

Marko Pišev

*Institut za etnologiju i antropologiju
Filozofski fakultet Univerzitet u Beogradu
identitetisaznanje@gmail.com*

Izvori za praistoriju etnologije islamskog sveta: Ibn Batutina putovanja kroz Aziju i Afriku (1325-1354)*

Apstrakt: Istorijski koreni etnologije i antropologije se u disciplinarnim okvirima najčešće sagledavaju kroz antičke, prosvetiteljske i moderne intelektualne tradicije Zapada. Premda je ovakvo stanovište delom opravdano (s obzirom na to da prati jasan kontinuitet u razvoju i sciifikaciji discipline na zapadnim univerzitetima), ono možda i nehotice izostavlja intelektualne napore islamskih mislilaca i putopisaca koji su se, u svoje vreme, takođe susretali sa brojnim oblicima "kulturne drugosti" i nastojali da ih predstave i interpretiraju vlastitoj čitalačkoj publici. Ovaj rad je usredsređen na Ibn Batutina višedecenijska putovanja kroz muslimanske zemlje – i izvan njih – i zamišljen je kao teorijski ogled koji ima za cilj da odgovori na pitanja kakav je značaj Ibn Batutinog putopisa ne samo za istorijske, već i za savremene aspekte naše discipline, odnosno u čemu se ogleda etnografska dimenzija Ibn Batutinih izveštaja o narodima i kulturama sa kojima je tokom svojih putovanja dolazio u dodir.

Ključne reči: Ibn Batuta, *Rihla*, etnografija, islam, istorija etnologije i antropologije

Uvod

Postoji nekoliko razloga zbog kojih je važno smestiti ličnost Abu Abdula Muhameda Ibn Batute na važno mesto u istoriji etnologije i antropologije. Prvo, dok pišu o istoriji, ili preciznije, praistoriji discipline, stručnjaci za ovu oblast gotovo po pravilu polaze od antičkih i/ili prosvetiteljskih tradicija, osvrćući se usput, u većoj ili manjoj meri, na izveštaje morepolovaca i misionara o teritorijama i narodima sa dalekih hemisfera, kao i na kasnije imperijalne poduhvate evropskih sila i njihov uticaj na konceptualizaciju i konstituisanje standardnog "antropološkog terena" (Eriksen i Nielsen 2001, 1-8; Kovačević 2001, 11-20;

* Tekst je rezultat rada na projektu br. 177017 koji finansira Ministarstvo obrazovanja, nauke i tehnološkog razvoja Republike Srbije.

Oppenheim 2005, 1; Liebersohn 2008, 18-30; Owusu 1978, 310-334, Bošković 2008; Bošković 2010, 32-41). Činjenica da su se i civilizacije van Evrope tokom sopstvenih prostiranja kroz prostor i vreme susretale sa sebi stranim, "čudnim", nepoznatim i "egzotičnim" kulturama i narodima, u pomenutim rekonstrukcijama prapočetaka etnografije biva ignorisana, ili bar neprimljena k znanju, pa su i opisi verovanja, običaja i društvenih institucija različitih ljudskih grupa – opisi proistekli, dakle, iz pera neevropskih putnika-istraživača – najčešće izuzeti iz relevantne literature o istorijskim korenima discipline.

Drugo, Ibn Batuta je bio najveći putnik svoje epohe i, u poređenju sa, recimo, Markom Polom, Venecijancem koga zapadni svet slavi kao najvećeg putnika u istoriji, marokanski putopisac i teolog je prošao kroz (i živio u) daleko više zemalja od svog neslućenog evropskog takmaka (Eickelman i Piscatori 1990, 75) i osvrnuo se usput na gotovo svaki zamisliv aspekt ljudskog života, "od kraljevskih ceremonija u Delhiju, preko seksualnih običaja žena sa Maldivskih ostrva, do berbe kokosovih oraha na jugu Arabije" (Dunn 2012, 24).

Treće, kada se kaže Ibn Batuta, najčešće se pomisli na političku istoriju islamskog sveta, ili na istoriju islamskog srednjeg veka, ili na neku teološku doktrinu, ili na geografske i arheološke rekonstrukcije Ibn Batutinih kretanja po moru i kopnu uzduž i popreko *dar al-islama*,¹ ali se ređe pomišlja na etnologiju Bliskog istoka, Afrike, Indije, Kine i tropskih obala koje je ovaj putnik posetio i opisao.

Ovaj rad ima za cilj da precizira etnografsku dimenziju Ibn Batutine pisane zaostavštine i ustanovi njene trajne disciplinarne domete. Drugim rečima, u tekstu se postavlja pitanje koliko je Ibn Batutino delo relevantno za etnologiju i antropologiju danas. Braneći pretpostavku da ono ima višestruk značaj za proširivanje saznanja o tome u kojim pravcima je mogao otići razvoj antropološke misli da je ona, takoreći inicijalno, bila prepoznata i kao takva, ostvarila dublji odjek u islamskoj intelektualnoj tradiciji, predstavicu Ibn Batutin putopis, odnosno njegovu *Rihlu*,² kao štivo od nezaobilaznog značaja za taj teorijski ogled.

Nakon kratkog pregleda Ibn Batutine biografije i njegovih trajektorija kroz prostor i vreme, te razmatranja delova njegove naracije komparativno sa najprestižnijim temama tradicionalne zapadne etnografije, nastojaću da argumentujem da Ibn Batutin tekst, pored teorijskog doprinosa opštoj istoriji naše di-

¹ Ovaj pojam označava "dom islama", celokupnu teritoriju na kojoj se poštuje šerijatski zakon i na kojoj važe skripturalno propisane garancije za pripadnike *umme*. U klasičnoj doktrini, sve što je izvan *dar al-islama* naziva se *dar ad-harb* (Bearman, Bianquis *et al.* 2006, 68).

² *Rihla* je specifičan žanr arapske literature, u formi rukopisa, bogatog opisima verskih institucija, javnih spomenika i istaknutih religijskih figura velikih gradova islama (Dunn 2012, 23-24).

scipline, može doprineti i razvoju etnologije i antropologije koncipirane u islamskim značenjskim okvirima. Na ovom mestu treba dodati još i jednu ličnu impresiju autora: smatram, naime, da je islamska antropologija daleko bolja od nikakve antropologije, pa bi interdisciplinarni razvoj discipline, odnosno njeno prožimanje kroz teološke grane islama moglo ostvariti pozitivan odjek u društvima (post)modernog *dar al-islama*, na čijim univerzitetima je antropologija, nažalost većinom, nepostojeća disciplina.

Život i priključenja Ibn Batute

Ibn Batuta je rođen 1304. godine u Tangiru, gradu na severnoj obali Maroka i poznato je, na osnovu kratke biografske reference u istorijskim knjigama, da je umro 1368. ili 1396. u malom marokanskom gradu, gde je služio sultanu Abu 'Inanu u svojstvu kadije (Gibb 2001 [1929], 2). Njegova porodica je verovatno generacijama bila nastanjena u Tangiru i pripadala je izvesnom berberskom plemenu, čije se ime (Luwata) prvi put spominje u istorijskim spisima na granicama Egipta i na istočnoj obali Libije (ibid.). Pripadao je višoj klasi verskih učenjaka – njegova porodica iznedrila je čitav niz kadija – i sasvim je logično pretpostaviti, premda nam on to sam ne otkriva, da je dobio uobičajeno književno i sholastičko obrazovanje teologa, obrazovanih u duhu malikitske versko-pravne škole. U dvadeset drugoj godini života – dakle 1325, odnosno 725. godine po hidžremskom kalendaru – Ibn Batuta je odlučio da napusti dom svojih roditelja i zaputi se na hadžiluk u Meku. Kako je sam preneo na samom početku *Rihle*, "Upravljen neodoljivim impulsom u sebi i dugo odgajanom željom da svojim očima vidim ta veličanstvena svetišta, odlučio sam da napustim sve svoje prijatelje i odvojim se od svog doma. Budući da su mi oba roditelja bila još uvek živa, palo mi je izuzetno teško k srcu da se od njih oprostim, i oni su, poput mene, bili obuzeti tugom" (*I.B.*, 43).

Bio je to, ispostavilo se, neočekivano dug hadžiluk, doista jedan od najdužih koji je iko preduzeo pre i dugo posle Ibn Batutine smrti, a kojim je on s pravom zadobio titulu "putnika islama" (Gibb 2001 [1929], 9). Ibn Batuta je, u stvari, bio jedini istoriji poznat srednjovekovni putnik za koga se zna da je prošao svačku muslimansku zemlju svoje epohe, i da je pored obilaska čitave teritorije *dar al-islama*, od Andaluzije do Malija, i od Magreba do Maldiva, takođe posetio Konstantinopolj (*I.B.*, 160-164), Cejlon (*I.B.*, 253, i dalje) i Kinu (*I.B.*, 281, i dalje). Tokom gotovo trideset godina neprestanog puta, kako je njegov status rastao, a vest o njegovim kretanjima se širila u svim pravcima, on je stekao – i izgubio – mnoga bogatstva, venčao najmanje deset žena i postao otac najmanje petoro dece. Bio je uvaženi gost sultana i prinčeva i isposnik u derviškim pećinama; pljačkan, proganjan, ostavljan na milost i nemilost moru, gusarima i raznoraznim bolestima, prolazio je kroz pustinje sa smrtonosnim *samumima*,

otrovnim vetrovima (*I.B.*, 120), i slušao o pustinjama opsednutim demonima (*I.B.*, 319), posmatrao je *sati* (*I.B.*, 191-193), jogije i potapanje veštica (*I.B.*, 225-226), prisustvovao pogrebu velikog mongolskog kana (*I.B.*, 299-300), na Maldivima promišljao o školjkama kao sredstvu za razmenu robe (*I.B.*, 243), a o soli kao valuti u podsaharskoj Africi (*I.B.*, 318), slušao je o kineskoj "rasi kanibala" (*I.B.*, 290) i tvrdio da je svojim očima video mitskog gorostasa, pticu Rukh iz *1001 noći*, tokom plovidbe iz južne Kine za Indiju (*I.B.*, 277-278). Bio je postavljen za kadiju Delhija, poslat od strane sultana u svojstvu ambasadora mongolskim vladarima u Kini, a tokom boravka na Maldivima služio je osam meseci kao kadija pod lokalnom muslimanskom dinastijom. Do 1355. godine, kada se napokon vratio kući da tamo i ostane, utro je sebi put u istoriju koja ga je prepoznala kao najvećeg putnika premodernog doba, prešavši put koji je, u rasponu od gotovo tri decenije, obuhvatio tri kontinenta i oko sto dvadeset hiljada kvadratnih kilometara mora i kopna (Dunn 2012, 23).

