KLIFORD GERC

UDK 316.722:316.334.56(64)

U SVIM PRAVCIMA: ČITANJE ZNAKOVA U URBANOJ RAZUĐENOSTI

I

Krajem februara 1986, nedelju ili dve pre grandiozne proslave dvadesetpetogodišnjice stupanja na marokanski presto Hasana Drugog i desetogodišnjice Zelenog marša u Saharu (Marš se, zapravo, dogodio u novembru 1975, ali je za ovu priliku od izuzetnog značaja ritualno asimiliran s Danom krunisanja), lokalne vlasti malog grada u centralno-istočnom delu zemlje objavile su dekret. Dekret je nalagao da sve građevine na teritoriji grada budu obojene u bež: *crème*, u francuskoj redakciji, *qehwi,* na arapskom. Naznačene su i prodavnice u kojima je mogla da se nabavi boja.

Kako se moglo i pretpostaviti, masovno povinovanje Dekretu nije usledilo, pa je grad Safru, dvadeset osam kilometara južno od Feza, i njegova po mnogo čemu umanjena verzija, ostao dominantno beo, ponegde pastelan. Nije se moglo očekivati, međutim, da će u pojedinim delovima grada i među izvesnim ljudima ova naredba biti u potpunosti uslišena: išarane fasade kuća vedrih i jasnih boja, od kojih su neke remek-dela u dizajnu *bravura*, za dan ili dva redom su bile uniformisane u smeđesivu nijansu – *la vie urbaine officielle*. U pozadini ovog događaja, koji je sâm po sebi beznačajan i bez očitog i trajnog efekta, leži nimalo trivijalna, istovremeno i politička i kulturna priča. Izgled grada koji se neprestano menjao, a s njim i njegov klasni i etnički sastav, promenljivi odnosi između Safrua i njegovog zaleđa, između grada, nje-

gove ekonomske baze i vladajućih elita, između grada i državne vlasti, i, što je ključno, raznolike predstave njegovih građana o tome šta zapravo predstavlja *citadinité* – ta francuska reč koja se vrlo nezgodno prevodi na engleski ali tako jasno na arapski, i to kao *mudaniyya* (prema Muhamedu Nasiriju, "*belonging to and in the city*")* – dakle, sve ove promene i promenljivi odnosi bili su predmeti žustrih rasprava i debata, u kojima su mnogi uzimali učešće, o tome šta bi trebalo da bude jedan pravi "islamski grad", kako bi trebalo da se "oseća" i kako bi trebalo da izgleda.[1]

Vođene vrtlogom kontroverzi, vezanih za ono što se smatra idejama ili pretpostavkama "orijentalizma", debate o "islamskom gradu" su se intenzivirale proteklih godina u naučnim krugovima, u kontekstu postoji li, uopšte, tako nešto, i ako postoji šta je tu, zapravo, "islamsko", i ako bismo to "islamsko" mogli da izolujemo, u kojoj meri je religiozni karakter važan za suštinsko funkcionisanje grada.[2]

Preterivanja u uniformisanosti gradskog života u čitavom islamskom svetu i njegovi idealizovani opisi, u potpunosti pod uticajem nekoliko teorija i modela dominantnih još od Ibn Halduna, tendencija da se ovi gradovi sagledavaju kroz evropske norme, kao i aistorična, hipertekstualna koncepcija islama kao društvene snage unutar gradova – sve ove teze bile su izložene žestokoj kritici. Zbog svega ovoga, sama ideja "islamskog grada" danas je pod velikim znakom pitanja.

Kako god bilo, naučni radovi o gradovima Bliskog istoka i severne Afrike obilato su konstruisali himere i nepostojeće entitete. Isto tako, ne mogu im se osporiti istinska otkrića, a i ne bi ih trebalo odbacivati samo zato što su proistekla iz *Weltaanschaungen*, koji danas nije popularan.[3] Ipak, bez obzira na status koji ideja "islamskog grada" ima u naučnom diskursu – orijentalističkom ili bilo kom drugom – važno je napomenuti da je ona stalno prisutna u mislima i diskursu običnog muslimanskog življa – i gradskog i seoskog stanovništva, među masom i elitom podjednako; zapravo, postaje još življa kako gradovi islamskog sveta podležu ogromnim transformacijama. Što je teže

* Pripadnost gradu i neodvojivost od grada, madanija (prim. prev.).

sagledati "određenu ideju grada" u bezobličnoj razuđenosti urbanog života, ona postaje sve življa i prijemčivija. Islamski grad postaje sve značajniji kao pojam i kao težnja, ali možda i manje značajan kako uslovi za njegovo postojanje bivaju sve neizvesniji, disperzivniji i teži za realizaciju.

Jako je malo gradova na Bliskom istoku koji su do danas, koliko god bili drevni, sačuvali istorijski koherentan izgled. Do izvesne mere to važi i za Aziju i Afriku, ali je posebno karakteristično za arapsko-islamske gradove (naročito marokanske, svakako za Safru). U ovim gradovima, nove forme ne pretenduju toliko da zamene stare, da ih modernizuju ili apsorbuju, koliko da spontano rastu pored njih, ne menjajući ih skoro nimalo. *Mudun, mudun judād, villes nouvelles, habitations spontanées... clandestines... periferiqués*[**], sve je zajedno, na istom mestu, podseća na ostatke različitih slojeva veoma raznovrsnog arheološkog nalazišta, pa urbani pejzaž nije, poput svih, samo raznolik već je i disjunktivan. Upravo na ovakvom terenu, s različitim organizacijama urbanog prostora, koje zasebno ukazuju na različite pravce, stvara se diskurs islamskog grada – popularan, politički i sâm mnogostruk – diskurs zgrada i institucija, fasada i ideologija, ulica i javnih službi – semiotika madanije.

"Semiotika" je postala pomalo "izvikana" reč, i vrlo je često nejasno šta podrazumevaju njene promene i proliferacije. Ja je upotrebljavam u smislu prvobitne Sosirove "nauke o životu znaka u društvu", bez daljeg osvrtanja na formalističke varijante izrasle iz strukturalističke tradicije, niti na sholastičke, iznikle iz Pirsove. Vitgenštajnovo gledište da je misao (osećanje, verovanje, ubeđenje ili sud) javni čin koji se ne odvija "u glavi", "u srcu", ili kakvom skrovitom intimnom mestu, već na otvorenom prostoru pomoću znakovnih sistema – da značenje nastaje u upotrebi, a ona je društvena – predstavlja temeljnu pretpostavku od koje polazim; ostalo mora da bude zasnovano na deskriptivnoj analizi. Sistemi znakova su, barem kada je reč o ljudima, dominatno ali ne i nužno lingvistički; slike, brojevi, melodije, gestovi, pa i objekti (kako izgrađenog, tako i neizgrađenog okruženja) međusobno se prepliću s rečima, i u sadejstvu pletu mrežu

** Gradovi, gradovi novi, novi gradovi, spontana naselja... tajna... periferna (prim. prev.).

opažaja koju neubedljivo nazivamo "iskustvom". Semiotika urbanog života, kako u islamskom svetu tako i bilo gde, nije ništa drugo do tumačenje tog života u okvirima njegovih ispoljavanja i izrazâ.[4]

Istorija grada Safru, a naročito njegova skorija prošlost, otkrivaju čitav niz briga. Zajedno sa širenjem grada nastupa i rastuća neusklađenost urbanog pejzaža, pojačava se zabrinutost nad idejom islamskog grada kao vladajuće norme i sve je veći problem definisati takvu ideju i takvu normu usled progresivnog urbanog nesklada i usled osećaja da je ta ideja ugrožena, pa čak i sâm islam; sve se to "učitava" (ili, da parafraziram Ričarda Volhajma, "uviđa") u fizičku pojavnost Safrua, dok grad, uporedo s ovim promenama, biva izložen sve oštrijim društvenim, ekonomskim, kulturnim, a naročito političkim previranjima.[5] Dekreti lokalnih vlasti koji propisuju boju kûća, u principu, nisu od presudnog značaja, ali u amblematičnom okruženju gestovi poput ovog otvaraju brojna pitanja.

