

PROMENA CILJEVA, POMERANJE META: O ANTROPOLOGIJI RELIGIJE¹

Jednom antropologu koji je zagazio u osamdesete i oseća njihov teret ne preostaje ništa drugo u ceremonijalnoj prilici ove vrste (Ser Džejms Frejzer, predavanje 2004), posvećenju odavanju pošte impresivnoj figuri koje se većina ljudi seća, ukoliko je se uopšte seća, kao usamljenog profesora iz edvardijanskog perioda koji je, nalik Kozabonu, posvetio svoj život prikupljanju egzotičnih stvari ovog sveta, osim da se osvrne na svoju sopstvenu, prilično drugačiju, ali gotovo nimalo manje prolaznu karijeru u sličnoj grani nauke i pokuša da nagovesti šta su joj učinili vreme i promene. To ne znači da će se time ublažiti dosadašnji učinak vremena i promena, niti ono što će joj učiniti u budućnosti. Ne postoji ništa tako mrtvo kao što je mrtav naučnik, i bilo kakvi ozimandijski snovi, koje bi neko mogao da gaji, brzo će se raspršiti i to na veoma jednostavan način – tako što će potražiti Frejzerova *Sabrana predavanja 1922–1932* na listi best-selera veb-sajta Amazon i pronaći ih na mestu broj 2.467.068. Jednostavno želim, nadam se tome, bez neprikladnih aluzija na sebe ili iluzija o trajnosti, da zabeležim određeni susret s određenim vremenom.

I s određenom temom: antropologijom religije. Zašto sam utrošio toliko svog vremena i energije otkada

¹ Ser Džejms Frejzer, predavanje, Univerzitet Kembridž, proleće 2004.

sam iz humanističkih nauka zalutao u antropologiju, proučavajući (ovde stavljam velike znake navoda, kako ovde tako i u nastavku) “religiju” – u jugoistočnoj Aziji, u severnoj Africi, u prošlosti, u sadašnjosti, sve više širom sveta – nije mi baš potpuno jasno, posebno iz razloga što nemam neki religiozni “bekgrund“, niti – barem do sada, a kao što rekoh, već postaje kasno – pripadam nekoj religiji. Delimično, ta zaozupljenost, da ne kažem opsesija verom, obožavanjem, verovanjima, svetim stvarima, misterijama, pogledom na svet, čarobnjaštvom, umirujućim žrtvama i obožavanjem drveća (o čemu, kao što se sećate, Frejzer ima ni manje ni više nego pet posebnih poglavlja), sigurno ima veze s onim mojim prethodnim bavljenjem humanističkim naukama: književnost i filozofija zaista usmeravaju um ka *recherche* temama. Ipak, mislim da je za to mnogo zaslužnije kontinuirano središnje mesto opisa i analize mita, magije, rituala i spiritualnog tona u antropologiji, počevši od E. B. Tajlora (1889), Vilijema Robertsona Smita (1889), R. R. Mareta (1917) i Frejzera (1890), preko Bronislava Malinovskog (1948), Rejmonda Ferta (1967), E. E. Evans-Pričarda (1956), Godfrija Linharta (1961), Viktora Tarnera (1968) i Meri Daglas (1966), da nabrojim samo lokalnu genealogiju – Oksbridž, London i Mančester. (Moja lična je, naravno, američka: Rut Benedikt (1927), Gledis Rajčard (1923), Robert Redfield (1953), Klajd Klakhon (1962).)

Zajedno sa srodstvom s kojim je, putem totemske klasifikacije i incest tabua, bila direktno povezana od početka, religija je toliko bila u centru antropološkog razmišljanja da bi bilo ko koga su interesovali, kao što su mene interesovali i interesuju me, simboli i obeležja ljudskog načina postojanja u svetu, bio odmah zainteresovan za nju kao za istraživačko polje. I tako, kada je čelnicima na Harvardu, pošto su organizovali grupu postdiplomaca da idu u Indoneziju, u okviru timskog projekta, radi proučavanja srodstva, seoskog života, seoske trgovine, kineske nacionalne manjine, koja je uglavnom imala prodavnice i lokalne samouprave, bio potreban neko da se “bavi” religijom, ja sam prigrlio tu priliku i napisao svoju doktorsku tezu i prvu knjigu na temu međusobnog uticaja islamske, hindu-budističke i malajsko-polinežanske struje u duhovnom životu stanovnika Jave, a o kompleksnostima i zagonetkama s kojima sam se tada susreo – teorij-

skim, empirijskim, filozofskim, dogmatskim i, možda najvažnijim, praktičnim – razmišljam još od tada.

Kada se osvrnem, ne na taj pojedinačni projekat, niti na svoj rad tamo kao takav, što je u oba slučaja do sada postalo manje ili više arhivsko, već na čitav period – 1950-te, neposredno posle Drugog svetskog rata, na početku Hladnog rata – jasno mi je da je otprilike u to vreme došlo do velike promene, kako u ciljevima tako i u objektima antropološkog proučavanja religije: šta je to što ona posmatra i šta je to za čim traga? Praktično sve prethodne ekspedicije bavile su se plemenskim ili arhaičnim verovanjima i ceremonijama (Australija, drevni Semiti, urođenička Amerika, Trobrijandani, Niloti, Čukči), pretpostavljajući, prećutno ili otvoreno, da tamo mogu da se vide rudimenti i preteče judaizma, hrišćanstva, hinduizma, islama i ostalih takozvanih “visokih religija”, i da tako elementarni oblici religioznog života, po čuvenom sloganu Emila Dirkema, mogu da se definišu, klasifikuju i svedu na pravila. Sada se, međutim, čine naponi da se direktno pristupi samim visokim religijama, i to u njihovim neposrednim i savremenim emocionalističkim oblicima, ne toliko da bi se iščeprkale njihove zajedničke karakteristike, koliko da bi se one svrstale u određeni društveni i istorijski – smem li, na ovakvom mestu, da kažem i kulturni? – kontekst, u okviru koga su se pojavile i koji je na njih uticao. Ono što je nekada bio komparativni folklor u potrazi za paralelama i davanjem predviđanja – šamani kao sveštenici, borbe petlova kao sakrament, regicid kao iskupljenje (ono što je Frejzer nazvao “naš dug divljaku”) – postala je komparativna etnografija u potrazi za posledicama: značenjem, uticajem, važnošću, težinom. Na koji tačno način i u kojoj meri je “religija” važna u trenutnom stanju stvari? U čemu leži njena draž i snaga? Njen domet? Njena trajnost? Šta je, zapravo, kako smo to posle kratkog vremena formulisali, njena suština – slikovitost, disciplina, žar, teatralnost, opsesivnost, ispredanje priča?