Odiseju Ibn Batute moguće je podeliti u tri etape. U okviru prve, koja je trajala od 1325. do 1328. (ili 1330. godine), Ibn Batuta se kretao prema Meki, i to ne jednom, već tri puta: prvi put iz Tangira preko severne Afrike, kroz Egipat, Palestinu i Siriju; drugi put nakon obilaska Iraka i Persije, a treći put u povratku sa moreplovačke pustolovine koja ga je odvela prema južnoj Africi sve do teritorija današnje Tanzanije, i tokom koje je, putujući nazad na sever, posetio Oman i Persijski zaliv, ušavši u najsvetiji od svetih muslimanskih gradova rutom kroz centralni deo Arabijskog poluostrva (*I.B.*, 43-122).

U drugoj etapi putovanja, zaputio se prema Indiji, gde je naumio da traži zaposlenje na dvoru Delhijskog vladara, naslednika "nemilosrdnih i turbulentnih turskih generala" (Gibb 2001 [1929], 22), sultana Muhameda bin Tuglaka. Međutim, on nije želeo da se kreće uobičajenom moreplovačkom rutom koja bi ga sa obala Arabijskog mora odvela direktno ka lukama zapadne Indije, već je odabrao zaobilazni put, kopnom, preko Egipta i Sirije do Anadolije, pa odatle preko Crnog mora i kroz ravnice zapadne centralne Azije, u samo srce Mongolske imperije, koja je, premda ustanovljena gotovo čitav vek ranije, bila još uvek vodeći politički entitet na tlu Euroazije (Morgan 2001, 2). Važno je istaći da je Ibn Batuta proputovao sve četiri najveće mongolske države koje su zajednički tvorile Mongolsku imperiju pod upravom naslednika Džingis Kana: Ilhanidsku Monarhiju u Persiji, Iraku i istočnoj Anadoliji, Zlatnu Hordu na teritoriji današnje Rusije, Ukrajine i Kazhastana, Čagatajski kanat u centralnoj Aziji i Veliki kanat u Mongoliji i Kini (ibid).

U pratnji turske princeze Bajalun, supruge Muhameda Uzbega Kana, velikog poglavara Zlatne horde, Ibn Batuta je između 1330. i 1333. godine posećio Carigrad. "Princeza Bajalun je uputila zahtev sultanu da joj dozvoli odlazak u posetu njenom ocu, kralju Grka", predočio je Ibn Batuta svojim čitaocima istorijski kontekst ovog događaja, "kako bi mogla da mu rodi dete u svom domu i potom da mu se vrati. On joj je to dozvolio, i onda sam ga i ja upitao

da mi dopusti da u njenom društvu vidim Konstantinopolj Veliki" (*I.B.*, 151). Vrativši se iz Vizantije u Azijske stepe, krenuo je putem istoka kroz Centralnu Aziju (nekadašnju Transoksijanu, a današnji Uzbekistan, Tadžikistan i jugozapad Kazahstana) i prošavši kroz Avganistan, stigao je na obale reke Ind septembra 1333. godine (*I.B.*, 123-181).

U Indiji je Ibn Batuta proveo punih osam godina služeći, kako je već napomenuto, kao kadija na dvoru Muhameda bin Tuglaka. 1341. godine, doveo je vlastiti život u opasnost time što je posetio šeika Šihaba ad-Dina, čoveka koji je odbio da služi na kanovom dvoru i odabrao, umesto povlašćenog, više nego skroman život u pećini blizu Delhija (ovaj šaik je malo pred izručenje smrtne kazne nazvao sultana Muhameda izdajicom - Gibb 2001 [1929], fus. 16, pogl. 6). Možda i da bi se očistio od greha pred sultanom, Ibn Batuta se odrekao svih povlastica i materijalnih dobara i neko vreme živio kod "učenog i pobožnog imama" Kemala ad-Dina, takozvanog "pećinskog čoveka", u potpunom isposništvu i izolaciji (*I.B.*, 212). Decembra 1341. godine, sultan je Ibn Batutu ipak pozvao da se vrati u dvorsku službu, ali ovaj je to odbio; nedugo potom, dobio je novi poziv od sultana, koji mu je saopštio sledeće: "Pozvao sam te da bih te poslao, u svojstvu mog ambasadora, kralju Kine, budući da poznajem tvoju ljubav prema putovanju" (*ibid.*, 213).

Naravno da Ibn Batuta nije odbio tako velikodušnu ponudu. Međutim, ekspedicija je završila katastrofalnim brodolomom u blizini Malabara, jugozapadnog oboda Indijskog potkontinenta, što je događaj koji je potpuno preokrenuo sudbinu Ibn Batute, a o kojem ovaj piše: "Kada su videli šta se desilo sa mojom džunkom [vrsta tradicionalnog kineskog jedrenjaka] oni na kakamu [najmanji tip kineskog plovila] raširili su jedra i otišli, sa svim mojim stvarima i muškim i ženskim robljem, ostavivši me na plaži samog, sa jednim robom koga sam još ranije oslobodio. Videvši šta me je snašlo, rob me je napustio, i ja sam ostao bez igde ičega, ako se izuzme deset [marokanskih] dinara i prostirka na kojoj sam spavao" (*I.B.*, 237-238). No, i tih deset dinara je Ibn Batuti, očito, bilo dovoljno da se sabere i, nakon povratka u Kožikode (Kalikut), odakle je zlosretna džunka isplovila ka svojoj propasti, Ibn Batuta je prešao na Gou, odlučivši da se preko Maldivskih ostrva, "o kojima sam čuo mnoge priče" (*I.B.*, 241) ipak uputi za Kinu. Ostavši na Maldivima gotovo celu godinu dana, Ibn Batuta je još jednom podigao sidra i obišao Bengal, Burmu, Sumatru i Javu na svom sporom ali dostižnom putu ka obalama južne Kine.

Premda je tvrdio da je stigao sve do Pekinga, ovaj – hronološki ne tako mali, ali vrlo svedeno opisan – deo Ibn Batutine odiseje pobuđuje najveći broj sumnji u očima učenjaka (Waines 61-63; Euben 2006, 65; Dunn 191-192). Mnogi ne veruju u autentičnost njegovih opisa Kine, i to iz niza razloga, u koje nećemo ovde ulaziti. Za sada ćemo samo spomenuti da je, pošto se u Kini nagledao mnogih, za njega na mahove neprijatnih čudnovatosti, Ibn Batuta napokon rešio da je došlo vreme da se vrati kući.

Ali ne zadugo. Iz Maroka je 1350. godine prešao Gibraltarski moreuz i zaputio se za Andaluziju, gde je posetio muslimansko kraljevstvo u Granadi. Tri godine potom, pošao je na svoje poslednje putovanje, koje ujedno otvara treću i završnu fazu njegove duge odiseje, ovog puta usmerene ka prostorima pod-saharske Afrike, teritorijama zlata i raskoši i ogromnih zveri na obalama reka, kraljevstvu Malija u zapadnoafričkom Sudanu. Priključivši se karavanu koji je polazio iz Sidžilmase, nekada jednog od ključnih severnoafričkih punktova u trans-saharskoj trgovini zlatom (Dunn 2012, 220), i krećući se preko pustinje, do Valate, nevelikog, ali važnog mesta u današnjoj Mauritaniji – važnog zato što je predstavljalo ishodište pustinskih karavana na jugu kontinenta (Levcion 2002, 510) – Ibn Batuta je stigao do širokog korita Nigera (reke koju je on pogrešno nazvao Nilom) i, prešavši je, domogao se prestonice Manse Sulejmana, brata i naslednika slavnog Manse Muse, malijskog vladara čiji je hadžiluk nekoliko decenija pre toga sablaznuo i očarao Egipat (ibid, 507-508).