Safru, grad s hiljadugodišnjom istorijom koji je, prema popisu iz 1984. godine, naseljavalo pedesetak hiljada ljudi, okružen je maslinjacima u navodnjavanoj dolini, koja odvaja veliku ravnicu pod pšenicom između Feza i Meknesa od ovčarskog i ratarskog Srednjeg Atlasa: statistički, nimalo nije reprezentativan za Maroko, a još manje za severnu Afriku, Bliski istok ili muslimanski svet. Isto tako, ne bi moglo da se kaže da, u bilo kom smislu, predstavlja idealni tip islamskog grada, iako sadrži sve elemente klasične medine – džamije, zidine, kupatila, ćorsokake, bazare, fontane, karavan-saraje, hramove, citadele itd.[6] Ne bi mogao da se smatra ni kao uzorak, ni kao epitom, već kao pojava: slučaj za razmatranje. Smisao detaljnijeg proučavanja ovog grada i svega što se u njemu dešavalo u prethodnom periodu leži u otvaranju mogućnosti da se sagledaju činjenice koje, inače, mogu biti zanemarene. Primeri uče, ali ništa ne dokazuju.[7]

II

Neposredno pre proglašenja Maroka za francuski protektorat, 1911, grad Safru se prostirao na desetak hektara s oko šest hiljada stanovnika, od čega su Jevreji činili gotovo polovinu. Sastojao se od starog grada (*medīna quadīma*) opasanog zidinama, s uskim pro-

lazima i slepim ulicama, utvrđene jevrejske četvrti; *mellāh* u samom centru grada; gradske tvrđave, takođe opasane zidinama, *qal^{c}a*, odmah iznad grada.

Deceniju kasnije, 1922, s konačno stabilizovanim Protektoratom, grad zvanično dobija status samoupravne opštine, u Lioteovom stilu. Površina mu se uvećala trinaest puta – na oko 130 hektara – prvobitnom gradu dodata je nova, arapska četvrt, neposredno uz gradske zidine, kao i deo s francuskim vilama, senovitih dvorišta i vijugavih ulica na padinama iznad tvrđave. Pri kraju Protektorata, 1944, teritorija grada se ponovo proširila, sada na 380 hektara (stanovništvo je poraslo na osamnaest hiljada, Jevreji su činili manje od trećine, a Francuza je bilo blizu hiljadu), dodate su i oblasti koje su odavale utisak "nove medine", i nove tržnice i bazari van grada. Ovakvo stanje zadržalo se do 1982, kada je socijalistička gradska uprava, koja se prethodno skoro slučajno domogla vlasti, usled predizbornih tenzija koje su poprimale karakter sukoba, utrostručila zvaničnu gradsku teritoriju na 1.200 hektara, kako bi u domen svog političkog uticaja uključila "periferne", "ilegalne", "tuđe" naseobine, koje su zapanjujućom brzinom nicale u prethodnoj deceniji, računajući na glasove njenih stanovnika. Bila je to socijalna revolucija (ili, bar, njen pokušaj, u slučaju da propadne) kroz teritorijalno redefinisanje.

Grad je sada bio sto dvadeset puta veći u odnosu na prvobitne proporcije, a stanovništvo devet puta brojnije. U ovom postupnom i postepenom prirastanju teritorije i ljudi u periodu od sedamdesetak godina, moderna kulturna genealogija grada može da se posmatra i kroz smenu životnih stilova (evropski, evro-marokanski, narodni marokanski) koji su dominirali određenim delovima grada, smeštenim oko tradicionalnog arapskog i judeo-arapskog jezgra medine.[8] Neki od ovih stilova mahom su nestali ili se pak izgubilo stanovništvo koje ih je donelo. ("Mi smo izgubili i mozak i džep", rekao mi je jedan Safruanac starog kova). Preostalo stanovništvo, seosko i većinom neobrazovano, koje uglavnom govori berberski jezik, tek se skoro domoglo znatnijeg uticaja. ("Ranije je grad gutao selo", kazao je taj čovek, inače prilično uticajni građevinski preduzimač, "sada selo guta grad".) Upravo bi ove poslednje promene mogle da se smatraju zaslužnim za najveće transformacije. Od proširenja

grada, koje su izveli socijalisti, sada više od polovine Safruanaca čine tzv. "polutani".

Ako uprostimo ovu složenu situaciju, onako kako je sami Safruanci pojednostavljuju u pokušaju da shvate šta im se događa, eksplozija ruralne imigracije podelila je grad na dve glavne kategorije, konceptualno (i još važnije, retorički) zasebne: "pravi Safruanci" (*sefrūvī hqīq*) i "spoljašnji Safruanci"*** (*sefrūvī berrānī*).[9] "Pravi Safruanci", koji ponekad dvojezičnom igrom reči sebe nazivaju *sefrūvī carré*, "Safruanci na kvadrat" (tj, *sefrūvī-sefrūvī*, prema *nizba* sistemu društvenog označavanja), jesu, ili tvrde da jesu, potomci porodica koje su živele u gradu – ako ne od njegovog osnivanja (mada ima i takvih tvrdnji) – onda jako dugo. Govore arapski, uglavnom su zemljoposednici, trgovci, službenici ili, sve češće, radnici u državnoj administraciji, i uprkos tome što su zastupljeni u svim društvenim klasama, od najsiromašnijih do basnoslovno bogatih – od davnina čine neobično kompaktnu gradsku elitu – društvenu, političku, ekonomsku i kulturnu.

"Spoljašnji Safruanci" su unutrašnji migranti. *Sefrūvī berrānī*, takođe, *nizba*, koja ima značenje "stranac", "tuđin", nije terminološka kontradikcija, već emfatična i – kao i *sefrūvī hqīq* – osporavana retorička klasifikacija.[10] Pretežno, ali ne i isključivo, govore berberski, a u mnogo slučajeva delimično su i bilingvalni (govore i arapski). Preživljavaju na različite načine – u manjoj ili većoj meri žive od rasprodatih seoskih imanja, zavise od rođaka koji zarađuju u Evropi, povremeno rade, povremeno trguju, a povremeno se bave i kriminalom.

Oba pola ove društvene podele istovremeno su i stara i nova, i između njih se – a oni su pre difuzne, heterogene mase, negoli grupe u pravom smislu reči – sve češće odvijaju ekonomska, politička i kulturna previranja, uvek intenzivna u ovakvom "muškom svetu", u kome se moć otvoreno manifestuje.

