog kolonijalizma muslimanski veo zauzima posebno poglavlje. Na sličan način na koji je „nagost“ tela u pojedinim delovima Afrike izazivala moralnu sablazan misionara (Comaroff i Comaroff 1986, 14), tako je i „preterana“ pokrivenost (ženskog) tela tvorila bolan trn u oku kolonijalnih elita. Prosvećeni evropski metropolitizam je u „deficitu“ odeće koja pokriva telo morao videti sličnu vrstu primitivnosti kao i u njenom „suficitu“: u oba slučaja radilo se o „retrogradnim“ uticajima kulture na telo koji štete razvoju poželjnih moralnih vrednosti u terminima *mission civilisatrice*. (upor. sa Said 2008, 230) Period snažne evropske ekspanzije – od 1815. do 1914. – pripadao je dvema velikim evropskim imperijama, Britaniji i Francuskoj, čije su se sfere imperijalnih uticaja nalazile jedne pored drugih, neretko se preklapajući i često bivajući predmetom sukoba. (ibid, 58-

59) Uporedo sa antropogeografskim opisima klimatskih uslova (= vreline) muslimanskog Magreba i Bliskog istoka koji, u orijentalističkoj sholastici, bude vrelinu u telu (ibid, 220-221), izazivajući izlive libidalne neumerenosti kod lokalnog stanovništva, razbludni Arapin je u literaturi orijentalističkog tipa bivao portretisan kao „civilizovan čovek koji je ponovo pao u stanje divljaštva“, i koji u rasno-kulturnom smislu ima malo sličnosti s „istinskom – što će reći, evropskom – civilizacijom.“ (ibid, 230) zapažanje da je evropska civilizacija upravo u Orijentu videla vlastito nesvesno, skriveno ja već je postalo opšte mesto; autorka En Stoler primetila je, tako, da u kolonijalnoj literaturi po svemu sudeći ni o jednoj temi nije diskutovano toliko koliko o seksu, te da su evropske „pornografske fantazije“ penetrirale u Orijent mnogo pre samih osvajanja, nastojeći da ga učutkaju i poseduju. (Stoler 1989, 635) Na planu nesvesnog, nasilje, moć i seks neretko bivaju stopljeni u moćnu psihološku fuziju koja ne upravlja samo rodnim, već i političkim odnosima ljudskih grupa (Winter 2000, 383-404), pa stoga i ne čudi što je, primera radi, nasilje, ugrađeno u same temelje francuske kolonijalne uprave Alžinom (Scheele 2006, 858-861) – uprave koja je trajala gotovo pun vek i po – imalo i upadljiv seksualni podtekst: onaj koji je Said u svojoj pionirskoj studiji, svrstao pod „orijentalne (seksualne) kliše“¹¹⁷; odnosno, onaj koji je Orijent činio *toposom* gde je evropski čovek mogao da potraži seksualna iskustva koja nije mogao naći u Evropi.“ (Said 2008, 257-258)

Važno je, međutim, istaći da seksualizovani Orijent nije podmirivao samo masturbatorske apetite evropskih romansijera i „belosvetskih putnika“, niti da mu je to, u krajnjoj liniji, bio ultimativni cilj. Mnogo značajniji aspekt „pohotnog Orijenta“ skrivao se u kolonijalnoj retorici tadašnjeg doba: retorici najzornije oličenoj upravo u osvajačkoj formuli francuskih kolonijalnih upravljača, prema kojoj je „do duše [arapskog] naroda“ bilo moguće dospeti primarno „kroz njihove žene.“ (Scott 2007, 55)

No, upravo je veo činio onu teško premostivu, simboličku barijeru između kolonizatora i kolonizovanih, odnosno „njihovih žena.“ Pored toga, harem, kao svojevrsna ekstenzija vela, dodatno je fascinirao Francuze, budući da je – sasvim nalik velu – tvorio simboličku, ali i opipljivu *zabranjenu zonu*: mesto gde pogled tuđina ne sme prodrati; mesto rezervisano samo za privilegovane. (ibid, 57) Iako je harem etimološki proizveden od arapske reči *haram*, čije je značenje ekvivalentno rečima *sveto*, *zabranjeno*, *nepovredivo* (harem se, tako, u svakodnevnom govoru prvenstveno odnosi na deo kuće gde obitavaju žene i deca – Golley

¹¹⁷ Evocirajući aluzije na hareme, princeze, prinčeve, robove, vela, plesače i plesačice, šerbet i mirisna ulja...

2004, 523), ovaj prostor je u orijentalističkom ključu zamišljan istovremeno kao „mesto čulne blagodeti i kao kavez gde su tiranski muškarci tamničili žene.“ (Scott 2007, 58) I u feminističkoj literaturi novijeg datuma, harem je zamišljan kao lokus totalne podjarmljenosti žena, kao prevashodno seksualna institucija koja služi sklapanju bračnih ili seksualnih veza moćnih muškaraca. (El-Guindi 1999, 25) Harem je, na svoj način, doprinio grandioznoj stereotipizaciji arapskih žena, koje su od strane kolonijalnih sila bivale klasifikovane ili kao polno raskalašne ili kao porobljene, zaglibljene u živom blatu nastranosti svojih očeva i muževa. (Scott 2007, 58) Druga autorka (El-Guindi 1999, 10) prateći sličan horizont značenja izvela je analogiju između termina *harem*, *veo*, *hamam*, *poligamija*, tvrdeći da su ovi pojmovi činili ugaone kamenove hrišćanskih pohotnih kontemplacija o seksualizovanom Orijentu, spajajući puritanski Zapad, islam i javnu seksualnost u nerazmrsivo klupko koje i danas u evroatlantskim društvima evocira slike bespomoćnosti i potlačenosti muslimanskih žena. Ove stereotipne slike, u stvari, nisu odmakle predaleko od svojih evolucionističkih negativa, i dobrim delom su zasnovane na rasno-kulturnim opservacijama poput one Džejsma Mila¹¹⁸, prema kojoj su „među prostim ljudima žene generalno degradirane“, dok su među „civilizovanim ljudima (...) uzdignute na visok položaj.“ (Moaddel 1998, 112)

Prema takvoj logici, civilizovati „proste“ ljude – približiti ih vrednostima i moralnim stremljenjima „jedine prave“ civilizacije – značilo bi unaprediti položaj „njihovih“ žena; ova logika dalje nalaže da je na primeru muslimanskih društava veo – kao instrument rodno determinisanog tlačenja – jedna od ključnih manifestacija retrogradnih kulturnih praksi koja žene, pa posredno i čitava društva, drže u stanju akutnog socio-kulturnog nazadovanja. Ali, ako su ove pretpostavke tačne, kako objasniti činjenicu da od sredine prošlog veka naovamo sve veći broj žena (pa i onih žena koje su, umesto u slepom crevu, enkulturisane u samom srcu „jedine prave“ civilizacije) *prihvata* veo umesto što ga odbacuje? (Macdonald 2006, 7-23; Williams i Vashi 2007, 269-287; Byng 2010, 109-129) Odgovor na ovo pitanje možemo dobiti na više načina. Jedan od najkraćih, i potencijalno najinteresantnijih, jeste da direktno sukobimo dva slična mišljenja, čije su konotacije, pak, posve oprečne: prema prvom, već navedenom, do (primitivne, proste) „duše“ starosedelaca moguće je dopreti preko njihovih žena. Prema drugom,

¹¹⁸ Pisca *Istorije Britanske Indije* i jednog od vodećih zastupnika ideje kulturne vesternizacije Indije. (Rendall 1982, 43-69)

Kolonijalizam je bio sasvim svestan osjetljive i vitalne uloge žene u formiranju individue i ljudskog društva. Oni [kolonizatori] su smatrali [ženu] najboljim oruđem za potčinjavanje nacija (...) žene su služile kao nesvesni saučesnici sila usmjerenih ka rušenju urođeničkih kultura (...) žena je najbolje sredstvo za uništenje urođeničke kulture u korist imperijalista. (Najmabadi 1998, 60)

Prvo mišljenje, dakle, zastupa tezu da su žene vrsta supstancijalnog katalizatora kulturnog preobražaja. Do onde dokle su otvorene za uticaje „civilizatora“, dotle seže očekivani nivo kulturne penetracije zapadnih uticaja u samu srž lokalnih kultura, na taj način otvorenih za lučenje transformišućih sokova „progresivnih“ civilizacijskih normi.

Drugo mišljenje je, pak, sklono ideji da su kolonijalni uticaji isključivo zlonamerni, to jest, da u njima nema ničega plemenitog i progresivnog. Ono prihvata tezu po kojoj je vesternizacija žena ekvivalentna kapitulaciji lokalnih kultura, ističući pritom da takav vid potčinjavanja kolonijalnom uticaju ima za krajnji ishod brisanje autentičnih kulturnih obeležja lokalnih zajednica. Drugim rečima, ako „naše“ žene postanu isto što i „njihove“, onda više nema nikakve razlike između „nas“ i „njih.“ Mi smo izgubili svoj identitet, od nas više nije ostalo ništa. Slomivši „naše“ žene, „oni“ su slomili „nas“ same.

Osmotrimo li pobliže sukob ova dva mišljenja, primetićemo da tu nije reč o nekakvoj kvazi-arhetipskoj borbi za muškom dominacijom nad ženskom telesnošću, već da se prevashodno radi o *lociranju sfere kulturne autentičnosti* i kvalitativno različitim nastojanjima da se direktno utiče na nju. Da li je autentičnost kulture, onda, smeštena u njenim ženskim nosiocima? Jesu li žene te koje nose baklju izvornih atributa kulture kroz vekove (dok su muškarci ti koju baklju štite od gašenja)? Ovo su analitička pitanja od fundamentalnog značaja, u pogledu kojih možemo uočiti pre svega da su proizašla *androcentičnog* pogleda na kulturu. Postoje dva razloga zbog kojih ovo tvrdimo. Prvi je taj što se pod rubrikom kulturne autentičnosti krije ništa drugo do kulturno specifičan sklop moralnih imperativa koji se razlikuje od društva do društva po svojoj formi (= naročitoj hijerarhiji moralnih normi), ali ne i po suštini (= univerzalnim standardima moralnosti). Drugi razlog je taj što se kulturno specifičan sklop moralnih imperativa, definisan kao „kulturna autentičnost“ ne može svesti na puku seksualnost žena. Kao što smo videli na prethodnim stranicama, žene „u islamu“ su mnogo više od *avreta* (zamamne puti) koju treba pokriti slojevima kulture da ne bi proizvele kaos u društvu. Prvakinje islama, poput Aiše i Fatime, premda jesu oličavale čednost, vernost i nesebičnu ljubav prema Proroku kao ultimativne vrline, bile su takođe simbol islamske ženstvenosti, autonomije i slobodoumnosti, te individualne borbe za više

principe islamske vere. Zbog toga je simbolička veza između žene i „kulture“ – veza smeštena u *avretu* žene – beznadežno redundantna i plitka. Na prvi pogled može delovati apsurdno da su tu vezu uspostavile dve inače po svemu suprotstavljene ideologije: kolonijalna – sa svojim teorijama o ženama kao bedemima kulture u koje je potrebno „penetrirati“ – i islamska (neo)tradicionalna, sa svojim tvrdnjama da je interkulturalni otpor verskim načelima oblik društvene bolesti, odnosno da je prihvatanje vela – kao jednog vodećih načela – *oblik vakcinacije protiv te bolesti*, „vakcinacije naših čistih i vrljih sestara,

... [jer], šta ćemo učiniti protiv zaraze? Moramo se očuvati. Moramo se zaštititi karantinom. (Najmabadi 1998, 61)

Spomenuli smo da apsurd iskrsava *samo na prvi pogled*, što znači da postoji makar okvirno objašnjenje koje bi ga moglo prevazići. To objašnjenje krije se u kulturno specifičnim – preciznije, muslimanskim – stilovima modernosti. Naime, kako smo u prethodnom poglavlju pokazali, imperijalno širenje Evrope iniciralo je modernizacijske procese u mnogim zemljama Trećeg sveta; a moderne tendencije u muslimanskim društvima najavile su, na štetu kolonijalnih sila, novi vid instrumentalizacije vela: njegovu socio-kulturnu aktivaciju u *političke svrhe*.

4. 2. „Pravo na veo“ kao odraz pobune Imperiji

Prvi slučaj politizacije vela odigrao se tokom Alžirskog rata za nezavisnost, u periodu od 1954. do 1962. godine. U kumulativnom razbuktavanju anti-kolonijalnih strasti, veo je postao simbol „otpora francuskoj okupaciji zemlje, način da se insistira na nezavisnom identitetu Alžiraca.“ (Scott 2007, 60) Treba imati na umu da se buđenje nacionalne svesti u nekadašnjim kolonijama odigralo najvećim delom u relaciji sa kolonijalnim prisustvom, te da je predstavljalo *reakciju* na imperijalizam Francuske i Britanije, a ne nekakav zakasneli romantičarski zanos ideologa „krvi i tla“ u zemljama Trećeg sveta. (upor. sa Golley 2004, 521) Pioniri feminizma u arapskom svetu razvijali su svoje ideje uporedo sa idejama nacionalnog preporoda, opet u relaciji sa stranim okupacionim silama i njihovom „civilizatorskom misijom“ koja je težila da isceli kulturnu „zaostalost“ Arapa i „oslobodi“

žene bukagija „retrogradne“ islamske tradicije.¹¹⁹ (Moaddel 1998, 111-128; Scott 2007, 61-66) Kolonijalno širenje Zapada je, tako, pred muslimanski svet postavilo važne izazove u pogledu globalnih vojno-političkih odnosa moći, unutrašnjih pitanja religije i državnog aparata, tradicionalnih normi i reformatorskih stremljenja, relacija „prirodnih“ rodnih uloga i zahteva modernog društva. (upor. sa Rahman 1970, 317; Nasr 2002, 583-643) Rani reformatori islama – neo-mutaziliti – svesni krupnih povratnih sprega između socijalnog položaja žene i stepena razvijenosti moderne nacionalne države, našli su se pred ozbiljnom dilemom: kako izbeći računicu koja plasira neprihvatljivu jednačinu: *emancipacija žene = vesternizacija kulture?*

4. 2. 1. Međusobno konstituisanje orijentalističkih kritika muslimanskog sveta i rane islamske reforme

Jasno je da je i u srži dileme neo-mutazilita bila učitana predstava o ženi kao nosećem stubu kulturnog identiteta, ali ostaje nejasno do koje mere je prema dotičnoj grupi reformista bilo moguće osloboditi taj stub pritiska tradicionalnih kulturnih formi. Različiti autori nudili su različita rešenja po tom pitanju. Sajed Ahmed Kan i njegov kolega Čirag Ali, pioniri modernosti na polju kuranske jurisprudencije, smatrali su, tako, da islam „povoljnije tretira žene od drugih religija“, ali i da je istorija islamske civilizacije rezultovala aktuelnim položajem žena od kog „čovjeku naprosto dođe da krikne, 'Neka nam se Bog smiluje!'“ (Moaddel 2001, 685) Usredsredivši se na pitanje poliginije, dvojica autora su nastojala da konstruišu teološki okvir za čitanje Kurana prema kojem je višeženstvo ocenjeno kao ilegalna praksa na nivou verozakona (ibid), što je u perspektivi pružilo metodološku osnovu za dalje razrađivanje ovog problema u feminističkom ključu. (Shah 2006, 41-42, 49-51; Shah 2006, 869-882; Souaiaia 2008, 51-57) Muhamed Abduhu, bio je, isto tako, rani zastupnik poboljšanja položaja žena, oštar kritičar poligamije i pobornik državne reforme muslimanskog porodičnog prava. (Espozito 2001, 78) Njegov učenik i saradnik Kazim Amin nastavio je Abduhuovim stopama u kritici androcentrizma tradicionalnog islama: osudio je podjarmljivanje muslimanskih žena kao neislamsko i kao glavni uzrok lošeg stanja islamske porodice i društva; emancipaciju žena povezao je s nacionalnim pitanjem, tvrdeći da je ropstvo žena usporilo nacionalni razvoj društva; zalagao se za jednakost polova u

¹¹⁹ Slično trenutnoj situaciji u Egiptu. Liberali i Muslimanska braća ujedinili su se u rušenju Mubarakovog režima, da bi se nedugo potom okrenuli jedni protiv drugih.

islamu, inspirisavši čitave generacije egipatskih feministkinja. (ibid, 78-79) Slično Ali Šarijatiju, Kazim Amin je skicirao položaj egipatskih žena s početka dvadesetog veka na način ne preterano – ili čak nimalo – različit od evropskih/orijentalističkih opisa rodnih odnosa u islamu:

Muškarac je apsolutni gospodar, a žena je rob. Ona je predmet njegovih čulnih zadovoljstava, igračka, naprosto, kojom se on igra, kad god i kako god želi. Znanje je njegovo, neznanje njeno. Plavetni svod i svetlost je njegova, mrak i tamnica su njeni. On je tu da komaduje, ona da se slepo pokorava. (...) Kao dete neobrazovana; kao žena nevoljena; kao majka nepoštovana; u starosti bez ikoga ko bi se o njoj brinuo; i kad se njen jadni, mračni i sumorni život skonča, oni kojima je služila za njom ne žale. (Masliyah 1996, 163)

Džamil az-Zahavi (Zahawi), irački književnik i mislilac, takođe se nadovezao na intelektualna stremljenja muftije Abduhua i Kazima Amina, ali i Džemaludina el-Afganija i Muhameda Ikbala, dvojice utemeljivača muslimanskog nacionalizma,¹²⁰ koji su težili da reinterpretiraju islam i harmonizuju ga sa razvojnim tokovima modernog života. No, za razliku od Afganija, Ikbala, Abduhua i drugih velikana devetnaestovekovne neo-mutazilitske misli, Zahavijevo intelektualno pregalaštvo bilo je prvenstveno posvećeno pozivu za potpunu ravnopravnost polova u muslimanskim društvima. Pretresajući pitanja braka i ugovorenih brakova, razvoda, preljube, svedočenja pred sudom, nošenja vela i tako redom, Zahavi je zaključio da je na svakom od ovih polja žena subordinirana i ponižena. (ibid, 163-167) Prema Zahaviju, potčinjenost žena u muslimanskim društvima bilo je proizvod verovanja da je muškarac superioran zbog svoje fizičke snage; ali, ako je maskularnost osnova muškarčevog monopola nad ženom, isticao je on, onda i divlja zver snažnija od muškarca može proglasiti monopol nad Čovekom. (ibid, 165) I za ovog su intelektualca takođe, žene imale presudnu ulogu u građenju „civilizovane“ zajednice; kada je polovina društva paralisana, tvrdio je on, nema progresa, niti ga može biti; nivo emancipacije žena može se, onda, posmatrati kao „barometar nacionalnog napretka i civilizacije.“ (ibid) Uz Aminovu evaluaciju, i ova podseća na već pomenutu developmentalističku i kultur-rasističku primedbu engleskog orijentaliste Džejmisa Mila o tome da su žene „test civilizacije“, pri čemu je njihov visok položaj pokazatelj sociokulturne superiornosti društva. Bliskost modernističkih i orijentalističkih formulacija

¹²⁰ Kako ih naziva Espozito. (Espozito 2001, 83)

odražavala je onu napetost pozicija ranog islamskog feminizma koje su proizlazile iz nizova poenti i kontrapunktova prema evropskom kolonijalizmu s jedne, i islamskom tradicionalizmu s druge strane:

Arapski feminizam rođen je iz borbe između umirućeg, tradicionalnog, religioznog, feudalnog osmanskog načina života i onog uspinjućeg, modernog, sekularnog, kapitalističkog i evropskog (...) Najpre je zalaganje za prava žena bilo deo opšteg pokreta za reformaciju islamskih praksi, pa potom i čitavog socijalnog poretka islamskih društava. Pored toga, prvobitni pozivi za žensku emancipaciju došli su od strane obrazovanih muškaraca i žena pripadnica nacionalne buržoazije, kojima su se kasnije pridružili muškarci i žene pripadnice sitne buržoazije, u borbi za slobodu i demokratska prava. Treće, arapski feminizam je rođen unutar dvostruke borbe, i sve do danas nastavlja da pati od smetnji uzrokovanih tom borbom: interno, protiv starog religioznog društvenog i ekonomskog ustrojstva; i eksterno protiv evropske kolonizacije. Premda su predstavljali izazov evropskoj dominaciji, reformatori su se ipak divili modernim evropskim idealima. (Golley 2004, 529)

Tako je, slično Zahaviju i Eminu, sirijski mislilac, Muhamed Šahrur, u neo-mutazilitskoj tradiciji promovisao ideju o „kreativnoj interakciji“ islamske i ne-islamske filozofije, ocenjujući uleme i druge autoritativne tumače Kurana arhaičnim, zbog toga što su uporno odbijali da reinterpretiraju svete tekstove u skladu sa savremenim društvenim i moralnim temama. Ističući, poput Abduhua, Amina, Ali Šarijatija, Zahavija i drugih, da je izvorno islamsko učenje više nego blagonaklono prema ženi, Šahrur je upozorio da muslimani ne smeju zapostavljati istorijske razvoje i interakcije različitih generacija ukoliko nastoje da promovišu ideju o islamskom učenju kao valjanom za svako vreme i svako mesto; umesto toga, muslimanski svet mora delovati „kao da Prorok tek što nas je obavestio o Knjizi.“ (Eickelman 2000, 126) I islamski mislilac i reformator Sejad Mumtaz Ali u svojoj raspravi *Huquq un-niswan* (Prava žena) i časopisu *Tabzib al-niswan* (Reformisanje žena) razvio je islamsku odbranu rodne ravnopravnosti, pruživši novo tumačenje kuranskog stiha po kojem je „Bog postavio jedne [muškarce] iznad drugih [žena].“ Za njega, ovaj stih se odnosio samo na oblasti delatnosti poput trgovine i poslovanja, budući da su viševekovni uslovi u većini muslimanskih društava bili takvi da su muškarci imali više iskustva u oblastima ekonomije; ali, to za Mumtaz Alija nije značilo da bi žene trebalo da budu posmatrane kao građanke drugog reda u svim oblastima života. (Moaddel 2001, 686)

Nepoželjna jednačina *emancipacija = vesternizacija* u pisanjima ranih reformista izbegnuta je, dakle, građenjem novog političkog/socio-kulturnog znaka jednakosti: *emancipacija =*

(*kulturno specifična*) nacionalna obnova. Može se reći da su se navedeni, listom muški autori, ali i mnogi drugi koji su se bavili ovom tematikom krajem 19. i početkom 20. veka, zalagali za jednakost polova u okviru opšteg projekta „nacionalne regeneracije” – pojedini bi dodali – projekta artikulisanog rečnikom „moralnog iskupljenja.” (Golley 2004, 532) No, ni ženski deo populacije muslimanskog Bliskog istoka nije ostao neprimetan u borbi za nacionalan preporod i oslobođenje od strane okupacije. Upravo se u toj tački muslimanski veo pokazao kao uspešan simbol otpora kolonijalnoj upravi: kao *kulturna* metonimija *političke* borbe. Iako su pojedini rani feministi i feministkinje (Kikoski 2008, 136) izričito istupali protiv nošenja vela,¹²¹ kako bi izbacili žene iz „mračne noći” svesti i razuma i priveli ih „pupoljcima jutra” moderne ženske autonomije (Masliyah 1996, 168), mnoge arapske žene su veo prihvatile upravo da bi tu svest i taj razum potvrdile, kako sebi, tako i drugima, u planskoj subverziji okupacionih vlasti. (Fanon 1965, 57-63) U kolonijalnim kontekstima, veo je, tako, postao simbol ispoljavanja prava na kulturnu različitost, dostojanstvo i slobodu. Ali i u postkolonijalnom periodu, veo je bio i ostao mnogo više od toga. Završetak Alžirskog rata za nezavisnost otkrio je, primera radi, višestruka značenja ovog kontroverznog parčeta tkanine. Za Francuze, on je nastavio da služi kao znak zaostalosti Alžira, ali je takođe bio i znak frustracije, pa čak i poniženja Francuske. (Scott 2007, 66) Predstavljao je antitezu *tricolore* i propast civilizatorske misije za jedne; dok je za druge bio sporan znak budućeg pravca razvoja zemlje. (ibid.)

4. 3. Složenost značenijskih dimenzija vela

Početak druge polovine 20. veka, sa formiranjem nacionalnih država u zemljama bivših kolonija, politička dimenzija vela postala je sve zapaženija kako je uticaj svetske politike počeo da seje seme mržnje prema Zapadu u društvenoj klimi Bliskog istoka. Na početku veka, veo je u većini muslimanskih socio-kulturnih konteksta doživljavao kao *inkompatibilan sa modernizacijom*, kao deo prošlosti kojoj je istekao rok trajanja, kao izraz umiruće tradicije koju je potrebno strgnuti s lica, onako kako se skida pocrnela paučina s očiju da bi se pogledalo rađanje novog jutra, prepuno nade, obećanja i velikih očekivanja. (upor. sa Baron 1989, 370-386; MacLeod 1992, 540) No, to novo jutro ubrzo se napunilo

¹²¹ Zahavi je, na primer, napadao veo na nekoliko različitih, međusobno povezanih frontova: tvrdio je da je veo simbol nepoverenja između muškaraca i žena; da je protivprirodan i da odvođi muškarce u homoseksualnost; da kulturni drugi – pre svega oni sa Zapada – mogu misliti loše o muslimanima, jer muslimani iz manjka vere u žensku čednost primoravaju muslimanke da se pokrivaju; napokon, tvrdio je da veo ne štiti žensku čednost, već da to čini propisno obrazovanje. (Masliyah 1996, 167-169)

tmurnim oblacima; obećanja napretka i boljeg života za ogromnu većinu populacije ispostavila su se lažnim; a dekolonizacija Trećeg sveta – pa posredno i muslimanskog Bliskog istoka – pokazala se neo-strateškim potezom sličnim spuštanju dimne zavese, dok je suštinski Imperija – oličena sada prvenstveno u SAD-u – nastavila da traje.¹²² Veo je, tako, u svojim mnogim varijetetima od zemlje do zemlje, klase do klase, čak i individue do individue, instrumentalizovan kao znak identifikacije sa političkim nemirima, signal pripadnosti islamskim revivalističkim grupama ili kao simbol anti-zapadnjačkih/nacionalističkih osećanja, što je to, recimo, bilo uočljivo na primeru palestinske intifade. (Fanon 1994, 23-99; Najmabadi 1998, 59-66; MacLeod 1992, 540)

No, da bismo podrobnije oslikali složene tenzije između modernosti, nacionalizma, tradicije, politike, dogme, i ideja za žensku emancipaciju u islamu, potrebno je da se u više detalja osvrnemo na socio-kulturne uzroke smeštene u zaleđu poziva za povratak velu unutar (pojedinih od verzija) islamskog feminizma. Samim tim što smo se uverili da veo nije samo parče tkanine kojim se obeležava pripadnost grupi, klasi, ili skupu rodnih uloga, već da njegoa značenja mogu varirati u najširem spektru društvenih konteksta, smatramo da je neophodno precizirati kakve konotacije ovaj odevni predmet može imati u borbi za ženska prava, onda kada se ta borba vodi u islamskim značenjskim okvirima. Pošto to utvrdimo, bićemo kadri da s više razumevanja analiziramo islamsku feminističku kritiku „klasičnog“ zapadnog feminizma, pa odatle i da zaključujemo o prednostima kulturno relativističkih perspektiva u proučavanju ove tematike.

Da bismo počeli da razmatramo kakve konotacije veo poprima u borbi za ženska prava vođenoj „u islamu“, moramo sebi postaviti pitanje *šta ovo parče tkanine znači za muslimanske žene kritične prema patrijarhalnim interpretacijama vere, zakona i kulture, a ipak afirmativne prema šerijatskoj normi odevanja*. S obzirom na to da tradicionalan stil islamskog odevanja danas nije nametnut isključivo od strane muške elite, već da – naročito u zapadnom svetu – može biti stvar ličnog izbora, razumno je pretpostaviti da simbolika vela prevazilazi androcentrične definicije kulture, bilo one orijentalističkog, bilo tradicionalističkog tipa. No, ostalo je nejasno šta ta simbolika tačno podrazumeva.

¹²² Pogledati prethodno poglavlje.

U tekstu *Color, Circumcision, Tattoos, and Scars* autorka Rut Rubinštajn (Rubinstein) analizirala je brojne etnografske izvore, utvrdivši osam razloga zbog kojih je nago telo u različitim socio-kulturnim kontekstima odeveno. Oni predlažu da se odeća u ljudskim zajednicama koristi

- ◇ Da bi se članovi grupe razdvojili od onih koji to nisu
- ◇ Da bi se pojedinac smestio u društvenu organizaciju
- ◇ Da bi se pojedinac smestio u rodnu kategoriju
- ◇ Da bi se ukazalo na poželjno društveno ponašanje individua
- ◇ Da bi se ukazalo na visok status ili rang
- ◇ Da bi se kontrolisalo seksualno ponašanje pojedinaca
- ◇ Da bi se osnažile društvene performanse i uloge
- ◇ Da bi se pojedincu pružio osećaj aktivnosti. (Rubinstein 1986, 245-253)

Kada bismo dalje apstrahovali sa kategorijama Rubinštajnovе, mogli bismo od osam napraviti svega četiri: grupna pripadnost, rodna pripadnost, klasna pripadnost i markiranje društvenih uloga. Na primeru islamskog vela, o grupnoj i rodnoj pripadnosti pripovedano je još u kuranskom tekstu, o čemu smo već polemisali na prethodnim stranicama. Markiranje društvenih uloga je, međutim, manje jasno iz Kurana, i da bi se detaljnije razmotrilo, zahteva osvrt na istorijsku dimenziju kulturne prakse pokrivanja velom.

Pokrivanje ženskog lica je, kako istoričari tvrde, bilo praktikovano još u drevnim društvima Asirije, Vavilona, Sumera, Grčke, Persije i Egipta. (El-Guindi, 13-14) Asirijski zakonik je povlačio jasan znak jednakosti između odevanja i društvenog statusa žena: samo pripadnice plemićkog stratuma imale su obavezu da se pokrivaju velom, dok je za služavke, robinje i prostitutke to bilo strogo zabranjeno. (ibid, 15) Po svemu sudeći ovaj kodeks je važio za čitavu Mesopotamiju: „Naročita odeća obeležavala je aristokratiju pa su stoga ozloglašene žene, kao i pripadnice nižih slojeva, zakonskim sankcijama bivale sprečavane da koriste odevne markere [među kojima i veo] uglednih žena i pripadnica aristokratije.“ (ibid, 16) U referiranju na helenski kulturni prostor, Leila Ahmed primećuje da je povlašćen položaj u starogrčkom kulturnom podneblju bio rezervisan isključivo za muškarce, dok su žene svih slojeva bivale podvrgavane sekluziji kakva je danas pripisivana ortodoksnoj islamskoj dogmatici: u prehršćanskoj Atini, žene su, tako, bivale „skrivane od pogleda muškaraca koji nisu bliski srodnici“; i od njih je očekivano da ograniče svoje kretanje na

vlastite odaje, te da se kompletno posvete kućnim poslovima; segregirane u svojim sobama, daleko od ulice i društvenog života, one su bivale socijalno vrednovane u onoj meri, u kojoj su bivale tihe i pokorne. (Ahmed 1992, 28) Sličan tretman imale su žene u ranom hrišćanstvu i Vizantiji: kulturno percipirane kao „dveri đavolje“, rođenjem osuđene od Boga, one su stasavale u strahu od (meta)fizičkog sunovrata „učitanog“ u vlastitu polnost pa je putenu želju trebalo optočiti pojasom nevinosti i zabraviti je ključem maskularnog autoriteta, kako celokupan društveni moral ne bi bio uhvaćen u klopku vulvičnih izvora praroditeljskog greha. (upor. sa El-Guindi 1999, 19-20)

U beduinskim plemenima preislamskog Bliskog istoka teško je, s druge strane, zamisliti praktičan aspekt podele na muški i ženski prostor koja bi konotirala oštru sekluziju žena, budući da je nomadski način života nalagao ženama svakodnevnu slobodu kretanja i interakcije sa muškarcima. (Golley 2004, 524) Hidžaz je u vreme kuranske Objave verovatno bio kulturološki otuđen od praksi pokrivanja velom, jer bi inače primena ajeta o propisnom odevanju vernica bili nejasna sa socio-kulturne tačke gledišta. Prve žene kojima je Kuranom preporučeno da nose veo bile su „majke vernika“ – članice Prorokove porodice. U vertikalnoj perspektivi, nov način odevanja simbolički ih je razdvajao od ostalih žena, dok ih je u horizontalnoj štitio od nasrtaja Medinskih muškaraca, koji su, kako smo već predočili, bili skloni da ih mešaju sa robinjama. Ovo, međutim, nije za sobom povlačilo i skripturalno nametnuto ograničavanje slobode njihovog kretanja i društvenog delovanja – naprotiv. Pojedini savremeni kritičari smatraju da je do mešanja islama i društvene izolacije žena došlo tek sa širenjem najmlađe monoteističke vere u pravcu Mediterana i Evrope – naročito u dodiru sa sedelačkim narodima u granicama judejskih, persijskih i vizantijskih kulturnih uticaja. (El-Guindi 1999, 12, i dalje; Golley 2004, 524-525; Ahmed 1986, 683-684)

Vratimo li se na kategorije Rut Rubinštajn, možemo predložiti da je veo, kao odevni predmet u tradicionalnim islamskim kontekstima izvorno igrao ulogu markera grupne pripadnosti, odnosno da je težio da simbolički i faktički razdvoji muslimanske od nemuslimanki. Time smo jednim potezom popunili dve kategorije u shemi Rut Rubinštajn: grupnu i rodnu. Ali, pre nego što pređemo na preostale dve, nije na odmet da još jednom preispitamo skripturalnu relaciju veo – sekluzija.

U kuranskom tekstu, stih o hidžabu, ili spuštanju vela, ni izdaleka ne konotira na parče tkanine prostrto preko ženinog lica. Hidžab – u doslovnom prevodu „zastor“ ili „zavesa“ (Mernissi 1991, 85) – predstavljen je kao simbolična, ali i opipljiva međa, spuštena božjom

odredbom između Proroka i njegovih sledbenika: „O Vjernici, ne ulazite u Poslanikove sobe, osim kad vam se dozvoli (...) A kada tražite od njih (*žena*) nešto, tražite od njih (*to*) iza zastora.“

Čitanjem ovog ajeta ne može se steći utisak da mu je motiv bio da ograniči slobodu žena, bilo onih iz Poslanikove, bilo iz koje god kuće. Verovatnije je da je namera u pozadini ovog kuranskog preskriptiva bila da narastajućem mnoštvu medinskih muslimana ograniči slobodu remećenja Poslanikovog mira u „Sretnom Domu“ (ibid, v. fusnotu 26), što, uostalom, ne bi bio prvi slučaj usaglašenosti ritma kuranskih otkrovenja sa potrebama trenutka. (upor. sa Mernissi 1991, 29-30)

Leila Ahmed nudi dopunsku hipotezu prema kojoj je Omer, budući halifa i jedan od Muhamedovih prijatelja i prvih preobraćenika u islam, upozorio Proroka da pokrije svoje žene, jer je njegov osetan uspeh u Medini počeo da privlači svakojake posetioce u tamošnju džamiju. (Ahmed 1986, 683) Mnogi od putnika-namernika doživljavali su Muhamedove supruge kao posrednice između Proroka i naroda, što im je davalo praktičan izgovor da ih u tom svojstvu i iskoriste. (ibid.) Ajetom o hidžabu, Muhamed je, prema ovom tumačenju, oformio distancu između sebe i sve nezgrapnije svetine vernika, stavivši im tako do znanja dokle se prostiru granice njegovog strpljenja.

Svakako da iz kuranskih izvora ne možemo zaključiti da je islam otvoreno propovedao institucionalizaciju društvene izolacije žena. Skripturalna osnova rodne segregacije u islamu daleko je uočljivija u hadisima, poput onih kakvim se bavi Mernisijeva u svojoj studiji¹²³ (1991, 1-4; 43-45; 50, i dalje), ili onih koje navodi Safet Kuduzović kada govori o zabrani mešanja muškaraca i žena.¹²⁴ (Kuduzović 2009, 252-253) Najiscrpnije određenje hadisa podrazumevalo bi izveštaje o onome što je Poslanik rekao ili učinio, ili o onome što je odobrio, a što je učinjeno u njegovom prisustvu. (Bearman, Bianquis, i dr. 2000, 122) Mernisijeva, međutim, upravo u hadisima pronalazi korene mizoginije „apsorbovane u običajima širom muslimanskog sveta“ (Mernissi 1991, 75), i polazeći od te premise, smatra da muslimani imaju pravo da preispituju sve i svakog, naročito imame i bogoslove, jer oni nisu bogovi, već ljudi, a samo je Bog jedan i nepogrešiv. (ibid, 76) Zastupajući tezu da je i autoritet poput Buharije, tvorca najpoznatije hadiske zbirke, takođe bio čovek, pa stoga i podložan uticajima patrijarhalnih predrasuda svog doba, Mernisijeva je u svojoj studiji

¹²³ “Oni koji poveravaju svoje poslove ženi, nikada neće upoznati blagostanje.“

¹²⁴ “Neću ostaviti za muškarce veće iskušenje od žena.” (2009, 252) Drugi hadis koji ovaj autor koristi, upozorava vernike: “Žene ne trebaju ići sredinom puta”; a ako nije pohvalno da se žena kreće sredinom puta, čime očito “privlači pažnju na sebe”, pita se Kuduzović, “zar joj je dopušteno da sjedi sa strancima i dovodi i sebe i druge u iskušenje?” (ibid, 253)

nastojala da rehabilituje rodnu ravnopravnost žena u islamu, suprotstavljajući mizoginim hadisima one koji jasno i nedvosmisleno afirmišu autonomiju žene. (ibid, 62-81; 112-114)

Premda hadisa ima raznih, i premda oni nisu uvek u slozi, očito da centralno pitanje nije u kolikoj meri su oni „autentični“ ili „podmetnuti“, već ko njima manipuliše. S tim na umu, vratimo se još jednom na problem relacije sekluzija-veo. Ukoliko nošenje vela, prema tradicionalnom – ali i neo-tradicionalnom, konzervativnom – mišljenju potvrđuje fiksiranu i uniformnu poziciju „dobre muslimanke“ (Wadud 2006, 220), i ukoliko se od ličnosti „dobre muslimanke“ očekuje da transponira hidžab na ravan vlastitog „mesta“ u društvu, onda bi shema Rut Rubinštajn na primeru vela mogla izgledati ovako:

Pripadnost grupi	Veo je signal afirmacije verskog (muslimanskog), pa tako i grupnog identiteta
Rodna pripadnost	Veo služi kao metonimija za „dobru muslimanku“
Klasna pripadnost	Veo je pokazatelj klasnog statusa: u srednjevekovnim muslimanskim društvima, pa sve do prvih decenija 20. veka, veo su nosile prvenstveno urbane žene – pripadnice viših klasa, dok za ruralne žene i pripadnice nižih klasa nošenje vela nije bilo obavezno. (Ahmed 1992, 104) Kako se žena kretala naviše na društvenoj lestvici, tako je rasla i tendencija zaogrtaanja njenog tela velom, jer su bogatije porodice bile u poziciji da sebi priušte „luksuz“ sekluzije. (MacLeod 1992, 539)
Markiranje društvenih uloga	Ženi je mesto u kući. Njena primarna uloga ogleda se u obavljanju poslova po domaćinstvu i odgajanju dece u duhu čiste islamske vere, čime analogija sa poželjnim atributima ličnosti „dobre muslimanke“ zatvara pun krug.

Svakako da je ova shema krajnje pojednostavljena i da se mogu zamisliti njene brojne varijacije čak i u tvrdokorno patrijarhalnim okvirima.¹²⁵ Ovde je, međutim, od prevashodne važnosti potcrtati činjenicu da relacija sekluzija-veo u tradicijskim kontekstima dobija na snazi tek na nivou klase, i njoj prisajedinjenih rodnih uloga. Slično poliginiji (Salhi 2010, 134-136; Clough 2009, 605), veo i društvena izolacija žene najčešće su znak njenog visokog

¹²⁵ O čemu će biti više reči na stranama koje slede.

socijalnog statusa, naprosto zato što zahtevaju ekonomsku sigurnost kuće u kojoj se poliginija i/ili sekluzija praktikuju.

Modernizacija muslimanskih društava donela je, međutim, krupne promene na nivou relacije sekluzija-veo. Na narednih nekoliko stranica ukratko ćemo opisati kako je evropska kolonizacija muslimanskog sveta doprinela obesmišljavanju klasne dimenzije vela, kako je veo potom rehabilitovan u kontekstima islamske obnove – samo, ovog puta sa modifikovanom socijalnom funkcijom – i kakva sve značenja ovo „parče tkanine“ može dobiti u savremenom globališućem svetu koji teži da ga svede na svega jedan imenitelj: univerzalni simbol potlačenosti žena.

4. 4. *Obesmišljavanje klasne dimenzije vela*

Kraj devetnaestog i početak dvadesetog veka zatekao je u muslimanskom svetu borbu za emancipaciju žena u senci šire antikolonijalne borbe za slobodu od evropske prevlasti: borbe u kojoj su učestvovala podjednako žene, koliko i muškarci. (Tucker 2008, 200-203; Baron 1989, 371) Modernizacija muslimanskih društava donela je sa sobom buđenje nacionalističkih sentimentata, ali je takođe i postavila velike izazove pred tradicionalni islam. Naime, veo kao opredmećeni tabu koji štiti ženski „obraz“ od sramote, u isti mah je zamišljan i tako da tvori neopipljivu zavesu između rodova unutar i van kuće, čime efektivno tabuizira njihovo mešanje. (upor. sa Baron 1989, 375) Ali, kako pokrenuti industriju, privredu, ekonomiju, kako prosvetliti zemlju i obrazovati njeno stanovništvo na moderan način, ako postojeći kulturni tabui drže polovinu društva zabarikadiranu u kući?

Sa preispitivanjem islamskih identiteta u kontekstu devetnaestovekovne modernizacije društva i „civilizatorskih“ pritisaka sa Zapada, sholastičke rasprave o velu i sekluziji odjednom su preinačile svoj marginalan status prelaskom u glavni tok, štaviše u samu žižu javnog interesovanja: Egipat je, tako, 1923. godine otpočeo dinamičnu i do dana današnjeg nerešenu debatu o *al-bijabu* (pokrivanju žena) i *al-sufuru* (skidanju vela): debatu koja je pokrenuta demonstrativnim gestom feministkinje Hude Šaravi¹²⁶, ali koja je u svom zaleđu nosila mnogo širu diskusiju o društvenim izazovima modernizacije i njenim eventualnim transformišućim potencijalima po islam i lokalne običaje. (Tucker 2008, 200)

¹²⁶ 1923. godine, u povratku sa evropske ženske konferencije, Huda Šaravi je sišla sa voza u Kairu i naočigled mase sugrađana koji su se u taj mah našli na železničkoj stanici, skinula veo. Ovo je izazvalo burne i kontroverzne reakcije koje su dugo potom odjekivale egipatskom javnošću. (Tucker 2008, 200-203; Baron 1989, 371; Ahmed 2011, 35) Iste godine, Šaravijeva je postala prva predsednica Egipatske Feminističke Unije.

Unutrašnji i spoljni pritisci na muslimanske aktivistkinje implicirali su zauzimanje određenog odnosa prema velu kao simboličkom resursu značenja. No, to ne znači da su ti odnosi pratili nekakav strogo definisan obrazac širom muslimanskog sveta. Oni su mogli varirati od društva do društva, od perioda do perioda, od situacije do situacije. I premda se relacija individua-veo nije mogla, niti se danas može smestiti u pedantno uređenu fioku rezervisanu za određen tip odnosa, važno je istaći da su se muslimanke koje su u to vreme stekle feminističku svest masovno našle u nezavidnom identitetskom procepu – spolja, osećale su stegu kolonije i „civilizatorskih“ osporavanja „nižih oblika“ društvenog razvoja (pri čemu se islam smatrao nižim, a Zapad višim stadijumom civilizacije); dok su iznutra težile da se odupru androcentričnim formulacijama moralnih normi i diskriminatorских koncepcija roda i društvene moći tradiciji okrenutih ulema. (upor. sa Mir-Hosseini 2006, 638-639)

Ipak, istupanja žene u javnu sferu – s velom, a naročito bez njega – predstavljalo je jedan od najkrupnijih tranzicionih šokova za muslimanska društva na prelazu iz premodernog u moderno doba. U tekstu *Unveiling in Early Twentieth Century Egypt*, autorka Bet Baron navodi zapažanja amerikanke Elizabet Kuper s prve decenije prošlog stoleća: „Na bazarima Kaira koji su u danima Ismail Paše retko viđali žensku mušteriju, sada nije neuobičajeno zapaziti grupe pokrivenih žena koje, cenjkajući se i ćaskajući, diveći se i kupujući nakit (...) slave svoju novu nezavisnost...“ (Baron 1989, 376) No, ova „nova nezavisnost“ zaljuljala je u okviru egipatskog društva klatno koje je neminovno moralo da se zabaci unazad; sve veći broj muškaraca – donekle analogno člancima u dnevnoj štampi novijeg datuma¹²⁷ – počeo je fizički i verbalno da zlostavlja žene na ulici, pokrenuvši tako talas nasilja i kontroverznih stavova prema „modernoj”, „otkrivenoj” arapskoj ženi. (ibid, 376-378) U kontekstu gde su se pokrivene žene iznenada pokrenule izvan uobičajenih sfera, pruživši izazov dotadašnjim pravilima ponašanja, i pokazavši se, u očima mnogih, kao istovremeno smeće i naivne, veo se ipak ispostavio slabim kulturnim štitom ženskog dostojanstva.¹²⁸ (ibid, 377)

¹²⁷ <http://womennewsnetwork.net/2012/06/30/safety-cairo-women-harassment/>
http://www.nytimes.com/2012/11/06/world/middleeast/egyptian-vigilantes-crack-down-on-abuse-of-women.html?pagewanted=all&_r=0
<http://www.france24.com/en/20130203-cairo-gang-rape-video-women-rights-protest-egypt-politics-tahrir-square>
http://www.nbcnews.com/id/47717050/ns/world_news-mideast_n_africa/t/new-egypt-mobs-sexually-assault-women-impunity/#.URBNvKX7JYY

¹²⁸ Pomenuta analogija sa savremenim zbivanjima samo je, doduše, delimično tačna: dok su početkom 20. veka napadači seksualno uznemiravali žene na ulici bez obzira na to nose li veo ili ne, skorašnji slučajevi pokazuju da su žrtve uličnog nasilja većinom „otkrivene“, evropski odevene devojke. (Ilahi 2009, 56-69) Kredo religijskog diskursa u savremenom Egiptu glasi, „Koju veo ne štiti, nju neka pogledi spopadaju“ (ibid);

Tenzija između *al-hijaba* i *al-sufura* osetna je u manjoj ili većoj meri širom arapskog sveta otkako su modernizacijski procesi ispoljili sklonost ka eksperimentu s „prirodnim“ rodnim ulogama u muslimanskim društvima. Mnoge žene neminovno su počele da ulaze u različite oblasti javnog života, pored toga što su kod kuće igrale stare uloge supruzi i majki; islamska pravna reforma, u većoj ili manjoj meri otvorena za transformišuće političke, ekonomske i legislativne uticaje sa Zapada dozvolila je, s druge strane, minimum promene na polju porodičnog prava (Esposito 1998, xiv-xvi), upravo zato što je ova grana pravne nauke, od strane muslimanskih konzervativnih i tradicionalističkih struja, tumačena kao *poslednji bedem kulturnog otpora Zapadu*. (ibid) Teorija *džahilije* Sajida Kutba, koja je isporučila snažnu smesu konzervativnih i modernističkih sastojaka islamske političke misli (Khatab 2006), potvrdila je „prirodnost“ muškog starateljskog principa nad ženama, čijim bi opovrgavanjem – smatrao je Kutb – te eventualnim proglašenjem rodne jednakosti po zapadnom receptu, došlo do potpunog društvenog i kulturnog uništenja muslimanskog sveta. Neprestano naglašavana centralna uloga maskularno koncipirane porodice za muslimanski kulturni identitet, sukobila se, tako, ne samo sa idejama zapadnog feminizma, već i sa doktrinom centralne uloge obrazovanja žena u funkciji prosperiteta celokupnog društva. (Hatem 1998, 8; Najmabadi 1998, 76; Hefner 2009a, 2-55; Hefner 2009b; 55-106) Hidžab se, međutim, ovde pokazao moćnim oruđem pomirenja sila „proverenih“ vrednosti i društvene promene. U Egiptu, recimo, gde je tokom šeste decenije prošlog veka politika besplatnog obrazovanja dovela do naglog porasta broja studenata – i to, skoro dvostruko višeg za devojke nego za mladiće (Ahmed 2011, 77) – zagušeni javni prostori, prepuni univerzitetski amfiteatri, gužve na ulici i u javnom prevozu, naročito teško su padali devojka, nenaviknutim na kontakt sa strancima. (ibid) Mlade studentkinje, najčešće ruralnog zaleđa, bile su kulturološki neadaptirane na blizinu ogromnog broja muškaraca sa kojima su sada morale da se susreću svakodnevno, i to u pretrpanim zatvorenim prostorima s minimumom privatnosti. Uzurpacija tradicionalnih koncepata privatnosti pokrenula je kauzalni lanac čija je finalna karika rezultovala pojavom sve većeg broja žena pokrivenih velom i odevenih u tradicionalnu islamsku odeću na ulicama Kaira i drugih egipatskih gradova. (ibid.)

u sličnom maniru, muslimanske žene koje su se još daleke 1908. godine udružile da bi oformile organizaciju *Tarqiyat al-Mar'a* takođe su zastupale tradicionalan islamski kodeks odevanja verujući da im je Bog učinio čast da se „pokriju“ i time figurativno, ali i faktički rastave od muškog dela populacije, kako se ono što je „zadesilo druge“ ne bi „dogodilo njima.“ (Baron 1989, 380)

Dimenzija klasne pripadnosti vela počela je, tako, da gubi na snazi, u korist njegove društvene funkcije, manifestovane u principu dogmatskog nemešanja polova. No, ovo nije značilo sekluziju u strogom smislu reči. Anti-sekularna štampa tog vremena insistirala je na što širem uvođenju islamskog odevnog koda za žene – kako bi se očuvalo njihovo dostojanstvo u nepredvidivim okolnostima urbane svakodnevice – a *ne na njihovom nasilnom zatvaranju u kuće*. (ibid, 132) Dobar primer promene odnosa modernih puritanskih organizacija prema doktrini sekluzije ogleda se u uvođenju autobuskih linija isključivo za žene u cilju razrešenja bar dela kontroverzi oko pretrpanosti urbanih centara Egipta. (ibid) Ova usluga gotovo istog trenutka naišla je na dobar odaziv među ženskim delom urbane populacije, a pro-islamske organizacije – pod čijim su se rukovodstvom dotične usluge i nalazile – zauzvrat su postavile uslov korisnicama javnog prevoza da moraju biti odevena po islamskom kodu; u suprotnom, bivalo joj je onemogućeno da koriste njihove usluge. (ibid.)

Drugi sličan primer ogleda se u etapama razvojnog puta anti-sekularne misli o sekluziji u Pakistanu. Abul Ala Maududi, osnivač islamske organizacije Džema islamija menjao je i modifikovao svoj stav o „ženskom pitanju“ onako kako su se vremena menjala, i kako je modernost počela da hvata sve dublje korene u ovom delu sveta. (Shehabuddin 2008, 578-587) U početku su za Maududija, domovi muslimana služili

... kao svetišta islamske civilizacije i kulture. (...) [Od vitalne je važnosti bilo održati to svetište] iluminirano verom i ubeđenjem koje služi kao hrana muslimanskom detetu tako da bar odgajanje zrijuće muslimanske generacije biva sačuvano od bezbožništva i devijacije, nemorala i lošeg vladanja, i tako da pruža islamsku atmosferu našoj deci onda kada oni razvijaju prve trajne utiske o realnostima života.

Muslimanski dom pod brigom, vođstvom i ljubavlju majke zapravo je najsnažnija institucija islamske etikete i društvenog života i uporište na koje je moguće osloniti se. (...) Imućna klasa našeg društva izvlači svoje žene iz domova da bi bile inficirane istim virusima zapadnjaštva koji su se već zakvačili za našu mušku populaciju. (ibid, 581-582)

No, ovaj Maududijev stav je vremenom počeo da popušta, možda i pred sve jasnijom činjenicom da su okolnosti života omeđenog islamskom „etiketom“ počele da se osipaju pred nekim drugim realnostima: do 1950. ovaj verski i politički lider potvrdio je jednakost muškaraca i žena na pravo glasa (ibid, 586), a deceniju i po kasnije, podržao je Fatimu Džinu (Jinnah), liderku Opozicione Partije Pakistana, u njenoj predsedničkoj kandidaturi

protiv Ejuba Kana, izjasnivši se o dotičnoj stvari na sledeći način: „Na jednoj strani je muškarac; izuzev njegovog roda, s njim ništa ne valja; s druge strane je žena; izuzev njenog roda, njoj ništa ne fali.“ (ibid, 586-587)

U savremenom periodu, Maududijevi intelektualni naslednici – prevashodno Delavar Husein Saidi – zapazili su da je, pored slavljenja žena kao majki budućih generacija muslimana, retoriku Džema islamije potrebno nadahnuti više opipljivim aspektima svakodnevice, prevashodno temama poput ženskog pristupa obrazovanju i tržištu rada, obezbeđivanju dobara za prehranjivanje porodice, stvaranju sigurnog okruženja van kuće, i slično. (ibid, 592-593) No, koliko je fenomen sekluzije bio i ostao od krucijalne važnosti za organizacije poput Džemata, vidi se i iz Saidijevog nedavnog govora, prema kojem, „nije tačno da ne možeš da dobiješ obrazovanje, zaposlenje, ili da vodiš biznis samo zato što si rođena kao žena. (...) Sve to možeš da radiš, ali moraš to da radiš u *purdi*.“ (ibid, 595) Nikab – tip vela kojim žene pokrivaju kosu, vrat i lice, ostavljajući sitne proreze za oči – Saidi je ovde uporedio sa *dhalom*, štitom nalik policijskom, koji čuva dostojanstvo žene i skriva je od opasnosti okretanja leđa Bogu; dok je *purdu* predstavio kao imperativ koji nikako ne stoji na putu ženskog progressa, već joj naprotiv dozvoljava da radi, da studira, da ide u vojsku, da čini sve, „ali unutar *purde*.“ (ibid, 595)

Iz svih dosadašnjih primera možemo zapaziti da su urbane sredine postkolonijalnog muslimanskog sveta najavile izlazak žene u javnu sferu kao neminovnost sa kojom su proislamske organizacije morale da se pomire, ukoliko žele da pridobiju simpatije ženskog dela urbane populacije. Islamski kod odevanja i njegova modifikovana socijalna funkcija – nazovimo tu funkciju „burgerskim tipom“ sekluzije ili *purde* – prestali su da bivaju znak neke partikularne klase u okvirima moderne nacionalne države, pretvorivši se zauzvrat u ikoničnu metaforu težnje za pobožnim životom u gradskom okruženju, na univerzitetima i na tržištu rada.

Veo kao marker rodnih uloga prošao je kroz analognu transformaciju značenja u odnosu na tradicijske okvire. Ovaj transformativni proces odigrao se, između ostalog, na nivou anti-sekularnih ideoloških struja koja su nastojale da privuku i verski mobilni stanovnike gradskih okruženja, bez obzira na njihovu rodnu pripadnost. Tuniski učenjak Rašid al-Ganuši (al-Ghannushi) jedan je od prominentnijih verski orijentisanih lidera koji je

prepoznao važnu ulogu žene za strateške ciljeve islama kao političke sile. (Hatem 1998, 20) Al-Ganuši je okarakterisao žensku participaciju nužnom za misionarski rad islamskih pokreta i organizacija, smatrajući je od suštinskog značaja za preobraćanje sveta u islam, i to sa početnom pulsacijom u samim muslimanima. (ibid) Žene su, tako, portretirane kao krucijalne ne samo za „implementaciju (...) moralnog džihada u cilju stvaranja društva vrline, već i kao službenice političke agende koja odbija svako dalje učešće u pokoravanju stranom subjektu.“ (ibid)

Pored Tunisa, Sudana, Alžira, Irana, Pakistana... i Egipat je osetio snažan udar pro-islamskih pokreta, naročito nakon atentata na predsednika Sadata 1981. godine. Mesto rođenja i najjezrovitijeg delovanja Muslimanskog bratstva, Egipat je u geo-političkim okvirima opisivan bezmalo kao lansirna pista za širenje islamskog aktivizma u svim pravcima. (Esposito 1998, xx) Do osamdesetih godina prošlog veka, neo-konzervativne struje u ovoj zemlji dosegle su nezanemarlivu snagu, naročito putem indoktrinacije mladih u „islamističkim školama“ (Ahmed 2011, 126), a do početka devedesetih, pro-islamski orijetisani aktivisti preuzeli su kontrolu nad skupom najvažnijih i najmoćnijih profesionalnih organizacija u zemlji – između ostalog, inženjerskih, medicinskih i pravnih. Jačanje popularnosti Muslimanskog bratstva, izazvalo je reakciju Mubarakove vlade koja je težila da parira islamskim aktivistima u javnoj promociji religije, verskih tema, građenju džamija i umnožavanju verskih programa na radiju i televiziji (ibid). Zapravo, javno obrazovanje i urbanizacija ni u kom vidu nisu doprineli postupnoj sekularizaciji društva; moderni muslimanski građani, odgajani u kulturi mas medija i naširoko dostupne verske literature postajali su, naprotiv, sve izverziraniji u doktrinarnim i teološko-konceptualnim polemikama o islamskoj veri, do juče rezervisanim za uleme i druge verske specijaliste. (Mahmood 2005, 79) Pa čak i oni koji nisu bili pismeni mogli su da se pobliže upoznaju sa klasičnom islamskom tradicijom preko audio-vizuelnih medija, snimaka propovedi popularnih verskih govornika, i tome slično. (Hirschkind 2001, 623-649; Schulz 2006, 210-229)

Ovo se u popriličnoj meri odrazilo na moralni „ukus“ građanstva, naročito onaj koji se tiče ženskog dela urbane populacije. Premda se momenat erupcije islamskog revivalizma u Egiptu – ali i u drugim delovima muslimanskog sveta – odvio nešto ranije, u epilogu neuspešnih vojnih poduhvata protiv Izraela, pada popularnosti Naserove politike i porasta opšteg razočarenja u zapadni stil modernosti (v. prethodno poglavlje), generalan trend

povratka islamu tokom narednih decenija nastavio je nezaustavljivo da buja u svim slojevima egipatskog društva.

4. 5. *Emancipacija žene u puritansko-nomkratskim okvirima političkog islama*

Antropološkinja Fadva El-Guindi smatra da je nulta tačka islamskog pokreta učitana u Ramazanski rat iz 1973, pobjedničku bitku egipatske vojske nad izraelskim trupama „u ime islama.“ (El-Guindi 1999, 132) U toku oružanih sukoba sa izraelskim snagama, egipatski vojnici su u sazvučju grmeli lozinku „Allahu Akbar“, a reči „Bog je veliki“ bile su, navodno, ispisane na nebu dok su egipatske trupe prelazile Suecki kanal. (ibid.) U burnoj reakciji na trijumf, pojedini članovi egipatske studentske populacije okrenuli su se drugačijoj vrsti odevnog stila od one tipične za pripadnike srednje i više klase, koji su od tridesetih godina naovamo većinom prihvatili evropsku odeću. „Islamski model“ odeće, karakterističan za studentske pokrete '70-ih bio je prilično jednostavne, gotovo asketske forme, i nije se nadovezivao ni na kakvu istorijsku epohu ili savremeni trend. (ibid, 133) Hidžab je postao predmet i simbol nove svesti i novog aktivizma, a revivalistički odevni kod pružio je konceptualno i materijalno oruđe za afirmaciju identiteta mladih aktivista. (ibid, 143) Povrh toga, studentski aktivistički pokreti blago su modifikovali relaciju veo-sekluzija u odnosu na tradicionalni model:

To nije značilo da su muškarci i žene prestali da javno intereaguju, jer u univerzitetskim kampusima nema polne segregacije i većina javnih mesta u Egiptu su deljena. Radije, interakcija je bila obeležena rezervisanim i suzdržanim ponašanjem, gotovo ritualizovana (...) Ona nije preuzela formu „kultu srodne“ socijalne izolacije koja je fizički razdvajala [žene od muškaraca]. Nakon što su se prespojili iz uobičajenog sekularnog načina života u inovirani islamski način života, oni su delili sponu *iltizama* (discipline, predusretljivosti i posvećenosti) (...) artikulisali su i postali primeri deljenog bihevijeralnog, moralnog, i odevnog koda. (ibid, 133 – kurziv u originalu)

Zanimljivo je istaći da je intenzitet pokrivenosti studentkinje (recimo, nošenje rukavica, neprozirnih čarapa i nikaba umesto „klasičnog“ hidžaba) u priloženim kontekstima korespondirao sa unutargrupnom percepcijom „ozbiljnosti“ njenog javnog nastupa i sistematičnosti njenog poznavanja religijskih izvora, tako da je više pokrivena studentkinja pretendovala na viši položaj na lestvici aktivističkog rukovodilaštva među ženama. (ibid, 145)

Takođe je bitno naglasiti da je ovaj pokret bio daleko bliži takozvanim „gras ruts“ inicijativama (upor. sa Gundelach 1979, 187-189; Johnson 1982, 137-157), nego elitističkim oblicima najšireg socijalnog organizovanja orkestriranim „odozgo nadole“, i karakterističnim, recimo, za imperijanu politiku evropeizacije u zemljama muslimanskog Trećeg sveta. (upor. sa Kohn 1937, 259-270) Povrh toga, pokret se očito nije mogao svesti na puki kod, odevni, bihevijoralni ili moralni, kako god. Po ugledu na rani islam u Medini, ovaj aktivistički milje je u prvi plan isticao egalitarizam, zajednicu, identitet, pravdu i jednakost; osuđivao je egzibicionizam u bilo kojem obliku i formi, i poistovećivao ga sa „dobom neznanja“ (*džahilije*, pre-islamske ere). (El-Guindi 1999, 145) To u krajnjem ishodu znači da *džahilija* za ove mlade ljude nije bila stvar istorijskog trenutka, već permanentno stanje društva, koje se može ispoljiti u svakom trenutku, i koje uvek sluti na zlo. (ibid)

Pojam *džahilije* bio je, kako smo već predočili, od izuzetne važnosti za Sajida Kutba i ostao je jedan od centralnih termina u rečniku pro-islamskih pokreta. (Ahmed 2011, 70) Kutb je ovaj termin preuzeo od Abula Ala Maududija, ali mu je pripisao daleko mračniju i zlokobniju notu, razastrvši ga na sve što okružuje čoveka u savremenom društvu: „Ljudske vizije, verovanja, njihove navike i običaji, njihovi izvori znanja, umetnost, književnost, pravila i zakoni, čak i ono što smatramo islamskim obrazovanjem, islamskim izvorima, islamskom filozofijom i islamskom mišlju – sve to je proizvod *džahilije*.“ (Haddad 1983, 85 – citirano u Ahmed 2011, 70) Kutbov poziv za utemeljenjem džahilije kao centralnog koncepta u versko-političkom promišljanju mogućnosti građenja boljeg sveta – onog sveta, gde će džahilija jednom za svagda postati mrtva i pokopana – ostvario je jezgrovitu sponu sa islamsko-revivalističkim studentskim pokretima '70-ih. Ali ta spona nije bila jedina:

Pružanje pomoći siromašnima i darivanje veština, usluga i finansijske pomoći u interesu borbe za pravdu i za više dobro društva kao celine oduvek su bili ključni delovi etosa, strategija i metodologija Muslimanskog bratstva. Ispomaganje sirotinje i ugroženih delova društva u vremenima krize – zemljotresi, poplave, požari – bili su glavna oznaka i uporište aktivizma Bratstva i tipične odlike rada islamističkih grupa oblikovanih prema Bratstvu (...) Usluge koje su Bratstvo i druge islamističke grupe pružale, generalno i po nominalnoj ceni, obično su bile daleko kvalitetnije od bilo čega ponuđenog od strane države, ako su državne usluge uopšte bile dostupne. (Ahmed 2011, 75)

Nije teško zapaziti da su moralni imperativi pro-islamskih organizacija generalno bili usmereni nasuprot „etosa“ krupnog kapitala, korupcije i elitizma koji je uzimao maha u

ogromnoj većini islamskih društava „pogođenih“ modernizacijom po zapadnoj recepturi.¹²⁹ Bolji svet – svet izvornih islamskih vrednosti – svet lišen džahilije – bludeo je u srcima islamskih aktivista inkorporiranih u redove Bratstva, ili u studentske organizacije opredeljene za socijalnu pravdu zamišljenu kao ishod pročišćenja i emanacije vrhovnih ideala islamske vere. Konačno, motiv prepoznavanja i prihvatanja ženske autonomije u aktivističkom delovanju pro-islamskih organizacija poslužio je kao pogonsko gorivo za dekonstrukciju „prirodnih“ rodnih uloga žene u ideologiji islamskog revivalizma.