Poseta zemlji Mali je za Ibn Batutu bila još jedno dramatično razotkrivanje mnogih lica islama koje je ova religija izrodila u svom postepenom širenju na sve strane sveta. Uopšte, portretisanje islama od strane jednog dela istoričara na Zapadu, kao religije i civilizacije koja je u vreme "zlatnog doba" – perioda Abasidskog kalifata (8-10. vek), čija se prestonica nalazila u Bagdadu – doživela vrhunac na polju umetnosti, nauke, medicine i filozofije, a kasnije ušla u fazu spore, ali postojeane atrofije (upor. sa Dunn 2012, 27), stoji u neskladu sa činjenicom da je ekspanzija islama na nove hemisfere u periodu od potonjih pet vekova (dakle, od 1000. do 1500. godine) uspela da transformiše mnoga društva i sjedini se sa velikim brojem kultura, gradeći do izvesne mere "koherentan, univerzalistički model civilizovanog života" (ibid), ali se istovremeno i prilagođavajući lokalnim kulturama i društvenim okvirima, uvek na koncu gradeći nešto specifično, o čemu nam upravo Ibn Batutina svedočanstva pružaju veliki broj podataka. Drugim rečima, islamski svet u vreme Ibn Batute nije podrazumevao simetričnu raspodelu lingvističkih, verskih i kulturnih elemenata iz centra ka periferiji, stvarajući homogene kopije "propisnog" islama kud god da se pokrene i prodre, već je radije činio prilično rastegljiv okvir zajedničke vere unutar kog je cvetala "radikalna heterogenost" (Euben 2006, 88) društava i kultura čija je važnost proizašla iz skripturalnih izvora islamske vere.

Tako, i u pogledu Afrike, jedan deo savremenih naučnika ističe važnost prenebregavanja interpretacije zapadnog dela afričkog kontinenta kao kulturnog prostora koji je pasivno primao (islamske, hrišćanske ili druge) uticaje sa strane i prosto ih "lepio" preko onoga što je tu ranije postojalo. Baš naprotiv – termini "evropsko doba" ili "islamsko doba" za Afriku, recimo, podrazumevaju mogućnost kulturne pozajmice, a nikako potpune prevlasti inostranih uticaja (Kurten 2005, 103). Kurten tvrdi da su afričke kulture, po pravilu, izložene uticajima drugih kultura, preuzimale pojedine elemente selektivno i uklapale pozajmljeno u sopstvene okvire (ibid.).

Drugi teoretičar, Mahir Şaul, upozorava, međutim, da se ovakav proces mora strogo odvojiti od difuzionističkih pogleda na širenje kulture od centra ka periferiji – pri čemu onima na periferiji, kulturni elementi koji se nalaze u procesu difuzije, ostaju na neki način zauvek strani. Ovaj autor, sasvim nalik već iznetoj Danovoj (Dunn) tezi, tvrdi da je za neka zapadno-afrička društva islam bio *osnova univerzalnog identiteta*, onako kako se hrišćanstvo, matematika, nauka ili grčka filozofija opisuju kao temelji evropskog identiteta (Şaul 2006, 7). S druge strane, mnogi Afrikanci koji se ne identifikuju sa islamom, među sobom dele jaku kulturnu mrežu koja, između ostalih, uključuje kako islamske, tako i mediteranske elemente, pri čemu, prema ovom autoru, ne bi trebalo obraćati preteranu pažnju na nekadašnje tuđinsko poreklo ovih elemenata, već najpre na postojanje konkretnih istorijskih veza, "koje zapadnu Afriku čine mestom kao bilo kojim drugim na zemlji" (ibid, 8).

S tim u vezi, važno je dodati još nekoliko napomena. U vreme Ibn Batutinih putovanja, *dar al-islam* je tvorio u mnogim aspektima ne samo izrazito kosmopolitsku civilizaciju, već i svojevrsan ekumen (prostor naseljen ljudima, ili naseljav od strane ljudi), koji bismo na tragu istoričara MekNila mogli nazvati euroazijskim ekumenom (ibid, 7); u ovom ogromnom prostoru, koji je povezivao afrički kontinent i Sredozemlje s Indijom, Kinom i Malajskim arhipelagom sa jedne, i delovima južne, ali i severne Evrope s druge strane, nesaagledive količine ljudi kretale su se i intereagovala jedne s drugima bez prepreka oličenim u granicama moderne nacionalne države (Euben 2006, 87). Ova interkomunikaciona zona, prema MekNilu, sjedinila je sedelačke i urbanizovane ljudske grupe mediteranskog pojasa, Bliskog istoka, Indije i Kine u jedinstveno, zajedničko polje istorijske interakcije i promene (Dunn 2012, 26). Drugim rečima, u periodu između 1000. i 1500. godine – a naročito u toku prve polovine 14. veka, tokom koje su mongloski kanovi, preobraćeni u islam, obezbedili period relativno stabilne vladavine na tlu jedne od najvećih imperija u istoriji sveta – islamski svet je tvorio transmigracionu afro-euroazijsku civilizaciju koja se nalazila u gotovo neprestanoj unutrašnjoj komunikaciji, zahvaljujući izvanrednoj fluidnosti ljudi i znanja preko političkih, kulturnih i lingvističkih barijera, pri čemu one političke, nikada – ni u jednom istorijskom periodu pre i posle toga – nisu bile od manjeg značaja za pojedinca rešenog da ih, iz ovih ili onih razloga, pređe (Euben, 87; Dunn 2012, 28).

U ovom ključu i treba sagledati Ibn Batutinu motivaciju za kretanjem izvan – i što dalje izvan – većini njegovih sunarodnika neposredno poznatih granica sveta. Za muslimanske putnike Srednjeg veka, empirijsko znanje prikupljeno direktnim iskustvom plenilo je pouzdanošću koja se nije dala uporediti sa vrstom podataka preuzetih iz knjiga, ili usvojenih putem usmenog prenošenja nekog učenja (Euben 2006, 73). Pored toga, učenjačke migracije na istok, u velike i slavne centre islamskog znanja, bile su gotovo neophodan uslov za napredovanje pojedinca u javnoj službi (ibid, 71). Napokon, neko po-

put Ibn Batute, bez obzira na njegovo (možda, za najpredanije erudite ipak skromno) obrazovanje i porodično zaleđe, nije mogao s tolikom lakoćom i efikasnošću dopreti do centara moći u Maroku, Siriji ili Egiptu, koliko je za to imao prilike u nekom od graničnih pojasa islamskog sveta³ (ibid).

Ali, na osnovu onoga što iz naracije njegovih putopisa saznajemo, pogrešno bi bilo portretisati Ibn Batutu primarno kao karijeristu željnog moći i slobodnog opipavanja državne kase. Ros Dan, jedan od najistaknutijih savremenih proučavalaca Ibn Batute (upor. sa Berman 2003, 201) izdvojio je tri vodeća motiva koja su inspirisala njegova putovanja: prvo, on je bio hodočasnik i, koliko je istoriji poznato, boravio je u Meki i Medini ne jednom, već kako je rečeno, najmanje tri puta; drugo, vrlo je verovatno da ga je, između ostalog, i njegovo berbersko zaleđe učinilo strastvenim poklonikom sufijskog učenja⁴, pa dakle i sholastika sklonog misticizmu i potragom za mudrošću i blagoslovi-ma u pećinama i staništima šeika i isposnika širom islamskog kulturnog prostora. I treće, Ibn Batuta je bio malikitski učenjak, stručnjak za islamski verozakon i tražio je znanje i društvo erudita u velikim gradovima islamske civilizacije (Dunn 2012, 28-29).

Teško je – uistinu, nemoguće – precizno utvrditi koji je od navedenih motiva ovog srednjovekovnog putnika plenio najvećom žarom da nastavi dalje, uz uvek prisutnu neizvesnost kuda će ga put naneti, i čak i da je, kao prema mišljenju islamologa Čarlsa Bekingama, glavni "izgovor" za njegova putovanja bila akumulacija onoga što se na arapskom jeziku označava pojmom *bara-ka*, a što podrazumeva oplemenjujuće dejstvo blagoslova koji, "tokom posete svecima i svetim mestima, izviru kako iz obostrane, tako i iz onostrane realnosti" (Beckingham 1978, 267). Treba imati na umu da je pored religije, Ibn Batutino primarno interesovanje bio čovek, i sve u vezi sa čovekom, njegovim svetom, kulturom, verovanjima, načinom privređivanja, društvenog organizovanja – sve ono što se, ukratko, može zapaziti na gotovo svakoj stranici njegovog putopisa (upor. sa Gibb 2001 [1929], 2-3). Oni, zainteresovani za etnografiju srednjovekovnog Bliskog istoka, Centralne Azije, Indije, Kine i Afrike, imaju, stoga, da zahvale Ibn Batutinoj radoznalosti, ali i umešnosti da nas izvesti o onome što je o kulturama ovih područja prikupio u svom pamćenju,

³ Po pitanju ovoga, Ros Dan piše: "[Ibn Batuta] nikad ne bi mogao da zauzme visoku jurističku poziciju u gradu poput Damaska i Kaira (osim možda u povlačenju Crne smrti, kada je veliki deo civilne elite izgubio život). Ali jeste napredovao na periferijama islama, gde muslimanski prinčevi, koji su imali veliku potrebu za šerijatskim stručnjacima i prestižom koji bi im donelo sprovođenje islamskog verozakona, pa makar i silom, nisu bili toliko izbirljivi u unajmljivanju (...) pojedinaca sa 'skromnim poznavanjem nauka'" (Dunn 2012, 233).

⁴ O snažnoj isprepletanosti berberskih plemena sa sufizmom, pogledati Rodriguez-Manas 1996, 450-471.

dok njemu samom ostaje priznanje da je, u svojim putovanjima, nadmašio i najprekaljenije pustolove svoje epohe.