Ovaj “zaokret” ili “pomeranje”, ili “promena paradigme”, predstavljao je, naravno, samo deo, i to manji deo, generalnog pomeranja pažnje antropologa s pustinja, džungli i arktičkih pustoši na ono što je kasnije nazvano novim nacijama, zemljama u razvoju, Trećim svetom, silama u nastanku ili nesvrstanim državama (Geertz, 1963). Onaj ko se namerio da proučava In-

diju, Iran, Nigeriju, Egipat, Kinu ili Brazil, ili, u mom slučaju, Indoneziju, suočio se ne s nagomilanom zbirkom mitova, duhova i psihičkih ustaljenih običaja, koje je trebalo označiti i kategorisati, već s masivnim, duboko istorijskim i konceptualno elaboriranim društvenim i kulturnim formacijama, uključujući i zvaničnike, tekstove, privrede i ratifikovana imena. Kompleksna društva, “civilizacije”, ako tako želite, neka od njih velika kao potkontinenti, s multikulturalnom populacijom, gomilom jezika i duhovnim vezama s preko pola sveta, pružila su onima među nama koji su došli u kontakt s njima, obučavani na *benge* i *Blessing Way*², ne samo novi predmet za istraživanje već i revidirani koncept na koji način da se on proučava – šta je to što smo želeli da otkrijemo.

Što se tiče Jave, te antologije najboljeg svetskog imperijalizma, spremne da postane jezgro rasplintutog i nesigurnog, konceptualno loše definisanog političkog entiteta, to je značilo dve stvari: prvo, priznanje, koje je nametao najobičniji kontakt s lokalnim životom, suprotstavljenih, religiozno izraženih podela unutar jedinstvenog, mnogostranog društva i, drugo, svest da ove podele i ova mnogostranost nisu sprečile, već, zapravo, stvorile karakterističnu i specifičnu vrstu duhovnog temperamenta – sklonost, čud, obeležje, moralnu klimu. Ako je “funkcija” religije, kako su nas još uvek učili da kažemo u to vreme, “štimovanje krajnjih vrednosnih stavova društva”, štimovanje je ovde bilo raznovrsno, kontrastno i kontrapunktno, a takvi su bili i stavovi. Ono što je Denis Lombard (1990: vol. III, str. 89 i dalje), brodelovski istoričar “*le cas javanais*”, nazvao “*le carrefour des réseaux asiatique*”, oprezno balansirano između “*le fanatisme*” i “*la tolérance*”, između “*les frictions de la concurrence*” i “*la volonté d’harmonie*”, ispostavilo se kao odlično područje da se prvo rasklopi sama ideja “religije”, a onda i da se pokuša nekako ponovo da se sklopi.

Konceptualna oprema neophodna za izvođenje ove veštine – izdvajanja suprotstavljenih i nekontinualnih duhovnih struja, a zatim njihovog ponovnog povezivanja s konfuznim, kompozitnim tokom svakodnevnog života – bila je oskudna i površna. “Pluralizam”, “sinkretizam”, “komunalizam”, “denominacionalizam”,

² Serija rituala kod Navaho Indijanaca. (T.V.)



“sektarijanizam”, prihvaćeni termini za opisivanje suprotstavljenih tradicija koje pokreću uobičajene situacije, svi su se oni činili neadekvatnim za isprepletanu zamršenost i intenzitet stvari. Sumnje i ljubomora, zajedno s nepromišljenim težnjama ka nacionalnom jedinstvu, koje su vodile ranu Republiku, i veoma brzo došle na korak (ili trenutak) od toga da je unište, bile su mnogo šire i sveobuhvatnije od, čak, metaforički ili analoški “religioznog”. A ipak, te sumnje i ta ljubomora, kao i težnje, bile su skoro na svakom koraku obojene i pojačavane promenama širom sveta u razvojnim vekovima.

Nisu toliko sastojci civilizacije kao takve – hinduizam (ili “hindu-budizam”), koji je tu postojao od devetog veka; islam, koji se pojavio u četrnaestom i petnaestom veku; hrišćanstvo, koje su propagirali evropski misionari i upravnici plantaža u osamnaestom i devetnaestom veku, i austronezijska podstruja, koja je ostala vidljiva u čarolijama i spiritizmu narodnih rituala – bili ti koji su najviše osporavali deskripciju i objašnjavanje. Oni su bili prepoznatljivi, poznati i ne toliko karakteristični: uobičajeni materijal za etnografe. Sâm način na koji su se ove tradicije, i mentalitet koji su proizvele, pružale preko najdubljih i najgorih razdora društvenog, političkog i ekonomskog života, i na koji su, zapravo, definisale i konstruisale te razdore – oblikovale ih, održavale, podsticale – bio je taj koji je zahtevao da se plan metodološki promeni.

Detalji o tome kako se sve ovo razrešilo “u stvarnosti”, ponovo su “dostupni javnosti”: progresivna polarizacija ovih zatvorenih utemeljenih tipova osobina tokom perioda kada su se strasti Hladnog rata nametnule lokalnoj sceni i pričvrstile se, kao ideološki paraziti, za neku od njih; urušavanje izborne politike i parlamentarne vladavine, kako je polarizacija prerasla u potpuni kulturni rat; erupcija masovnog nasilja – stotine hiljada mrtvih – kada je posle svega ovoga izbio stranačko ubijanje širom čitavog ostrva. Uzroci svega što se desilo, kao i nasilne i veštačke reintegracije, koja je usledila i držala zemlju u stanju političke i intelektualne suspenzije, jedne vrste kulturnog zakrivljenja u vremenu, u trajanju od 35 godina, bili su, naravno, raznovrsni. Ali, da je slom i haos religioznih dispozicija bio izrazit među njima, to je potpuno jasno.

Kao što rekoh, ova vrsta komplikovane zamršenosti, međusobni uticaj lokalnih tradicija i svetskih religija, nije dočekala samo mene i moje kolege s projekta Java, bačene usred ove zemlje u procesu formiranja; na nju je naišla čitava generacija antropologa koja se 1950-ih i 1960-ih okrenula proučavanju starih društava koja su pokušavala da postanu nove (ili, barem, novije) države. Indija, s komunalnom podeljenošću svog nacionalnog pokreta i agonijama Particije, bila je, verovatno, najspektakularniji primer za to. Međutim, Nigerija, sa svojom islamsko-hrišćanskom podeljenošću i svojim etno-evangelističkim građanskim ratom, Šri Lanka sa svojim sinhaleško-budističkim nasiljem suprotstavljenim tamil-hinduističkom, međureligiozni razdori, sumnje i moralna distanciranja u ladinno-indijanskoj Srednjoj Americi, sunitsko-šiitski sektarijanizam zbog malih razlika u Iraku i Pakistanu, pravoslavno-katolički u Srbiji i Hrvatskoj, muslimani, hrišćani i Jevreji, izmešani jedni s drugima širom Srednjeg istoka i severne Afrike, budizam u nizijama i hrišćanstvo u brdskim krajevima, koji se mrko gledaju u Burmi, španski katolicizam, američki evangelizam i islamski preporod vere, zajedno “zaglavljani” i izdvojeni na ostrvu Filipini – sve je to ponudilo, svakom ko je bio zainteresovan da istraži njihovo duhovno ustrojstvo, prilično drugačiju vrstu zadatka u odnosu na onu s kojom se suočio Reo Fortune u dodiru sa svojim vračevima u Dobuu, a Maks Glakman sa svojim poglavicama u Svazilendu, ili Klod Levi-Stros u njegovim pričama o jaguarima među pripadnicima plemena Bororo.