Interesi Bratstva po pitanju žena bili su analogni ulogama al-Ganušijevski shvaćenog ženskog aktivizma: one su bile posmatrane kao najjači aduti u igri konfesionalnog prosvetljenja narodâ. (upor. sa Ahmed 2011, 80) Aktivistkinje Muslimanskog sestrinstva, organizacije paralelna Bratstvu, stajale su „rame uz rame“ sa muškarcima u raspodeli dužnosti pokreta, a liderke Sestrinstva – poput Zejnebe al-Gazali – služile su kao vitalna spona između ženskog i muškog lanca hijerarhije. (ibid) Nošenje hidžaba i *zīyya* (odećeporučene Kuranom), obavezno za članice Sestrinstva, imalo je dvostruku simboliku, analognu značenjskim sferama Straternove vertikalne i horizontalne perspektive: sa aspekta prve, različiti stilovi *zīyya* odeće odgovarali su različitim stepenima religijskog znanja i posvećenja; a sa aspekta druge, povećanje stepena striktnosti kostima pratilo je progresiju aktivistkinje uz lestvicu rukovodstvene hijerarhije studentskih organizacija. (ibid, 82)

Standardizacija materijala i boje *zīyya* kostima – od tamno plave, do smeđe i bež – imalo je efekat brisanja društvenih i ekonomskih razlika među ženama odevenim u tu vrstu odeće, otelotvorujući, tako, princip socijalne pravde (ibid, 83), inherentan mnogim pro-islamskim ideologijama novijeg datuma. (Hefner 2001, 498; Moghadam 2002, 1164) Nastojeći da obesmisle klasnu dimenziju vela, ove verski i politički osvešćene žene nisu, međutim, zastupale ideologiju *al-sufura* i mešanja polova (Ahmed 2011, 83); niti im je ta ideologija bliska danas. U studiji *Politics of Piety*, antropološkinja Saba Mahmud (Mahmood) analizira stavove sledbenica savremenih „pokrete džamije“ o religioznosti, „mestu“ žena u džamiji i van nje, velu i njegovoj kontroverznoj socijalnoj funkciji – sekluziji, i ulozi pobožne žene u porodici i društvu. (Mahmood 2005) Pojedine od informantkinja sa kojima je govorila, pripisale su širok spektar značenja velu, koji se kretao od izraza nečijeg kulturnog i nacionalnog nasleđa, pa sve do metafore za celokupan način bitisanja i delanja postepeno usvajanje kroz praksu pokrivanja velom. (ibid, 56) Budući duboko religiozne,

¹²⁹ Aktivnosti palestinskog Hamasa takođe su, između ostalog, usmerene ka humanitarnoj, edukativnoj i finansijskoj podršci lokalnih zajednica. (Juergensmeyer 2000, 78)

participatkinje „pokreta džamije“ razvile su dosta jasne stavove prema pitanjima društvene izolacije žena i granicama slobode u pogledu muško-ženskog kontakta; premda dotični stavovi nisu uniformni, oni većinom gravitiraju oko tvrdnje da Bog *nije* naredio ljudima da žive u „velikoj teškoći“ (*mashaqqa shadida*), te da bi zabrana bilo kakve interakcije među polovima bez sumnje dovela čovečanstvo upravo u „veliku teškoću“ (ibid, 109); budući da nigde u Kuranu ne piše da žene treba zaključavati u kuće, i da se Prorok Muhamed za života susretao sa mnogim ženama i pričao sa njima – čak i nasamo – ne postoji razlog zbog kog vernice ne bi mogle da intereaguju sa muškarcima – *u granicama pristojnosti pripisanib Kuranom*. (ibid, 108-109)

Granice o kojima je reč, naravno, omeđene su čvrstim etičkim normama čija izvorna svrha nije direktna ili indirektna okultacija žene (upor. sa Mernissi 1991, 81), već kontekstualno osetljiva okultacija njene putenosti. Ta okultacija trebalo bi da proizlazi iz ličnih težnji vernice ka *kultivaciji* sopstva u svrhu otelotvorenja vrhovnih načela vere u njenom unutrašnjem biću. Najženstvenija od islamskih vrlina, *al-baya'* (stidljivost, skromnost, suzdržanost), manifestuje, tako, upravo ovaj kuranski ideal deseksualizovanog i kontra-egzibicionističkog vladanja „idealne muslimanske žene“ pred vrebajućim okom stranca. (upor. sa Mahmood 2005, 155) Kako ističe Mahmudova, kada se ova vrлина emanira u velu, ona postaje „primer obostrano konstitutivnog odnosa između telesnog učenja i telesnog osećaja – (...) telo doslovno počinje da se oseća nelagodno ukoliko *nije* pokriveno velom.“ (ibid, 158 – kurziv u originalu) Složimo li se sa Mahmudovom da je nošenje vela proces učenja kojim se internalizuju skripturalne vrednosti i norme islamskog učenja, i pridodamo li ovo saznanje svemu do sada iznesenom, možemo zaključiti da je uporišna tačka ideja o rodnoj jednakosti „u islamu“ *uvrežena u argumente o onome šta čini propisan način etičkog življenja* u svetu gde je etički sistem jednih osporavan etikom – ili manjkom etike – drugih, moćnijih društvenih aktera.

No, veo kao marker „prirodnih“ rodni uloga, i pored svih upinjanja konzervativaca i neo-tradicionalista, ipak više nije ono za šta se smatra da je nekada bio. Umesto da služi kao signal za „dobru“ muslimanku – što će reći, tihu i krotku kćer i suprugu, pa uz to i brižnu majku u muslimanskom duhu vaspitane dece – veo je od strane modernih muslimanki instrumentalizovan kao formula obnove integriteta, simulakrum pobožnosti koji prati ženin „skandalozan“ izlazak iz kuće, na ulicu, bazar, u školu, na univerzitet i radno mesto, amortizujući svakim njenim korakom kulturni šok njene vidljivosti u javnoj sferi. Ali, ne samo to; posluživši kao metafora islamskog revivalizma '70-ih, veo je kroz slojevitost svojih

značenja unutar pro-islamskih pokreta omogućio ženi da se njena vidljivost još i čuje, tačnije da počne da pregovara o načinima etičkog života koji bi mogao biti celishodan za oba, a ne samo za muški pol. (upor. sa Wadud 2006, 223)

U kontekstu revitalizacije vere, povratak velu je signalizirao društveno i moralno buđenje muslimanskih žena; u kontekstu uključivanja ženske autonomije u proces reislamizacije društva, veo je postao simbol kulturne autentičnosti, nacionalizma i stremljenja ka ostvarenju socijalne pravde; dok je u službi borbe za rodnu ravnopravnost veo upotrebljen kao kulturni atribut težnji za poravnanjem šansi, i normalizacijom tretmana muškaraca i žena pod zakonom, dok god je taj zakon saglasan sa kuranskim principima šerijata. (upor. sa Ahmed 2011, 125-128)

Ovaj, poslednji aspekt vela potrebno je detaljnije istražiti i utvrditi njegovu unutrašnju logiku, kako ne bismo imali u rukama samo njen puki nagoveštaj. Osnovna nit te logike trebalo bi da potcrta *moderni karakter vela*, u cilju prevencije zabuna oko njegove upotrebe u emancipatorsko-feminističkom ključu s jedne, i diskriminativno-patrijarhalnom miljeu s druge strane. Pošto postuliramo veo kao moderan fenomen, aktivan u službi emancipacije žena, moći ćemo da pređemo na postupnu dekonstrukciju „paradoksa“ islamskog feminizma i da njegovu bazičnu argumentaciju izložimo sekularnoj feminističkoj kritici kako bismo utvrdili može li uistinu da opstane pod njenim udarom.

4. 6. Modernost vela i rodni džihad

Počnimo od osnovne niti naše logike: iznesimo, dakle, tvrdnju da je veo izdanak modernosti. Mnogim čitaocima ni do sada ova tvrdnja možda „ne pije vodu.“ Pokušajmo, zato, da ih razuverimo. Prvo, interkulturalna inicijativa *za* veo može se sagledati kao *reakcija* na percepirano gubljenje nativnog identiteta, tačnije na doživljaj osipanja kulturne autentičnosti pod pritiscima stranih uticaja. Tek sa buđenjem nacionalnih, anti-kolonijalnih sentimenata u muslimanskim društvima pod čizmom Evrope, veo izbija na scenu kao centralni simbol kulture i dostojanstva, simbol jednako poznat i nabijen novim značenjima; i osporavan do danas.¹³⁰

¹³⁰ Što ga povezuje sa nacionalističkim pokretima u muslimanskim društvima, koji su *de facto* moderni. U vezi sa osporavanjem modernog karaktera vela, pogledati nedavno održan govor iranske aktivistkinje za ljudska prava i članice radničko-komunističke partije Irana, Marjam Namazi (Namazie). <http://www.youtube.com/watch?v=3OxHr35r9zI>

Dalje, individualan izbor *za ili protiv vela* u velikoj meri korespondira sa epohom modernizacije muslimanskih društava; veo je, tako, postao signal individualizma koji se u literaturi najčešće povezuje sa vrednostima zapadne modernosti. (upor. sa Roy 2004, 6)

Konačno, podsećamo da je malo verovatno da bi veo, za mnoge muslimanke koje su afirmativno reagovala na trend revitalizacije ovog „parčeta tkaknine“ u socio-političke svrhe, danas predstavljao ono što predstavlja, da mu sami *evropski osvajači* nisu pridali tako sudbonosnu težinu:

Tokom 1930-1935. (...) francuska administracija (...) [osmislila je] strategiju da asimiluje Alžirce galicizacijom alžirske žene. Osnovna premisa glasila je: iskorene li se žene iz vlastite kulture, ostalo će krenuti samo od sebe. Veo je postao meta kolonijalne strategije kontrole i iskorenjavanja (...) Okupator je bio rešen da skinе veo s Alžira. (...) Može se diskutovati o tome da su ovakve mere imale nameru da modernizuju Alžir po ukusu kolonizatora; ali Alžirci, *poput svih Arapa nacionalista*, smatrali su ovo taktikom podriivanja kulturnih korena. (...) Ovakve taktike navele su Arape da povežu razotkrivanje vela sa kolonijalnom strategijom rušenja i uništenja kulture. (El-Guindi 1999, 170 – kurziv dodat)

Na sličan način iranski vladar, Reza Šah, težio je da vesternizuje Iran državnim zabranom nošenja vela, ozvaničenom 1936. godine (ibid, 174) – dakle svega nepunu deceniju i po od demonstrativnog istupa Hude Šaravi, aktivistkinje koja bi u Egiptu nesumnjivo donela isti zakon da je imala moć ekvivalentnu iranskom šahu. I, slično anti-kolonijalnim pokretima na Bliskom istoku, veo je u Iranu poslužio *kao vodeća metafora otpora* dinastiji Pahlavi i njihovoj politici vesternizacije iranske kulture i društva. (ibid, 175, i dalje) Ovo je iranskim aktivistkinjama – kao i njihovim slobodarski nastrojenim saborkinjama širom muslimanskom sveta – dalo moralno pravo da pregovaraju o autentičnim i neautentičnim elementima vlastite kulture, odnosno o svemu onome što je u ideacijskim okvirima nativnih kultura slutilo na mušku opresiju. Prilika ostvarena rađanjem novih, suverenih nacionalnih država, bila je za mnoge rodno svesne muslimanke istvoremeno i prilika da se ženski deo populacije jednom za svagda ratosilja opresije svake vrste – unutrašnje, spoljne, kolonijalne, klerikalne, ili zakonodavne, kako bilo. Istina, u zemljama od Maroka preko Irana, Indije do Pakistana i dalje, muška elita je sve ključne pozicije u društvu odmah prigrabila za sebe, strateški definisavši zvanična kulturna i društvena strujanja mladih nacija prema svojim interesima. No, to ne čini napore tamošnjih žena da makar otvoreno diskriminatorne elemente dotičnih ideologija *redefinišu kulturno*

prepoznatljivim „jezikom“ rodne jednakosti – u čije idiome, jasno, spada i veo – ništa manje progresivnim i modernim od bilo kog savremenijeg pokreta za jednakost žena.

Primeru radi, malo je poznato da je propast iranske monarhije u stvari bio rezultat dve sukcesivne revolucije; prva, populistička, srušila je tadašnju vlast i uspostavila republiku sazdanu od široke revolucionarne koalicije, prošarane levičarima, nacionalistima i islamistima, kao i društvenim silama najširih nazora i afiniteta, počevši od elite i inteligencije, preko muškaraca i žena iz srednje i radničke klase, do krajnje obespravljene gradske sirotinje; druga, islamska revolucija, odmah je marginalizovala levičare i liberale, uspostavila klerikalnu vlast, uvela šerijatske odredbe u oblasti zakona i sudstva, te kriminalizovala nošenje „neislamske“ odeće kod žena, obrnuvši šahovu zabranu vela na tumbre. (Moghadam 2002, 1137)

Ono što je ovde nužno istaći kao poentu jeste da su, inicijalno, pripadnice moderne radničke i srednje klase u Iranu *svesno stavile na sebe veo* kako bi se na simboličan način suprotstavile šahovom režimu. Značenjska dimenzija vela u ovom slučaju prevazišla je, dakle, domen verskih kodeksa i politike rodne jednakosti, i zadržala u oblast bogatu političkim i društvenim simbolima koji su se mogli kontekstualizovati na konkretnu situaciju, proces, ili afirmaciju identiteta. Nakon uspostavljanja Islamske republike i donošenja niza zakona usmerenih ka postupnoj islamizaciji društva po cenu kvazi-islamizacije statusa žena došlo je do jakog unutrašnjeg otpora novoj garnituri vlasti, ali je za svaku rapidnu promenu bilo je već kasno. (Najmabadi 1998, 61; Moghadam 2002, 1138)

Naravno, gde nema mesta za brzo dejstvo, ima mesta za ono postepeno i postojano. Bazična strategija islamske verzije feminizma u Iranu danas se zasniva na relativno jednostavnom silogizmu: Preovlađujuća tumačenja šerijata ne reflektuju suštinske vrednosti i principe islamske vere; šerijat je proizvod Božje volje, univerzalan i večan, dok je *fi'kh* (čovekovo „razumevanje“ šerijata i odatle proizašla pravna nauka) proizvod ljudskog uma, pa dakle i podložan promeni; potrebno je reinterpretirati derivacije islamskog prava (*fi'kha*) tako da se one nađu u što većoj harmoniji sa univerzalnim i večnim zakonom, objavljenim u Kuranu. Tek utom će doći do formiranja pravednog islamskog društva koje će poštovati ljudskost i autonomiju žene, po izvornoj volji Alahovoj. (upor. sa Mir-Hosseini 2006, 629-632)

Pre nego što nastavimo dalje sa razmatranjem feminističke kritike u islamu na konkretnom primeru iranskih društvenih procesa, nije na odmet predstaviti osnovnu ideju

islamskog zakona koju je tamošnja feministička kritika od samog starta nastojala da slomi. Ta ideja glasi:

Inteligencija i profesorski kadar u (...) šerijatsko-pravnim studijama, ne smiju dozvoliti skretanje sa puta i metoda velikih učenjaka, jer je to jedini način da se sačuva šerijatsko pravo. Dužni su da se stalno angažuju u cilju obogaćivanja ovog prava većom preciznošću, studijama, idejama, stvaralaštvom i istraživanjem, kao i da *čuvaju tradicionalno šerijatsko pravo* jer je ono nasljeđe čestitih i pobožnih predaka. Okretanja od njega vode slabljenju temelja istraživanja i preciznosti. Pa neka se prilože istraživanja istraživanjima. (Imam Homeini 1990, 143 – kurziv dodat)

Istraživanja koja su islamske feministkinje nastojale – i još uvek nastoje – da „prilože“, smatrala su tačnim da je tradicionalno šerijatsko pravo zasnovano na *ljudskom razumevanju* Božjeg zakona, (odnosno na razumevanju „čestitih i pobožnih predaka“); ali su želela da dodaju i da je to razumevanje često prožeto androcentričnim pristrasnostima, te da je patrijarhalno u duhu i formi, i da je najčešće oprečno intelektualnoj potrazi muslimana za idealnim zakonom pravde i jednakosti. (Mir-Hosseini 2006, 632-633)

Zato je bivalo neophodno učiniti upravo suprotno od onoga što je Homeini preporučio: bilo je potrebno oboriti kult tradicije, izazvati patrijarhalne interpretacije šerijata na nivou *fikha*, i približiti šerijat, kao transcendentalni ideal, nešto „prizemnijim“ idealima rodne jednakosti i pravde. (ibid, 633) Marjam Beruzi (Behrouzi), članica iranskog Parlamenta, u tom je duhu izjavila: „Mi ne verujemo da je svaka društvena promena štetna. Kulturno prefinjavanje izvesnih tradicija, kao što su patrijarhat, anti-ženski stavovi, i ponižavanje žena, moraju nestati. Ovime su naši ljudi bili hranjeni u ime islama.“ (Moghadam 2002, 1141)

Islamske feministkinje u Iranu – i drugde – smatraju da ključ za rešenje problema muslimanskih žena leži u četiri sfere društva: religiji, kulturi, pravu i obrazovanju. (ibid, 1144) Religija je, dakako, najkrupniji problem, jer iz njega, grubo rečeno, proishode preostala tri. Stoga su, po pitanju religije islamske feministkinje složne da je neophodno ostvariti ženama pravo na *idžtihad* (nezavisno rezonovanje o pitanjima vere) i pravo na reinterpretaciju islamskog prava. (ibid.)

Ovi zahtevi su, kako vidimo, ključni za islamsku verziju feminizma generalno. Amina Vadud, recimo, u svojim pozivima na rodni džihad, na sličan način ističe važnu razliku između šerijata i *fikha*, jer je šerijat izvorište božanske pravde, dok je *fikh* ljudskom rukom prokopano korito za tumačenje te pravde tako da se „pravda“ na posletku u celosti

pripisuje muškarcima, a ženama, u najbolju ruku, samo delimično. (Wadud 2006, 49) Odstranjivanje patrijarhalnih pristrasnosti iz islamskih studija kao celine bio bi, stoga, vodeći cilj muslimanskih ženskih studija, prema zamislima Vadudove. (ibid, 84-85) A to bi bilo moguće ostvariti *integriranjem roda kao kategorije mišljenja* u islamsku nauku. (ibid, 84) No, budući da je rod – bar u odnosu na islam – relativno mlada kategorija, većini zemalja Trećeg sveta prikazana kroz prizmu kulturnih tvorevina Imperije, veliki broj muslimanskih autora rodnu svest žena, i njoj pripojene feminističke koncepte, teži da u startu diskvalifikuje kao strano telo prodrlo u tkivo islamske nauke štetnim izlaganjem zapadnim uticajima. (ibid, 111) Ali, mislioci poput Vadudove, u svojim promocijama rodnog džihada, ni u jednom trenutku ne istupaju iz okvira relevantnih za islam – njihova misao tiče se kritike interpretacije vere i vodi se uputima islamske nauke, pa je svaka aluzija na „infekciju Zapadom“ u feminističkim kritikama ovog tipa, najblaže rečeno strateška (samo)obmana tradiciji okrenutih sholastika, a ne proizvod nekakvih „golih činjenica.“

Držimo li na umu Homeinijevo upozorenje da učenjaci usredsređeni na šerijat ne smeju svoje intelektualne napore skretati sa puta utrto stopama predačkih autoriteta, zapazićemo da klerikalan otpor feminističkim diskursima „u islamu“ – otpor zaogrnut etiketom baštinjenja „čistih“ islamskih korena, te držanja podalje od „štetnih“ inovacija – nije nastao samo iz prezira prema Zapadu, i svemu onome što bi sa Zapadom moglo da se poveže. Naime, pojedini muslimanski autori, skloni reformističkim shvatanjima, „drznuli“ su se da se u svojim kritičkim preispitivanjima verske tradicije kosnu i bazičnih formula islamske dogme: recimo one koja definiše relaciju Boga i kuranskog teksta, i čini Kuran najsvetijom od svetih knjiga monoteizma.

4. 7. Bog i tekst

U osnovi celokupne islamske doktrine nalazi se Kuran, „Knjiga Alahova, knjiga nestvorena, večna (...), od pre stvaranja ovoga sveta ispisana na nebeskoj ’pomno čuvanoj tabli.“ (Tanasković 2008, 51) Misao poput one, „ako je hrišćanstvo usredsređeno na Hrista, onda je islam koncentrisan na *Kuran*“ (ibid), ne nastoji da umanju značaj lika Muhamedovog za islamsku dogmu, već teži da istakne značaj Knjige kao nepatvorene Reči Božje za islamsku veru. To da Kuran nije napisan, već istočen iz Vrhovnog Bića u Prorokov razum, jedna je od temeljnih platformi islama. (ibid, 52, i dalje) Bilo bi, s tim na umu, preterano reći da pojedini reformatori feminističke provinijencije teže da opovrgnu božanski status

kuranskog teksta; oni, radije, teže da ga *problematizuju* kako bi *pomirili* pojedine – kontroverzne – kuranske stihove sa opštim porukama mira, jednakosti i pravde za koje oni veruju da islamsko učenje nosi sa sobom.

Amina Vadud se, tako, oslanja na velikog islamskog mislioca Fazlura Rahmana u tvrdnji da je za puno razumevanje Kurana potrebno obuhvatiti društvene, kulturne i istorijske kontekste Objave, što prostije rečeno sugerise na činjenicu da je Božja reč prodrla u svet kroz specifičnu kapiju – „Prorokov um.“ (Wadud 2006, 193) Konteksti Arabije sedmog veka, u tom smislu, nisu bili samo patrijarhalni, već je za njih bio značajan i element izolacije od ostatka sveta. (ibid, 194) Element prostorne i socio-kulturne izolacije Arapa u sedmom veku nakon Hrista uticao je, prema ovoj autorki, na to da čak i stihovi klasifikovani kao generalni (= važeći i van datih prostorno-vremenskih konteksta), to zapravo nisu – već su samo *relativni* kontekstu Objave. (ibid, 194)

Prema opšteprihvaćenoj egzegezi, Kuran sadrži stihove tipa *'amm* i *kbass*. *'Amm* su opšta pravila, primenljiva za sve ljude i na sve slučajeve; *kbass* su ajeti koji sadrže izvesno pravilo za izvesnu osobu, i važeća su samo za tu osobu. (Jafri 1983, 301 - v. fusnote 44. i 45.) Vadudova, najkraće rečeno, zastupa mišljenje da u ranim egzegezama, ajeti određeni kao *'amm* nužno moraju biti ograničeni na vreme i prostor otkrovenja, jer ni Prorok ni njegovi sunarodnici u datom trenutku nisu bili upoznati sa društvima i kulturnim tvorevinama naroda van Arabijskog poluostrva, pa se nije moglo govoriti o nekakvim kulturno univerzalnim konceptima filozofskog mišljenja. (Wadud 2006, 194) S druge strane, ajeti određeni kao *kbass* su direktne i jednostavne izjave sa ograničenom primenljivošću; izvoditi iz tih izjava generalna, a kamoli univerzalna pravila značilo bi iskriviti značenje Kurana:

... na primer, kad se Kuran obraća narodu Medine i zabranjuje ženama Proroka Muhameda da se udaju nakon njegove smrti.¹³¹ Ograničena primenljivost ove izjave na specifičan slučaj tih žena nema generalnu, a još manje univerzalnu težnju. Odatle se ne može izvući nikakvo značenje koje bi moglo da se aplicira van *kbassa* samog iskaza. Stih se odnosi *isključivo* na žene Proroka, danas već hiljadu i četiri stotine godina mrtve i pokopane (...) Ova izjava, sa svojim ekstremno ograničenim uslovima primene trebalo bi lako da skrene pažnju čitalaca teksta na to da Kuran uistinu *ima* specifičan kontekst, kao i da je Kuranski tekst *bio* osetljiv na taj kontekst. (ibid, 196 – kurziv u originalu)

¹³¹ Reč je, naime, o 53. ajetu sure El-Ahzab.

Drugim rečima, pogrešno je obožavati Knjigu kao Boga; Alah ne može biti sadržan u tekstu, niti može biti ograničen njime – Kuran teži da navede celokupno čovečanstvo na Božji put, a ne na doslovnu primenu svakog pojedinačnog ajeta na život, društvo i moralna pravila. (ibid, 197) Pogrešno je čitati Kuran kao što kuvar čita knjigu recepata – treba ga radije posmatrati kao prozor ka bezbrojnim mogućnostima čovekovog duhovnog i društvenog razvoja. (ibid.) Odatle sledi da nijedna interpretacija Knjige nije konačna: jedino što bi trebalo da se postulira kao konačno jeste potreba za beskonačnom, kontinuiranom (re)interpretacijom Knjige. U tom smislu, rodno osetljivo čitanje Kurana ključno je za razvoj islamskih studija ne samo zato što nastoji da približi norme idealima, već i zato što „Kuran iznova implicira, nagoveštava i naređuje promenu.“ (ibid, 215)

Ono što je zajedničko za reformistički/feministički orijentisanu kritiku u ovim kontekstima jeste tvrdnja da gubljenje priloženog imperativa (za promenom) vodi društvo u antitezu teokratije baziranu na arhaičnim socio-kulturnim praksama. Prema Zibi Mir-Hoseini, tvrdnja da se definicija islamske države ogleda u implementaciji šerijata kao savršenog zakona – ovaplotiteljstva pravde islama, u praksi „znači malo šta, do nasilnog sprovođenja kodeksa odevanja za žene i primenu zastarelog patrijarhalnog i plemenskog modela društvenih odnosa (...), potpuno neusklađenog sa savremenim društvenim realnostima.“ (Mir-Hosseini 2006, 634) Nasuprot tome, samo čovekovo razumevanje islama potrebno je, smatra ova autorka, definisati kao fleksibilno po sebi, ispunjeno načelima koja mogu biti interpretirana tako da podstaknu i pluralizam i demokratiju, pa i da dozvole promenu pred izazovima mesta, vremena i iskustva. (ibid, 637)

Ključna promena, prema zastupnicima ideje rodne jednakosti u islamu, trebalo bi da se usredsredi na tobože inherentnu logičku sponu između islamskih ideala i patrijarhalnih načela; i to diskursom koji je „femistički u svojim aspiracijama i zahtevima, ali islamski u svom jeziku i izvorima legitimiteta.“ (ibid, 640) Prvi stadijum ove kritike gotovo po pravilu potcrtava one aspekte islamskog prava i socio-kulturnih normi koji *kompromituju principe jednakosti i nepristrasnosti*, formalno učitane u slovo i duh zakona. (Shakir 1976, 70-75; Souaiaia 2008, 12-13; Tucker 2008, 29-30; Wadud 2006, 14-18; Mahmood 2005, Hamzic i Mir-Hosseini 2010, 7-29; Ahmed 1986, 665-688) Dok drugi stadijum kritike teži da iznađe puteve kojim bi ovi principi mogli da se oslobode koruptivnih elemenata i jednom za svagda zasijaju punim sjajem, dokazujući usput da je islam, kao izvorište duhovnih, zakonskih i kulturnih praksi, kompatibilan sa moralnim zahtevima najsavremenijih društava.

Ovo, međutim, podrazumeva oslanjanje na kulturno relativne tehnike borbe za dosezanje univerzalnih ideala. Fatima Mernisi je na jednostavan i upečatljiv način pretočila ovu tačku gledišta u pisanu reč: „Progresivne osobe oba pola u muslimanskom svetu znaju da, u onim zemljama gde religija nije razdvojena od države, jedino oružje koje mogu da koriste u borbi za ljudska prava uopšte, i prava žena posebno, jeste *utemljenje političkih tvrdnji na religijskoj istoriji*.“ (Mernissi 1991, 92 – kurziv dodat) Ziba Mir-Hoseini – posredno se nadovezuje na ovu tvrdnju: „Od uspona političkog islama u drugoj polovini 20. veka, borba između tradicije i modernosti u koju su žene i dalje upletene, mora biti sprovedena unutar religijskog okvira i vođena religijskim jezikom, gde jurisprudentske konstrukcije roda i patrijarhalna opunomoćenja *fikha* mogu biti iznova razmotreni i izazvani. Pravni uspesi i neuspesi žena u Iranu, (...) Avganistanu i Iraku, svedoče o činjenici da se ne mogu dosegnuti trajni dobici [za žene] sve dok se patrijarhalni pojmovi porodice i rodnih odnosa ne preispitaju (...) *unutar islamskih okvira*.“ (Mir-Hosseini 2006, 644 – kurziv dodat)

Sagledane iz perspektive disciplinarne teorije, tvrdnje poput ovih afirmišu potrebu za više kontekstualnim, relativistički filtriranim rasuđivanjem o procesima i pojavama u društvima koja se pozivaju na izvore legitimiteta drugačije od zapadnih. Iz gornjih navoda postaje jasno da forsiranje jednog – sekularnog, *Western-style* – modela ženske emancipacije u svim pravcima i socio-kulturnim okvirima, povlači za sobom rizik interkulture egzotizacije ideja rodne ravnopravnosti, te njihovog „legitimnog“ odstranjivanja iz skupa relevantnih socio-političkih tema, kao po prirodi „tuđinskih“ i neautentičnih datoj kulturi. Globalno promovisanje zapadnih feminističkih strategija kao jedinih delotvornih, slično je, onda, prepisivanju penicilinskih injekcija osobi alergičnoj na ovaj tip antibiotika. Kontraefekti takve terapije mogli bi se ispostaviti krajnje nepredvidivim, pa i pogubnim za subjekta; put koji, onda, nudi daleko više nade jeste onaj teži, sporiji, ali i višestruko sistematičniji: hvatanje u koštac sa problemom iznutra, na „njegovom terenu.“

4. 8. Rodna ravnopravnost, a ne rodni džihad: muslimanski sekularni feminizam i kritika *hidžaba*

Postoji više različitih pozicija sa kojih „kulturni insajderi“ kritikuju praksu pokrivanja velom. Jedna od najrazrađenijih je ona američke sociološkinje alžirskog porekla, Marnie Lazreg (Lazreg), izneta u knjizi *Questioning the Veil: Open Letters to Muslim Women*. Prilazeći velu sa egzistencijalno-filozofske tačke gledišta, Lazregova nastoji da usadi seme sumnje u normativnu nužnost vela za verujuću muslimanku. (2009, 9) „Krucijalno je“, procenjuje

ona, „da svaka žena koja odluči da nosi bilo kakav tip vela, preispita svoju savest i ustanovi je li veo za nju *jedini* način ispunjenja duhovnih potreba.“ (ibid, 11 – kurziv u originalu) Jer, ako nije – ako je veo naprosto fabrikovana metonimija islama – zašto ga onda uopšte nositi, zar ne?

Ima ipak par dodatnih faktora – pored religije – koji bi eventualno mogli motivisati ženu da se zaogrne velom; ali Lazregova ih „pokriva“ sve. Njena kritika pruža se na više nivoa: prvi, religijski zasniva se na tvrdnji da je status vela neodređen i nejasan u Kuranu, odnosno da „hidžab nije religijska obaveza“, već „simbol rodne nejednakosti.“ (ibid, 70-71; 90) Ovaj nivo kritike je ujedno i najslabiji, s obzirom da hidžab, zvanično, nije religijski „simbol“, već centralna religijska praksa za žene. (Tucker 2008, 208) Kuran sasvim eksplicitno poručuje vernicama da od svojih „ukrasa“ (delova tela) pokazuju samo lice, dlan i stopala (En-Nur 31); tu za mnoge koji Knjigu tumače kao autentičnu Božju reč nema nikakvih nejasnosti; nošenje hidžaba je naprosto „stvar vršenja božje službe i šerijatskih obaveza.“ (Tucker 2008, 209)

Pored toga, čak i da odbacimo zvanične procene religijskih stručnjaka kao irelevantne, koegzistencija multiplih tumačenja Kurana – pa i onih krajnje doslovnih – u principijalnoj je saglasnosti sa načelima sekularne države, kakvu Lazregova implicitno zastupa: države, gde je religija smeštena u privatan domen, pa svako može da tumači skripturalne izvore kako želi. U tom smislu, tvrditi da hidžab nije religijska obaveza bilo bi podjednako dogmatično kao i tvrditi da jeste.

Naredni nivo kritike posmatra veo kao instrument redukcije žene na njenu seksualnost. Za ovu argumentaciju ključna je tvrdnja da

Nema religijskih ili moralnih osnova za opravdanje nametnutog uvođenja devojke u kulturu vela. Kada svoju ćerku pokrije maramom, majka joj prenosi verovanje da je njeno telo predmet srama ili naročitog interesovanja za druge. Ona u svojoj kćeri kultiviše princip odricanja od tela; uliva joj u psihu i emocije osećaj prirodne inferiornosti. (ibid, 29)

Na ovoj ravni negativne evaluacije vela opaža se snažan upliv liberalno feminističkih strujanja. Francuska sociološkinja Žanet Mosju-Lavu (Mossuz-Lavau), opisala je na sličan način, svoje osećanje u mimoilasku sa pokrivenom ženom na ulici kao „mukotrpan naboj emocija“ (nav. u Scott 2007, 162); naboj proključao u njoj ne zato što je ona neprijateljski nastrojena prema religiji te žene, već zato što veo nju određuje kao „izvor greha“ i kao

„potencijalnu kurvu.“ (ibid.) Lazregova analogno ovome ironično govori o velu kao o zelenoj traci koja markira žene onako kako je žuta traka markirala Jevreje u koncentracionim logorima. (Lazreg 2009, 61-62) Dotičnu parabolu autorka kruniše uverenjem da je u kontroverzno parče tkanine upisana opasna kultur-fašistička poruka, koja glasi: „biologija je društvena sudbina.“ (ibid, 65)

Po sredi je, zapravo, tipična anti-relativistička pozicija, koja istraživača postavlja na superioran epistemološki pijadestal, odakle je moguće videti sve i razumeti sve, i što je najbitnije, odakle je moguće „s pravom“ poručiti istraživanim subjektima, „vi ne shvatate šta radite. Ali ja shvatam. Grešite. Uporno se krećete *onamo*, a ispravan smer je u stvari *tamo*.“ Naravno, to *tamo* je Zapad, jedini celishodan smer, i jedini suštinski korektan model borbe za emancipaciju žena. Pronikavši u skrivena značenja vela i utvrdivši da je veo integralna komponenta *muškog*, ne ženskog identiteta (ibid, 49, 52) – što će reći da veo postoji primarno zbog muškaraca, a ne zbog žena – Lazregova sugerise da je rodni džihad (odn. feministički *idžihad*) ništa drugo do pristajanje na maskularne uslove i formulacije verske dogme, zbog čega se nikada i ne može napraviti fundamentalan pomak ka punom ostvarenju ženskih prava i autonomije. (ibid, 70-76) Jedina moguća emancipacija žene jeste, dakle, emancipacija u terminima zapadne feminističke misli. (upor. sa Scott 161-164)

Pojedini kritičari islamskog feminizma odlaze čak dotle da tvrde da je pojam *islamski feminizam* – oksimoron. U pozadini ovog stava krije se uverenje da ne postoji ta interpretacija, niti to preispitivanje verskog učenja koje bi moglo pomiriti islam sa prihvatljivim standardima ženskih prava. (upor. sa Moghadam 2002, 1151) Prema kritici ovog tipa, islam je religija u kojoj je uloga žena jasno utvrđena; njen status je inferioran u pogledu braka, razvoda, nasleđivanja imovine, svedočenja na sudu, društvenih funkcija i pozicija; povrh toga, kritičari ističu, samom strukturom moći u islamu apsolutno dominiraju muškarci (ibid), pa je logično zaključiti da je do punog ostvarenja ženskih prava moguće doći jedino *rušenjem islamske paradigme*. Ova opcija, kao i ona koju predlaže Lazregova, u suštini „navija“ za zbijanje feminističkih redova izvan islama, te za formiranje – uslovno rečeno – „eksterne“ opozicije koja će se sa društvenih margina okomiti na sistem, svrgnuti ga i zameniti efikasnim sekularnim, demokratskim državnim aparatom-baštinom ljudskih prava i emancipacijskih procesa svake vrste.

Nije teško zapaziti ideološki podtekst ove forme kritičkog diskursa; a, kao i svaka ideologija, i ova ima malo – ili nimalo – veze sa pravom naučnom polemikom tipa informisanog opovrgavanja interne logike islamskog feminizma, već je u mnogo čvršćoj

vezi sa krupnim, fatalističkim izjavama, poput, „Mi ne pokušavamo da uglavimo feminizam u Kuran“, ili: „Svaki pokušaj reforme islama je po sebi uzaludan“, ili: „Ono što je islamski feminizam uspeo da ostvari krajnje je ograničeno po sadržaju i posledicama; prava promena će doći izvan religijskih okvira.“ (ibid, 1151-1154) Naravno, kontra-argument *apologetici islamskog feminizma* mogao bi da glasi da je i ovaj pokret većim delom ideološkog karaktera. To je sasvim tačno; ali njegova ideologija proizlazi upravo iz masovnog razočaranja u pogledu kurativnog dejstva zapadnih „receptata“ na „hronične tegobe“ muslimanskih društava; a uz to, ona nije dogmatski nereceptivna za misaone tekovine klasičnog feminizma, već pronalazi u njima i svoje korene i inspiraciju za dalji razvoj. (ibid, 1144-1145) Takođe, ideologija islamskog feminizma počiva i na uverenju da je islam u načelu religija naklonjena otpisanima i obespravljenima; religija po meri čoveka neumornog u potrazi za savršenim društvom mira, pravde i ravnopravnosti. To je osnova, i u isti mah, nedostižan ideal feminističke ideologije u islamu: tačka ka kojoj se beskonačno stremi, i koja verovatno nikada neće biti dosegnuta u celosti. Sekularni kritičari, međutim, naprosto ne veruju u taj ideal; i u času kad ga ocene beznadežno naivnim, svaka dalja polemika sa islamskim feminizmom suštinski prestaje, iako formalno može da traje u nedogled.

Konačno, najsloženiji i najozbiljniji nivo kritike Marnie Lazreg tiče se tobožnje redukcije identiteta muslimana nastanjenih u zapadnim društvima na puki „komad garderobe“, odnosno – na veo. (Lazreg 2009, 63) „Da li je svođenje muslimanske kulture na odevni predmet jedini način da se od zapadnih nacija pridobije poštovanje?“, pita se autorka. „Smatrajući da je tako, žene u stvari traže simpatije [većinskog društva] na bazi svoje verske pripadnosti, dok u isto vreme zahtevaju naročit tretman koji pospešuje njihovu različitost u odnosu na druge, i to na način koji ih marginalizuje.“ (ibid.)

Šta je Lazregova ovime želela da kaže? Ona je iznela dvostruku dijagnozu nošenja hidžaba na Zapadu po ceni jedne: na osnovnom nivou imamo kulturno specifičnu grupu žena koje „misle“ svoju religioznost tako što je čine javno vidljivom, obavijajući je, što figurativno, što faktički, oko svoje glave. Time što su je stavile na glavu, one od većinskog društva ne zahtevaju samo pravo na različitost – različitost koju bi većinsko društvo trebalo da prestane da negira – *već i pravo na drugorazredan položaj* (u svom domu, svojoj porodici, svojoj etničkoj/kulturnoj/konfesionalnoj zajednici, pa i šire). Implikacija svega ovoga glasi: pošto želimo da budemo različite, i pošto je ta želja u stvari kulturno dekorisana težnja za subordinacijom – tretirajte nas onda uvek i svugde u skladu sa našim željama.

Priložena dijagnoza samodeskripcije „ranjive“ manjinske rodne grupe ravna je slici u kojoj izvesna skupina inače savršeno „zdravih i pravih“ ljudi nekakvim kulturološkim „defektom“ osuđuje sebe na invalidska kolica i paradira svojom tobožnjom hendikepiranošću ulicama, zahtevajući pravo na punu socijalnu inkluziju. Samo, da li je to verna i pažljivo iznijansirana slika islamskog feminizma?

Pre bi se reklo da je po sredi njegova gruba karikatura. Sa skripturalne tačke gledišta nošenje vela nema nikakve veze sa hendikepom, štaviše, po sredi je sasvim obrnut spektar značenja: u vertikalnoj perspektivi odeća snažno figurira u stvaranju čoveka, njegovoj ultimativnoj prolaznosti, i njegovoj moralnosti; horizontalno, ona služi da štiti i ukrasi; ali je uz to i simbol međuzavisnosti polova, rodne uzajamnosti, i kulturnog poimanja dostojanstva i privatnosti. (El-Guindi 1999, 76) Religijska dimenzija vela semantički je analogna pokrivenosti Kabe, centralnog svetilišta islama, koje je takođe „odeveno“ u svilu, zlatni brokat i crveni i zeleni saten; i koja je takođe pokrivena „burkom“, prebačenom direktno preko vrata kible. (ibid, 95) Podudarnost između svetilišta Kabe, sakralne dimenzije doma u islamu, i ženske odeće generalno, ogleda se u merama zaštite i zaštitničkog držanja vernika u sve tri sfere; veo u tom smislu služi kao vizuelna metafora za kulturni pojam privatnosti. (ibid, 96) No, gde je tu dokaz, mogla bi se pitati Lazregova, da veo istovremeno ne stoji kao metafora „islamskog verovanja“ da su žene inferiorne i seksualno opasne?

Prvo, mogli bismo reći, to verovanje uopšte nije islamsko, već je tradicionalističko; ono je proizvod autoritativne i androcentrične interpretacije vere, koja je u stvari centralni predmet feminističke kritike u islamu. Pored toga, u ovo pitanje uvrežen je jedan krajnje problematičan antropološki koncept kulture, koncept uobličeni oko teorijski prevazđene tvrdnje da je kultura „relativno homogeno struktuisan i relativno pravilno distribuiran sistem značenja, mišljenja, verovanja i praksi karakterističnih za pripadnike neke nacije koji dele kulturni identitet.“ (Milenković 2008, 50) Dotičan koncept dugo je služio kao delatni okvir za esencijalizaciju kulture najšireg spektra i parametra, ostajući pritom slep za činjenicu da „kultura“ nije tvrdokorna onotološka datost, već da su naši identiteti – ukratko rečeno – prilagodljivi, skloni transformacijama, inovacijama, rekonfiguracijama i adopcijama (elemenata) kulturnih tvorevina i koncepata najrazličitijih ljudskih grupa. (upor. sa Žikić 2011, 7-27) U tom smislu, identitetska fluidnost društvenih aktera dozvoljava investiranje novih značenja u stare simbole, poput nikaba, hidžaba, burke, džilbaba, ili islamskog kodeksa odevanja uopšte, bilo aktivističkog, bilo reakcionarnog, revolucionarnog,

ili „čisto“ religioznog. Identiteti su, prema tome, onoliko rigidni koliko ih istraživači sami percipiraju i opisuju kao rigidne.

Isto važi i za kritičku konstataciju Lazregove prema kojoj, „namera da se veo predstavi kao oruđe osnaženja žena počiva na dubioznom postmodernom konceptu moći.“ Ovaj koncept, dodaje Lazregova, pretpostavlja da je „sve što žena preduzima oslobađajuće, dok god smatra da je uključena u nekakav oblik 'otpora' ili samo-potvrđivanja, nebitno koliko zastranjen.“ (Lazreg 2009, 126)

Kao svojevrstan izazov priloženoj konstataciji Lazregove, možemo preneti odlomak intervjua objavljenog u francuskom listu *Le Monde*, od 09. 09. 2005. godine. Intervjuisana feministkinja tom prilikom je izjavila da nosi veo od svoje sadamnaeste godine i da u tom odabiru odevnog stila ne vidi nikakvo zastranjivanje – naprotiv. „Oni pokušavaju da nam prikažu normativnu viziju emancipacije žena“, rekla je ona. „Ali nužno je shvatiti da *ne postoji samo jedna forma emancipacije*. Ako neko zastupa slobodu žena, onda taj neko treba ženi da prizna pravo na slobodu izbora, pri čemu ona [na osnovu tog prava] neće biti naknadno osmišljavana kao nekakav idiot izmanipulisan od strane njenog oca ili brata ili saudijske države.“ (nav. u Scott 2007, 146 – kurziv dodat)

Ogorčen ton kojim je ova žena izrazila svoj protest naspram hotimične redukcije motiva i idejnih stremljenja islamskog feminizma na – prosto rečeno – idiotariju, oslikava ograničenja negodujućih promišljanja različitih teoretičara o feminizmu utemeljenom na izvorima legitimiteta kulturno stranim Zapadu. Esencijalizacija islama kao nužno pogubnog za ženu ne uspeva ni da prepozna, a kamoli da zapazi sve iznijansiranoosti motiva društvenih aktera ujedinjenih u težnji da dekonstruišu mit o inkompatibilnosti islama i rodne ravnopravnosti. Uostalom, Lazregova sama priznaje da kao društveni naučnik nije u poziciji da opovrgava mišljenja, stavove i postupke žena na osnovu premise da je bolje „opremljena“ da uvida smisao njihovih motivacija od njih samih. (Lazreg 2009, 9) Preostaje još samo da ona, i autori poput nje, pounutre, osveste i pažljivo promotre sve implikacije tog priznanja; potom će ih, nadajmo se, daleko doslednije i lakše primeniti u praksi – a Allah bolje zna.

5. Zaključna razmatranja uz ovo poglavlje

Kulturno relativistički pristup za čiju se punu rehabilitaciju u antropologiji i srodnim naukama zalažemo, upravo je ono što tvrdi da jeste: teorijsko-metodološki *priступ*, a ne

disciplinarna formula za „pakovanje“ kultura u zasebne, pedantno obeležene kutije, u svrhu konzervacije kulturnih „esencija“ različitih ljudskih grupa. Kada bi ovo potonje bilo slučaj, morali bismo da zastupamo mišljenje da je islamski feminizam kulturno zaokružen konceptualni sistem, koji ne korespondira ni sa čim spolja: ni sa čim izvan islama kao ideacijskog resursa kulturnih koncepata i identiteta.

Tvrditi tako nešto bilo bi, naravno, pogrešno. Poruka islamskog feminizma je jasna - androcentrična muslimanska sholastika nije uspeła da potkrepi tezu da su njeno rezonovanje i logika aposolutni i bezuslovni; stoga, trebalo bi da prihvati svoja ograničenja. Interesne sfere islamskog feminizma ogledale bi se, onda – bar prema našem razumevanju problematike – u sledećim tačkama:

- ◇ umnožavanju feminističkih čitanja skripturalnih izvora vere i njihovoj kontinuiranoj reinterpetaciji i sofisticaciji (rodni *idžtihad*);
- ◇ potcrtavanju distinkcije između šerijata (božanskog zakona) i *fikha* (ljudske interpretacije tog zakona); ova distinkcija, naime, otvara mogućnost za kritiku ljudskog zakona u cilju približavanja njegovih odredbi načelima božanskog zakona;
- ◇ feminizaciji političkog procesa u okvirima muslimanskih društava;
- ◇ modernizaciji porodičnog prava, reformisanju obrazovnog sistema, državne ekonomije i tržišta rada;
- ◇ formiranju efikasnog civilnog sektora koji bi sa lokalnog nivoa mogao vršiti pritisak na državu i usmeravati je ka punom ostvarenju islamskih ideala rodne jednakosti i socijalne pravde.¹³²

Premda se islamski feminizam ne može posmatrati kao monolitan ideološki pokret, njegove različite struje dele makar jednu zajedničku tačku ukrštanja: naime, svaka teži da ospori univerzalnu validnost evrocentričnih načela feminističke borbe. Ostvarenje prava muslimanskih žena kroz liberalno-feminističke okvire, prema shvatanjima islamskih feminista, nije moguće ne zato što su ti okviri nužno promašeni, već zato što su utemeljeni u zapadom iskustvu i proizvod su zapadnih vrednosti; prema tome, jedini celishodan pravac širenja granica slobode muslimanskih žena i jačanja njihove autonomije i integriteta jeste feminizam u kontekstu islama: feminizam oslobođen etikete „tuđinske ideologije“ koja

¹³² O ovome pogledati An-Na'im 2006, 93-101, 253; Roy 2005, 1001-1012

svog prirodnog neprijatelja i egzekutora pronalazi u retorici „pretnje po celokupnu kulturu.“ (upor. sa El-Guindi 1999, 182)

Upravo u ovoj tački opaža se kulturno relativistička dimenzija islamskog feminizma. Ona nastoji da pruži otvoren izazov univerzalističkim pozicijama koje daju prednost jednom skupu predstava o rodu i rodnoj ravnopravnosti nad svim ostalim. U Francuskoj su, recimo, pojmovi poput jednakosti polova i laicizma (fr. *laïcité*) postali bezmalo primordijalne vrednosti (upor. sa Scott 2007, 97-99, 118, 124-125, 127, 173-174); oni koji ne dele te vrednosti (= muslimani) portretisani su ne samo kao drugačiji, već i kao inferiorni, evolutivno zakržljali, a možda čak i nesposobni za dalju evoluciju. (ibid, 173; Roy 2007, 13-103) Francuski rodni sistem predstavljen je, dakle, kao „prirodan“, pa je svako upadljivije odstupanje od tog sistema „neprirodno“ i „perverzno“; što je, u stvari, samo jedan od primera praktične perverzije univerzalističke pozicije.

Iznećemo na ovom mestu osnovnu liniju naše teorijske postavke, imajući na umu sve do sada izrečeno: Interkulturni tretman žene kao nižeg bića je povreda moralne univerzalije.

- ◇ Dokaz za ovu tvrdnju – na primeru islama – kreće se u dva smera: a) Kuransko učenje insistira na suštinskoj biološkoj i duhovnoj istovetnosti muškarca i žene, na pravima žene, na njenim neposrednim dužnostima prema Bogu i društvu, na komplementarnosti supružnika u služenju Jednom, i u bivanju Jednim. b) Mnogi muslimanski učenjaci prepoznali su nezavidan položaj žene u vlastitim društvima, i nastojali su da ga poboljšaju, pozivajući se na moralne standarde sadržane u Kuranu, odnosno u primerima Poslanikovog postupanja prema ženama.
- ◇ Povreda moralne univerzalije može i treba da se sanira kulturno specifičnim sredstvima, bar onda kada su, u okviru date kulture, takva sredstva na raspolaganju. U suprotnom, celokupan postupak sanacije date univerzalije mogao bi se, u procesu, ili retrospektivno, tumačiti kao nametnut, tuđinski, nepoželjan, čime bi se njen univerzalni karakter iznova mogao dovesti u pitanje.
- ◇ Prema tome, tretman povređene moralne univerzalije kulturno specifičnim sredstvima ima, u proceduri njenog trajnog i uspešnog isceljenja, *daleko veće izgled* od upotrebe „uvoznih“ (= zapadnih) „receptata“ i „lekova“.

Svakako da ovaj hipotetički silogizam ima svojih slabosti. Pored one najočiglednije – učitane u početnoj premisi (= interkulturni tretman žene kao nižeg bića je povreda moralne univerzalije; ova tvrdnja je, priznajemo, daleko verovatnija kao prosveteni novovekovni

ideal, nego kao univerzalna norma) – pored, dakle, dubiozne zasnovanosti prve hipoteze, na osnovu čega uopšte možemo tvrditi da univerzalni lekovi za povrede moralnih univerzalija ne postoje? Jedan od načina da se izborimo sa ovako nezgodnim pitanjem jeste da sačinimo (uslovno)relativističku ogradu.

Naime, ja, kao uslovni relativista, ne tvrdim da takvih lekova nema; već naprosto tvrdim da ih nismo ustanovili. Shodno tome, smatram da je iz etičkih i pragmatičnih razloga celishodnije da prepoznamo kulturno specifične datosti i sagledamo njihove ekvilibrične potencijale u datoj sredini, umesto da ono što je kulturno partikularno („naša“ prava, „naše“ zakone, „naše“ rodne politike) promovišemo kao kulturno univerzalno, primoravajući pritom druge da se milom ili silom sjedine sa „našom“ tačkom gledišta. Uostalom, uvek je korisno da zamislimo obrnutu situaciju. I islam, poput zapadne liberalne demokratije, nudi svoja prava, zakone, rodne i druge politike kao univerzalna rešenja za sve društvene boljke svuda u svetu. No, da li to znači da bi se islamske norme – koliko god anti-tradicionalistički prebojene one bile – mogle nesmetano rasprostrti svetom, kada bi ih geopolitički vetrovi raspršili poput polena u svim prvacima? Teško da bi se tako nešto moglo i zamisliti. Pre bi se mogao zamisliti globalni rat nego globalni islam (pa i globalna demokratija, kad smo već kod toga – a naročito ona krojena po meri evroatlantske spoljne politike).

*Zapadni i islamski koncepti ljudskih prava: značaj kulturno relativističkih
perspektiva u korist građenja teorijsko-metodološki održive antropologije
ljudskih prava*

1. Filozofsko i teološko zaleđe ideje o univerzalnim pravima čoveka

Istorijski posmatrano, koncept ljudskih prava možemo pratiti unazad sve do perioda antičkih mislilaca. Dileme koje se tiču širine, okvira i ispravnosti političkog delovanja čoveka, njegovog prava na slobodu koja ne podrazumeva ograničenje tuđih sloboda, zamisli o harmoniji društva kao svojevrsnoj – i verovatno nepotpunoj – refleksiji harmonije kosmosa, moguće je, naime, pronaći – u dubljim ili plićim tragovima – u idejama filozofskog pokreta kasnog helenskog perioda, poznatog pod nazivom *stoicizam*.

Pokretač stoičkog filozofskog pravca, Zenon iz Kitijona, zasnovao je svoju misao kao opoziciju u odnosu na epikurejsku, naročito u odnosu na Epikurove stavove o čovekovom dobru. (White 1979, 144) Zenon nije mogao da se pomiri sa mišljenjem da se osnov ljudskog delanja ogleda u zadovoljstvu – što je jedan od osnova Epikurovog učenja – jer je smatrao da ispunjenje ljudske prirode mora biti utemeljeno u nekoj odlici čoveka koja ga razdvaja od svih ostalih živih bića na zemlji. (ibid, 145) Da bi definisali datu odliku, Zenon i njegovi nastavljači razvili su drugačiju koncepciju boga od epikurejske – prema kojoj su bogovi bili suviše zauzeti svojom srećom i blagoslovom da bi se bavili uređivanjem vasione – predstavivši božansko prisustvo kao razastrto u celokupnoj kreaciji: Bog je, prema stoicima, oličavao beskrajn razum, *logos*, inteligentnu stvaralačku vatru koja struktuirala svu materiju u skladu sa Njegovim planom. (Woelfel 2011, 123) Budući da je čitav svet identičan tom, savršeno racionalnom biću, svaki, pa i najmanji deo sveta, po prirodi je sazdan tako da teži samoodržanju i, u isti mah, bitisajnu u skladu sa beskrajnim razumom Tvorca – slično organima u ljudskom telu, koji u isti mah teže svom, i očuvanju celokupnog organizma. (ibid.)

Zenonov monizam, doktrina logosa i stoička etika koja poistovećuje ispravan ljudski izbor sa razastiranjem racionalnog i savršenog plana prirode, ostvarili su snažan odjek na generacije mislilaca aktuelnih više od jednog milenijuma nakon smrti Seneke, Cicerona i Marka Aurelija – rimskih nastavljača Zenonovog učenja. Uticaj stoičke misli bio je, naime,

naročito osetan na polju prirodnog prava: hrišćanske etičke tradicije koja je ostvarila pun domet u teološkoj misli Tome Akvinskog.

Tradicija prirodnog prava zasnivala se na ideji da je Bog darovao svim živim bićima izvestan broj urođenih prirodnih karakteristika; ali je samo čovek od Boga primio jedinstven duhovni dar – razum. Kao „alatka” koja nam pomaže da spoznamo Boga, i kao svojevrsan putokaz za naše postupke na „ovom svetu“ (upor. sa Griffin 2008, 9), razum predstavlja centralnu marginu koja razdvaja čoveka od životinje. Budući da, prema mišljenju Akvinskog, svaki čovek poseduje makar bazično znanje o principima prirodnog prava, ono što racionalna bića razdvaja od neracionalnih, jeste njihova slobodna volja da postupaju ili ne postupaju u skladu sa tim principima. U tom smislu, čovek je tumačen kao jedinstveno stvorenje na zemlji.

Pojam individualne slobodne volje – posmatrane tako da se podudara ili razilazi sa Božjom voljom – nadalje, od velikog je značaja za filozofsku delatnost kasnijih generacija mislilaca, koji su, pored obaveza prema univerzalnom autoritetu prirodnog zakona, čoveku pripisali i izvestan niz prava; i to onih prava, čiji legitimitet garantuje upravo autoritativni karakter prirodnog zakona. Jedan od istaknutijih mislilaca zaslužnih za postepenu sekularizaciju prava čoveka, Hugo Grocije (Grotius) – osamnaestovekovni holandski pravnik i osnivač teorije međunarodnog prava (Haakonssen 1985, 240) pripisao je svakom racionalnom biću mogućnost da postane specifični *nosilac* prava: čime se ideja o sticanju individualnih prava izmestila iz apstraktne, neopipljive sfere direktno u sferu ljudskog subjekta – nosioca jedinstvene, racionalne dispozicije čovekovog duha. (ibid.) Sekularni elementi Grocijeve doktrine izlazili su na videlo naročito u njenom kontaktu sa teologijom prirodnog prava i njenim moralnim aspektima. Grocije se, naime, oslonio na distinkciju između *pozitivnog* i *prirodnog* prava, priznavši – poput Akvinskog – da pozitivno pravno, onakvo kakvo je predstavljeno u Bibliji, može poslužiti kao skripturalni prilog prirodnom pravu; ali za razliku od Akvinskog, prirodno pravo je za Grocija, sa aspekta morala, bilo po sebi nedovoljno: ono je propisivalo samo negativnu pravdu, ali nije govorilo ništa o pozitivnim vrednostima i obavezama racionalnih bića. (ibid, 249-250) Prema Grocijevom misaonom sistemu, prihvatanje Božjeg autorstva prirodnog prava u isti mah obrazlaže činjenicu, i prećutkuje mogućnost spoznaje različitih formi ljudske društvenosti, zbog čega je bilo potrebno odrediti šta spada u domen vere, a šta je stvar čovekove dalje potrage za eksplanatornim znanjem u okviru nauke (ili nauka) o moralu. (ibid, 250-251)

Epoha prosvetiteljstva je krajem XVIII veka između ostalog, posvedočila izbijanju buržoaske revolucije u Francuskoj, i donošenju Deklaracije o pravima čoveka i građanina u epilogu revolucionarnih borbi. Francuska Deklaracija, zamišljena kao „primenljiva za sva vremena, sve narode sve moralne i geografske opsege“ (Ludwikowski 1990, 451-52), u poređenju s Američkom, koja je donesena svega dve godine ranije (4. jula 1776. godine), težila je u nešto krupnijoj meri da poveže čovekovu ravnopravnost i slobodu. Član 1. Francuske Deklaracije, tako, tvrdio je da se ljudi rađaju slobodni, i jednaki u pravima, te da društvene razlike mogu postojati samo kao opšte vrednosti; dok su autori Američke Deklaracije bili zadovoljeni jednakošću pravnih subjekata pred zakonom, smatrajući da dodatne uredbe, recimo one koje bi garantovale društvenu i ekonomsku jednakost građana, nemaju nikakvog osnova u prirodnom pravu. (ibid, fus. 37) U Francuskoj Deklaraciji, sloboda je predstavljala fundamentalni princip: ljudi su proglašeni slobodnima od arbitrarnog sudskog gonjenja, ali i slobodnima da drže do svojih stavova, dokgod poštuju istovetnu slobodu drugih; sloboda, uz svojinu, sigurnost i pravo na otpor ugnjetavanju prepoznata je kao temeljno individualno pravo koje prostiče iz same prirode ljudskih bića. (ibid, 454)

Razum, sloboda i individualnost činili su, tako, trijadu koncepata individualističke filozofije evropskog prosvetiteljstva: filozofije koja je na vertikalnom planu marginalizovala autoritet boga, dok je na horizontalnom, individuu – građanina – učinila subjektom temeljnih prava, a zaštitu autonome pojedinca prioriteto države. (ibid, 456) Filozofski trend osnaživanja individue nosio je snažan sekularni impuls koji je ljudsko biće definisao krajnjim lokusom znanja, pozicioniravši relaciju između znanja i moralne istine u ljudski razum. (Dalacoura 1998, 7) U trenutku kada je individua postala „mesto“ razuma i moralnog zakona, bilo je samo pitanje vremena kada će čovek zauzeti radikalni kritički stav naspram hrišćanskih tradicija, počevši da dovodi u pitanje samu egzistenciju Boga i božanske prirode ljudske moralnosti. (ibid, 10)

Kako smo istakli još u samom uvodu u našu tezu, filozofsko zaleđe Univerzalne deklaracije o pravima čoveka gravitira primarno oko tradicija prirodnog prava i prosvetiteljskog racionalizma, gde ljudski razum tvori instrument spoznaje prirodnog prava inherentnog svakom ljudskom biću. Ketrin Dalakor, britanska teoritačarka na polju međunarodnih odnosa, opisala je ljudska prava kao filozofiju u okviru koje je ličnost ljudskog bića prikazana načelnijom od zajednice i autoriteta (ibid, 22); američki filozof Džejsms Griffin (Griffin) izveo je bazičnu tezu ovog tipa u centralnu *teoriju ljudskih prava* kao

zaštitnika individualne ličnosti (*personhood*) svakog pojedinačnog „normativnog agenta“ (osobe sposobne da aktivno participira u društvu). Da bi se pojedinac mogao nazvati normativnim agentom, prema Grifinu je neophodno da raspolaže autonomijom, slobodom i minimumom sredstava za život. Pod autonomijom Grifin podrazumeva mogućnost odabiranja vlastitog puta kroz život; pod slobodom, otvorenu mogućnost da se tim putem krene i da ostvaruje vlastite predstave o životu vrednom življenja; dok pod minimumom sredstava ubraja minimum edukacije i informisanosti, odnosno minimum znanja koje potkrepljuje autonomno odlučivanje, kao i minimum mogućnosti da se te odluke sprovedu u delo. Iz ovih bazičnih segmenata ličnosti, Grifin izvlači mnoga prava koja se nalaze na zvaničnoj listi Deklaracije: pravo glasa i slobodnog izražavanja (bez kojih ne bi bilo moguće ostvariti ličnu autonomiju), pravo na slobodu štampe, veroispovesti, bazičnog obrazovanja, materijalnih sredstava koji prevazilaze nivo gole egzistencije... (2008, 32-33)

No, posmatrano sa antropološkog stanovišta, ljudska prava je teško rasteretiti od zapadnih kulturnih vrednosti; ona nose svojevrsno breme kulturnog nasleđa koje je – bar u pogledu filozofije – posve osobito za Zapad, pa nije jasno u čemu se njihov univerzalni (= natkulturni) aspekt tačno ogleda. U kontekstu islamskog učenja, recimo, individualistička filozofija je vrlo problematična, ako ne i potpuno neprihvatljiva: čak i moderni reformisti poput Vadudove ističu centralnost *taqwe*, islamske moralne svesti utemeljene na kuranskom *Weltanschauungu*¹³³ ne samo za ispravan *ibadet*, već i za uspešno sprovođenje kulturne promene u pogledu statusa muslimanskih žena. (upor. sa Wadud 2006, 29-32) To, u osnovi znači da se božanska priroda ljudske moralnosti ne sme dovoditi u pitanje; a uz to, za čistotu islamskog morala ključan je „strah od Boga“: strah koji istovremeno predstavlja znak sposobnosti individue da nadgleda vlastito moralno stanje, odnosno da procenjuje napredak moralnog sopstva prema ultimativnoj vrlini. (Mahmood 2005, 141) Individua, dakle, ne može da ostvari svoje pune etičke potencijale nezavisno od Boga: Alah je za nju uvek, u svakom trenutku i svakoj pojedinačnoj situaciji *referentni okvir*, čije prisustvo implicira izvesne posledice po individualnu ličnost (odnosno, po njen zagrobni život) ukoliko ona dotičnom referentnom okviru hotimično ili igrom slučaja okrene leđa. Naravno, ovime nismo ni izdaleka iscrpli mogućnosti sukoba islamskog učenja i individualističke filozofije – neke od njih smo naveli i u poglavlju o alternativnim modernostima – ali pobrojati ih listom sve je, u krajnjem slučaju, manje važno od činjenice

¹³³ Prema kojoj je Alah prisutan u svim korporalnim kretanjima i postupcima muslimanskih vernika. (Wadud 2006, 31)

da ti sukobi evidentno postoje. Samim tim, bilo bi nategnuto konstatovati kako individualni središte islamske doktrine (Dalacoura 1998, 44) – njeno središte je uvek Allah – premda je, u osnovi, ispravno reći da je islam akcentovao dostojanstvo čoveka i uzdigao status individualne ličnosti na visok nivo.