Rihla

Važno je naglasiti da Ibn Batuta nije svojom rukom pretočio svoja putovanja u pisani dokument. Po konačnom povratku iz Malija u Maroko, 1355. godine, on je u Fesu, tadašnjoj prestonici Marinidske dinastije, izložio svoje avanture sultanu i dvoru, gde je bio primljen s opštom nevericom, o čemu svedoče i komentari njegovog savremenika, Ibn Kalduna⁵, koji je takođe u to vreme bio u službi Marinidskog sultana (Gibb 2001 [1929], 11). Saslušavši ove priče, sultan Abu 'Inan Faris zatražio je od Ibn Batute da ukomponuje narativ koji će "zabaviti umove i ushititi oči i uši", odredivši mu, pritom, notara Ibn Džuzaja (Ibn Juzayy) da mu posluži kao urednik i pisac iz senke (Euben 2006, 48). U svom kratkom uvodu u *Rihlu*, Ibn Džuzaj je objasnio šta je tačno sultan naložio Ibn Batuti: "On treba da izdiktira priče o gradovima koje je u svojim putovanjima video, i o zanimljivim događajima koji su mu ostali u pamćenju, i treba da govori o vladarima zemalja koje je upoznao, o njihovim istaknutim učenjacima, i njihovim pobožnim svecima" (Dunn 2012, 233-234).

Uloga notara u kreaciji pisanog dokumenta, po svemu sudeći – bar u Ibn Batutinom slučaju – nije bila u potpunosti pasivna, već je, s obzirom na Ibn Džuzajevo "žrtvovanje nekolicine opisa u korist snaženja logike hronologije putovanja, kao i njegovo umetanje poetskih citata i, prevashodno, korišćenje elaboriranog proznog stila" (Euben 2006, 219) ponajviše podsećala na ulogu savremenih *ghost writera*. Ovo se donekle odražava na autentičnost celokupnog dela, budući da nije neverovatno pretpostaviti da je Ibn Džuzaj, u želji da se "dodvori ukusu epohe" (Gibb 2001 [1929], 11) dodao izvesne pasuse u tekst bez Ibn Batutinog znanja, a kao još jedan mogući faktor fabrikacije izvornog teksta ne mogu se odbaciti ni eventualne "dorade" kasnijih prepisivača (Dunn 2012, 235).

Pa ipak, izvesno je da je najveći deo Ibn Batutinih kazivanja izdržao test vremena, ali i strogi sud nauke i da među modernim ekspertima za srednji vek postoji univerzalan sporazum o zapanjujućoj tačnosti *Rihle*, istovremeno kao

⁵ Ne postoje, međutim, dokazi da su se dvojica velikana srednjovekovne islamske misli ikada lično upoznali. Ibn Kaldun je o Ibn Batuti govorio kao o nepoznatom licu o kojem je čuo preterane, često i neverovatne priče: izvesni 'šaik iz Tangira', kako ga je nazivao, pojavio se u Fesu i govorio o iskustvima sa svojih putovanja, o monarhu Indije i o neobičnim stvarima koje je video u različitim predelima sveta. Ibn Kaldun je takođe dodao da su mnogi dvorski zvaničnici šaputali među sobom kako tangirski šaik mora da je lažov (Dunn 2012, 235).

istorijskog dokumenta i kao zapisa o putnikovom iskustvu (ibid, 234; Gibb 2001 [1929], 10-15; Euben 2006, 63-64; Waines 2010, 27-67). No, u okviru ove tvrdnje mora se potcrtati dodatnih par pojedinosti o *rihli* kao književnom žanru. Pojam *rihla* doslovno znači *putovanje* i jedno je od četiri oblika putovanja preporučenih od strane proroka Muhameda u skripturalnim izvorima islamske vere: dakle, uz *hidžru* (migraciju na mesta pogodna za praktikovanja islama), hadžiluk ili *hadž* (hodočašće u Meku i Medinu) i *zijaru* (*ziyara* – posete lokalnim i regionalnim hramovima), *rihla* podrazumeva skripturalno poduprt koncept putovanja u potrazi za znanjem (*talab al-'ilm*), najbolje ilustrovan famoznom izrekom pripisanom proroku Muhamedu, koja glasi, *Tragajte za znanjem, pa makar i u Kini* (upor. sa Berman 2003, 200; Halstead 2004, 521). Kao žanr, *rihla* ima nekoliko standardnih odlika, ustanovljenih još čitav vek pre Ibn Batutinog doprinosa njenim književnim okvirima: a) ona je putopis usredsređen oko jednog – ili više uzastopnih – hodočašća u Meku; b) ona obiluje religijskom geografijom, u vidu opisa hramova i svetilišta koje je putnik obišao; c) ona obiluje podacima o putnikovoj potrazi za znanjem u skladu sa konceptom *talab al-'ilma*; i d) ona je zainteresovana za centre kako verske, tako i svetovne moći, odnosno konkretne načine njenog upražnjavanja (Netton 1991, 21-37).

U slučaju Ibn Batutine *Rihle* na površinu isplivava i njena duboka autobiografska dimenzija, koja otkriva putnikovu društvenu, plahovitu i pobožnu ličnost (Dunn 2012, 233), pa sasvim moguće i izvestan stepen preterivanja u opisima vlastitih avantura. No, budući da on za sve vreme svojih putovanja nije vodio nikakav dnevnik, i da je samo jednom prilikom (krajem druge etape svoje odiseje) spomenuo kako je izgubio svoje beleške – što bi moglo da znači da je imao bar nekakve pisane podsetnike, premda su, kako je naznačeno, oni nepovratno nestali – Ibn Batuta je nesumnjivo raspolagao izuzetnim pamćenjem, jer je malo verovatno da je svom piscu iz senke, Ibn Džuzaju, diktirao vlastite pustolovine s papira (Gibb 2001 [1929], 10; Dunn 2012, 233). Ser Hamilton Aleksander Gib je Ibn Batutu nazvao "vrhunskim primerom *le géographe malgré lui*" ("geografa uprkos sebi" – ibid. 12) i ocenio je njegov putopis prevashodno kao "ljudski dnevnik" napisan od strane "čoveka sa svim svojstvima grešnika i po nekim sveca" (ibid, 2); pa iako se Ibn Batutino veliko interesovanje za čoveka – njegov "ljudski dnevnik" – ne uklapa sasvim u žanr *rihle*, niti ova putopisna forma uopšte zahteva bilo kakve opise etnografskog karaktera, nešto u ličnosti Ibn Batute svakako je nagonilo ovog neumornog putnika da ne bude samo geograf, već i *etnograf uprkos sebi*. Njegove etnografske izveštaje odlikuje prevashodno njegov status posmatrača-participanta u velikom broju individualnih ili kolektivnih radnji (u nekoj zajednici u čijem se okrilju u datom trenutku nalazio) – radnji koje su bile čisto ekspresivne, dakle nesvodive na biološke ili tehničke postupke, i čija su se značenja, stoga, mogla tumačiti prevashodno iz ugla kulturne kontekstualizacije. U pojedinim

situacijama – mada one nisu bile tako česte – Ibn Batuta čak ne bi ni izneo konkretan vrednosni sud u vezi s nekom kulturnom praksom koja je za njega – imajući na umu njegov izražen islamski identitet i duboku, iskrenu pobožnost – morala biti vrlo kontroverzna. S druge strane, on *jeste* iznosio vrednosne sudove onda kada su njegova sabrača muslimani, i to s njegove tačke gledišta, kršila izvesne moralne standarde propisane verom, i time iskazivali svoje neznanje u pogledu osnova islamske etike i bogougodnog vladanja. Odatle se bar naoko nameće pretpostavka da je Ibn Batuta bio nepristrasniji posmatrač – pa time i bolji etnograf – onda kada je posmatrao običaje i učestvovao u obredima "nevernika", dok je u relaciji sa "unutrašnjim drugim" – dakle, sa mnogim licima islama na koja je u toku svojih putovanja nailazio – bio samo preki moralizator. No, koliko je ovakvo gledište opravdano, razmotrićemo na stranicama koje slede.

Etnografska dimenzija Rihle

U skorašnjem članku, autori Daglas i Dan su uočili da se u američkim udžbenicima opšte istorije za srednje škole, Ibn Batutino ime spominje kao multikulturni kontrapunkt Marku Polu, te da američki đaci kroz nekolicinu zanimljivih ali kratkih citata iz njegovih putopisa o "ovoj ili onoj regiji", a najčešće o kraljevstvu Malinka, saznaju o tome kako je Evropa imala svog Marka Pola, a islam svog Ibn Batutu (Douglas and Dunn 2003, 68). Koliko god da je narečena dihotomija do banalnosti pojednostavljena, ona ipak sagledava Ibn Batutinu pisanu zaostavštinu iz ugla multikulturalnosti i time, možda i nehotice naglašava njen etnografski karakter.