Prvo pitanje koje je bilo postavljeno povodom ovog, a koje je, ujedno, i najproduktivnije za apstraktnu debatu, jeste ono koje je, naravno, prećutno tu postojalo od početka, ali na koje, sada kada se pojavila takva raznovrsnost, multiplicitet, rivalstvo i buka, više nije moglo da se odgovori tiho i bez razmišljanja, jednostavnim posvećivanjem naše pažnje kultovima i običajima, koji, barem uopšteno, izgledaju da su analogni onima za koje se u našem sopstvenom društvu smatra da imaju neke veze s božanskim, natprirodnim, svetim, sakralnim, numinoznim ili transcendentnim – jeste, naime: “Šta je religija?”. Šta treba uključiti u ovu rubriku? Gde su njene granice? Šta su njena obeležja? Šta je, kada se zaista toga latite, “verovanje”, “obožavanje”, “ritual” ili “vera”? Moja di-

sertacija zvala se “Religions in Java”, a knjiga koja je od nje nastala, skraćena, sređena i preimenovana za javnu upotrebu, *The Religion of Java* (Geertz, 1960). Sadržala je poglavlja o svemu, od igri senki, hadžâ, joge i govornih stilova, do posednutosti, škola Kurana, pogrebnih gozbi i političkih partija. Još uvek nije jasno šta je bio njen predmet.

2

Pitanje o kome se ovde radi, a koje se odnosi na to kako nazvati i klasifikovati kulturne formacije u drugim društvima koje su u isto vreme dosta slične formacijama u našem sopstvenom društvu i, *sui generis*, čudne i drugačije, veoma je uobičajeno u antropologiji: problem koji se stalno ponavlja. Da li je to “porodica” ili “tržište”, ili “država”, ili “pravo”, ili “umetnost”, ili “politika”, ili “status”, odlučivanje o tome šta spada u koju kategoriju, kako bismo rekli, kros-kulturalno, i zašto je to tako, jeste esencijalno osporavana stvar, cirkularna diskusija koja izaziva polemike, nikada se ne završava i koja, samo marginalno, a i tada prilično dijagonalno, napreduje. Uobičajeno je da pođemo od našeg sopstvenog, manje ili više neistraženog, svakodnevnog osećaja vezanog za to šta je, zapravo, “porodica”, “država” ili, u slučaju kojim se bavimo, šta je to što *mi* ubrajamo u srodstvo, ili vlast, ili veru, i šta, u smislu porodičnih sličnosti, izgleda... pa... slično, među onima čije životne puteve pokušavamo da odslikamo.

Sve to teško da kao rezultat daje konačnu taksonomiju rodova i vrsta, lineovski katalog kulturnih vrsta. Ono što proizvodi jeste stalno pitanje oko kog je moguće beskonačno se raspravljati – problem definicije: “O čemu govorimo kada govorimo o religiji?” Dobrim delom, sigurno, ono o čemu govorimo je “značenje”. Ako postoji bilo kakva generalna, neposredna i (barem dok se pažljivije ne istraži) jasna kategorija, direktna i intuitivna, očigledno koherentna, pod koju raznovrsni materijal etnografskih opisa “religije” u današnjim izmešanim društvima “novih država” može komparativno da se podvede, to je ova. Prikrivene veze porodičnih sličnosti između ovih vrsta fenomena – verovanja, običaja, stavova, zamišljanja – koje grupišemo, ležerno i bez razmišljanja, “u skladu s običnim jezikom”, pod zdravorazumsku oznaku “religi-

je” za sebe same, i ono što tako grupišemo, jedva manje namerno, u vezi s društvima koje vidimo kao donekle daleka i različita od naših sopstvenih – kao “Drugo” – suštinski su one koje posmatramo, u svakom slučaju, kao nešto što je neophodno povezano sa sveukupnom “svrhom”, “smislom”, “značajem” ili “nactom” stvari: sa, uopšteno i značajno, često dovoljno parabolično, “značenjem života”.

Ako se uzme ta formulacija, može da se učini da sve što smo uspeli da uradimo, zapravo, jeste to da zamenujemo jednu nepoznanicu drugom, neodređeno nejasnim. Međutim, postoji, ili mi se, barem, tako činilo dok sam se borio da odredim šta je to čime sam, zapravo, pokušavao da doprinesem integralnom opisu u slučaju Jave, jedna prednost u refokusiranju stvari na takav način: naime, da se u naukama o čoveku pojavljivala velika i sve šira kolekcija preciznih i moćnih spekulativnih instrumenata – koncepcija, teorija, perspektiva, modela diskursâ, okvira analize – i da ona može da se mobiliše na taj način da se razvrsta nerazvrstivo, poveže nepovezano, da se definišu istraživa pitanja i osmisle načini da se ona istraže. Stavljajući antropologije, naročito antropologije religije, u konceptualno složeniji i samosvesniji kontekst savremene lingvistike, književne kritike, semiotike, psihologije, sociologije i, naročito, filozofije, ne služi da bi se preuzetim apstrakcijama učinilo nejasnim ono što ona ima da kaže ili da to “napumpa” izmišljenim žargonom. Cilj toga jeste, da se poslužimo čuvenim savetom Čarlsa Persa, pokušaj da se naše ideje učine jasnim. I to ne samo nama samima.

U poplavi radova, koji su se od tada pojavili – da navedem, recimo, Pirs i Ferdinanda de Sosira, Gotloba Fregea i Romana Jakobsona (koji su, čini mi se, na sebi svojstvene načine, započeli većinu njih) – a koji se bave analizom onoga što, da bismo jednostavno imali termin koji to objašnjava, možemo da nazovemo “značenjskim sistemima” ili, kako ja to radije nazivam, “kulturnim sistemima”, čini mi se da tri pravca mišljenja imaju posebnu vrednost, što se tiče fokusiranja i dovođenja u red našeg komparativnog razumevanja religije.

Prvi od njih jeste ono što se naziva tejom o “autonomiji značenja” (ovu frazu dugujemo američkom filozofu Donaldu Dejvidsonu (1984), ali je formulacija *locus*

classicus Vitgenštajnova – ovde nije potrebno navoditi njegovo ime – rasprava o privatnom jeziku (Wittgenstein 1953; up. Colebrook 2002: str. 70 i dalje)). Značenje nije samo subjektivna stvar, privatna, lična, ona “u glavi”. To je javna i društvena stvar, nešto što se konstruiše u toku života. Mi trgujemo značenjima *en plein air* tamo u svetu gde dolazi do prave akcije i upravo se u toj trgovini stvara značenje. Mi moramo, kako je to s odgovarajućom dozom paradoksa rekao Stenli Kevel, još jedan američki filozof s “vitgenštajnovskim“ tendencijama, “da mislimo ono što kažemo”, pošto samo “kazivanjem” (ili drugačije, ponašanjem, delovanjem, nastupanjem, vladanjem na razumljiv način) uopšte i možemo da “mislimo” (Cavell, 1969).

Drugi pravac, povezan s prvim, “kaže“ da je značenje materijalno otelovljeno, da se (i ovde čovek mora da pronade odgovarajući termin) formira, prenosi, ostvaruje, označava, izražava, komunicira pomoću merljivih, opažajnih, interpretabilnih znakova; simboličkim načinima, kao što su obredi “prelaza“ ili komadi o stradanjima svetaca, diferencijalne jednačine ili dokazi o nemogućnosti, i sve su to njegova sredstva. (Ono što sredstvo čini “religioznim”, nije njegova struktura, već upotreba: istorija kaže da su Pitagorejci obožavali pravouglo trouglove i kvadratni koren broja dva.) Uprkos teškoći da se to formuliše na jednostavan, prost način, koja se javlja zbog toga što naš jezik proganjaju duhovi umrlih epistemologija, ovo je manje-više očigledna ideja, nakon što se ovi duhovi, platonski ili kartezijski, kontovski ili hrišćanski, ne isteraju na pravi način. U današnje vreme ne bi trebalo da bude tako teško shvatiti da se kultura (jezik, umetnost, nauka, pravo, religija, brak, politika, zabava, zdrav razum – sve to zajedno) ne sastoji od bestelesnih ideja koje lebde u nedokučivim mentalnim stanjima, delikatnim kretanjima duše i duha, već od onog što je američki teoretičar akcije, kritičar društva i svestrani književnik, Kenet Berk (1941), nazvao “opremom za življenje”, opremom koja je pouzdana, pristupačna, može da se koristi i koristi se.