Etnocentrična dimenzija Deklaracije o ljudskim pravima utemeljena je, donekle, i u svom teološko-filozofskom zaleđu: postepenom postupku sekularizacije tomističkog prirodnog prava. Razmotrimo, naime, sledeći silogizam: Onako kako prirodno pravo oslikava oblik participacije živih bića na racionalnom planu, tako bi i sva kulturno specifična pravna etika – prema univerzalističkim vizijama Deklaracije – trebalo da bude usaglašena sa „višim principima” ljudskih prava. Pretpostavimo li da je ovo tačno, primorani smo da nadalje pretpostavimo da je moguće iskazati izvesne objektivne tvrdnje o ljudima, kao i da je do čistog oblika objektivnosti moguće doći racionalnim putem; logičko nadovezivanje na gornji silogizam proizvelo bi, onda, zaključak da je suština te razumom dokučene objektivnosti obuhvaćena sadržajem Deklaracije, što taj dokument čini univerzalno važećim za sva društva.

Naša poenta u pogledu priložene argumentacija je sledeća: Bez obzira na to što počiva na racionalističkim načelima, Deklaracija ostaje dobrim delom utemeljena u religijskom mišljenju; i to, onom koje ističe prevashodnu veru u nepogrešivost ljudskog razuma.¹³⁴ Samo, spada li razum u kategoriju univerzalija? Može li se bez preciznih empirijskih dokaza prihvatiti standard „razuma“, deljen u svim ljudskim društvima, pa još i „podešen“ tako da podrži povelju ljudskih prava?

Na samom početku teze spomenuli smo da većina reformista, uz većinu političkih aktivista „u islamu“ promoviše stav prema kojem ne možemo govoriti ni o kakvim kontradikcijama između čovekovog razuma i svetih tekstova vere. (Abu-Rabi' 2004, 104, 127; Roy 1994, 21) To znači da većina mislilaca koji su se bavili, i koji se danas bave islamskom reformom, efektivno poistovećuju religiju i razum, odnosno da „standarde“ *ratia* pronalaze u skripturalnim izvorima vere. Da li su ti „standardi“ identični zapadnim, i ako nisu, u kojoj meri se razlikuju, pitanja su koja bi mogla obuhvatiti nekoliko desetina

¹³⁴ I u tom mišljenju nismo usamljeni. Ignjatijef, recimo, navodi da je pedeset godina po svom proglašenju, Deklaracija za Elija Vizela – dobitnika Nobelove nagrade za mir i jednog od preživelih žrtava Holokausta – postala „svetska svetovna religija“; Kofi Anan ju je nazvao „merilom kojim procenjujemo ljudski napredak“; Nadin Gordimer – još jedna dobitnica Nobelove nagrade – opisala ju je kao „dokument od suštinske važnosti, standard, veru čovečanstva u kojoj se zasigurno sustiču sve druge vere...“ (Ignjatijef 2006, 65) Na drugom mestu, Ignjatijef naglašava da „ljudska prava predstavljaju svetovni humanizam“, ili „etiku neutemeljenu na božanskoj i konačnoj sankciji i zasnovana *samo na ljudskoj mudrosti*.“ (ibid, 85 – kurziv dodat)

poglavlja obimnije knjige, i u ovoj disertaciji mi se ne možemo njima baviti. Ono što, međutim, možemo, to je da potcrtamo značaj kulturno specifične metodologije kojom se premerava „racionalnost“ neke inovacije u islamskoj misli i verskoj praksi: *tafsir* (metod interpretacije), *usul al-din* (religijska etika), *usul al-fikh* (pravne tradicije), *idžtihad* (nezavisno pravno rezonovanje) predstavljaju, tako, samo neke od pojmova značajnih za ovaj vid polemike. (Souaiaia 2008, 45-47; Hamzić i Mir-Hosseini 2010, 23, 131; Dalacoura 1998, 43) Za šire informisanije interpretacije susreta islamskih, i „standarda“ racionalnosti inkorporiranih u teorije ljudskog prava, prikladniji je, dakle, prema našim shvatanjima, relativistički od *kontext-frei* univerzalističkih teorijskih pristupa, s obzirom da prvi, za razliku od potonjeg, otvara „treće oko razuma“, osetljivo za kulturno specifične elemente samorazumljivih, „prirodnih“, naizgled univerzalnih racionalnih sudova. No, budući da verzija relativizma koju mi držimo legitimnom ne namerava da ospori, već naprotiv, predviđa mogućnost kulturnih univerzalija, pokušaćemo da razmotrimo mogu li se u teoriji ljudskih prava pronaći univerzalne vrednosti – univerzalne, minimum utoliko što bi važile za zapadna i za muslimanska društva.

2. Pitanje univerzalnih vrednosti

Univerzalna deklaracija o pravima čoveka bazirana je na ideji o nepovredivom dostojanstvu ljudskog bića. U skladu s ovom idejom, svaka osoba, na osnovu svoje ljudskosti, raspolaže izvesnim skupom prava koje ravnopravno deli sa ostalim ljudskim bićima na zemlji. (WRR 2006, 135) Drugim rečima, svi ljudi raspolažu istim skupom prava bez obzira na kulturne različitosti koje bi, eventualno, mogle biti suprotstavljene pojedinim elementima tog skupa. Sud o jednakosti svih ljudi na osnovu univerzalno deljenog ljudskog statusa iznet je u preambuli Deklaracije, i mora se uzeti zdravo za gotovo, ukoliko sam koncept ljudskih prava nastoji da opstane. Ovaj sud istovremeno nastoji da uzvisi status čoveka iznad svih ostalih živih bića na zemlji – slično odlikovanju čoveka u Bibliji i Kuranu – ali, za razliku od pomenutih svetih tekstova, tekst Deklaracije teži da na horizontalnom planu pripíše svim ljudima savršeno ravnopravan pravni status, bez obzira na to u šta veruju, kako i gde se mole, i mole li se uopšte. Po sredi je, dakle, vrednosni sud koji posmatra čoveka nezavisno od njegove kulture, veroispovesti, rodne, klasne i etničke pripadnosti; njegov univerzalistički karakter je očigledan i nepobitan. Ali, dotični sud je istovremeno i metafizički, utoliko što putem pojmova ljudskosti i deljenog ljudskog statusa pretpostavlja

svojevrsnu esenciju Čoveka: esenciju u koju je nužno *verovati*, jer ona po sebi predstavlja *sine qua non* koncepta o univerzalnim pravima čoveka. Ovo nosi sa sobom izvestan niz problema. Primera radi, pošto su 1947. godine Ujedinjene Nacije organizovale komitet za izglasavanje deklaracije o ljudskim pravima, novoformljeni UNESCO sazvaio je paralelnu komisiju sačinjenu od filozofa svih većih kultura, čija je uloga pri komitetu za izglasavanje bila primarno savetodavna. Žak Mariten, francuski tomista i član UNESCO-vog komiteta preneo je utisak izvesnog posetioca, zapanjenog činjenicom da je jedna tako kulturološki šarenolika grupa kadra da se složi oko liste ljudskih prava. „[Istina je da smo se] složili oko prava“, odvratio je Mariten, „ali pod uslovom da nas niko ne pita zašto.“¹³⁵ (Griffin 2008, 25)

Dakle, centralna univerzalistička vrednost usidrena u ideju ljudskih prava ne proističe iz razuma kao univerzalne dispozicije ljudskog duha, već je utemeljena u mnogo široj i amorfnijoj čovekovoju „dispoziciji“ – veri. „Ako odbacimo veru da ljudska bića imaju inherentnu moralnu vrednost koja može biti ustanovljena u odnosu na neki standard o kojem svi makar možemo da se složimo da je moguće govoriti“, ističe Katrin Dalakor (Dalacoura 1998, 17), „ne možemo nastaviti dalje.“

To znači da je stabilniji noseći stub za podizanje čvrstih mostova međunarodno validnih koncepcija ljudskih prava onaj koji proizlazi iz filozofskog nasleđa prirodnog prava. Centralni moralni ideal tog nasleđa ogleda se u opštoj tvdnji o moralnoj vrednosti individue, tvrdnji koja je u kontekstu naše tematike, prihvatljiva i za Zapad i za islam, s tim što ni zapadna ni islamska intelektualna tradicija ne mogu da pretenduju na ekskluzivna prava nad reprezentacijom te tvrdnje. (ibid, 30) Ovo je vrlo važno, jer uspostavlja univerzalni standard – u koji moramo verovati da bismo uopšte mogli početi da govorimo o ljudskim pravima – i, istovremeno, normalizuje cirkulaciju moći u dotičnom dijalogu, čineći nas ravnopravnim sagovornicima u globalnom diskursu o ljudskim pravima, bez obzira na to jesmo li muslimani, indusi, hrišćani, budisti ili ateisti. Ako se svi složimo oko ideje o nepovredivoj moralnoj vrednosti ljudskih bića, složićemo se i oko toga da je zaštita izvesnih univerzalno deljenih prava individue od prvostepene važnosti za sve kulture i sva društva. Tek pošto pođemo od individue kao primarnog uživaoca ljudskih prava, možemo promotriti individuu u svetlu kulturnih normi koje ona drži za validne, a iz kojih izviru

¹³⁵ Ignjatijef prenosi sličnu anegdotu. Kada je Elenor Ruzvelt sazvala prvi sastanak komisije za izradu Deklaracije, februara 1947. godine, „kineski konfučijanista i libanski tomista započeli su žestoku raspravu o filozofskim i metafizičkim osnovama prava. Gospođa Ruzvelt je zaključila da je jedini način da se krene napred ogleda u tome da se Zapad i Istok slože da se ne slažu.“ (Ignjatijef 2006, 82)

izvesne predstave o slobodi, ili o ljudskom dostojanstvu; no te predstave više ne moraju biti univerzalno prihvatljive: samo je *pojam* slobode, odnosno ljudskog dostojanstva univerzalno važeći. Ali taj pojam je najuputnije shvatiti krajnje apstraktno, bez ikakvih daljih vrednosnih opterećenja, kako bi neki njegov ekvivalent mogao da se izvede iz konceptualnih sadržaja svakog zasebnog ljudskog bića, nosioca kulturno specifičnih znanja i verovanja o datom pojmu. No, s obzirom da definicija slobode za jedno ljudsko biće u teoriji može ugroziti slobodu drugog ljudskog bića, ili čitavih ljudskih grupa, potrebno je ovom apstraktnom pojmu slobode pridodati jedno univerzalno pravilo, koje glasi: sloboda jednog završava se onamo gde počinje sloboda drugog. (ibid, 18) Dalje od ovoga ne bi bilo uputno ići ukoliko želimo da zastupamo ideju o slobodi kao o univerzalnom konceptu.

Podsetimo se šta smo do sada ustanovili: svako ljudsko biće ima moralnu vrednost; ta vrednost čini ga uživaocem univerzalno deljenih prava; lokus tih prava je pojedinac, ne grupa; no, s obzirom da se pojedinci i grupe međusobno konstituišu na ideacijskom planu¹³⁶, izvesne vrednosti poput slobode ili ljudskog dostojanstva mogu biti modelovane izvesnim sociokulturnim sadržajima o tim vrednostima. Univerzalističke premise ljudskih prava – koje su *sine qua non* koncepta o univerzalnim pravima čoveka –*impliciraju, tako, aktivaciju kulturno relativističkih perspektiva*, koje dopuštaju promišljanje o izvesnim univerzalnim, nadkulturnim ili opštekulturnim vrednostima na način relativan kulturi. Zašto je ovo važno? Zato što se, prema našim uvidima, iznetim još na samom početku teze, kulturne promene slabo „primaju“ na određene sociokulturne „podloge“, onda kada su silom nametnute spolja; puna afirmacija standarda ljudskih prava povlači za sobom izvestan nivo kulturnih promena; prema tome, dotične kulturne promene moraju biti prihvaćene „iznutra“ i zasnovane na interkulturnim izvorima legitimiteta, ukoliko nastoje da se razviju u punom potencijalu i ostvare trajan efekat u nekoj sociokulturnoj sredini.

Kulturno relativistička perspektiva kakvu ovde zastupamo odbacuje stanovište prema kojem je jedini validni model univerzalnosti ljudskih prava onaj ustanovljen zapadnim standardima. (upor. sa An-Na'im 2008, 114) Ona ne odbacuje mogućnost univerzalne prihvatljivosti ljudskih prava, već insistira na tome da ljudska prava moraju biti integralna za sve kulture i iskustva svih društava, ukoliko teže da održe inicijalan univerzalistički status.

¹³⁶ To jest na planu koji obuhvata “sisteme znanja, verovanja i vrednosti koji postoji u umovima“ pojedinaca kao članova neke sociokulturne grupe. (Žikić 2006, 14)

3. Ljudska prava i kulturni relativizam

Američka antropološka asocijacija odigrala je ključnu ulogu u skretanju pažnje na ranu relativističku kritiku ljudskih prava. Još 1947. godine – dakle istovremeno sa izdavanjem Deklaracije – predsjednik Asocijacije, Melvil Herskovic odbacio je mogućnost primene bilo kakve opšte povelje ljudskih prava na čovečanstvo u celini. Herskovic je svoj stav – i posredno, stav Asocijacije – potkrepio tvrdnjom da prava čoveka ne mogu biti iskrojena prema standardima jedne kulture, ili diktirana prema aspiracijama jednog naroda.¹³⁷ (Preis 1996, 286-287) Univerzalan internacionalni pravni okvir oličen u Deklaraciji, američki antropolozi na čelu s Herskovicem, kritikovali su sa aspekta zapadnog etnocentrizma i zapadnih koncepata progresa implicitnih u ranim formulacijama ljudskih prava. (Messer 1993, 224) Ukazujući na činjenicu da postojeće formulacije međunarodnih standarda ljudskih prava snažno odražavaju iskustva zapadne političke filozofije, oni su zapravo težili da naglase da različiti ljudi raspolažu različitim koncepcijama prava, kao i da nosioci različitih kulturnih normi odgovaraju različitim izvorima autorijeta. (ibid.)

U uvodnom, teorijsko-metodološkom poglavlju objasnili smo u čemu se za nas ogleda teorijski održiva i metodološki validna relativistička perspektiva. S obzirom da prihvata postojanje izvesnih koncepata nadređenih kulturi, ona negira stanovište prema kojem vrednosni sud poput „činiti X je moralno loše“ može biti važeći za jedno a nevažeći za drugo društvo, ali *generalno gledano ne može biti ni ispravan ni neispravan*. Ovo stanovište bi dalje impliciralo da standardi poravnanja moralnih načela variraju od kulture do kulture i da nikakva premošćujuća racionalna osnova nije kadra da ove razlike razreši, što u osnovi proizlazi iz ekstremne relativističke pozicije da svako pojedinačno društvo raspolaže vlastitim konceptualnim šemama i da su te šeme međusobno nesamerive.

Prema našim ranije izloženim shvatanjima, stavovi ovog tipa nisu održivi ni na nivou koncepta ni na nivou empirije. Kulture ne možemo portretisati kao neprobojne opne osuđene da se zauvek sudaraju poput balona u tesnom vazdušnom tunelu. Diskutujući o alternativnim putevima modernosti – drugo poglavlje – ustanovili smo, primera radi, da je

¹³⁷ O uticaju američkih antropologa na relativističku kritiku ljudskih prava pogledati i Donelijeve tekst u celosti objavljen na internet stranici: <http://www.du.edu/gsis/hrhw/working/2006/33-donnelly-2006-rev.pdf> Autorka Alison Dandes Renteln smatra da je sa stanovišta Boasa, Benediktove i Herskovic, relativizam nastojao da odgovori na pitanje do kojih granica bi relativisti trebalo da tolerišu netoleranciju. Prema njenoj zamisli, srž relativističkog argumenta trebalo bi da istraži da li je, ili nije moguće ustanoviti međukulturne univerzalije. Prema njenim rečima, „Relativizam ni na koji način ne predupređuje mogućnost međukulturnih univerzalija ... Samo da su [rani relativisti to] shvatili ... antropolozi bi bili pošteđeni mnogih muka.“ (Preis 1996, 295)

muslimanski svet od Zapada u načelu prihvatio model moderne nacionalne države, koji se potom na ovaj ili onaj način prilagođavao „konceptualnim šemama“ muslimanskih društava, i to čini sve do danas. No, sama činjenica da je moderna nacionalna država globalno afirmisana kao model društvenog organizovanja po sebi govori dosta o mogućnostima spolja indukovane kulturne promene¹³⁸, bez obzira na činjenicu da priloženi model, pošto se jednom prihvati, može biti dosta slobodno interpretiran i inkorporiran. Ali, to nije sve: model moderne nacionalne države univerzalno je determinisan „centralizovanim i birokratski organizovanim administrativnim i pravnim poretkom (...) koji upražnjava autoritet nad svime što se nađe pod njegovom oblasti nadležnosti, i koji ima teritorijalnu osnovu i monopol nad upotrebom sile.“ (Gill 2003, 2-3) Bez obzira na to što je svaka moderna država autonomna u pogledu autoriteta kojim uvodi pravila svog delovanja, ona takođe omogućava formalizaciju upražnjavanja političke moći kroz pravne standarde i procedure koji, sa svoje strane, teže da povećaju važnost građanstva kao principa koji reguliše odnose između države i društva. (ibid, 33) Ovi pravni standardi i procedure nisu univerzalni – premda mogu biti ključni za očuvanje prava individue od zloupotrebe vlasti – ali zato struktura autoriteta u modernoj nacionalnoj državi jeste, i upravo je ona ta koja omogućava međukulturni dijalog. (upor. sa Dalacoura 1998, 41) Prema tome, stanja modernosti svuda u svetu, bez obzira na težinu i značaj međusobnih razlika, imaju najmanje jednu zajedničku osnovu, a to je *struktura autoriteta*, uvrežena u organizacione i birokratske strukture država; a globalna standardizacija na polju strukture autoriteta obesmišljava stanovište prema kojem su kulture nedokučivi svetovi za sve koji nisu rođeni i socijalizovani u njima.

Suvišno je reći da predstavljanje ljudskog uma kao hermetičkog sistema do srži oblikovanog kulturno specifičnim značenjima dirktno podriva centralne filozofske uvide o onome što bi ljudska prava trebalo da štite. No, čak i da prihvatimo mogućnost da moralni standardi variraju od društva do društva, znači li to da su oni nužno nesamerivi?

Postoje najmanje dva načina da se na ovo pitanje odgovori negativno. Prvi je racionalistički, dok se drugi u izvesnoj meri nadovezuje na metafizičku dimenziju prirodnog prava. Za racionalistički odgovor možemo se naprosto pozvati na primer Kantvog kategoričkog imperativa. Prema Kantu, ne možemo govoriti o imperativu moralnog

¹³⁸ Koja bi bila logički nemoguća u slučaju da prihvatimo konstataciju da kulture predstavljaju statične, homogene, hermetički zaokružene entitete, čiji su nosioci nesposobni da iskorače iz vlastitih okvira i stupe u bilo kakav oblik interakcije sa drugim kulturama. (Nash 1970, 229-232; Preis 1996, 288, 289, 290, 298; Walsh 2010, 47-48)

odlučivanja subjekta, osim ako njegova moralna odluka nije validna za sva ljudska bića; tako, na primer, kazati da „ne želim da kradem zato što moja kultura/religija/lična uverenja uče da je krađa moralno loša” nije tvrdnja koja se nalazi u skladu sa kategoričkim imperativom; međutim, tvrdnja da „ne želim da kradem zato što mi razum nalaže da nijedno ljudsko biće ne bi trebalo da krade”, jeste kategoričan iskaz koji se ne poziva na običaj, niti na naš subjektivan sud o datoj stvari, već na objektivnu procenu razuma, koja teži ustanovljenju univerzalnog principa („nijedno ljudsko biće ne bi trebalo da krade“), pa se, dakle, nalazi u skladu sa kategoričkim imperativom. (upor. sa Shestack 1998, 216)

Za onaj, više metafizički odgovor možemo predložiti svojevrsnu fuziju antropološkog i pogleda na moral iz ugla prirodnog prava. Ova fuzija dozvolila bi – makar u teoriji – istovremeno postojanje morala relativnog kulturi, i izvesnih moralnih principa koji prevazilaze kulturne specifičnosti. Tako bi neki moralni principi mogli biti primenljivi na sve kulture, pa čak i ako se kose sa izvesnim moralnim principima tih kultura. (upor. sa Renteln 1985, 524)

Još jedan negativan odgovor – onaj koji smatramo najprikladnijim, bar kada je reč o pitanju samerivosti moralnih standarda muslimanskih i zapadnih društava – oslanja se na našu tezu o kulturno specifičnoj konfiguraciji moralnih standarda koji su po sebi nadkulturni. Šta ovo, zapravo, znači? Moralni standardi važeći u nekom društvu sastoje se, između ostalog – a prema našim shvatanjima – od kulturnih vrednosti prisutnih u tom društvu. Ali vrednosti nisu deo „nameštaja” sveta: svet sadrži fizičke objekte, svojstva, događaje, umove, ali ne sadrži i vrednosti. (Griffin 2008, 111) Najopštije rečeno, vrednosti proističu iz sfere naše refleksivnosti, raspona naših odabira i polja našeg delovanja: mi delujemo tako što između široke palete izbora prepoznavamo naše interese i krećemo se njima u susret; ali o tim interesima ne možemo govoriti kao o vrednostima, osim ako naše promišljanje o njima ne podrazumeva prosuđivanje o dobrom – u smislu da „to zavređuje moju želju zato što to čini život boljim”; i (potrebno je dodati): „ne samo *moj* život, već život svakog ljudskog bića.” (ibid, 115) Prema tome, mi raspoložemo konceptualnim materijalom koji nam omogućava da prosudimo na koji način „ovo unapređuje moj život više od onoga”, zašto je „ovo značajniji ljudski interes od onoga”, itd. ali ne zato što u pozadini svega stoji nekakva super-vrednost¹³⁹ pomoću koje vršimo poređenja, već zato što otkrivamo formalnu predstavu o vrednostima koja vrednosti po sebi čini međusobno uporedivim. (ibid, 131)

¹³⁹ Što bi upućivalo na fundamentalno monističku poziciju promišljanja o vrednostima.

U teoriji o ljudskim pravima nailazimo na tvrdnje o vrednostima koje vrednuju članovi jedne kulture, dok ih članovi druge kulture ne doživljavaju kao vrednosti. Tada možemo govoriti o vrednostima *relativnim* nekoj kulturi: recimo, o slobodi, dostojanstvu, autonomiji, individualnosti kao o vrednostima relativnim kulturi zapada. (ibid, 133) Ali, ovakvo mišljenje je teško održivo. Napravimo mali misaoni eksperiment: zamislimo društvo koje ne ceni nijedno od ovih vrednosti. Ono ne bi imalo nikakvu predstavu o prednosti slobode nad neslobodom, niti o pojmu dostojanstva svakog ljudskog bića koje se tretira kao član zajednice; dalje, ono ne bi imalo predstavu o ličnoj autonomiji (kao što je, recimo, autonomija oca da odluči o odabiru bračnog partnera sina, ili kćeri). Najzad, društvo bez predstave o korisnosti samog pojma autonomne ličnosti, ne bi bilo kadro da odgovorno odlučuje o pitanjima od fundamentalne važnosti za zajednicu.

No čak i da rezultat našeg misaonog eksperimenta stane u odbranu teze o univerzalnosti navedenih vrednosti, to ne mora da znači da svako društvo tim vrednostima pridaje jednaku važnost. Pojedine društvene grupe preferiraju solidarnost nad autonomijom. Pojedine grupe ističu religijske vrednosti daleko ispred lične autonomije. U nebrojeno slučajeva može doći do inkompatibilnosti vrednosti, ali – kako tvrdi i Griffin – inkompatibilnost ne znači relativnost. (ibid, 133) Drugim rečima, zastupati mišljenje da u pojedinim društvima izvesna ljudska prava neće imati toliku težinu kao u našem društvu nije isto što i tvrditi da u nekim društvima neka ljudska prava ne mogu biti doživljena kao prava, zato što vrednosti na koje bi se ona „nakalemila“ u tim društvima ne postoje.

Kulturno relativistička perspektiva koju zastupamo nastoji, nadalje, da se suprotstavi tzv. „objektivističkoj“ argumentaciji prema kojoj se „racionalne osnove“ za prevazilaženje neslaganja u moralnim standardima najčešće kriju u faktičkoj ili logičkoj grešci neke od strana uključenih u raspravu. (upor. sa Perry 1997, 464) Promotrimo u datom kontekstu Rortijev citat, prema kojem

Srpske ubice i silovatelji sebe ne vide kao kršioci ljudska prava. Jer, oni te stvari ne čine drugim ljudskim bićima, već muslimanima. Oni nisu nehumani, već izvode distinkciju između ljudi i pseudoljudi. Oni prave istu vrstu distinkcije koji su pravili krstaši između ljudi i neverničke pasmine i crni muslimani između ljudi i plavookih đavola. ... [Tomas Džeferson] je bio u stanju da istovremeno poseduje robove i da smatra da je ... svest crnaca [slična životinjskoj zato što] „učestvuje više u senzacijama nego u refleksivnom promišljanju.“ Poput Srba, gospodin Džeferson nije za sebe smatrao da krši ljudska prava. Srbi smatraju da postupaju u interesima istinskog čovečanstva time što pročišćuju svet od pseudočovečanstva. (Rorty 1993, nav. u ibid)

Relativistički odgovor na ovu Rortijevu procenu glasio bi da razlike u moralnim okvirima (konkretno, između zabludelih Srba i onih koji su sposobni da uvide „logičku” pogrešku srpskih silovatelja) nije moguće objasniti pukom pretpostavkom da je jedno društvo u krivu i da mu prosto treba predočiti gde greši kako bi poravnalo svoje moralne standarde sa standardima društva bližeg „istini”.¹⁴⁰ Rortijev objektivistički pristup spolja deluje elegantno, ali gubi svu eksplanatornu moć čim se malo zagrebe ispod površine. Naime, čak i da su pojedini Srbi uistinu smatrali da ubijanjem muslimana pročišćavaju čovečanstvo od pseudočovečanstva, čini se donekle nekritički zatvarati oči pred činjenicom da je u bivšoj Jugoslaviji u vreme Rortijeve izjave besneo građanski rat, i da je ubijanja i egzodusa bilo na svim stranama, te da su pojedine „srpske ubice i silovatelji” možda imali drugačiju motivaciju za krvoproliće od one koju je predočio Rorti (što ih ni u kom slučaju moralno ne opravdava, već samo nagoveštava mogućnost da je razloga moglo biti više, i da je stvar daleko složenija).

Prednosti objektivističkog nad relativističkim pristupom najčešće se potcrtavaju svođenjem kulturnog na moralni relativizam. Finkelkraut (Finkielkraut) u svojoj satiričnoj kritici kulturnog relativizma ističe da su zapadnjaci skloni da se maše za principe modernih antropologa kada „nanjuše“ bilo šta što podseća na staromodni imperijalizam, busajući se u prsa tolerantnim izjavama kako je njihova kultura jedna od mnogih, i kako nema nikakvih evaluativnih kriterijuma koji bi njihove kulturne standarde uzdigli na pijadestal interkulturene supremacije. Međutim, dok se krećemo tom egalitarnom stazom, mi, prema Finkelkrautu „negde oko podneva” shvatamo da smo primorani da opišemo demokratske predstave ljudskih prava i slobode kao puke antropološke odlike „naše“ kulture i, budući da smo prethodno ustanovili kako ne želimo da namećemo „naše“ lokalne običaje drugim društvima i kulturama, mi „negde oko sumraka” bivamo primorani da ustanovimo kako su ljudska prava i demokratija dobri za nas, dok su drugi običaji dobri za druge ljude. „Sloboda za nas, ugnjetavanje za druge“ (jer njihova kultura je takva, i moramo je poštovati). (Shestack 1998, fusnota br. 65)

Džek Doneli je takođe jedan od navođenijih autora u teoriji ljudskih prava koji smatra da kretanje stazom jednakosti koja podrazumeva ovako koncipiran set kulturno relativističkih pozicija ne vodi nikuda sem u stranputicu. Doneli, konkretno, procenjuje da se neke antropološke odlike „naše” kulture – poput demokratije i ljudskih prava – mogu

¹⁴⁰ Džerom Šestak bi priloženu poziciju okarakterisao na sledeći način: „Neke kulture sadrže zle elemente koji nemaju nikakav racionalan, intuitivan ili empirijski zahtev za moralnim izjednačenjem sa nezlostavljajkim kulturama.“ (Shestack 1998, 232)

uporediti sa postojećim antropološkim odlikama „drugih“ kultura, i da se štaviše, nakon tog premeravanja, ispostavlja da su „naše“ odlike (ipak) bolje. Politika ljudskih prava, smatra Doneli, transformiše svet u pozitivnom pravcu, što se može dokazati empirijskim činjenicama. Na primer,

Skoro sve latinoameričke vlade mogu argumentovano da tvrde kako su došle na vlast otvorenim i fer izborima. (...) U subsaharskoj Africi, vojni režimi, lična diktatura, i jednopartijske autokratije postali su više izuzetak nego pravilo. (...) Sjedinjene Države nastavljaju da vrše pritisak na Srbiju, Hrvatsku i Bosnu o pitanjima kao što su sloboda štampe i politička participacija, kao i pitanjima specifičnih garancija ljudskih prava u Dejtonskom sporazumu. Nigerija, jedna od najbogatijih i najmoćnijih zemalja Afrike suočila se sa upornim, mada većinom verbalnim pritiscima oko vojne uprave i političke represije. Internacionalna ljudska prava, pre nego devijaciju suštinskih „Vestfalskih“ principa, predstavljaju povratak koncepciji internacionalnog društva koja je starija i moralno atraktivnija od pozitivističke vizije iskonskih društava. (1998, 18-23)

U drugom tekstu, Doneli ističe:

Ljudska prava dominiraju političkim diskusijama ne toliko zbog pritiska materijalno ili kulturno dominirajućih sila, već zbog toga što izlaze u susret nekim od najvažnijih društvenih i političkih aspiracija individua, porodica i grupa u većini zemalja u svetu. Ljudi, kada im je pružena šansa, najčešće (u savremenom svetu) odabiraju ljudska prava, bez obzira na regiju, religiju ili kulturu. U praksi ljudska prava ubrzano postaju preferirana opcija. Nazvaću ovo univerzalnošću preklapajućeg konsenzusa.¹⁴¹

Nabrajajući društva koja su krenula „moralno atraktivnom“ putanjom, Doneli u jednom trenutku spominje SAD kao svojevrsnog raskrčivača puteva za kulture koje su „zalutale“ i na koje bi trebalo „izvršiti pritisak“ u svrhu moralno napretka društva *en general*. Nigerija, latinoameričke države i zemlje bivše SFRJ – između ostalih – za Donelija predstavljaju državne tvorevine koje u poređenju sa kulturnim normama i političkim ustrojstvom SAD u sebi nose snažniji (i opasniji) „genetski“ koktel „zlih“ kulturnih elemenata. Budući da, prema implicitnoj Donelijevoj shemi, ljudi u savremenom svetu najčešće odabiraju ljudska prava (bez obzira na regiju, religiju ili kulturu), a da su SAD tu da „raskrče put“ za ljudska prava tamo gde se ona ne poštuju, ili gde su – nedaj bože – kompletna fikcija, Amerika sa univerzalističke moralne pozicije, a u normativnom smislu, ima „moralnu obavezu“ da interveniše van svojih granica, i izađe u susret „nekim od najvažnijih društvenih i političkih

¹⁴¹ <http://www.du.edu/gsis/hrhw/working/2006/33-donnelly-2006-rev.pdf>

aspiracija individua, porodica i grupa u većini zemalja u svetu“ (jer američka kultura je takva, i moramo je poštovati).

Nasuprot ovoj, kulturno relativistička perspektiva koju držimo kao validnu nalaže da kulture mogu podržati ljudska prava samo „iznutra“ i da je svako eksterno nametanje ideologije ljudskih prava kontraproduktivno na duže staze, budući da implicira kulturnu promenu koja može biti percepirana kao veštačka, smerno dirigovana od strane tuđinskog kulturnog ugrozitelja s ciljem upotrebe ljudskih prava kao Trojanskog konja koji „ispod žita“ opstruira lokalne kulturne identitete. Na taj način, koncept ljudskih prava može biti shvaćen kao vrednosni ekvivalent vesternizacije, što povlači za sobom niz negativnih posledica po sam koncept. Objektivistički prigovor relativizmu, po kojem je sam pojam „kulture“ fragmentisan umesto monolitan, u neprestanom stanju fluksa, umesto homogen i okamenjen – *ne uspeva da ugrabi konfliktno svojstvo kulture, zaslužno za formiranje njene versus pozicije naspram percepiranog spoljašnjeg kulturnog ugrozitelja.*¹⁴² Dobar primer takvih pozicija navodi, recimo, Farid Esak u radu *The Contemporary Democracy and the Human Rights Project*:

Kada muslimanski intelektualci ne osećaju istinski afinitet prema islamu niti pokušavaju da žive u skladu sa verom, onda islam biva redukovana u utilitarno oruđe za transformisanje drugih, „onih muslimana“ tamo. ... Ovo je donekle srodno sa učenjem arapskog ili paštunskog jezika u američkoj vojsci i potonjeg skidanja uniforme da bi se učenik stopio sa urođenicima; jezik je naučen i nasleđen ali je poruka jedna, i to je poruka Imperije. Imperija ... tretira islam, veru staru 1400 godina, kao jeftin restoran koji podmiruje sve potrebe i ukuse. Imperija ulazi sa svojim saveznicima, paradira svojim noćanicima i mišićima i zahteva džihad na meniju onda kada [joj to odgovara] ... a od muslimana se očekuje da isporuče – kao što uistinu i jesmo isporučili džihadom protiv komunizma u Avganistanu. Nakon par godina, ona menja ploču i zahteva „mir“ na meniju – onako kako sve dominantne Imperije zahtevaju mir od svojih vazala, a nikada od sebe. I sada se od poslušnih restorandžija očekuje da klimnu glavom, osmehnu se i krenu unaokolo propovedajući kako „islam znači mir.“ Islam je mnogo kompleksniji od toga, i musliman koji poštuje samog sebe – ili restorandžija sa integritetom - ... može odvratiti [na datu porudžbinu] u maniru, „Izuzetno mi je žao, ali izgleda da ste u pogrešnom restoranu.“ (Esack 2006, 123-124)

Mada nove definicije kulture insistiraju na terminima poput „krealizacije“, „hibridnosti“ i „kulturne kompleksnosti“ (Preis 1996, 290), o kulturi se još uvek itekako razmišlja na vrednosno omeđen i partikularistički način, naročito u trenucima konflikta interesa nosilaca

¹⁴² O ovome smo govorili u uvodu u disertaciju.

različitih kulturnih vrednosti. Shodno tome, o kulturi se u „normalnim”, „mirnodopskim“ okolnostima eventualno može govoriti u postkulturnim terminima, kao o „tekućoj debati”, ili kao o „mreži različitih pozicija” (Preis 1996, 290), i koliko god da su rasprostrte mogućnosti za kulturno usložnjavanje, kreolizaciju, vesternizaciju, hibridizaciju... kulture, te mogućnosti imaju daleko više delatnog prostora upravo u tim, „normalnim“ i „mirnodopskim“ okolnostima, gde se ne oseća uticaj spoljnog kulturnog ugrozitelja, pa nema ni potrebe za aktivacijom nagona za kulturnim samoodržanjem. Taj nagon može podrazumevati soldifikaciju vrednosti, moralnih standarda, istorijskih perspektiva, tradicijskih *pr*skriptiva i drugih sistema značenja specifičnih za neku kulturu. Polemika o islamu u teoriji ljudskih prava pruža nam mogućnost da sagledamo kako, bez obzira na sve postkulturne trendove u savremenoj humanistici, teoretičari bez ustezanja i dan-danas govore o kulturnim različitostima, naročito onda, kada se bave fenomenima kulturne promene: što ipak znači da kultura nije „mrtva“, i da štaviše, nema nikakvih indikacija o njenom skorašnjem prelasku na „onaj” svet.

Da bismo dodatno učvrstili našu relativističku poentu o amalgamisanju kulturnih vrednosti pod pretnjom eksterne kulturne invazije, pokušaćemo da se pozicioniramo u odnosu na Donelijevu argumentaciju jednim – nadamo se – zanimljivim odlomkom iz alternativne istorije čije smo detalje osmislili s ciljem kritike univerzalizma Donelijanskog tipa, odnosno njemu bliske utilizacije koncepta ljudskih prava za potrebe ideologija „humanitarne intervencije“ poput onih u Avganistanu, Iraku, pa i relativno nedavno u našoj zemlji.

Zamislimo sledeću situaciju: centralna Azija, Afrika i Bliski istok oblasti su najmoćnijih ekonomija; kapital se na južnoj obali Mediterana, i dalje na istok, zapad i jug množi punom parom, demokratske institucije promovišu sekularne vrednosti, toleranciju, pluralizam i ljudska prava, gradovi cvetaju, tehnološki razvoj neprestano stremi uzlaznom putanjom, škole, univerziteti i razgranata polja umetnosti privlače milione ljudi u drevne megalopolise od pojasa Hidžaza, preko Bagdada, Bejruta, Jerusalima, Kabula i Kandahara, duž čitave afričke obale Mediterana, sve do Mogadiša i Timbuktua. U zapadnom delu hemisfere, severnoamerički kontinent – sa dobrim delom evropskog – od ranog Srednjeg veka naovamo pod jakim je uticajem crkve koja demokratiju predstavlja kao jerečki, antičko-bliskoistočno-ateistički koncept; katolici neprestano ulaze u krvave verske sukobe sa protestantima, a protestanti uzvraćaju duboko razgranatom mrežom terorističkih napada u delovima Pariza, Rima, Madrida i Dablina koji nisu razoreni dugogodišnjim uličnim

borbama, niti desetkovani bolešću, glađu, i ledenim zimama od kojih na desetine hiljada ljudi dnevno gubi život od posledica smrzavanja; na čelu mnogih evropskih država sedi okoštala klerikalna vlast, obrazovanje je oskudno, glas žena se ne čuje (osim na porođajnim posteljama i nad snažno raspaljenim lomačama), crnci se smatraju za polu-ljudska bića s „bojom“ duše identičnom boji kože, verski fundamentalisti vešaju homoseksualce po banderama, neuhranjena, promrzla deca u školama s polu-urušenim krovovima - do kojih pešice treba putovati satima - uče o prokletstvu otpadništva od vere i tehnikama sricanja Biblije napamet. Zamislimo da u takvim geopolitičkim uslovima izaslanici Arapske komisije za ljudska prava dolaze u nezvaničnu posetu Španiji s ciljem da izveste matične komitete o opsežnom kršenju međunarodnih konvencija i krvavim etničkim i verskim sukobima iniciranim naglim povlačenjem islamske kolonijalne uprave sa teritorija jugozapadnog dela Evrope (kao i kasnijim masovnim doturanjem afričkog i bliskoistočnog oružja u politički najnestabilnije regione kontinenta). Afrička Unija, „sablažnjena“ izveštajem Komisije o situaciji u Španiji, nameće teške sankcije zemlji i preti joj odlučnom vojnom intervencijom ukoliko u što kraćem roku ne preduzme mere za prekid oružanih sukoba i ne spreči egzodus civila ka Maroku, Alžiru, Libiji i Tunisu.

Kraljevska španska porodica uzvraća tvrdoglavim opiranjem Afričkoj uniji. Klekralne vlasti pozivaju se na nepovrediv suverenitet Španije garantovan Vestfalskim sporazumom; kardinali i biskupi podsećaju afričko-arabijske „neoimperijaliste“ na legitimitet političkih i verskih ubeđenja važećih isključivo za njih – njihovu kulturu i tradiciju, a ne i za evropske narode; konačno, i sam narod ističe neprikosnovenu moć katoličkog klera i tradicionalnih obrazaca života, dok „glasovi razuma“ – španski liberali, republikanci, umerena levica i reformisti – bivaju potajno gušeni surovim aparatima političke represije. Rat se nastavlja; vojna mašinerija Južnoatlantskog pakta otkriva svoje nove adute, bombardujući Madrid, Sevilju, Barselonu, i vojna uporišta duž Pirineja najsavremenijim borbenim letelicama i krstarećim raketama iransko-libijske proizvodnje. Savet bezbednosti Afričke Unije i Bliskog istoka aplaudira konačnom početku svrgavanja varvarskih režima u Evropi i uvođenju demokratskih principa i vrednosti „milom ili silom“ na tlo kulturno i civilizacijski zaostalog Starog sveta. „Nećemo stati“, čuju se izjave visokih zvaničnika Afričke Unije i Demokratske Federacije Hidžaza i Plodnog polumeseca, „dok ne upoznamo čitavu Evropu i Ameriku sa prednostima arapske demokratije.“ Afrički i arapski industrijalci trljaju ruke pred sjajnim izgledima za proširenje potrošačkog tržišta na novi kontinent i masovno unajmljivanje jeftine belaačke radne snage za rad pod opskurnim plaštom multikorporacija;

direktori brojnih prosperitetnih kompanija zaseli za okruglim stolom ustaju, stežu jedni drugima šake, osmesi blistaju, pale se najfinije šiše i tomposi. Međutim, ne stignu ni da se okrenu oko sebe kada ih sustigne strahovit šok: centralni štab egipatskih mirovnih snaga na jugozapadu Italije raznet je u vazduh rano jutros, kada je kamion sa vozačem-teroristom, prepun eksploziva i kanistera s gorivom proleteo kroz zaštitnu ogradu baze i zakucao se u jedan od nosećih stubova zgrade. Prema izveštajima očevidaca, vozač kamiona je „na licu imao masku s izvezenim ornamentima templarskih vitezova“ i na sav glas je pevao o besmrtnoj slavi Kraljevstva Gospodnjeg...

4. Ljudska prava i islam

Kao i na Zapadu, i u muslimanskom svetu postoje razne polemike – i polemike na polemike – o širokom spektru religijskih, ekonomskih, političkih, društvenih, pravnih i drugih pitanja: pa i onih u vezi sa konceptom ljudskih prava. Islam, kako smo već izvestan broj puta istakli, nije kompaktna, monolitan blok: ne postoji sveobuhvatan „islamski zakon“ već da se radi o ogromnom broju različitih pravnih pozicija, škola i islamskih sekti, od kojih svaka ponaosob ima svoje tumačenje šerijatskog prava. (Afshari 1994, 271) Kulturno relativistički sročeno, to znači da se ni za šerijat ne može reći da je posvuda isti; i njegovo značenje varira od kulturnog konteksta. Primenjene na ovu problematiku, kulturno relativističke pozicije pesimistične su prema međunarodnom dogovoru o islamskom pravnom zakonu važećem za sve muslimanske zemlje, i umesto postizanja opšteg konsenzusa, predviđaju da će svaka od zemalja nastaviti da se kreće zasebnim putem na polju prava, u skladu sa vlastitim legislativnim specifikacijama. (ibid, 276)

Kontraargument ovoj poziciji mogao bi istaći da ne postoji stvar kao što je islam: nema ničega što bi se moglo nazvati tim imenom, a što može govoriti o sebi; postoje samo muslimani koji praktikuju islam i koji pokušavaju da govore o njemu. (Topoljak 2009, 318-319; Halliday 1994, 95-96) Isto bi se moglo tvrditi i za ljudska prava: po sebi, ona su po formi i po sadržaju nedovoljno precizno definisan filozofsko-pravni koncept. *Stricto sensu*, ona ne postoje: postoje samo teoretičari i zastupnici ljudskih prava, odnosno oni koji se na njih pozivaju i oni koji nastoje da ih kroz nadležna pravosudna tela sprovedu u delo.

Samim tim što ideali Povelje još uvek nisu u celosti „otelotvoreni“, kako u teoriji, tako ni u praksi, njihovi normativni aksiomi mogu crpeti snagu iz mnoštva različitih značenja, pod uslovom da ne menjaju suštinski sklop značenja samog ideala. Tako, recimo,

demokratija može za jedno društvo značiti jačanje nacionalnog identiteta, pa i etničkog nacionalizma, dok za drugo društvo može značiti veću tržišnu kompetenciju, inkluziju manjinskih grupa u državnu strukturu, ili opšti ekonomski procvat. Slično je i sa šerijatskim pravom: za jedno društvo vladavina islamskog verozakona može značiti represivan teokratski režim, *budud* kazne i striktno ograničene kodekse ponašanja, dok za drugo društvo može značiti veću harmonizaciju šerijatskih zakona sa poveljama ljudskih prava, pa samim tim i viši stepen individualnih sloboda. Svako ljudsko poznavanje šerijata je uvek proizvod razumevanja i iskustva muslimana; (An-Na'im 2008, 106) govoriti o islamu u stvari znači govoriti o tome kako muslimani razumeju i praktikuju svoju religiju, radije nego raspravljati o religiji u apstraktnom smislu. (ibid, 111) Slično tome, ni u zapadnim društvima ne postoji striktni konsenzus po pitanju onoga šta je demokratija i kako se ona tačno primenjuje u ovom ili onom sektoru društva. Pa ipak, kada kažemo „zapadni svet” pomislimo na heterogen skup demokratskih političkih sistema koji se u nekim institucionalno-birokratskim tačkama međusobno preklapaju, u drugim ne. Prema tome, ni za reformu šerijata nije neophodan interkulturni konsenzus muslimanskih zemalja oko svih pravnih tačaka i sistema primene zakona: dovoljno je da jedna muslimanska zemlja, poštujući islamske kriterijume, sprovede reformu šerijata u skladu sa propozicijama ljudskih prava i time pruži primer drugim muslimanskim zemljama koje će eventualno krenuti njenim stopama, i možda čak poboljšati prvobitni model reforme.

Već je napisan veliki broj islamskih tekstova na temu odnosa verske dogme i ljudskih prava. Islamsko veće izdalo je 1981. godine *Univerzalnu islamsku deklaraciju o ljudskim pravima*; Abul Ala Maududi napisao je studiju pod nazivom *Ljudska prava u islamu*; Sultanhusein Tabandeh objavio je studiju *Muslimanski komentari o Univerzalnoj deklaraciji ljudskih prava*. (Dalacoura 1998, 49-58) 1990. godine publikovana je Kairska deklaracija ljudskih prava u islamu (WRR 2006, 136); u okviru Ustavnog islamskog prava u Pakistanu mogu se uočiti izvesni elementi koji su direktno inspirisani Univerzalnom poveljom o ljudskim pravima. (Shah 2006, 215-232) Pojedini savremeni pravni teoretičari, poput Sorouša (Soroush), An-Naima i al-Ganušija (al-Ghanushi) nastojali su – i još uvek nastoje – da polože teorijske temelje za islamizaciju koncepta demokratije, vladavine prava, pluralizma, ljudskih prava... (WRR 2006, 136) Spisak sholastičkih interpretacija islama u kontekstu ljudskih prava (kao pomirenja standarda i/ili kao kritike) mogao bi se, verovatno, nastaviti na narednih par stranica; no, mi nemamo nameru da ovde razmatramo svaku od priloženih teorijsko-interpretativnih pozicija ponaosob, niti da ih međusobno upoređujemo i premeravamo

nivoa njihove (in)kompatibilnosti sa zapadnim perspektivama, jer bi za posao tog obima bilo potrebno odvojiti vremena (i prostora) za pisanje nove disertacije.

Za sada ćemo se zadovoljiti konstatacijom da ne postoji „islamski (ili šire, muslimanski) konsenzus” po pitanju ljudskih prava, i da je na ovom polju muslimanske sholastike primetan trend rekonceptualizacije tradicionalnih islamskih koncepata, koji su do nedavno držali monopol nad interpretacijom šerijata. (WRR 2006, 146) Sam šerijat se, pritom, pokazao kao vrlo fleksibilan pojam, kadar da u izvesnim interpretacijama opovrgne, a u izvesnom gotovo u potpunosti harmonizuje islamske i zapadne pozicije u pogledu ljudskih prava. S tim u vezi, spomenućemo Donelijevo važno, premda uopšteno zapažanje da nijedna kultura ili naširoko prihvaćena doktrina nije „po prirodi“ niti kompatibilna niti inkompatibilna sa ljudskim pravima.¹⁴³ Ovo mišljenje je interesantno, utoliko što ne negira mogućnost amalgamisanja religijske doktrine – kao što je islam – sa konceptom ljudskih prava, ali tu mogućnost do kraja i ne opravdava, jer su ljudska prava po Donelijevom viđenju, neka vrsta istorijskog presedana, jedan, kako on to predstavlja, potpuno novi „standard civilizacije“. (upor. sa Donnelly 1998, 1-23) Muhamed Natsir, bivši predsednik indonežanske vlade, jednom prilikom je, na Donelijevom tragu, izjavio: „Islam nije niti stoprocentna demokratija, niti stoprocentna autokratija. Islam je... islam.“ (Espozito 2002, 736)

Upravo zbog zapažene multidimenzionalnosti značenja, trenutni zakoni utemeljeni na šerijatu iskazuju veliki diverzitet formi i sadržaja; te stoga razlike između šerijatski baziranih pravnih odredbi širom muslimanskog sveta nisu beznačajne. (upor. sa WRR 2006, 150; Hefner 2011, 26-53) Pored toga, savremeni reformisti islamskog prava tvore intelektualnu struju usmerenu u pravcu daljeg podrivanja šerijatskih formi okoštalih u tradiciji, a inkorporiranih u ustave pojedinih muslimanskih država, dok istovremeno, radikalnije islamističke frakcije takođe rade na reformi šerijata, ali sa pretenzijom pročišćenja islama od stranih (= zapadnih) elemenata, što po sebi predstavlja proces koji nije inkompatibilan sa modernošću, ali može doći u sukob sa liberalnim principima¹⁴⁴ Povelje. (upor. sa Asani 2003, 47-48; Herfner 2011, 26-27)

¹⁴³ <http://www.du.edu/gsis/hrhw/working/2006/33-donnelly-2006-rev.pdf>

¹⁴⁴ Liberalnim u smislu da se iz filozofske perspektive ljudska prava nadovezuju na prirodno pravo razrađeno kroz tradiciju prosvetiteljske filozofije, koja, opet, na nivou političke ideologije često bivaju predstavljena kao derivat liberalnih uverenja. (Rapport 1998, 384)

4. 1. Individualna prava, ravnopravnost i tolerancija u islamu

Ideja da čovek ima određen skup prava na osnovu svog ljudskog statusa ne može se, naravno, nigde pronaći u Kuranu u eksplicitnoj formi. Kritičari poput Donelija ističu da su kuranski normativi utemeljeni na „božanskim odredbama” iz kojih, gledajući u celini, proizlaze dužnosti muslimana, ali ne i njihova prava. (Freeman 2004, 383; pogledati takođe Shestack 1998, 205) Božji zakon u islamu služi kao opomena; on upozorava čoveka i upućuje ga na „Pravi put”. U Kuranu piše: „Ja ću je [svoju milost] odrediti onima koji su bogobojažni, koji dijele zekat i koji vjeruju Naše znakove.” (El-Araf 155) Posmatran zasebno, ovo je jedan nedvosmisleno preskriptivan stih, koji bi mogao podržati Donelijevu tvrdnju. Međutim, ako na njega nadovežemo stih koji mu prethodi: „Ja kažnjavam Svojom kaznom koga Ja hoću, a Moja milost obuhvaća svaku stvar”, vidimo da promisao Tvorca u skripturalnim izvorima prevazilazi snagu čovekovog razuma. To znači da samo Bog raspolaže apsolutnom slobodom, dok se čovekova sloboda svodi na potpuno potčinjavanje Božjoj volji. Čovekova prava, do onde dokle postoje, osigurana su kroz mrežu društvenih dužnosti i obaveza – ne prava *stricto sensu* – što doslono čitanje Kurana čini u osnovi neuskладivim sa osnovnim principima Deklaracije. (Dalacoura 1998, 44)

No, Allah je kuranskom objavom obezbedio čoveku izvestan skup privilegija. Primarno, čovek je u Kuranu prikazan kao Božje stvorenje kojem je podređeno sve na zemlji, i za čije potrebe je celokupna zemlja – ali i više od zemlje same – celokupni *univerzum* stvoren:

[Allah] šalje meleke s Objavom, po odredbi Svojoj, kome hoće od Svojih robova (*naređujući*): „Upozoravajte da sam samo Ja Bog pa me se bojte!“ (...) Stvorio je čovjeka od kaplje (*vode*) (...) i životinje je stvorio. Vi imate od njih (*odijela*) za zagrijavanje, (*razne*) koristi i od njih (*životinja*) jedete. (...) On je onaj koji spustio s neba vodu. Vi od te (*vode*) pijete, i od toga je drveće (*bilje*) gdje napasate (*svoju stoku*). (...) Za vas je potčinio noć i dan, i sunce i mjesec. I zvijezde su potčinjene Njegovoj naredbi. (...) I razbacao je po zemlji (*nepomična*) brda da vas (*ne*) potresa, a (*stvorio je*) rijeke i puteve da se (*po njima*) upućujete, i (*stvorio je*) putokaze, i po zvijezdama se oni (*putnici noću*) upravljaju. Pa da li je onaj koji stvara kao onaj koji ne stvara. Zar se vi nećete opametiti (*primiti pouku*)? (En-Nahl, 2-17)

Milost Allahova prema čoveku ogleda se, tako, u svemu što čovek vidi: on je apsolutni gospodar svih stvari na zemlji, pa i pored toga zaboravlja na svoje dužnosti prema Bogu, ili mu čak postaje otvoreni protivnik (En-Nahl, 4); antropocentrično ustrojstvo kosmosa je

jasan znak (*mudžiža*) bezgranične Božje moći, pa ipak čovek tu moć ne vidi, jer da je vidi osetio bi beskrajno strahopoštovanje prema Bogu, i ono bi ga učinilo otvorenim za bezrezervno primanje Njegove pouke.

Islam je, dakle, postavio snažan akcenat na dostojanstvo ljudskih bića i visoko je uzdigao status individue; individua uistinu ima središnje mestu u islamskom *Weltanschauungu* – što joj može obezbediti i izvestan skup ljudskih prava (Dalacaoura 1998, 44) – ali afirmacija individualnih prava mora ostati u snažnoj vezi sa podupiranjem islamskih etičkih normi, od kojih se najvažnija ogleda u skupu dužnosti vernika prema Bogu. (Hefner 2011, 27)

Islamski pravni pluralizam, prema tome, na prvom mestu ističe prislan odnos čoveka i Boga, odnos koji je, prema islamskog doktrini, ostvariv bez obzira na pol, materijalni status, ili boju kože (a prema nekim tumačenjima, čak i konfesiju) vernika – što ljudski život, njegovu imovinu, veroispovest, um, dostojanstvo i porodicu čini svetim i nepovredivim. (upor. sa Senturk 2006, 31-46) Prateći ovu liniju značenja, muslimanski autor, Recep Senturk se usredsredio na koncept nepovredivosti potomaka Adamovih (*'ismah bi al-adamiyyah*), kao religijski ekvivalent sekularno shvaćenoj nepovredivosti individualne ličnosti. (ibid, 30) Prema Senturku, ljudska bića su nepovrediva iz osam razloga: 1. Zato što su stvorena od Boga; 2. Zato što su voljena od Boga; 3. Zato što je Bog uzdigao njihov status iznad svih zemaljskih bića; 4. Zato što je čovek vicegeren (zamenik) Boga na zemlji; 5. Zato što se Božji plan da iskuša čoveka na „ovom svetu“ drugačije ne može ostvariti; 6. Zato što princip reciprociteta – koji glasi: čini drugom ono što bi želeo da drugi čini tebi – zahteva čovekovu nepovredivost; 7. Zato što Bog tako zapoveda; i 8. Zato što je to po sebi dobro.¹⁴⁵ (ibid, 32) Ovo sugerise jezgrovita preklapanja između učenja jedne od pet prihvaćenim versko pravnih škola sunitskog islama – naime, hanefitske pravne škole¹⁴⁶ – i koncepta ljudskih prava. Hanefitski pravници veruju da šest bazičnih ljudskih prava – na život, imovinu, veru, nepovredivost uma, dostojanstva i porodice – imaju vrednost aksioma

¹⁴⁵ Senturk je osam razloga za nepovredivost ljudskih bića izveo iz različitih islamskih učenja, od sufijskih, preko tradicionalističkih i hadiskih do mutazilitskih. (ibid, 32)

¹⁴⁶ Hanefitska pravna škola je dobila ime po pravniku i teologu Abu Hanifi (699?-767), za čije je promišljanje o islamskom pravu karakterističan otklon od pragmatične kazuistike, te insistiranje na teorijskoj spekulativnosti višeg stepena od one tipične za, recimo, malikitsku školu. (Tanasković 2008, 116) Abu Hanifa se prevashodno bavio teološkim razmatranjima, a ne sudskom praksom i svoje zaključke nije smatrao definitivnim, davajući tako dosta prostora individualnom rasuđivanju. Zbog svojih liberalnih shvatanja i traženja konstruktivnih „kompromisa sa životom“, hanefitska versko-pravna škola se tokom vekova našla na meti oštre kritike, naročito od strane konzervativnih ulema. Danas se poštuje u Turskoj, na Balkanu, među muslimanima na teritoriji bivšeg Sovjetskog Saveza, delimično u Egiptu, zatim an Indijskom potkontinentu i još u nekim delovima muslimanskog sveta. Pretpostavlja se da je hanefitskom mezhebu odana približno trećina muslimana na planeti. (ibid, 116-117)

(u pravnoj terminologiji nazvanih *daruriyyat* – ibid, 35), što u izvesnom smislu važi i za status siromašnih, koji – prema tumačenju ovih pravnikâ – imaju legalno pravo na bogatstvo koje je Bog podario imućnima.¹⁴⁷ (ibid.)