"Pravi Safruanci" činili su trećinu muslimansko-jevrejsko-francuske populacije u vreme sticanja nezavisnosti. Sada su trećina (jedne veće) gradske/seoske muslimanske populacije i žive izvan starog gradskog

*** Originalni termin koji autor koristi je *Outsider Sefrouis* (prim. prev.).

jezgra. Donji i srednji staleži su od četrdesetih godina počeli s naseljavanjem u arapskoj četvrti odmah uz gradske zidine. Elita, ukotvljena u izolovanim porodičnim uličicama, nije žurila s napuštanjem medine, ali je već od pedesetih godina zauzimala prazne vile koje su ostale iza Francuza u *les quartiers chics* (ili, kako su ih nazivali, koristeći se još jednom igrom reči – *sheikhs*). Ista elita, koju većinom čini sedam do osam velikih lokalnih porodica, nasledila je gradski administrativni aparat, učvrstila svoje ekonomske pozicije, posebno u vlasništvu nad zemljom, transportu i građevinarstvu, i povezala se s monarhijom u ulozi kraljevih "ljudi od poverenja", na sličan način kao što su se njihovi očevi približili vlasti Protektorata kao *notables indigènes*. Njihova pozicija je za vreme borbe za nezavisnost bila na kratko uzdrmana usponom novopečenih nacionalističkih vođa, uglavnom iz Muslimanske reformističke partije *Istiqlal*, ali ubrzo je postala ponovo bezbedna jer je monarhija, povrativši svoju dominaciju, potvrdila eliti nadmoć. Do lokalnih izbora 1963, na svoje pozicije vratili su se isti ljudi s istim interesima i istim sredstvima, i zajedničkim poimanjem madanije: arapsko/islamskog koncepta grada.[11]

Na strani "spoljašnjih Safruanaca", periferne naseobine koje su se tako eksplozivno širile tokom sedamdesetih i osamdesetih godina, nisu bile zapuštena i prenaseljena predgrađa, kakva Safru zapravo i nema, već neuređena prostranstva s kućama od masivnog kamena, cigle i betonskih blokova, generalno urbanog tipa i nasumice (i nelegalno) ucrtana u pejzaž grada: neželjena i samoproklamovana predgrađa.

Ozbiljne migracije sa sela otpočele su odmah nakon sticanja nezavisnosti, 1956. godine, ali su ih velikim delom apsorbovale popularne četvrti starog grada koje su ostale prazne, jer se gradsko stanovništvo iselilo izvan grada ili pak u veće gradove, a u slučaju Jevreja – u druge zemlje. Otprilike početkom sedamdesetih godina, *exode rural*, kako ga čak i monolingvalni Safruanci nazivaju, od jedne struje prerastao je u bujicu, tako da postojeće gradske strukture nisu mogle da apsorbuju priliv stanovništva tolikih razmera. Kuća za kućom, nicale su nove naseobine; u početku, na golom i nestabilnom krečnjačkom terenu iznad grada, a zatim, još dramatičnije, u *huerti* (*huerta* – voćnjak, na španskom) – navodnjavanim maslinjacima ispod grada koji su vekovima predstavljali njegov estetski okvir

i svojevrsnu oazu, a takođe su obezbeđivali i značajne prihode. I dok je u prethodnim migracijama dolazila sirotinja, dovedena u grad nemaštinom i nadom da će nekako preživeti u njegovim mračnim ćoškovima, njihovi sledbenici, mada nimalo dobrostojeći i bez iole realne ekonomske baze u gradu, a ni izgleda da je steknu, ipak su na neki način bili obezbeđeni – imali su svoja imanja na selu i rođake u Evropi. U prilog tome govore i velike kuće koje su gradili s namerom da budu upadljive i trajne.

Ova faza transformacije u Safruu je na taj način promenila i više od njegove socijalne strukture. Promenila je ono što su prethodne faze samo marginalno doticale – njegov položaj, atmosferu, držanje i spoljašnji izgled. Grad koji je nekada bio brušeni dragulj u rajskom vrtu, sada se neuredno prostirao izgubivši i najmanju sličnost s prekrasnom varoši (*bourg* – još jedna francuska reč, sada poznata svim Safruancima).

III

Socioekonomska transformacija Safrua, od precizno definisanog administrativnog, trgovačkog i kulturnog kompleksa – čvrsto urbano jezgro u "plemenskom toku" – do difuznog konglomerata kuća, ljudi, aktivnosti i institucija koji u sebe upija različite načine života, neminovno je vodila ispoljavanju njegovog specifičnog političkog izraza, pa, čak, i u tradicionalističkoj monarhiji koja pruža otpor prema izbornoj političkoj praksi. Kada se odnos urbane populacije prema ruralnoj u regionu, u periodu od 20 godina, promenio od 1:4 na 1:2; kada se stvarna vrednost gradske svojine uvećala više od pet puta (a u neizgrađenim delovima i deset do dvadeset puta) u istom periodu; kada se približno tri četvrtine oblasti *huerta* (čiji vlasnici čine ne više od dva procenta gradske populacije) izgradilo, a proces gradnje se stalno intenzivira; kada se dve trećine kuća u gradu – najvećim delom bez vode i struje, mahom bez prilaza, sve bez kanalizacije – izgradilo od 1960. godine i kada je znatan priliv sredstava od rada u Evropi (precizni ili, bar, okvirni podaci nisu dostupni) finansirao ovu eksplozivnu gradnju u gradu čija je ekonomija stagnirala ili je, čak, bila u opadanju, postojeće strukture moći, bez obzira na njihovo trajanje i čvrstu poziciju, obezbeđenu od centralne vlasti, i bez obzira na njihov kul-

turni legitimitet, našle su se pod pritiskom. Na izborima za Gradsko veće 1976, iznenada je postalo očigledno o kakvom se pritisku radi, s obzirom na to da su se dotadašnje strukture moći praktično urušile. Predstavnici tradicionalne elite, koja je monopolizovala Veće još od 1913, kada ga je na početku francuskog Protektorata uspostavio Liote, bili su na kratko svrgnuti s vlasti, jer je marokanska Socijalistička partija, do tada bez vidljivog političkog uticaja, na opšte, pa i na sopstveno zaprepašćenje, osvojila dve trećine odborničkih mesta. Sa svih strana okruženo birokratskom i policijskom kontrolom, u sistemu koji se eufemistički naziva *la tutelle*, Veće u osnovi ima ograničenu moć samostalnog delovanja. Međutim, time što predstavlja telo izabrano od naroda u inače centralistički ustrojenoj lokalnoj vlasti, Veće je glavni izraz ravnoteže moći na lokalnom nivou. Iznenadno smenjivanje i javno poniženje naslednika elite, koja je po tradiciji zauzimala ove položaje, inaugurisalo je varijantu Praškog proleća u Safruu: period od sedam godina u kome su jedna vrata neočekivano otvorena, a potom su, usled rastućih tenzija, spoljašnjeg pritiska i, u izvesnoj meri, nasilja, nemilosrdno, i kako se čini, ponovo zauvek zatvorena. Ovaj nesvakidašnji *interregnum*, momenat narodne volje u inače paternalističkom sistemu, bio je moguć zahvaljujući praksi iz vremena Protektorata, koju je monarhija nasledila i dalje usavršila, a podrazumevala je korišćenje lokalnih izbora u svrhe ispitivanja raspoloženja u narodu – *sondage*. Glasanje je u osnovi kontrolisano, ali, prilikom svakih izbora u pojedinim mestima i gradovima, stege su za nijansu labavije, u cilju da se određeni segmenti političke realnosti iznesu na videlo. Kakve su opšte prilike? Na koga bi trebalo obratiti pažnju? Sledeći put ova relativna sloboda iščezava i neko drugo mesto dobija šansu da se oproba u manje sputanom izbornom procesu. Godine 1976. došao je red na Safru da iskusi *sondage* demokratiju. Eksperiment je okončan 1983, a elita vraćena na položaje. Nijedan socijalista nije ponovo izabran. Partija se raspala kao lokalna snaga. Njeni čelnici napustili su grad.