I najzad, povezujući sve ovo na mnogo direktniji način s religijom i obožavanjem, postoji razvoj jedne koncepcije značajan za nauke o čoveku od pojave sociologije religije Maksa Vebera, duge i komplikovane prošlosti u apologetičnoj spekulaciji svih oblika i varijeteta i u određenim granama novije teologije,

“konačnih”, “ultimativnih” ili “egzistencijalnih” problema značenja: ideja da upravo u tački u kojoj nas izdaju, ili počinju da nas izdaju kulturni resursi, u kojoj naša oprema za život počinje da škripi i preti da se pokvari, suočena s potpuno neobjašnjivim, potpuno nepodnošljivim ili potpuno neopravdanim – s nerešivom konfuzijom, neminovnim bolom, nepobedivim zlom, primitivnim glasovima konačnosti – ta vrsta interesovanja, koje se veoma često naziva samo “ultimativnim”, a koje mi prepoznajemo kao religiozno, ulazi u igru (Jaspers, 1971; Tillich, 1952; Weber, 1965). Da citiram, kao što sam činio mnogo puta na nekim drugim mestima, jedan pasus Suzan Langer, još jedne “fri-lens” američke teoretičarke društva koju je nemoguće klasifikovati:

Čovek nekako može da se navikne na bilo šta s čim njegova mašta može da se izbori, ali ne može da izađe na kraj s haosom. (Naše) najvažnije vrednosti uvek su simboli naše generalne orijentacije u prirodi, na Zemlji, u društvu i u onome što radimo: simboli našeg *Weltanschauunga* i *Lebensanschauunga*... (U) primitivnom društvu, dnevni ritual inkorporiran je u uobičajene aktivnosti, u obroke, pranje veša, paljenje vatre... zato što se konstantno oseća potreba za ponovnim potvrđivanjem plemenskog morala i prepoznavanjem njegovih kosmičkih faktora. U hrišćanskoj Evropi, Crkva je svakodnevno (u nekim redovima, čak, i svakog sata) terala muškarce da kleče, kako bi pokazali, ako već ne razmatraju, svoje prihvatanje krajnjih koncepata (1959:287).

Dakle, opremljen ovim trima generalnim pristupima, da je značenje autonomno, da se prenosi znacima ili simbolima, i da su religiozna značenja koja se tako prenose usmerena ka tačkama gde postoji opasnost da ćemo naići na ćorsokak, pokušao sam, i to negde pre oko 40 godina i, što je neverovatno, ovde u Kembridžu, na čuvenoj ekumenskoj konferenciji “pružanja ruku preko okeana“, organizovanoj radi okupljanja mladih britanskih “socijalnih” i mladih američkih “kulturnih” antropologa u jednu zajedničku diskursnu grupu (očigledno, nisu se gajile velike nade za starije antropologe, od kojih je većina izbegla ovaj događaj), u cilju sastavljanja kratkog, uopštenog izveštaja o “Religiji kao kulturnom (ili, još jednom, zna-

čenjskom') sistemu" i pomoću njega, tako sam se nadao, da identifikujem i lociram centar gravitacije, ukoliko on postoji, u mom rasplinutom i *ad hoc* pristupu stvarima, u stilu "prvo ga uključi, a kasnije protumači" (Banton, 1966:1–46; Geertz, 1973).

To je, najpre, podrazumevalo nesiguran, prilično čudan, prilično difuzan napor da se napravi definicija i to ne, kako sam prilično eksplicitno i uporno, čak i ponavljajući se, tvrdio, da bi se izolovala "ontološka", "univerzalistička", "transistorijska... suština religije sada i zauvek", već da bi se kontrolisao, vodio i učinio eksplicitnijim taj, barem u to vreme, još uvek prilično težak i nepoznat pravac rasprave.³

Ova smernica, *tour d'horizont* "definicija" (koja je, zapravo, bila mnogo više provokacija nego bilo šta drugo, usmerena ka tome da odjednom poremeti samozadovoljnost strukturalizma i funkcionalizma, a zatim i vladajućih paradigmi u etnološkim istraživanjima), prevashodno je služila da naglasi način na koji se stvaraju najobuhvatnije ideje jednog naroda, jedne grupe ili pojedinca o ustrojstvu sveta, njihov pogled na svet i preovlađujući ton i temperament života koji žive, njihov etos, i to da bi upotpunili i ojačali jedni druge u upražnjavanju religije: u ritualu, u mitu, u duhovnoj disciplini, u automatskim pobožnostima svakodnevice. "Religija", da citiram sebe, "štимуje ljudske postupke prema predviđenom kosmičkom poretku i projektuje slike kosmičkog poretka na ravan ljudskog iskustva" (Geertz, 1973:90; za raniju, manje tehničku formulaciju, vidi: Geertz, 1958). Ona daje, kako se kaže u epigrafu koji sam preuzeo iz zanemarenog dela Džordža Santajane, *Reason and Religion*, posebne i idiosinkratične "predrasude o životu", stvara (vernici bi, pretpostavljam, mogao da kaže "otkriva") "drugi svet u kome može da se živi". A "drugi svet u kome može da se živi – bilo da očekujemo da ga živimo u potpunosti ili ne – jeste ono što podrazumevamo pod imanjenjem religije" (Geertz, 1973:90).

³ Svi epiteti preuzeti su iz prilično naivne i *interessé* kritike, Asad (1983). Za odličnu kritiku te kritike, vidi: Caton (u štampi); vidi takođe slično, ali sažetije izdanje Kipp & Rodgers (1987:29). Za još neka moja opšta stanovišta koja se tiču nekih od ovih pitanja na direktniji način, u vezi s radom Viliijama Džejmsa, vidi: Geertz (2000:167–202); za potpunije informacije vidi: Geertz (u štampi).

U svakom slučaju, pošto sam sabrao svoje misli najbolje što sam u tom trenutku mogao i izložio ih autoritetima, da bi o njima razmislili, prilično brzo sam se umorio od zauzimanja pozicija i polemika, sistematskih razgovora, u stilu “ovako stojimo“ i “onako stojimo“, na sholastičkim mestima, i poželeo sam da se vratim na sâm izvor, gde se, da pomenem još jednom, i dešava prava akcija, da bih video da li iz svega ovoga proizilazi neka korist u razumevanju, kako mi to zovemo, “stvarnog sveta” – onog u kome ljudi žive a antropolozi ga samo posećuju. U skladu s tim, započeo sam još jedan dugoročni, neposredni susret s još jednim istorijski starim, politički novim ili, barem, renoviranim, religiozno izrazitim društvom (Java je u to vreme već uveliko bila u agoniji eruptivnog nasilja, koje sam ranije pomenuo) – naime, s Marokom.