Senturkovi uvidi o širini liberalnih hanefitskih tumačenja šerijata i *fikha* nisu od presudne važnosti samo za teološko-pravno nadovezivanje na individualističku paradigmu u vanislamskim kontekstima, već i za doktrinarno insistiranje na ravnopravnosti svih vernika – bez obzira na rasu, boju kože, klasu, rodnu i etničku pripadnost – koje, po sebi tvori još jednu važnu bazu ljudskih prava „u islamu.“ (Dalacoura 1988, 44) No, oni takođe otvaraju pitanja verske tolerancije, prema kojima je kuranski tekst dosta ambivalentan.¹⁴⁸ Al-Sarakhsi (puno ime Muhammad b. Ahmad b. Abi Sahl Abu Bakr al-Sarakhsi), veliki hanafitski pravni učenjak s početka 11. veka nove ere, zamenu je relativno suženu kategoriju „naroda knjige“ (u koje spadaju hrišćani i jevreji) kategorijom *adamiye* (*adamiyyah* ili *al-ismah bi al-adamiyyah*), koja označava čovečanstvo, individualnu ličnost ili „adamsku prirodu“ individue; zatim je na tom tragu, interpretirao hanafitsku pravnu tradiciju kako bi istakao *osnovna – bogomdana – prava i slobode* svakog ljudskog bića: muslimana i nemuslimana podjednako. (Senturk 2006, 38) Prema al-Sarakhsiju, Bog je stvorivši ih, obdario ljudska bića inteligencijom i sposobnošću da nose izvesne odgovornosti i prava kako bi ih pripremio za iznošenje odgovornosti prema Bogu. Ljudska bića su, dakle, *rođena* sa nekim pravima i slobodama – pravom da budu nosioci odgovornosti i da uživaju nepovredivost ličnosti, pravo da poseduju svojinu i da budu ravnopravni sa drugim ljudskim bićima – i ta prava i slobode nisu se prema mišljenju al-Sarakhsija, mogla oduzeti nemuslimanima – čak ni politeistima i „idolopoklonicima“ – samo na osnovu njihove vere. (ibid.) Premda je od njegovog „vicegerentstva“ u ovoj ravni egzistencije prošao gotovo čitav milenijum, pojedina zbivanja iz novije istorije sugerišu da al-Sarakhsi ipak nije bio usamljena zvezda na inače neobećavajućem svodu islamske tolerancije politeizma: islamski učenjaci uspeli su u modernoj epohi da prepoznaju hinduiste kao „narode knjige“, premda bi na osnovu kruto shvaćenih skripturalnih kriterijuma trebalo da budu svrstani pod kategoriju *širka*.¹⁴⁹

¹⁴⁷ Za brojne podudarnosti pravne tradicije hanafirske škole i univerzalnih akata o pravima čoveka, pogledati do kraja priloženog teksta. (Senturk 2006, 31-46)

¹⁴⁸ Jedan od najnavođenijih stihova koji bi trebalo da potvrde aktivan princip verske tolerancije u islamu je onaj koji čini 109. poglavlje Kurana. „Reci: „O nevjernici“, ja ne obožavam ono što vi obožavate, niti ste vi obožavaoci onoga što ja obožavam, niti sam ja obožavalac onoga što ste vi obožavali, niti ste vi obožavaoci onoga što ja obožavam. Vama vaša vjera a meni moja vjera.“ (El-Kafirun) Međutim, sveta knjiga islama nije sasvim dosledna u pogledu ovog principa. (pogl. npr. El-Bejjine 1-6)

¹⁴⁹ *Širk* u islamskoj pravnoj terminologiji znači „pripisivanje drugoga Bogu“, što se na nivou doktrine najoštrije kosi sa strogim principima islamskog monoteizma. (upor. sa Bearman, Bianquis i dr. 2000, 375)

(Benthall 2005, 20) Engleski antropolog Džonatan Benthol u tekstu o strukturama islamske tolerancije postavlja, s tim na umu, pragmatično pitanje: „Ako je skok tolerancije mogao biti izveden za hinduiste, iako radi [očuvanja] države, zašto se danas ne bi izveo u korist drugih verskih sistema, kao što su starosedelačke kosmologije Afrike, Indonezije i Malezije?“ (ibid.)

4. 2. Oblasti konflikta

Šerijatski principi u suštini su saglasni sa velikim brojem normi o pravima čoveka; razilaze se, ipak, u nekoliko značajnih tačaka: specifikacijama UN o diskriminaciji žena i nemuslimana; konvenciji protiv mučenja i drugih svirepih kazni ili postupaka; kao i po maločas spomenutom pitanju verskih sloboda. (Hefner 2011, 26-27) An-Naim je jedan od istaknutijih savremenih autora koji teži da pristupi ovim pitanjima, umesto kroz konfrontaciju sa islamom, kroz medijaciju sa islamskom reformom, „zato što znam da u slučaju kad bih ja, kao musliman, bio suočen sa (...) izborom za islam ili za ljudska prava, svakako da bih se opredelio za islam. Umesto što prepuštam muslimanima taj izbor, ja predlažem da mi kao muslimani razmotrimo o mogućnostima transformacije našeg razumevanja šerijata u sadašnjim kontekstima islamskih društava. Verujem da je ovaj pristup potreban kao stvar principa i da je poželjan iz pragmatičko taktičkih razloga.“ (An-Na'im 2008, 111)

Kulturno relativistička dimenzija An-Naimovog, ali i anti-tradicionalističkih pristupa drugih muslimanskih autora ogleda se u zapažanju da su motivacije muslimana da prihvate ili odbace norme ljudskih prava suštinski zavisne od mere u kojoj oni te norme opažaju kao dosledne, odnosno nedosledne šerijatskim principima; konkretno, dosledna i održiva zaštita ljudskih prava ovom, i drugim autorima ne bi mogla biti ostvarena vojnom intervencijom ili spoljnim ultimatumima, jer su takve mere nužno arbitrarne i privremene: praktična zaštita ljudskih prava može biti ostvarena *samo kroz interno stimulisanu inicijativu država koje ta prava kerše*. An-Naim priznaje univerzalni status ljudskih prava (ibid, 113), ali istovremeno negira mišljenje po kom je njihov validni model utemeljen isključivo na Zapadnim standardima. Ovaj autor zapravo odbija da prihvati „Zapadni monopol nad znanjem“ o ljudskim pravima, i pozivajući se na islam kao na jedan od mnoštva standarda za kreiranje verodostojnog modela povelje, predlaže smeštanje čitave debate u okvir relativan islamu i islamskim izvorima legitimizacije.

Pritom je važno imati na umu i to da pojedini muslimanski autoriteti diskredituju ljudska prava kao „zapadnu izmišljotinu” i instrument imperijalne dominacije, služeći se distinkcijama tipa univerzalno-relativno i globalno-lokalno. U ovom slučaju, ove distinkcije se koriste da bi se odbacio jedan tobože „strani” i za muslimansko društvo „neprihvatljiv” koncept društvenog uređenja, čime se u kontekstu kulturnog relativizma ističe zasebni civilizacijski dignitet i kulturna posebnost. Međutim, ovakve vrste napada „boluju” od simptoma dvostrukih aršina, budući da su muslimanska društva ipak načelno prihvatila izvesne zapadne „izmišljotine”, poput nacionalnih država, spoljne trgovine, internacionalnih finansijskih sporazuma, modernih ekonomskih institucija, itd. (ibid, 115) Ako njihove elite žele da odbace jednu zapadnjačku „pomodnost”, zašto onda – pita se An-Naim – ne odbace sve? „Izmišljotine” koje su muslimanska društva većinom prihvatila – mislimo poglavito na modernu ekonomiju sa svojom složenom podelom rada i izraženom segmentacijom profesionalnih uloga – koriste, nadalje, specifično „gorivo“ za pokretanje svojih modernizacijskih „turbina“: ekonomski i društveno zasebne socijalne aktere. Tim „turbinama“ tradicijski organizovane ljudske grupe, u kojima individualna autonomija biva ograničena kolektivističkim vrednostima nisu ni od kakve koristi: u modernom tehnološkom, komunikacijskom dobu, mnoga do juče izolovana društva ostvarila su dodir sa „zapadnim“ individualističkim vrednostima, i atomizovala se bez previše buke i negodovanja; individualističke vrednosti i njihove perceiverane prednosti, naprosto su ostvarile krupan socijalni odaziv.¹⁵⁰ (Shestack 1998, 232) Drugim rečima, čini se da naročito od kraja Hladnog rata naovamo, individualizam – bez obzira na vladajuću versku dogmu – svugde *relativno* dobro „uspeva.”¹⁵¹

Spomenuli smo da se tri glavne i najčešće navođene oblasti konflikta između šerijatskih odredbi i normi ljudskih prava ogledaju u položaju muslimanskih žena, statusu nemuslimanskih građana islamske države (takozvane „dimije“); kao i šerijatskoj zabrani apostasije, odbacivanja islamske vere, prema kojoj se „musliman koji otpadne od islama ima pogubiti.” (Kuduzović 2009, 60; Afshari 1994, 268; An-Na'im 2008, 111; Rehman 2007, 71-82; Topoljak 2008, 585-634; Freeman 2004, 379; Brems 2004, 5) Još neka problematična

¹⁵⁰ O tendencijama ka društvenoj atomizaciji na primeru savremenog Irana pogledati Afshari 1994 235-276

¹⁵¹ Ignjatijef smatra da je neophodno priznati da diskurs prava jeste individualistički, ali da je to upravo ono zbog čega su se ljudska prava pokazala kao efikasan lek protiv tiranije i zbog čega su privukla ljude iz različitih kultura. (2006, 80) On ističe da se “globalno širenje jezika prava ne bi nikada ni desilo da ona nisu predstavljala autentično privlačne predloge za milione ljudi, naročito žena, u teokratskim, tradicionalnim ili partijarhalnim društvima.” (ibid, 77)

pitanja i nesuglasice na koja ćemo letimice obratiti pažnju tiču se građanskih i verskih sloboda nemuslimana, kao i problema takozvanih „hudud” kazni (fizičkog kažnjavanja i amputacija propisanih šerijatom).

Svako od ovih evidentiranih polja sukoba može se uklopiti u širu relativističku debatu. Uzmimo za primer položaj žena. Norani Otman (Othman) Malezijska aktivistkinja i pobornica islamskih ljudskih prava, smatra da aktivizam kojem ona pribegava mora biti utemeljen u lokalnoj kulturi. (Freeman 2004, 377) Ona se istovremeno zalaže za to da se Kuran tumači kao primaran izvor afirmacije ljudskih prava kod muslimana. (Ibid, 388) Kuran je, uopšte, jedan od glavnih oružja za borbu muslimanskih žena protiv muške diskriminacije. (Walsh 2010, 48) Kuranski koncept ljudskog dostojanstva, i mnoga prava (Doneli bi ih verovatno okvalifikovao kao *obaveze*) „od Boga“ pripisana ženama (poglavito u surama En-Nisa i El-Bekare) predstavljaju glavni platformu preko koje muslimanski feministi/kinje i borci za ljudska prava nastoje da premoste rodno diskriminacionu politiku u pojedinim muslimanskim društvima. (Varisco 2005, 112; Marranci 2008, 119; Enginner 1996, Shah 2008, 868-903; Wadud 1999, 2006)¹⁵² Volšova ističe da tokom poslednjih decenija iskustvo aktivista govori da je napredak u osnaživanju prava žena daleko ostvariviji onda, kada se interpretativno i diskurzivno radi *unutar religijskih i kulturnih paradigmi* koje su na snazi u tim društvima, dok „neinterpretativni” sekularni pristup (onaj koji se nominalno bazira na pretpostavci o univerzalnoj vrednosti demokratizacije i vladavine prava) ima daleko manje izgleda za uspeh. (Walsh 2010, 48) Dakle, i ovde se jasno ocrtava kulturna margina koja opovrgava validnost postkulturnih vizija fluktuantnog, kreolizujućeg globalnog ekumena, budući da deklarativno odbija „spoljne”, „tuđinske”, „sekularne”, „pro-zapadne”, „demokratizujuće” i druge impulse kulturne promene, i preferira kretanje unutar vlastitih kulturnih i religijskih normi.¹⁵³ Ipak, operišući na ovaj način, borci za

¹⁵² Pogledati i autore citirane u prethodom poglavlju.

¹⁵³ Ono što iznenađuje je da saudijska delegacija Komisije za izradu nacrtu Univerzalne deklaracije nije odbila da 1947. ratifikuje Deklaraciju zbog člana 10. konvencije o eliminisanju svih oblika diskriminacije žena (tiče se jednakosti žena u pogledu obrazovanja), niti člana 11. iste konvencije (tiče se eliminisanja diskriminacije žena u oblasti zapošljavanja), kao ni člana 7. (ovaj član govori o ravnopravnosti žena i muškaraca u političkom i javnom životu), već je poseban prigovor podnela na član 16. koji se odnosi na slobodu bračnog izbora. (Ignjatijef 2006, 69; Waltz 2004, 820-824) Ignjatijef navodi komentar saudijskog delegata komisije, koji ćemo, radi upotpunjenja argumenta, preneti u celosti: „Autori nacrtu deklaracije su, u najvećem delu, uzeli u obzir samo standarde koje priznaje zapadna civilizacija, a ignorisali su starije civilizacije koje više nisu u eksperimentalnoj fazi i čije su se institucije, kao što je recimo brak, pokazale mudrim kroz vekove. Nije bilo na Komisiji da objavi superiornost jedne civilizacije nad drugom/ima, niti da ustanovi jednoobrazne standarde za sve zemlje sveta.“ (ibid.) Ignjatijef ovaj argument tumači kao jedovremenu odbranu vere i odbranu patrijahata (ibid.), dok Volcova naglašava da stanovišta muslimanskih delegata nisu bila ujedinjena po ovom pitanju, te da je Saudijski amandman naišao na mnoge prigovore, pre svega od strane Pakistanskih i Iračkih predstavnika. (Waltz 2004, 821)

ljudska, i prava žena u muslimanskim društvima povlače novu marginu, ovog puta unutar vlastitih „paradigmi.“ Na jednoj strani, te margine prosecaju Kuran, a na drugoj skup kulturnih praksi koje tradicionalno sputavaju žene, a koje su, prema zastupnicima ljudskih prava, zasnovane na lokalnim običajima i autoritativnim, maskularnim interpretacijama Kurana. Ovaj svojevrsan ideološki sukob u stvari se ne tiče „neprevodive“ i „nedokučive“ interne logike kulture (bila ona avganistanska, jemenska, saudijska, indonežanska...) već neadekvatnih interpretacija verskih izvora.

Premda je pitanje rodne ravnopravnosti u muslimanskim društvima detaljnije obrađeno u prethodnom poglavlju, na ovom mestu ćemo ukratko podsetiti čitaoce o ključnim aspektima borbe za žensku emancipaciju u islamskim značenjskim okvirima i van njih, uz nekoliko dodatnih primedbi, zgodnih za čvršće povezivanje ove problematike sa tematikom ljudskih prava.

Američki filozof, Marta Nusbaum pozajmila je od svog indijskog kolege, Armatrije Sena (Armatrya Sen) uvid po kojem potlačene žene, kroz izvesne procese socijalnog uslovljavanja u nekim siromašnim zemljama, često razvijaju „adaptivne karakteristike“ (karakteristike koje ih privikavaju na njihov drugorazredni društveni status i ponižavajući tretman); tako, na primer, žene koje bivaju izložene fizičkom nasilju ne moraju biti izložene dodatnom bolu koji sa sobom nosi pomisao da su njihova prava prekršena; a neke vrste nasilja, poput seksualnog uznemiravanja uopšte i ne moraju delovati kao nasilje nekome ko je bio postupno vaspitavan da stvari tako stoje, i da je to, prosto, „ženska sudbina.“ (Walsh 2010, 53) Drugi autor u sličnom duhu ističe da mnoge žene mogu voljno usvojiti hidžab kao praktičnu neophodnost, u slučaju da žele da funkcionišu u javnom prostoru čija pravila su uslovljena patrijarhatom; on time zapravo tvrdi da ovaj odevni predmet nije nikakav izraz ženske autonomije, već radije manifestacija patrijarhalne kontrole i dominacije, ženski zavet muškoj autonomiji i pounutrivanje androcentričnih normi kulture. (Afshari 1994, 254) Prema Afsharijevim rečima „besni mladi momci fundamentalizma pretvorili su ulice Teherana u pravu kulturnu ratnu zonu, maltretirajući i napadajući moderno odevene žene. Situacija u Kairu je samo malo manje drastična. Prema tome, *žene su u centru debate oko kulture i autentičnosti.* (ibid.- kurziv dodat) Muslimanske feministkinje, s treće strane, smatraju da islamski način odevanja ima tu prednost da iskaže ženinu skromnost i dostojanstvo. U stešnjenom gradskom ambijentu, on stvara „zaštićenu ličnu oazu uvaženosti;“ dok se na zapadni feminizam često gleda kao na „oslobađanje koje je dovelo do novog oblika robovanja načinu odevanja, mladalačkom izgledu i fizičkoj lepoti, do slobode seksa i

seksualnog iskorišćavanja, do društva u kom se žensko telo koristi u prodaji sve moguće robe, od odeće do automobila i mobilnih telefona.” (Espozito 2002, 75) U svim ovim slučajevima, *kultura* se dakle tumači kao ta koja za ženu znači svojevrsan kazamat, dok je *religija* ključ za konačno oslobođenje njegovih zatočenica.

Slična stvar je i sa pitanjima prava manjina i apostasije. An-Naim ukazuje na važnu dilemu: ko odlučuje da li je osoba postupila u skladu sa verskim propisima, i kakvi kriterijumi se pritom koriste? (An-Na'im 2008, 121) Objava je jedna, a egzegeza može biti beskrajno mnogo, i usput se nijedna ne mora potpuno preklopiti sa bilo kojom drugom. Važnija stvar – a to smo već nagovestili – jeste da je Kuran u većini modernih reformističkih diskursa postuliran kao knjiga koja bi trebalo da služi univerzalnoj dobrobiti čovečanstva, odakle sledi da se one kuranske interpretacije koje štete nekim ljudima, ili čitavoj klasi ljudi, nužno kose sa izvornom „esencijom“ ili „duhom“ Kurana. (Dalacoura 1998, 64) Upravo se u insistiranju na „esenciji“ odnosno „duhu“ Kurana kao *sušinski blagonaklonom i okrenutom čoveku* ogleda srž reformističkih platformi koje teže da istaknu primat značenja nad rečju i time ospore legitimitet tradicionalističkih, više doslovnih čitanja skripturalnih izvora islamske vere. (upor. sa Roy 2007, 48)

Odatle i ne čudi da tradicionalističke i ekskluzivističke (upor. sa Asani 2003, 47-48) struje u muslimanskim društvima mogu ostvariti negativan efekat po položaj nemuslimanskih zajednica, budući da prevashodno tradicionalan stav, iako u prošlosti mnogo tolerantniji i napredniji od hrišćanskog, danas, naspram modernih načela pruralizma i jednakosti svih građana, u osnovi svodi „zaštićene narode” (narode knjige – hrišćane i jevreje) na građane drugog reda. (Espozito 2002, 751) Prema tradicionalnim egzegezama, ljudska bića su smeštena u trostruku klasifikaciju. Prvu čine muški muslimani koji drže neosporiv i nepobitan, najviši društveni status; druga kategorija obuhvata jevreje i hrišćane koji se smatraju primaocima božanskih Objava istorijski prethodećih islamu, i njima je na teritorijama kojima upravljaju muslimani garantovan politički status *zimija*, na osnovu kojeg im se tolerišu verske i (u manjoj meri) političke slobode, u zamenu za priznanje muslimanske vrhovne vlasti. *Zimije* su obavezne da plaćaju poseban porez, takozvanu *džizju*, kao i da se u pravnim postupcima gde su uključena lica mešovitih veroispovesti – naročito ako je neko od lica u sporu musliman – pokoravaju islamskom pravu.¹⁵⁴ Treća i

¹⁵⁴ Iako postoji stereotipno mišljenje da musliman koji svedoči pred sudom ima prednost u odnosu na nemuslimana, islamsko sudstvo, bar nominalno, ne bi smelo da diskriminaše svedoka prema njegovoj veroispovesti, nacionalnosti i društvenom položaju. (Topoljak 2009, 629) Kuran takođe zabranjuje rodnu diskriminaciju po ovom pitanju (upor. sa En-Nur, 6-10)

poslednja klasifikacija obuhvata tzv. grupu „nevernika“ – pagana, politeista i ateista – koje prema interpretacijama nekih pravnih škola muslimani nisu obavezni da verski tolerišu. (Rehman 2007, 82)

U čitavom muslimanskom svetu danas je aktuelna polemika oko promene položaja građana nemuslimana, u smislu da bi oni trebalo da postanu po svemu ravnopravni muslimanima, što bi na posletku trebalo da doprinese stvaranju savremenog pluralističkog društva u kojem vladaju načela političke, sociokulturne i verske jednakosti.¹⁵⁵ (Espozito 2002, 751) Topoljak, recimo, navodi mišljenja muslimanskih pravnika prema kojima islam priznaje slobodu mišljenja svim ljudima, bez obzira na versku opredeljenost, budući da je, prema islamskom učenju prisilno verovanje licemerstvo, a licemerstvo se smatra najvećim grehom. *Zimije* bi, odatle, imale pravo na kretanje i zaštitu dostojanstva (koja obuhvata zabranu ponižavanja ili uznemiravanja građana nemuslimana od strane muslimanske većine), zatim, pravo na građenje bogomolja (osim na teritoriji Hidžaza¹⁵⁶), pravo na obrazovanje (odn. potpunu slobodu edukacije nemuslimana i njihove dece u duhu njihovih uverenja), pravo na „socijalno zbrinjavanje građana nemuslimana na osnovu opće forme ajeta koji definira kategorije zekata“, kao i potpunu ravnopravnost u političkim pravima (prema kojoj je svakom građaninu bez obzira na versku pripadnost, dozvoljeno obavljati bilo koju javnu/ministarsku funkciju sem funkcija imameta i imareta – predsednika države, predsednika vlade i vrhovnog vojskovođe). (upor. sa Topoljak 2009, 584-612) Glavni uslov koji Topoljak zauzvrat postavlja nemuslimanima jeste da prihvate izvesne dužnosti i obaveze prema muslimanskoj državi, kako bi u punom smislu mogli legitimno ostvariti svoja prava. Te dužnosti su: plaćanje *džizje* (poreza na imanje koji se plaća radi neučestvovanja u odbrani države i korišćenja javnih dobara i institucija – u slučaju da nemusliman učestvuje u odbrani zemlje, oslobodja se plaćanja *džizje*), plaćanja *haradža* (poreza na posedovanje poljoprivrednog zemljišta, kao i na plodove proizvedene na tom zemljištu), poštovanje islamskog zakona i javnog reda (sem izvršavanja zakona koji imaju obeležje verskog karaktera, poput zekata, džihada i verskih obreda), poštovanja verskih

¹⁵⁵ Doneli u tom duhu prigovara nekim muslimanskim autorima koji tvrde da su ljudska prava garantovana samo muslimanima sa punim pravnim statusom. (Renteln 1985, 527) Drugi autori, poput Kalsona (Coulson) satraju da tradicionalna interpretacija islamske pravne doktrine dozvoljava preventivno hapšenje, smrtnu kaznu, sudstvo podređeno suverenom vladaru i nedostatak mehanizama za pozivanje na više sudove. (ibid, 537)

¹⁵⁶ Oblast u severnom delu današnje Saudijske Arabije, u kojoj se nalaze sveti islamski gradovi Meka i Medina.

osećanja većine građana muslimanske države, kao i opšteg državnog interesa (koje se tiču obaveza neugrožavanja sigurnosti države od strane nosioca državljanstva). (ibid, 612-623)

Gotovo svako od navedenih pravnih mišljenja potkrepljeno je bar jednim izvodom iz Kurana ili hadisa, upravo zbog toga što Topoljak nastoji da pokaže da uvođenje ovakvih pravnih normi u pravosudni sistem ne proizlazi iz nekakvog „novotarskog”, „pozapadnjačenog”, ili „evropejskog” čitanja verozakona, već da svoje korene pronalazi u autentičnim izvorima islamske vere. Slično je učinio i An-Naim kada je u svojoj knjizi *Islam and the Secular State* ukazao na odnos skripturalnih izvora prema apostasiji, koji se ne slaže sa pravosnažnom praksom, što tu praksu čini krajnje diskutabilnom iz perspektive same doktrine.

An-Naim priznaje da je apostasija, kao skretanje s puta, neoprostiv greh, jer negira postojanja ili attribute Boga, pa samim tim kompletno odbacuje poruku islama; ali to je greh koji se, prema Kuranu, ne plaća na „ovom”, već na „onom” svetu.¹⁵⁷ (An-Na'im 2008, 119) Kuran često povezuje veru sa obavljanjem molitvi, postom tokom Ramazana i činjenjem dobrih dela, ali za razliku od prestupa poput krađe, sodomije ili preljube, ne propisuje nikakvu zemaljsku kaznu za one koji se „ustežu da Mu robuju”, sem što im obećava „bolnu kaznu” nakon smrti. (upor. sa En-Nisa, 173) Pored apostasije, blasfemija je takođe kažnjiva smrtnom presudom, čak i ako je prestupnik (onaj koji bogohuli, vređa Proroka Muhameda, ili bilo kojeg od anđela ili poslanika) nemusliman. No, kao što je slučaj sa apostasijom, ni za blasfemiju u Kuranu nema preskriptivnih ajeta; čak ni u hadisima ne postoje nikakve asocijacije na blasfemiju, niti na specifične instrukcije koje bi poslužile kao model legalne kazne na koji bi se pozvali zemaljski autoriteti. (An-Na'im 2008, 122) An-Naimovim rečima, „iz islamske perspektive, ne bi trebalo da postoji nikakva kaznena odredba niti negativna pravna posledica za apostasiju i sve srodne koncepte, zato što vera u islam pretpostavlja i zahteva slobodu izbora, i nikada ne može biti validna pod prinudom i zastrašivanjem [jer bi validnost vere pod prinudom i zastrašivanjem konotirala licemerje]. Mogućnost vere u bilo šta, logično podrazumeva izbor u okviru date stvari, s obzirom da niko ne može verovati ni u šta, bez slobode i mogućnosti da prestane u to da veruje.” (ibid, 121)

No, ni za kazne poput bičevanja i amputacije udova ne bi se moglo reći da su u naročitom skladu sa generalnim principima proklamovanim u Deklaraciji (pogledati npr.

¹⁵⁷ Neće Allah oprostiti niti će na pravi put uputiti one koji su verovali, pa se izneverili (*postali nevjernici*), zatim (*ponovo*) verovali pa (*opet*) postali nevjernici i zatim pojačali svoje neverstvo. (En-Nisa, 137)

konvenciju protiv mučenja, član 4). Ipak, sa religijske tačke gledišta, svirepe mere kažnjavanja – poput odsecanja ruke – ne nanose se svireposti radi (niti u svrhu davanja primera drugima), već da bi se prestupniku olakšala kazna na Sudnjem danu; jer je „ovozemni život samo varljiva roba.” (El-Hadid, 20) Islamska vizija Sudnjeg dana – nalik hrišćanskoj – propoveda o knjizi dobrih i loših dela koja će biti uručena svakom ljudskom biću, živom ili mrtvom, i gde nijedno dobro ili loše delo neće ostati nezabeleženo. Onom kome dobra dela na Sudnjem danu „pretegnu“, sledi Džennet, a onom koji je činio više ružnih dela, sledi Džennehem. Religijski sankcionisana kazna međutim, *oslobodada prestupnika od strašnije kazne u večnom životu*, zato što Bog ne kažnjava dvaput za isti prestup. (Afshari 1994, 264) Tako, lopov kome prema šerijatskim propisima biva amputirana ruka, istina trpi zemaljsku kaznu, ali će, prema verovanju, izbeći na Sudnjem danu daleko oštriju kaznu, budući da je za dati prestup već „otkupio” svoje grehe. (Freeman 2004, 380) An-Naim smatra da su ova verovanja toliko duboko ukorenjena da nužno impliciraju sumnju da bi hudud kazne mogle biti odstranjene iz zakona reformacijom šerijata. Prema tome i reformisan islam verovatno bi ušao u sukob sa uvreženim interpretacijama ljudskih prava, iako su, prema uvidima En Elizabet Majer (Mayer) „fundamentalističke” elite zapravo iskazale ambivalentnost u primeni hudud kazni. (ibid, 381).¹⁵⁸

Ovo je tipičan primer složenosti kulturno relativističkog izazova ideji ljudskih prava: postoje li stvari koje ne bi trebalo činiti niti jednom ljudskom biću, zato što je svako ljudsko biće sveto? (upor. sa Perry 1997, 482) Sa jedne strane imamo (sekularno-laicističku) etičku tvrdnju da nam naše univerzalno ljudsko svojstvo omogućava univerzalno pravo da budemo zaštićeni od svake svireposti – kakav god da autoritet stoji iza te svireposti – dok sa druge strane imamo tvrdnju da nam *isto to univerzalno svojstvo* nalaže da ipak pristanemo na svirepu kaznu za počinjeni prestup, kako bismo izbegli mnogo bolniju i trajniju kaznu na „onom svetu.“ Ovde se, kako vidimo, zapravo ne radi o etičkom sukobu: i jedna i druga strana zalažu se za dobrobit čoveka i očuvanje njegove svetosti. Reč je, radije, o sukobu kulturnih vrednosti, odnosno kulturno specifičnih konfiguracija morlanih standarda:

¹⁵⁸ Espozito ističe da od onih fundamentalista i tradicionalista koji se zalažu za ponovno uvođenje hududa postoje neki koji smatraju da je primena takvog kažnjavanja uslovljena stvaranjem pravednog društva (gde, recimo, osoba neće biti primorana da krade da bi preživela); muslimanski kritičari hududa tvrde, da je ovaj način kažnjavanja u svoje vreme možda bio opravdan, ali da je danas nepotrebno surov; pa ipak, „mnogi muslimanski vladari i vlade nastoje da izbegnu neposredno suočavanje sa pitanjem hududa.“ (Espozito 2002, 748)

vrednujemo li, naime, više „ovaj” ili „onaj” svet, jesmo li više zainteresovani za dunjalučko ili ahiretsko blagostanje, kako individue, tako i kolektiviteta, zajednice vernika?

Prema Nusbaumovoj, ovaj problem bi se mogao rešiti prostim komparativnim premeravanjem „lokalnih tradicija”: iza, i izvan, svih lokalnih tradicija nalaze se, kako autorka smatra, izvesne crte ljudskosti, koje su u vezi sa koncepcijom dobrobiti i opšteg prosperiteta čovečanstva; te crte je moguće pojmiti objektivno, u smislu da se ne moramo oslanjati na naše kulturno specifično znanje – već samo na razum – kako bismo ih prepoznali. Međutim, one mogu i ne moraju biti prepoznate u okviru lokalnih tradicija; i upravo je to – ukupan zbir tih crta, prepoznatih u okviru neke lokalne tradicije – ono što dotičnu kulturu čini podložnom (kvalitativnom) merenju na „objektivnom” tasu razuma: jednu kulturu (lokalnu tradiciju) moguće je premeriti u odnosu na bilo koju drugu kulturu (lokalnu tradiciju) i odlučiti koja je vrednija za pojedinca. (upor. sa Perry 1997, 477-479) Ovo sve deluje sasvim skladno i pitko u teoriji, ali već na primeru polemike o hudud kaznama opažamo da takav pristup može naići na ozbiljne epistemološke poteškoće; premeravanje kazni sa pozicija dobrobiti i opšteg prosperiteta čovečanstva moglo bi pretegnuti u korist hudud kazni, u slučaju da se o tome pita musliman koji veruje u nužnost njihovog sprovođenja. Dakle, važno je *ko* se pita – ko vrši samo premeravanje; odakle sledi da ono ipak nije do kraja „objektivno“ (ili jeste, ali sa subkeltivne tačke gledišta).

Možda je najmudrije „lokalnu tradiciju” kritikovati – ako je to ikako moguće – sa aspekta *upotrebe* tradicije (Hobsbom i Rejndžer, 2002), njene reinvokacije u svrhu legitimizacije i učvršćivanja izvesnih – objektivnih – struktura moći. Prepustimo s tim u vezi reč Afshariju i pogledajmo kojim obimom snage takva vrsta kritike uopšte raspolaže kada se primeni na savremeni islam:

Tradicija prisvojena od strane današnjih islamističkih aktivista po sebi predstavlja loše svaren izum modernizma. Moji preci u Iranu živeli su prema islamskoj tradiciji zemlje; moji islamski sunarodnici danas rekonstruišu i objektivizuju prošlost koja služi tome da utisne *pečat autentičnosti specifičnoj političkoj viziji* aktuelnoj danas. En Majer tvrdi da tradicija ostaje tradicija onda kada se upražnjava dobrovoljno, bez primoravanja i upotrebe autoritarne sile. U vreme kada se tradicija raspada pod udarom modernističke urbanizacije, ponovno nametanje tradicije postaje politički čin u rukama elite koja upravlja državom ... *Pozivati se na autentičnost u tradiciji, i istovremeno grabiti za komandnim mostovima moderne države nije ništa drugo do spektakularna politička prevara.* (1994, 259 – kurziv dodat)

Tradicija kao instrument u rukama države na taj način ostvaruje veštački kontinuitet sa odabranim periodom istorije, stvarajući nimalo bezazlenu iluziju da političke elite svoju

snagu crpe iz „zlatnog doba” islama, koje je iznova tu, na dohvat ruke. Tim putem, tradicija pruža osećaj sigurnosti, jer svojim nosiocima pruža mogućnost da organizuju život po „proverenom”, „pređačkom” receptu koji, budući vekovima uspešan, nema razloga da izneveri. Muslimanske političke elite nisu jedine koje instrumentalizuju tradiciju na ovaj način, ali bi mogle – u slučaju da sagledaju i prednosti, a ne samo moralne i kulturne „manjkavosti“ takvog postupka – rekonceptualizovati pojam šerijata na način koji doprinosi daljem i plodnijem prožimanju civilizacija „istoka“ i „zapada“, i to ne kroz homogenost, već kroz diverzitet mišljenja, stavova i „standarda“ racionalnosti u pogledu mnogih značajnih pitanja koja čovečanstvo iščekuju u (bliskoj) budućnosti.

5. Zaključak

Univerzalističke perspektive u teoriji ljudskih prava drže za valjdo mišljnje da se globalno postizanje nenametnutog sporazuma o univerzalnim pravima čoveka može postići kretanjem duž dve računjuće staze. Jedna je više, a druga manje etnocentrična. Za onu manje etnocentričnu zalaže se, recimo, Ignjatijef, kada tvrdi da „diskurs ljudskih prava mora da pretpostavi da postoje mnoge različite verzije dobrog ljudskog života, da je zapadnjačka samo jedna od njih i da, kada delatnici imaju izvestan stepen slobode da izaberu takav život, trebalo bi im ostaviti da ga sami ispune sadržajem koji je u skladu sa njihovom istorijom i tradicijama.“ (2006, 79) Ljudi koji veruju u Boga, tako, smatraju da su sva ljudska bića sveta zato što je Bog stvorio čovečanstvo prema svom obličju. Ljudi koji *ne* veruju u Boga moraju ili odbaciti ideju da su ljudska bića sveta, ili je preinačiti u ideju o svetosti ljudskih bića na osnovu profane upotrebe sakralne metafore (kao što je vera u ljudska prava kao u svetsku sekularnu religiju). Ignjatijef smatra da se ovakve podele ne mogu rešiti diskusijama i kompromisima; umesto toga, trebalo bi dopustiti raznim civilizacijama, religijama i kulturama da se *ne* slože oko određenih ideja o ljudskom dobru, ali da se ipak slože oko onoga što je nepodnošljivo, neosporno loše. (ibid, 66-67) Drugim rečima, ljudska prava prema njegovoj zamisli mogu da steknu minimalnu saglasnost samo kao nesumnjivo „minimalističke teorije“ *ne o određenoj ideji o ljudskom dobru*, već o tome šta je ispravno. (ibid. 67)

Za kretanje više etnocentričnom stazom zalažu se Griffin i, donekle, Džek Doneli. Griffin recimo smatra da nema nikakve kvalitativne razlike između manje etnocentričnog i više etnocentričnog pristupa postizanju nenametnutog sporazuma o ljudskima pravima. Više

etnocentrični pristup za njega podrazumeva konstruisanje ljudskih prava na osnovu ideja proizašlih iz zapadne tradicije; i uz to, unapred postavljenu pretpostavku da će nezapadna društva pronaći zapadnu konstrukciju atraktivnom i da će je, stoga usvojiti. Manje etnocentrični pristup Griffin doživljava kao mukotrpan proces pronalaženja ekvivalenata. S jedne strane imamo prosvetiteljske vrednosti autonomije, slobode, pravde, dostojanstva... dok sa druge strane imamo lokalne tradicije u okviru kojih bi trebalo da lociramo njihove kulturne ekvivalente. Pošto ih jednom lociramo, trebalo bi da se oslonimo na starosedelačku populaciju, očekujući od nje da uvidi značaj ovih vrednosti i da postepeno ih ugradi u temelje nekakve lokalne verzije koncepta ljudskih prava. Ali više etnocentrični pristup, tvrdi Griffin, čini to isto (upor. Griffin 2008, 138-140); i u osnovi zaista čini, samo što je više etnocentričan, jer potencira specifičnu interpretaciju vrednosti, proisteklu iz zapadne filozofske tradicije – prosvetiteljstva, što kako smo utvrdili, nije stanovište bez svojih problema.

Muslimanski odgovori na koncept ljudskih prava takođe se, grubo rečeno, račvaju u dve struje: tradicionalističku i reformističku (mogli bismo reći i neotradicionalističku i neoreformističku, budući da se obe intelektualne težnje u izvesnoj meri neprestano modifikuju i adaptiraju na nove izazove zapadnog (neo)liberalizma). U tradicionalističkom čitanju, islamska verska doktrina i interpretacija šerijata ne podržavaju koncept ljudskih prava u punoj meri, mada ga u potpunosti i ne odbacuju. Maududi i Tabandeh, dvojica autora naklonjenih tradiciji „Reči kao Zakona“ u interpretaciji skripturalnih izvora nisu, recimo, kadri da se pomire sa uklanjanjem pravne distinkcije između muslimana i nemuslimana, niti one između muškaraca i žena u pogledu njihovih rodničkih uloga i društvenog statusa. (ibid, 53-54) Na temu slobode mišljenja i veroispovesti, Tabandeh konstatuje da samo muslimani mogu biti zaposleni u državnoj upravi. (ibid, 54) Slično je i sa Maududijem (Reza-Nasr 1996, 94); uopšte, za ovu grupu autora, tipično je da zauzimaju krajnje zaštitnički i apologetski stav prema islamu, pomoću kog dolaze do prilično beskompromisnog zaključka da je svaka klauzula Deklaracije, „doista svaka vredna regulacija potrebna za blagostanje ljudskog društva ikada izglasana od strane zakonodavaca, već postojala u islamu, i to u boljoj i savršenijoj formi.“ (Dalacoura 1998, 54)

Islam je uistinu jezero iz kog se može izvući raznovrsna riba. Videli smo na gornjim stranicama da je koncept o izvesnim inherentnim pravima i slobodama ljudi (inherentnim u kontekstu njihovog pripradništva ljudskoj vrsti, a ne članstva u muslimanskoj zajednici ili pripadništva „narodima knjige“) bio prisutan u hanafijskoj pravnoj misli još u 11. veku.

Pokazali smo, takođe, da je islamsko učenje kadro da se menja i rekonfiguriše kroz vreme bez povrede „duha“ ili „esencije“ Božje promisli objavljene Kuranom. Potpunu harmonizaciju šerijatskog, i ljudskih prava moguće je, dakle, ostvariti ako se ova „esencija“ shvati kao religijsko-pravni okvir koji služi čovečanstvu i koji bi, stoga, trebalo da bude prilagodljiv za njegove potrebe. Ovo, dakako, otvara vrata brojnim nedoumicama o kulturnoj autentičnosti muslimanskih društava i potencijalnoj pretnji kulturne invazije Zapada pod krinkom „ideologije“ ljudskih prava. Kulturno relativističke perspektive u okviru poddiscipline antropologije ljudskih prava (Wilson 1997; Goodale 2006, 485-511) trebalo bi, onda, da se usredsrede na oslobađanje koncepta ljudskih prava od evropocentričnih vrednosti s jedne, i istraživanje izvora legitimiteta i zakonodavnih propisa relevantnih datoj kulturi s druge strane: izvora čiji potencijal amortizacije zahteva Povelje u priloženim socio-kulturnim sistemima značenja obesmišljava bilo kakvu „potrebu“ za stranim nametanjem kulturne promene. Ovo, u suštini podrazumeva smerno odstupanje od Griffinovog i Donelijevo „više etnocentričnog pristupa.“ No, prema našim shvatanjima, to odstupanje je – bar na primeru muslimanskih društava – korisno, kako u teoriji, tako i u praksi, i to iz više razloga.

Pre svega, evidentno je da u pojedinim muslimanskim društvima nailazimo na prepreke za ljudska prava. Možda se jedan od razloga zbog kojih dotične prepreke postoje ogleda u tome što su u zemljama poput Egipta, Tunisa, Alžira, Irana i Pakistana neočekivane efekti politike masovnog obrazovanja i urbanizacije, kao i opadanja moći *uleme* (islamskih verskih pravnika) i ugroženosti porodičnih i plemenskih veza doveli do masovnog društvenog otpora modernizmu po zapadnom receptu.¹⁵⁹ (Halliday 1994, 107) Modernizacija je, nadalje, za većinu muslimanskih država značila primarno vesternizaciju i sekularizaciju elitnih slojeva društva. (Afshari 1994, 237) An-Naim ističe da politička i društvena liberalizacija, neophodna za opsežniju primenu normi ljudskih prava, može izgledati, ili se uistinu može ispoljiti kao pretnja za elitu koja kontroliše državu, čak i onda, kada ta elita tvrdi da je sekularno politički orijentisana. (An-Na'im 2008, 124-125)

S druge strane, čak i pojedini pro-demokratski nastrojeni muslimanski intelektualci uglavnom se zalažu za formiranje demokratskih institucija prema vlastitim kulturnim merilima. (upor. sa Esack 2006, 121) Tibi promovise ideju praćenja tradicije islamskog racionalizma, prevashodno srednjevekovne al-Farabijeve i ibn Rušeove (Aveoresove) filozofske misli. (Topoljak 2009, 326) An-Naim poziva na razdvajanje „crkve i države“ kroz

¹⁵⁹ O ovoj tematici mnogo detaljnije u prvom poglavlju.

osnaživanje političkih prava muslimanskog građanstva i raščišćavanje terena za javnu debatu o transformaciji tradicionalnih šerijatskih odredbi. (An-Na'im 2008, 17, 117) Akbar Ahmed je uveren da islam u postmodernom dobu nije izgubio sposobost da se promeni i reinterpretira, jer su „promena i reinterpretacija duboko usađeni u islamsku istoriju i tekstove”, a principi koji omogućavaju njihovu pokretanje – *itdžihad* (nezavisno rasuđivanje), *šura* (konsultacija) i *idžma* (konsenzus) – za Ahmeda predstavljaju principe koji podržavaju fleksibilnost i racionalan izbor u okviru same religije. (Ahmed 1992, 118) Za iranskog mislioca, Nadera Hašemija, teoriju sekularizma u islamskom ključu moguće je razviti putem islamskih izazova političkim i religijskim autoritetima, uz okolnosti koje te izazove proizvode i podupiru. (Euben 2010, 429) Konstantin Zurajk (Zurayk), dugogodišnji dekan Američkog Univerziteta u Bejrutu i jedna od centralnih figura arapskog nacionalizma (Kassab 1999, 494) smatrao je da suverenitet arapskih država može biti postignut isključivo putem primene modernističkih principa zapadne kulture; tačnije, putem prihvatanja prosvetiteljskih koncepata i vrednosti.¹⁶⁰ Zurayk je Arape pozvao na jednu posve specifičnu revoluciju – revoluciju razuma. (ibid. 503-506), čiji je konačni cilj - instrumentalizacija „zapadnih” oruđa (nauke i tehnologije) za potrebe pan-Arabijskog kulturnog osnaživanja. (ibid, 501-508) Zurajkova kantijanska – ili neokantijanska – filozofija kulture koristi se, recimo, arapskim pojmovima *iba* i *hafiz*. *Ib* se ogleda u istoriji nekog naroda ili civilizacije koja za njene sadašnje nosioce predstavlja teret; dok je *hafiz* oličen u više inspirativnoj i dinamičnoj interpretaciji istorije kao stimulativnog izvora motivacije. (Kassab 1999, 505) Za Zurajka, započeti „revoluciju razuma” ne znači apsolutnu vesternizaciju arapskog sveta: totalno prihvatanje strane kulture i totalno odbacivanje vlastite on definiše terminom „kulturalna imobilnost” – onesposobljavanje za kritičku procenu. (ibid, 500) Zurajk smatra da pozajmljivanje progresivnih modela od kulturnog drugog ne može ugroziti integritet kulturnog sopstva, već mu samo može pomoći da procveta, onako kako je islamska nauka i kultura procvetala tokom „zlatnog doba”, inkorporirajući u sebe elemente koje je smatrala korisnim za sopstveni razvoj, gde god da je te elemente pronalazila. (ibid. 505)

Međutim, Zurajk zanemaruje jednu bitnu stvar: tehnološki progres, „pozajmljen” ili „autohton”, ne znači nužno i progres razuma. Ali ono što znači, odnosno ono što nužno *donosi sa sobom* jeste stvaranje velikog broja međusobno zamenljivih društvenih jedinki koje

¹⁶⁰ Slično Zurajkovoju poziciji, Basam Tibi, sirijski mislilac, upozorava da za muslimanska društva „demokratija nije samo pusti san, već neophodnost”, i da „bez određenih mera demokratizacije, u islamskoj civilizaciji ne može biti održivog regionalnog političkog reda.” (Topoljak, 2009, 327)

se, provučene kroz standardizovan obrazovni sistem, uspinju na sedlo tehnološkog progresa, galopirajući kroz relativno širok spektar profesionalnih uloga, krećući se uzduž i popreko po socio-ekonomskoj lestvici i neprestano generišući nove i nove specijalizacije, pa dakle i dublje i dublje nivoe atomizacije. (upor. sa Gellner 1981, 753-776) Kako to Afshari lucidno ističe, ne postoji islamski način građenja industrijskih postrojenja, proizvodnje dobara i usluga, ili uspostavljanja monetarne stabilnosti. (1994, 257) Način je, uslovno rečeno¹⁶¹, jedan... a on *može* prodreti u zatečeni sistem vrednosti, *može* poremetiti postojeću društvenu strukturu, i *može* imati korenit sociokulturni uticaj: pozitivan ili negativan – to zavisi od stepena interkulturene amortizacije datih uticaja; od snalažljivosti, volje, i želje odgovornih struktura vlasti da te uticaje iskoriste za dobrobit društva, umesto za vlastito bogaćenje i licemernu upotrebu kulturnih i verskih simbola radi kamufliranja vlastitih političkih inkompetentnosti; i, konačno – premda ne i najmanje bitno – od vrednosnih pozicija onoga koji sudi.

¹⁶¹ Ističemo da ovde postoji uslov, budući da izvesni plodovi nauke i tehnologije ipak ne mogu biti transplantirani iz društva u društvo bez ikakvih posledica po kulturne vrednosti. Više o ovome, u poslednjem poglavlju disertacije.

*Antropologija na obali reke Stiks:
Kratak vodič za razumevanje „ljudske bombe“ u savremenim interpretacijama
islamskog samoubilačkog terorizma*

1. Uvod: kulturno relativističko poimanje „ljudske bombe“

U naučnim časopisima već je napisan izvestan broj članaka koji izbegavaju da tretiraju islamski samoubilački terorizam kao fenomen nužno povezan sa savremenim islamskim militarizmom i „fanatičnom mržnjom muslimana prema zapadu“ (pogledaj npr. Rosenberger 2003, 13-20; Khashan 2003, 5-24; Atran 2004, 67-90; Andriolo 2006, 736-742; Brym i Araj 2006, Calderaro 2006, 123-131; Ferrero 2006, Terzić i Štrbac 2007, 43-61), sve u cilju njegovog sagledavanja iz bar okvirno kulturno relativističke perspektive koja nastoji da izvrši *rekonstrukciju čoveka* iz onoga što od njega ostane pošto pritisne okidač i preobrazi se u strahovito oruđe „živog Boga.“ Ono što navedeni istraživači – antropolozi, sociolozi, psihijatri, politikolozi i vojni teoretičari – nastoje da objasne u priloženim člancima jeste to da izvestan lanac uzroka dovodi do izvesnog lanca posledica, i da takozvani „bombaši samoubice“ nisu puki religijski fanatici motivisani čistim ludilom i neutoljivom glađu za samouništenjem (odnosno, destrukcijom „nevernika“ i „smutljivaca“), već da su to „obični“ ljudi, individue slične onima koje svakodnevno srećemo na ulici, ali postavljene u trajno ekstremne uslove koji zahtevaju ekstremne i furiozne odgovore. Ovo implicira pretpostavku da je današnjoj čitalačkoj publici – bila ona „stručna“ ili „laička“ – neupoznatoj s islamom, ili prilikama u pojedinim zemljama sa stanovništvom koje se većinski deklarise kao muslimansko, potrebno približiti *ljudskost* muslimana, dočarati misaono-stratešku logiku bombaša-samoubice kao hladnu logiku racionalnog uma, neopterećenu (isključivo) krvožednim fantazijama o mržnji i osveti pomešanih s masturbatorskim vizijama raja.

Tvrdnja da palestinski bombaš-samoubica ne operiše po preterano različitom obrascu od, recimo, obrasca japanskog kamikaze tokom Drugog svetskog rata, ili ruskog anarhiste s kraja 19. veka, nije preterano nova. Pored toga, ovakvoj uopštenoj trdnji uvek se može postaviti uopštena protivtvrdnja o despotskom karakteru japanske nacije (upor. s Minear 1980, 555-580) ili nihilističkom bezumlju ruskih anarhista. (upor. s Weinreich 1949, 402;

Novak 1954, 307-329) Primeri se mogu ređati u nedogled. Stavovi o „fanatizmu Tamilskih Tigrova“ nastalom „indoktrinacijom od malih nogu“ (Roberts 2008, 22) bivaju lako smešteni rame uz rame uz stereotipe o islamskom „teroristi“ ili hinduističkom „fundamentalisti.“ (ibid.) Dokazivati činjenicu da su Tamilski Tigrovi ili aktivisti Hamasa, Hezbolaha, Islamskog Džihada, itd. – *ljudi*, sa izvesnim, koliko god mentalitetski i sociokulturno specifičnim motivima, stavovima i vrednosnim sudovima, predstavlja truizam ravan tvrdnji da mravi ili pčele nisu ljudi. Ova kulturno relativistička strategija „očovečenja“ Drugog podjednako lako vodi u prikriveniji oblik kulturnog rasizma koliko i bilo koja druga kulturno rasistička tvrdnja. Zašto? Možda zato što se u ovim „zastupničkim“ objašnjenjima drugog provlače tvrdnje da ti drugi svojim postupcima nisu u stanju da sami sebe definišu onako kako priliči, pa bi mi trebalo da to učinimo umesto njih? Naravno, ovakva strategija ne omogućava samo njihovim glasovima da se useku dublje u „zvučni zapis“ teksta, već ide u korist i nama samima. Pogledajmo na koji način.

Iako je bilo više pokušaja da se samoubilačke misije u islamu „objasne“ stereotipnim argumentima o islamskom „fanatiku“ i „ludom Arapinu“ (Brim i Aray 2006, 1970-1971; Israeli 2002, 23-40; Kushner 1996, 329-337) ili pak pristrasnim arapskim „mentalitetom“ propraćenim kroz osvrt na „epizode iz muslimanske istorije“ (Andriolo 2002, 736-742), ipak preovlađuju pokušaji u kojima zapadna humanistička i društvena teorija nastoji da „razume“ bombaša-samoubicu. Strategija većine ovih tekstova jeste da potcrtavajući specifične verske, društvene i kulturne dimenzije islamske civilizacije (naročito šitske populacije), implicitno prizna psihopatološki momenat u „buđenju želje“ za preobražajem psihički „načetog“, ili mentalno posve zdravog muslimana u ljudsku bombu, ali i da istovremeno *prepozna* krivicu Zapada za mnoge nepravde počinjene u islamskim zemljama. Pošto se prst optužbe upre na zapad, linija argumentacije se lagano pokreće unazad, ka nekoj vrsti političke samokritike i, istovremeno, predlaganja kulturno-političkih modela koji imaju za cilj da jednom za svagda pacifikuju militantne grane islama. (Atran 2004, 67-90; Atran 2006, 237-124; Moghadam 2008/2009, 46-78). Baveći se samoubilačkim terorizmom, zapadna antropologija se možda i na najkonkretniji način uključuje u diskurs političke instrumentalizacije nauke i nastoji da dopre do političkih i socio-kulturnih strategija koje će smiriti strasti ne samo na proključalom Bliskom istoku, već i „kod kuće.“

Kako bismo u okviru ove krajnje osetljive teme zaobišli bar najevidentnije klopke dvostrukih aršina, i time izbegli svaku vrstu povlađivanja, pristupićemo analizi islamskog samoubilačkog terorizma iz nešto drugačijeg ugla. Umesto da se pravimo da razumemo,

pravićemo se da ne razumemo. Zastupaćemo, shodno tome, otvorenu kvazi-darvinističko-kulturno-rasističku tvrdnju da „bombaš-samoubica” nije isto što i beli, fakultetski obrazovani, materijalno situirani nosilac srednjeklasnih civilizacijskih vrednosti Zapada, već da se tu radi o tipičnom predstavniku jedne zasebne, zakržljale evolutivne grane homo sapiensa, koju ćemo, za potrebe ovog poglavlja, nazvati – homo explodica.

Nećemo se ustezati da kroz našu analizu homo explodica neposredno iznosimo vrednosne sudove, koji će biti učitavani u tekst s dvostrukom namerom: prva je, naime, da dodatno oneobičimo našeg homo explodica, učinimo ga radikalno drugačijim, dalekim i nespojivim sa našim pogledima na svet; dok je druga da ostavimo za čitaoce dovoljno mesta da se „između redova“ sami moralno i vrednosno postave prema homo explodici kao socijalnom akteru i kao biološkoj vrsti. Ovo reflektuje našu širu težnju da, bar u teoriji, predupredimo dvoičan, paternistički odnos prema *ljudskoj bombi*: odnos koji u isti mah nastoji da je razume i osudi, da prizna istorijske greške Zapada i da predstavi Zapad kao vodeću civilizacijsku tvorevinu savremene istorije, na koju bi svako društvo (ipak) trebalo da se ugleda, jer se slične greške „Prvog sveta“ – jednom shvaćene i prihvaćene – više neće ponoviti.

S tim u vezi, nastojaćemo da u maniru viktorijanskih mislilaca, zaintrigiranim nekakvom egzotičnom društvenom pojavom, predstavimo homo explodica kao humanoidnu „jednačinu“ sa više nepoznatih, ne da bismo ismevali evolucionizam, niti samoubilački terorizam, već da bismo ukazali na problem zauzimanja moralne pozicije istraživača *pre* nego što ovaj uopšte počne da iznosi svoja teorijska viđenja neke „moralno kontroverzne“ prakse. „Greh“ moralne indiferentosti kulturno relativističkog pristupa relevantnoj etnografskoj građi, ogledao bi se, prema opšteprihvaćenoj kritici, u njenoj tobožnjoj nesposobnosti da iznese *bilo kakav* moralni sud na osnovu podataka s kojima raspolaže, čak i kada se ti podaci tiču „retrogradnih“ i „svirepih“ društvenih pojava, kao što je, recimo, „samoubilački terorizam;“ no, izvorne relativističke pozicije u antropologiji nisu imale nikakav stvaran problem sa iznošenjem moralnih sudova – u pogledu rasizma, na primer; ili ksenofobije, etnocentrizma, anti-semitizma, imperijalizma... – već su prvenstveno smatrale problematičnim one načine mišljenja koji u društveno-humanističkim naukama „kontroverznim“ društvenim praksama pristupaju dušebrižnički i mediokritetski pristrasno, da bi potom svoja zapažanja iznosili u funkciji kvazi-objektivnih moralnih evaluacija. (v. prvo poglavlje disertacije)

No, da ne bismo ovo poglavlje sveli na pseudoscijentističku satiru i grubo karikiranje različitih disciplinarnih pozicija, ponudićemo i jedan složeni – i nadamo se plauzibilan – kulturno relativistički okvir za interpretaciju *ljudske bombe*. Taj okvir ima nekoliko dimenzija, od kojih se prva ogleda u, takoreći, „klasičnom“ relativističkom zapažanju: „Nečiji terorista, za nekoga drugog je borac za slobodu.“ (Juergensmeyer 2000, 9) Koliko god da ovo zapažanje bludi na ivici ambisa moralnog relativizma, ono bi trebalo da se uzme u obzir kao sociološka činjenica, budući da bez njega homo explocicus ne bi mogao da opstane kao istorijski, društveni i kulturni fenomen nigde u svetu. Druga dimenzija zasniva na vrednosno neutralnom istraživanju *prevashodno političkog*, pa tek onda i socio-kulturnog zaleđa samoubilačkih operacija u muslimanskim društvima (upor. sa Abu-Lughod 2002, 784, i dalje). Za ovu ravan našeg teorijsko-metodološkog predloška važna su tri međupovezana pitanja: prvo je pitanje prirode onoga što društveni akteri uključeni u samoubilačke operacije rade; drugo je pitanje odnosa aktera prema datoj kulturnoj praksi (= samoubilačkim operacijama); i treće je pitanje odnosa aktera jednih prema drugima. Koliko god da ova pitanja na papiru deluju jednostavno, ona za sobom povlače nesaglediv broj naizgled podjednako relevantnih podpitanja za dalje istraživanje. Imajući na umu da kulturni relativizam, između ostalog, možemo posmatrati i kao vid „borbe sa informacijama“ (Perusek 2007, 834), poslužićemo se za ovo poglavlje naročito osmišljenim nizom metodoloških smernica koje u preseku svojih centralnih osa sadrže specifično i, istovremeno prošireno poimanje bola; a uz to ukazuju i na naročit oblik nasilja, tačnije *vid nasilja koji proizlazi iz naročitog sklopa okolnosti*, a koji je moguće definisati terminom *mimetičko nasilje*.¹⁶²

2. Bol i društvo: komunikacijski aspekti bola

U članku grupe autora pod naslovom *The Image of Christ in Spanish America as a Model for Suffering*, raspravlja se o verskoj procesiji za Veliki petak, u malom kolumbijskom gradu San Pedro, koju predvodi dobrovoljni vernik, „Hrist koji krvari pod svojom krunom od trnja,

¹⁶² Koncept mimetičkog nasilja preuzeli smo od Žirara (Girard 2001, 19-31, i dalje), koji ga je ilustrovao mnoštvom primera, prevashodno citiranim iz Starog i Novog zaveta. Premda je ovaj koncept izuzetno slojevit, bogat i dubok, za sada ćemo ga vezati za princip imitacije nasilja države – bilo da je po sredi „naša“ ili „strana“ država koja upražnjava vojnu silu na „našoj“ teritoriji – i to, imitacije od strane pojedinca, koji organizovano ili spontano pribegava nasilju onda kada su ostala politička sredstva blokirana. Razlog zbog kojeg koristimo termin *mimetičko*, a ne recimo *imitativno* nasilje je taj što koncept *mimeteze* sadrži u sebi *konfliktni aspekt imitacije*. (ibid. 10 – v. fusnotu)

gotovo prepolovljen pod težinom krsta i neprestano bičevan korbačem.” (Richardson i dr. 1971, 249) Jedan stanovnik San Pedra ovu komemoracionu versku procesiju obrazložio je rečima:

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

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

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

Kirsten Hastrup se nadovezuje na ovo mišljenje primedbom da

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

Ne deluje li pomalo neobično da je ovakve parametre „imaginacije“ (možda bismo ovaj termin ipak mogli zameniti nešto prikladnijim pojmom, „empatija“) uopšte potrebno

obrazlagati naučnim terminima? Ogroman broj klasičnih dela književnosti napisan je na temu ljudske bede, nesreće, patnje i duševnog bola; bezbroj pozorišnih komada i filmskih ostvarenja snimljeno je upravo na osnovu premise da je publika u stanju da se „snagom imaginacije“ poistoveti sa dramatičnim, komičnim, napetim, šokantnim, emotivnim, patetičnim i drugim sekvencama koje se odvijaju na pozorišnoj sceni ili velikom platnu. Čak se i vizuelni oglasi poput TV reklama obično pišu i režiraju na način da pobude izvesne – najčešće tople i prijatne – emocije kod gledalaca putem pretpostavke da je publika kadra da snagom mašte dekodira poruku pošiljaoca, bez obzira na političke, društvene, kulturne i ekonomske uslovljenosti okruženja, odnosno na one parametre svakodnevice na koje je ciljna grupa adaptirana u smislu enkulturacije.

No, time što smo ustanovili „zamislivost“ tuđeg bola i prepoznali našu sposobnost da se sa tim bolom barem delimično saživimo, obavili smo tek polovinu posla. Preostaje nam još da detaljnije sagledamo odnos bola i identiteta: onoga što naša sposobnost da podnesemo bol doprinosi ili oduzima našoj ličnoj identitetskoj matrici. U krajnju ruku, bol – kao snažna fizička senzacija – i jeste ono što *ljudska bomba* nastoji da predstavi drugima. Dakle, naš neposredan dodir s „bombašem samoubicom“ direktno nas izlaže snažnom i neizbrisivom izvoru bola: samo, da li je taj bol samom sebi cilj?

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

U knjizi *Antropologija nasilja*, Saša Nedeljković takođe ističe komunikacijski aspekt bola i smrti. Smrt, prema Nedeljkoviću, kao definitivna promena statusa jedinice u društvu, društvenom akteru pruža mogućnost za uzdizanje na socijalnoj lestvici; ali se istovremeno može tumačiti i kao želja da se ostavi neizbrisiv trag u životu, nešto po čemu će akter ostati večno upamćen; jer ako život ima svrhu – tačnije, ako nije puki splet okolnosti bez smisla i krajnjeg cilja – onda i smrt može predstavljati poruku u kojoj se prepliće sveto i profano. (upor. sa Nedeljković 2010, 103-105) Autor ističe da je trenutak smrti kadar da oboji čitav život individue i prida mu smisao koji on, po sebi, nije imao. „Ideja heroja se odlično

uklapa u takvu predstavu”, dodaje on. „Nije bitno šta su i kakvi bili za života, zato što je njihov čin smrti tako uzvišen i tako pun vrednosti da baca u zasenak sve drugo.” (Ibid.)