Međutim, uprkos kratkom trajanju, opterećenosti utopijama, podelama i neažurnošću javnih službi (ali ne i marksističkom ideologijom, koja je ovde odigrala marginalnu ulogu), socijalistički interludijum izneo je u prvi plan nedoumicu vezanu za to kakav bi, zapravo,

grad Safru trebalo da bude. Smenjivanje eminencije "pravih Safruanaca", *a^{c}yān,* proširenje gradskih granica (a time i nadležnosti, kao i javnih službi), koje je obuhvatilo naseobine "spoljašnjih Safruanaca", kao i snažan pokušaj Veća da proširi slobodu delovanja u odnosu na centralni administrativni aparat (tj. da oslabi *la tutelle*), doveli su u pitanje ne samo sistem tradicionalnih privilegija i tradicionalne obespravljenosti već i (možda ne namerno) samu ideju islamskog grada u čijim su okvirima definisane ovakve privilegije i ovakve obespravljenosti. U pokušaju da ostvare socijalnu revoluciju, rizičan poduhvat u kome su pretrpeli neuspeh, socijalistički "novi ljudi" katalizovali su, mimo svojih nastojanja, početak drugačije, kulturne revolucije. Posle njih, materijalna ekonomija je ostala nepromenjena. Simbolička ekonomija – uobličavanje gradskog prostora, bila je temeljno izmenjena. Socijalistički proboj nije poremetio ni pravac promena, koje su i pre njihovog dolaska uveliko zahvatile grad a nastavile su se i nakon njihovog odlaska, pa ni strukturu socijalne nejednakosti koja je u ovom periodu, čak, očvrsla i izoštrila se. Preokrenuo je, međutim, način na koji su ovi pravci i nejednakosti prezentovani i percipirani. Dajući pravo glasa spoljašnjem stanovništvu, i to ne samo zakonski, što u tradicionalnoj *tutelle* državi nije od odlučujućeg značaja, već i moralno (što je u takvoj državi i te kako važno), socijalisti su s jedne strane pojačali odlučnost unutrašnjih migranata da budu uključeni u gradski život i ucrtani u pejzaž grada; s druge strane možda su još više osnažili odlučnost "pravih Safruanaca" da uspostave kriterijume, vezane za način življenja i životne stavove, prema kojima bi se odvijala eventualna integracija. Ovaj sukob (šta je sada obeležje madanije?) postao je okosnica društvenih borbi.

IV

Ubrzo nakon dvostruke proslave, dvadesetpetogodišnjice od krunisanja i desetogodišnjice od komandovanja maršem u Sahari, koju sam ranije pomenuo, Hasan II obratio se Udruženju marokanskih arhitekata i urbanih planera u svojoj palati u Marakešu, što su prenosili državni mediji: *Pravi kurs arhitekture i urbanizma*, kako je to opisano u rojalističkim novinama *Le Matin du Sahara*.[12]

Maroko je u svakom velikom istorijskom periodu posedovao originalnost arhitekture, rekao je kralj. Lako se prepoznaju spomenici i građevine iz perioda dinastija: Idrisi, Almoravid, Almohad, Saᶜadi, ᶜAlawi. Svaka od ovih dinastija (prva od pomenutih je polumitska iz VIII veka – period kada se pretpostavlja da je došao islam i kada je osnovan grad Fez; poslednja je Hasanova dinastija koja je na presto došla u XVII veku) obeležila je svoju epohu sopstvenim stilom. Sada je, međutim, nastupila kriza. Oko naših drevnih gradova nasumično niču ružne i nepravilne građevine. Kuće u evropskom stilu, drečećih boja, vulgarne i razmetljive, niču u velikom broju po bogatim kvartovima. Klasična forma marokanskog islamskog grada, cvet naše velike kulture, nestaje u monotonom, nama stranom prostiranju. Uzmite, na primer, Safru, rekao je. Ne tako davno, divan mali grad s baštama, zidinama, džamijama, bio je ušuškan u podnožju Srednjeg Atlasa – divan odraz (on ga je nazvao draguljem) autentične marokanske tradicije. Sada je postao ružan i bezobličan (*laide* – ružan, na francuskom; iako je govorio na arapskom). Suočeni s udvostručavanjem stambenih kapaciteta, koje nas očekuje do 2000. godine, neophodno je da gradimo "marokanski za Marokance". Svojim radovima moramo da damo nacionalni karakter, ono što je divno i autentično da sačuvamo pod pritiskom modernizacije, da zadržimo (za razliku od Safrua) muslimanski duhovni identitet Magreba, koji odlikuje marokansku arhitekturu i urbanu formu. U *Matinu* se na kraju zaključuje: "Iz ovog je jasno da Njegovo veličanstvo Hasan II, čija je vladavina jedna od najslavnijih i najproduktivnijih u našoj istoriji, želi da, kao što je učinio u politici ili ekonomiji zemlje, ostavi podjednako blistav trag kroz originalnu arhitekturu, modernu ali autentično marokansku, jednom rečju, kroz arhitekturu."[13]

Kraljev govor, u kome je ispred svih gradova izdvojio Safru kao nečuven primer nemarokanskog, neislamskog urbanog nereda, kako se već može zamisliti, izuzetno snažno je potresao ponovo uspostavljenu rojalističku gradsku skupštinu, i to naročito nakon prekora i naredbe (koja je odmah zatim usledila) da se "nesto učini" do proslave godišnjica, a koju je uputio upravnik provincije u Fezu. Međutim, kraljev govor je, zapravo, samo doveo do usijanja sukoba kultura koji je u gradu odavno uzeo maha.

Užasnutost "pravih Safruanaca" fizičkom transformacijom grada tokom socijalističkog perioda, dostigla je ogromne razmere i rezultirala serijom moralnih pritužbi, klasnog negodovanja i estetske nostalgije: počelo je da se materijalizuje samosvesno nastojanje da se ponovo izgrade institucije pravog muslimanskog grada. Funkcija gradskog *muhtasiba*, koja je od davnina objedinjavala ulogu veroučitelja, čuvara javnog morala i upravnika tržnica, nekada jako važna a danas rudimentarna, povratila je svoj uticaj tokom žestokih sukoba 1982. Za *muhtasiba* imenovan je dugogodišnji vođa tradicionalista (i kao šerif iz dinastije ᶜAlawi, dalji kraljev rođak), koji je, preuzevši položaj, odmah optužio socijaliste za "ateizam". Neposredno izvan gradskih zidina država je izgradila impozantnu džamiju u klasičnom stilu, nazvanu po Hasanu Drugom, koja je zamenila staru veliku džamiju u medini (i ona je bila renovirana) i postala glavna gradska džamija, a *muhtasibu* je u njoj bila dodeljena služba petkom. Ostala tradicionalna muslimanska zvanja – *nāzir***,** upravnik crkvenog poseda, *qādī,* verski sudija*,* ᶜ*ādel,* javni beležnik, *muqqadem,* rukovodilac kvarta, *amīn,* šef zanatlija – na sličan način protežirana su kao kanonske karakteristike, čak, kao znaci pravog islamskog grada. Obnovljena su javna kupatila, javne pećnice, lokalne bogomolje, fontane, kao i ostale tradicionalne građanske institucije, a, osim toga, nastupio je masovni trend, kod bitnih Safruanaca, izgradnje privatnih džamija.[14]

Uporedo s kulturnim ili versko-kulturnim osvešćivanjem "pravih Safruanaca" (koje je, ipak, bilo samo "kozmetičke" prirode – *muhtasibovo* učešće u moralnim i ekonomskim pitanjima ostalo je marginalno, verski sudovi imali su vrlo ograničen uticaj, dok su šefovi zanatlija bili, u stvari, savetodavne starešine a ne vođe esnafa), suprotan proces samopotvrđivanja, na neki način i sličan i različit, odvijao se i kod "spoljašnjih Safruanaca".