Kao i Java (ili Indonezija – ali, hajde da ostavimo taj problem po strani!), Maroko je, naravno, nominalno, javno i, barem, poluzvanično “islamski”; takav je tokom čitave svoje pisane istorije i malo je verovatno da će se uskoro u tom pogledu promeniti. Ali, za razliku od Jave, Maroko je arapsko-berberska više nego malajsko-polinežanska zemlja, u svojoj bazičnoj infra-kulturi, i za razliku od Jave bio je uglavnom – ne u potpunosti, ali uglavnom – oslobođen direktnog mešanja i intenzivnog uticaja drugih “visokih”, “svetskih”, “organizovanih”, “doktrinarnih” ili “skripturalnih” religija. (Dugo vremena je postojalo prisustvo Jevreja u enklavama, a tokom znatno kraćeg perioda usledilo je i prisustvo hrišćana, ali ni jedno ni drugo nije imalo veliki uticaj na sveukupni tok i pravac odvijanja stvari). Kao rezultat toga, umesto difuznosti i konglomeracije, osećaja eklekticizma, disperzije i stalnog zauzimanja neke strane, što odlikuje Javu, Maroko nam daje mnogo ozbiljniju, znatno fokusiraniju i koncentrisaniju spiritualnu sliku: “Islam” *sans phrase*. Nasuprot delikatne *carrefour* ravnoteže Jave, između *les frictions de la concurrence* i *la volonté d’harmonie*, izgleda da je Maroko (barem, po svom temperametu – njegova društvena struktura je druga stvar) direktan, jednostavan, oskudan i monofoničan.

Da bih istakao ovaj kontrast, “raspakovao“ ga i pokazao koristi od pristupa zasnovanom na značenjskim sistemima u fokusiranju na najvažnija pitanja, održao sam seriju prilično kratkih, šematskih i, na neki način, redukovanih predavanja, nakon povratka iz severne

Afrike kasnih 1960-ih, u kojima sam pokušao da otkrijem, pre negoli da ponudim, enciklopedijski pregled svega onoga što je izgledalo da na lokalnom nivou ima bilo kakve veze s “religijom”, kao što sam to učinio za Javu, na koji način se jedna jedina, odavno ustanovljena, visoko kodifikovana, neverovatno samosvesna, da ne kažem zaokupljena sama sobom, “svetska religija”, islam, ostvarila na potpuno različite načine s potpuno različitim efektima u potpuno različitom okruženju: u najdaljem Magrebu, na najudaljenijim Indijskim ostrvima. Objavljena nešto kasnije, pod nazivom *Islam Observed* (Geertz, 1968) (što je trebalo da bude jezička šala, iako ne znam da li je to iko primetio), ta moja diskusija bila je organizovana oko izgrađivanja, u svakom od ova dva društva, onog što sam nazvao njihovim “klasičnim stilovima” u izražavanju religije: na Javi, hijerarhijski, sinkretistički i prilično difuzni intuicionizam u potrazi za iskustvom; u Maroku, neumorni, suprotstavljeni i prilično puristički moralizam, s težnjom da popravi svet. Ako ostavimo po strani validnost ovakvih sažetih opisa (u ovakvim slučajevima nemoguće je opisivati bez greške; izuzeci i kontradikcije su jako duboko usađeni), moj cilj bio je da pokažem kako su se sveobuhvatne, opšte ideje o ustrojstvu, neke od njih izvedene iz islamskih tekstova i tradicija, neke ne, i posebni, lokalno razvijeni, lokalno akcentovani društveni običaji, pomešali, dijalektički, ako vam se sviđa taj vid izražavanja, recipročno, ako tako više volite, da bi proizveli konkretan i određen *trains de vie* – različite načine postojanja u svetu.

Međutim, jedna čudna stvar desila se na putu do donošenja zaključka. U obe zemlje (i, kao što je suviše brzo postalo očigledno, u čitavom svetu) bliskost veze između opštih pogleda i lokalnih prilika počela je da biva slabija, transformisana na ravan apstraktne defanzivnosti i panike identiteta, čak i u trenutku kome sam ja prisustvovao. Ono što je nekada bilo prilično direktno i neposredno međusobno preplitanje svakodnevnih iskustava života s drugim ljudima i duboko usađenih predstava o značaju i kolektivnoj svrsi, postalo je, barem za velike i rastuće segmente ove dve populacije, iako ponovo na karakteristično suprotne načine, mnogo manje jasna, zamršenija, nestabilnija i nesigurnija stvar.

Da bih imenovao ovaj fenomen, a delom i da bih ga opisao, iako su njegova snaga i opseg, kao i njegova moć preživljavanja, ostali prilično nejasni, smislio sam, za ovu priliku, prigodnu novu kovanicu, “opsednutost religijom“.

Tokom svojih odvojenih društvenih istorija, stanovnici Maroka i (Jave) stvorili su, delimično pomoću islamske tradicije, delimično pomoću drugih, predstave o krajnjoj stvarnosti, u skladu s kojima su i jedni i drugi sagledavali život i želeli da ga žive. Kao i sve religiozne koncepcije, ove predstave sadržale su u sebi svoja sopstvena opravdanja; simboli (rituali, doktrine, predmeti, događaji) putem kojih su se izražavale bili su, za prijemčive im ljude, intrinzički prinudni i neposredno ubedljivi – sijali su svojim autoritetom. Upravo to je kvalitet koji su, izgleda, postepeno počeli da gube, barem za manji broj ljudi, ali se njihov broj stalno povećavao. Ono u šta veruju kao istinito, kod ovih ljudi se nije promenilo ili se nije mnogo promenilo. Ono što se promenilo jeste način na koji oni veruju (Geertz, 1963:17).

Kako god da želite ovo da nazovete (a, kao što rekoh, “opsednutost religijom“ ne deluje baš kao pravi termin, s obzirom na to da nagoveštava izvesnu površnost i udaljavanje od autentičnosti, što ne verujem da je istina u ovom slučaju), izgledalo je da je u obe zemlje dolazilo do promene, tada još uvek ograničene, ali koja se brzo širila, u načinu na koji su verska ubeđenja povezivana s događajima iz svakodnevnog života. Odnosi između ove dve pojave bili su manje jednostavni, manje neposredni i manje direktni – više im je bila potrebna eksplicitna, svesna, organizovana podrška. U obe zemlje poprimili su oblike – reformistički pokreti povratka Kuranu, organizovanje verskih interesa političkih partija, procvat propagande, izvinjenja i doktrinarni argumenti – koji su me najviše podsetili na još jedan Santajanin redak, onaj o osobama (on ih je nazvao “fanaticima“, ali ni to nije baš tačno) koje, pošto su izgubile iz vida svoj cilj, udvostručuju svoje napore.