No, postavlja se pitanje na koji način je ovaj neumorni putnik, po konačnom povratku kući, reprezentovao svoje iskustvo kulturne različitosti čitalačkoj publici srednjovekovnog Magreba. Konstatacija Roksane Euben da su Ibn Batutine "tehnike reprezentacije" često ostajale neosetljive za sirotinju i obespravljene (Euben 2006, 83; pogledati još i Waines 2010, 157-158) u izvesnoj meri je tačna, ali ona se mora sagledati u kontekstu tematskih ograničenja *rihle* kao žanra. Pa i pored toga, dijagnoza parcijalnog, elitizmom zadojenog "slepila" putopisca ne ilustruje na sasvim pravičan način njegovu, ipak nepredvidivu i nekakvom opštem pravilu nepodložnu percepciju. Istina je da je on, zbog same prirode svog zadatka, odabirao da putopis ispuni kuriozitetima sa svih strana (islamskog) sveta, ali ti kurioziteti nisu morali nužno obuhvatati samo svetovnu ili versku elitu. Razmotrimo, na primer, sledeći citat:

Narednog dana stigli smo u mesto Honavar [lučki grad na zapadu Indije], smešteno u velikom zalivu pogodnom za velike brodove. (...) Žene ovog grada i svih obalskih okruga ne nose ništa sem labavo pričvršćenih, nešivenih haljina, čiji jedan kraj

obmotavaju oko struka, a ostatkom ogrću glavu i ramena. One su prekrasne i pune vrline, i svaka nosi zlatan prsten u nosu. Jedna neobična odlika među njima je da sve znaju Kuran napamet. Video sam u gradu trinaest škola za devojčice i dvadeset tri za dečake, stvar koju nikada ranije nisam nigde zapazio. Stanovništvo živi od trgovine ribom i nema nikakve kultivisane zemlje... (I.B., 230)

Ovde je, kako vidimo, data skica jednog malog lučkog grada u blizini današnje regije Konkan, naslikana u par brzih krivulja i sa nekoliko ključnih poteza putem kojih zamišljamo mesto. Koliko su ti potezi slikoviti i dovoljno nijansirani da podrže čitavu sliku nije poenta ovog argumenta: poenta je šta čitalac pomoću njih zamišlja. Obične ljude. Naravno, kontra-argument bi mogao da glasi da su svakodnevan život, prizori na ulici i, konačno, ljudi – premda, možda pre svega ljudi – koje čitalac zamišlja ništa drugo nego sredstvo za dočaravanje jedne slike. Dakle, oni su naprosto skup nemih figura, sličnih kaskaderima u filmu, koji oživljavaju opis; ali mi o njima ništa suštinski ne saznajemo.

Ova tvrdnja je svakako na mestu. I, kada bi bila tačna, sasvim je moguće da o Ibn Batutinim *Putovanjima* ne bismo mogli da govorimo kao o dokumentu koji ima bar minimalnu upotrebnu vrednost za etnologiju; bio bi to, onda, tekst koristan isključivo istoričarima, teolozima i političkim teoretičarima zainteresovanim za srednjovekovne sisteme vlasti. Ali, potrudicu se da kroz nekoliko narednih primera dokažem da taj kontra-argument balansira samo, takoreći, na jednoj nozi. Naime, Ibn Batutina *Rihla* pozajmljuje glas sultanima, prinčevima, vezirima, šaicima i drugim, velikim i malim, moćnicima razastrtim na različitim hemisferama *dar al-islama*; ali se isto tako trudi da dočara svakodnevicu običnih ljudi, predstavljajući ih u vidu poteza putem kojih čitalac zamišlja sociokulturni kontekst razastrt oko centara moći. Upravo u toj, široj slici, krije se srž etnografske dimenzije *Rihle*. Naravno, sasvim legitimnih etnografskih opisa ima i u čisto žanrovskim elementima putopisa (podsetimo se, reč je o izveštajima o hramovima, medresama, tekijama i živim svecima, o opisima svetovne moći vladara i načinima njenog upražnjavanja...) i, bez obzirom na to što je Ibn Batuta putovao uglavnom po državama utemeljenim na vladavini šerijata, lokalna prožimanja islamskih i preislamskih kulturnih elemenata, naročito u zemljama gde je islam bio relativno nova religija,⁶ svrstavaju čak i Ibn Batutine opservacije lokalnih elita u vredno etnografsko štivo.

A sada, pređimo na primere. Putujući kroz teritorije sultana Uzbega Kana, vladara Zlatne horde, sa severne obale Crnog mora prema prestonici Sari, Ibn Batuta je pažljivo posmatrao život lokalnih turskih nomada, opisujući njihovu

⁶ Kao, recimo, u Maliju gde je, zahvaljujući savezu između islama i vladara, islam postao carski kult. Sinkretizam između preislamskih i islamskih obredno-verskih praksi u Maliju (recitacija pesama u slavu kralja, nošenje maski...) Ibn Batuta je detaljno opisao i oštro kritikovao (I.B., 328-329; pogledati još i Fiebach 1999, 187-189).

ekonomiju, ishranu i običajno pravo (*I.B.*, 143-145). "Turci puštaju svoje konje, volove i kamile", pripovedao je Ibn Batuta, "i slobodno ih izvoze na ispašu, danju ili noću, bez pastira ili čuvara" (*I.B.*, 143). Istraživši razloge ovako bezbrižnog ponašanja nomada, Ibn Batuta je saznao da lokalna turska populacija ima izuzetno stroge zakone protiv krađe, te da ukoliko se kod neke osobe pronađe ukraden konj, ona ima obavezu da zločin kompenzuje sa devet drugih konja; ukoliko nema konje, mora dati svoje sinove; ukoliko nema sinove, vlasnici ukradenog konja imaju pravo da je zakolju "kao ovcu" (*ibid.*). Dalje Ibn Batuta pripoveda o tipičnim lokalnim jelima i pićima; potom opet prelazi na konje, primećuje da ih u toj zemlji ima izuzetno mnogo, da je njihova cena mala i da život lokalnog stanovništva u potpunosti zavisi od trgovine konjima, koju opisuje u kratkim pojedinostima, upoređujući cenu jednog grla sa marokanskom valutom (*I.B.*, 145). Gotovo u istom dahu, Ibn Batuta prelazi na razmatranje izuzetno visokog položaja žena na ovim prostorima, jer žene "kod Turaka imaju uzvišeniji status od muškaraca" (*I.B.*, 146). Opisavši ukratko gotovo obredno ponašanje emira, puno poštovanja za vreme obeda sa suprugom, Ibn Batuta govori:

Video sam takođe žene trgovaca i običnih ljudi. Jedna od njih bi sedela u kočiji koju vuku konji, i negovale bi je tri ili četiri devojke koje su njena pratnja, a na glavi bi imala kosu začesljenu poput kupe, ukrašenu biserima i opervaženu paunovim perjem. Prozori šatora su otvoreni i njeno lice je vidljivo, jer se turske žene ne pokrivaju velom. Ponekad bi supruga bila u pratnji svog muža i svako ko bi ih ugledao pomislio bi da je on jedan od njenih slugu; muž nema nikakvu odeću do ograća od ovčje vune i uparenu visoku kapu. (*I.B.*, 147)

Na sasvim drugom mestu, u podsaharskoj Africi, u gradu Valati, u današnjoj Mauritaniji, Ibn Batuta je, iznova zaintrigiran statusom žena među lokalnim stanovništvom, sasvim u stilu Luisa Henrija Morgana, odlučio da istraži lokalni srodnički sistem:

Društveni odnosi među ovim ljudima su zaista izvanredni. Njihovi muškarci ne pokazuju nikakve znake ljubomore; niko ne određuje srodstvo po očevoj liniji, već naprotiv, od majčinog brata. Muškarčevi nasledici su sinovi njegove sestre, a ne njegovi sinovi. Ovo je stvar koju nisam video nigde sem kod Indusa s Malabara. Ali oni [Indusi s Malabara] su nevernici; *ovi* ljudi su muslimani, revnosni u molitvama, proučavanju verozakona i memorisanju Kurana. Pa ipak, njihove žene ne pokazuju nikakvu sramežljivost pred muškarcima i ne pokrivaju lica velom, premda su priležne u posetama džamiji u vreme molitvi. (...) Žene imaju "prijatelje" i "kompanjone" među muškarcima izvan kruga njihove porodice, a muškarci takođe imaju "prijateljice" među ženama iz drugih porodica. Muškarac može doći u svoju kuću i zateći suprugu kako zabavlja njenog "prijatelja", ali na račun toga neće uputiti nikakav prigovor. Jednog dana u Valati otišao sam u kadijinu kuću i, nakon što sam od njega zatražio dozvolu za ulazak, zatekao sam ga sa ženom zaprepašćujuće lepote. Kad sam je ugledao bio sam šokiran i okrenuo sam se da izađem napolje, ali ona je, umesto da je ophrva

stid, udarila u smeh i kadija mi je rekao, "Zašto želiš da izađeš? Ona je moja prijateljica." Bio sam zapanjen njihovim ponašanjem, jer on je teolog i pored toga, hodočasnik... (I.B., 321)

Na Maldivima, gde je proveo osam meseci u svojstvu kadije, Ibn Batuta je starosedelačko stanovništvo ostrva predstavio kao "čestite i pobožne" ljude, nenaviknute na oružane sukobe, sa slabashnim telima, čiji "oklop je molitva" (I.B., 242). U ovom segmentu *Rihle* nalazi se čitav niz etnografskih podataka o urođenicima Maldiva, počevši od njihove materijalne kulture, predstava o čistom i nečistom, ekonomije, trgovine, odevanja, pa sve do institucije privremenog braka. Tek na posletku, Ibn Batuta prelazi na deskripciju lokalne upravljačke elite i klera, pri čemu opet ističe "čudnovatu pojedinost" da se vlast nad ostrvima nalazi formalno u rukama žene, Hadije, premda stvarni autoritet ima njen muž (i ujedno vezir), Džamal ad-Din (I.B., 244-245).