Želja "spoljašnjih Safruanaca" da postanu autentični građani, njihova rešenost da se pomere s margine urbanog društva i da budu ravnopravno integrisani, bivala je sve jasnija, a osnov ovakvom stremljenju pružilo je socijalističko delovanje usmereno ka ovoj grupi, njihov rastući broj i osećaj da su tretirani kao varvarski uljezi, moralno nepodobni a materijalno zapušteni. (Termin kojim označavaju svoj prelazak iz

sela u grad nije *exode rural,* kojim se koriste "pravi Safruanci" i koji im daje prizvuk ubogih prognanika, nego *hidžra* – arapska reč koja znači i emigraciju i imigraciju, i, naravno, Prorokov prelazak iz Meke u Medinu koji je inaugurisao muslimansku eru.) Odlučnost "spoljašnjih Safruanaca" da okončaju svoju *hidžru*, dobila je nedvosmisleni izraz u arhitektonskom idiomu: retorici džamija i kuća, a pogotovo, na veliko iznenađenje, u retorici fasada.

Na dubljem nivou ovaploćenog značenja kome stremimo, fasade nimalo ne iznenađuju, jer kako je često bilo primećeno – klasične kuće u medini radikalno su okrenute na unutra. Spoljašnjem posmatraču one pokazuju jednoobrazno i potpuno potčinjeno lice: skromno ukrašena vrata, koja se ponekad nalaze sa strane kuće, beli zidovi i mali prozori s rešetkama kroz koje ne dopiru pogledi s ulice. Status se ističe unutrašnjim prostorijama, baštama, sobama za prijem, ženskim odajama obloženim brokatom, mozaičnim fontanama, tepisima u čajnim salonima... I dok se, spolja gledano, bogate i siromašne kuće nimalo ne razlikuju, unutrašnji kontrasti, u zavisnosti od dekoracije, nameštaja i organizacije prostora, mogu da nam otkriju palatu – ili straćaru. Safru nije izuzetak od ovakve estetske koncepcije, koja je prisutna ne samo u užoj medini, gde doslovno nema nikakvih spoljnjih obeležja i ulice izgledaju kao monolitni zidovi nepravilno premreženi uskim prolazima, nego i u spoljašnjim kvartovima koji se neposredno nadovezuju, gde, pre ulaska u kuću, naročito ako ste stranac, ne znate da li vas u njoj čeka pećina ili kutija dragulja. Svojim nabujalim predgrađima, "spoljašnji Safruanci" su baš ovaj urbani koncept, možda najbremenitiji značenjem, a svakako najintimniji, u potpunosti preokrenuli. Gradsku kuću su okrenuli, semiotički, iznutra ka spolja.[15]

Kako je pomenuto, kuće "spoljašnjih Safruanaca" većinom su masivne kamene ili betonske konstrukcije; mnoge su prilično velike, nasumice izgrađene na ilegalnim a time i pogodnim lokacijama, duž utabanih puteva i staza. Unutra su mahom sablasno prazne. Zapravo, vrlo često se u velikim prostorijama nalazi samo jedan jedini krevet i izolovani sto i stolice. Kapital njihovih vlasnika uglavnom je utrošen na izgradnju i na precenjeno zemljište na kome se nalaze, dok odsustvo infrastrukture (voda, struja, kanalizacija, putevi) onemogućava luksuz u vidu fontana i osvet-

ljenih divana. Spoljašnji zidovi služe za pokazivanje. Skoro sve kuće su jarkih, upadljivih tonova osnovnih boja – crvene, žute, plave, zelene, ponekad i ljubičaste, narandžaste, pa čak i roze – drečavo izmešanih i u mnogo slučajeva dodatno dekorisanih, često preko cele površine, šarama inspirisanim tradicionalnim motivima, naročito onim s tepiha, ćilima, grnčarije, kože i ženskih tetovaža za lice.[16]

Opšti termin za ove kitnjaste fasade (budući da obično imaju četiri zida, možda je bliži termin za njih "koverat") je francuska reč *fantasia*, koja označava čuvene konjičke i "barutne" igre, nekada popularni ritual među marokanskim plemenima. Kao i ovi prizori, fasade predstavljaju javno demonstriranje individualne snage. One su široko shvaćene, i kod "spoljašnjih Safruanaca", koji ih proizvode, a i kod "pravih Safruanaca", koji žele da ih izbrišu, kao iskazi, tvrdnje, objave, stavovi i zahtevi.[17]

Akt koji propisuje da fasade moraju da budu ofarbane u uljudnu bež boju, nije bio samo reakcija Veća na naredbu da se nešto "vidljivo" učini do Dana krunisanja.[18] Bio je to iskorak u ono što je postalo samospoznajna politika znakova.

Zamenivši svojim kućama unutrašnjost spoljašnjošću, "spoljni Safruanci" su, po svemu sudeći, pretili da preokrenu čitav Safru iznutra napolje; da njegove raznobojne periferije postanu, ne gradsko ruglo, već distinktivna odlika, prepoznatljiv prizor grada. Estetske i moralne primedbe "pravih Safruanaca", prema kojima fasade s periferije vređaju madaniju, bile su neuporedivo vatrenije od njihove zabrinutosti nad materijalnim pretenzijama uljeza, jer su smatrali da njih lako mogu da suzbiju. Dok su socijalisti težili da izađu u susret zahtevima "spoljašnjih Safruanaca" za legalno inkorporiranje u život grada, elita se – sada, kada su, na žalost, "spoljašnji Safruanci" već bili toliko prisutni – trudila da oni i njihove nastambe barem izgledaju "propisno". Safru, reklo je Veće, treba da bude grad bež boje, kao što je, npr., Marakeš "crveni grad".[19]

Kao rezultat svega ovoga, došlo je do kompromisa. Većina "spoljnih Safruanaca" ofarbala je svoje kuće (periferije su preko noći promenile boju) u zamenu za implicitno priznanje da su građani s pravom na odgovarajuće gradske usluge, kao što su: voda, struja,

putevi i sl., a ne bespravni naseljenici koje treba (kako se povremeno i dešavalo) rasterati buldožerom.[20]

Kompromis načinjen iz poštovanja prema kralju, ukoliko je to, uopšte, prava reč ("pogodba" bi bila prikladnija), nije, međutim, okončao sukobe;[21] samo ih je pomerio u novu ravan diskursa, u kojoj su ovi problemi predstavljeni kao sukob interesa u okviru grada, a ne kao sukob grada i stranih entiteta po njegovim obodima. Ilustrativno jeste i neobično pismo jednog stanovnika najvećeg i najnaprednijeg perifernog naselja, Dar bin Sefar, objavljeno u novinama partije Istiklal, Al-ᶜAlam, od 15. februara 1988.[22]

Zapanjujuća činjenica da Safruu nedostaje pijaća voda, iako se nalazi u podnožju Srednjeg Atlasa, jedan je od paradoksa koji zbunjuje posmatrače u njihovom pokušaju da se izbore s nizom nedoumica. Nema potrebe da podsećamo naše građane na značaj koji planina Atlas, kao pravi rezervoar vode, ima za Maroko.