Mnogo toga se izdešavalo i u Indoneziji i u Maroku, i u islamskom svetu uopšte, otkada su ta predavanja

održana, u godini za koju se ispostavilo da je godina *après nous le déluge*: 1967. Indonezija je od tada imala pet predsednika, od kojih su dvojica bili "tvrđi" muslimani, a trojica mnogo širih shvatanja. Marokom su vladala dva kralja, jedan odlučan i čvrste ruke, drugi nesiguran, neuhvatljiv i nedokučiv. Hladni rat, koji je "napumpao" inostrane ideološke strasti u postojeće domaće društvene tenzije do tačke u kojoj je ova kombinacija pretila da uništi politiku i rasparča državu, bio je završen. Postojala je još samo nekolicina Jevreja koja je preostala od onog što je nekada bila napredna, iako opkoljena, zajednica u Maroku. Prilično nativistička Komunistička partija Indonezije, nekada najveća izvan Sino-sovjetskog bloka i spremna za revoluciju, bila je potpuno uništena nakon neuspelog državnog udara i masakra, njene vođe ubijene, u zatvoru, osramoćene, ili u izgnanstvu. Što je, možda, najvažnije sa stanovišta naše teme, "opsednutost religijom" protiv "religije kao takve" – samosvesno, doktrinarno verovanje suprotstavljeno svakodnevnoj refleksnoj veri – pojava koju sam posmatrao u samom njenom početku javljanja u dvema zemljama, u obliku "salafizma", "skripturalizma", "reformizma", "čistunstva" i "religijske neodlučnosti", od tada je počela da se širi po čitavom muslimanskom svetu pod tako uopštenim nazivima kao što su: "islamizam", "politički islam", "neofundamentalizam" i "džihadski islam". Od tada se "dogodio" Homeini, *Le Front Islamique du Salut*, Talibani i Osama. Pored njih, i Al Aksa Intifada, napad na kule Svetskog trgovinskog centra, američka invazija na Avganistan i Irak, eksplozije bombi na Baliju i u Kazablanki, desovjetizacija centralne Azije, kao i masovne migracije, koje postaju sve češće i sve više osporavane, Muslimana s Bliskog istoka i Azije u zemlje Zapadne Evrope i SAD-a.

Takve su, zapravo, opasnosti pokušaja da se istorija piše dok se dešava, kao što sam ja, delimično, pokušavao da uradim. Svet neće mirno stajati dok vi ne završite svoj pasus, i najviše što možete da uradite s budućnošću jeste da osetite njenu neminovnost. Ono što dolazi, dolazi: važno je da li, kada se desi, ima smisla da je tumačite kao izdanak usmeravajućih procesa za koje mislite da ste ih videli. Kaže se da istorija možda neće da se ponovi, ali se ipak rimuje. I s te tačke gledišta, kada se osvrnem iz ove perspektive na ono što sam video tada, iako sam istovremeno zabrinut i obeshrabren (nadao sam se boljem), nije me

puno sramota, ne osećam se poniženim, dužnim da se branim ili dajem izvinjenja. Dok sam predosećao kišu, možda me je zadesila poplava, ali bila je to, barem, potvrđena poplava. Ma koliko da su tada oblaci bili neoblikovani i tek počinjali da se prikupljaju, i ma koliko da sam bio nesiguran kakav zaključak da na osnovu toga izvedem, bili su stvarni. A takva je, ispostavilo se, bila i oluja koju su predskazali.

U drugoj polovini dvadesetog veka, u dugom razdoblju posle rata, proučavanje religije u društvenim naukama bilo je, uz nekoliko značajnih izuzetaka, Pietera Bergera i Tomasa Lakmana (1967) i Roberta Bele (1970) u sociologiji, Viktora Tarnera (1968) i Meri Duglas (1966) u antropologiji, još uvek prilično u zastoju, a uprošćena verzija takozvane “teze o sekularizaciji” – da racionalizacija modernog života isteruje religiju iz uobičajenog života naroda, spuštajući je na nivo privatnog, unutrašnjeg, ličnog i sakriivenog – bila je u punom zamahu. Iako su duhovi i goblini, čak i visoki bogovi, još uvek imali “prođu” među perifernim narodima i potčinjenim klasama, a crkve ostajale otvorene, ta iluzija nije imala budućnost kao opšte važna društvena sila. Mogla je da opstane neko vreme, i jeste opstala, na ovom ili onom mestu, kao primitivistički mamurluk i prepreka napretku, ali da će ikada više biti uticajna snaga, moćna i oblikujuća u pogledu društvenih, političkih ili ekonomskih pitanja, kakva je nekada bila u periodu reformacije, srednjem veku ili aksijalnom dobu, bilo je jedva zamislivo. Naravno, još uvek je moguće da će na kraju tako ispasti, a Veberova “noćna mora” – “specijalisti bez duha, senzualisti bez srca” – mogla bi još uvek da se ostvari. (Weber, 1958:284). Ali, to nije tako izgledalo meni i mojim umornim saputnicima 1967. godine. I sigurno tako ne izgleda nikome ni danas. Hindutva, neoevangelizam, primenjeni budizam, Erec Izrael, teologija liberacije, univerzalni sufizam, harizmatično hrišćanstvo, vahabizam, šiitizam, ktub i “povratak islama”: samouverena religija, aktivna, u ekspanziji, s namerom da preuzme kontrolu, itekako se vratila; predstava da je odlazila, da se njen značaj smanjivao, da je njena snaga nestajala, izgleda da je bila, da to blago formulišem, u najmanju ruku preuranjena.

Naravno, sumirati u par rečenica šta se desilo s “religijom”, ovde, tamo, i u čitavom svetu, u završnim

decenijama poslednjeg veka i prvoj deceniji ovog veka, potpuno je nemoguće, uzaludan pokušaj (ideologa? (Geertz, 2003a)); i ne pada mi na pamet, posle svega što sam prošao, da to pokušavam. Ipak, moguće je nagovestiti nekoliko karakteristika savremene scene, u Maroku i Indoneziji, kao i izvan njih, u okviru islama i ostalih “svetskih religija”, koje istovremeno izgledaju i kao nešto potpuno novo i kao logički nastavci već ustaljenih trendova.

Ovde ću pomenuti samo dve od ovih karakteristika, iako su one deo mnogo šire društvene slike i u suštini se svode na to kako istu stvar reći na dva načina: (1) postepeno oslobađanje, u nedostatku bolje reči, glavnih religija (i nekih manjih – soka gakai, mormonizam, kao dai, bahai) od mesta, ljudi, naroda i društvenih formacija, oblasti i civilizacija, u okviru kojih i u skladu s kojima su istorijski nastale: hinduizam i budizam od velikih osobenosti južne i istočne Azije, hrišćanstvo od osobenosti Evrope i Sjedinjenih Država, islam od Novog istoka i severne Afrike; (2) pojava religioznog uverenja, nasleđenog ili stečenog, umanjenog ili intenziviranog, kao veoma fleksibilnog, pokretnog i promenljivog instrumenta nacionalnog identiteta – “portabl“ persona, pokretna pozicija vernika.

Širenje pomenutih i tekstualizovanih svetskih religija s mesta iz kojih su potekle i neposredna relevantnost stranih klima i konteksta za njih, ima, naravno, prilično dugu tradiciju; zato se i zovu “svetske religije”. Misionarske ekspedicije protestantizma u Aziju i Afriku, migracija rimskog katolicizma zajedno s iberijskom osvajačkom kulturom u Latinsku Ameriku, eksplozivni prodor islama iz njegove zabačene arapske domovine ka istoku i zapadu, čak i mnogo nejasnije, teže vidljivo širenje budizma iz Indije u Kinu, Japan i jugoistočnu Aziju ili rabinskog judaizma s Novog istoka u špansku, slovensku ili germansku Evropu – sve to pokazuje da verovanja, uverenja, vere, pogledi na svet, “religije” putuju, menjaju se tokom puta i pretvaraju se, s različitim stepenom uspešnosti i trajnosti, u najfiniju od svih finih struktura najlokalnije od svih lokalnih istorija.