U malenom, ali istorijski značajnom gradu Amdžera (Amjhera) na teritoriji današnje države Madja Pradeš u centralnoj Indiji, Ibn Batuta je prisustvovao obrednom spaljivanju udovica (*sati*), koje je vrlo detaljno opisao na nekoliko stranica *Rihle* (I.B., 191-193). U produžetku je opisao još jedan običaj obrednog samoubistva, naime samovoljno utapanje vernika u reci Gang u ime izvesnog božanstva, Kusaja (Kusáy), koje bi moglo biti neuspela transliteracija za Krišnu, premda Gib gaji izvesne sumnje povodom poistovećenja Kusaja sa Krišnom (Gibb 2001 [1929], 361). Na dvoru Muhameda bin Tuglaka, gde je takođe bio zaposlen kao kadija, Ibn Batuta je naišao na verovanje starosedelaca u mađijanje koje je opisao sledećim rečima:

Ima među njima [ovde autor misli na indijske jogije] koji samo pogledaju čoveka i on pada na mestu mrtav. Obični ljudi kažu da u prsima čoveka ubijenog na ovaj način, u slučaju da se ona otvore, nema srca, i procenjuju da je srce žrtve pojedeno. Ovo se najčešće misli za žene i žena koja se ponaša na ovaj način naziva se *kaftar*. Tokom velike gladi u Delhiju doveli su mi jednu od ovih žena, tvrdeći da je pojela srce dečaka. Naložio sam im da je odvedu pred sultanovog poručnika, koji je izdao naređenje da se žena iskuša. Napunili su četiri posude sa vodom, vezali ih za njene ruke i stopala i bacili je u reku Jamunu. Kako žena nije potonula, postalo je jasno da je ona *kaftar*; da nije zaplutala, ne bi bila to. Poručnik je zatim naredio da se njeno telo zapali. Njen pepeo su prikupili muškarci i žene iz grada, jer veruju da je svako ko se okadi tim pepelom zaštićen do vradžbina *kaftara* u toku te godine (I.B., 225-226).

Na obali Šri Lanke, u gradu Dilavaru, Ibn Batuta je posmatrao obredne pemu i ples bramana, jogija i oko "pet stotina ćerki nevernika" pred bogom Višnuom, čiji idol u prirodnoj veličini i izliven od zlata "ima umesto očiju dva velika rubina, koja, kako mi je rečeno, noću sijaju poput lampi" (I.B., 260). U Pekingju je posmatrao sahranu velikog mongloskog kana, čiji su zemni ostaci položeni u *na'us*, prostranu podzemnu dvoranu, bogato opremljenu zlatom i

srebrom, ali i muškim i ženskim robljem, živosahranjenim zajedno sa lešom vladara da bi mu služili na onom svetu (*I.B.*, 299-300). Na dvoru Manse Sulejmana prisustvovao je zvaničnoj poseti poglavara jednog ljudožderskog plemena, čiji se muškarci umotavaju u mantije od svile (*I.B.*, 332). Prema ranije utvrđenom običajnom postupku, Mansa Sulejman je ovim kanibalima u ime gostoprimstva poklonio jednu od svojih sluškinja, koju su ovi odmah ubili i pojeli. "Neko mi je rekao kako oni tvrde", zaključio je Ibn Batuta ovu epizodu bez ikakvog daljeg komentara, "da je najukusniji deo ženinog tela meso dlana i dojke" (*ibid*). Na ostrvu Javi je prisustvovao čudnom i krvavom obredu na dvoru lokalnog monarha:

Dok je sultan sedeo u audijenciji, video sam čoveka s nožem sličnim knjigovezačkom alatu u ruci. On je prislonio nož uz grkljan i isporučio dugačak govor koji nisam razumeo, a zatim je zgrabio nož sa obe ruke i prerezao sopstveni vrat. Oštrica je bila tako oštra, a njegov stisak toliko jak da je čovekova glava pala na zemlju. Bio sam zaprepašćen ovim postupkom. Sultan mi je rekao, "Da li neko radi ovo u tvojoj zemlji?" Odgovorio sam, "Nikad nisam video sličnu stvar." Onda se on nasmejao i rekao, "To su naši robovi, koji izvršavaju samoubistvo zarad naše ljubavi." Dao je naređenja da se telo odnese i spali, i sultanovi poručnici, državni oficiri, trupe i građani otišli su na kremaciju. Sultan je pripisao veliku penziju ženi, deci i braći [preminulog], i oni [njegova porodica] su bili visoko cenjeni zbog ovog njegovog postupka (*I.B.*, 278).

Ovo su samo neki od niza pojedinosti iz Ibn Batutine *Rihle* koje je moguće razvrstati pod rubrikom *etnografski*. Naravno da autorovih opisa materijalne kulture, kulturnih institucija, praksi, verovanja, rodnih uloga i drugih podataka relevantnih za našu disciplinu ima još, ali smatram da sam ih za sada, za potrebe ovog oglada, naveo dovoljno. Treba, međutim, odgonetnuti pitanje njihovog značaja.

Iz ugla istorije discipline, značaj *Rihle* je višestruk; pre svega, ona izveštava o izuzetno teško sagledivom kulturnom, socijalnom i političkom diverzitetu srednjovekovnog islama, i to iz perspektive autora koji je neposredno posmatrao oblike lokalnih interpretacija "čiste vere" i učestvovao, eventualno, u njihovoj daljoj modifikaciji aktivno ih kritikujući.

Međutim, značajni su i oni običaju i pojave koje Ibn Batuta nije kritikovao, i o kojima je odlučio da izvesti čitaoce *Rihle* s upadljivom dozom vrednosne neutralnosti. Sa stanovišta kulturno relativistički koncipirane antropologije, vrednosna neutralnost je od vodeće važnosti za pisanje objektivne nauke (Herskovits 1951, 22-31; Fernandez 1990, 140-164; Brown 2008, 363-383); ali, bilo bi apsurdno govoriti o Ibn Batuti kao o kulturnom relativisti. Iz opšteg tona *Rihle* može se izvući jedino suprotan zaključak: naime, da Ibn Batutina vera u univerzalne vrednosti islama, i uz to, vera u prvoplasiranost šerijatski ustrojenog islamskog društva na lestvici društvenog i moralnog razvoja čovečanstva, beskrajno udaljava ovog mislioca od osnovnih načela kulturnog rela-

tivizma. No, s druge strane, Ibn Batutino multikulturno iskustvo ostavilo je snažan trag u njegovoj percepciji kulturne različitosti – ne tako što je suštinski poljuljalo temelje njegove vere, već tako što ga je učinilo kulturno osjetljivim, ili bar svesnijim kulturne omeđenosti njegovih vlastitih moralnih sudova. Drugim rečima, ono što je s njegove tačke gledišta bilo podložno moralnoj osudi, nije moralo biti tumačeno kao nemoralno ili nečasno za nekog drugog, pa čak i onda kad je taj, drugi, musliman – ali musliman u Ibn Batutininim očima oneobičen moralnim normama vlastitog društva koje hronološki, u datoj kulturnoj sredini, prethode "Velikoj tradiciji" islama. Marokanski teolog i putnik je s tom činjenicom, hteo-ne hteo, bio primoran da se pomiri.⁷

Susrećući se iz faze u fazu svojih putovanja sa različitim, katkad i – kako je sam priznavao – šokantnim kulturnim elementima skrivenim "iza zastora" islamske vere, Ibn Batuta je, prema mom mišljenju, lagano počinjao da uviđa kako njegovo shvatanje dobra, vrline i pobožnosti nije od univerzalne važnosti ni za arapski svet, a kamoli za celokupan *dar al-islam* – zašto bi onda bilo koji od dotičnih standarda imao kredibilitet izvan teritorija blagoslovenih Alahovom porukom? Iako on sam sebi nije postavio ovo pitanje – bar ne na papiru – sve što iz njega proizlazi se, vrlo verovatno, moglo naći u zaleđu relativno asimetrične moralne kritike koju susrećemo u *Rihli*. Roksana Euben primećuje da se za Ibn Batutu, recimo, parametri pravične vladavine ogledaju u velikodušnosti monarha (u korist Ibn Batute), u gostoljubivosti dvora (onda kad je gost Ibn Batuta), u striktnoj primeni sunitskog verozakona, u borbi protiv nevernika i slično, dok su parametri loše vladavine preterana ambicioznost vladara, škrtost, arogancija, ignorisanje hodočasnika i svetaca, promovisanje neke od "pogrešnih" verzija islama, itd. (Euben 2006, 76); sve je to tačno. I Ibn Batuta se nije libio da najoštrije kudi "loše", i da u najblistavije zvezde kuje "pravedne." Ali kada je reč o nemuslimanima, on bi postajao vrlo nepredvidiv u deljenju pohvala i pokuda. Mi o njegovom moralnom sudu, onda kad ga nema, zaključujemo posredno, recimo preko stope dramatičnosti njegove reakcije. Ibn Batuta bi obično ispoljavao "začudenost", "sablazan", "nevericu", i na tom mestu bi se, po pitanju moralne ocene, svaka dalja diskusija završavala; premda se događalo i da od mešavine preneraženosti i straha izgubi svest, kao kada je, na primer, posmatrao *sati* ili levitaciju jogija (*I.B.*, 226).

⁷ Osvrnimo se, u tom kontekstu, na jedan konfesionalni pasus iz njegove *Rihle*: "Njihove žene [reč je o stanovništvu Maldivskih ostvra] ne pokrivaju glave, niti to čini njihova kraljica, i češljaju kose skupljajući ih na jednu stranu. Većina njih nosi pregaču [koja se spušta] od struka do tla, dok im je ostatak tela otkriven. Dok sam činodejstvovao tamo u svojstvu kadije, pokušao sam da stanem na put ovoj praksi i naredio sam im da nose odeću, ali bez ikakvog uspeha. Ni sam primao žene koje pokreću parnice sem ako im telo ne bi bilo pokriveno, ali izuzev toga, nisam postigao ništa" (*I.B.*, 243-244).