Sada dolazimo do predmeta ovog pisma, koje objavljujemo u ime svih porodica nastanjenih u kvartu Bni Sefar koje ovim putem traže da se reši ogroman problem pijaće vode i da se izađe u susret potrebama blizu 2.500 ljudi.

Ovaj kvart ima samo jednu česmu ka kojoj od ranih jutarnjih sati jurišaju njegovi stanovnici, ne bi li ugrabili koju kap njene blagodeti.

Pri tome, ovde ne spominjemo dugačke redove, čekanje, pa ni tuče koje izbijaju u redovima. Ono što stanovnici traže jeste prilika da budu udostojeni pijaćom vodom dostupnom svima, bez diskriminacije, jer, kako je primećeno, oni koji rukovode distribucijom vode, privileguju određene grupe (frakcije, partije) na štetu drugih, što je očito, jer u snabdevanju vodom nekim stanovnicima daju prednost zanemarujući druge.

Stanovnici ovog kvarta zahtevaju od članova Gradskog veća, koji su ih obasipali obećanjima tokom izborne kampanje (protiv socijalista), da ukinu pristrasnost i da se jednako odnose prema svima, ne razlikujući ovog ili onog mimo kriterijuma njegovog služenja opštem interesu zajednice.

Ovi skromni ljudi ne zahtevaju ništa drugo osim osnovnih ljudskih prava: malo vode da ugase žeđ, i nikoga neće uznemiravati! Oni samo žele vodu... !?

Izgleda da je dominatnoj podeli zapadne misli na Značenja i Materijalnosti, kao i vrlo sličnoj, derivativnoj, na dušu i telo, možda istekao rok, ili je, bar, svakako zrela za revidiranje. Značenja svih ljudskih vrednosti neminovno su uronjena u materijalno. Materijalno, koje na ljudski život utiče na praktičan način, to neminovno čini u okviru sistema ili mreže osećaja i izraza. "Simbol" nasuprot "stvarnosti", "forma" nasuprot "sadržaju", "iskustveni svet" (percipiran, protumačen i shvaćen) nasuprot "svetu kao stvar" (objekat, kosmos, uzročna celovitost), sve ove dihotomije teško da su primenljivije u pokušaju da razumemo kako stvari stoje kada je u pitanju islamski grad nego u dihotomijama "um" nasuprot "materiji". Samim tim, "prostorna figura" (da prihvatimo frazu Stivena Malenija o elizabetanskom Londonu) – u kojoj topografija nastoji da sažima ideologiju, a ideologija da transformiše topografiju u "čitljiv amblem", "ikonu zajednice", "društveni tekst" – "Islamski grad" teško se posmatra kao dihotomija njegove snage kao znaka i njegovog značaja kao snage.[23]

Iako ograničena u svom uticaju i lokalna u svojim ciljevima, borba u Safruu, između 1976. i 1986. godine, oko različitih koncepata gradskog izgleda, sukob nedoumica ko će i kako njime vladati, u njemu živeti, kako bi trebalo da izgleda život u gradu i gde bi trebalo da bude njegov centar, kako podeliti gradsku teritoriju i gde postaviti granice, ipak je bio deo globalnije priče sa širim implikacijama.[24] Ne samo da su pojmovi "cityhood", "citadinité" i "mudaniyya", i predstave koje se za njih vezuju, a koje su izazivale najviše neslaganja, distribuirane širom Bliskog istoka, nego je i težnja za preuređenjem gradskog pejzaža s novom inteligibilnom formom postala deo sličnog, sada svuda evidentnog nastojanja za ponovnim uređenjem načina na koji *umma* podrazumeva "svet u svim pravcima" (*Tout directions world*), u čijoj se mreži danas nalazi. Pratiti znake urbane razuđenosti (nešto što je skoro jednako teško, kako samim stanovnicima tako i spoljnim posmatračima) neophodnost je za svakoga ko u njoj ne želi da bude izgubljen, nasukan, zbunjen, nespretan, ogorčen i nemoćan.

Promeniti lice jednog grada (ili fasade njegovih kuća), znači promeniti način na koji ga razumeju oni koji u njemu žive i vršiti pritisak na kulturne okvire

u kojima su njegovi stanovnici navikli da ga razumeju, kao i na uslove pod kojima su navikli da u gradu žive. Odenova čuvena fraza o "novoj arhitektonskoj formi/promeni srca" više je nego pesnička figura. To što se dešava islamskom gradu – ne samo Safruu – dešava se islamu – gubi oblik a dobija energiju.

NAPOMENE

[1] Vidi: M. Naciri, "Regards sur I'evolution de la citadinite au Maroc", *La ville arabo-musulmane* (London, 1984), str. 37–59. Mnogo dugujem radovima profesora Nacirija o marokanskom i bliskoistočnom urbanom razvoju (cf., inter alia, "Les politiques urbaines: Instruments de pouvoir ou outils de developpement?" in J. Metral i G. Mutin, eds., *Études sur Ie monde arabe*, No.1 ŠLyon, 1984Ć, str. 13–42; "Politique urbaine et 'politiques' de l'habitat au Maroc: Incertitudes d'une strategie", ibid., str. 71–98; a, takođe, M. Ameur, "L'urbanisation clandestine au Maroc: Un champ d'action pour les classes moyennes", *Revue Tiers Monde*, 26 Š1985Ć, 80–92), kao i širokim diskusijama koje sam s njim vodio a tiču se ovog članka, iako nije odgovoran za moju ispravnu ili pogrešnu upotrebu njegovih saveta. Slične napomene odnose se i na M. Yakhlef, bivšeg predsednika Gradskog veća u Safruu. Vidi njegovu neobjavljenu tezu: "Ta!awwur adwat al-siyasat al-mahalliyya bi madTna SufrU. awakhir al-qarn 19 1956.", Faculty of Letters, University Mohammed al-Khamis, Rabat, 1986.