Ono što je novo u ovoj konkretnoj situaciji ili, barem, dovoljno drugačije da bi predstavljalo nekakvu veliku promenu, jeste to da dok su ranija kretanja religioznih uverenja i posvećenosti njihovih vernika, običaja i

samoidentifikacije bila, uglavnom, stvar centrifugalnog dometa u jednom ili drugom vidu – misionarstvo, osvajanje, pokrštavanje tokom trgovine pamukom i kolonizacija; putujući sveštenici, naučnici na položajima, *in situ* konverzije – današnja kretanja su i veća i raznovrsnija, više predstavljaju opšte rasipanje nego seriju usmerenih tokova; to je migracija, privremena, polutrajna i trajna, svakodnevnih vernika ove ili one vrste, ovog ili onog intenziteta, širom sveta. Procenjuje se da postoji 20 miliona Indijaca koji žive van Indije, pet miliona muslimana koji žive u Francuskoj. Postoje budisti (s Tajvana, iz Burme, Šri Lanke, kao i neki autopoeitični) u Londonu i Los Anđelesu; hrišćani, zapadni emigranti u Tokiju, Rijadu i Bangkoku, gostujući radnici s Filipina u Zalivu, Australiji i Hong Kongu. Postoje ulični prodavci Muridi iz Senegala u Torinu, turski i kurdski piljari u Berlinu. Broj latinoameričkih indio-katolika uskoro će premašiti, ako već i nije, broj evroameričkih indio-katolika u Sjedinjenim Američkim Državama. “Svet je”, da iskoristim frazu Alfonsa de Lamartina koju sam citirao pre mnogo godina, kada je sve ovo tek počinjalo da se dešava a ja tek počinjao da se interesujem za ideologizaciju religioznih tradicija, “izmešao svoj raspored religija” (Lamartine, 1946:328).

Ovo pojedinačno, strmoglavo, hirovito i, izuzev povremenog povezivanja rođaka i suseda, neorganizovano razilaženje inividua (i porodica), rođenih u lokalno ukorenjenom, kulturno osobenom okruženju, menja čitavu klimu narodnih verovanja i samosvesti na duhovnom planu, kako za one koji se sele tako i za one u čiju sredinu se sele, ali i za one koji ostaju. Takođe, stvaranje zajednica u dijaspori, čak i religiozno obeleženih zajednica u dijaspori, teško da je potpuno novi fenomen u svetskoj istoriji – Jevreji u Njujorku, Maroniti u zapadnoj Africi, Hadramauti u jugoistočnoj Aziji, Gudžerati na Rtu. Međutim, brzina kojom se ove zajednice formiraju (50.000 Marokanaca u Amsterdamu, 100.000 Malijaca u Parizu, 150.000 Bangladešana u Londonu, 250.000 Turaka u Berlinu i, što je najčudesnije, 10.000 Tamilaca u Švajcarskoj – praktično, svi pristigli u poslednje dve ili tri decenije), sigurno jeste. To nije samo kapital koji se globalizuje, niti samo doktrina koja se širi.

Transformacija manje ili više rutinski prenošenih, poslušno usvajanih koncepcija o dobru, istini i stvarnosti

u eksplicitno izražene, energično promovisane i militantno branjene ideologije – pomak od “religioznosti” ka “opsednutosti religijom” različitih oblika i stepena intenziteta – koja je “primećena” u marokanskom i indonežanskom islamu sredinom 1960-ih, u periodu kada su te zemlje počele ozbiljno da razmatraju svoju religioznu istoriju, danas je postala relativno opšti fenomen u svetu u kojem se sve više i više ljudi sa svojim “ja”, koje su nasledili, nalazi, da tako kažemo, van konteksta: bačeni među druge ljude u nedefinisanim, neobičnim, poli-verskim naseljima. Nisu samo muslimani, niti samo severnoafrikanci ili jugoistočni Azijci ti koji prolaze kroz ovakvu vrstu spiritualne reorijentacije. Niti se to dešava samo populacijama u migraciji. Mešanje rasporeda religija u svetu menja kako formu, tako i sadržaj religioznog izraza, i menja ih na karakteristične i utvrđene načine, menjajući u isto vreme tonalitete ubedenja, njegov domet i javnu upotrebu. To je potpuno jasno, šta god drugo da se dešava ili ne dešava.

Biti musliman u inostranstvu (ili hindu, hrišćanin, Jevrejin, budista ... ali, moram da se vratim svom stadiu), izvan *Dar Al-islama*, kao što uviđa sve veći broj Marokanaca i Indonežana, koji su otišli iz zemlje kako bi radili, studirali, putovali ili se venčali, prilično je drugačije nego biti musliman kod kuće. Odlazak među nemuslimane stvara kod mnogih, verovatno kod gotovo svih, određeni stepen svesnog razmišljanja, manje-više anksioznog, o tome šta zapravo znači biti musliman, o tome kako biti musliman na valjan način u okruženju koje nije istorijski predodređeno da to bude olakšano. Moguće je da postoji i, naravno, postoji veći broj ishoda: ekumensko “ublažavanje” vere, kako bi se učinila manje uvredljivom za religiozno pluralizovano ili sekularizovano okruženje; “rastrzana” podela svog “ja” i sopstvenog života na nejasno povezanu unutrašnju i spoljašnju polovinu; ili zaokret ka mnogo izraženijem i samosvesnijem islamizmu, kao odgovor na opažen nedostatak vere u novom okruženju. Kao i skoro svaka druga mogućnost između, uključujući, naravno, slep, nesputan, krvoločan bes.

Da zaključimo: jedan čovek koji pola veka nervozno skakuće duž četiri kontinenta, drugi, smiren i staložen

u svojoj sobi u Sent Džonu u sličnom periodu – da li smo, naposljetku, Frejzer i ja u istoj branši? Da li je on u mojoj genealogiji i ja u njegovoj? Da li nas povezuje neki cilj? Da li nas spaja istorija? Da li postoji polje koje nas obuhvata? Dug je to put, moglo bi se učiniti, od čudnih dešavanja u šumama Nemiju – “sablasna prilika”, “isukani mač”, “sveštenik ubica koji će i sâm uskoro biti ubijen” (Frazer, 1890:predgovor) – do političkih planova salafi madraša na centralnoj Javi ili legitimističkih ambicija šerifskih zavija severnog Maroka, a da ne spominjem *comédies civiste* Pariza, u stilu “možemo li da ih pustimo da nose marame?” ili onih biblijskih citiranja, poput “možemo li da ih pustimo da čitaju Kuran?” u Severnoj Karolini (Bowen, 2004; Geertz, 2003b). Da li je “antropologija religije” predmet, kao što su to “srodstvo” ili “klasa” ili “pol”? Da li je ona pitanje, kao “poreklo poljoprivrede” ili “evolucija države”? Da li je disciplina kao “paleontologija”? Ili specijalnost, kao “sociolingvistika”?