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

Već smo nagovestili da homo explosivus investira svoju smrt i u ravan koja „nije od ovoga sveta“, odnosno koja je primarno orijentisana vertikalno, ka Bogu.¹⁶³ U ovom kontekstu možemo govoriti o principu metafizičkog dara i uzdarja, budući da „bombaš-samoubica“ – s verskog aspekta interpretiran kao mučenik, *šahid* – darujući sebe Alahu, očekuje zauzvrat neku vrstu nagrade, koju je Bog, sa svoje strane, „dužan“ da pruži. Alah to čini u vidu šest dragocenih uzdarja: 1) Sa prvom kapljicom prolivene krvi, šahid dobija trenutni oprost za sve grehove; 2) biva mu pokazano njegovo lično sedište u Raju; 3) prima

¹⁶³ Samo, kakvim to tumačenjem svetih izvora islama vernik može etički opravdati ubistvo samoubistvom, a da se to opravdanje istovremeno ne kosi sa skripturalnim zakonima, koji zabranjuju i jedno i drugo? Mada nigde u Kuranu ne stoji striktna naredba kojom se samoubistvo smešta u oblast *kufra*, neki učenjaci tumače 29. ajet sure En-Nisa kao jasnu zabranu suicida, mada se u dotičnom ajetu Allah obraća vernicima u množini, kazujući: „... i ne ubijajte se (*jedni druge*)”, verovatno misleći na greh nezakonitog ubistva pravovernog muslimana. Možda je stih koji mnogo otvorenije zabranjuje samoubistvo zapravo 195. ajet sure el-Bakara, u kojem se upozorava „... i ne bacajte se svojim rukama u propast!”, iako je i taj stih moguće interpretirati ne isključivo kao zabranu samoubistva, već i skripturalnu restrikciju svake radnje koja ima štetno dejstvo na čovekovo telo (pušenje, opijanje, preterano isposništvo...) i/ili dušu (kocka, bludničenje, itd.) U knjizi *Fatwa on Suicide Bombings and Terrorism*, dvojica autora, Šeik ul-Islam i Muhamed Tahir ul-Kadri, potcrtavaju da je *u islamu raj zatvoren za samoubice* (ul-Islam i ul-Qadri 2010, 10), odakle izvode čitav niz preskriptiva u vezi sa samoubilačkim akcijama, bez obzira na to jesu li žrtve *ljudskih bombi*, muslimani ili nemuslimani, muškarci, žene, deca ili verski lideri. (ibid, 8-24) Autori knjige kroz niz kuranskih stihova i hadisa dokazuju da je ubijanje muslimana i pribegavanje terorizmu ne samo nezakonito već i zabranjeno u islamu, te da predstavlja čin negiranja vere. U komentaru Džemaluddina Čauševića uz 190. ajet sure el-Bakara stoji je „islam jneprijatelj ratovanja, a dopušta ga *samo u krajnjoj nuždi, kada muslimanima prijeti životna opasnost*.” No, na drugom mestu u Kuranu stoji: „O vjernici, borite se protiv nevjernika, koji su vam blizu i neka nađu u vama snagu (*i žestinu*). I znajte da je Allah s bogobojaznima.” (Et-Tevbe, 124) U napomeni uz ovaj ajet stoji da je uzrok opomene da se treba boriti s neverniciima koji su blizu taj što su ovi „u mogućnosti da iskoriste svaku priliku i da na razne načine prave neprilike muslimanima i napadaju ih.” Iz ovog ajeta se vidi da odbrambeni rat može biti shvaćen na više načina, odnosno da može značiti i vojni poduhvat u koji se kreće „radi prevencije većeg zla.”

trofej vere; 4) ženi se sa 72 Hurije (prekrasne device Raja); 5) biva krunisan vrhovnom krunom (ukrašenom mnoštvom dragulja, od kojih je svaki vredniji od čitave naše planete); i 6) otpisuje grehove svojih sedamdeset srodnika. (Al-Rumi 1985, 41, nav. u Khashan 1997, 1052.)¹⁶⁴

Ispostavlja se, kako vidimo, da homo explodicus – taj užasni, toksični drugi, taj um usijan mržnjom prema svemu judeo-hrišćanskom, progresivnom, liberalnom, demokratskom, moralnom i normalnom (upor. sa El Fadl 2001, 28), nije samo ono za šta se na prvi pogled predstavlja. Svest homo explodicae dobrim delom je usredsređena na zagrobni život, što ga u neku ruku čini još toksičnijim, još tanatoidnijim, još odlučnijim da izvede konačni skok vere, ne mareći previše za „ovozemaljske“ posledice svog čina.¹⁶⁵

Ovde bi se mogao uložiti prigovor da smo upravo izneli tipično kulturološko objašnjenje, što je manje-više tačno: mi naizgled ukazujemo na nekakvu raskulturnu zagonetku homo explodicae, pitamo se je li, i u kojoj je meri on, kao vernik, *pomeren* od naših moralnih standarda, našeg racionalnog mišljenja, našeg koliko-toliko lagodnog odnosa prema životu. Da li homo sapiens od homo explodicae razdvaja nepremostiv jaz na polju morala? Ili pak nepomirljivo različit oblik racionalnosti? (upor. sa Pape 2003, 343-361; Pape, 2005) Postoji više načina da se na ovaj kauzalni niz dilema odgovori odrično. Jedan od njih je da za potrebe odstupanja od esencijalizama u naučnoj interpretaciji ostavimo za sad po strani pitanje vere i osvrnemo se, zauzvrat, na problematiku mimetičkog nasilja u kontekstu *ljudske bombe*.

2. 1. Bol i nasilje: simbolika prvog kamena

Srž argumentacije Renea Žirara ogleda se u tvrdnji da je vrhovni izvor ljudskog nasilja tzv. *mimetičko rivalstvo*, tačnije rivalstvo proizašlo iz imitacije modela koji postaje rival, ili

¹⁶⁴ U jednoj izjavi, Bin Laden je gotovo doslovice ponovio ovih šest privilegija, s tim što je dodao i da će u samom trenutku smrti šahidov bol biti značajno ublažen: „Mučenik neće osetiti bol smrti osim kao da je uštinut.“ (Moghadam 2008/09, 61)

¹⁶⁵ Istina, svi homo explodici nisu nužno vernici. Mogadam je, u odnosu na ideološko opredeljenje, islamske terorističke organizacije koje su u poslednjih četvrt veka preuzele na sebe odgovornost za samoubilačke akcije, klasifikovao u četiri zasebne grupe: šiitsku, nacionalno-separatističku, glavnotokovsko-islamističku/nacionalno-separatističku (u ovu grupu svrstao je organizacije poput Hamasa, Palestinskog islamskog džihada, i Islamsku armiju u Iraku), te salafi džihadijsku, s tim što je odvojio i posebna mesta za marksističke (Kurdistanska radnička partija, Narodni front za oslobođenje Palestine, itd.) i hibridne (Čečenski separatisti, Kašmirski separatisti, itd.) organizacije. (2008/09, 65-69) Prema uvidima ovog autora, terorističke grupe globalističkog karaktera, naklonjene salafijskoj teologiji izvele su najveći broj terorističkih napada od 2001. godine do danas, ali su krajem osamdesetih godina prošlog veka u tome prednjačile šiitske organizacije. (ibid.)

oponašanja rivala koji postaje model. (Girard 2001, 11) U prvom slučaju, mi želimo nešto što nemamo, a što naš rival ima; u drugom, mi oponašamo našeg rivala koji postaje naš uzor. Da bi ovo obrazložio primerom, Žirar prenosi predanje iz osme glave Jovanovog jevanđelja, prema kojem

Književnici i farisej dovedoše k Njemu [Hristu] ženu uhvaćenu u preljubi, i postavivši je na sredu, rekoše mu: Učitelju! Ova žena je uhvaćena sad u preljubi; a Mojsije nam u zakonu zapovedi da takve kamenjem ubijamo; a ti šta veliš? Ovo, pak, rekoše kušajući Ga, da bi Ga imali za šta okriviti. A Isus saže se dole i pisaše prstom po zemlji (ne gledajući na njih). A kad Ga jednako pitahu, ispravi se i reče im: Koji je među vama bez greha neka najpre baci kamen na nju. Pa se opet saže dole i pisaše po zemlji. A kad oni to čuše, i pokarani budući od svoje savesti izlazahu jedan za drugim počevši od strarešina do poslednjih; i osta Isus sam i žena stojeći na sredi. (8 Jov. 3:9)

Iz njegovog odgovora gomili okupljenoj za obredno smaknuće zapažamo da je Hrist mudro skrenuo fokus pažnje sa optuženice na savest kamenovatelja, nagnavši ih, tako da se zapitaju ko je od njih dovoljno „čist od greha“ da iznese smrtnu presudu. Ali, ono što je za ovo predanje još važnije – a na šta Žirar u knjizi ukazuje – jeste problem prvog kamena.

Onaj koji bi bacio prvi kamen, probio bi, naime, moralnu barijeru koju je Hrist postavio svojim pronicljivim odgovorom. Dakle, prvi kamen se postavlja kao odlučujući, ne iz čisto retoričkih razloga, već zato što ga je najteže baciti. (ibid, 56) Jednom probijena, Hristova moralna barijera obrušila bi se poput kule od karata pod kišom kamenja. Ta kiša udarila bi po žrtvi sa svih strana i prouzrokovala njenu mučnu smrt; prvi kamen bi, tako, pokrenuo kauzalni lanac mimetičkog nasilja koji bi se proširio na okupljene krvnike poput zaraze. (Girard 2001, 57) Ali, samim tim što bi prvi kamen, odmah po udaru u metu, ispratila kiša kamenja, sa prvog projektila bi se simbolički otklonila odgovornost za likvidiranje žrtve. Teret ubistva bi se, tako, svukao sa prvog i razastro na svaki kamen.

Primećujemo da je ovaj model mimetičkog nasilja na prvi pogled nemoguće primeniti na primer homo explodicausa. U predanju o Hristu i preljubnici ključna je uloga gomile; homo explodicus je, međutim, sam. Ali, ne samo to: on je – sasvim obrnuto od opisanog slučaja – preuzeo na sebe ulogu individue koja baca „kišu kamenja“ na gomilu, uništavajući u procesu i sebe samog.

Šta to zapravo znači? Jedan od aspekata mimetičkog nasilja ogleda se, prema Žiraru, u katarzičnoj dimenziji nasilnog čina, pri čemu „kiša kamenja“ bačena na žrtve, ili „crne ovce“ zajednice, smiruje bes gomile i iznova uspostavlja zatišje – gradeći patinu

(privremene) društvene harmonije, neophodne za opstanak svake ljudske grupe. (ibid, 33-46) Identitet žrtvenog jagnjeta pritom nije od krucijalne važnosti – žrtva može biti i nevini supstitut za antagonistu koji predstavlja stvarnu pretnju po zajednicu. (ibid, 52)

Ipak, postavlja se logično pitanje: na šta se odnosi pojam *mimetičko* u mimetičkom principu *ljudske bombe*? Odgovor na ovo pitanje u direktnoj je vezi s prirodom onoga što društveni akteri uključeni u samoubilačke operacije rade. Prvo, homo explodicus nije proizvod mirnodopskih vremena. On doživljava sebe kao učesnika u ratu (Juergensmeyer 2000, 63, 73), i njegov mimetički model je prvenstveno ratna mašinerija države. Šta tačno pod time podrazumevamo? Uzmimo, naime, da je po objavi rata legitimno oduzimati ljudske živote u ime ratnih ciljeva; ovo se, dakako, pravda terminima vojne nužnosti; ali, ako na pitanje *šta je nužno* ne možemo dobiti konkretan odgovor bez osvrta na ciljeve i ratnu strategiju države, onda svaka nasilna mera države u ratu može biti – i jeste – *legitimisana upravo na osnovu nužde*, što opet, po sebi može obuhvatiti ubijanje civila i terorisanje čitavih populacija. (Asad 2007, 20) Dovoljno je prisjetiti se Hirošime: jedan nehuman čin (bacanje atomske bombe) pravdan je nizom humanih razloga (kraj rata), pod krinkom principa manjeg zla, te konačnog stavljanja tačke na dalje prolivanje krvi u sukobu do tada neviđenih razmera. (ibid, 21, 38)

Prateći obrazac mimetičkog nasilja, Crvene brigade su, primera radi, tokom sedme decenije prošlog veka oponašale pravni autoritet države-rivala, izvodeći kidnapovane optuženike pred improvizovani sud, pronalazeći ih krivim za „zločine protiv čovečnosti“, i likvidirajući ih po kratkom postupku; a kada je italijanski premijer kidnapovan i pogubljen, dotični postupak je od strane ideologa Crvenih brigada opisan kao „najviši mogući čin čovečnosti u ovom klasno podeljenom društvu“ – te, prema tome, i kao nužan. (ibid, 21)

Pored toga što svoj mimetički model pronalazi u državnom monopolu nad nasiljem, homo explodicus može doživeti – i najčešće doživljava – (svoju ili tuđinsku) državu kao izvor terora, pri čemu on postaje taj koji u priloženoj konstalaciji krivice biva pozicioniran kao žrtva. (upor. sa Juergensmeyer 2000, 74) U datim značenjskim okvirima, mimetički princip homo explodica crpi svoju inspiraciju iz percepcije države-kao-agresora: *ljudska bomba*, Žirarovski rečeno, oponaša svog rivala, koji postaje njen uzor. Osnivač Hamasa, Abdel Aziz al-Rantisi, prilikom jednog intervjua obrazložio je delovanje homo explodica pozivajući se upravo na ovakvo viđenje stvari:

... činovi mučeništva mladih podržavaoca Hamasa – samoubilački napadi – dobijaju zeleno svetlo samo kao odgovor na (...) specifične incidente nasilja sa izraelske strane (...) U tom smislu, oni su odbrambeni: „Da nismo reagovali na ovaj način“, objasnio je Rantisi, „Izraelci bi nastavili da postupaju po starom.“ (...) „Važno je da shvatite“, [nastavio je], „da smo mi žrtve, a ne uzrok ove borbe.“ (...) „Vi mislite da smo mi agresori“, rekao je Rantisi. „To je prvostepeni nesporazum. Mi nismo agresori: mi smo žrtve.“ (ibid.)

Mimetički princip homo explodica pronalazi, dakle, svoj uzor u modelu moderne nacionalne države, njenog legislativnog autoriteta, i njenog monopola nad nasiljem; no, istovremeno, mimetičko nasilje *ljudske bombe* koncipirano je i na predstavi o državi-teroristi. Homo explodicus u rivalskom ključu imitira teror države-suparnika nad nevinim civilnim stanovništvom; drugim rečima, „terorista“ radi isto što i država, oponaša nasilje države, koja je iz njegovog ugla portretirana kao ultimativni agresor.

No, ne treba zaboraviti da je, u pogledu političkih sredstava, homo explodicus krajnje degradiran kao humanoid: mogućnost da politički deluje deo je onoga što bi ga moglo učiniti individuum, pa dakle i nečim nalik čoveku (Arendt 1970, 63-64), ali sva njegova politička sredstva su većinom blokirana *još i pre nego što je počeo da mutira u homo explodica* (Esposito 2001, 156, 160, 170, i dalje; Hafez 2003; Mayer 2004, 125-145; Beck 2009, 337-356), pa odatle i ne čudi da od njegove ljudskosti više da gotovo nema ni traga. Vratimo li se na Rantisijeve dijagnoze žrtve i agresora u pojasu Gaze, videćemo da su, prema lideru Hamasa, postupci agresora (= država Izrael) politički paralisali žrtve (= palestinsku populaciju), redukovavši ih na oko milion izbeglica stešnjenih na trećinu teritorije Gaze, gde na preostale dve trećine živi svega hiljadu i po jevrejskih doseljenika. (Juergensmeyer 2000, 74) Povrh toga, Palestinska samouprava je generalno, i to od strane samih Palestinaca, percepirana kao nesposobna da upražnjava bilo kakav politički autoritet na račun Izraela; za proteranu i raseljenu populaciju, vode je sve manje, a ruiniranih kuća sve više; kazne i odmazde izraelske vojske za bilo kakvu oružanu operaciju palestinskih „boraca za slobodu“ sve su rigoroznije; poniženja celokupnog palestinskog stanovništva na bezbrojnim izraelskim vojnim punktovima stvar su svakodnevice. (Asad 2007, 47)

Tamo gde su politička sredstva blokirana, prilike za mimetičko rivalstvo cvetaju i šire otrovan polen mržnje koji otvara nove i nove cikluse mimetičkog nasilja. *Ljudska bomba* je u tom smislu prenosilac moralne poruke. Ona je način da nevini Izraelci osete isti bol koji su osetili nevini Palestinci; ili, prema Rantisijevim rečima, „Mi hoćemo da uradimo Izraelu isto što su oni uradili nama.“ (Juergensmeyer 2000, 74)

2. 2. Kulturne i klasne kontekstualizacije bola: svet senzitivnosti i svet heroja.

Ernst Jinger je sredinom treće decenije prošlog veka povezoao prosvetiteljstvu filozofiju sa nizom praktičnih mera tipičnih za devetnaestovekovni ljudski duh (mera poput abolicije ropstva i torture, vakcinacije, narkoze, formiranja osiguravajućih društava, čitavog mnoštva tehničkih i političkih pogodnosti) pripojivši ih svojoj dalekovidnoj viziji buržoaskog sveta senzitivnosti. (Jünger 2008 [1934], poglavlje 4) Ovaj, buržoaski svet, suprotstavio je kultnom svetu heroja, istakavši njihov antagonistički odnos i ukazavši na vrlo značajnu dihotomiju ukorenjenu u samu srž modernosti. Jingerovim rečima,

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

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

Obratimo sada pažnju na sledeća dva primera: U Nju Jork Tajmsu od 26. marta 1997. godine nalazi se članak o Musi Gneimatu, ocu četvoro dece, iz seoceta jugoistočno od Vitlejema, povučenom, mirnom čoveku sa stalnim zaposlenjem i dozvolom za rad u Izraelu, koji je bez ikakvih indikacija da mu se po glavi vrzma smrtonosni plan, jednog jutra

ušetao u kafić u Tel Avivu i sveo ga na hrpu rasparčanog maltera, srče i gareži.¹⁶⁶ Bio je to jedan od prvih samoubilačkih napada čiji se protagonista po svim tačkama (sem po rodnoj) razilazio sa standardnim profilom „teroriste samoubice.”¹⁶⁷

U izdanju istog dnevnog lista nešto novijeg datuma¹⁶⁸ (jun, 2002.) možemo pronaći članak o mladoj Palestinski, verenici poginulog Tanzimskog lidera, koja je preduzela svoju samoubilačku misiju nedugo po ulasku izraelskih okupacionih trupa u Vitlejem. Prešavši izraelsku granicu, Arien Ahmed – kako glasi ime ove mlade žene – susrela se sa nepoznatim tinejdžerom, Isom Badirom, koga je regrutovala ista pobunjenička frakcija, predavši mu „bek-pek” krcat eksplozivom i ekserima; njegova braća bila su uznemirena gledanjem slika izraelskih vojnih operacija na televiziji, objasnio je usput Ahmedovoj, koja je i sama na leđima nosila sličan „bek-pek.“ Isa Badir se istog dana digao u vazduh, odnevši još dvoje civila za sobom, dok je Arien Ahmed gotovo u poslednjem trenutku poklekla i predala se izraelskim vlastima. Za nju, više nije bilo povratka u Palestinu. „Odbiće me”, rekla je novinaru koji ju je intervjuisao u zatvoru, „kao kukavicu.” Kada je upitana ko će je odbiti, odgovorila je, „moja nacija.”¹⁶⁹

Iz sažetih opisa troje homo explosiva opazamo da se ni za jedno od njih ne bi moglo pouzdano reći da su, jingerovskim terminima, pounutрили bol, organizovavši život tako da on bude u neprekidnom kontaktu sa bolom. Pa ipak, svo troje se na izvesan način uklapaju u Jingerovu sliku: svojom zajedničkom negacijom „sveta senzitivnosti“ po čijim je merilima telo najveća vrednost, svojom odlukom da telo tretiraju kao udaljenu ispostavu koja će biti žrtvovana za nekakav „viši (nacionalni, ili pak globalni) cilj“, ili preinačeno u „meso transupstancirano u poruku“ oni odlučno odstupaju od krhkog sveta buržoaske dremeljive lagodnosti i ulaze pravo u „zonu bola.“

U trodelnom dokumentarnom filmu u produkciji Diskaveri kanala, *Beirut to Bosnia*, autor filma i korespondent Gardijana za Bliski istok, Robert Fisk, intervjuisao je Hasana Nasralu (Nasrallah), generalnog sekretara libanskog Hezbolaha. Na Fiskovo pitanje da

¹⁶⁶ <http://www.nytimes.com/1997/03/26/world/suicide-bomber-the-wrong-profile.html>

¹⁶⁷ Od druge polovine '90-ih godina prošlog veka naovamo, uočena je velika promena obrasca u profilu homo explosiva. Ranije se smatralo da su bombaši samoubice najčešće neoženjeni, socijalno marginalni, nezaposleni ili loše plaćeni mladići u srednjim dvadesetim godinama koji osećaju duboku povezanost sa fundamentalističkim islamom. (Brim i Aray 2006, 1971) Od kada su izraelske vlasti, na osnovu ovog profila, počele da vrše rigidnu selekciju sumnjivih lica i potencijalnih terorista, pobunjeničke organizacije su za potrebe samoubilačkih misija odgovorile regrutovanjem studenata, oženjenih muškaraca i očeva, osoba sa sekularnim uverenjima, žena, adolescenata, i tinejdžera. (ibid.)

¹⁶⁸ <http://www.nytimes.com/2002/06/21/world/mideast-turmoil-bombers-rash-new-suicide-bombers-exhibit-no-patterns-ties.html?src=pm>

¹⁶⁹ *ibid.*

„jednom zapadnjaku“ obrazloži svedočenja o mučenicima koji nasmejani odlaze u smrt (upor. sa Juergensmeyer 2000, 70) Nasrala je odgovorio:

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

Pokušajmo da procenimo kako se ova Nasralaova metafora uklapa u našu jednačinu homo explodicausa. Dakle, imamo osobu spremnu da svoje telo preobrazi u oružje „živog Boga.“ Imamo i Boga koji „uzvišeni čin“ te osobe prima kao ultimativni poklon, preobražavajući je u „živog mučenika“, svedoka Božje slave koji na ovozemaljskoj ravni egzistencije može biti žrtvovan, ali nikada i istinski mrtav:

Ne govorite za ove koji su poginuli na Božjem putu (da su) mrtvi! Naprotiv, oni su živi, ali vi to ne osjećate! (El-Bekare, 154)

Jedino što nam nedostaje jeste „ovozemaljski“ parametar: motivacija. Šta je ono „od ovoga sveta“ što homo explodicausa navodi da (se) ubije? Kakva ga to tanatoidna sila nagoni da okrene leđa svojim najbližima, svojoj deci, roditeljima, prijateljima, uspomenama koje ga vežu za ovaj svet, svim svojim ostvarenim i neostvarenim aspiracijama?

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

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

Ovo je jedno važno, i veoma složeno pitanje, koje prevazilazi okvire našeg eseja, i o kojem bi se, možda, mogli napisati tomovi stručnih knjiga. Stoga ćemo se za potrebe ovog

rada zadovoljiti Nasralinom metaforom i locirati ključ za dekodiranje centralne enigme ovog čovekolikog monstruma u predstavi o svetu kao izvoru bola. No, ova predstava je ipak preširoka i suviše apstraktna; moramo je suziti i konkretizovati, tako da ona zadobije smisao za svakog, ili gotovo svakog, homo explodica. Budući da u našim uopštavanjima ne možemo pobeći od izvesnih unapred postuliranih pretpostavki, poslužićemo se onom najbezbolnijom: reč je, naime, o pretpostavci o univerzalnoj racionalnosti ljudskih bića.

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

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

3. Jednačina homo explodica i njena praktična upotreba

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

Ako ovu našu dosta značajnu primedbu spojimo sa jednačinom za eksplozivno „punjenje“ ljudske bombe (spremnost za darovanje sebe Allahu + mimetički principi nasilja + predstava o svetu kao izvoru bola proistekla iz povrede ljudskog dostojanstva homo explodica, njegovih sunarodnika i saboraca) dobijamo novu vrednost koja nam je ranije izmicala iz vida. Homo explodica, kao svojevrsni „toksični drugi“ infiltriran u buržoaski „svet senzitivnosti“, ogoljava pred licima svojih žrtava i jednu duboku, jedinstvenu oktavu ličnog bola. Samim tim što je tu oktavu moguće iznedriti iz sebe u „uzvišenom činu“ smrti – i prikazati je onima koji, igrom slučaja (ili božjom voljom) tom činu neposredno prisustvuju – ona predstavlja objedinjujući faktor koji povezuje naša tri nivoa značenja.

Drugim rečima, oktava ličnog bola predstavlja početnu tačku iz koje se granaju komunikacijski nivoi amaneta, lojalnosti i odmazde; ova tri nivoa dalje prenose sekundarna značenja bola.

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

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

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

Njegova majka ne može da obuzda jecaje.

’Draga moja porodico... oprostite mi!’

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

’Jedna operacija samožrtvovanja što je preuzima srce puno ljubavi za svoj narod prevaliće ravnotežu na našu stranu i usprotiviti se ruci obolih... Odbijte sve ponižavajuće planove... Oduprite se i budite spremni na mučeništvo.’“ (Andoni 1997, 41)

Na osnovu ova dva primera možemo izolovati žitku smesu tanatoidnosti koja homo *explosivus* odvlači u smrt: fenomen samožrtvovanja u čijoj pozadini stoji svest o ništavnosti političkih sredstava („odbijte sve ponižavajuće planove“); bolni vapaj, *Ti si živ, a mi smo mrtvi*, u čijem zaleđu se nalazi kulturološka predstava o mučeniku-šahidu (*ash-shabeed al-hayy*), istovremeno žrtvovanom i zauvek živom; ali i posve nadkulturna, socio-političko-

egzistencijna svest o tome da života u Gazi – života u pogledu onoga što homo explodicusu nedostaje, dok kod „drugih” homo sapiensa postoji u izobilju – zapravo i nema. Ova svest je, Žirarovskim rečnikom iskazano, koren mimetičke žudnje, koja rađa svo nasilje: „Stvar za kojom žudim od svog komšije u zavidljivoj imitaciji, jeste stvar koju on namerava da zadrži za sebe, i sačuva je za vlastitu upotrebu; on neće dozvoliti da mu je neko otme bez borbe.“ (Girard 2001, 10) No, za čime žudi homo explodicus, a što je u posedu njegovog komšije? Student Islamskog univerziteta, čiju smo izjavu ranije preneli, po tom je pitanju je sasvim jasan: [Oni – Izraelci – misle da smo mi, koji živimo u Gazi, životinje ali] *mi nismo životinje...* [Ja nemam dostojanstven život, jer] *da živim slobodnim životom, ne bi mi padalo na pamet da odem i dignem se u vazdub.*

Ovakvi izlivi besa, očaja i osujećenosti upućuju na vrstu trajnog kolektivnog osećanja da se živi u stvarnosti u kojoj nije moguće podmiriti osnovne ljudske potrebe (sprav stvarnosti negde drugde; recimo, već s one strane zida koji Gazu odvaja od Izraela) i da je ta stvarnost više nalik prinudnoj negaciji života, nego onome što bi život, prema nekakvim opštim standardima, trebalo da predstavlja. Drugim rečima, konotira se na izvestan (nedefinisan) oblik egzistencije, smešten u samu žižu zone bola.

Ono što ovako složenu senzaciju može dodatno da ojača jeste nada za stišavanje bola u bližoj, ili čak daljoj budućnosti. Ako nema naznaka da će jačina bola u dogledno vreme popustiti – ako, uopšteno govoreći, homo explodicus smatra da će stvari oko njega uvek biti iste, ili da mogu postati isključivo gore – postoji mogućnost da pokuša, putem, recimo, okretanja Bogu, da pripiše viši smisao svojoj patnji. (upor. sa Burgoon 2006, 182-183) No, trenutak kada se patnja pretvara u bes, ređe je onaj gde osoba uviđa da će se njena patnja, u manje-više nepromenjenom intenzitetu protezati u beskraj, a češće onaj kada osoba ima razlog da sumnja da bi mučni uslovi u kojima živi mogli da se promene, a ne menjaju se. (upor. sa Asad 2007, 47)

*

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

„Otac je postao bespomoćan, nesposoban da se zaštiti”, tvrdi al-Saraj. „Za decu, posledice ovakvih prizora izuzetno su ozbiljne. Do trenutka kada postanu tinejdžeri, očevu figuru je zamenila figura grupe – Hamas, koji preuzima ulogu oca. Zajedno, oni se identifikuju s ultimativnim ocem – Bogom. Za razliku od našeg biološkog oca, Bog ne može biti ponižen. Bog ne može biti pobeđen poput našeg oca, jer je Bog isključivo pobednik. Ako i umremo za Boga, mi ne umiremo.”

U kontekstu predstave o svetu/kvalitetu života kao o gradativnom izvoru bola, bitno je istaći i činjenicu da palestinska deca nisu samo prisustvovala zlostavljanjima i poniženjima roditelja. Krajem '80-ih i početkom '90-ih godina prošlog veka, u jeku prve intifade, iz dvorišta limenih i betonskih kućica izbegličkih kampova u Gazi iskrsavale bi malene konture što vitlaju kamenice na izraelske tenkove i oklopne patrole, da bi odmah potom hitro iščezavale u lavirintima stešnjenih udžerica. Reakcija Izraelaca bila je više nego brutalna. U neprestanim noćnim racijama vojnici bi upadali u kuće, izvlačili decu iz kreveta i bezdušno ih prebijali, služeći se pesnicama, pendrecima od fiberglasa i kundacima mitraljeza. (Graff 1993, 48; Andoni 1997, 36-37) 1988. godine Izraelski ministar odbrane Jitzak Rabin (Yitzhak Rabin) istakao je u izjavi za javnost da će zvanični odgovor na „bacače kamenica” u Gazi biti upotreba „sile, snage i prebijanja.” (ibid.) No, „zvanični odgovor” pripadnika izraelske vojske nije se libio da otvara i oružanu paljbu na decu Gaze. (Andoni 1997, 38) Time što je ubijala palestinsku decu – mnoga od njih nikada nisu dosegla tinejdžerski uzrast – katkad projektilima iz automatskih pušaka, katkad iznenadnim granatiranjima delova civilnih naselja u kojima su se, prema rečima izraelskih zvaničnika, krile vođe „terorističkih” frakcija, država Izrael praktično je redefinisala pojam „teror“, smestivši ga na nivo zvanične politike prema potencijalnim remetiocima reda i zakona (po svemu sudeći, sledeći logiku: bacač kamenica danas, homo explodicus sutra).¹⁷⁰

Otuda vidimo da posebna sorta palestinskih homo explodica uistinu može da se osloni na konkretan i dobro razrađen imitativni model nasilja u svojim ciklusima mimetičke destrukcije; takođe, vidimo da ona u sebi nosi izuzetno prislan odnos prema bolu, fizičkom i metafizičkom, podjednako. Osvrnemo li se opet na Jingera, zapazićemo da se ono što dotični autor u svom eseju nije do kraja precizirao, odnosi na individualni izbor – tačnije, nedostatak izbora – pojedinca da trajno bitiše u zoni bola. Iako se Jingerov moderni junak, radnik i ratnik koji čitav svoj životni vek obitava u dotičnoj zoni, formira u nesumnjivo

¹⁷⁰ Za kompletnije upoznavanje s problematikom nasilja izraelske vojske nad palestinskom decom u toku prve intifade, pogledati Graff 1993.

okrutnim vremenima, njegova egzistencijalna pozicija – bez obzira na tehnokratizaciju društva i robotizaciju individue, onako kako su date društvene pojave obrazložene u eseju – odiše izvesnom dimenzijom sakralnih i mitskih vrлина na tragu Ničeovog natčoveka. To je stoga što Jingerov heroj oseća vrlo uzvišen prezir prema buržoaskom „svetu senzitivnosti“; on bi radije organizovao život tako da bude u neprekidnom kontaktu s bolom – težeći da ovlada svojim telom i pretvori ga u puki objekat – nego što bi dozvolio sebi da učestvuje u svetu gde je telo najveća vrednost, a bol najteže premostiva prepreka za uživanje te vrednosti.

Za palestinskog homo explodicausa, međutim, nije sasvim izvesno oseća li prezir prema buržoaskom „svetu senzitivnosti.“ Ono što jeste izvesno je to da za njega svet senzitivnosti, prosto, ne predstavlja opciju. Iz gornjih navoda možemo s pravom tvrditi da mu ovo osujećenje nanosi specifičnu nijansu bola: duševnu patnju.¹⁷¹ A patnja je faktor koji ga najdirektnije razdvaja od Jingerov kultnog sveta heroja – ona ga, u svetlu krajnje razumne procene ljudskosti, u stvari očovečuje.¹⁷²

*

Ne bi bilo analitički korektno od nas kada bismo se od tolikog broja sorti homo explodicausa usredsredili u našem radu samo na jednu. Razmotrimo sledeću, takođe bliskoistočnu sortu ovog „degenerisanog ogranka“ homo sapiensa, smeštenu negde između Saudijske Arabije, Sirije, Turske, Irana i Persijskog zaliva. Sorta homo explodicausa o

¹⁷¹ Pojedini autori definišu patnju kao sinonim za duševni bol, pri čemu se misli na stanja u kojima se bol razgraničava od tela, i postaje subjektivni odnos prema raznim društvenim činionicima: negativno osećanje proisteklo iz društvenih odnosa, kao što su gubitak ljubavi, novca, trpljenje sramote, izolacija itd. (Nedeljković 2010, 91)

¹⁷² Još u intervjuu sa Izraelom Šahakom iz 1974. godine možemo uočiti da Palestinac koji živi na okupiranoj teritoriji nema nikakva ljudska prava; on može biti zatvoren bez suđenja, pretučen ili ponižen bez objašnjenja, njegov dom srušen bez ikakvog razloga. (Shahak, Hirst, Glass 1974, 3; v. još Asad 2007, 23-25; Juergensmeyer 2000, 74-75; Burgoon 2006, 176-203) Razjedinjenim palestinskim porodicama čiji su neki članovi odlazili da žive i rade u inostranstvu dok bi drugi ostajali u okupiranim teritorijama, izraelske vlasti ne dopuštaju ponovno spajanje; svi nacionalni simboli i kulturne tvorevine koje bi mogle evocirati nacionalna osećanja Palestinaca, zabranjeni su. (ibid. 4) Nezaposlenost je ogromna, i neprestano raste. (Andoni 1997, 43) Izraelski embargo i blokada kretanja osudili su Palestince iz pojasa Gaze na mukotrpu zurenje u prazne luke, spaljena polja maslina, oronulu i zapuštenu infrastrukturu, nulificiranu ekonomiju. (ibid.)

Ain al-Hilva i al-Rashidija, dva najveća palestinska izbeglička kampa u Libanu, takođe su mesta na kojima se sprovodi široko kršenje ljudskih prava, delimično kao rezultat konfesionalne prirode libanskog političkog sistema (koja onemogućava integraciju novih grupa u društvo), delimično kao rezultat novije libanske „politike nemilosrdnog gušenja“, koja ima za cilj da primora palestinske izbeglice na (novu) emigraciju. (upor. sa Khashan 2003, 1055-1056) Veliki broj mladih, obeshrabrenih Palestinaca bez posla, formalnog obrazovanja i bilo kakvih sadržaja koji bi im prekratili vreme bivaju lako izloženi militantnim idejama koje u osnovi sadrže već pomenutu formulu, doduše, sa malim preokretom na kraju: *stvari oko nas će biti uvek iste – ili mogu postati još gore – ukoliko im sami ne stanemo na put.* (ibid.)

kojoj je reč, naglo je procvetala u toku poslednje decenije, i po brojnosti je čak potisnula palestinsku i libansku sortu. Radi se, naime, o iračkom homo explosivus.

Nakon stupanja američkih, britanskih, australijskih i poljskih trupa na teritoriju Iraka, nasilno svrgnut režim Sadama Huseina,¹⁷³ izložio je iračkog homo explosivusa teškom siromaštvu, restrikcijama struje, nestašicama hrane, vode i sanitarija, zatvorenim školama i bolnicama, kao i ozbiljnom i hroničnom nezaposlenošću širom zemlje. (Graham-Brown 2003, 13) Iako su se pojedine od ovih nedaća opazale i tokom Huseinove vladavine (a nakon uvođenja UN sankcija u avgustu 1990. godine, u još višestruko izraženijoj meri – upor. sa Alnasrawi 2001, 205-281; Peksen 2009, 61, 66), kopnena invazija zapadnih trupa pokazala se kao odličan instrument njihovog produbljivanja, osnaživanja i širenja u svim pravcima u granicama iračke teritorije.¹⁷⁴ Prema izveštaju UNAMI-a (UN Assistance Mission for Iraq) iz sredine 2006. godine, „funkcionisanje državnih institucija ugroženo je nasiljem, korupcijom, neadekvatnim resursima i infrastrukturom, i unutrašnjim sistemima kontrole koji su slabi ili nepostojeći.”¹⁷⁵ 25. juna iste godine Ministarstvo zdravlja izjavilo je da je bar pedeset hiljada Iračkih homo sapiensa poginulo nasilnom smrću, najčešće u svojstvu „neplaniranih” žrtava bombardovanja iz vazduha, uličnih borbi (sukoba okupacionih trupa sa lokalnim militantima) i napada homo explosivusa (uglavnom usmerenih na šiitsku i kurdsku populaciju), dok je u istom periodu najmanje stotinu pedeset hiljada lica raseljeno iz svojih domova. U okršajima lokalnih militanata i okupacione vojske neretko su ginula i deca, ili su pak bivala žrtve otmica, pri čemu su kidnaperi tražili velike svote novca u zamenu za njihov život.¹⁷⁶ Deca su takođe bivala i primarne žrtve nestašica hrane, budući da je na svakih desetoro dece jedno patilo od neuhranjenosti. Gradovi ili delovi iračkih gradova danima su ostajali bez vode, struje i pristupa sanitarnim službama. Zlostavljanja, mučenja i ubijanja civila postala su posve regularna pojava. Tela s liscama na rukama, podvrgavana mučenju i na kraju usmrćivana vatrenim oružjem bila su čest prizor na obalama reke Malih u pokrajini Vasiat tokom prve tri godine okupacije. U periodu od januara do decembra 2009. godine broj poginulih civila u Iraku iznosio je 4,068, dok je broj povređenih dostizao gotovo 16, 000.¹⁷⁷

¹⁷³ Od strane iračke i kurdske opozicije potpomognute pomenutim trupama.

¹⁷⁴ Nakon kopnene invazije, Irak je imao da se podiči jedino „potpunim odsustvom reda i zakona”; američko-britanske trupe usput su se pokazale kao „spore u svojim nastojanjima da odgovore na potrebe ljudi, često odsutne i nesposobne da razumeju društvo kojim nastoje da upravljaju, kao i ekonomiju koje pretenduju da vode.” (Graham-Brown 2003,13)

¹⁷⁵ <http://www.uniraq.org/documents/HR%20Report%20May%20Jun%202006%20EN.pdf>

¹⁷⁶ Izvesan broj dece biva ubijen čak i pošto traženi novac bude isplaćen.

¹⁷⁷ <http://www.uniraq.org/documents/HR%20Report%20May%20Jun%202006%20EN.pdf>

U julu 2006. godine serija simultanih eksplozija pogodila je pet šiitskih džamija u različitim delovima Bagdada, ranivši gotovo dve stotine ljudi i usmrтивši trideset petoro. Početkom avgusta je u Mosulu poginulo jedanaestoro dece, a sedamdeset sedmero homo sapiensa je ranjeno nakon što je jedan homo explodicus detonirao automobilsku bombu u neposrednoj blizini šiitkse džamije u vreme molitve.¹⁷⁸ Od sredine avgusta 2010. do sredine januara 2011. najmanje 250 civila razneto je u samoubilačkim napadima na iračke snage bezbednosti, policijske punktove, kandidate okupljene za zaposlenje u policiji, crkve i stambene kvartove širom Bagdada.¹⁷⁹ Do kraja januara 2013. godine, više od šest civila dnevno u proseku je gubilo život u detonacijama ljudskih i automobilskih bombi.¹⁸⁰

Priloženu statistiku razaranja i civilne smrti ne iznosimo iz nekavih senzacionalističkih razloga, niti s namerom da ukažemo na potrebe za što hitnijom političkom instrumentalizacijom društvenih disciplina radi širenja „mira u svetu“; već to činimo prevashodno s ciljem praćenja početne linije argumentacije koja, ovog puta, na datom primeru, insistira na specifičnoj dijalektici mimetičkog rivalstva s jedne (ovde mislimo na Žirarovo oponašanje rivala koji postaje model), i mimetičkog nasilja s druge strane. Rival/model oličen je, naravno, u ratnoj mašineriji zapadnih okupacionih snaga; i dok kovitlac haosa koji do danas vlada u zemlji – i koji je u velikoj meri podstaknut prispećem dotičnih snaga – mapira nove i nove zone bola širom razorene teritorije (zone u kojima cvetaju traume, glad, bolest, nasilje i strah -upor. sa Graham-Brown 2003), *ljudska bomba* iračke „proizvodnje“ nastoji da oponaša rivala/modela, koristeći se raspoloživim materijalnim i simboličkim resursima. Na sličan način na koji je rivalska strana determinisala operaciju *Iračka sloboda* kao nužnost (Dunn 2003, 279), pri čemu je jedan nehuman čin (vojna invazija koalicionihi trupa) pravdan humanim razlozima (pretnjom od razvoja nuklearnog oružja, svrgavanjem autokratskog vlastodršca, širenjem demokratskih vrednosti, političkom stabilizacijom regiona...), tako i homo explodicus, po mimetičkom obrascu, doživljava smrt „nevernika“ – Kurda, šiita i okupacionih trupa – te građenje moderne, islamske države, kao vojno-strateške nužnosti koje proizlaze jedna iz druge, i koje, po cenu samouništenja, opravdavaju sva „nehumana“ sredstva.

Pre nego što zaključimo ovo poglavlje, smatramo da je neophodno saopštiti još reč-dve o ideologiji koja iračkom „ogranku“ homo explodica eventualno pruža odskočnu dasku

¹⁷⁸ Ibid.

¹⁷⁹ <http://www.bbc.co.uk/news/world-middle-east-12214195>

¹⁸⁰ <http://www.statista.com/statistics/163884/civilian-deaths-per-day-by-suicide-bombings-in-iraq-war-since-2003/>

za izvođenje mimetičkog *salto mortalea* u „svet heroja“: svet gde se jednom živi, ali jednom i umire, pa je privilegija odabrati onu smrt, koja će nas učiniti živima „za vjek vjekova.“

Reč-dve o ideologiji

U jednoj od temeljnijih sažetih studija samoubilačkih misija u islamu, Mogadam primećuje da „... individue prihvataju ideologiju iz razloga koji su u vezi sa emocijama i verovanjima.“ Ovaj autor veruje da ideologija po sebi igra značajnu ulogu prvenstveno zato što „pomaže bombašu samoubici da *opravda svoje postupke* i načini *moralni otklon* od svog čina i svojih žrtava.” (Moghadam 2006, 76 – kurziv dodat) Razlozi za prihvatanje radikalne salafitske¹⁸¹ i/ili vahabijске¹⁸² ideologije koje Mogadam navodi (verski i emocionalni razlozi) labavo se

¹⁸¹ Za Muhamedove sledbenike, salafe, veruje se da su slušali o islamu direktno od Poslanika, i da su – uz Poslanika – bili jedini koji su u potpunosti uredili život prema Božjoj volji, dosegaši, u dodiru s Muhamedom, najčistije razumevanje islama. Ovo „najčistije razumevanje“ odnosi se na obavezu da sve životne odluke moraju biti utemeljene na dokazima iz Kurana ili hadisa autorizovanim od strane salafa, dok se u slučajevima kada pojedina aktivnost ili ponašanje nije sankcionisano originalnim izvorima islama, ono karakteriše kao nemuslimansko. (Wiktorowicz 2000) Izuzetno striktno tumačenje šerijata, po kojem se svaki zakon donesen od strane ljudskog aktera smatra nelegitimnim, budući da se meša u Božju volju i Božju reč, proizašlo je iz doslovnog shvatanja islamskog koncepta apsolutnog Božjeg jedinstva (tauhida). (Moghadam 2008/09, 62) Savremeni salafiti, u borbi protiv orijentalizma, vesternizacije i mnogih drugih intelektualnih izazova sa Zapada, istovremeno ističu kompatibilnost, supremaciju i savršenstvo islama, insistirajući na tvrdnji da su sve moderne institucije kojima se Zapad diči postojale u islamu vekovima pre nego što su osvanule među evro-američkim hrišćanima i jevrejima. Prema ovoj apologetici, islam je oslobodio žene, izgradio demokratiju, ustanovio pluralističko društvo, institucionalizovao zaštitu ljudska prava i socijalnog osiguranja u vreme kada Zapad nije počeo da razmatra niti *mogućnost* organizovanja društva na ovim temeljima. (upor. sa El Fadl 2001, 33) Napokon, potrebno je razdvojiti fleksibilniju i neagresivnu salafitsku teološku orijentaciju koja je opstajala do 60-ih godina 20. veka, i njenu rigidniju varijantu koja propagira nasilni džihad. Za razliku od salafita, salafi- džihadisti su više nego skloni da pripisuju neverništvo (*kufr*) muslimanima koji imaju drugačija shvatanja o određenim pitanjima, time pravdajući nasilje nad njima, i ne libeći se da likvidiraju civilne mete i pribegavaju samoubilačkim operacijama. (Moghadam 2008/09, 68) U okviru ideologije radikalnog salafitskog džihadizma, samoubilačke operacije protiv nevernika i otpadnika (tj. nemuslimana jeretika i nominalnih muslimanskih izdajnika) predstavljaju ultimativni oblik posvećenosti Bogu i optimalni način za vođenje džihada. (upor. sa Moghadam 2008/09, 62-63)

Kulminacija džihada, smrt u ime Alaha, smatra se mučeništvom i ima listu preduslova. Pred šahidom, budućim mučenikom, nalazi se sedam tačaka koje moraju biti zadovoljene. 1) Posvećenost islamu; 2) Punoletstvo; 3) Sloboda izbora; 4) Muški pol; 5) Dobro zdravlje; 6) Zdrav razum; i 7) Adekvatna materijalna zaostavština koja može biti prepisana najbližim srođnicima. (Khashan 1997, 1052)

Ideologija salafitskog džihadizma je u 21. veku pronašla je odgovarajući medijum za rapirno širenje svetom. Inspirisani Al-Kaidinim porukama, internet sajtovi i forumi koji propagiraju militaristički stav prema nevernicima i/ili otpadnicima od vere popunjavaju sve više virtuelnog prostora. (upor. sa Artan 2006, 135) Mađa je liberalna struja salafitske teologije do '60-tih godina 20. veka nastojala da učita modernističke vrednosti u originalne islamske izvore (El Fadl 2001, 32), ni savremeni reformističko-puritanski islam ne odbacuje sasvim zapadnu tehnologiju, s tim što medije poput televizije i interneta uglavnom koristi za difuziju svojih ideoloških pozicija u širu javnost.

¹⁸²Prema standardnim odrednicama, vahabizam je konzervativan reformatorski pokret osnovan u Arabiji tokom 18. veka, od strane tadašnjeg verskog autoriteta, zvanog Muhamed ibn Abdelvabah, po kom je pokret i dobio ime. (Ahmed 2011, 94-98) Cilj vahabitske doktrine bio je da se unište svi oblici verovanja i praksi koji nemaju koren u najranijem periodu islama, odnosno, u periodu koji prethodi svršetku prva tri veka njegove istorije. Normativnim izvorima su, shodno tome, smatrani jedino Kuran, hadisi i četiri ortodoksne škole

uklapaju u našu jednačinu homo explodicausa. Međutim, *funkcija* ideologije – prenošenje naročitih moralnih principa, koji pomažu homo explodicusu da izvrši svoj „uzvišeni čin“ bez griže savesti – predstavlja ono što se najdirektnije sukobljava sa kulturnim vrednostima zapadnog liberalizma – i na ovom mestu priča se usložnjava, jer postavlja pitanje vrednosti. Naime, kakve vrednosti zastupa politička ideologija homo explodicausa? I koliko su te vrednosti kompatibilne sa zapadnim?

Osnovna parola političkog islama glasi da je Bog predodredio poraz onim muslimanima koji podržavaju bezbožničke režime i daju prednost sekularnoj, nad državom podignutom na temeljima verske doktrine. (upor. sa Abu-Rabi 2004, 109) No, politički islam ne podrazumeva globalni džihad i masovno prženje „neverničke“ krvi u vatri *ljudskih bombi*, jer da podrazumeva, današnji svet bi verovatno izgledao mnogo drugačije. Ono što je, međutim – grubo rečeno – tipično za politički islam jeste ekskluzivističko čitanje skripturalnih izvora vere, pri čemu se ti izvori prikazuju kao bezvremeni, aistorijski i nepodložni kritici. (Roy 1994, 11) Predstava o gotovo tabuiziranoj „nepovredivosti“ svetih tekstova usmerila je islamski politički imaginarijum ka prvobitnim formama, ka zajednici vernika koja je živela u vreme Muhamedovog poslaništva, i nedugo po njegovoj smrti, u vreme prve četiri halife. Dotično doba, za većinu zastupnika političkog islama, tvori ideal muslimanskog društva. (ibid, 12; Ahmed 2011, 95, i dalje) Paradigma prvobitnih formi izrodila je nekoliko centralnih tema u pro-islamskoj političkoj misli: jedna gravitira oko potrebe za fuzijom religijskih, pravnih i političkih sfera u islamskoj državi; druga se oslanja na doslovno, puritansko čitanje šerijatskih pravnih odredbi, objavljenih Kuranom; treća se zasniva na dosta rigidnom pozicioniranju prema „neprijateljima vere“, s obzirom da u okvirima „idealne države“ ne dopušta nezavisan i autonoman politički prostor, koji bi se mogao upravljati prema sopstvenim regulacijama, pravilima i vrednostima. (Roy 1994, 13) Ekskluzivističko tumačenje islamske države u osnovi nije opredeljeno za državu muslimana, jer bi potonja mogla biti fleksibilna za veliki broj glasova unutar vere; pro-islamska, zauzvrat, nastoji da redukuje to mnoštvo na jednu jedinu kolevku: onu koja teži razvoju prema ekskluzivističkim vizijama o prvobitnim formama. (upor. sa Ahmed 2011, 97)

šerijatskog zakona. Obožavanje svetaca, sufijska bratstva, građenje mauzoleja, minareti, brojanice, čak i proslava Muhamedovog rođendana (mevlud) proglašavani su za jeres. Privrženi ideji o apsolutnosti Božjem jedinstvu (tauhid), vahabiti su surovo kažnjavali jeretike, ali su bili motivisani intenzivnom moralnom vrednošću koja je težila pročišćenju duhovne sredine radi ispravnijeg služenja Bogu. (ibid.) Učenje avganistanskih talibana smatra se, recimo, veoma blisko vehabitskom.

Nije dovoljno za društvo da bude sačinjeno od muslimana; ono mora biti islamsko u svojim osnovama i svojoj strukturi; javlja se, shodno tome, distinkcija između onoga šta je „muslimansko“ a šta „islamsko“, distinkcija koja (...) za najradikalnije islamiste (...) [znači] dužnost da se ispolji revolt prema muslimanskoj državi procenjenoj kao korumpiranoj: upravo ta dužnost nalaže da se anatemise suveren koji se smatra otpadnikom, i da se krene u nasilnu akciju (terorizam i revoluciju)... (Roy 1994, 36)

Sasvim nasuprot ovoj vizuri političkih vrednosti i legitimiteta, jedan od vodećih zapadnih liberalnih teoretičara, Isaija Berlin, kritički je diskreditovao ove i druge oblike političkog nasilja (ciljajući, možda, i na neoimperijalizam?) – tvrdnjom da nasilje lako može izmaći kontroli i proizvesti strahovito uništenje i patnju, usput podrivajući eventualne plemenite ciljeve koji su, u startu, zahtevali aktivaciju samih nasilnih mera. (Berlin 1990, 16) Odnos između ciljeva i sredstava u velikoj meri je zaokupljao Berlinovu misao: insistiranje na totalnom političkom puritanizmu, uz insistiranje na odbacivanju etičkih prefinjenosti u načinima vođenja politike, ovaj autor je smatrao moralno neopravdanim i nepromišljenim; jer, puritanizam je za Berlina neostvariv ideal, a beskurpulozan način vođenja politike na posletku biva ono što tu politiku negativno obeležava za sva vremena, bez obzira na to koliko ona u svojoj prvobitnoj zamisli bila, možda, uzvišena i plemenita. (ibid; za Berlinovu raspravu o Sorelovoj upotrebi revolucionarnog nasilja, v. Berlin 1980, 320-328)

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

Međutim, sorti homo explodica ima više od jedne, pa se mora istaći da pojedini ne dolaze iz okupiranih teritorija, niti obavljaju svoje operacije u istim, niti bi se mogli nazvati licima direktno ugroženim stranom okupacijom. Najpoznatiji primeri ovakvih „boraca na Božjem putu“ jesu izvršioци samoubilačkih napada na Njujork i Vašington 9. septembra

2001. – relativno dobrostojeći, visokoobrazovani, prosperitetni mladi ljudi, mahom rođeni u Saudijskoj Arabiji, i potekli iz dovoljno imućnih porodica da bi finansijski podržali svoje studije u Hamburgu. Primera, dakako, ima još. (upor. sa Atran 2004, 75-76; Atran 2006, 133-134)

U slučaju organizacija poput Al-Kaide, i njihovih operativaca, moglo bi se reći da osnove njihovih ideja proističu iz odjeka neuspješne modernosti koji u sazvučju tvore snažnu viziju islamske autentičnosti, u isti mah ekskluzivističku, mobilističku i militantno anti-zapadnu. (upor. sa Roy 1994, 195) Drugim rečima, pro-islamski militantni politički aktivisti kompatibilni su, na ideacijskom planu, sa našom početnom tezom o islamskom revivalizmu kao simptomu neuspješne modernizacije muslimanskih društava. Njihov globalistički odgovor na političku, ekonomsku i socio-kulturnu ekspanziju Zapada formulisan je, između ostalog, i u Al-Zavahirijevim promišljanjima o političkoj, vojnoj i kulturnoj invaziji Amerike i vesternizovane Evrope u svim pravcima: invaziji koja zahteva hitnu aktivaciju nagova za kulturnim samoodržanjem – predstavljenog u vidu ekskluzivistički shvaćene kulturne autentičnosti – pa makar taj nagon bio razbuđen radikalno nasilnim merama:

Al-Zavahiri određuje globalizaciju, uključujući i turizam, kao kulturnu dominaciju [Zapada] *koja degradira muslimane*. Grupe koje su, recimo, preuzele odgovornost za bombaške napade na hotel i bazar u Šarm el-Šeiku u julu 2004 nisu želele prosto da pročiste Egipat od stranog uticaja. Počinio, ili njihovi istomišljenici zapravo smatraju da je „ova operacija bila odgovor na zločine sila internacionalnog zla, koje prolivaju krv muslimana u Iraku, Avganistanu i Čečeniji.” (Atran 2006, 137 – kurziv dodat)

Po sredi je, dakle, veoma radikalna politika solidarnosti sa bolom „muslimanske nacije” svuda u svetu; ali i radikalna reakcija na taj bol.¹⁸³ Nasilan odgovor pro-islamskih militantnih aktivista, Berlinovski rečeno, nepromišljen je, kontroverzan i – dodaćemo – usmeren ka tome da proizvede neku vrstu morbidnog spektakla post-modernog sveta. (upor. sa Soesilo i Wasburn 1994)

Šta je, dakle, ono što militaristi žele?

Oni prevashodno teže osnivanju islamske države (tamo gde je nema – recimo, na Kavkazu¹⁸⁴, ili tamo gde se ne smatra dovoljno izvornom i „čistom”). Ta država trebalo bi

¹⁸³ upor. sa <http://www.nefafoundation.org/miscellaneous/FeaturedDocs/nefazawahiri0408-2.pdf>

¹⁸⁴ U članku *A Clear and Present Danger: „Wahhabism as a rhetorical foil”*, autor Aleksander Knjiš (Alexander Knysh) problematizuje prisustvo vahabijske ideologije na Kavkazu, dok sam pojam „vahabizam” naziva

da je ustanovljena na doslovnom tumačenju Kurana i hadisa (upor. sa Knysh 2004, 8, 20-26). Zapadnjački koncept „demokratskih vrednosti“ kategorički se opovrgava tvrdnjom da jedino Bog ovlašćuje onog koga On želi da upravlja zajednicom vernika. Moć proizašla iz izborne većine, za vahabije kao i za salafite, predstavlja jeres. (Tibi 2008, 120)

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

Opažamo da se najmanji zajednički imenitelj za sve odlike vahabitske i salafitske teologije ogleda u – usredsređenosti na izvorne religijske tekstove, kao i njihovo doslovno tumačenje i smeštanje Kurana i hadisa u samo metafizičko jezgro idealnog islamskog društva i sam strukturalni centar državne moći. Na nivou države, moć je gotovo apstraktna dok joj se neko ne suprotstavi. Na nivou pojedinca, moć predstavlja onaj entitet koji po sebi ostvaruje razliku između pasivnog trpljenja bola i aktivnog otpora transmisionim relejima bola – moć da se percepirana žrtva pretvori u agresora, a percepirani agresor u žrtvu (upor. sa Nedeljković 2010, 107); moć da se istovremeno iskorači iz zone bola i svetu pošalje poruka koja se ne može ignorisati, ali takođe i moć da se ideološki manipuliše Kuranom tako da se uz njegovo selektivno čitanje „opravda“ ogorčena i neselektivna destrukcija „nevernika“ i „otpadnika od vere.“ (upor. sa El Fadl 2001, 33)

„diskurzivnim konstruktom” bliskim, na primer, onome na šta je mislio Said pišući o orijentalizmu. (upor. sa Knysh 2004, 3-26)

Zaključak uz ovo poglavlje

Za adekvatno promišljanje o toksičnoj drugosti homo explodicausa, važno je da na umu imamo dva vodeća faktora: njegov odnos mimetičkom nasilju; i njegov odnos prema „svetu senzitivnosti.“ Morbidni spektakl smrti homo explodicausa po sebi nastoji da istakne u što krupniji plan drugačiju (specifičnu, čvršću...) relaciju prema bolu od one tipične za „svet senzitivnosti.“ Na nivou lojalnosti, homo explodicus instrumentalizuje sopstvenu smrt da bi njegovi saborci mogli manipulirati najdubljim strahovima onih protiv kojih se bore; on polazi u misiju sa otvorenim željom da pogine,¹⁸⁵ zbog čega pretnja koju sa sobom nosi predstavlja obeležje najveće moći i najvećeg nasilja.

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

Odnos homo explodicausa prema „svetu senzitivnosti“ ne može se, međutim, uopštiti tako lako. Videli smo da se za neke od njih ovaj svet nalazi daleko van domašaja, što može značajno doprineti njihovom postepenom regresu i konačnoj detonaciji bombe „moralne nakaznosti“ u njihovim umovima i srcima. Za druge homo explodicause, pak, „svet senzitivnosti“ nije fikcija, već stvarnost: oni žive u njemu, školuju se u njemu, dozvoljeno im je da u punoj slobodi ubiraju njegove plodove; a ipak, oni na posletku s prezirom odbacuju taj svet. I ne samo što ga odbacuju, već nastoje da pruže skroman doprinos njegovom priželjkivanom krahu, iznenadnom probijanju tananog mehura od sapunice koji ga štiti od bola i užasa sirove stvarnosti.

No, da li homo explodicus sanja o totalnom uništenju „sveta senzitivnosti?“ S svesnim rizikom grubog uopštavanja, izjasnićemo se da je odgovor negativan. Ni na jednom mestu u našem radu nismo naišli na jasan dokaz koji bi uputio na takav zaključak. „Svet senzitivnosti“ interesuje homo explodicausa samo utoliko što želi da ubira njegove plodove (pod uslovom da, neke od njih, prethodno prekroji po svojoj meri); ili utoliko što ne želi da ima nikakvih dodirnih tačaka sa njim. Međutim, stvarnost je drugačija; „svet senzitivnosti“ nije isključivo ono za šta se predstavlja; on ima i svoje drugo lice, nametljivo, grubo i

¹⁸⁵ Radikalni džihadisti u Avganistanu imali su običaj da čestitaju svojim poginulim saborcima; neki bi čak prolivali suze zato što je Bog odabrao da, umesto njih, pogine neko drugi. (Moghadam, 2008/09, 59.)

siledžijsko. Lice koje se ruga dostojanstvu homo explodica i ismeva čast njegovih saboraca i sunarodnika, ili *umme* (zajednice vernika) u celini. Lice tobože zabrinuto zbog bola i patnje posvuda u svetu, a zapravo krajnje nezainteresovano za onaj bol i onu patnju koju samo stvara.

Na kraju, gubitak dostojanstva biva nadoknađen voljnim odlaskom homo explodica u „časnu“ smrt. Poslednji čin njegove melodrame (ili tragikomedije² – sve zavisi od perspektive iz koje se gleda na stvar) smatra se uzvišenim, a krivica za njegovo lično ili kolektivno poniženje biva pripisana zajednici koja trpi kaznu, čak i ako je ta zajednica muslimanska. Dok god smo mi, „prosvećeni“ homo sapiens, voljni da sistematski podrivamo njegovo dostojanstvo – kao i dostojanstvo njegovih sunarodnika – možemo biti bez brige: nećemo morati da izdvajamo nova sredstva za održanje još jedne prirodne vrste koja se našla na ivici izumiranja. Naši bliskoistočni i centralnoazijski rezervati pokazali su se kao sjajno rešenje; danas homo explodica – to možemo s ponosom reći – ima više nego ikad. Neki od njih, kako smo na gornjim stranicama pokazali, toliko su adaptirani na savremene životne uslove da ih je prosto nemoguće pratiti: što je pomalo stvar za žaljenje, budući da izvan nacionalnih parkova, oni imaju običaj da prave više štete nego koristi. No, treba biti optimističan. U slučaju da počnu previše da nam dosađuju, pronaćemo načina da ih blagovremeno i temeljno pacifikujemo. A ako nam to zbog nečega ne pođe od ruke, uvek postoji konačna opcija: rat do istrebljenja. Konačno, ni homo explodica neće imati čemu da se buni; ako već toliko izgara od želje da se dignu u vazduh, mi ćemo mu pomoći da toj želji izađe u susret – po mogućnosti, iz vazduha samog.

„Zovite ih po očevima njihovim“: muška sterilnost i nove reproduktivne tehnologije u svetlu islama

1. Uvod

Jedan od najjačih Gellnerovih aduta, u njegovoj diskusiji o prednosti razuma nad kulturom, bila je tvrdnja da prirodne nauke – za koje je smatrao da su duboko i nepobitno utemeljene u razumu – mogu premostiti kulturne kategorije i s nepromenjenim propozicijama i zahtevima biti prenesene u bilo koju sociokulturnu sredinu. (Gellner 2000, 73) Ne postoji jevrejska aritmetika; nema stvari kao što je dogonska hemija, ili fizika Aboridžina. Svaka proverljiva naučna disciplina proizašla iz racionalnih uvida u „objektivnu stvarnost“, u stanju je da prevaziđe spoznajne domene kultura, i zaobiđe konflikt sa lokalnim etičkim normama i moralnim standardima. U kontaktu tradicijskih i modernističkih vrednosti, kulturni relativizam – prema ovoj proceni – biva diskreditovan kao validna teorija koja proizvodi validno znanje o društvu, odnosno *o stopi uplitanja kulturnih propozicija u mašineriju društvene dinamike*; pri susretu, i eventualnom sudaru nauke i kulture, razum odnosi sigurnu pobedu.