[2] O različitim pogledima iz različitih naučnih disciplina, vidi: "The Islamic City-Historic Myth, Islamic Essence, and Contemporary Relevance", *International Journal of Middle East Studies*, 19 (1987), 155–76; J. Bisson i I.-F. Troin, eds., *Present et avenir des medinas (de Marrakech à Alep)* (Tours, 1982); A. Bouhdiba i D. Chevallier, eds., *La ville arabe dans l'Islam* (Paris, 1982); K. Brown, "The Uses of a Concept: 'The Muslim City'", in P. Soli: et aI., *Middle Eastern Cities in Comparative Perspective* (London, 1986), str. 60–68; D. Eickelman, "Is There an 'Islamic City'?" *International Journal of Middle East Studies*, 5 (1974), 274–94; B. S. Hakim, *Arabic-Islamic Cities* (London, 1986); R. Holod, ed., *Toward an Architecture in the Spirit of Islam* (Philadelphia, 1978); A. Hourani i S. M. Stern, eds., *The Islamic City* (Philadelphia, 1970); A. Y. Saqqaf, ed., *The Middle East City, Ancient Traditions Confront a Modern World* (New York, 1987); R. B. Serjeant, ed., *The lslamic City* (Paris, 1980). Neka od mojih gledišta mogu se videti u: "Suq: The Bazaar Economy in Sefrou", in C. Geertz, H. Geertz, i L. Rosen, *Meaning and Order in Moroccan Society* (Cambridge, England, 1979), str. 123–313. Veći deo materijala bio je prikupljen tokom mog ponovljenog istraživanja u Safruu (gradu u kome sam radio 1964. godine) od novembra 1985. do marta

1986. godine. *Locus classicus* kontroverzi orijentalizma je, naravno, E. Said, *Orientalism* (New York, 1978).

[3] Odličan primer upotrebe tradicionalističke orijentalističke literature od *Marçais* i *Massignon* do *Brunschvig* i *Lévi-Provençal* , zajedno s arapskim izvorima (*ai-Rami, Battuta, Mohammad al-Khodja*), do direktne opservacije, što daje balansiranu realnu sliku elemenata tradicionalnih arapskih gradova i njihove islamske baze, vidi: Hakim, op. cit., posebno poglavlja 1 i 2.

[4] Eksplicitniju semiotičku analizu, više fokusiranu na komunikaciju od mog "interpretativnog" prilaza, nekih aspekata strukture (ruralnog) društva u severnom Maroku, vidi: R. Joseph i T. B. Joseph, *The Rose and the Thorn: Semiotic Structures in Morocco* (Tucson, 1987). R. Joseph, tkđ., piše prilično difuzno u "The Symbolic Significance of the Moroccan City", u J.-C. Vatin et aI., *Connaissances du Maghreb* (Paris, 1984), str. 345–54. (još vidi njegov neobjavljen rad "The Moroccan City as a Text", 1984.)

[5] R. Wollheim, *Painting as an Art* (Princeton, 1987), posebno poglavlje 2. Volhajmov termin je, naravno, Vitgenštajnovo "u-viđanje", vodeća ideja u interpretativnoj semiotici, prerađena za potrebe vizuelne umetnosti. Precizniju formulaciju – strogo semiotičku, tj. manje psihološku a više doslovnu – têma o kojima je reč, vidi u: N. Goodman, *Languages of Art* (Indianapolis, 1976).

[6] Doslovno svih 37 elemenata klasične medine koje Hakim navodi (op. cit., str. 68 69, 98–10 I) kako u generalnom smislu, tako i posebno za Tunis – od svodova (*'aqd*) sobâ koje izlaze na celu ulicu (*sâbât*), do Sufi "manastira" (*zâwiya*) i javnih trgova (*sâha, riyâd*), prisutni su u Safruu. Samo nedostaje par otomanskih elemenata, poput *turba* (elitna groblja), ili *dîwân* (sudovi). Nije najjasnije da li je u Safruu ikada postojala *madrasa*, "institucija za više religijsko obrazovanje", ali postoji mnoštvo običnih *Qur'anic* škola (*msid*).

[7] Safru je, čak, i za marokanske uslove, gde su studije urbanizma odavno razvijene, neobično temeljno proučavan grad. Osim C. Geertz, H. Geertz, i L. Rosen, *Meaning and Order*, i M. Yakhlef, "Tatawwur", već citiran; L. Rosen, *The Structure of Social Groups in a Moroccan City*, neobjavljena disertacija, University of Chicago, 1968; idem, "A Moroccan Jewish Community During the Middle Eastern Crisis", *The American Scholar*, 37 (1968), 435–51; idem, "Muslim-Jewish Relations in a Moroccan City", *International Journal of Middle East Studies*, 3 (1972),435–39; idem, Bargainingfor Reality (Chicago, 1984); H. Geertz, "The View from Within", u R. Holod et aI., *Architecture as Symbol and Self-Identity* (n.p., 1980), str. 63–70; T. Dichter, "The Problem of How to Act on an Undefined Stage: An Exploration of Culture, Change, and Individual Consciousness in the

Moroccan Town of Sefrou, with a Focus on Three Modern Schools", Ph.D. Thesis, University of Chicago, 1976; P. Rabinow, *Reflections on Fieldwork in Morocco* (Berkeley, 1977); H. Benhalima, "Sefrou, de la tradition des Dir a l'integrationeconomique moderne: Etude de geographie urbaine", Thesis, Troisieme Cycle, University Paul Valery (Montpellier), 1977; "L'artisanat Sefroui: son agonie et les limites de sa renovation", *Revue de geographie du Maroc*, 28 (1977), 41–51; M. Chaoui, "Sefrou: De la tradition a l'integration, ce qu'est un petit centre d'aujourd'hui", *Lamalif* (July/August 1978), str. 32–39; N. Stillman, "The Sefrou Remnant", *Jewish Social Studies*, 35 (1973), 255–63; idem, *The Language and Culture of the Jews of Morocc*o (Manchester, 1988); Ch. Foucauld, *La connaissance du Maroc*, 2 vols. (Paris, 1888), vol. I, str. 37 ff.; Lahbib, Si Bekkai bin Embarek, "Sefrou", *Bulletin economique et social du Maroc*, 15 (1952), 230–42; D. Ovadiah, *The Community of Sefrou* (in Hebrew), 3 vols. (Jerusalem, 1974–75); R. Le Tourneau, "L'activite economique de Sefrou", *Hesperis*, 25 (1938), 269 86; M. Baddir, "L'economie sefriouie entre Ie passe et Ie present", *Memoire de Licence en Sciences Economiques. University Sidi Mohamed Ben 'Abdellah* (Fez), 1979–1980; M. Ibrahimi, "Baladiyya Sufru wa dawruha fi tanzim al--majal al-hadari", *Memoire de Licence en Geographie, University Sidi Mohamad bin 'Abdellah* (Fez), 1982–1983: A. Moumou, "Sufru al-hadamat al-ta'limiyya wa-tazim al-majal", *Memoire de Licence en Geographie, University Sidi Mohamed bin Abdellah* (Fez), 1984–1985; N. Essioti, "al- Majlis albaladi li madîna Sufrû min 1963 ila 1976", *Memoire de Licence en Lettres, University Sidi Mohamed ben Abdellah* (Fez), 1983; Chafai', El Alaoui El Hassane, "Naissance et developpement d'une municipalite marocaine sous Ie Protectorat Français: Sefrou (1912–1956)", *Thesis, Troisieme Cycle, Institut d'Histoire des Relations Internationales Contemporaines, University of Paris* (I), 1985. Osim direktnih navođenja, u daljem tekstu neću nabrajati ove publikacije, ali naglašavam da im dugujem za veliki deo građe. Takođe sam duboko zahvalan dr Mustafi ben Jahlefu za materijal o popisu iz 1982. godine i Abderahmanu El Mudenu za veliku pomoć u istraživanju.