Do sada bi trebalo da bude jasno da, barem što se mene tiče (drugi mogu da rade ono što žele), “proučavanje religije” nije, i nikada nije bilo, jedinstvena i ograničena stvar koju je moguće naučiti, podučavati ili sumirati. Ono što ono jeste, i uvek je bilo, zapravo je način razvrstavanja različitih događaja s kojima se srećemo na različite načine – velikih, javnih događaja, kao što su nacionalni izbori ili internacionalne migracije; malih, intimnih, kao što su porodična slavlja ili napevi iz Kurana; potpuno slučajnih, uzgrednih, kao što je prekinuta sahrana, racija tokom borbe petlova ili prekrečena fasada na kući – i sve to u naporu da se utvrdi kako opšte predstave o onome šta stvarnost zapravo jeste, i o posebnim načinima snalaženja u njoj, saraduju jedna s drugom, da bi se zadržao osećaj da, manje-više uzimajući sve u obzir, stvari imaju nekog smisla. “Religija Jave”, “opservacije o islamu” i “izmešani raspored religija dugog posleratnog razdoblja” samo su poglavlja, nejasno povezana, labavo nadovezana, proizvoljno nazvana, u hirovitoj istoriji stvaranja značenja.

Kada se osvrnem na Sukarnovu Javu, uzbuđen od nade i razočaranja, i na Maroko Hasana II, koji se tek do pola izvukao iz *asabiya*, feuda i *hommes fétiches*, a danas, na previranja i rasipanja postmodernog postmilenijuma, čini mi se da je to ono što prožima ovu

celinu i od nje čini, na kraju krajeva, ograničen predmet – nešto što treba da se razmatra, polako i u celini.

U svakoj fazi, na svakom mestu, u svakoj prilici, čovek se susreće s velikim mnoštvom pojedinaca, grupa i grupisanih grupa, koje pokušavaju da zadrže kontrolu nad životom, suočene s promenama, okolnostima i (Sartrov pakao) jedne s drugima. Čovek, ipak, ne “proučava” u tolikoj meri religiju, ne “ispituje” je, niti je, čak, “istražuje”, u kolikoj se meri “vrti” oko nje. Krijući se na ivici šume, čovek gleda kako se ona događa.

Mi smo, skoro svi mi danas, ne samo antropolozi, folkloristi ili poznavaoči čudnog i tajanstvenog, delimično zaokupljeni nečim. Danas je izmešanost rasporeda religija u svetu postala opšta, do stepena gotovo potpune univerzalnosti. Neposredni kontrast, ne samo pripadnosti religiji već i etničkog porekla, “rase”, jezičke zajednice, mesta rođenja i ko zna koje još pripadnosti ili obeležja koje ljudi mogu da izmisle da bi se razlikovali jedni od drugih i ubedili sebe u sopstvenu solidarnost, preovlađuje, ne samo u Zapadnoj Evropi i Severnoj Americi, gde je u poslednje vreme migracija bila, možda, najizrazitija, već i u Aziji, Africi i Latinskoj Americi, privučen sve većom silom i neizbežnošću u vrtlog svetske različitosti. Naravno, moguće je da će se sve ove tvrdnje, u stilu “ovako stojimo” i “onako stojimo”, vremenom razrešiti i da će se veliki, uredni, hermetički blokovi kulturnog zajedništva, ono što smo nekada zamišljali da će biti “nacije”, ili ponovo pojaviti, ili biti stvoreni iz početka. Međutim, koliko ja mogu da vidim, trenutno postoje veoma male naznake za to. Izmešanost se kod nas dešava i prekasno i prerano.

Prevela: Tijana Vesić-Pavlović

REFERENCE

- Asad, T. 1983. Anthropological conceptions of religion: reflections on Geertz. *Man* (N.S.) 18: 232–59.
- Banton, M. (ed.) 1966. *Anthropological approaches to the study of religion*. London: Tavistock.
- Bellah, R. 1970. *Beyond belief*, New York: Harper & Row.

- Benedict, R. 1927. *The concept of the guardian spirit in North America*. (American Anthropological Association Memoir 29). Menasha, WI: American Anthropological Association.
- Berger, P. i T. Luckmann. 1967. *The social construction of reality*. Garden City, N.Y.: Doubleday.
- Bowen, J. 2004. Muslims and citizens: France's headscarf controversy. *Boston Review*, Feb./Mar., 31–5.
- Burke, K. 1941. *The rhetoric of literary form*. Baton Rouge: LSU Press.
- Caton, S. U štampi. What is an 'authorizing discourse'?
- Cavell, S. 1969. *Must we mean what we say?* New York: Scribner.
- Colebrook, C. 2002. *Irony in the work of philosophy*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Davidson, D. 1984. *Inquiries into truth and interpretation*. Oxford: Clarendon Press.
- Douglas, M. 1966. *Purity and danger*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Evans-Pritchard, E.E. 1956. *Nuer religion*. Oxford: Clarendon Press.
- Firth, R. 1967. *The work of the gods in Tikopia* (Second edition). London: Athlone Press.
- Frazer, J.G. 1890. *The golden bough*. London: Macmillan.
- Geertz, C. 1958. Ethos, world view, and the analysis of sacred symbols. *Antioch Review*, Winter, 421–37.
- . 1960. *The religion of Java*. Glencoe, Ill.: Free Press.
- . (prir.) 1963. *Old societies and new states*. New York: Free Press.
- . 1968. *Islam observed*. New Haven: Yale University Press.
- . 1973. *The interpretation of cultures*. New York: Basic Books.
- . 2000. *Available light*. Princeton: University Press.
- . 2003a. Which way to Mecca? *New York Review of Books*, 12 June, 13.
- . 2003b. A strange romance: literature and anthropology. *Profession* 2003, 28–36.
- . U štampi. Rituals as model systems.
- Jaspers, K. 1971. *Philosophy of existence*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Kipp, R. i S. Rodgers (prir.). 1987. *Indonesian religions in transition*. Tucson: University of Arizona Press.

- Kluckhohn, C. 1962. *Navaho witchcraft*. Boston: Beacon Press.
- Lamartine, Alphonse de 1946. Declaration of principles. U *Introduction to contemporary civilization in the West: a source book*. New York: Columbia University Press.
- Langer, S. 1959. *Philosophy in a new key*. New York: New American Library.
- Lienhardt, R.G. 1961. *Divinity and experience*. Oxford: Clarendon Press.
- Lombard, D. 1990. *Le carrefour javanais*. 3 vols. Paris: Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales.
- Malinowski, B. 1948. *Magic, science, and religion*. Boston: Beacon Press.
- Marrett, R.R. 1917. *Primitive ritual and belief*, London: Methuen.
- Redfield, R. 1953. *The primitive world and its transformations*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.
- Reichard, G.A. 1923. *Navaho religion: a study of symbolism*. New York: Pantheon.
- Smith, W.R. 1889. *Lectures on the religion of the Semites*. Edinburgh: C. Black.
- Tillich, P. 1952. *The courage to be*. New Haven: Yale University Press.
- Turner, V.W. 1968. *Drums of affliction*. Oxford: Clarendon Press.
- Tylor, E.B. 1889. *Primitive culture*. New York: Holt.
- Weber, M. 1958. *The Protestant ethic and the spirit of capitalism*. Glencoe, Ill.: Free Press.
- . 1965. *The sociology of religion*. London: Methuen.
- Wittgenstein, L. 1953. *Philosophical investigations*. New York: Macmillan.