No, koliko je Gellnerova argumentacija o savršeno simetričnoj *kontextfreie* disperziji nauke i tehnologije Zapada na preostali svet uistinu održiva? – naročito u času kad plodovi nauke stupe u konflikt sa živim zidom morala u različitim socio-kulturnim okruženjima? To što je nauka utemeljena na racionalnim principima ne mora nužno da znači da je i vrednosno neutralna: današnja tehnološka dostignuća nisu samo stvar komercijalne industrije, energetike i inženjerstva, već mogu zadirati i u moralno kontroverzne oblasti biotehnoške „modifikacije“ ljudskih bića, ili pak ljudske modifikacije tehnoloških prototipa, tako da oni oponašaju, i po svemu liče na čoveka.

Uostalom, samo otvaranje i razvoj akademskog polja bioetike – koje inkorporira čitav spektar disciplina, počevši od biologije, medicine, prava, preko teologije, filozofije, psihologije i antropologije – stoji kao gradonosan oblak nad Gellnerovim univerzalističkim shvatanjem prirodnih nauka i u njih uvrežene nadkulturne racionalnosti. Uobličena oko moralno spornih pitanja kao što su eksperimentni nad ljudima, kontracepcija, eutanazija, telesne modifikacije, transplantacija delova tela i genetskog materijala, kontrola rađanja,

nanomedicina, istraživanje stem ćelija, kloniranje... bioetika ostvaruje kulturno relativan analitički pristup moralnim dilemama nastalim teorijskim i praktičnim aplikacijama biomedicinskog buma od '70-ih naovamo. (upor. sa Marshall 1992, 50) U domen interesovanja ovog interdiciplinarnog polja spadaju i takozvane *nove reproduktivne tehnologije* (NRT) – fenomen kojim ćemo se poglavito baviti u ovom poglavlju – i one su od naročitog značaja, kako za medicinu i pravo, tako i za antropologiju: čak do te mere da predstavljaju svojevrsnu „fascinaciju“ antropologa uključenih u istraživanje srodstva, rodni politika, porodice i biomedicine. (Inhorn i Birenbaum-Carmeli 2008, 178)

Ali, šta je to što NRT „rade“, a što toliko opčinjava antropologiju? Prvo, one djeluju u mnogim oblastima društvenog života – poput tradicionalnih predstava o srodstvu, braku, maskulinitetu, feminitetu – koje su bile predmet interesovanja antropologije gotovo od njenih začetaka, menjajući kulturno uvrežene vizure o telu, rodni ulogama i reprodukciji gde god da zahvate dubljeg korena u socijalnom tkivu ljudskih zajednica. Drugo, NRT nude dobar ugao posmatranja odnosa tehnologije i društva (ibid); ugao koji pojedinim autorima omogućava da, sasvim različito od Gelnerovih teorijskih pozicija, posmatraju plodove „racionalne“ nauke kao socio-tehnološke tvorevine, oblikovane, između ostalog, ekonomskim, političkim, kulturnim i moralnim uticajima društava u kojima su kreirane. (ibid; v. još i Inhorn 2011, 126-137; Inhorn 2011, 87-103; Birenbaum-Carmeli i Inhorn 2009, 23-52; Inhorn, Patrizio i dr. 2010, 848-853; Ogunlay 2005, 99-112) Drugim rečima, NRT su prizma kroz koju je moguće sagledati prirodne nauke i tehnologije Zapada u kulturno-relativističkim terminima, i to onim Boasovskog tipa, koji prikazuju Zapadni etnocentrizam i aroganciju kao fenomene nesvodive na repertoar „večnih istina“ i objektivnih uvida u spoljni svet, već radije reduktivne na izraz specifičnih tehnika, postupaka i verovanja koje grade kulturni milje samog Zapada. (v. prvo poglavlje)

Na primeru muslimanskih društava, „racionalnost“ NRT-a je, recimo, dovedena u pitanje u kontekstu „racionalnosti“ preskriptiva proizvedenih iz skripturalnih izvora islama. U Iranu, recimo, donacija gameta u svrhu veštačke oplodnje ima tendencije da proizvede duboku nelagodnost ženskog dela populacije, s obzirom da ovaj tretman u čitavu medicinsku proceduru upliće anonimnog donatora, čiji društveni status može biti krajnje nerprezentativan, problematičan iz ugla pobožnosti (= „loš musliman“), ili čak konfesionalno neadekvatan (= nemusliman). (Abbasi-Shavazi i Inhorn 2008, 20) Povrh toga, NRT u velikoj meri komplikuju promišljanje o začecu i majčinstvu. Ko je majka – donator ćelija, ili ona koja nosi ćelije u trudnoći, do porođaja? (Wadud 2006, 128) Islamski

pravnici i medicinski eksperti reagovali su, u svetlu ovih i sličnih pitanja, na izvesne postupke vezane za NRT, proglašivši neke od njih neislamskim: poglavito one, koji su u sukobu sa skripturalnim izvorima legitimnosti, pravilima nasleđivanja, pitanjima čistote loze (*nasab*) i bračne preljube (*zina*).

Upravo su brojni *efekti NRT-a* na kulturne konceptualizacije porodice i srodstva u različitim društvenim sredinama ono što, takoreći, u fundamentalnom smislu zanima antropologe zainteresovane za relacije tehnologije i društva. (Inhorn i Birenbaum-Carmeli 2008, 181-182) Naime, ako je srodstvo u najvećem broju ljudskih društava doživljeno kao sklop društvenih odnosa proizašlih iz prirodnih činjenica biološke reprodukcije – i ako je porodica („uža“ ili „proširena“, svedjedno) konstrukcija odnosa u svrhu prokreacije, zaštite i brige za potomstvo (Wadud 2006, 131; Žikić 2008, 151) – onda sama priroda srodstva i porodice može doživeti potres pod dejstvom NRT-a, budući da ove tehnologije *destabilizuju biološki aspekt roditeljstva* kroz uvođenje veštačkih postupaka oplodnje i trećih lica. (Inhorn i Birenbaum-Carmeli 2008, 182)

Oblasti sudara tehnologije i kulturno specifičnih vrednosti, onda, ipak postoje, i vidljivi su na onim mestima gde inovacije u nauci impliciraju krupne posledice po društvo, ili po dominantne moralne standarde koja društvom vladaju. Problem razuma je taj što njegovo polje delovanja u dobroj meri može biti obuhvaćeno etikom; dok se problem „racionalne nauke“ ustoličene u tehnološkim inovacijama poput NRT-a, ogleda u činjenici da dotične inovacije izazivaju burne etičke i pravne debate širom sveta: debate koje su duboko ukorenjene u zasebnim „lokalnim moralnim svetovima“ religija i kultura. (ibid, 184) Današnji svet – i pored neospornive globalizacijskim tokovima upravljane kulturne dominacije Zapada – očuvao je, dakle, svojevrsnu različitost etičkih normi koje su jezgrovito povezane sa verskim konceptima i skripturalno-dogmatskim pozicijama specifičnih kulturnih podneblja. Kada govorimo o tehnološkom razvoju u oblasti medicine, moramo, tako, uzeti u obzir različite bioetičke pozicije – kineske, budističke, katoličke, pravoslavne, jevrejske, islamske, hinduističke, itd. – ukoliko želimo da zastupamo tezu o vrednosno neutralnom i neproblematičnom širenju tehnoloških inovacija preko – postojećih ili nepostojećih, vidljivih ili nevidljivih – sociokulturnih barijera. Ove pozicije su u nekim etičkim parametrima komplementarne, dok u drugima, nažalost – ili na sreću, sve u zavisnosti od individualnih procena – među njima dolazi do konflikta, koji zahteva izvesne kompromise. (upor. sa Singer i Viens 2008, 379-436)

Ono što je tipično za islamsku bioetiku jeste da svoja načela crpi iz samih temelja islama: Kurana, hadisa (usmenih predanja od Muhameda), i šerijata (islamskog verozakona). No, ono što važi za islam u celini, važi i za „islamsku bioetiku“ posebno: ona nije monolitno učenje, homogen sklop moralnih principa i pravila, prihvatljiv, u nekakvom integralnom obliku, za čitav muslimanski svet. Za početak, muslimani su razdvojeni na sunite, šiite, hadžirite, ismailite i brojne druge sekte i mistične škole (sufi islam); povrh toga, u okviru najbrojnijeg dela muslimanske – sunitske – populacije postoji pet priznatih versko-pravnih škola (hanefitska, malikitska, šafiitska, hanbalitska i zahiritska) sa vlastitim jurističkim tradicijama i verskim autoretima.

No, kada bi o instituciji šerijata bilo moguće govoriti uopšteno, mogli bismo izdvojiti najmanje dva, takoreći, sveobuhvatna načela koja su od velikog značaja za pitanja islamske bioetike. Prvo se odnosi na konflikte između prava, i koristi i štete za nosioca tog prava. Prema ovom načelu, „konzumira se manja šteta radi uklanjanja veće ili, drugačije rečeno, žrtvovanje manjeg radi postizanja većeg.“ (Topoljak 2009, 52; Westra, Willems, Smith 2009, 1385) Drugo načelo odnosi se na pravne slučajeve čija konkretna rešenja nisu obelodanjena u Kuranu i hadisima. Budući da takvih slučajeva u savremenim društvenim kontekstima ima mnogo, današnji versko-pravni autoriteti pristupaju metodi *idžtihada*, individualnog rezonovanja, odnosno intelektualnog naprežanja s ciljem da se iznađe adekvatan šerijatski propis ili pravno tumačenje. (Ghaly 2012, 176-179) Moglo bi se jednostavnim rečima kazati da vršiti *idžtihad* zapravo znači suditi analogno pravilima Objave, onda kada u samoj Objavi nema obaveštenja o konkretnom pitanju. Prema tome, kada se pojavi neki novi pravni slučaj za koji je neophodno pronaći šerijatsko rešenje, neophodno je da tu odgovornost na sebe preuzme merodavni autoritet; a ako je za rešavanje novonastalih pravnih pitanja i slučajeva potrebno „otvoriti vrata *idžtihada*“ nužno je da onaj ko preuzme tu odgovornost na sebe ispunjava brojne, vrlo striktne uslove, poput poznavanja kuranskih i hadiskih nauka, poznavanja konsenzusa i pravnih razilaženja u islamskim normama i propisima, poznavanja *fikha*, arapskog jezika, stvarnosti i prilika u kojima se živi, i tako dalje. (Topoljak 2009, 23-24).

Primenom ova dva načela na oblast NRT-a u okviru islamske bioetike uočavamo pravilo da su ove tehnologije, prema muslimanskim učenjacima, prihvatljive onda kada njihovom upotrebom činimo manju štetu radi uklanjanja veće, odnosno u slučajevima gde smo

spremni da priložimo izvesnu žrtvu radi postizanja većeg dobra. S tim u vezi, obaveza svakog muslimana jeste da se, pre nego što preduzme korak koji sa sobom nosi izvesnu dozu religijsko-moralnog rizika, obrati za mišljenje merodavnom versko-pravnom autoritetu: mišljenje do kojeg je ovaj prethodno došao legitimnom upotrebom individualnog rezonovanja, odnosno *idžtihada*.

Ovo poglavlje je, grubo rečeno, podeljeno u dve međupovezane tematske celine. Cilj prve je, najpre, da prikaže opseg verskih, društvenih i kulturnih pritisaka koji terete muslimanske parove podvrgnute tretmanu u nekoj od klinika specijalizovanih za primenu novih reproduktivnih tehnologija, demonstrirajući time – možda i zornije nego prethodno poglavlje – smisao rehabilitacije kulturnog relativizma. S obzirom da se ovi pritisci povećavaju kada je reč o muškoj neplodnosti, nastojaćemo da ukažemo na neke od mogućih razloga za stigmatizaciju sterilnih muškaraca, da prikažemo pojedine sociokulturne strategije kojima muslimanski parovi pribegavaju pri kliničkom tretmanu muške infertilnosti i da, na koncu, iznesemo uvide o snazi tradicijskih predstava o virilnosti i rodnim ulogama žene u muslimanskim društvima kao vodećoj prepreci za primenu izvesnih NRT procedura, čak i kada su te procedure dozvoljene u lokalnim versko-pravnim okvirima.¹⁸⁶

Druga tematska celina nadovezuje se na prvu utoliko što analitički promatra najveći broj poravnanja i nepodudarnosti islamskih pravnih pozicija sa pojedinim aspektima NRT-a; ali ona prvenstveno teži detaljnom – i što iznijansiranim – predavljanju Čoveka u svetlu Kurana, a u svrhu pružanja preciznih i jasnih odgovora na pitanje koji su sve aspekti ljudskog bića, kao vrhunca božanske kreacije, potencijalno ugroženi primenom bioreproduktivnih tehnologija, i zašto. Jedna od važnijih poenti konceptualnog pregleda naše „islamske antropologije“ otkriće nam, naime, da je slično onome kako je za islamsku bioetiku važan duet pravila *manje zlo - nezavisno rezonovanje (idžtihad)*, tako je za *fikske* propise u kontekstu NRT od ključnog značaja bipolarst pojmova *nasab* i *zina*. Sve ovo je, opet – kako ćemo nastojati da pokažemo – u tesnoj vezi sa našom relativističkom tezom o manjkavostima *kontextfreie* teorijskih pristupa, kako problematici odnosa nauke i društva, tako i najširim sociokulturnim pitanjima društveno-humanističkih disciplina uopšte.

¹⁸⁶ Ovo je, opet u vezi sa našom širom tezom o manjkavostima *kontextfreie* teorijskih pristupa u društvenim naukama.

2. NRT i srodstvo: antropološke perspektive i društvena recepcija

U studiji „Reprodukcija budućnosti“ (*Reproducing the Future*) Merilin Stratern (Stratern 1992, 148), ističe da je dete po prirodi društveno priznato, dok su roditelji uvek socijalno konstruisani, što prostije rečeno, znači da dete ne mora čak ni poznavati svoje roditelje da bi postojalo kao dete, budući da videti dete pred sobom ujedno znači i pretpostaviti da ono ima, ili da je imalo roditelje, i time prepoznati prirodnu činjenicu. Roditelji, međutim bivaju uklopljeni u kategoriju roditelja samo kroz dvostruko prepoznavanje: ono prvo proističe iz njih samih – roditelji moraju priznati dete kao svoje – dok drugo proizlazi iz neposredne društvene sredine: ako, primera radi, za moje rođake, prijatelje i komšije ne postoji način da saznaju imam li dece, onda ja u njihovim očima teško mogu nastaviti da igram ulogu roditelja. (ibid.)

Studija Merilin Stratern rasvetlila je, ukratko, nov ugao gledanja na distinkciju priroda/kultura, ukazavši na dinamičku i pluralnu dimenziju pojma *srodstvo*, koji je umesto kao prirodna datost, koncipiran kao proces, tačnije kao društvena konstrukcija prirodnih činjenica. (ibid, 27-28) Ovaj uvid otvorio je nove puteve za posmatranje sociokulturnih varijacija na temu roditeljstva, bračne i porodične strukture, odnosno stepena učesća muškarca i žene u odgoju njihove dece. (upor. sa Žikić 2008, 151) Savremena antropološka istraživanja sve čvršće su počela da povezuju predstave o telu i osobinama ličnosti sa strukturalnim odlikama srodničkih sistema (upor. sa Ivanović 2002, 375-408), koji su i sami – kako je Straternova pokazala – konstruisani (na osnovu prirodnih činjenica) u kategorije *relativne datoj kulturi*. Drugim rečima, promišljanje o NRT-u je u antropološkoj literaturi doprinelo daljoj kulturnoj relativizaciji tradicionalnih ideja o majčinstvu, očinstvu, biološkom nasleđu, integritetu porodice, te „prirodnosti“ samog čina rađanja. (upor. sa Shore 1992, 295) Moralno „kontroverzni“ postupci, poput surogat majčinstva i vantelesne oplodnje (*in vitro* fertilizacija) gotovo su posvuda pokrenuli pitanja o tome ko kontroliše reprodukciju i ko je na posletku odgovoran za ultimativni „dar“ života (ibid, 296), što je širom sveta izazvalo niz pravosudnih reakcija koje su surogatstvo stavile van zakona, odrazivši time širu društvenu nelagodnost prema samom pojmu multipliciteta materinstva. (Inhorn i Birenbaum-Carmeli 2008, 182)

Kada govori o NRT u kontekstu evro-američke civilizacije, Merilin Stratern definiše koncept srodstva kao amalgam različitih elemenata, pri čemu osobe koje priznajemo kao srodnike delimo na one sa kojima smo u krvnoj vezi i na one sa kojima postajemo srodnici

nakon što stupimo u brak. U kontekstu ovih drugih, proces prokreacije Straternova je portretisala kao proces koji ne pripada društvenom domenu, već domenu prirode. Prema tome, srodstvo povezuje, ili bolje reći preklapa ova dva domena, odnosno predstavlja društveni hibrid. (Stratern 1992, 17) Problematizacija srodstva, kao društvene konstrukcije prirodnih, odnosno bioloških činjenica postaje još izrazitija pošto u čitavu igru preklapanja stupe nove reproduktivne tehnologije, koje mogu (ali i ne moraju nužno) izvršiti jasnu diferencijaciju između bioloških i socijalnih roditelja, ranije prepoznavanu samo kada se govorilo o usvajanju dece. Asistirana reprodukcija, međutim, ne mora stvoriti samo dete: ona može stvoriti i oba tipa roditelja istovremeno, to jest, i biološkog/u i socijalnog/u oca/majku. Ovo otvara prostor za nužne pravne regulative. Prema rečima autorke:

„Prirodne činjenice prokreacije bivaju pridružene otkrićima u tehnologiji i medicini. Društvene činjenice prepoznavanja srodnika i odnosa s njima bivaju skopčane s legislacijom. Asistencija je, kada govorimo o srodstvu, dvostruka. Javlja se dalji ishod ovakve asistencije, jer ona poništava sam koncept koji je izdvojio srodstvo u zaseban domen. Sada je preostalo malo toga što bismo mogli uzeti zdravo za gotovo.“ (Stratern 1992, 20).

Sa svim ovim na umu, postavlja se pitanje koliko su prosečni korisnici NRT upoznati sa antropološkim uvidima u socijalnu konstrukciju roditeljstva i – čak i da jesu – koliko su kadri da te uvide pounutre. Pojedine društvene zajednice praktično su organizovane upravo na tradicijskim koncepcijama srodstva; u Izraelu je, na primer, biblijska zapovest „Budite plodni i množite se“ predstavljena kao glavni moralni nalog i najviši životni cilj pojedinca. (Carmeli i Haim Yazvetz 2000, 70) Poznato je da Jevreji prate svoju religijsku filijaciju preko majke (matrilinarno), dok se prezime i porodična loza neke osobe prenose sa oca na sina (patrilinarno). (ibid, 71) Kod muslimana je, međutim, situacija nešto drugačija. Detetov *nasab* ili rodoslov nominalno predstavlja temelj islamskog društva (Clarke 2006, 17), samo što se genealogija individue prati patrilinarno, pri čemu jedan od vodećih principa koji navodi islamsku bioetiku, ali i zakon – bio on aktivan na nivou države ili „ograničen“ na domen individualne pobožnosti – biva upravo očuvanje i zaštita patrilinarnog porekla. (Kabir i az-Zubair 2007, 606) U islamskoj bioetici i zakonu postoje četiri osnovna principa na osnovu kojih se utvrđuje pravo na roditeljstvo: 1) Postojanje validnog bračnog ugovora između oca i majke deteta. 2) Minimalan vremenski raspon od zasnivanja braka do rođenja deteta (koji broji šest meseci). 3) Dete pripada „bračnoj

postelji“ (*al-walad li'l-firash*) – tačnije, ocu. 4) Nakon porođaja supruge, muž mora pravno priznati da je dete njegovo. (ibid.)

Premda u jednom od hadisa stoji da *džennet* (raj) leži pod majčinih nogama, (Wadud 2006, 125) šerijatski propisi, kako zapažamo, ipak pridaju primarnu ulogu biološkom očinstvu u religisanju pravnog i socijalnog statusa deteta. Kuran poručuje: „Bog nije dao nijednom čovjeku dva srca u njegovoj nutrini. (...) Niti je učinio vaše posinke vašim sinovima. To su samo vaše riječi (*koje vi izgovarate*) vašim ustima ... Vi zovite njih (*svoje posinke*) po očevima njihovim!“ (El-Ahzab, 4-5) Ovaj ajet, ne potvrđuje samo dogmatski primat patrilinearnosti: on takođe prema islamskom verozakonu čini pravni postupak usvajanja dece nelegalnim, navodeći se logikom da bi priznavanje legitimnosti adopcije ugrozilo čistotu patrilinarnosti, koja predstavlja suštinski aspekt društvenog i pravnog identiteta deteta. (upor. sa Schenker 2002, 409) No, kako smo već napomenuli, islam nije monolitan, niti su pravne regulacije pojedinih islamskih eksperata opštevažeće za čitav muslimanski svet; u Iranu je, tako, sredinom sedme decenije prošlog veka, ratifikovan zakon o adopciji, koji je pružio mogućnost bračnim parovima da usvoje siročad, definišući u potpunosti pravne postupke za legalan transfer prezimena, rodnog lista i naslednih prava deteta. (Abbasi-Shavazi i Inhorn 2008, 16) Pa ipak – bez obzira na ratifikaciju zakona, važeću čak i u po uspostavljanu Islamske republike – adopcija u Iranu nije postala uobičajena društvena praksa. Bračni parovi bez dece u retkim slučajevima bi se odvažili da podnesu molbu državnim organizacijama socijalne pomoći, zbog – kako su izgovori najčešće glasili – „straha od ogovaranja“, briga oko pravnog statusa deteta i eventualnih problema u vezi sa biološkim roditeljima, koji bi se u nekom trenutku mogli vratiti i zahtevati svoje dete nazad. (ibid.)

Patrilinarno poreklo je, generalno, dakle, za islam od ogromne važnosti. Marsia Inhorn navodi primer dela egipatske populacije – manje obrazovanog i nepismenog društvenog stratuma – među kojima su predstave o prokreaciji bezuslovno „monogenetske“: muškarci, naime, veruju da u svojoj spermi nose unapred oblikovane fetuse koje naprosto ejakuliraju u materice žena. Žene pritom ni u čemu ne doprinose supstantivnoj građi fetusa, sem što ga nose, neguju i hrane svojom menstrualnom krvlju. (Inhorn 2002, 268) Ovaj primer nam najplastičnije opisuje kako se kulturne predstave o začeću i rađanju, maskularnosti i plodnosti mogu stopiti u jednu specifičnu konceptualnu celinu. Značaj kulturne/simboličke

uloge muškarca u procesu reprodukcije uvek je prevashodno izraz dogme, a ne neznanja¹⁸⁷ (Ivanović 2002, 380) – u ovom slučaju dogme o ultimativnoj kreativnoj snazi muškog semena; ali i u zemlji sa mnogo imućnijim stanovništvom i mnogostruko višom stopom pismenosti nego što je slučaj u Egiptu – u SAD-u – događa da muškarci sa fiziološkim problemima rešivim nekim oblikom NRT tretmana misle i govore o sterilitetu kao o impotentnosti. (Becker 2002, 123) Reproductivna nemoć je ovde simbolički povezana sa nemoći muškarca za obavljanje polnog čina, što posredno govori o problemu kulturno uslovljene (auto-)marginalizacije sterilnih muškaraca u pogledu uloge eventualnih budućih očeva, ali i u pogledu uloge poželjnih seksualnih partnera. U Americi se, pored toga, donacija sperme često povezuje sa „devijantnom“ seksualnošću (pri čemu se donacija jajnih ćelija smatra za altruizam), a stigmatizacija i osećaj inkompetentnosti neplodnih muškaraca procentualno je primetniji nego kod žena. (ibid, 119) Ono što, možda, i ponajviše začuđuje jeste činjenica da, slično situaciji uočenoj u muslimanskom svetu, i američki muškarci, motivisani snažnim osećanjima stida i „nerealizovane“ polnosti, u upadljivo visokom broju slučajeva nastoje da navedu supruge da na sebe preuzmu „krivicu“ za njihovu neplodnost. (ibid, 120)

Identični slučajevi zabeleženi su i u Izraelu, gde predstave o muškarcu iz generacije u generaciju bivaju kulturno amalgamisane uz slike vojnika, ratnika i heroja, i gde se na mušku neplodnost gleda kao na krupnu nezgodu, zbog čega žene često odabiraju da predstave problem infertiliteta kao svoj, kako bi sakrile fiziološki nedostatak muževa. (Birenbaum-Carmeli i Yavetz 2000, 71) Iako je hrišćanski sistem srodstva bilateralan, hrišćanska teorija o prokreaciji takođe nastoji da učvrsti primarnu ulogu muškog genitora u začeću i razvoju ploda. U sklopu ove religijske dogme, muškarac se smatra onim koji detetu ustupa seme kreacije, dok je ženska uloga definisana u kontekstu rađanja i pružanja nege, što je zadatak koji, u načelu, može obavljati više žena, kao što je, recimo, slučaj kod surogat majčinstva. (Collier i Delaney 1992, 303) Hrišćanska teorija prokreacije u kojoj muškarac biva poistovećen sa kreativnom snagom, a žena sa negovateljskom ulogom najjasnije se ogleda na primeru bezgrešnog začeća. U Novom Zavetu, Devica Marija je figurativno predstavljena kao posuda u kojoj je seminalna reč Božja preobražena u meso, dok su Otac i Sin na nivou arhetipa povezani onim što je esencijalno i neprolazno – istom duhovnom suštinom, istom kreativnom, životovornom snagom. (ibid.) Svakako da je jezgrovit uticaj

¹⁸⁷ Ili možda izraz dogme/neznanja, s obzirom da dogma ne implicira nužno znanje o svojstvima i atributima materijalnog sveta.

hrišćanske teorije o prokreaciji, uz tradicionalnu patrijarhalnu predstavu o muškarcu kao hranitelju i glavi porodice, doprineo tome da se i u Srbiji muška neplodnost u izvesnoj meri doživljava kao izvor nelagodnosti i stida, odnosno kao svojevrsna tabu tema koju je potrebno prikriti od radoznalih očiju.¹⁸⁸ Bračni sterilitet je pitanje koje se u srpskom društvu uglavnom povezuje sa ženama; muškarci retko i nevoljno govore o problemu koji imaju, iako su oni sami u visokom procentu uzročnici neplodnosti.¹⁸⁹ (v. još Dragojević-Dikić, Dikić i Pilija 2004, 85-91)

Podaci društvenih naučnika u vezi sa muškom sterilnošću sugerišu, dakle, da i muškarci u „Prvom“ – podjednako kao i oni u „Drugom“ i „Trećem“ – svetu s velikom dozom frustracije, osećaja lične neadekvatnosti i nezadovoljstva sobom prihvataju svoje medicinsko stanje. Kod Jevreja, kako smo istakli, Božja zapovest „Budite plodni i množite se po zemlji“, ima bezmalo formu društvenog imperativa, na osnovu čega tumači verskih propisa dozvoljavaju upražnjavanje svih tehnika veštacke oplodnje, pod uslovom da jajne ćelije i spermatozoidi pripadaju bračnom paru koji želi da se reprodukuje uz medicinsku asistenciju (Schenker 2005). Kod hrišćana, situacija varira od grupe do grupe. Dok Vatikan ne prihvata veštacku oplodnju (prema tradicionalnim hrišćanskim shvatanjima, embrion već pri samom začeću dobija status ljudskog bića), ova vrsta medicinskog tretmana može biti dozvoljena među raznim protestantskim grupama, kao i od strane Anglikanske crkve i drugih denominacija (ibid.)

Kako smo delom već napomenuli, u islamskoj bioetici – s obzirom na značaj patrilinarnog porekla – simboličku aktivnu ulogu u začeću ima muškarac, dok se veze između žene i deteta mogu ogledati kako kroz genetiku, tako i kroz trudnoću, hraniteljstvo ili sva tri ponaosob. (Kabir i az-Zubair 2007, 608; Wadud 2006, 137-140) U slučajevima gde postoji više pretendena na očinstvo deteta, pri čemu nema pouzdanih dokaza koji idu u prilog bilo kojem od polagača prava na roditeljstvo, događa se da predmeti bivaju rešavani konsultovanjem stručnih fiziognomičara koji koriste svoje veštine tako što utvrđuju sličnost između detetovog, i tela svakog od pretendena, čija su lica za tu priliku prekrivana neprozirnim platnom. (Kabir i az-Zubair 2007, 608) Odatle i ne čudi da većina sunitskih i najveći broj šiitskih sholastika smatra lečenje bračnog infertiliteta – pri čemu naročitu pažnju treba obratiti na aspekt braka – donacijom sperme ili *in vitro* oplodnjom tuđom

¹⁸⁸ <http://www.menshealth.rs/zdravlje/5798-Vratie-rode.html>

¹⁸⁹ <http://www.naslovi.net/2011-05-26/pr-objave/u-beogradu-odrzan-strucni-skup-muski-infertilitet-bracni-sterilitet/2564891>

spermom za ekvivalent bračnoj preljubi, ili – islamskim terminima rečeno, za „zinu“ (*zinā*).¹⁹⁰ (upor. sa Rispler-Chaim 1989, 204; Clarke 2006, 17)

Muška aktivna uloga u začecu, simbolizovana penisom, odnosno penetrativnim atributom penisa tokom polnog čina, reprodukuje, tako, mnogo više od naredne generacije ljudskih bića; ona razmnožava specifične načine da se bude muško. (Wentzell i Inhorn 2011, 307-308) Konzervativne predstave o muškarcu u muslimanskim društvima združene su uz već poznate, tradicionalne oblike dominacije muškarca nad ženom: dobra žena je, prema priloženim vizurama, dobra majka; ženska putenost i reproduktivni potencijal predviđeni su da služe domaćinstvu kojim komanduje muška „glava kuće“; to domaćinstvo ima svoju „ideologiju“ koja determiniše trostruku „prirodu“ pripadnice „nežnijeg“ pola, kao žene, supruge i majke, i potcrtava njenu primarnu ulogu guvernante i – u skladu, možda, sa inherentnom „nežnošću“ njene rodne „prirode“ – brižne negovateljice svih članova domaćinstva. (Wadud 2006, 139-141) Muškarac je, zauzvrat, u tradicijskim sistemima značenja, predstavljen, ukratko, kao patrijarh koji upražnjava ultimativnu kontrolu nad svakodnevicom svoje supruge, ili supruge, kao i svih ženskih članova kuće; koji zatim, (kao svaki „propisan“ binarni opozit) ispoljava manjak nežnosti prema ženama, ali zato teži da sa njima ostvari potomstvo; i koji posmatra decu – a naročito sinove, kao statusne simbole. (Wentzell i Inhorn 2011, 309)

Odatle je i donekle očekivano da u skladu sa tradicijskim kulturnim konceptualizacijama „prirodnih“ uloga muškaraca i žena u kontekstu polnosti, postoje i izvesne socio-kulturne stigme koje podjednako važe za pripadnike oba roda. Muškarci su, tako, najčešće portretirani kao reproduktivno dominantnija strana, davaoci života i kreatori fetusa; ukoliko, međutim, ne uspeju da iznesu ovo „breme“ vlastite virilnosti – ukoliko su, dakle, sterilni, šire društvo ih percipira, ili oni sami, pod pritiskom društvenih stigma, doživljavaju sebe, kao „nepodobne za žene“, kao „slabe“, „nedovršene“, manjkave po pitanju ukupne snage tela i ličnosti, što ih zauzvrat može odvesti u akutno osećanja stida, samonipodaštavanja, pa i otvorene mržnje prema sebi. (Inhorn 2006, 229) Ženska neplodnost je, s druge strane, a u skladu s patrijarhalnim promišljanjem o polnosti, skopčana u duboku značenjsku vezu sa gotovo opštevažećom sociokulturnom glorifikacijom majčinstva (Wadud 2006, 125-129; Abbasi-Shavazi i i Inhorn 2008, 12-13);

¹⁹⁰ Zina je seksualni prestup koji je, prema kuranskim propisima, kažnjiv bičevanjem; u pojedinim muslimanskim zemljama danas, kazna za zinu je zatvor; onde, međutim, gde je šerijat primarni izvor legislacije, kao u Iranu, Nigeriji, Sudanu i drugde, događaju se kazne kamenovanjem bračnih preljubnika, i to uglavnom žena – mada ova praksa nije česta. (upor. sa Khan 2003, 75-100; Tamadonfar 2001, 213; Faqir 2001, 74; Kalu 2003, 389-408; Hamzić i Mir-Hosseini 2010).

„samo je unutar partitjarhalne strukture“, prema Vadudovoj, „majčinstvo jedina društvena snaga dostupna ženama.“ (Wadud 2006, 125) Odatle i ne čudi da su sterilne žene u većini muslimanskih društava ispunjene strepnjom da će izgubiti podršku muža i porodice, da će postati društveno marginalizovane (Boerma i Mgalla, 2001), ili pak da će biti primorane da prihvate jednu od tri mučne opcije (upor. sa Inhorn 2003): a) da nastave život s mužem bez dece; b) da se razvedu; ili c) da prihvate poligini brak. (Dodatna opcija za muslimanske žene u Iranu je da usvoje dete, ali to je, kako smo istakli, bezizgledna i slabo društveno prihvaćena praksa u ovoj zemlji.) Društveno ugnjetavanje koje prati žene u braku bez dece može otići čak dotle da one na sebe prihvate krivicu za reproduktivni problem svojih muževa: jedan iranski autor je, tako, u svojoj autobiografiji napisao kako je uprkos brojnim dijagnozama lekara u prilog tome da je njegova žena medicinski savršeno zdrava, podlegao uticaju svoje porodice i neposredne društvene sredine, primoravši suprugu na nepotrebne hirurške zahvate, uključujući operaciju jajnika i jajovoda. (Abbasi-Shavazi i i Inhorn 2008, 13)

3. Muški i ženski sterilitet – kako zaobići stigmatizujuće sociokulturne norme?

Procedure koje podrazumevaju upotrebu donirane ili kombinovane sperme, jajnih ćelija i surogat majčinstva zabranjene su fetvama svih sunitskih pravnih škola i šiitskih versko-pravnih autoriteta, budući da se na njih – kako smo već istakli – gleda kao na čin preljube (*zina*) koji pomućuje čistotu loze (*nasab*). (Topoljak 2009, 117-140; Clarke 2006, 17; Schenker 2002, 408-409) Dete rođeno uz asistenciju ovakvih medicinskih procedura smatra se nelegitimnim i ima naročit pravni status, najsirodniji statusu „kopileta.“ Ovom detetu se prema sunitskom tumačenju negiraju srodničke veze sa ocem – legalnim mužem detetove majke, mada je srodstvo sa majkom najčešće pravno priznato (sem u slučaju surogat majčinstva, gde dete, u skladu sa kuranskom naredbom,¹⁹¹ pripada ženi koja ga je rodila – Topoljak 2009, 135) Važno je, međutim, istaći da se upotreba donirane sperme u muslimanskim društvima generalno percipira kao neuporedivo problematičnija od upotrebe doniranih jajnih ćelija. (Inhorn 2006, 433) Ovo je najverovatnije u vezi sa kuranskom dozvolom poliginog braka. Primera radi, jedan od prominentnijih šiitskih autoriteta, ajatolah Muhamed Husein Fadlala (Ayatollah Muhammad Husayn Fadlallah) *fetvom* (pravnom decizijom) ozvaničio je dozvolu upotrebe doniranih jajnih ćelija pri

¹⁹¹ „Majke njihove su samo one koje su ih rodile.“ (El-Mudžadele, 2)

vantelesnoj oplodnji, pod uslovom da se muž osobe koja prima donirane ćelije privremeno venča donatorkom. Obrnut slučaj – *in vitro* fertilizacija doniranom spermom – Fadlala je ocenio neprihvatljivim i nije ga dotičnom *fetvom* uzeo u razmatranje. (Clarke 2006, 19)

Ono što predstavlja dodatni izvor bojazni za potencijalne klijente klinika koje u pojedinim muslimanskim zemljama nude NRT usluge jeste mogućnost slučajnog laboratorijskog mešanja roditeljskih gena sa tuđom spermom ili jajnim ćelijama, što bi za posledicu opet imalo osporavanje roditeljstva i pokretanje javnog kaznenog postupka s pretpostavkom preljube. (Inhorn 2002, 269) Potencijalni očevi koji pate od azoospermije ili potpunog nedostatka sperme takođe se pribojavaju da bi, i u slučaju da se tretman veštačkom inseminacijom ili intraciptoplazmičkom injekcijom ispostavi kao uspešan, mogli preneti svoju „slabost“ na dete. (ibid, 273-74) Imajući u vidu imperativ produžetka patrilinarnog loze i sporadično stapanje predstava o plodnosti, potentnosti i muškosti, kod sterilnih muškaraca vremenom može narasti strepnja o vlasitoj inkompetentnosti u pogledu buduće očinske uloge, što nadalje može proizvesti nove bračne poteškoće i konačno, dezintegraciju porodice.

Čak i za one muslimanske parove koji uspeju da dobiju bebu nakon pozitivno okončanog kliničkog tretmana, srećan kraj nikada nije u potpunosti zagarantovan. Najveća moralna pretnja roditeljima dece „iz epruvete“ jeste upravo njihova neposredna socijalna sredina. U mnogim muslimanskim društvima uočljiv je oblik međuljudskih odnosa baziran na pojmu „bliskosti“ (*qarabah* - Clarke 2007, 385); pojedine relacije bliskosti bivaju, tako, utemeljene na srodstvu, mada mogu počivati i na drugim osnovama, poput onih proisteklih iz pokroviteljstva, rezidencijalnih i komšijskih odnosa, pripadnosti lokalnim ruralnim zajednicama ili radnom kolektivu. (ibid.) Morgan Klark je u radu o „bliskosti“ i mehaničkoj reprodukciji naveo izjavu jednog urologa zaposlenog u libanskoj klinici: „Bliski istok je zatvoren sistem, imate sestre, sestričine, bratance, rođake; svi oni mogu da vide da nemate dece.“ Drugi lekar je u razgovoru s Klarkom naglasio: „Problem nastaje kada ljudi – komšije i rođaci – počnu da postavljaju pitanja: liči li vaše dete na vas. Sve to mora da ostane vrlo tajnovito.“¹⁹² (Ibid, 391-92)

U islamu je s pravnog aspekta dozvoljen brak između paralelnih patrilateralnih srodnika (brak sa kćerkom očevog brata); a kako bratanci, sestričine, prijatelji i komšije u neposrednom okruženju ne bi počeli da postavljaju neprijatna pitanja, može se dogoditi da

¹⁹² Svakako da problematično pitanje „na koga liče deca“ nije rezervisano samo za arapska društva. (v. Ivanović 2002, 375-408)

se muškarac koji pati od težeg oblika steriliteta – a pritom je u pratnji supruge već prošao kroz tretman veštačke oplodnje, sa negativnim rezultatima – obrati bratu ili ocu, ili drugom muškom srodniku, s molbom da ovaj donira sperm u svrhu šerijatski odobrene veštačke oplodnje njegove supruge. (ibid. 392) Time on u stvari posrednim putem oponaša sociokulturno prihvaćen model patrilateralnog braka: prema jednom stručnom mišljenju, najčešći izbor u takvim okolnostima neće biti rođak iz prvog, već radije iz drugog kolena, naime sin očevog brata, odnosno patriparalelni srodnik. (ibid.) „Sa bliskim rođakom“, preneo je jedan doktor Klarku, „zna se na kom nivou se nalazi moral.“ Drugim rečima, u slučaju da sam ja reproduktivno „nemoćan“ i da zamolim, recimo, svog brata od strica da donira sperm u mojoj supruzi u svrhu izvođenja *in vitro* fertilizacije u obližnjoj klinici, pretpostaviću da je on ne samo fiziološki, već i moralno kompetentan da izvede taj čin. Za razliku od mog brata od strica, stranac – potencijalni donator – može spavati sa mnogo ljudi, može imati nekakvu seksualnu prenosivu bolest, a pored toga, njegov DNK, u sklopu s DNK moje supruge, može proizvesti dete koje neće imati nikakve fizionomske sličnosti samnom, čime efektivno preti da pokrene čitav koloplet ruinirajućih glasina.¹⁹³ (ibid.) Sve ovo, dakle, ukazuje na konflikt pojedinih NRT procedura sa „lokalnim moralnim svetovima“ (Abbasi-Shavazi i Inhorn 2008, 22), kao i na donekle različite „standarde“ racionalnosti važeće za zapadni i muslimanski svet: naučni progres i kulturne vrednosti ipak su došli u koliziju na polju novih reproduktivnih tehnologija, što se u dobroj meri reflektuje na njihove korisnike. Kulturna problematičnost telesnih supstanci – poglavito sperme – u okviru islamske bioetike nagoveštava muškarčev strah od potpune emaskulacije u dodiru sa NRT: reproduktivna „slabost“ individue povlači za sobom čitav kauzalni lanac strepnji u čijim fantazmagoričnim uobraziljama muškarac biva simbolično kastriran, uhvaćen u mrežu laži (koju je ispleo sam, uz iznuđenu pomoć supruge), i na posletku izvrnut javnom ruglu. Ove strepnje u nezanemarivom broju slučajeva ne gube na snazi čak i kad se dete rodi i kada atmosfera tajnovitosti koja opседа roditelje na putu do klinike i nazad napokon počne da gubi inicijalni smisao. (Clarke 2008, 160-161)

Prevažodno iz ovih razloga, islamske debate oko asistirane reprodukcije u najvećoj meri se ustremljuju na problem uvođenja „stranaca“ u srodničke odnose i posmatraju problematiku NRT najpre iz ugla šerijatski dozvoljenog ili nedozvoljenog mešanja telesnih supstanci. Pitanja individualnih prava i otuđenja gameta kao svojine, koja su primera radi,

¹⁹³ Poređenja radi, u Srbiji se prvorodeno dete najčešće smatra fizionomski i karakterno bližim ocu i patrilinarnim srođnicima. (Ivanović 2002, 409)

od primarne važnosti na Zapadu, u muslimanskim društvima načelno imaju drugorazredni značaj.

Razlike između muslimanskih i zapadnih promišljanja o upotrebi NRT nisu, međutim, previše upadljive i uglavnom se tiču pitanja definisanja seksualnog morala i legitimnog produženja patrilinarnog loze koja vuče korene još iz kuranskih naredbi i teže da očuvaju tradicionalne vrednosti *ummata* (zajednice vernika). Reproductivna „nemoć“ sa sobom nosi kulturnu stigmatu koja, premda nije tipična isključivo za zemlje Bliskog istoka, poprma donekle specifičan izraz u okvirima islamske bioetike. Islamski verski zakoni nameću izvesne restrikcije vezane za medicinski tretman muške (i ženske) infertilnosti, bez obzira na to što se bioetičke teorije u osnovi ne zasnivaju niti na veri, niti na verskim konceptima o prokreaciji – njihovo polazište, radije, leži u sekularnoj racionalističkoj anglo-američkoj filozofskoj tradiciji, koja zastupa apstraktni koncept jednakosti svih ljudi. (Moazam 2006, 82) Pa ipak, religijski autoriteti aktivno utiču na formiranje javnog mišljenja u vezi s bioetičkim pitanjima, što je u muslimanskim, podjednako koliko i u zapadnim, socio-kulturnim kontekstima naročito primetno kada su u pitanju nedoumice oko „uplitanja u ljudski život“, tj. prekraćivanja ili potpomaganja formiranja ljudskog života, pri čemu su poglavito važne teme abortusa, prokreacije i veštačke oplodnje (Stratarn 1992). Tokom osamdesetih godina 20. veka u britanskom Domu Lordova vodio se, primera radi, čitav niz debata u vezi sa naučnim istraživanjem ljudskih embriona, pri čemu su pojedini učesnici u debatama nastojali da istaknu razlike između dva načina mišljenja: religijskog i naučnog (Mulkay 1995, 499). Malkej tvrdi da su tom prilikom obe strane – klerikalna i ona naučne zajednice – bile podjednako podložne dogmatskom tipu argumentacije, oslanjajući se na priznate autoritete i veru; odatle on izvodi zaključak da se u Domu Lordova nije vodila borba između dva načina mišljenja po sebi, već *oko intelektualne i moralne dominacije u društvu*, i to između zastupnika naučnog pristupa s jedne, i zastupnika religijskog tipa mišljenja s druge strane (ibid).

Očito je da su ove debate ukazivale na nešto više i složenije od brige o embrionima. Ali šta se to zapravo problematizovalo? Drugim rečima, u kojoj meri primena bioreproduktivnih tehnologija dovodi u pitanje ne samo islamske, već i judeo-hrišćanske koncepte etike, prokreacije i srodstva?

Da bismo pružili bar delimičan odgovor na ova pitanja, ne krećući se predaleko od islamskih okvira značenja, koji su vodeća okosnica naše teze, moramo učiniti dve stvari. Prvo, moramo se u toku analize ograničiti na islamsku dogmu i sve (ne)podudarnosti s pojedinim aspektima novih reproduktivnih tehnologija koje iz ove dogme proizlaze – jer smo odabrali da ovo bude predmet našeg istraživanja – pri čemu ćemo ipak nastojati da ukažemo na izvesne paralele s judeo-hrišćanskim diskursom u okviru koga se raspravlja o ovim problemima. Drugo, da bismo uopšte mogli da govorimo o odnosu novih reproduktivnih tehnologija i islamske etike, neophodno je da (naj)veći deo prostora u ovoj analizi odvojimo za tumačenje percepcije čoveka u svetlu Kurana, što podrazumeva koncepcije ljudskog tela, upotrebe tela, kao i smrtnog i besmrtnog aspekta pojedinca u kontekstu islamskog tumačenja o onome šta je to „čovek“. Svakako da bismo mogli odmah da se fokusiramo na odnos novih reproduktivnih tehnologija naspram islamskog verozakona, ali smatramo da time ne bismo uspeli da pružimo dovoljno iznijansirani, višedimenzionalan odgovor na pitanje koji su sve aspekti čoveka kao Bogom stvorenog i bogobojaznog bića potencijalno ugroženi primenom bioreproduktivnih tehnologija. Zbog čega su neki metodi veštačke reprodukcije *halal* (dozvoljeni), a neki *haram* (zabranjeni, ili čak, kako verski eksperti tvrde, prokleti u očima Boga)? Potpuni odgovor na ovo pitanje dobićemo ako se detaljnije upoznamo sa poreklom čoveka u islamu, religijskim diskursom o njegovom razvitku *in utero* pa nadalje, društvenim priznavanjem njegove individualne odgovornosti prema zajednici i prema Bogu¹⁹⁴, kao i individualne svesti o moralno-religijski „čistom“ nastavljanju loze putem šerijatski dozvoljenih metoda reprodukcije.

4. Islam i predstave o prokreaciji

Sledeći tvrdnju Godelijeja i Panofa da postavljati sebi pitanja o telu paradoksalno znači tražiti odgovore na pitanja o nevidljivim sadržajima pojedinca, njegovim skrivenim i tajnim postupcima, kao i ispitati putanju bića tokom života i nakon smrti (Godlije i Panof 2002, 35), nastojaćemo da pružimo kratak pregled predstava koje bi se mogle odnositi na „deljive“ aspekte čoveka, onako kako su oni portretisani u Kuranu. Možda stoga ima

¹⁹⁴ Samim tim što osoba ne može biti u punom smislu društveno priznata pre nego što je drugi ne prepoznaju kao nekoga ko je sposoban da snosi odgovornost za svoje postupke, kako pred sobom, tako i pred drugima, pokušaćemo da sagledamo šta to prema islamskom tumačenju čini osobu sposobnom da kontroliše upotrebu tela, i kako se ovo preslikava na odnose moći i društvenu strukturu većine muslimanskih društava (upor. sa Godlije i Panof 2002, 35-36).

ponajviše smisla da krenemo od početka; u suri El-Muminun, recimo, na vrlo reprezentativan način je opisano od kojih supstanci je Bog stvorio čoveka, kao i kroz koje faze embrion prolazi u svom razvitku unutar materice:

Zaista smo Mi stvorili čoveka od tekućine, od blata (*zemlje*). Zatim smo ga učinili kapljom (*vode, spermom*) u sigurnom prebivalištu. Zatim smo stvorili kaplju (*vode*) krvlju (*zgrušanom*), pa smo krv stvorili (*komadićem*) mesa, pa smo (*taj komadić*) stvorili kostima, pa smo kosti odjenuli mesom, zatim smo ga stvorili drugim stvorenjem. (El-Muminun, 12-14)

Prema napomeni koja stoji uz ove ajete, kaže se da je „tekućina čovečja (*nufte*), u kojem god bila obliku, nastala kao proizvod hrane koji se iz zemlje uzima“, verovatno zato što je prvobitni čovek – „praotac“ svih ljudi – stvoren od blata, odnosno od ukvašene zemlje.

Dok su dve „vode“ (muška i ženska) predstavljene kao ključne u toku začeća deteta i razvitka embriona *in utero*, uloga majčinog mleka zamišljena je kao ključna za formiranje kostiju i mesa novorođenčeta¹⁹⁵ (Topoljak 2009, 74). Nakon što se materica oplodi, plod u telu majke prolazi kroz više faza, precizno definisanih u islamskim verskim spisima. Ove faze ne navodimo samo radi skretanja pažnje čitaocima na izvesne analogije između islamske dogme i savremenih naučnih uvida o razvoju ploda u materici (upor. sa Bucaille 2001 277-289), već i radi ukazivanja na potrebe verskih učenjaka za nekom vrstom konsenzusa o tome u kom tačno trenutku duša prodire u telo fetusa. Pravoslavni teolozi, poređenja radi, svoje mišljenje o prokreaciji definišu tako što plod sagledavaju kao zaseban deo majčinog tela: embrion, u datoj vizuri, nije deo ženinog tela, niti je njeno vlasništvo s kojim ona može da postupi po sopstvenom nahodjenju; već je zasebno ljudsko biće koje tokom devet meseci koristi gostoprimstvo majčinog tela.¹⁹⁶ (upor. sa Stevanović 2008, 86-89) Uopšte, pitanje (ne)postojanja bestelesne, neuništive supstance čoveka može se smatrati univerzalnim pitanjem ljudskog društva u svim njegovim varijacijama i posebnostima (upor. EŽR 1992, 174). U pojedinim društvima duša može biti zamišljena kao celoviti natprirodni entitet, u drugima kao sastavni deo prirode. U nekim društvima ona je segmentirana i može se preklapati s etnomedicinskim konceptualizacijama funkcionisanja određenih organa, a u drugim može oblikovati određene psihičke crte pojedinca. Može se nalaziti u nozdrvama, grlu ili vratu (naročito kada je povezana s dahom), ili prožimati čitavo telo, biti

195 O muškoj i ženskoj „vodi“ i *rid'a* tipu srodstva govorićemo nešto detaljnije na donjim stranicama.

196 Pogledati u vezi s ovim i Harakasov tekst Pravoslavni uvod u bioetiku, u celosti objavljen na internet stranici: <http://www.pravoslavlovo.net/tekstovi/medicina/bioetika.pdf>

projektovana u senci. U jednom telu može se nalaziti jedna velika duša identična sa spoljašnjim likom čoveka, kojoj pomaže više malih duša ili više duhova (Godlije i Panof 2002, 32), a može se desiti i da duša pod spoljašnjim uticajima na kratko napusti telo, ili da ga napusti za poduže vreme, nakon čega opet prodire u telo u promenjenom obliku. Može se, najzad, dogoditi da tuđinske duše obuzmu telo, pri čemu ishod ne mora biti obavezno negativan. Kod Aboridžina je, tako, čitav univerzum „telo“ i čitav univerzum „duša“, jer su planine, jezera, vegetacija, životinje... prikazani kao proizvodi Velikih Bića, dok je u hinduizmu i budizmu materija predstavljena kao iluzorna, a duša-duh istaknuta kao istinska stvarnost (upor. Godlije i Panof 2002, 34; EŽR 1992, 174).

U skladu sa monoteizmom judaizma i hrišćanstva, i u islamu je ljudska duša shvaćena kao deo Božje duše, preciznije Božjeg daha koji je udahnut u telo dok se ono još nalazilo u materici. Kod muslimana je, ipak, ključno, premda ne i sasvim rešeno, pitanje u kom trenutku supstanca prestaje da biva „samo“ supstancom i postaje integralni deo „multidimenzionalnog bića“ (upor. sa Motahhari 1998, 24-38). Proces prodiranja duše u telo, može se, tako, izdvojiti iz jednog kuranskog ajeta, prema kojem je:

Alah Onaj koji zna i nevidljivi i vidljivi svijet, Silni i Milostivi, koji sve savršeno stvara, koji je prvog čoveka stvorio od ilovače – a potomstvo njegovo stvara od kapi hude tekućine, zatim mu savršeno udove uobličio i udahnjuje u njega od Svog Ruha (*tj. daje život*) – i On vam i sluh i vid daje – a kako vi malo zahvaljujete! (Es-Sedže, 6-9)

Odavde vidimo da, nalik Barijima s Nove Gvineje, gde Sunce oblikuje šake, stopala, nos i lice fetusa u stomaku žene, ili slično Mandacima iz Nove Irske, gde par natprirodnih bića, takođe igra pored roditelja bitnu ulogu u „vajanju“ konačnog izgleda fetusa (Godlije i Panof 2002, 34), i u kuranskoj interpretaciji prokreacije Allah biva saučesnikom u unutrašnjem i spoljnom formiranju deteta, pri čemu na nivou ploda u materici ostvaruje neku vrstu simetrije između tela i duše, formirajući udove, otvarajući čula i u punom smislu „očovečujući“ fetus.

Prema jednom od hadisa, Muhamed je precizirao:

Vaše stvaranje u utrobama vaših majki odvija se tako što četrdeset dana budete sperma (*nutfah*), zatim isto toliko vremena budete zakvačak (*'alequal*) i isto toliko komadić mesa (*mudgah*). Potom Alah Uzvišeni pošalje meleka da udahne dušu...¹⁹⁷ (Halilovic 2009, 24)

Primećujemo da je u kuranskoj verziji prokreacije Allah započeo stvaranje čoveka od zemlje, zatim je učinio njegov porod od male količine „hude tečnosti“¹⁹⁸ (Es-Sedde, 7-8) – zatim od „nečega što se zakvači“ (El-Alek, 1-2), („Mi smo kap sjemena pretvorili u nešto što se zakvači“, El-Mu'minun, 14), nakon čega „Mi ono što se zakvači u masu mesa (kao sažvakanog) pretvorimo, zatim od mesa (kao sažvakanog) kosti načinimo, a onda kosti mesom (kao svježe meso) zaodijemo.“¹⁹⁹

Pošto je učinio sve ovo, Alah je pružio fetusu konačan oblik i od toga stvorio par, muško i žensko, pri čemu je u kuranskoj interpretaciji stvaranja čoveka, žena nastala iz muškarca, tačnije iz muškarčeve (Ademove) duše, a ne iz njegovog rebra. (upor. sa El-Guindi 1999, 71-73). „Bog vam je stvorio od vas žene, i stvorio vam je od vaših žena sinove (djecu).“ (En-Nahl, 72).

Nakon rođenja, čovekovo telo je, nadalje, prema islamskom verovanju, istovremeno u vlasništvu Alaha, dok delom na njega polaže pravo sam čovek (tj. nosilac tela) kao i njegova uža zajednica (porodica), pa naposljetku i samo društvo kojem rođenjem pripada (upor. sa Topoljak 2009, 48-49). Drugim rečima, i pored toga što je ljudsko telo „imanet Uzvišenog“, Allah je čoveku dozvolio da ga koristi kao imetak, sve dok ne prekorači granicu koja ga neminovno vodi do telesne kazne (kako na dunjaluku, tako i na ahiretu). Telo, dakle, pripada i Bogu, i onome koji ga „nosi“, ali i društvu čija je pravila i propise nosilac tela u svakom trenutku kadar da poštuje ili krši. U tom kontekstu, obratimo pažnju na sledeće ajete: „O vjernici, propisana vam je odmazda za ubijene: slobodan za slobodna, rob za roba, žensko za žensko.“ (El-Bekare, 178). „Bludnici i bludniku udarite svakom pojedinom od njih po stotinu udaraca!“ (Nur, 2). „A onima koji obijede (potvore) poštene (žene bludom), pa ne dovedu četiri svedoka, udarite im osamdeset udaraca i ne primajte nikada njihova svedočenja.“ (Nur, 4).

197 Da je ovaj hadis opšteprihvaćen među islamskim sholasticima vidimo i na osnovu pregleda pravnih polemika o pitanju upotrebe fetusa u svrhu transplantacije organa i naučnih istraživanja (Topoljak 2009, 67).

198 „Huda tečnost“ se može interpretirati u svojstvu činjenice da se ona izbacuje završetkom mokraćnog kanala, pozajmljujući cev kuda izlazi mokraćna (upor. sa Bucaille 2001, 282)

199 Ovdje smo koristili Bukailov prevod 14. ajeta El-Mu'minun, buduci da ovaj prevod na plastičniji način opisuje razvoj fetusa u materici

Kao što je poznato, šerijatski zakoni u izvesnom broju islamskih zemalja tradicionalno su propisivali amputacije određenih delova tela (šake, stopala, nosa, itd.) u svrhu sprovođenja kazne za počinjeni prekršaj. No, budući da je čovek više od kombinacije svojih delova, postavlja se pitanje šta je zapravo ono što ga čini odgovornim za počinjena dela i – eventualnu – povredu zakonskih propisa darovanih čoveku od strane Allaha. Drugim rečima, šta ga čini podređenog određenim pravilima društva? Odgovor na ovo pitanje opet se može pronaći u Kuranu gde, kada se govori o individualnoj odgovornosti, nailazimo na ideju da ljudsko biće, kao jedino stvorenje kojem je Bog podario razum, a time i jedino stvorenje dovoljno vredno da primi Božju reč, nosi ličnu odgovornost prema Bogu, budući da je postao ujedno svestan Njega kao Tvorca svih svetova, kao i Njegovih smernica i upozorenja (upor. sa Heck 2006, 115). Ova odgovornost ga, nadalje, upućuje na jedini istinski svrsishodan put Istine, istovremeno ga čineći dostojnim uloge Alahovog vicegerena, ili zastupnika na zemlji (ibid) – pa time i članom šire zajednice vernike (*umme*), prema kojoj opet snosi izvesne odgovornosti.²⁰⁰

Dakle, reč je o jednoj cikličnoj teoriji lične odgovornosti. Ona za polaznu tačku uzima ljudski razum, koji čoveka na najdirektniji način razdvaja od svih ostalih živih bića na zemlji. Čovek je, kako smo u četvrtom poglavlju istakli, gospodar prirode, uzdignut visoko iznad svih zemaljskih stvorova. Budući da raspolaže razumom, čovek je dužan da ovom duhovnom dispozicijom spozna Boga, pa Kuran upozorava da „Bog zaista neće oprostiti da se Njemu pripisuje drug, a oprostit će kome htjedne (*druge grijebe*) osim toga.“ (En-Nisa, 48). Prema tome, ako bi čovek počeo da se klanja onome što je njemu ravno ili niže od njega, potpuno bi ponizio samog sebe i ogrešio se o cilj za koji je stvoren. A taj cilj je upravljati vlastitim životom u skladu sa propozicijama Objave i biti neprestano svestan sopstvenih dužnosti prema Bogu, na jezgrovit način sažetih u arapskoj reci *dova* – koju je Halilović opisao kao „potpunu okrenutost čoveka svome Stvoritelju. Prema jednom hadisu“, nastavio je ovaj Autor, „Muhamed je rekao: 'Dova je srž ibadeta (*robovanja*).“ (Halilović 2009, 124). Čovek, znači, nije kadar da ostvari svoju „ovozemnu“ svrhu ako ne zauzme poziciju kakvu zauzima rob pred Gospodarom, jer *dova* „prodire u najdublje

²⁰⁰ Božjih zapovesti u islamu ima sveukupno dvanaest, i za njih se tvrdi da su „temelji zgrade dobra i zla“ i da čitave studije o moralu „nikada neće moći izaći iz okvira ovih principa“ (v. Čauševićev uvod u suru El-Isra, Kur'an 1974, 377). One redom glase: 1. – Bogu ne zamišljajte druga! 2. – Roditelje poštujujte i budite im pokorni. 3. – Svakom dajte njegovo pravo! 4. – Ne rasipajte! 5. – Čuvajte se preteranosti i nedoteranosti i držite se sredine! 6. – Ne ubijajte decu! 7. – Ne činite blud! 8. – Nikoga nepravredno ne ubijte! 9. – Najlepše postupajte sa siročetom! 10. – Pravo merite obimom i težinom. 11. – Ne sledite slepo ono što ne znate! 12. – Ne hodite po zemlji oholo i uzgorito! (ibid).

predjele bića i oblikuje osjećanje i mišljenje, pa se njome, usredsređenja na vlastito jastvo, prevode u čovjekovo okretanje Bogu i potčinjavanje Njegovoj Volji.“ (ibid.) Ova individualna pokornost Bogu predstavlja srž čovekovog odnosa prema onome što je Stratern nazvao „vertikalnom perspektivom“ – misleći, dakle, na vezu koju pojedinac održava sa „kolektivom bestelesnih duša“ (u ovom slučaju s Allahom - upor. sa Stratern 2002, 56); tek iz ovih dužnosti proizlaze čovekove odgovornosti prema zajednici živih ljudskih bića (Straternova „horizontalna perspektiva“), jer je Bog iz jednog „praoca i pramajke čovečanstva“ stvorenih za to da mu vrše *ibadet*, dozvolio formiranje zajednice ljudi, propisima i obavezama uredivši odnose među njima.

5. Islam i telo: čisto i nečisto

Hrišćanska crkvena dogma koja se proteže od petog veka nove ere naovamo, a prema kojoj su svi ljudi rođeni u grehu, odbačena je u islamu; u hrišćanstvu, krivica nasledena od praroditelja čovečanstva, Adama i Eve, u osnovi se svodi na urođenu ljudsku sklonost ka grehu (EŽR 1992, 219) što je uticalo na negativan stav prema telesnosti uopšte, a posebno prema ženskoj seksualnosti, budući da je prema Knjizi Postanja Satana zaveo Evu, a Eva Adama, nakon čega su oboje zgrešili kod Boga koji ih je prognao iz Rajskog vrta. (Prva knjiga Mojsijeva, 3:1-3:24)

Kuran negira ovu judeo-hrišćansku dogmu (upor. sa El-Guindi 1999, 70-76). Prema kuranskom učenju, čovek ne može biti pitan za tuđe grehove, niti jedna osoba – pa makar ona bila i Božji poslanik – može otkupiti grehove čitavog čovečanstva. Svaki čovek je obavezan da nosi svoj teret; shodno tome, svi su rođeni sa svojom ličnom odgovornošću i svi će po smrti biti pitani za svoja dela. (El-En'am, 164)

Ajet koji je najbliži starozavetnom predanju o čovekovom padu nalazi se u zaključnom delu sure El-Araf, prema kojoj je Allah sve ljude stvorio od jednog čoveka i od njega proizveo njegovu suprugu, nakon čega je ovaj praiskonski roditeljski par zajednički zamolio Allaha da im daruje dobro dete. U Kuranu na ovom mestu stoji: „Kad im je darovao dobro (*dijete*), oni su Mu pripisali drugove u onome što im je On dao“ (El-Araf, 118). S pravom bi se moglo reći da je u ovih par ajeta oslikana suština islamske vizije ljudskog greha. Prema jednoj etimologiji, reč *insan* (arapski - „čovek“) izvedena je iz reci *nisjan*, što znaci zaborav, zaboravnost. (Halilović 2009, 20) U prilog ovome takođe se navodi ajet vezan za Adamovu duhovnost: „A Ademu smo odmah na početku naredili; ali on je zaboravio, i nije odlučan

bio" (Ta-Ha, 115). Povrh toga, bitno je istaći da je prema islamskoj interpretaciji, celokupno čovečanstvo učinilo greh, skrenuvši s pravog puta. Ovo se zaključuje već na samom početku kuranske Objave, preciznije u suri Fatiha, koja se smatra sržju, temeljem Kurana (Fatiha je zapravo „najprva kuranska molitva“ – upor. sa Čaušević, napomena br.1) Zlo je, dakle, ekvivalentno skretanju s pravog puta, zbog čega je Bog poslao čitav niz proroka da bi različite narode, u različitim vremenima, usmerio na pravi put.