Treba dodati još jednu stvar. Maločas smo smišljeno skrenuli pažnju na Redfildov pojam "Velike tradicije" i na ono što je Ibn Batuta, uprkos svim svojim pristrasnostima, uspeo da izbegne: a to je zauzimanje rasističkog, pa i izrazito etnocentričnog stava prema nearapskim muslimanima širom *dar al-islama* (upor. sa Euben 2006, 78-80). Slično njegovoj proceni pravedne ili nepravedne vladavine, Ibn Batuta je sagledavao vrline muslimana ne kroz njihov etnicitet ili boju kože, već najpre kroz izvesne egocentrične preference samog Ibn Batute.⁸ S obzirom na to da je vrlo visoko cenio gostoprimstvo i velikodušnost vladara, on je s notom prezira govorio o Mansi Sulejmanu, vladaru Malinki, čije darove je smatrao smešnim, a teatralno ponašanje njegove svite grotesknim (*I.B.*, 324, i dalje). Budući da je način odevanja žena povezivao sa njihovom čednošću, otkrivenost ženskog tela u javnosti je, prema njegovom mišljenju, ukazivalo na nedostatak vrlina na opštem, sociokulturnom planu (što ga ipak nije sprečilo da se oženi sa čak četiri devojke na Maldivskim ostrvima).⁹ Samo, on je bio daleko od mišljenja da rasa implicira nekakav niz (negativnih) odlika ljudskog uma ili duhovnih kapaciteta. Za crnce u Maliju, Ibn Batuta je imao reči pokude (preterano su pokorni kralju, manjkavi u manirima, sumnjičavi su, ili otvoreno negativni prema belcima – to jest, prema Ibn Batuti, itd.), ali i reči hvale (za razliku od Mansa Sulejmana, njegov brat, Mansa Musa je bio velikodušan i valjan princ, koji je voleo belce i poklanjao im darove; dok je narod Malinka u celosti bio pravičan, pobožan, čist, ustegnut od pljačke i nasilja, i uopšte, vrlo zaštitnički nastrojen prema putnicima). Prema Kinezima, koji "obožavaju idole i spaljuju svoje mrtve kao Indusi" (*I.B.*, 283), Ibn Batuta je izdvojio, kako pozitivne (poštuju muslimanske trgovce, skromni su čak i kad raspolažu velikim bogatstvom, najnadareniji su od svih naroda u umetnosti i putnik se u njihovoj zemlji oseća "najsigurnije" – ibid, 282-287), tako i negativne sentimente (snažno bezbožništvo, trgovanje vlastitom decom, ishrana svinjetinom i uginulim životinjama, itd. – *I.B.*, 286-292). Premda je, kako vidimo, bio sklon velikim uopštavanjima, Ibn Batuta nikako nije bio žrtva rasističkih stereotipa, ali ni njihov distributer.¹⁰

Kao kontrast ovome, stoje neka novija pisanja zapadnih naučnika koja širenje "Velike tradicije" islama nastoje da predstavljaju kroz metaforu širenja civi-

⁸ Pod pojmom *egocentrizam* ovde mislim isključivo na uticaje ovog psihološkog fenomena na ljudsku percepciju, onako kako je to u svom radu opisao Džeferson Fiš (Fish 2005, 375-376).

⁹ Uopšte, njegove tehnike rodne reprezentacije su daleko složenije nego što se u prvi mah čini, i one takođe razotkrivaju egocentrično, pre nego etnocentrično pravilo u postupku donošenja moralnih sudova o ženama u različitim kulturama, o čemu je na vrlo pronicljiv način pisala i Roksana Euben (2006, 80-83).

¹⁰ Sem kad je reč o šiitima. Šiiti su jedina verska grupa za koju bi se moglo reći da je bila u velikoj Ibn Batutinoj nemilosti. Ovo je, sasvim moguće, posledica duge istorije verskih ratova između šiita i sunita na tlu Magreba (upor. sa Euben 2006, 69).

lizacijske svetlosti u srce tame "neznabožackog primitivizma". Jedan od tipičnih primera pristrasnog pisanja istorije kontakta islama s urođeničkim kulturama jeste rad Vilijama Adamsa pod nazivom *Ethnohistory and Islamic tradition in Africa*, objavljen 1969. godine. Adams, u tom radu, ističe:

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).

Za ovakav blatantan rasizam, Ibn Batuta ne bi mogao biti "prokazan" ni od strane najzlomernijih tumača njegove pisane zaostavštine. Možda mu se može prebaciti da nije pravio razliku između hinduista i budista, ili vajšija i šudri (upor. sa Waines 2010, 157), ali mu se bar mora odati priznanje da je doslovce pounutrio Prorokovo upozorenje sa planine Arafat: "Svo čovečanstvo je od Adama i Eve, Arapin nema nikakve nadmoći nad ne-Arapinom, niti ne-Arapin ima bilo kakvu nadmoć nad Arapinom; isto tako, belac nije nadmoćan nad crncem niti je crnac nadmoćan nad belcem, sem po pobožnosti i dobrim delima" (Bianchi 2004, xv). A za jednog "statusa i novca željnog" putujućeg teologa, koji "retko primećuje siromašno, uobičajeno i bespomoćno u svojoj naraciji" (Waines 2010, 158), taj zalogaj je, možda, bio još i najkrupniji od svih.

Zaključak

U prethodnom segmentu teksta istakli smo da se argument o latentnom elitizmu kojim odišu Ibn Batutine tehnike reprezentacije ne može sagledati izvan žanrovskih okvira *rihle*, ali se još manje može rastegnuti na čitav njen sadržaj. Kroz niz primera pokušali smo da dokažemo da je Ibn Batutina percepcija "običnog čoveka" za vreme njegovih putovanja bila itekako istančana i da je, štaviše, on sam memorisao mnoge pojedinosti vezane za materijalnu kulturu, običajno pravo, ekonomiju i lokalna verovanja naroda sa kojima je dolazio u dodir. Sve ovo ne bi bilo moguće da je njegova pažnja bila usmerena isključivo na centre moći i teološkog znanja. S druge strane, njegova upotreba deskriptivnog stila koji bi se sa današnjeg stanovišta mogli nazvati *etnografskim*, uglavnom služi uvođenju nove, vividne i dinamične dimenzije opisa nekog

konkretnog mesta, ili situacije, u tekst. Taj stil je retko tu da bi bio sam sebi svrha.¹¹ Zato se Ibn Batutina *Rihla* ne može nazvati primarno etnografskom. Ali, ona jeste značajna iz ugla istorije discipline, s obzirom da predstavlja jedan od pionirskih pokušaja opisa kultura i naroda od strane muslimanskog putnika i teologa koji je očito, pored "kurioziteta, čuda, novca i statusa" (upor. sa Waines 2010, 158; Euben 2006, 83) bio zainteresovan i za sociokulturni diverzitet islamskog sveta.

Rihla, uz to, predstavlja gotovo ceo jedan milenijum staro svedočanstvo o pluralnosti islama, odnosno o varijacijama na temu državnosti proizašlih iz skripturalnih izvora islamske vere, a s kojima se Ibn Batuta susretao i koje je obilno komentarisao, često i sa snažnom kritičkom notom. S tim u vezi, *Rihla* bi mogla biti polazna tačka za konstituisanje islamske antropologije, koja bi, sa svoje strane, mogla podrazumevati posmatranje s učestvovanjem u svakodnevici neke ljudske grupe (ne nužno "strane" niti "tuđinske"), te prodornu i vrednosno neutralnu analizu njenih kulturnih formi kroz značenjski okvir islama. Kao što je Ahmed Akbar pokazao na primeru Al-Berunija, matematičara, astronoma i istoričara s kraja 10. veka koji je proveo preko trinaest godina istražujući hinduizam i nastojeći da reprezentuje sliku rane srednjovekovne indijske civilizacije "onako kako su je oslikali sami Indusi" (Akbar 1984, 9) – islam ne mora nužno biti prepreka za optimalan nivo objektivnosti u društvenim naukama (uko-

¹¹ Izuzetan primer upotrebe klasičnog etnografskog imaginarijuma u svrhu snaženja pouzdanosti naracije, jeste Ibn Batutina pripovest o zemlji Tavalisi (Tawalisi – *I.B.*, 279-281), "kraljevstvu žena-ratnica" u čiju autentičnost malo koji naučnik danas uistinu veruje. Prema Danovim uvidima, ser Henri Jul je razvio podugačku, ali neubedljivu argumentaciju da se Tavalisi nalazi na krajnjem jugu Filipina (Dunn 2012, 199). Drugi autori Tavalisi smeštaju na Tonkinovo ostrvo na istoku Antarktika, ili pak na Malajsku ili Indokinesku obalu (*ibid*). Tačna geografska pozicija ovog kraljevstva je do danas ostala predmet naučne kontroverze (ili, opet, nije: zavisi od količine skepse onoga ko prosuđuje), ali za nas je ovde bitno da je opis Kailukarija, prestonice Tavalisija, kao i opis dvora princeze Urduje od početka do kraja ispričavan u stilu mini(pseudo) etnografije. Naime, obitavaoci Tavalisija su idolopoklonici, hrabri i neustrašivi, a njihove žene jašu konje, bore se lukom i strelom i ratuju kao muškarci. Ministri na dvoru princeze Urduje su takođe žene, kao i njena vojska. Ona sama je vrhunska ratnica koja je usmrtila rivalskog kralja u okršaju i sa sobom ponela njegovu glavu nabijenu na koplje. Princeza Urduja odbija da se uda, jer smatra da njena ruka može da pripadne samo muškarcu koji je pobeđe u borbi, a nijedan muškarac ne sme da se bori s njom "zbog straha od poniženja" (*I.B.*, 281). Dan ovu epizodu naziva pastišem legendi, ispremetanih anegdota i poremećene geografije (Dunn 2012, 199). Sve i da je u toj proceni u pravu, sa etnološko-antropološke strane je vrlo zanimljivo ne to šta je ovom pričom ispričano, već način na koji je to izvedeno. Vejns, recimo, procenjuje da je Ibn Batuta prilagodio detalje u vezi s Urdujom u nameri da konstruiše status posmatrača-učesnika i zaogrne priču "aurom realističnosti" (Waines 2010, 192), što je u svakom slučaju dubiozno, jer bi se takvo pravilo moglo primeniti na dobar deo teksta *Rihle*.

liko se, dodao bih, razvije odgovarajući teorijsko-metodološki okvir koji bi na prvo mesto postavio naučnikovu lojalnost nauci, a ne veri ili religijskoj, etničkoj ili nacionalnoj zajednici – upor. sa Fish 2005). Štaviše, nepokolebiva reputacija Ibn Batute bi, uz Al-Berunijev izražen islamski identitet i, ujedno, "potpunu posvećenost nauci" (Akbar 1984, 9) mogli da posluže kao jaka potpora tvrdnji da "muslimani ne moraju da odbace antropologiju kao tuđinsku disciplinu, s obzirom da ona ima korene u njihovoj istoriji" (ibid).

Drugim rečima, dela poput Ibn Batutinog, Al-Berunijevog, Ibn Kaldunovog i ostalih velikana muslimanske srednjovekovne misli, mogla bi da inspirišu širu i snažniju afirmaciju antropologije u delovima muslimanskog sveta gde intelektualna elita na ovu nauku još uvek gleda s izvesnim podozrenjem ili ne gleda uopšte.

Literatura

- Adams, William Y. (1969). Ethnohistory and Islamic Tradition in Africa. *Ethnohistory* 16 (4): 277-288.
- Akbar, S. Ahmed. 1984. Al-Beruni: The First Anthropologist. *RAIN* 60: 9-10.
- Beckingham, C. F.. 1978. In search of Ibn Battuta. *Asian Affairs* 8: 263-277.
- Berman, Nina. 2003. Questions of Context: Ibn Battuta and E. W. Bovill on Africa. *Research in African Literatures* 34 (2): 199-205.
- Bianchi, Robert R. 2004. Introduction to *Guests of God. Pilgrimage and Politics in the Islamic World*, xiii-xvi. Oxford: Oxford UP.
- Bošković, Aleksandar (ed.) 2008. *Other People's Anthropolgies: Ethnographic Practice on the Margins*. New York: Berghahn Books.
- Bošković, Aleksandar. 2010. *Kratak uvod u antropologiju*. Zagreb: Naklada Jesenjski i Turk.
- Brown, Michael F. 2008. Cultural Relativism 2.0. *Current Anthropology* 49 (3): 363-383.
- Douglas, Susan L. i Ross E. Dunn. 2003. Interpreting Islam in American Schools. *The Annals of the American Academy of Political and Social Science* 588: 52-72.
- Dunn, Ross E. 2012. *The Adventures of Ibn Battuta: A Muslim Traveller of the 14th Century*. Berkley: University of California Press.
- Eickelman, Dale F. i James Piscatori. 1990. *Muslim Travellers : Pilgrimage, Migration, and the Religious Imagination*. Berkley: University of California Press.
- Eriksen, Thomas Hylland i Finn Sivert Nielsen. 2001. *A History of Anthropology*. London: Pluto Press.
- Euben, Roxanne L. 2006. *Jouneys to the Other Shore: Muslim and Western Travelers in Search of Knowledge*. Prenceton and Oxford: Princeton UP.
- 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.
- Fiebach, Joachim. 1999. Dimensions of Theatricality in Africa. *Research in African Literatures* 30 (4): 186-201.
- Fish, Jefferson M. 2005. Divided Loyalties and the Responsibility of Social Scientists. *The Independent Review* 9 (3): 375-387.

- Gibb, H. A. R. 2001. *Introduction to Ibn Battuta: Travels in Asia and Africa (1325-1354)*. New Delhi: Manohar.
- Halstead, J. Mark. 2004. An Islamic Concept of Education. *Comparative Education* 40 (4): 517-529.
- Herskovits, Melville J. 1951. Tender-and Tough-Minded Anthropology and the Study of Values in Culture. *Southwestern Journal of Anthropology* 7 (1): 22-31.
- Ibn Battuta. 2001. *Travels in Asia and Africa 1325-1354*. New Delhi: Manohar.
- Kovačević, Ivan. 2001. *Istorija srpske etnologije I. Prosvetiteljstvo*. Beograd: Srpski genealoški centar.
- Levcion, Nehemaja. 2002. "Islam u Africi do 1800. Trgovci poglavice i sveci". U: *Oksfordska istorija islama*, ur. Džon Espozito, 503-538. Beograd: Clio.
- Liebersohn, Harry. 2008. "Anthropology Before Anthropology". In: *A New History of Anthropology*, ed. Henrika Kuklick, 17-33. Malden: Blakwell Publishing.
- Morgan, D. O. 2001. Ibn Battūta and the Mongols. *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain & Ireland* 11: 1-11.
- Netton, Ian Richard. 1991. Basic Structures and Signs of Alienation in the "Rihla" of Ibn Jubayr. *Journal of Arabic Literature* 22 (1): 21-37.
- Oppenheim, Robert. 2005. "Consistencies and Contradictions: Anthropological Anti-Imperialism and Frederick Starr's Letter to Baron Ishii". In: *Histories of Anthropology Annual. Volume I*, ed. Regna Darnell and Frederic W. Gleach, 1-27. Lincoln and London: University of Nebraska Press.
- Owusu, Maxwell. 1978. Ethnography of Africa: The Usefulness of the Useless. *American Anthropologist, New Series* 80 (2): 310-334.
- Rodriguez-Manas, Francisco. 1996. Agriculture, Sūfism and the State in Tenth/Sixteenth-Century Morocco. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 59 (3): 450-471.
- Saul, Islam and West African Anthropology. *Africa Today* 53 (1): 3-33.
- Waines, David. 2010. *The Odyssey of Ibn Battuta. Uncommon Tales of a Medieval Adventurer*. London: I. B. Tauris.

Marko Pišev

Institute of Ethnology and Anthropology
Faculty of Philosophy University of Belgrade

Sources for a Prehistory of Ethnology in the Islamic World: Ibn Battuta's Travels through Asia and Africa (1325-1354)

Within the discipline, the historical roots of ethnology and anthropology are most often traced through European antiquity, the enlightenment and the modern intellectual traditions of the West. Even though this view is somewhat justified (in that it follows a clear continuity in the development and scientification of the discipline in western universities), it, perhaps unintentionally, leaves out the intellectual efforts of Islamic thinkers and

travelers, who had also, in their time, encountered various forms of "cultural otherness" and strived to represent and interpret them to their own readers. This paper focuses on Ibn Battuta's decades of travel through Muslim lands – and beyond – and is envisioned as a theoretical experiment the purpose of which is illuminating the significance of Ibn Battuta's writings, not only for the historical but also for the contemporary aspects of our discipline. It is a reflection on the ethnographic aspect of Ibn Battuta's writings about the people and cultures which he encountered in his travels.

Key words: Ibn Battuta, *Rihla*, ethnography, Islam, history of ethnology and anthropology

Sources d'une préhistoire de l'ethnologie du monde islamique:
les voyages d'Ibn Battuta à travers l'Asie et l'Afrique
(1325-1354)

Les racines historiques de l'ethnologie et de l'anthropologie en tant que disciplines sont le plus souvent étudiées à travers les traditions intellectuelles antiques, celles des Lumières et les traditions modernes de l'Occident. Bien qu'un tel point de vue soit partiellement justifié (étant donné qu'il suit une nette continuité dans le développement et la scientification de la discipline dans les universités occidentales), il passe sous silence, peut-être involontairement, les efforts intellectuels des penseurs et des écrivains voyageurs islamiques qui à leur époque rencontraient eux aussi les formes multiples d' "altérité culturelle" et s'efforçaient de les présenter et de les interpréter auprès de leur propre lectorat. Cette recherche se concentre sur les voyages de plusieurs décennies effectués par Ibn Battuta à travers les pays musulmans – et en dehors d'eux – et il est conçu comme un essai théorique ayant pour objectif de répondre à la question de savoir quelle est l'importance du récit de voyage de Ibn Battuta non seulement pour les aspects historiques mais aussi pour les aspects contemporains de notre discipline, autrement dit en quoi réside la dimension ethnographique des comptes rendus d'Ibn Battuta sur les peuples et les cultures avec lesquels il était entré en contact au cours de ses voyages.

Mots clés: Ibn Battuta, *Rihla*, ethnographie, islam, l'histoire d'ethnologie et d'anthropologie

Primljeno/ Received: 17.10.2013.

Prihvaćeno / Accepted for publication: 07.11.2013.