Pošto smo ukazali na greh čovečanstva kao kolektiva, osvrnimo se još jednom na nečistoće koje Alah pripisuje onome što se i u ostalim monoteističkim religijama smatra ponajmanje „čistim“ na čoveku – njegovoj polnosti. Kako smo već predočili, premda u Kuranu izostaju optužbe koje implicitno okrivljuju ženu za izgon iz Raja, jedna supstanca koja stigmatizuje žensku polnost na sličan način kako je to i u većini drugih kultura ipak postoji: po sredi je, dakako, menstrualna krv. Dotična supstanca u Kuranu je nazvana ogavnom zbog čega je muškarcima naređeno da izbegavaju žene koje imaju mesečni ciklus i da im se približavaju „onako kako im je Alah naredio tek pošto se očiste.“ (El-Bekare, 222) U vezi s ovim, a povodom potencijalne opasnosti ženskog tela i ženske polnosti po muškarcevu ritualnu čistoću, muslimanskim ženama je naređeno neka „otklone svoje poglede od tuđina i neka čuvaju svoje spolne organe i neka pokazuju od svojih ukrasa (*dijelova tela*) samo ono što je očevidno (*lice, dlan, stopala*)...“ (Nur, 31). Polnost muškog i ženskog tela zamišljena je, dakle, kao direktan izvor mogućeg zagađenja, somatskog i duhovnog „prljanja.“ „Čuvajte svoje polne organe. To vam je najčistije“, poručuje Kuran u tridesetom ajetu sure En-Nur. Ali, provlači li se tu implicitno značenje da je ženska polnost u odnosu na mušku – a u kontekstu pretnje po moralni i društveni poredak zasnovan na islamskom verozakonu – „opasnija?“

Premda su i muškarci i žene božjom naredbom obavezani da disciplinuju svoje misli, postupke, pa čak i poglede, primarna odgovornost za očuvanje bogougodnih odnosa između polova ipak leži poglavito na ženi. (Mahmood 2005, 110) Ovo je na jezgrovit način ilustrovano primerom rodne segregacije u džamiji, gde se muškarci mole spreda (bliže kibli), a žene pozadi, tako da se i ne dotiču pogledima. (Wadud 2011, 175) Vadudova ističe da je ženska figura u džamiji, bilo kada je prostrta u molitvi, bilo da je uspravljena dok vodi molitvu, generalno percepirana tako da ometa sposobnost muškarca da se skoncentriše na namaz. (ibid, 222) „Nažalost, to je tačno“, procenila je autorka, „ali ne zbog žene same; radije, to je zbog prenaplašene maskularne seksualnosti, koju javni diskurs ne nastoji da poboljša u dovoljnoj meri – umesto toga, udešeno je da žene budu te koje će preuzeti

odgovornost za suzbijanje muškog iskušenja (...) Ako čak ni tokom bogoslužnja muškarci ne mogu da zadrže misli na Alahu i podalje od svoje pohote, mene onda lično brine šta to govori o njima samima.“ (ibid, 222-223)

Ovu formalnu nejednakost seksualnih potencijala, možemo ilustrovati i empirijskim uvidima Sabe Mahmud: „Deluje kontradiktorno (...) da je – bez obzira na to što je i ženama i muškarcima formalno priznata seksualna želja kojoj su slobodni da se prepuste u privatnom prostoru bračnog života – u javnosti ispoljavanje seksualnog poriva odobreno isključivo muškarcima. Budući da su muškarci shvaćeni kao više podložni seksualnom uzbuđenju od žena, sledi da treba postaviti najrazličitije vrste društvenih pravila koji će zaštititi (...) muškarce (...) [od njihove inherentne] sklonosti da čine seksualne prekršaje.“ (Mahmood 2005, 112)

Tradicionalna islamska seksualna etika tiče se, dakle, podjednako muškaraca i žena, ali su razvojem islamske pravne nauke granice slobode sužene prvenstveno u domenu ženske putenosti. Maskularne interpretacije skripturalnih izvora, tako, narušavaju internu logiku Kurana: saopštavajući da je samo muška polnost aktivna i da su joj žene apsolutno podređene i od nje zavisne, ova tumačenja zapravo u sebi kriju duboko ukorenjene strepnje od ženske polnosti. Imajući, naime, na umu da žene koriste inicijalnu moć da općine muškarce svojim telom, tako da im unutrašnja dimenzija bića – emocije, strasti – pritom ostane neuzburkana, one *de facto* raspolazu strateškim, apsolutno racionalnim i proračunatim nizom matrica koje im omogućavaju totalnu seksualnu manipulaciju nad muškarcima. Blagovremeno su, međutim, maskularne sociokulturne norme izbile za korak ispred toj gnusnoj zaveri, i ženama nametnule sekulziju i veo, kako bi ova, gotovo ezoterična moć žena – kobna po muški, seksualnim porivima prožeti um – bila definitivno oduzeta pripadnicama ženskog roda, i smeštena pod ključ neprozirnog kulturnog zastora.

No, ovakva, pomalo paranoidna koncepcija, svakako je suprotstavljena Allahovim namerama prema Čoveku percepiranom u obličju ljudskog para. Naime, nije teško uočiti da rigidna interpretacija priloženih socijalnih pravila može dovesti do povreda interne logike kuranske Objave i ispostaviti se suprotnom „duhu islama“ koji insistira na pravdi i uzdizanju statusa svih božjih robova na jednak nivo. (v. treće poglavlje)

Svakako da kulturni tabui oko seksualnosti nisu nikakva atipična pojava; pre bi se moglo reći da su oni univerzalni do onde dokle nastoje da suze granice dozvoljenog. Ono što, međutim, varira od kulture do kulture jeste intenzitet moralnih zabrana, ali i putevi njihovog opredmećivanja u društvenoj stvarnosti. Primera radi, hrišćanska vizija seksualne

etike težila je da formira moralni red koji dozvoljava polno opštenje muškarca i žene samo ako je ono u funkciji prokreacije – seks radi uživanja smatrao se amoralnim i povezivan je sa bestijalnim u čoveku, odnosno sa natprirodnim zlom. (Kent 1935, 73-74; Wilson 2002, 147-168) Dok je hrišćanstvo propovedalo marginalizaciju tela radi usavršavanja duha, Kuranska objava je odredila pustinjaštvo i isposništvo besmisleno preteranim (El-Maide, 90), a seksualnost izvorom uživanja koje je čisto (El-Bekare, 223; El-Maide, 6), ali samo u okviru precizno definisanih granica slobode (En-Nisa 23-25; En-Nur 27-28; 30-31). Kasnija egzegeza Kurana i Poslanikovih iskaza (hadisa) učinila je – prema brojnim islamskim i neislamskim kritičarima islamske tradicije – te granice izrazito androcentričnim (Lazreg 2009), čime je efektivno narušen osnovni kuranski princip jednakosti muškaraca i žena (En-Nisa 127-130), kako jednih prema drugima²⁰¹, tako i pred Bogom.

Standardi racionalnosti za procenu čistog i nečistog u muslimanskim društvima, kako vidimo, velikim delom su utemeljeni u skripturalnim izvorima vere, i ne mogu se u potpunosti poravnati sa analognim „standardima“ učitanim u svet zapadne nauke i tehnologije. Kako bismo još dublje ukorenili našu kulturno relativističku kritiku validnosti Gelnerove tvrdnje, prema kojoj se propozicije i zahtevi u razumu utemeljenih prirodnih nauka uz istu učinkovitost mogu preneti u bilo koju kulturu, osvrnućemo se nešto podrobnije na ritualnu moć supstance koju smo na gornjim stranicama samo ovlaš spomenuli, a koja se takođe, prema kuranskom narativu, smatra „čistom“ – toliko čistom, zapravo, da je sposobna da organizuje specijalan oblik srodničkih odnosa. Reč je, dakle, o „srodstvu po mleku.“

Rida'a tip srodstva (srodstvo po mleku) proizlazi iz doktrine da „fluidi“ dojilje i njenog partnera zajednički ulaze u sastav mleka (Altorki 1980, 233). Ovo verovanje u osnovi sugerise da mleko dojilje ujedno predstavlja i „mleko njenog muža“ (Ibid, 243), kao i da ono simbolizuje, kako fizičko, tako i metafizičko pročišćenje ženske seksualnosti kroz majčinstvo. (Zeitylin and Rowschan 1997, 58)

²⁰¹ Naravno, jedan od najkontroverznijih ajeta u Kuranu, koji upravo teži da opovrgne ovu jednakost, dat je u suri En-Nisa (ajet 34), i glasi: „Muškarci upravljaju (*i vode brigu*) o ženama, jer je Allah odlikovao (*i uzdigao*) jedne iznad drugih i jer oni (*muškarci*) troše svoje imetke (*za izdržavanje žena*).“ O ovom ajetu i njegovim različitim interpretacijama govorili smo detaljno u trećem poglavlju.

Već smo napomenuli da „u islamu“ postoji predstava o tome da ovaj fluid ima najvažniji uticaj na formiranje kostiju i izrastanje mesa novorođenčeta (Topoljak 2009, 74-75), ali nismo spomenuli da prisna veza koja se pritom stvara između dojilje i deteta važi isključivo ako je došlo do sisanja tečnosti iz dojke. (Ibid, 76) U slučajevima kada se mleko ubrizgava, pije iz bočice, ili unosi u usta kroz natopljen hleb – ili se popije u leku, ili nečemu drugom – ne smatra se da dolazi do formiranja toliko čvrste veze koja bi opravdala *rida'a* tip srodstva. (ibid.) Dakle, dojiljin materinski odnos je ovde ključan. Materinstvo se *ne formira* pukim uzimanjem mleka, već isključivo usisavanjem tečnosti direktno iz tela dojilje, zatim stiskanjem deteta uz sebe, pri čemu je vidljiva majčinska nežnost, saosećajnost i naklonost prema detetu. (Topoljak 2009, 75)

U Kuranu, *rida'a* tip srodstva je formulisan u vidu zabrane: „Zabranjeno vam je (*ženiti se*) (...) svojim (*po*)majkama koje su vas dojile, sestrama po dojenju (*po mlijeku*)...“ (En-Nisa, 23); eksperti za islamsko pravo kasnije su dopunili ovaj kuranski preskriptiv: „Čovjeku je zabranjena majka po mlijeku, sve njene kćerke po krvi i mlijeku, kao i sestre, jer su mu tetke, i kćerke njezinoga muža od druge žene, jer su mu sestre po ocu, kao i još mnogo drugih propisa koji su usko vezani za dojenje.“ (Topoljak 2009, 73).

Samim tim što veze po mleku mogu biti brojne, vrlo komplikovane i rasprostrte na veliki broj različitih strana²⁰², *rida'a* tip srodstva može da zamrsi nečije bračne namere, i u nemio čas pokaže da su planirani – ili već venčani – supružnici zapravo rođaci po nekoj od složenih linija dojenja. Takvi slučajevi su retki, ali su zabeleženi, i po pravilu su rezultovali ozbiljnim posledicama; u Saudijskoj Arabiji, recimo, upravo iz tog razloga se događalo da rođaci budućeg bračnog para od religijskih autoriteta u Meki traže zvaničnu potvrdu da planirani brak može biti zaključen. (Altorki 1980, 240) Nelegitimna deca koja bi proizašla iz braka gde postoji zabrana po mleku smatraju se stigmom, u nekom smislu i pretnjom po dobrobit najužeg kolektiva, izvorom natprirodnog zla (upor. sa Inhorn 2006, 103). U jednom zabeleženom slučaju, par koji je naknadno saznao da je pored bračnog, skopčan i srodstvom po mleku, igrom slučaja je dobio troje dece od kojih je svako imalo neku vrstu

²⁰² Na ovom mestu, navešćemo sve nedozvoljene vidove bračne veze *rid'a* tipa srodstva, premda nije nemoguće da ih ima još. Srodnici koji ne smeju stupiti u brak prema priloženim kriterijumima su: majka po mleku; linearni preci muža majke po mleku; linearni potomci muža majke po mleku; kćerka babe i dede muža majke po mleku; bilo koji linearni potomci majke po mleku; bilo koji linearni preci majke po mleku; kćerka po mleku majke po mleku; majka po mleku linearnog pretka; sestra po mleku linearnog pretka; kćerka po mleku ženskog linearnog pretka; kćerka po mleku ženskog linearnog potomka; kćerka po mleku rodaka ega; kćerka po mleku žene linearnog pretka; kao i kćerka po mleku žene linearnog potomka. (Altorki 1980, 241)

hendikepa. Njihova društvena okolina je, zauzvrat, procenila patnju dece kao svojevrsan vid božanske kazne koja je proizašla iz kršenja *rida'a* tabua. (Altorki 1980, 243)

Premda pridaje krupnu važnost strodstvu po mleku, islamska dogma, analogna ključnoj ulozi dojiljinog materinskog odnosa prema bebi, ističe da je u toku trudnoće majka prepoznata preko svog očiglednog odnosa s detetom koje nosi, dok je očinstvo uvek konstruisano u odnosu na majku. Bez obzira na *rid'a* tip strodstva, videti majku, dakle, znači prepoznati prirodnu činjenicu, dok se u opštem smislu muškarac ne može legitimno uklopiti u ulogu oca ukoliko ne postoji način da se sazna postoji li veza između njega i majke.²⁰³ (upor. sa Stratern 1992, 148-149)

Ako se, komparacije radi, za tren osvrnemo na englesku srednju klasu, i za nju tipičnu percepciju supstanci pri začeću i prokreaciji, zapazićemo da i ona funkcioniše u skladu s društvenim konstruisanjem očinstva. Upravo zbog činjenice da oplodnja materice i rast fetusa majčinstvo čine evidentnim – gde žena samo u slučaju „surogat majčinstva“ može biti „trudna“ izvan svog tela – dok se sperma čini otuđivom onog trenutka kada napusti muškarceve reproduktivne organe, uloga muškarca kao genitora se uvek može tretirati kao potencijalni izvor sumnje. (ibid, 127)

Sasvim je moguće da se kao svojevrsna reakciju na potencijalne nedoumice biološkog očinstva, islamsko pravo fokusiralo na još dve – kulturološki posmatrano – ritualno „čiste“ supstance ljudskog tela: naime, na mušku i žensku „vodu“ – telesne tečnosti koji su od fundamentalne važnosti za kulturne predstave o prokreaciji.²⁰⁴ Kada govore o kreiranju ploda, islamski pravници smatraju mušku i žensku „vodu“ u najmanju ruku ravnopravnom (ako žensku ulogu u reprodukciji ne predstavljaju i „ravnopravnijom“ u odnosu na mušku); no, da bismo najkonciznije ilustrovali ulogu rodni fluida u kreiranju fetusa, a prema

²⁰³ Mada, pitanje je koliko bi ovakva konstrukcija opstala ukoliko bi se iz veze belog, katoličkog ili protestantskog evro-američkog para izrodilo dete koje ima tamnu boju kože, ili izrazito mongoloidne crte lica, ili neku drugu upadljivu fizičku karakteristiku koja je radikalno nespojiva s "pretpostavljenim" muškim genitorom.

²⁰⁴ U priloženom kontekstu, autorka Merilin Stratern navodi Aristotelovu ideju prema kojoj sperma – muška „voda“ obezbeđuje oblik, a majčina krv – ženska „voda“ – supstancu deteta (upor. sa Stratern 1992, 127). Zanimljivo je primetiti da je Aristotelova ideja o vajarskom potencijalu muškog semena koje deluje aktivacionom silom nad majčinskom krvlju - ali embrionu ne pridodaje niti jednu česticu materije, sasvim inverzna tradicionalnoj predstavi Srba o začeću, prema kojoj je dete sačinjeno od očeve „vode“, dok materica služi samo kao „posuda“ za negu i ishranu već formiranog entiteta. (Drezgić 2004, 107) Vrlo je moguće da su ovakve predstave kod Srba u neku ruku uticale na formiranje generalnog androcentričnog stava prema prekidu trudnoće gde se muškarci, pribegavajući *coitus interruptus*-u kao najpouzdanijem kontraceptivnom metodu, predstavljeni kao oni koji tokom seksualnog odnosa imaju kontrolu, dok su žene, u slučaju njihove „navigacione greške“, dužne da „počiste nered.“ (upor. sa Drezgić 2004, 94-118)

islamskim značenjskim okvirima, najsmislenije je da se oslonimo na argumenaciju koju eksperti za islamsko pravo koriste u debatama vezanim za abortus.

Naime, prema verozakonu u brojnim islamskim zemljama, tretman abortusa varira u zavisnosti od pravne škole koja ga razmatra, kao i od stepena razvoja fetusa. Najrigoroznija je malikitska pravna škola koja abortus stavlja van zakona od momenta začeća, pa nadalje (Topoljak 2009, 90). Nju sledi šafiitska škola čiji pravnici smatraju da je abortus dozvoljen do četrdesetog dana od začeća, uz saglasnost supružnika i garanciju lekara da neće biti štetnih posledica po ženino zdravlje. Nakon navedenog perioda, a prema tumačenju ove škole, fetus počinje da se oblikuje, što je zaključeno na osnovu Muslimovog hadisa, prema kojem „oplođena ćelija u materici počinje da dobija oblik nakon četrdeset dana i dve noći.“ (Ibid, 92) Hanefitska i hanbalitska pravna škola po ovom pitanju imaju podeljeno mišljenje, premda tu pojedini pravnici smatraju da je prekid trudnoće zabranjen nakon stodvadesetog dana od momenta začeća, to jest dok fetus ne počne da se pokreće i dok se u njega ne „udahne duša.“ (Ibid, 89, 92) Uz to, oni islamski pravnici koji dozvoljavaju abortus pre „udahnuća duše“ (dakle, u periodu od prva četiri meseca) smatraju da se oplođena jajna ćelija, u datom vremenskom rasponu, ne može nazvati fetusom već embrionom, te da se ne smatra ljudskim bićem. (ibid, 94) Nakon tog perioda, fetus postaje ljudsko biće, jer je u njega udahnuta duša, a abortus ovakvog bića smatra se ubistvom, budući da ono počinje da uživa sve privilegije živog pravnog subjekta kao što su nepovredivost života, ličnog integriteta i uživanje pravne sposobnosti (ibid. 98).

Jedan od najistaknutijih zakonodavaca malikitske pravne škole, imam Abu Hamid Muhamed el-Gazali (ova škola zastupa, dakle, mišljenje da je abortus zabranjen u svim fazama, i da u slučaju namernog prekida trudnoće postoje stepeni greha analogni fazama razvoja fetusa), svoj stav o abortusu sagledava kroz prizmu pravne nauke i pravničke terminologije:

Kako god bilo, ženin sok je sastavni dio oplodnje. Dvije vode (muška i ženska) su pravne kategorije, kao ponuda i prihvatanje pri sklapanju ugovora. Onaj ko iznese ponudu, pa je povuče prije nego druga strana prihvati, ne smatra se prekršiocem ugovora. Bilo kakvo usaglašavanje ponude i prihvatanja, odustajanje nakon toga smatraće se kršenjem, poništenjem i prekidom ugovora. Isti je slučaj i sa spermom. Od sperme koja je u kičmi ne nastaje dijete kao ni od one koja iziđe iz muškog spolovila sve dok se ne pomiješa sa ženskom vodom. Ovo je jasna analogija (Topoljak 2009, 93).

Pobornici šafitske pravne škole na drugom mestu tvrde: „Sperma je prije ubacivanja u vaginu obična materija koja ni u kom obliku nije pripremljena za bilo koju vrstu života. Međutim, nakon što se oplodi, taj status se mijenja, *pa se oplodena ćelija ustabili u materici i počne oblikovati.*“ (Ibid, 92 – kurziv dodat)

Dakle, iz ova dva primera postaje jasno da se sperma smatra „običnom vodom“ dok ne dođe u dodir sa „vodom“ u vagini; figurativno rečeno, dve „vode“ se, dakle, međusobno konstituišu. Muška „voda“, u tom ključu, nije jedina koja vrši oplodnju – ona takođe biva oplodena (= „... međutim, nakon što *se* oplodi, taj status se menja...“), nakon čega zajedno sa ženskom „vodom“ formira oplodenu ćeliju. Tek je ova ćelija, pošto se ugnezdi i stabilizuje u materici, odgovorna za fomiranje embriona.

Crta superiornosti implicitno pripisana spermi „u kičmi“, a naročito onoj „koja iziđe iz muškog spolovila“, ipak jeste vidljiva, i to u *aktivnom principu* koji joj se pripisuje tokom začeća. Muškarac je taj koji „nudi“, onaj koji „iznosi“, „ubacuje“, ukratko, njegova „voda“ pokreće čitav proces. Ženski reproduktivni organi, zajedno sa ženskom „vodom“ koliko god potencijalno kreativni i moćni u procesu oblikovanja fetusa, ipak se zamišljaju kao posve pasivni tokom začeća. Sasvim je moguće da se aktivna uloga muškarca, povezana sa kintičkom energijom njegove sperme - među ostalim faktorima – nalazi duboko u osnovi „emaskulativne traume“ vezane za neplodnost od koje toliko intenzivno pati izvestan broj islamskih muškaraca. (upor. sa Inhorn 2004, 170; Inhorn 2006, 211-237)

6. Nasab i zina: binarni „kod“ islamskog pravnog rasuđivanja o NRT

Prisetimo se, u kontekstu svega gore navedenog, važnosti koju islam pridaje patrilinearnom tipu srodstva. Premda veliki broj muslimanskih pravnih instituta i komisija za *fikhsko*-medicinska pitanja u načelu dozvoljava lečenje (poglavito ženske) sterilnosti medicinskim putem, ovo se, prema pomenutim propisima, mora obavljati uz striktno poštovanje „bontona“ i oblika ponašanja koje je islam ustanovio, kao i – ako je u pitanju ženska sterilnost – „pod kontrolom doktorice muslimanke koja je specijalizirana za ženske bolesti ili pod nadzorom nekog drugog ukoliko nema ženskog lekara.“ (Topoljak 2009, 117)

„Bonton“ u datim značenjskim okvirima podrazumeva dva ključna pojma, pravno definisana na osnovu skripturalnih izvora: prvi pojam – *nasab*, označava čistotu loze; drugi pojam, *zina* konotira na blud, preljubu. Prvi evocira simbole muškosti, virilnosti,

reproduktivne moći; dok drugi sugeriše semantiku razdora, haosa, prevlasti „bestijalnog“ nad „ljudskim“ u čoveku. Ova dva, takoreći, binarno suprotstavljena pojma primarna su za regulisanje društvene primene NRT-a u muslimanskim društvima: prvi je tu da čuva patrilinearno poreklo deteta, dok drugi igra ulogu ktitora njegovog „seksualnog morala“, ali i „seksualnog morala“ roditelja.

NRT procedure uhvaćene „u raljama“ *nasaba* i *zine* bivaju, metaforički rečeno, testirane „standardima“ racionalnosti važećim za ova dva binarna pojma; ukoliko priloženi NRT „zahvat“ ne položi test *nasaba* i *zine*, nikakav „univerzalni“ ili „nadkulturni“ rezon joj neće pomoći da se održi kao *halal*. Tako, *nasab* zabranjuje veštačku inseminaciju (veštačku unutrašnju oplodnju) doniranom, ili kombinovanom spermom, dok u načelu dozvoljava veštačku inseminaciju muževljevom spermom; *zina* stavlja van zakona proceduru transplantacije oplodene jajne ćelije u unajmljenu matericu (surogat majčinstvo), bilo u slučaju da je dotičnu jajnu ćeliju oplodio muški partner koji pretenduje da, pošto se dete odvoji od surogat majke, pripiše to dete sebi i svojoj supruzi, bilo u nekom drugom slučaju. Situaciju kada se jajna ćelija supruge oplodi tuđim, a ne muževljevim spermatozoidom, pa se nakon toga presadi u njenu matericu, islamsko pravo takode zabranjuje dokazima kojim se zabranjuje *in vitro* oplodnja tuđom spermom – dakle, prateći koncept *nasaba*. Obrnuta situacija – kada se jajna ćelija treće osobe oplodi muževljevom spermom, a zatim se ovako oplodena ćelija presadi u matericu muževljeve supruge, takode je zabranjena, ali u skladu sa principom *zine*.

Dakle, sve zabrane koje smo gore naveli logično proizlaze iz dva osnovna načela: 1) „Zovite ih po očevima njihovim, to vam je kod Allaha ispravnije“; i 2) „Čuvajte svoje polne organe. To vam je najčistije.“ Drugim rečima, pretenduje se na primarnost očinstva u strukturiranju porodice, kao i na zaštitu supstanci genitora od spermatozoida i jajnih ćelija treće osobe, jer *zaštita i očuvanje krvnog srodstva i potomstva leži u osnovi ideala legitimne islamske porodice*, pa samim tim predstavlja i suštinu odakle proizlaze razlozi za zabranu usvajanja dece i zabranu bluda. (upor. sa Topoljak 2009, 123) U slučaju oplodnje materice muževljevom spermom nakon smrti muža, zabrana se objašnjava time što se smrću jednog od supružnika bračna veza prekida, budući da „smrt u mnogim stvarima sličí razvodu braka.“ (Ibid, 140).

Potrebno je dodati da se u islamskom pravu usredsređenom na slučaj zabrane surogatstva, kao krupan argument navodi i ideal majčinstva. Prema Kuranu (El-Mudžadele, 2), kao i prema verozakonskim propisima, majkom se smatra samo žena koja je rodila dete.

Prema tome, ukoliko vlasnica jajne ćelije nije rodila bebu, dete prema islamskom pravu ne može biti njeno. Za islamsko pravo su u datim okvirima značenja značajni još i ajeti koji ističu naredbu poslušnosti roditeljima, posebno majci, koja je patila, ispaštala, trpela trudnoću i podnosila porođajne bolove. Ovi ajeti, kako se navodi u datim izvorima, „proklamuju da su trudnoća i porod bit materinstva.“ (Topoljak 2009, 135) Prema tome, sa *šerijatske* tačke gledišta, surogat majka bi morala biti „prava“ majka deteta, ali kako ovaj tip majčinstva nije trajan, već podrazumeva samo period trudnoće, porođaja i eventualno dojenja, nakon čega se dete odvaja od surogat majke i pripisuje ženi koja u suštini nije biološka majka, ovaj postupak je islamskim verozakonom zabranjen.

Novi postupci za lečenje neplodnosti koje nude medicinske procedure surogat majčinstva i veštačke inseminacije tuđom spermom, sa šerijatske tačke gledišta su, dakle, neprihvatljivi, i nema izgleda da će se takvo stanovište u skorije vreme promeniti. Ideal čistote *nasaba*, jedan od nosećih stubova islamskih moralnih preskriptiva, proizašao je iz skripturalnih izvora, ali je u striktnosti svojih zahteva težio da se odrazi i na sociokulturni milje, uslovivši ograničenu recepciju NRT u okviru muslimanskih društava. Sama teorijska mogućnost da klinička primena ovih tehnologija može dovesti do nepredviđene zbrke u srodničkim odnosima roditelja i „deteta iz epruvete“ stvara povod za brigu potencijalnih muslimanskih NRT korisnika: jedan šiitski klerik je, s tim na umu, ispričao izvesnu anegdotu o prijatelju koji je, nakon NRT tretmana po receptu „spermu ovamo, jaje onamo“, na posletku postao „otac“ (krajnje neprikladno) plavookog i plavokosog sina! (Clarke 2008, 160) Na stranu to koliko je anegdota istinita; ono što je važnije jeste da bojazni muslimanskih parova kojima je potrebna asistencija NRT imaju, bar donekle, osnova u pravnoj logici: budući da islam ne prepoznaje kategoriju socijalnog roditeljstva, „plavokoso i plavooko dete“ (da se poslužimo malopredložnim primerom) moralo bi pripasti svom „plavokosom i plavookom“ ocu, ukoliko bi se naknadnim genetskim testom utvrdilo da je začeto doniranom spermom. Čak i da se ovaj problem na neki način reši u korist supruge detetove majke, usledio bi niz novih komplikacija oko pribavljanja neophodnih papira i kasnijeg regulisanja nasleđivanja imovine. (Ibid, 164)

Usled sveukupnosti navedenih religijskih, pravnih i kulturnih inkompatibilnosti, savremena medicinska dostignuća koja su u stanju da reše probleme muške ili ženske

neplodnosti – čak i ona koja uspevaju da prevagnu na „čistu“ stranu islamskog morala i etičkih kodeksa – bivaju razmatrana s velikim rezervama među muslimanskim vernicima. Konotacije na blud, ugrožavanje čistote loze, izostanak idealnog odnosa između majke i deteta u trudnoći, te komplikacije u vezi s nasleđivanjem i privatnošću unutar doma (kao pri šerijatskoj zabrani usvajanja siročadi) – sve su ovo samo najprominentiji faktori koji utiču na to da potencijani korisnici NRT usluga s nepoverenjem gledaju na opciju rađanja „deteta iz epruvete.“ Na posletku, roditeljima niko ne garantuje da njihova okolina neće posmatrati takvo dete kao neligitimno, ili kao direktnu posledicu moralno stigmatizovanih seksualnih odnosa, što automatski otežava društveni položaj deteta, budući da se ono u tom slučaju smatra nekom vrstom društvene zaraze, u čijoj srži stoji nemoral i blud. Moglo bi se reći da vizura o ontološkom nemoralu nelegitimnog deteta ostvaruje analogiju s tradicijom koja je više hrišćanska nego muslimanska, u smislu da je sramota majke – ili oca – direktno „preslikana“ na dete, čime je u praksi opovrgnuta Allahova tvrdnja da „nitko neće nositi tuđeg tereta i tovara.“ (El-En’am, 164)

Evidentno je, dakle, da se koncept socijalnog roditeljstva u kontrastu s idealizovanim biološkim roditeljstvom direktno sukobljava s lokalnim religijskim i etičkim tradicijama muslimana, ali i da pokreće ipredstave o polnoj „nekompetentnosti“ individue, što duboko uznemiruje podjednako muški koliko i ženski deo populacije. No, budući da doktrine i institucije koje se vezuju za islam, postoje unutar a ne izvan istorije (Inhorn 2006, 96), infertilni parovi u muslimanskim zemljama pronalaze različite strategije za obezbeđivanje potomstva, makar se one kosile s religijskim ortodoksijama društvenih sistema u kojima žive. Jedni se mogu odlučiti da pod velom tajnosti, ili na medicinskim klinikama u drugim zemljama, sa koliko-toliko umanjenim pritiskom izvrše veštacku oplodnju doniranim gametima, dok drugi pronalaze „rupe u zakonu“ koje, primera radi, muškarcima dopuštaju da stupaju u neku vrstu ugovorenog braka s donatorkama jajnih ćelija, čime učvršćuju legalni status svojih potomaka.²⁰⁵

²⁰⁵ Reč je, naime, o *mul'a* tipu braka, tipičnom za šitski islam, a ponajviše rasprostranjen u Iranu; u ovom tipu braka, žena pristaje na privremenu udaju pod uslovima ekonomske kompenzacije, unapred ugovorenim u odnosu na trajanje braka i vrste „usluga“ koje ona pruža – npr. donacija jajnih ćelija, sklapanje braka u vremenskom rasponu od preuzimanja gameta do transplantacije embriona, itd. (upor. sa Inhorn 2006, 113). U tekstu o porodici u islamu, Džon H. Čemberlejn (Chambelayne) istorijske korene *mul'a* braka interpretira u pre-islamskom ključu, kroz nomadski način života arapskih beduina, gde su duga i naporna putovanja vlasnika kamila uslovljavala muške nomade da provode dugačke periode vremena van kuće. Mesta gde su karavani pravili pauze u putovanjima i prodavali svoju robu bila su manje-više regularna i odvijala su se po gradovima i oazama. Tamo bi pojedini vlasnici kamila bili u prilici da plate za privremeno zadovoljstvo sa ženama, nad kojima ne bi imali nikakav autoritet (jer ovo nije bio regularan tip braka), niti bi žena menjala svoj društveni status, već bi jednostavno predstavljala privremenu suprugu muškarcu koji je dugo na putu,

Ove i slične strategije pružaju parovima bez dece šansu da ostvare inicijalnu, na kraju i dogmatsku svrhu svog braka – imajući u vidu činjenicu da je data „svrha“ u punom skladu s Alahovom voljom – dok se istovremeno, češće nego što je slučaj obrnut, muslimanski parovi kreću upravo nasuprot izvesnim propisima iste te dogme. (Inhorn i Birenbaum-Carmeli 2008, 183, i dalje)

7. Završna razmatranja uz ovo poglavlje

Prema *fihskim* razumevanjima NRT-a, neplodnost je analogna svim ostalim bolestima. Drugim rečima, islam po sebi od svojih sledbenika zahteva da se leče od neplodnosti kao i od svakog drugog oboljenja organizma, budući da filozofija islamskog prava u načelu nastoji da obezbedi dobrobit i korist ljudima, odnosno da otkloni sve eventualne štete i neugodnosti koje ih mogu snaći. (Topoljak 2009, 115-116) Prema ovoj vrsti rezonovanja, zanemarivanje sterilnosti muškarca ili žene bilo bi greh prema Bogu, jer ono vodi nestanku ljudskog roda – a bez ljudskog roda život na zemlji bio bi besmislen (ibid). Čovekova neplodnost je bolest organizma, i ako postoji mogućnost da se ova bolest izleči primenom novih reproduktivnih tehnologija, onda bi odbacivanje i zanemarivanje ovih medicinskih postupaka bio greh prema Bogu; muslimanski pravници u tom duhu navode hadis Usame Ibn Šerika, prema kojem je Muhamed poručio jednoj grupi beduina da Alah, osim starosti, „nije stvorio bolest, a da joj nije odredio i lijek.“ (ibid).

Bez obzira na načelnu otvorenost za tehnološke inovacije koje služe čovekovo dobrobiti, u muslimanskim versko-pravnim okvirima osetan je veliki oprez u pogledu recepcije NRT, oprez koji uslovljava selektivno prihvatanje ovih tehnologija, i to na osnovu kulturno specifične konfiguracije moralnih standarda važećim za društva gde je šerijat primarni izvor legitimnosti. Prvo, islamski bioetički principi utemeljeni su u „standardima“ racionalnosti proisteklim iz skripturalnih izvora, te su unekoliko drugačije ustrojeni od „standarda“ racionalnosti važećih za sekularna društva u kojima je primarno prepoznat autoritet *ratia* i ljudske savesti. Načelo manje štete radi postizanja većeg dobra i fenomen „otvaranje vrata *idžtibada*“ u dodiru sa NRT, trebalo bi društvenim teoretičarima zainteresovanim za muslimanski svet da ukažu na dve značajne činjenice: prva se tiče fleksibilnosti šerijata u kontaktu sa savremenim društvenim i naučnim tokovima; druga se

van kuće. Porodica žene nije se uplitala u ovu „prostu poslovnu transakciju koja važi u ograničenom vremenskom periodu“, kako je karakteriše Čemberlejn. Ovaj autor takode napominje da su nakon dogovorenog perioda obe strane bile slobodne, bez ikakvih daljih formalnosti (Chambelayne 1968, 133).

odnosi na presudni značaj kulturno relativističkih perspektiva u svrhu što sveobuhvatnijeg razumevanja moderne islamske sholastike i njenog uticaja na društvo, razumevanja koje, međutim, ne mora biti nužno istinito, ali se svakako može primaći bliže istini od kruto-uopštavajućih tvrdnji kako su muslimanska društva prema izvesnim „univerzalnim“ parametrima zaostala, ili kako su naprosto „zaglavljena“ na drugoj strani civilizacijskog jaza razjapljenog između sekularnih, i ne-sekularnih društava.

Novonastalim pitanjima relevantnim za islamsko pravo, a u relaciji sa NRT, muslimanski stručnjaci pristupaju oslanjajući se dobrim delom na tenziju između dva oprečna pojma: *zjine* i *nasaba*. Ako dotična dva pojma zamislimo na suprotnim krajevima iste ravni, i površinom te ravni pokušamo da obuhvatimo celokupan spektar mogućnosti novih reproduktivnih tehnologija, oni biomedicinski zahvati i procedure koji bi prema islamskim „standarima“ racionalnosti mogli konotirati na preljubu i blud, kao i oni koji za posledicu imaju „prljanje“ patrilinarnih loze, u načelu su islamskim pravom tretirani kao *haram*, dok su svi oni „između“, u načelu, *halal*. Bilo bi, naravno, nekorektno tvrditi da je ovde po sredi nekakav za Zapad nesaglediv i nedokučiv kulturni obrazac mišljenja – naročito u svetlu činjenice da ni u Prvom svetu problemi društvene konstrukcije roditeljstva, te nedoumice oko očinstva i majčinstva na račun NRT nisu nikakava društvena nepoznanica. Reč je, radije, o različitim društvenim hijerarhijama vrednosti i moralnih imperativa koji, posmatrani nezavisno od datih konfiguracija, imaju, međutim, *nadkulturni karakter*, pa su samim tim intelektualno pojmljivi, bez obzira na kulturno zaleđe onoga ko o njima misli.

Na posletku, od krupnog je značaja i činjenica da u društvenoj praksi, muslimanski klijenti klinika koje nude NRT usluge nisu nužno ograničeni šerijatskim normama, već da u zavisnosti od individualnih ekonomskih sredstava, motivacija i težnji mogu svesno zaobići te norme, kako bi dospeli do željenog cilja – dobijanja bebe. Bez obzira na to jesu li njihove strategije uvrežene u lokalnoj kulturi (recimo, onda, kada za polaznu tačku uzimaju *mul'a* brak, ili opciju bračnog sparivanja paralelnih patrilinarnih srodnika), ili su radije okrenute prevazilaženju socio-kulturnih „granica“ (kao, na primer, u slučaju reproduktivnog turizma), one, u osnovi, obesmišljavaju stereotipne predstave o „muslimanskom umu“, nesposobnom da dela slobodno, autonomno, ili pak da bude usmeren protiv matice verskih autoriteta, odnosno društvenih pravila relativnih zajednici čiji je član.

Zaključak: dometi objektivnosti u antropološkim istraživanjima islama

1995. godine američki antropolog Ričard Taper je izveo distinkciju između islamske antropologije i antropologije islama. (Tapper 1998, 185-193) Prva sintagma – islamska antropologija – može se odnositi na dve sfere interesovanja: a) istraživanje inherentne prirode, odlika i dužnosti čoveka u svetlu islamskih skripturalnih izvora (slično onome što smo mi nastojali da izvedemo u poslednjem, šestom poglavlju naše teze); i b) razmatranje antropoloških tekstova iz ugla islamskih svetih tekstova. (ibid, 185) Oblast antropologije islama, s druge strane, za Tapera – kao i za autore na koje se Taper oslanja – obuhvata izraze disciplinarnog razumevanja islama, muslimanskih društava i kulturnih tvorevina, od strane ne-muslimanskih antropologa. Pisanjem ove teze želeli smo da proširimo antropološko razumevanje islama ukazujući na značaj teorijsko-metodološkog okvira kulturnog relativizma, koji nudi mogućnost zauzimanja kontekstualno osetljivih pozicija u istraživanju kulturne drugosti. Relativizam kakav smo zastupali u ovoj tezi predlaže da se kulture uglavnom ne slažu oko moralnih pitanja, ali i da moralni standardi muslimanskih i zapadnih društava nisu nesamerivi, prevashodno zato što i jedni i drugi crpe osnovne koncepte iz komplementarnih skripturalnih izvora. Budući da relativizam po sebi implicira pretpostavku da kultura ostvaruje izvestan efekat na misli i postupke njenih nosilaca, trebalo je ispoljiti veliki oprez u cilju izbegavanja relativističke klopke pneumatizacije kulture kao parametra etnografskog objašnjenja u našoj tezi, čime smo, nadamo se, ostali sistematično afirmativni prema stvarnostima muslimanskim društvima, a ne prema pogubnoj relativističkoj etnofokciji koja bi sugerisala da u okvirima muslimanskog sveta ne postoje individue, a još manje grupe koje deluju subverzivno u odnosu na proklamovane vrednosti u vlastitoj kulturi.

Naša polazišna tačka za analizu priložene građe u vezi s muslimanskim društvima zastupala je ideju da je islamski revivalizam siptom neuspele modernizacije (pri čemu smo u ovoj tački pod pojmom *modernizacija* imali u vidu isključivo zapadni tip modernosti). Smatramo da smo na različitim analitičkim primerima iznesim u tezi – počevši od kulturno specifičnih vidova modernizacije, preko naučnih i vannaučnih debata o velu, ljudskim pravima, *ljudskoj bombi* i islamskoj bioetici – uspeali da ukažemo na važnost ove istraživačke pozicije u savremenim interdisciplinarnim promišljanjima o muslimanskom svetu, a naročito o izvesnim intelektualnim i ideološkim strujanjima u njegovim okvirima koji bi se mogli svrstati pod sintagmu *politički islam*. U toku našeg istraživanja, takođe smo želeli da

istaknemo presudnu važnost sakralne istorije islama, kao i pluralnosti interpretacija skripturalnih izvora islamske vere, bez kojih – prema našem mišljenju – ne bismo mogli govoriti o savremenim društvenim, političkim, kulturnim, naučnim, filozofskim, umetničkim i drugim tokovima relevantnim za muslimanski svet na koliko-toliko objektivnan način.

U uvodnom poglavlju naše teze, koje se bavi istorijom antropoloških ideja – s posebnim fokusom na teoriju kulturnog relativizma – istakli smo da je nemoguće pisati potpuno vrednosno neutralnu društvenu teoriju. No, da li to znači da antropologija nije i ne može biti objektivna? Pokušajmo da pružimo bar delimičan odgovor na ovo zahtevno pitanje osvrtom na sadržaj i tip argumentacije gornjih poglavlja.

Prvo što zapažamo je da smo obimom naše analize zahvatili jednu široku oblast – nazovimo je „islam“ – i pokušali da je sagledamo kroz okvir jedne dosta složene i u nauci žestoko osporavane teorijske perspektive – kulturnog relativizma. Šta smo želeli time da postignemo? Preliminarni odgovor bi mogao da glasi: želeli smo da ukažemo na činjenicu da različite kulturne vrednosti važe za različita društva, te da izvesna nerazumevanja između „Zapada“ i „islama“ koja evidentno postoje u današnjem svetu, proizlaze iz obostrane ignorantnosti prema toj činjenici – ili češće – iz njene nekorektne, pa i proizvoljne projekcije na spoljašnji svet. Šta ovo znači? Prvo, deskriptivna tvrdnja o različitim međukulturnim vrednostima ne implicira donošenje fatalističkih sudova, u maniru: „Oni se upravljaju drugačijim kulturnim smernicama od nas, mi to ne možemo razumeti, jer i mi imamo svoje smernice, koje su neuporedive sa njihovim.“ Kao naučna disciplina, antropologija je bazirana upravo na negaciji takve tvrdnje. Antropološko iskustvo u osnovi nalaže da u susretu sa drugim kulturama, čovek postaje svesniji vlastitih vrednosti, i njihovih, takoreći, lokalnih granica rasprostriranja. U susretu sa drugačijim kulturnim vrednostima, čovek neminovno vrši komparacije: „da li je ova ovde institucija bolja nego kod nas?“, ili: „ovaj njihov običaj je nečuven i krajnje nehuman. Muka mi je samo kad pomislim na to.“ Teorija kulturnog relativizma, međutim, od donosioca sudova ovog tipa, zahteva da ostavi svoj vrednosni „prtljag“ po strani, kako bi promotrio datu instituciju, ili dotični običaj iz ugla onoga ko u njemu učestvuje. I ne samo to – ona nalaže formiranje kaledioskopske slike o datom fenomenu: nije, naime, bitno samo *kako* nativac doživljava instituciju o kojoj je reč (sa svoje tačke gledišta, naravno), bitno je i šta je ono što tu instituciju drži čvrsto u mestu; šta su, dakle, njeni konceptualni podupirači u široj slici kulture.

Kako je ovo važno za antropološki pristup „islamu“? Uzmimo, recimo, jedan od pojmova ključnih za islam – šerijat – ne obraćajući zasad preveliku pažnju na njegovu izvornu fleksibilnost. Iz teološkog ugla, šerijat teži da načini čoveka „čistim“ u očima Boga; iz sociološkog ugla, šerijat nastoji da organizuje društvo prema skripturalnim propozicijama „islama“, počevši od džamije i škole, preko suda, banke i bolnice, sve do izvora državne moći i političke legitimnosti vladara. Konačno, iz ugla kulture, šerijat teži da figurira kao centralni izvor kulturno specifičnih vrednosti.

Najgrublje skicirano, antropolog bi mogao da pristupi fenomenu šerijata na tri načina: a) sa incijalnom univerzalističkom premisom, koja bi njegovu liniju razmatranja navodila u pravcu zaključivanja da su razlike između društava gde je šerijat centralni koncept i onih društava gde to nije, u suštini nebitne; b) sa početnom developmenističkom premisom koja bi šerijat posmatrala kao prepreku za društveni progres, akumulaciju znanja, razvoj racionalne nauke, filozofije, umetnosti, ljudskih prava, savremenih političkih koncepata, i tako redom. Developmenistička premisa bi, tim putem, završila u mračnim kontemplacijama o „muslimanskom umu“ koji je moguće prosvetliti jedino razgrtanjem zastora šerijata i postupnim izlaganjem njegovih „vijuga“ iluminaciji „progresivnih“ vrednosti Zapada; c) sa početnom relativističkom premisom, koja prihvata pluralnost vrednosti, odbacuje etnocentrizme, radikalno je kritična prema svakoj vrsti zastupništva i/ili socijalnog inženjeringa, i – što je za pitanje objektivnosti možda najvažnije – teži da sagleda svet izvan subjekta *onakvim kakav jeste*, a ne onakvim kakav bi trebalo da bude. Uz to, relativistička perspektiva nastoji da nam ukaže na sve ono što leži *oko* fenomena koji je u fokusu istraživanja (= šerijat), odnosno na sve što taj fenomen podupire i drži ga učvršćenog u mestu, upozoravajući nas pritom da se suzdržimo od donošenja neposrednih sudova, pre nego što sagledamo *širu sliku* relevantnu za prosuđivanje o bilo čemu. U tom smislu, kulturno relativistička premisa je osetljiva za kvazi-objektivnost, što je, bar uslovno, stavlja u službu objektivnosti.

Osvrnemo li se unazad, zapazićemo da nijedna od oblasti kojima smo se bavili u disertaciji ne govori u prilog univerzalističke ili developmenalističke premise na primeru šerijata. Objektivno, šerijat jeste značajan za muslimanska društva, i njegov značaj se ogleda preventivno u zaštiti kulture od širokog spektra vrednosti koje se nameću spolja. S druge strane, šerijat je dovoljno fleksibilan da svojim delatnim okvirom obuhvati mnoge od tih vrednosti i prilagodi im se na svoj način, iskazujući pritom izvestan nivo selektivnosti, različit od društva do društva. Treće, šerijat nije nekakav lebdeći simbolički zastor koji

obavija umove muslimana, primoravajući ih da uniformno misle i postupaju, donose identične izbore, prate iste običaje i društvene rituale, podjednako se identifikuju sa istim autoritetima ili ostalim članovima društva... Boasovskim terminima rečeno, šerijat nije mistični entitet koji postoji izvan zajednice kao skupa individualnih društvenih aktera. Između šerijata i pojedinca na snazi je, radije, dijalektički proces koji omogućava individualnim akterima da se kritički odnose prema njegovim preskriptivima, da nezavisnim intelektualnim rezonom povratno deluju na njegove propozicije i norme, pa i da se, u krajnjem slučaju, intelektualno suprotstave šerijatu kao izvoru legitimnosti, odbacujući ga u potpunosti i prihvatajući zauzvrat neki drugi sistem moralnih načela. Izvorna fleksibilnost šerijata, njegov dijalektički aspekt konkretizovan u sprezi sa životnim svetovima muslimana, pa i njegova generalna sklonost opštenju sa idejama inicijalno pokrenutim u drugim društvima, ukazuju na veliku apstraktnost islamskog verozakona, *ne umanjujući pritom njegov centralni značaj za kulturu i društvo*, niti nas odgurujući u developmentalističke vode pune dubioznosti o „muslimanskom umu“ ili islamu kao inkompatibilnom sa modernošću, naukom, progresom – uopšte, „civilizovanim“ svetom današnjice.

Preostaje nam, onda, treća opcija: kulturni relativizam. Ali, kakav vid relativističkog pristupa bi, sa svim ovim na umu, mogao biti optimalan za antropološko proučavanje „islama“?

Iz jednog broja poenti u ovoj disertaciji, počevši od drugog poglavlja nadalje, uočavamo izoštravanje generalne tvrdnje prema kojoj „islam“ i „Zapad“ raspolažu različitim konfiguracijama moralnih standarda, *ali ne i različitim standardima po sebi*. Ovo nas udaljava od epistemološkog amalgama kulturnog-kao-moralnog relativizma. Naša verzija kulturnog relativizma u osnovi prihvata opciju kulturnih univerzalija, ali ne i mogućnost njihovog istovetnog sadržaja i identične građe na među-kulturnom planu. Na nivou metafore, to je slično paru grozdova koji visi na dve susedne stabljike vinove loze. Oni jesu deo iste biljke, imaju isti hemijski sastav, istu supstancijalna svojstva, ali – pošto se поближе uporede – oni *nisu isti*. Jednom su grožđice krupnije na jednoj strani grozda, drugom na drugoj, jedan ima deblju peteljku i manje je razgranat, drugi ima tanju peteljku i više je razgranat. Poenta, zapravo, nije samo u morfologiji; poenta je u *bijerarhičnosti strukture*, kao i u tome šta je smešteno gde, i zašto.

Dok prihvata opciju kulturnih univerzalija i izvodi oštar iskorak u stranu od moralnog relativizma, naš teorijski pristup nastoji da razmontira stare i izbegne proizvodnju novih esencijalizacija na račun „islama“, ali i da oformi postojanu konceptualnu platformu za

ravnoporan dijalog muslimana i nemuslimana, kako unutar, tako i van discipline: platformu koja je već na planu infrastrukture otvorena za informisanu kritiku najširih razmera. Od čega se sastoji ta platforma? Odgovor je, za početak, najbolje potražiti u pitanju od čega se *ne* sastoji; naime, ne sastoji se od tvrdnji koje bi sa nekakve bogolike, Olimpijske tačke gledišta sugerisale šta je dobro za „islam“ a šta za „Zapad“; ne sastoji se, zatim, od arogantnih ubeđenja u superiornost bilo čijeg stanovišta, niti od „objektivnih“ procena „devijantnosti“ nečijih kulturnih praksi ili pogleda na svet. Ne sastoji se, konačno, od mentalističkih poimanja kulture koji misleće subjekte svode na marionete sveprožimajuće *Volksgeist* misterije, smeštene negde između uma i srca zajednice i svekolikog kosmosa što bludi nad njom. Glavnina te platforme usredsređena je, zauzvrat, na naše iskrene i bespoštedne pokušaje da na dnevni red iznesemo stvari *onakve kakve jesu*, a ne onakve kakve želimo da budu, što zahteva izvesnu – ne malu – dozu samokritičnosti; da se prilikom stupanja u dijalog strogo pridržavamo načela ravnopravnosti mišljenja svih zainteresovanih strana; da se suzdržavamo od donošenja slabo obaveštenih sudova, ili onih neosetljivih za tuđe sociokulturne kontekste; i, konačno, da mimo kulturnih, budemo izrazito reflektivni za političke, ekonomske, istorijske i druge relevantne okolnosti društava o kojima je reč.

Svrha dijaloga zasnovanog na konceptualnoj platformi ovog tipa ogleдалa bi se primarno u skretanju pažnje na stepen uobličivosti naših sistema značenja našim vlastitim kulturnim formama, što bi zauzvrat trebalo da povisi nivo refleksivnosti vrednosnih, moralnih i drugih „sudbonosnih“ sudova koje se spremamo da iznesemo o drugima. Pored toga, dijalog ovog tipa trebalo bi da bude kontinuiran i trajan – a ne vremenski ograničen na jedno popodne – te da u kumulativnom smislu neprestano radi na pospešenju našeg razumevanja drugih kultura, ali i na proširenju naših sopstvenih uvida u to kako kulturni drugi razumeju nas. Na kraju krajeva, sasvim je očekivano da naši sudovi postanu predmet kritike pojedinaca različitih intelektualnih, ideoloških i rodni zaleda; te kritike nikako ne bi trebalo da emituju konačni signal za kraj dijaloga, naprotiv; one su u svakom slučaju više nego dobrodošle; a ako naša stanovišta bar delimično opstanu, nakon što ih iznesemo na uvid (informisanoj) javnosti, vremenom ih možemo, uz mnogo učenja na sopstvenim greškama, korigovati tako da ona postanu nešto „objektivnija“, te ih opet izložiti udaru bespoštedne ali i, bar idealno, više nego konstruktivne kritike.

Literatura

- AAA. 1947. Statement on Human Rights. *American Anthropologist* 49 (4): 539-543.
- Abbasi-Shavazi, Mohammad Jalal, Inhorn, Marcia C., Razeghi-Nasrabad, Hajjeh Bibi, Toloo, Ghasem. 2008. The "Iranian ART Revolution": Infertility, Assisted Reproductive Technology, and Third-Party Donation in the Islamic Republic of Iran. *Journal of Middle East Women's Studies*. 4 (2): 1-28
- Abu-Lughod, Lila. 1998. "The marriage of feminism and Islamism in Egypt: selective repudiation as a dynamic of postcolonial cultural politics." In: *Remaking women: feminism and modernity in the Middle East*, ed. Lila Abu-Lughod, 243-269. Princeton: Princeton University.
- Abu-Lughod, Lila. 2002. Do Muslim Women Really Need Saving? *American Anthropologist* 104(3): 783-790.
- Abu-Rabi', Ibrahim M. 2004. *Contemporary Arab Thought. Studies in Post-1967 Arab Intellectual History*. London: Pluto Press.
- Adams, William Y. 1969. Ethnohistory and Islamic Tradition in Africa. *Ethnohistory* 16(4): 277-288.
- Afshari Reza 1994. An Essay on Islamic Cultural Relativism in the Discourse of Human Rights. *Human Rights Quarterly*. 16(2): 235-276
- Afshari, Reza. 2001. *Human Rights in Iran: The Abuse of Cultural Relativism*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press
- Agar, Michael. 1980. Hermeneutics in anthropology: A review essay. *Ethos* 8 (3): 253-272.
- Ahmad, Aziz. 1960. Sayyid Ahmad Khān, Jamāl al-dīn al-Afghānī and Muslim India. *Studia Islamica* 13: 55-78.
- Ahmed, Akbar S. 1992. *Postmodernism and Islam: Predicament and Promise*. New York: Routledge
- Ahmed, Akbar S. 1992. *Postmodernism and Islam: Predicament and Promise*. London and New York: Routledge.
- Ahmed, Leila. 1986. Women and the Advent of Islam. *Signs* 11(4): 665-691.
- Ahmed, Leila. 1992. *Women and Gender in Islam: Historical Roots of A Modern Debate*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Ahmed, Leila. 2000. The Women of Islam. *Transition* 83: 78-97.
- Ahmed, Leila. 2011. *A Quiet Revolution: The Veil's Resurgence, from the Middle East to America*. New Haven and London: Yale UP
- Ajami, Fouad. 1974. On Nasser and His Legacy. *Journal of Peace Research* 11(1): 41-49.
- Alleman, Janet, Barbara Knighton and Jere Brophy. 2007. Social Studies: Incorporating All Children Using Community and Cultural Universals as the Centerpiece. *Journal of learning disabilities* 40 (2): 166-173.
- Alnasrawi, Abbas, 2001. Iraq: Economic Sanctions and Consequences, 1990-2000
- Altorki, Soraya. 1980. Milk-Kinship in Arab Society: An Unexplored Problem in the Ethnography of Marriage. *Ethnology* 19 (2): 233-244.
- American Anthropologist (New Series)* 48 (2): 223-233.
- American Anthropologist* 89 (4): 939-943.
- Andoni, Lamis. 1997. Searching for Answers: Gaza's Suicide Bombers. *Journal of Palestine Studies*. 26 (4): 33-45.
- Andriolo, Karin. 2002. Murder by Suicide: Episodes from Muslim History. *American Anthropologist* 104(3): 736-742.

- Andriolo, Karin. 2006. The Twice-Killed: Imagining Protest Suicide. *American Anthropologist* 108 (1):100–113.
- Ansari, Hamied N. 1984. The Islamic Militants in Egyptian Politics. *International Journal of Middle East Studies*. 16(1): 123-144
- Arendt, Hannah. 1970. *On Violence*. New York: Harcourt, Brace & World.
- Arkoun, Mohammed. 2003. Rethinking Islam Today. *Annals of the American Academy of Political and Social Science*. 588: 18-39
- Asad, Talal. 2007. *On Suicide Bombing*. New York: Columbia UP
- Asani, Ali S. 2003. "So That You May Know One Another": A Muslim American Reflects on Pluralism and Islam. *Annals of the American Academy of Political and Social Science. Islam: Enduring Myths and Changing Realities*. 588: 40-51
- Asani, Ali S. 2003. „So That You May Know One Another“: A Muslim American Reflects on Pluralism and Islam. *Islam: Enduring Myths and Changing Realities. Annals of the American Academy of Political and Social Science* 588: 40-51.
- Atran, Scott. 2004. Mishandling Suicide Terrorism. *The Washington Quarterly*. 27 (3):67-90.
- Atran, Scott. 2006. The Moral Logic and Growth of Suicide Terrorism. *The Washington Quarterly*. 29(2):127-147
- Ball, Gail A, Trevino Klebe i Sims, Linda and Henry P. Jr. 1994. Just and Unjust Punishment: Influences on Subordinate Performance and Citizenship. *The Academy of Management Journal*. 37(2): 299-322
- Baron, Beth. 1989. Unveiling in Early Twentieth Century Egypt: Practical and Symbolic Considerations. *Middle Eastern Studies* 25(3): 370-386.
- Bearman, P.J., Bianquis, T.H., Bosworth C.E., Van Dozel, E., Heinrichs, W.P. 2000. *The Encyclopaedia of Islam. Glossary and Index of Terms*. Leiden, Boston: Brill.
- Beck, Colin J. 2009. State Building as a Source of Islamic Political Organization. *Sociological Forum* 24 (2): 337-356.
- Benedict, Ruth. 1943. *Race and Racism*. London: Labour Book Service.
- Benedikt, Rut. 1976. *Obrasci kulture*. Beograd: Prosveta.
- Bennett, Clinton. 2005. *Muslims and Modernity*. Continuum: New York
- Bennett, John W. 1949. Science and Human Rights: Reason and Action. *American Anthropologist (New Series)* 51 (2): 329-336
- Benthall, Jonathan. 2005. Confessional Cousins and the Rest: The Structure of Islamic Toleration. *Anthropology Today* 21 (1): 16-20
- Berlin, Isaiah. 1990. *Against the current*. New York: The Viking Press
- Berlin, Isaiah. 1990. *The Crooked Timber of Humanity: Chapters in the History of Ideas*. London: John Murray, 1990.
- Biomedicine Online* 10 (3): 310-319
- Birenbaum-Carmeli, Daphna i Inhorn, Marcia C. 2009. Masculinity and Marginality: Palestinian Men's Struggles with Infertility in Israel and Lebanon. *Journal of Middle East Women's Studies*. 5(2): 23-52
- Birenbaum-Carmeli, Daphna, Carmeli, Yoram S. i Yavetz, Haim. 2000. Secrecy among Israeli Recipients of Donor Insemination. *Politics and the Life Sciences* 19 (1): 69-76
- Boas, Franc. 1982. *Um primitivnog čoveka*. Beograd: Biblioteka XX vek.
- Boas, Franz. 1887. Letters to the editor. *Science* ns-9 (228): 587-589.
- Boas, Franz. 1887. Museums of Ethnology and their classification. *Science* 9: 587-589.
- Boas, Franz. 1901. The mind of primitive man. *Journal of American Folk-Lore* 14: 1-11.
- Boas, Franz. 1904. The history of anthropology. *Science* 21: 513-524.
- Boas, Franz. 1962. *Anthropology and modern life*. New York: The Northon Library.

- Boerma, J. Ties, and Zaida Mgalla (eds.) 2001. *Women and Infertility in SubSaharan Africa: A Multi-disciplinary Perspective*. Amsterdam: Royal Tropical Institute.
- Bošković A. 1998. Postmodernizam, antropologija i zdrav razum. *Sociologija* 40 (2): 211-242.
- Brems, Eva. 2004. Reconciling Universality and Diversity in International Human Rights: A Theoretical and Methodological Framework and Its Application in the Context of Islam. *Human Rights Review* 5(3): 5-21
- Brković, Čarna. 2008. Upravljanje osećanjima pripadanja: Antropološka analiza "kulture" i „identiteta“ u Ustavu Republike Srbije. *Etnoantropološki problemi* 3(2): 59-76.
- Brogaard, Berit. 2008. Moral Contextualism and Moral Relativism. *Philosophical Quarterly*. 58 (232): 385-409.
- Brown, Michael F. 2008. Cultural Relativism 2.0. *Current Anthropology* 49 (3): 363 – 383.
- Brown, Michael F. 2008. Cultural Relativism 2.0. *Current Anthropology* 49 (3): 363-383.
- Brym, Robert J. Araj, Bader. 2006. Suicide Bombing as Strategy and Interaction: The Case of the Second Intifada. *Social Forces* 84 (4):1969-1986.
- Buccaile, Maurice. 2001. *Biblija, Kur'an i Nauka*. Sarajevo: El-Kalem.
- Buchowski, Michał. 2007. Cultural Anthropology: Between Rationalism and Relativism. *Kulturwissenschaften im Blickfeld der Standortbestimmung, Legitimierung und Selbstkritik* 4: 89-109.
- Bunzl, Matti. 2004. Boas, Foucault, and the "Native Anthropologist": Notes toward a Neo-Boasian Anthropology. *American Anthropologist* 106 (3): 435-442
- Burgoon, Brian. 2006. On Welfare and Terror: Social Welfare Policies and Political-Economic Roots of Terrorism. *The Journal of Conflict Resolution* 50 (2): 176-203.
- Butterworth, Charles E. 1992. Political Islam: The Origins. *Annals of the American Academy of Political and Social Science*. 524: 26-37
- Byman, Daniel. 2011. Israel's Pessimistic View of the Arab Spring. *The Washington Quarterly*. (34) 3: 123-136
- Byng, Michelle D. 2010. Symbolically Muslim: Media, Hijab, and the West. *Critical Sociology*. 36 (1): 109-129.
- Caduff, Carlo. 2011. Anthropology's ethics: Moral positionalism, cultural relativism, and critical analysis. *Anthropological Theory* 11 (4): 465-480.
- Caldararo, Niccolo. 2006. Social Thought & Commentary: Suicide Bombers, Terror, History, and Religion. *Anthropological Quarterly*. 79 (1): 123-131.
- Carrithers, Michael. 2005. Why anthropologists should study rhetoric. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 11 (3): 577–583.
- Chamberlayne John H. 1968. The Family in Islam. *Numen* 15 (2): 119-141.
- Charney, Jonathan I. 1999. Anticipatory Humanitarian Intervention in Kosovo. *The American Journal of International Law* 93 (4): 834-841.
- Cimino, Richard. 2005. "No God in Common:" American Evangelical Discourse on Islam after 9/11. *Review of Religious Research* 47 (2): 162-174
- Clarke, Morgan. 2006. Islam, Kinship and New Reproductive Technology. *Anthropology Today* 22 (5): 17-20
- Clarke, Morgan. 2007. Closeness in the Age of Mechanical Reproduction: Debating Kinship and Biomedicine in Lebanon and the Middle East. *Anthropological Quarterly* 80(2): 379-402
- Clarke, Morgan. 2008. New kinship, Islam, and the Liberal Tradition: sexual morality and new reproductive technology in Lebanon. *Journal of the Royal Anthropological Institute (N.S.)* 14: 153-169
- Clifford, James. 1988. *The Predicament of Culture*. Cambridge: Harvard UP.
- Clough, Paul. 2009. The impact of rural political economy on gender relations in Islamizing

- Cole, Fay-Cooper i Eggan, Fred. 1959. Robert Redfield, 1897-1958. *American Anthropologist*, New Series. 61(4): 652-662
- Coleman, James S. 1993. The Rational Reconstruction of Society: 1992 Presidential Address. *American Sociological Review* 58(1):1-15
- Comaroff, Jean and John Comaroff. 1986. Christianity and Colonialism in South Africa. *American Ethnologist* 13(1): 1-22.
- Cooper, David E. 1978. Moral Relativism. *Midwest Studies in Philosophy* 3 (1): 97-108.
- Corbin, Henry. 1977. *Historija islamske filozofije*. Veselin Masleša: Sarajevo
- Dalacoura, Katerina. 1998. *Islam, Liberalism and Human Rights*. New York: I.B. Tauris.
- De Waal, Alex and Rakiya Omaar. 1994. Can Military Intervention Be "Humanitarian"? *Middle East Report* 187/188: 2-8.
- Dean, John. 1978. Empiricism and Relativism-A Reappraisal of Two Key Concepts in the Social Sciences. *Philosophy of the Social Sciences*. 8(3): 281-288
- Delanty, Gerard. 1997. Habermas and Occidental Rationalism: The Politics of Identity, Social Learning, and the Cultural Limits of Moral Universalism. *Social Theory* 15 (1): 30-59.
- Denby, David. 2005. Herder: culture, anthropology and the Enlightenment. *History of the Human Sciences* 18 (1): 55-76.
- Doner, Fred M. 2002. "Muhamed i halifat: Politička istorija islamskog carstva do mongolskog osvajanja". U *Oksfordska istorija islama*, ur. Džon Espozito, 17-80. Beograd: Clio.
- Donnan, Hastings and Martin Stokes. 2002. „Interpreting Interpretations of Islam”. In *Interpreting Islam*, ed. Hastings Donnan, 1-20. London, New Delhi: Sage Publications.
- Donnelly Jack. 1998. Human Rights: A New Standard of Civilization? *International Affairs*. 74(1): 1-23
- Dragojević-Dikić, Svetlana D. Draganić, Saveta, Dikić Srđan i Vladimir Pilija. 2004. Ethical and Legal Dilemmas in infertility Treatment. *Zbornik matice srpske za prirodne nauke* 107: 85-91
- Drezgić R. 2004. Abortus, kontracepcija i rodni odnosi mo#i – makro i mikro plan. *Sociologija*
- Dunn, David Hastings. 2003. Myths, Motivations and 'Misunderestimations': The Bush Administration and Iraq *International Affairs (Royal Institute of International Affairs 1944-)* 79 (2): 279-297
- Eickelman, Dale F. 2000. Islam and the Languages of Modernity. *Daedalus*. 129(1): 119-135
- Eisenstadt, Shmuel Noah. 2000. Multiple modernities. *Daedalus*. 1-29.
- El Fadl, Khaled Abou. 2001. Islam and the Theology of Power. *Middle East Report*. 221: 28-33
- El Fadl, Khaled Abou. 2001. Islam and the Theology of Power. *Middle East Report*. 221: 28-33
- El-Affendi, Abdelwahab. 1990. The Long March from Lahore to Khartoum: Beyond the 'Muslim Reformation. *Bulletin (British Society for Middle Eastern Studies)*. 17(2) (1990): 137-151
- Elfenbein, Hillary Anger and Nalini Ambady. 2003. Universals and Cultural Differences in Recognizing Emotions. *Current Directions in Psychological Science* 12 (5): 159-164.
- El-Guindi, Fadwa. 1999. *Veil: Modesty, Privacy and Resistance*. Berg: Oxford.
- Enciklopedija Živih Religija*. 1992. Beograd: Nolit.
- Engineer, Asqhar Ali. 1996. *The Rights of Women in Islam*. New York: St. Martin's Press
- Englund, Harri i James Leach. 2000. Ethnography and the Meta-Narratives of Modernity. *Current Anthropology*. 41(2): 225-248.

- Esack, Farid. 2006. "The Contemporary Democracy and The Human Rights Project for Muslim Societies". In *Contemporary Islam: Dynamic, not Static*, ed. Aziz Abdul Said, Mohammed Abu-Nimer and Meena Sharify-Funk: 117-129. London and New York: Routledge.
- Esposito, John L. 1998. "Introduction to Islam and Gender: Dilemmas in the Changing Arab World." In *Islam, Gender and Social Change*, ed. Yvonne Yazbeck Haddad and John L. Esposito ix-xxvii. Oxford, New York: Oxford UP
- Esposito, John L. 1998. „Introduction: Women in Islam and Muslim Societies“. In *Islam, Gender and Social Change*, ed. Yvonne Yazbeck Haddad and John L. Esposito. Oxford UP: Oxford, New York
- Esposito, Džon L. 2002. Islam danas: reformacija i revolucija. U: *Oksfordska istorija islama*, ur. Džon Esposito, Beograd: Clio.
- Esposito, John L. 2001. *Islamska Prijetnja: Mi ili stvarnost?* Selsebil: Živice.
- Euben Roxanne L. 2010. Making the World Safe for Compatibility. *Political Theory*
- Euben, Roxanne L. 1997. Premodern, Antimodern or Postmodern? Islamic and Western Critiques of Modernity. *The Review of Politics*. 59(3): 429-453
- Fanon, Frantz. 1965. *A Dying Colonialism*. Grove Press: New York.
- Faqir, Fadia. 2001. Intrafamily Femicide in Defence of Honour: The Case of Jordan. *Third World Quarterly* 22(1): 65-82
- Feinberg, Richard. 2007. Dialectics of Culture: Relativism in Popular and Anthropological Discourse. *Anthropological Quarterly* 80 (3): 777-790.
- Fernandez, James W. 1990. Tolerance in a Repugnant World and Other Dilemmas in the Cultural Relativism of Melville J.Herskovits. *Ethos* 18 (2): 140-164.
- Fixdal, Mona and Dan Smith. 1998. Humanitarian Intervention and Just War. *Mershon International Studies Review* 42 (2): 283-312.
- four principles” are not as culturally neutral as suggested. *European Journal of Pediatrics* (168): 1383–1387
- Freeman, Michael. 2004. The Problem of Secularism in Human Rights. *Human Rights Quarterly*. 26 (2): 375-400
- Freidman, Jonathan. 1992. The Past in the Future: History and the Politics of Identity. *American Anthropologist (New Series)* 94 (4): 847.
- Freidman, Jonathan. 1992. The Past in the Future: History and the Politics of Identity. *American Anthropologist* 94 (4): 837-859.
- Garcia, Maria Elena. 2000. Ethnographic Responsibility and the Anthropological Endeavor: Beyond Identity Discourse. *Anthropological Quarterly* 73 (2): 89-101.
- Geertz, C. 1984. Distinguished lecture: Anti anti-relativism. *American Anthropologist* 86: 263-278.
- Geertz, Clifford. 1984. Distinguished Lecture: Anti Anti-Relativism. *American Anthropologist (New Series)* 86 (2): 263-278.
- Gellner, E. 1982. "Relativism and universal". In *Rationality and relativism*, ed. M. H. & Steven Lukes, 181-200. Cambridge, MA: MIT Press.
- Gellner, Ernest 1975b. Ethnomethodology: The Re-enchantment Industry or the Californian Way of Subjectivity. *Philosophy of the Social Sciences*. 5(4): 431-450.
- Gellner, Ernest. 1975a. A Wittgensteinian Philosophy of (or against) the Social Sciences. *Philosophy of the Social Sciences*. 5(2): 173-199.
- Gellner, Ernest. 1981. *Muslim Society*. Cambridge University Press: Cambridge.
- Gellner, Ernest. 1991. Islam and Marxism: Some Comparisons. *International Affairs (Royal Institute of International Affairs)*. 67(1): 1-6
- Gellner, Ernest. 2000. *Postmodernizam, razum i religija*. Zagreb: Naklada Jesenski i Turk.

- Gellner, Ernest; 1981. Nationalism. *Theory and Society*. 10 (6): 753-776
- Gewirth, Alan. 1973-1974. The 'Is-Ought' Problem Resolved. *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* 47: 34-61.
- Ghaly, Mohammed. 2012. Islam, Paternity, and the Beginning of Life. *Zygon* 47 (1): 175-213
- Gill, Graeme. 2003. *The Nature and Development of the Modern State*. New York: Palgrave Macmillan.
- Girard, Rene. 2001. *I See Satan Fall Like Lightning*. New York: Orbis Books.
- Godelije, Moris i Panof, Mišel. 2002. Stvaranje tela. *Kultura* 105-106: 22-53.
- Goldberg, Ellis. 1991. Smashing Idols and the State: The Protestant Ethic and Egyptian Sunni Radicalism. *Comparative Studies in Society and History*. 33(1): 3-35
- Golley, Nawar Al-Hassan. 2004. Is Feminism Relevant to Arab Women? *Third World Quarterly* 25(3): 521-536.
- Goodale, Mark. 2006. Toward a Critical Anthropology of Human Rights. *Current Anthropology*. 47(3): 485-511
- Goodman, Ryan. 2006. Humanitarian Intervention and Pretexts for War. *The American Journal of International Law* 100 (1): 107-141.
- Gorunović, Gordana. 2011. *Antropologija Kliforda Gerca: Kritike i polemike*. Beograd: Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta Univerziteta u Beogradu i Srpski genealoški centar.
- Griffin, James. 2008. *On Human Rights*. Oxford: Oxford UP
- Guha, Abhijit. 1994. The Darwinian View of Progress: A Comment on Amartya Sen. *Population and Development Review* 20.
- Gundelach, Peter. 1979. Grass Roots Organizations. *Acta Sociologica* 22 (2): 187-189.
- Haakonssen Knud. 1985. Hugo Grotius and the History of Political Thought. *Political Theory* 13(2): 239-265.
- Haddad, Yvonne Yazbeck. 1994. "Islam and Gender: Dilemmas in the Changing Arab World". In *Islam, Gender and Social Change*, ed. Yvonne Yazbeck Haddad and John L. Esposito 3-30. Oxford, New York: Oxford UP
- Hafez, Mohammed M. 2003. *Why Muslims Rebel: Repression and Resistance in the Islamic World*. Boulder, CO: Lynne Rienner Publishers
- Halilović, Safet. 2009. *Kur'anska Antropologija*. Novi Pazar: El-Kelimeh.
- Halliday, Fred. 1994. The Politics of Islamic fundamentalism: Iran, Tunisia, and the challenge of the secular state. In *Islam, Globalisation and Postmodernity*. eds. Akbar S. Ahmed and Hastings Donnan. New York: Routledge.
- Halliday, Fred. 1995. The Politics of 'Islam' - A Second Look. *British Journal of Political Science* 25 (3): 399-417.
- Hammond, Andrew. 2005. *Pop Culture Arab World!* ABC-Clio: Santa Barbara.
- Hanafi, Hasan. "The Origin of Modern Conservatism and Islamic Fundamentalism." U Ernest Gellner (ur.) *Islamic Dilemmas: Reformers, Nationalists and Industrialization* 1985. Mouton, Berlin; New York, Amsterdam.
- Hanson, F. Allan. 1979. Does God Have a Body? Truth, Reality and Cultural Relativism. *Man (New Series)* 14 (3): 515-529.
- Hartman, Gilbert and Jarvis Judith Thomson. 1996. *Moral Relativism and Moral Objectivity*. Cambridge: Blackwell.
- Hartung, Frank E. 1954. Cultural Relativity and Moral Judgments. *Philosophy of Science* 21 (2) : 118-126.
- Hastrup, Kirsten. 1993. Hunger and the Hardness of Facts. *Man* 28(4): 727-739
- Hatch, Elvin. 1990. Leslie White's Materialism: A Comment on Barrett. *American Anthropologist (New Series)* 92(4): 1018.

- Hatch, Elvin. 1997. The Good Side of Relativism. *Journal of Anthropological Research* 53 (3): 371-381.
- Hatem, Mervat. 1998. "Secularist and Islamic Discourses on Modernity in Egypt and the Evolution of the Postcolonial Nation-State." In *Islam, Gender and Social Change*, ed. Yvonne Yazbeck Haddad and John L. Esposito, 85-100. Oxford, New York: Oxford UP.
- Hausaland, Nigeria Africa. *The Journal of the International African Institute* 79 (4): 595-613.
- Heath, Michael J. 1988. Islamic Themes in Religious Polemic. *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*. 50(2): 289-315
- Hefner, Robert W. "Introduction: Shar'ia Politics – Law and Society in the Modern Muslim World." In: *Shari'a Politics. Islamic Law and Society in the Modern World*, ed. Robert W. Hefner 1-55. Bloomington and Indianapolis: Indiana UP.
- Hefner, Robert W. 1998. Multiple Modernities: Christianity, Islam, and Hinduism in a Globalizing Age. *Review of Anthropology*. 27: 83-104
- Hefner, Robert W. 1998. Multiple modernities: Christianity, Islam, and Hinduism in a globalizing age. *Annual Review of Anthropology*. 27: 83-104.
- Hefner, Robert W. 2001. Public Islam and the Problem of Democratization. *Sociology of Religion* 62 (4): 491-514.
- Hefner, Robert W. 2009a. "Introduction: The politics and Cultures of Islamic Education in Southeast Asia". In *Making Modern Muslims: The Politics of Islamic Education in Southeast Asia*, ed. Robert W Hefner, 1-55. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Hefner, Robert W. 2009b. "Islamic Schools, Social Movements, and Democracy in Indonesia". In *Making Modern Muslims: The Politics of Islamic Education in Southeast Asia*, ed. Robert W Hefner, 55-106. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Henkin, Louis. 1999. Kosovo and the Law of "Humanitarian Intervention". *The American Journal of International Law* 93(4): 824-828.
- Herodotus. 1921. *In Four volumes*. London: William Heinemann
- Herskovits, Melville J. 1936. Applied Anthropology and the American Anthropologists. *Science* 83 (2): 215-222.
- Herskovits, Melville J. 1942. On the Values in Culture. *The Scientific Monthly* 54: 557-560.
- Herskovits, Melville J. 1951. Tender- and Tough-Minded Anthropology and the Study of Values in Culture. *Southwestern Journal of Anthropology* 7(1): 22-31.
- Herskovits, Melville J. 1958. Some Further Comments on Cultural Relativism. *American Anthropologist* 60 (2): 266-273.
- Herskovits, Melville. 1948. *Man and His Works: The Science of Cultural Anthropology*. New York: Alfred A. Knopf.
- Hickman, Jared. 2008. The Theology of Democracy. *The New England Quarterly*. 81(2): 177-217
- Hirschkind, Charles. 2001. The Ethics of Listening: Cassette-Sermon Audition in Contemporary Egypt. *American Ethnologist* 28(3): 623-649.
- Hobsbom, E., Rejndžer, T. (ur.) 2002. *Izmišljanje tradicije*. Beograd: Biblioteka XX vek.
- Hodgen, Margaret. 1971. *Early anthropology in the sixteenth and seventeenth centuries*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Hoebink, Michel. 1999. Thinking about Renewal in Islam: Towards a History of Islamic Ideas on Modernization and Secularization. *Arabica*. 46(1): 29-62
- Homeini, Ruholah Musavi. 1990. *Islamska vlast*. Beograd: Međunarodna politika
- Houston, Christopher. 2001. The Brewing of Islamist Modernity Tea Gardens and Public Space in Istanbul. *Theory, Culture & Society* 18(6): 77-97

- Humbolt, Vilhelm fon. 1991. *Spisi iz antropologije i istorije*. Sremski Karlovci: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.
- Hux, Roger K. 1978. The Ku Klux Klan in Macon, 1919-1925. *The Georgia Historical Quarterly* 62 (2): 155-168.
- Hyslop, J. H. 1886. Psychophysics. *Science* 8 (189): 259-262.
- Ibrahim, Saad Eddin. 1988. Egypt's Islamic Activism in the 1980s. *Third World Quarterly*. 10(2) Islam & Politics: 632-657
- Ibrahim, Saad Eddin. 1998. The Troubled Triangle: Populism, Islam and Civil Society in the Arab World. *International Political Science Review / Revue internationale de science politique*. 19.(4):373-385
- Ignjatijef, Majkl. 2006. *Ljudska prava kao politika i kao idolopoklonstvo*. Beograd: Službeni glasnik.
- Ilahi, Nadia. 2009. Gender Contestations: An Analysis of Street Harassment in Cairo and its Implications For Women's Access to Public Spaces. *Surfacing*. 2 (1): 56-69.
- in *Egypt*. New York: Routledge.
- in Spanish America as a Model for Suffering: An Exploratory Note. *Journal of Interamerican Studies and World Affairs*. 13 (2):246-257.
- Inhorn, Marcia C. 2002. "The 'Local' Confronts the 'Global': Infertile Bodies and New Reproductive Technologies in Egypt." In: *Infertility Around the Globe: New Thinking on Childlessness, Gender, and Reproductive Technologies*, ed. Marcia C. Inhorn i Balen, Frank. Berkley: University of California Press
- Inhorn, Marcia C. 2004. Middle Eastern Masculinities in the Age of New Reproductive
- Inhorn, Marcia C. 2004. Privacy, privatization, and the politics of patronage: ethnographic challenges to penetrating the secret world of Middle Eastern, hospital-based *in vitro* fertilization. *Social Science and Medicine* 69: 2095-108.
- Inhorn, Marcia C. 2006. He Won't Be My Son. *Medical Anthropology Quarterly* 20 (1):
- Inhorn, Marcia C. 2006. He Won't Be My Son. *Medical Anthropology Quarterly* 20 (1): 94-120.
- Inhorn, Marcia C. 2006. Making Muslim Babies: IVF And Gamete Donation In Sunni Versus Shi'a Islam. *Culture, Medicine and Psychiatry* (30): 427-450
- Inhorn, Marcia C. 2006. The Worms are Weak: Male infertility and Patriarchal Paradoxes in Egypt. In *Islamic Masculinities (Global Masculinities)*. ed. Lahoucine Ouzgane, 211-237. London: Zed Books
- Inhorn, Marcia C. 2011. Globalization and Gametes. In *Reproduction, Globalization, and the State*. ed. Carole H. Browner and Carolyn F. Sargent, 126-137. Durham: Duke UP
- Inhorn, Marcia C. 2011. Globalization and Gametes: Reproductive „tourism“, Islamic bioethics, and Middle Eastern modernity. *Anthropology and Medicine*. 18 (1): 87-103
- Inhorn, Marcia i Sargent, Carolyn. 2006. Introduction to Medical Anthropology in the Muslim World. *Medical Anthropology Quarterly* 20 (1): 1-11
- Inhorn, Marcia C. i Birenbaum-Carmeli, Daphna. 2008. Assisted Reproductive Technologies and Culture Change. *Annual review of Anthropology*. 37: 177-196.
- Inhorn, Marcia C. i Shrivastav, Pankaj. 2010. Globalization and Reproductive Tourism in the United Arab Emirates. *Asia Pacific Journal of Public Health* 22 (3): 68-74
- Inhorn, Marcia C., Patrizio, Pasqale i Serour, Gamal, L. 2010. Third-party Reproductive Assistance Around the Mediterranean: Comparing Sunni Egypt, Catholic Italy and Multisectarian Lebanon. *Reproductive BioMedicine Online*. 21: 848-853
- Inhorn, Marcia. 2003. *Local Babies, Global Science: Gender, Religion and In Vitro Fertilization*
- Israeli, Raphael. 2002. A manual of Islamic fundamentalist terrorism. *Terrorism and Political Violence* 14 (4): 23-40

- Ivanović, Zorica. 2002. Na koga liče deca: Srodstvo kod Srba i principi percepcije sličnosti među srođnicima. *Običaji životnog ciklusa u gradskoj sredini*. EI SANU: 375-408
- Izrael, Mark i Ijan Hej. 2012. *Etika istraživanja u društvenim naukama*. Beograd: Službeni glasnik (Biblioteka Društvo i nauka, edicija Primenjena etika).
- Izvori:
- Jafri, Syed Husain M. 1983. An Interpretation of the Fundamental Beliefs and Some of the Institutions of Islam. *Arabica* 30 (3): 290-302.
- Jamal, Amina. 2005. Feminist 'Selves' and Feminism's 'Others': Feminist Representations of Jamaat-e-Islami Women in Pakistan. *Feminist Review* 81: 52-73.
- Jarvie I. C. 1983. Rationality and Relativism, *British Journal for the Philosophy of Science* 34 (1): 44-60.
- Jarvie, I.C. 1975. Cultural Relativism Again. *Philosophy of the Social Sciences* 5 (3): 343-353.
- Jarvie, I.C. 1983. Rationality and Relativism. *The British Journal of Sociology* 34 (1): 44-60.
- Jarvie, Ian C. 2007. „Relativism and Historicism”. In *Handbook of Philosophy and Science. Philosophy of Anthropology and Sociology*. ed. Stephen Turner and Mark Risjord, 553-589. Amsterdam: Elsevier.
- Jing-Bao, Nie. 2005. Cultural values embodying universal norms: A critique of a popular assumption about cultures and human rights. *Developing World Bioethics* 5 (3): 251-257.
- Joffé, E. G. H. 1983. Arab Nationalism and Palestine. *Journal of Peace Research*. 20(2):157-170
- Johnson, Cheryl. 1982. Grass Roots Organizing: Women in Anticolonial Activity in Southwestern Nigeria. *African Studies Review* 25 (2/3): 137-157.
- Johnson, Stephen D. 2006. Religion and Anti-Islamic Attitudes. *Review of Religious Research* 48 (1): 5-16
- Johnson, Thomas H. 2007. Culture Relativism: Interpretations of a Concept. *Anthropological Quarterly* 80 (3): 791-802.
- Johnston, David. 2004. A Turn in the Epistemology and Hermeneutics of
- Jones, Linda. 2009. *Debating Masculinity*. Men's Studies Press, Harriman, Tennessee.
- Juergensmeyer, Mark. 2000. *Terror in the Mind of God*. Berkley, Los Angeles, London: University of California Press.
- Jünger Ernst, 2008. *On Pain*. New York: Telos Press Publishing.
- Kabir, M. i az-Zubair, Banu. 2007. Who Is a Parent? Parenthood in Islamic Ethics. *Journal of Medical Ethics* 33 (10): 605-609
- Kassab, Elizabeth Suzanne. 1999. An Arab Neo-Kantian Philosophy of Culture: Constantine Zurayk on Culture, Reason, and Ethics. *Philosophy East and West* 49 (4): 494-512
- Keesing, Roger M. 1974. Theories of Culture. *Annual Review of Anthropology* 3: 73-97.
- Kent, Charles Foster. 1935. The Fundamentals of Christianity. *Journal of the National Association of Biblical Instructors* 3 (2):65-76.
- Keyes, Charles F. 2002. Weber and anthropology. *Annual Review of Anthropology* 31: 233-255.
- Keyes, Charles F. 2002. Weber and Anthropology. *Annual Review of Anthropology*. 31: 233-255
- Khashan, Hilal. 1997. The New World Order and the Tempo of Militant Islam. *British Journal of Middle Eastern Studies*. 24(1):5-24.
- Khatab, Sayed. 2006. The Political Thought of Sayyid Qutb. Routledge, New York.
- Khatab, Sayed. 2006. *The Political Thought of Sayyid Qutb*. Routledge: New York.
- Kidd, Thomas S. 2009. Evangelicals, the End Times, and Islam. *Historically Speaking* 10(1): 16-18.
- Kikoski, Catherine K. 2000. Feminism in the Middle East: Reflections on Ethnographic Research in Lebanon. *Journal of Feminist Family Therapy* 11(4): 131-146.

- Klem, Bart. 2011. Islam, Politics and Violence in Eastern Sri Lanka. *The Journal of Asian Studies* 70 (3): 730-753.
- Knysh, Alexander. 2004. A Clear and Present Danger: "Wahhabism" as a Rhetorical Foil. *Die Welt des Islams* 44 (1):3-26.
- Kohn, Hans. 1937. The Europeanization of the Orient. *Political Science Quarterly* 52(2): 259-270.
- Kovačević, Ivan. 2006. *Tradicija Modernog*. Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta Univerziteta u Beogradu i Srpski genealoški centar.
- Kuduzović, Safet M. 2009. *Fetve (pravne decizije)*. Sarajevo
- Kuper, Adam. 2003. The Return of the Native. *Current Anthropology* 44 (3): 389-402.
- Kur'an. 1974. Stvarnost: Zagreb.
- Kushner, Harvey W. 1996. Suicide bombers: Business as usual. *Studies in Conflict & Terrorism* 19 (4): 329-337.
- Laidlaw, James. 2002. For an anthropology of ethics and freedom. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 8 (2): 311-332.
- Latour, Bruno. 2002. The Science Wars. *Common Knowledge* 8 (1): 71-79.
- Lazreg, Marnia. 2009. *Questioning the Veil: Open Letters to Muslim Women*. Princeton: Princeton UP.
- Leezenberg, Michael. 2007. Interview Soroush: Enlightenment & Philosophy in Islam. *ISIM Review*. 1(20): 36-37.
- Lewis, Herbert S. 2001. Boas, Darwin, Science, and Anthropology. *Current Anthropology* 42 (3): 381-406.
- Lewis, Herbert S. 2001. The Passion of Franz Boas. *American Anthropologist*. 103 (2): 447-467.
- Li, Xiarong. 2007. A Cultural Critique of Cultural Relativism. *American Journal of Economics and Sociology* 66 (1): 151-171.
- Lič, Edmund. 1972. *Klod Levi-Stros*. Beograd: Duga (Biblioteka XX vek knj. 9).
- Lindholm, Charles. 1997. Logical and Moral Dilemmas of Postmodernism. *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 3 (4): 747.
- Lindholm, Charles. 1997. Logical and Moral Dilemmas of Postmodernism. *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 3 (4): 747-760.
- Loimeier, Roman. 2005. Is There Something like "Protestant Islam"? *Die Welt des Islams New Series*. 45(2): 216-254
- Lowie, Robert H. 1937. *The History of Ethnological Theory*. New York: Holt, Rinehart and Winston.
- Lowie, Robert H. 1946. Evolution in Cultural Anthropology: A Reply to Leslie White
- Ludwikowski, Rett R. 1990. The French Declaration of the Rights of Man and Citizen and the American Constitutional Development. *The American Journal of Comparative Law*. 38: 445-462
- Macdonald, Myra. 2006. Muslim Women and the Veil. *Feminist Media Studies* 6 (1): 7-23.
- MacLeod, Arlene Elowe. 1992. Hegemonic Relations and Gender Resistance: The New Veiling as Accommodating Protest in Cairo. *Signs* 17(3): 533-557.
- Mahmood, Saba. 2005. *Politics of Piety*. Princeton UP: Princeton and Oxford.
- Majid, Anouar. 1998. The Politics of Feminism in Islam. *Signs* 23(2): 321-361.
- Malinowski, Bronislaw. 1979. *Argonauti Zapadnog Pacifika*. Beograd: BIGZ.
- Malinowski, Bronislaw. 1936. Culture as determinant of behaviour. *Scientific Monthly* 43 (5): 440-449.
- Marranci, Gabriele 2008. *The anthropology of Islam*. Oxford, New York: Berg.
- Marranci, Gabriele. 2008. *The anthropology of Islam*. Oxford, New York: Berg.

- Marshall, Patricia A. Anthropology and Bioethics. 1992. *Medical Anthropology Quarterly* 6 (1): 49-73
- Masliyah, Sadok. 1996. Zahawi: A Muslim Pioneer of Women's Liberation. *Middle Eastern Studies* 32 (3): 161-171
- Max Weber. 1986. *Metodologija društvenih nauka*. Zagreb. Globus
- Mayer, Ann Elizabeth. 1987. Law and Religion in the Muslim Middle East. *The American Journal of Comparative Law*. 35(1):127-184
- McCormick, Peter. 1979. The Concept of the Self in Political Thought. *Canadian Journal of Political Science / Revue canadienne de science politique*. 12(4): 689-725
- McLaughlan, Hugh V. 1988. Gellner on Relativism in the Social Sciences. *Philosophy of the Social Sciences/ Philosophie des sciences sociales* 18 (1).
- McLaughlan, Hugh V. 1988. Gellner on Relativism in the Social Sciences. *Philosophy of the Social Sciences/ Philosophie des sciences sociales* 18 (1).
- Mernissi, Fatima. 1991. *The Veil and the Male Elite: a feminist interpretation of women's rights in Islam*. New York: Perseus Books Publishing.
- Messer, Ellen. 1993. Anthropology and Human Rights. *Annual Review of Anthropology* 22: 221-249.
- Messer, Ellen. 1993. Anthropology and Human Rights. *Annual Review of Anthropology*. 22: 221-249
- Meyer, David S. 2004. Protest and Political Opportunities. *Annual Review of Sociology* 30:
- Milenković, Miloš. 2003. *Problem etnografski stvarnog: Polemika o Samoju u krizi etnografskog realizma*. Beograd: Srpski genealoški centar.
- Milenković, Miloš. 2006. *Postmoderna teorija etnografije: Prolegomena za istoriju postmoderne antropologije*. *Antropologija* 2: 44-66.
- Milenković, Miloš. 2008. Problemi konstitucionalizacije multikulturalizma – pogled iz antropologije. *Etnoantropološki problemi* 3 (2): 45-57.
- Milenković, Miloš. 2009. Unutardisciplinirani afiniteti postmoderne antropologije : deo I : posledice objedinjavanja etike, politike i metodologije u kritičkoj antropologiji 1960-ih. *Etnoantropol. probl.* 4 (3): 103-115.
- Milenković, Miloš. 2010. *Istorija postmoderne antropologije: Intertemporalna heterarhija*. Beograd: Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta Univerziteta u Beogradu i Srpski genealoški centar.
- Miner, Richard H. 1980. Cross-Cultural Perception and World War II: American Japanists of the 1940s and Their Images of Japan. *International Studies Quarterly*. 24(4): 555-580
- Mir-Hosseini, Ziba and Vanja Hamzic. 2010. *Control and Sexuality: The Revival of Zina Laws in Muslim Contexts*. London: Women Living under Muslim Laws.
- Mir-Hosseini, Ziba. 1999. *Islam and Gender: The Religious Debate in Contemporary Islam*. Princeton: Princeton UP.
- Mir-Hosseini, Ziba. 2006. Muslim Women's Quest for Equality: Between Islamic Law and Feminism. *Critical Inquiry* 32 (4): 629-645.
- Moaddel, Mansoor 1998. Religion and Women: Islamic Modernism versus Fundamentalism. *Journal for the Scientific Study of Religion* 37 (1):108-130.
- Moaddel, Mansoor and Stuart A. Karabenick. 2008. Religious Fundamentalism among Young Muslims in Egypt and Saudi Arabia. *Social Forces* 86: 1675-1710.
- Moaddel, Mansoor. 1998. Religion and Women: Islamic Modernism versus Fundamentalism. *Journal for the Scientific Study of Religion* 37 (1): 108-130.
- Moaddel, Mansoor. 2001. Conditions for Ideological Production: The Origins of Islamic Modernism in India, Egypt, and Iran. *Theory and Society*. 30(5): 669-731

- Moaddel, Mansoor. 2001. Conditions for Ideological Production: The Origins of Islamic Modernism in India, Egypt, and Iran. *Theory and Society* 30(5): 669-731.
- Moghadam, Assaf. 2008. Motives for Martyrdom. Al-Qaida, Salafi Jihad, and the Spread of Suicide Attacks. *International Security*. 33 (3): 46-78.
- Moghadam, Valentine M. 2002. Islamic Feminism and its Discontents: Toward a Resolution of the Debate. *Journal of Women in Culture and Society*. 27 (4): 1135-1171.
- Morris, Brian. 1997. In Defence of Realism and Truth Critical reflections on the anthropological followers of Heidegger. *Critique of Anthropology* 17 (3): 313-340.
- Motahhari, Morteza. 1997. *Seksualna etika u islamu i na Zapadu*. KC I. R. Irana u Beogradu: Beograd.
- Motahhari, Murteza. 1998. *Čovek u Kuranu: uvod u islamsko shvatanje univerzuma*. Beograd: Kulturni centar Islamske Republike Irana.
- Moussalli, Ahmad S. 1994. Hasan al-Turabi's Islamist Discourse on Democracy and "Shura". *Middle Eastern Studies*. 30(1):52-63
- Mufti, Aamir. 1991. Reading the Rushdie Affair: An Essay on Islam and Politics. *Social Text* 29: 95-116.
- Mulkay, Michael. 1995. Galileo and the Embryos: Religion and Science in Parliamentary Debate over Research on Human Embryos. *Social Studies of Science* 25 (3): 499-532.
- Mutahheri, Murtaza Allamah. 2008. *Woman and her Rights*. Accra: Islamic Seminary Publications.
- Na'im, 'Abd Allah Ahmad. 2008. *Islam and the Secular State: Negotiating the Future of the Shari'a*. Cambridge: Harvard UP
- Nafisi, Azar. 2006. Liberal Education & the Republic of the Imagination. *Liberal Education* 92 (3): 6-13.
- Najjar, Fauzi M. 1968. Islam and Socialism in the United Arab. *Republic Journal of Contemporary History*. 3 (3): 183-199
- Najmabadi, Afsaneh. 1998. 'Feminism in an Islamic Republic: "Years of Hardship. Years of Growth."' In *Islam, Gender and Social Change*, ed. Yvonne Yazbeck Haddad and John L. Esposito, 59-85. Oxford, New York: Oxford UP
- Nancy, Jean-Luc 2007, Churh, State, Resistance. *Journal of Law and Society*. 34 (1): 3-13
- Nasr, Seyyed Hossein. 1987. *Traditional Islam in the modern world*. Kegan Paul International Ltd. London
- Naumović, Slobodan. 1998. Romanticists or Double Insiders? An Essay on the Origins of Ideologised Discourses in Balkan Ethnology. *Ethnologia Balkanica* 2: 101-120.
- Nedeljković, Saša. 2010. *Antropologija nasilja*. Kruševac: Baštinik
- Novak, D. 1958. The Place of Anarchism in the History of Political Thought. *The Review of Politics*. 20 (3):307-329
- Obeyeskere, Gananath. 1966. Methodological and Philosophical Relativism. *Man* 1 (3): 368-374.
- Ogunlayi, Munirat Ayoka. An Assessment of the Awareness of Sexual and Reproductive Rights among Adolescents in South Western Nigeria. *African Journal of Reproductive Health / La Revue Africaine de la Santé* 9 (1):
- Ouis, Pernilla. 2002. Islamization as a Strategy for Reconciliation between Modernity and Tradition: examples from contemporary Arab Gulf states. *Islam and Christian-Muslim Relations*. 13(3):315-334
- Paden, William E. 2001. Universals Revisited: Human Behaviors and Cultural Variations. *Numen* 48 (3): 276-289.
- Panovic, Ivan. 2001. *Webbing Egypt: An Ethnographic Insight Into Levels of Imagination Surrounding the Production of Web Sites*. PhD Diss. American University in Cairo.

- Panovic, Ivan. 2011. *Writing in contemporary Egypt: an ethnographic approach*. PhD Diss. Oxford University, 2011.
- Pape, Robert 2005. *Dying to win: The strategic logic of suicide terrorism*. New York: Random House
- Pape, Robert A. 2003. The strategic logic of suicide terrorism. *American Political Science Review* 97: 343-61.
- Parekh, Bhikhu. 1997. Rethinking Humanitarian Intervention. *International Political Science Review / Revue internationale de science politique* 18 (1): 49-69.
- Patterson, Thomas C. 2001. *A Social History of Anthropology in the United States*. Oxford, New York: Berg.
- Peksen Dursun 2009. Better or Worse? The Effect of Economic Sanctions on Human Rights. *Journal of Peace Research* 46 (1): 59-77
- Perry, Michael J. 1997. Are Human Rights Universal? The Relativist Challenge and Related Matters. *Human Rights Quarterly*. 19 (3): 461-509
- Perusek, David. 2007. Grounding Cultural Relativism. *Anthropological Quarterly* 80 (3): 821-836.
- Philip K. Hitti. 1968. *History of the Arabs*. Palgrave Macmillan: London
- Phillips, Patrick J.J. 2007. *The challenge of relativism*. New York: Continuum International Publishing Group.
- Pieterse, Jan Nederveen. 1997. Sociology of Humanitarian Intervention: Bosnia, Rwanda and Somalia. *International Political Science Review / Revue internationale de science politique* 18 (1): 71-93.
- Pišev, Marko. 2008. Gelnerova kritika postmodernizma: relativizam, postmodernizam i politika antropologije. *Etnološke sveske* 12(1): 33-65.
- Povinelli, Elizabeth A. 2001. Radical worlds: the anthropology of incommensurability and inconceivability. *Annual Review of Anthropology* 30: 319-334.
- Preis, Ann-Belinda S. 1996, Human Rights as Cultural Practice: An Anthropological Critique. *Human Rights Quarterly*. 18 (2): 286-315
- Press.
Quarterly 18 (2): 162-182.
- Qutb's Discourse. *Global Journal of Human Social Science. Sociology, Economics & Political Science* 12 (11): 91-100.
- Rachels, James. 2003. „The Challenge of Cultural Relativism”. In *The Elements of Moral Philosophy*, 16-31. New York City: McGraw-Hill Higher Education.
- Rahman, Fazlur 1970. Islamic Modernism: Its Scope, Method and Alternatives. *International Journal of Middle East Studies*. 1(4): 317-333
- Rahman, Fazlur. 1958. Muslim Modernism in the Indo-Pakistan Sub-Continent. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London*. 21(1/3): 82-99
- Rahman, Fazlur. 1970. Islamic Modernism: Its Scope, Method, and Alternatives. *International Journal of Middle East Studies*. 1: 317-333.
- Rahman, Fazlur. 1982. *Islam and Modernity*. The University of Chicago Press. Chicago.
- Rapport, Nigel. 1998. The potential of human rights in a post-cultural world. *Social Anthropology* 6 (3): 381-388.
- Rehman Javaid. 2007. Islam, "War on Terror" and the Future of Muslim Minorities in the United Kingdom: Dilemmas of Multiculturalism in the Aftermath of the London Bombings. *Human Rights Quarterly* 29 (4): 831-878
- Rendall, Jane. 1982. Scottish Orientalism: From Robertson to James Mill. *The Historical Journal* 25: 43-69.

- Renteln, Dundes Alison. 1985. The Unanswered Challenge of Relativism and the Consequences for Human Rights. *Human Rights Quarterly*. 7 (4): 514-540
- Reyna, Stephen P. 1994. Literary anthropology and the case against science. *Man* 29 (3): 555-581.
- Reza-Nasr, Valli Seyyed. 1996. *Mawdudi and the Making of Islamic State*. Oxford: Oxford UP
- Rhouni, Raja. 2010. *Secular and Islamic Feminist Critiques in the Work of Fatima Mernissi*. Leiden, Boston: Brill.
- Richards, Wilson, 1997. *Human Rights, Culture and Context: Anthropological Perspectives*. London: Pluto Press
- Richardson, Miles; Pardo, Marta Eugenia; Bode, Barbara. 1971. The Image of Christ
- Ricoeur, Paul. 1973. The Model of the Text: Meaningful Action Considered as a Text. *New Literary History* 5 (1): pp. 91-117
- Ricoeur, Paul. 1974. Metaphor and the Main Problem of Hermeneutics. *New Literary History* 6 (1): 95-110.
- Rispler-Chaim, V. 1989. Islamic Medical Ethics in the 20th Century. *Journal of Medical Ethics* 15 (4): 203-208
- Roberts, Michael. Tamil Tigers: Sacrificial Symbolism and 'Dead Body Politics'. *Anthropology Today*. 24 (3):22-23.
- Roded, Ruth. 2006. Bint Al-Shati's "Wives of the Prophet": Feminist or Feminine? *British Journal of Middle Eastern Studies* 33(1): 51-66.
- Rollason, William. 2008. Ontology – Just Another Word for Culture? *Anthropology Today* 24 (3): 28-31.
- Romney, A. Kimball, Carmella C. Moore and Craig D. Rusch. 1997. Cultural Universals: Measuring the Semantic Structure of Emotion Terms in English and Japanese. *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America* 94 (10): 5489-5494.
- Rosa, Hartmut. 1996. Cultural Relativism and Social Criticism from a Taylorian Perspective. *Constellations* 3 (1): 39-60.
- Rosenberger, John. 2003. Discerning the Behaviour of the Suicide Bomber: The Role of Vengeance. *Journal of Religion and Health*. 42 (1):13-20.
- Roy, Olivier. 1994. *The Failure of Political Islam*. Cambridge: Harvard UP.
- Roy, Olivier. 2004. *Globalized Islam: The Search for a New Ummah*. New York: Columbia University Press.
- Roy, Olivier. 2004. *Globalized Islam: The Search for a New Ummah*. New York: Columbia University Press.
- Roy, Olivier. 2005. The Predicament of 'Civil Society' in Central Asia and the 'Greater Middle East'. *International Affairs (Royal Institute of International Affairs 1944-)* 81(5): 1001-1012
- Roy, Olivier. 2007. *Secularism Confronts Islam*. New York: Columbia UP.
- Roy, Olivier. 2007. *Secularism Confronts Islam*. New York: Columbia UP
- Rubinstein, Ruth P. 1986. "Color, Circumcision, Tattoos, and Scars". In *The Psychology of Fashion*, ed. Michael R. Solomon, 243–54. Lexington, MA: Lexington Books, D. C. Heath and Company.
- Sahlins, Marshall. 2000. On the Anthropology of Modernity, or, Some Triumphs of Culture over Despondency Theory. In: *Culture and Development in Pacific*. ed. Anthony Hooper, 44-61. Canberra: Asia Pacific Press.
- Said, Edward. 2008. *Orientaliz̄am*. Beograd: Biblioteka XX vek.
- Saint-Amand, Pierre. 1993. Original Vengeance: Politics, Anthropology, and the French Enlightenment. *Eighteenth-Century Studies*. 26(39): 399-417

- Salhi, Zahia Smail. 2010. Polygamy and Law in Contemporary Saudi Arabia (review). *Journal of Middle East Women's Studies* 6(1): 134-137.
- Salla, Michael E. 1997. Political Islam and the West: A New Cold War or Convergence? *Third World Quarterly* 18 (4): 729-742.
- Schaefer, Richard T. 1971. The Ku Klux Klan: Continuity and Change. *Phylon* 32 (2): 143-157.
- Scheele, Judith. 2006. Algerian Graveyard Stories. *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 12(4): 859-879.
- Schenker, Joseph. 2002. Gender selection: Cultural and religious perspectives. *Journal of Assisted Reproduction and Genetics* 19(9): 400-410
- Schenker, Joseph. 2005. Assisted reproductive practice: religious perspective. *Reproductive*
- Schmidt, Volker H. 2006. Multiple modernities or varieties of modernity? *Current Sociology*. 54(1): 77-97.
- Schulz, Dorothea E. 2006. Promises of (Im)mediate Salvation: Islam, Broadcast Media, and the Remaking of Religious Experience in Mali. *American Ethnologist* 33 (2): 210-229.
- Scott, Joan Wallach. 2007. *The Politics of the Veil*. Princeton UP: Princeton and Oxford.
- Sen, Amartya. 1993. On the Darwinian view of progress. *Population and Development Review* 19: 123-137.
- Shah, Niaz A. 2006. *Women, the Koran and International Human Rights Law: The Experience of Pakistan*. Leiden, Boston: Martinus Nijhoff Publishers.
- Shah, Niaz A. 2006. Women's Human Rights in the Koran: An Interpretive Approach. *Human Rights Quarterly* 28 (4): 868-903
- Shahak, Israel; Hirst, David; Glass, Charles. 1975. An Interview with Israel Shahak. *Journal of Palestine Studies*. 4 (3):3-20
- Shakir, Moin. 1976. Status of Women: Islamic View. *Social Scientist* 4(7): 70-75.
- Shankland, David. 2007. Islam and Politics in Turkey: The 2007 Presidential Elections and Beyond. *International Affairs (Royal Institute of International Affairs 1944-)* 83 (2): 357-371.
- Shapiro, Sheldon. Morality in Religious Reformations. *Comparative Studies in Society and History*. 18 (4):438-457
- Shariati, Ali. 1971. *Fatima is Fatima*. Tehran: Shariati Foundation
- Shehabuddin, Elora. 2008. Jamaat-i-Islami in Bangladesh: Women, Democracy and the Transformation of Islamist Politics. *Modern Asian Studies* 42 (2-3): 577-603.
- Shepard, William E. 1989. Islam as a 'System' in the Later Writings of Sayyid Qutb. *Middle Eastern Studies*. 25(1): 31-50
- Shestack, Jerome J. 1998. The Philosophic Foundations of Human Rights. *Human Rights Quarterly* 20 (2): 201-234
- Shore, Cris, Abrahams, R. G., Collier, Jane F., Delaney, Carol, Fox, Robin, Frankenberg Ronald, Lambert, Helen S., Melhuus, Marit, Schneider, David M., Stolcke, Verena, Wolfram, Sybil. 1992. Virgin Births and Sterile Debates: Anthropology and the New Reproductive Technologies. *Current Anthropology* 33(3): 295-314
- Shweder, Richard A. 1990. Ethical Relativism: Is There a Defensible Version? *Ethos* 18 (2): 205-218.
- Singer, Peter A. i Viens, A.M. 2008. *The Cambridge Textbook of Bioethics*. New York: Cambridge University Press
- Smith, Jane I. 1979. Women in Islam: Equity, Equality, and the Search for the Natural Order. *Journal of the American Academy of Religion* 47(4): 517-537.
- Soesilo, Arie S. Wasburn, Philo C. 1994. Constructing a Political Spectacle: American and Indonesian Media Accounts of the "Crisis in the Gulf." *Sociological Quarterly*. 35 (2): 367-381.

- Souaiaia, Ahmed E. 2008. *Contesting Justice*. Albany: State University of New York Press.
- Spasić Ivana (ur). 1998. *Interpretativna sociologija - sociološka hrestomatija*. Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva.
- Spencer, Robert. 2002. *Islam Unveiled: Disturbing Questions About the World's Fastest-growing Faith*. San Francisco: Encounter Books
- Spiro, Melford E. 1986. Cultural Relativism and the Future of Anthropology. *Cultural Anthropology* 1 (3): 259-286.
- Starret, Gregory. 2009. Islam and the Politics of Enchantment. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 15(s1): S222-S240.
- Stevanović, Jasmina. 2008. Reproduktivna prava u Srbiji. U *Neko je rekao feminizam?*, ur. Adriana Zaharijević, 84-94. Beograd: Heinrich Boll Stiftung.
- Stocking, George W. 1966. Franz Boas and the Culture Concept in Historical Perspective. *American Anthropologist* 68: 867-882.
- Stoler, Ann L. 1989. Making Empire Respectable: The Politics of Race and Sexual Morality in 20th-Century Colonial Cultures. *American Ethnologist* 16 (4): 634-660.
- Stowell, Ellery C. 1939. Humanitarian Intervention. *The American Journal of International Law* 33 (4): 733-736.
- Stratern, Endrju 2002. Čuvati telo u duhu. *Kultura* 105-106: 44-59.
- Stratern, Merilin 1992. *Reproducing The Future*. Manchester: Manchester University - Štrbac Katarina; Terzić, Katarina.2007. Samoubilački terorizam. *Vojno delo*. 3: 43-61
- Sturgeon, Nicholas, L. 1994. Moral Disagreement and Moral Relativism. *Social Philosophy and Policy* 11 (01): 80-115.
- Sveto pismo Staroga i Novoga zavjeta. Beograd : Glas mira, 2008
- Tanasković, Darko. 2008. *Islam: Dogma i Život*. SKZ: Beograd.
- Tapper, Richard. 1995. "Islamic Anthropology" and the "Anthropology of Islam". *Anthropological Quarterly* 68 (3): 185-193.
- Taraki, Lisa. 1995. Islam Is the Solution: Jordanian Islamists and the Dilemma of the 'Modern Woman'. *The British Journal of Sociology* 46 (4): 643-661.
- Technologies: Male Infertility and Stigma in Egypt and Lebanon. *Medical Anthropology*
- Tharp, Roland G. and Stephanie Stoll Dalton. 2007. Orthodoxy, Cultural Compatibility, and Universals in Education. *Comparative Education* 43 (1). *Special Issue* (33). *Western Psychological and Educational Theory and Practice in Diverse Contexts*: 53-70.
- The Harvard Theological Review* 95 (2):147-168.
- Third World Quarterly* 22 (2): 205-218
- Thomassen, Bjørn. 2010. Anthropology, multiple modernities and the axial age debate. *Anthropological Theory*. 10(4): 321-342.
- Tibi, Bassam. 2001. *Islam Between Culture and Politics*. New York: Palgrave
- Tibi, Bassam. 2008. Countering Ideological Terrorism. *Defence Against Terrorism Review* 1 (1): 101-136
- Tilley, John J. 1998. The Problem for Normative Cultural Relativism. *Ratio Juris* 11 (3): 272-290.
- Tilley, John J. 2000. Cultural Relativism. *Human Rights Quarterly* 22(2): 501-547.
- Topoljak, Sulejman 2009. *Savremena Fikhska Pitanja*. Novi Pazar: El-Kelimeh
- Toy, Eckard V. Jr. 1962. The Ku Klux Klan in Tillamook, Oregon. *The Pacific Northwest Quarterly* 53 (2): 60-64.
- Tucker, Judith E. 2008. *Women, Family and Gender in Islamic Law*. Cambridge: Cambridge UP.
- Turner, Bryan, S. 1974. *Weber and Islam. A Critical Study*. Routledge&Kegan Paul. London
- Turner, Victor. The Center out There: Pilgrim's Goal. *History of Religions*. 12(3): 191-230
- Twentieth Century Uḡul al-Fiqh. *Islamic Law and Society*. 11(2):233-282

- Udombana, Nsongurua J. 2005. When Neutrality Is a Sin: The Darfur Crisis and the Crisis of Humanitarian Intervention in Sudan. *Human Rights Quarterly* 27 (4): 1149-1199.
- Ul-Islam, Shaykh i Tahir-ul-Qadri, Muhammad. *Introduction to the Fatwa on Suicide Bombings and Terrorism*. 2010. London: Minhaj Publications.
- Uthman, I. O. 2012. From Social Justice to Islamic Revivalism: An Interrogation of Sayyid Utopian Functionalism. *Southwestern Journal of Anthropology*. 24(4): 321-345
- Van Sommer, Annie i Zwemmer, Samuel M. (ed.) 1907. *Our Moslem Sisters. A Cry of Need from Lands of Darkness Interpreted by Those Who Heard It*. New York: Fleming H. Revell Co.
- Varisco, Daniel Martin 2005. *Islam obscured : the rhetoric of anthropological representation*. New York: Palgrave Macmillan.
- Varisco, Daniel Martin. 1995. Metaphors and Sacred History: The Genealogy of Muhammad and the Arab "Tribe." *Anthropological Quarterly* 68(3) : 139-156.
- Varisco, Daniel Martin. 2005. *Islam obscured: the rhetoric of anthropological representation*. New York: Palgrave Macmillan
- Vatikiotis, P. J. 1957. Muḥammad ḥAbduh and the quest for a Muslim Humanism. *Arabica* 4(1):55-72
- Veber Maks. 2011. *Protestantska etika i duh kapitalizma*. Mediterran publishing: Novi Sad.
- Voget, Fred W. 1968. Anthropology in the Age of Enlightenment: Progress and
- Vukomanović, Milan. 2001. *Sveto i mnoštvo: izazovi religijskog pluralizma*. Beograd: Čigoja štampa.
- Vukomanović, Milan. 2008. Sufizam: unutrašnja dimenzija islama. *Filozofija i društvo*. 19(2): 129-147.
- Wadud, Amina (1999). *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*. London: Oxford University Press.
- Wadud, Amina. 2006. *Inside the Gender Jihad: Women's Reform in Islam*. Oxford. Oneworld.
- Wallace, Ruth A. 1973. The Secular Ethic and The Spirit of Patriotism. *Sociological Analysis*. 34(1):3-11
- Walsh, Caroline. 2010. Compliance and Non-compliance with International Human Rights Standards: Overplaying the Cultural. *Human Rights Review* 11: 45–64
- Waltz, Susan. 2004, Universal Human Rights: The Contribution of Muslim States. *Human Rights Quarterly*. 26 (4): 799-844
- Warburg, Gabriel R. 1982. Islam and Politics in Egypt: 1952-80. *Middle Eastern Studies* 18 (2): 131-157.
- Washburn, Wilcomb E. 1987. Cultural Relativism, Human Rights, and the AAA.
- Washburn, Wilcomb E. 1998. *Against the anthropological grain*. New Jersey: Transaction Publishers.
- Watson, Helen. 1994. "Women and the Veil: Personal Responses to Global Process". In *Islam, Globalization and Postmodernity*, ed. Akbar S. Ahmed and Donnan Hastings, 141-160. London: Routledge.
- Watson-Franke, Maria-Barbara, et al. 1975. Understanding in Anthropology: A Philosophical Reminder [and Comments and Replies]. *Current Anthropology* 16: 247-262.
- Watt, Montgomery, W. 1960. The Conception of the Charismatic Community in Islam. *Numen*. 7(1): 77-90
- Wax, Murray. 1956. The Limitations of Boas' Anthropology. *American Anthropologist* 58 (1): 63-74.
- Weber, Max. 1978. *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*. Berkley: University of California Press.

- Weiss, Anita M. 1994. "Challenges for Muslim Women in a Postmodern World". In *Islam, Globalization and Postmodernity*, ed. Akbar S. Ahmed and Donnan Hastings, 127-141. London: Routledge.
- Weiss, Anita M. 1998. "The Slow Yet Steady Path to Women's Empowerment in Pakistan." In *Islam, Gender and Social Change*, ed. Yvonne Yazbeck Haddad and John L. Esposito, 124-144. Oxford, New York: Oxford UP.
- Weiss, Thomas G. 2001. Researching Humanitarian Intervention: Some Lessons. *Journal of Peace Research* 38 (4): 419-428.
- Welz, Gisela. 2000. Multiple Modernities and Reflexive Traditionalisation. *Ethnologia Europaea*. 30(1): 5-14.
- Wentzell, Emily i Inhorn, Marcia C. 2011. The Male Reproductive Body. In *A Companion to the Anthropology of the Body and Embodiment*. Ed. Frances E. Mascia-Lees. New Jersey: Wiley-Blackwell
- Westra A.E., Williems D.L. i Smit B.J. 2009. Communicating with Muslim parents: "the White, Leslie A. 1947. Evolutionism in Cultural Anthropology: A Rejoinder. *American Anthropologist (New Series)* 49 (3): 400-413.
- White, Nicholas P. 1979. The Basis of Stoic Ethics. *Harvard Studies in Classical Philology* 83: 143-178
- Williams, Rhys H. and Gira Vashi. 2007. Hijab and American Muslim women: Creating the Space for Autonomous Selves. *Sociology of Religion* 68 (2): 269-287.
- Wilson, Richard A. (ed.) 1997. *Human rights, culture and context. Anthropological perspectives*. London and Chicago: Pluto Press.
- Wilson, Walter T. 2002. Sin as Sex and Sex with Sin: The Anthropology of James 1:12-15.
- Winch, Peter. 2003. *The Idea of Social Science and its Relation to Philosophy*. London: Taylor & Francis e-Library.
- Winter, David G. 2000. Power, Sex, and Violence: A Psychological Reconstruction of the 20th Century and an Intellectual Agenda for Political Psychology. *Political Psychology* 21(2): 383-404.
- Wittgenstein, Ludwig. 1969. *On Certainty*. Basil Blackwell: Oxford
- Woelfel, James. 2011. "The Beautiful Necessity": Emerson and the Stoic Tradition. *American Journal of Theology & Philosophy*. 32(2): 122-138
- Wolf, Eric R. 1951. The Social Organization of Mecca and the Origins of Islam. *Southwestern Journal of Anthropology* 7 (4): 329-356.
- WRR. 2006. *Dynamism in Islamic Activism: Reference Points for Anthropology and Human Rights*. Amsterdam: Amsterdam UP
- Yusuf, B. O. 1997. *A Study of Sayyid Qutb's Approach to Tafsir al-Qur'an*. PhD diss. University of Ilorin
- Zaman, Muhammad Qasim. 1994. A Venture in Critical Islamic Historiography and the Significance of Its Failure. *Numen* 41(1): 26-50.
- Zartman, William . 1992. Democracy and Islam: The Cultural Dialectic. *Annals of the American Academy of Political and Social Science*. 524: 181-191
- Zechenter, Elizabeth M. 1997. In the Name of Culture: Cultural Relativism and the Abuse of the Individual. *Journal of Anthropological Research* 53 (3): 319-347.
- Zigon, Jarrett. 2008. *Morality: an anthropological perspective*. Oxford, England: Berg Publishers.
- Žikić, B. (2006). Cognitive anthropology and nonmaterial cultural heritage. *Glasnik Etnografskog muzeja u Beogradu* (70): 11-23.
- Žikić, Bojan. 1997. *Antropologija Edmunda Liča*. Beograd: Etnografski institut SANU (Posebna izdanja knj. 43).

- Žikić, Bojan. 2008. Neukročena "goropad": upravljanje redprodukcijom kao kulturna praksa. *Etnoantropološki problemi* 3 (1): 143-157
- Žikić, Bojan. 2011. „Kulturni identitet kao nematerijalno kulturno nasleđe: Uvod u istraživanje i preliminarni rezultati”. U *Kulturni identitet kao nematerijalno kulturno nasleđe*, ur. Bojan Žikić, 7-27. Beograd: Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta Univerziteta u Beogradu i Srpski genealoški centar.
- Zubaida, Sami. 1972. Economic and political activism in Islam. *Economy and Society*. (1): 308-338.
- Zubaida, Sami. 2001. *Islam and the Politics of Community and Citizenship*. Middle East Report, 221: 20-27

Prilog 1.

Izjava o autorstvu

Potpisani-a Marko Pišev
broj upisa 8E09/05

Izjavljujem

da je doktorska disertacija pod naslovom

Rehabilitacija kulturnog relativizma u savremenim antropološkim istraživanjima islama

- rezultat sopstvenog istraživačkog rada,
- da predložena disertacija u celini ni u delovima nije bila predložena za dobijanje bilo koje diplome prema studijskim programima drugih visokoškolskih ustanova,
- da su rezultati korektno navedeni i
- da nisam kršio/la autorska prava i koristio intelektualnu svojinu drugih lica.

Potpis doktoranda

U Beogradu, 21.03.2012.

Prilog 2.

Izjava o istovetnosti štampane i elektronske verzije doktorskog rada

Ime i prezime autora	Marko pišev
Broj upisa	8E09/05
Studijski program	Doktorske studije etnologije-antropologije
Naslov rada	Rehabilitacija kulturnog relativizma u savremenim antropološkim istraživanjima islama
Mentor	prof. dr Miloš Milenković
Potpisani	Marko pišev

izjavljujem da je štampana verzija mog doktorskog rada istovetna elektronskoj verziji koju sam predao/la za objavljivanje na portalu **Digitalnog repozitorijuma Univerziteta u Beogradu**.

Dozvoljavam da se objave moji lični podaci vezani za dobijanje akademskog zvanja doktora nauka, kao što su ime i prezime, godina i mesto rođenja i datum odbrane rada.

Ovi lični podaci mogu se objaviti na mrežnim stranicama digitalne biblioteke, u elektronskom katalogu i u publikacijama Univerziteta u Beogradu.

Potpis doktoranda

U Beogradu, 21.03.2012.

Prilog 3.

Izjava o korišćenju

Ovlašćujem Univerzitetsku biblioteku „Svetozar Marković“ da u Digitalni repozitorijum Univerziteta u Beogradu unese moju doktorsku disertaciju pod naslovom:

Rehabilitacija kulturnog relativizma u savremenim antropološkim istraživanjima islama
koja je moje autorsko delo.

Disertaciju sa svim priložima predao/la sam u elektronskom formatu pogodnom za trajno arhiviranje.

Moju doktorsku disertaciju pohranjenu u Digitalni repozitorijum Univerziteta u Beogradu mogu da koriste svi koji poštuju odredbe sadržane u odabranom tipu licence Kreativne zajednice (Creative Commons) za koju sam se odlučio/la.

1. Autorstvo
2. Autorstvo - nekomercijalno
- 3. Autorstvo – nekomercijalno – bez prerade**
4. Autorstvo – nekomercijalno – deliti pod istim uslovima
5. Autorstvo – bez prerade
6. Autorstvo – deliti pod istim uslovima

(Molimo da zaokružite samo jednu od šest ponuđenih licenci, kratak opis licenci dat je na poledini lista).

Potpis doktoranda

U Beogradu, 21.03.2012.