[8] Razvoj grada do XX veka nije moguće detaljnije analizirati, mada se, prema napomenama o Safruu Al-Bakrija i Al-Idrizija iz XI i XII veka, može zaključiti da je tokom dužeg istorijskog perioda grad imao stabilan izgled i veličinu (AI-Bakri, *Description de l'Afrique septentrionale,* W. de Slane, trans., [Paris, 1956]; AI-Idrissi, *Description de l'Afrique et de l'Espagne*, M. Dozy i M. J. de Goeje, prev., [Leiden, 1866]; oba delimično prevedena). Smatra se da današnji izgled gradskih zidina potiče iz XVIII veka, a najraniji podaci o naseljenosti potiču od Foucaulda, op. cit., iz 1886, kada je bilo 3.000 stanovnika, što je svakako samo procena i to, verovatno, prilično oprezna. Ovi podaci ne-

maju za cilj stvaranje teze da se u Safruu nije ništa desilo do dolaska Francuza, već da su se promene dešavale polako i periodično, i do tada, kako se čini, u okviru relativno stabilnog urbanog okvira. Za rasprave o istoriji pre Protektorata, vidi tkđ.: Geertz et aI., op. cit.; Yakhlef, op. cit. Današnju urbanu populaciju Safrua teško je egzaktno proceniti, jer najskoriji podatak (1982) o broju 38.833 potiče iz vremena pre ekspanzije. Kvartovi "spoljašnjih Safruanaca", s obzirom na to da su ilegalni, procenjeni su (i potcenjeni) kao "ruralni". Do sada bi "stvarna" gradska populacija mogla da dostigne 50.000 stanovnika.

[9] Približno 70 posto celokupne posleratne imigracije u Safru do 1971. godine, dogodila se šezdesetih godina; noviji podaci nisu dostupni. Međutim, sledeća decenija pokazala se, čak, dinamičnijom. Oko 40 posto gradske populacije 1971. godine, činili su tek doseljeni unutrašnji migranti sa sela; ovaj broj danas iznosi oko 66 posto. (Između 1984. i 1985. godine, samo je 23 posto roditelja učenika srednjih škola i 32 posto učenika bilo rođeno u gradu.) Radi jednostavnosti, arapske termine navodio sam u jednini.

[10] O centralizovanosti *nizba* sistema kao mehanizmu kategorizacije u društvenom životu, vidi: Geertz., "Suq," op. cit.; Rosen, *Bargaining*, op. cit.

[11] O "nestanku i opstanku uglednih ljudi" u vreme sticanja nezavisnosti i nakon toga, vidi: R. Leveau, *Le fellah marocain, defenseur du trône* (Paris, 1976), posebno prvi deo; upor. J.Waterbury, *The Commander of the Faithful: The Moroccan Political Elite* (London, 1970).

[12] "Pour un salon du bâtiment de I'urbanisme et de l'architecture", *Le Matin du Sahara*, March 1, 1986. Ovo nije transkript kraljevog govora, do koga nisam bio u mogućnosti da dođem, već komentar jednog novinara (manje-više zvaničan, s obzirom na izvor) na kraljev govor održan povodom arhitektonskog salona u Kazablanki, koji je usledio nakon toga. Moja verzija je, prema tome, parafraza parafraze, dopunjena prisećanjima Safruanaca koji su, za razliku od mene, zaista čuli originalni govor.

[13] Isto. Politička elita muslimanskog sveta pokazuje opštu sklonost ka shvatanju da su arhitektura i urbano planiranje s jedne strane ključni za održanje autentične islamske svesti u modernom svetu, dok, s druge strane, smatra da su ugroženi "iznenadnim bogatstvom", "neviđenim porastom gradnje", "urbanizacijom bez urbanizma" i "ruralizacijom gradskog života"; vidi, for example: His Highness the Aga Khan, "Opening Remarks." in Holod, op. cit., str. VIII–IX; Hassan Bin Talal, Crown Prince of Jordan, "Introduction," in Saqqaf, op. cit., str. IX–XIII, odakle su ovi citati preuzeti.

[14] O ovim zvanjima i njihovoj mnogo slabijoj kulturnoj poziciji u Safruu šezdesetih godina, vidi: Rosen, "Social

identity and points of attachment", u Geertz, Geertz i Rosen, op. cit., str. 68 i d.

[15] O raspravi o klasičnoj kući medine (*dar*), vidi: Hakim, op. cit., str. 95–96, koji izdvaja tri "islamska i etička zahteva", koje klasična kuća u medini treba da ispuni – privatnost, međuzavisnost i *bâtin* nasuprot *zahiru* – s osvrtom na poslednji: "Jedna od osnovnih vrednosti u islamu jeste isticanje *'Batin* of the *Zahir'* (spoljašnji vid sopstva ili stvari). Na primer, unutrašnja dobrota i blagostanje su naglašeni, dok je arogancija nepoželjna. Dvorište kuće kao i njena celokupna organizaciona šema, pogodni su za primenu ovog principa. Iz ovog zaključujemo da su spoljašnji zidovi s razlogom jednostavni i relativno goli, s malim brojem otvora. Unutrašnje dvorište je, kao najznačajniji prostor, kada vlasnik to može da priušti, dekorisano u visoko sofisticiranom umetničkom stilu, uprkos činjenici da je namenjeno samo uživanju stanara, i povremeno rođacima i bliskim prijateljima. Naravno, postoje i drugi, tradicionalni razlozi: težnja da se, u odsustvu efikasnog sigurnosnog sistema, sakrije bogatstvo od pljačkaša; kao i opšti naglasak na građanskoj i verskoj jednakosti".

[16] U Maroku, žene na selu (pretežno berberskog porekla) uglavnom ne pokrivaju lice, međutim, veoma složene tetovaže, koje oslikavaju lice, služe kao ekvivalent velu. Žene u gradu (barem u gradovima kakav je Safru) nakon udaje pokrivaju lice, što ujedno predstavlja znak i pristojnog ponašanja i otmenosti. Bio bi izazov posmatrati fasade kuća kao deo ovog šireg, delikatnog sistema simboličke "facijalnosti", ali za sada nema dovoljno elemenata za dokazivanjem ovakve tvrdnje. Neki od znakova oslikanih na fasadama jesu tradicionalne magijske predstave: Fatimina ruka, geomantijske figure, Alahovo ime ili, čak, cela *Fatiha* pisana arapskim pismom; ostali znaci vuku pretežno plemenska obeležja. Detaljnija simbolika svega ovoga – vrlo raznovrsna, visoko razvijena i izuzetno komplikovana – ostaje kao predmet daljih istraživanja.

[17] Proces izgradnje ovih kuća suviše je složen da bismo ovde u njega ulazili. Grade ih tradicionalni zidari prema uputstvima vlasnika, koji uglavnom smišljaju dizajn fasade. Inspiracija za dizajn dolazi, osim iz tradicionalnih zanatskih motiva, i iz raskošnih palata u "neo-mavarskom" stilu, popularnih u Fezu u elitnim kvartovima, "*quartiers chics*/*sheikhs*", među novim bogatašima. (Dva glavna takva kvarta popularno se nazivaju *al-Dallas*, u čast američke TV serije, i *al-Pyramids*, u Farukovu čast.) Uprkos oštrim kritikama koje je uputio (navodno je objavio dekret kojim se zabranjuje gradnja "nemarokanskih" kuća u Fezu), Hasan II je nedavno izgradio impozantnu palatu u kojoj odsedaju važni inostrani posetioci u al-Dalasu, a kralj Saudijske Arabije, Fahd, je u blizini grada izgradio velelepno odmaralište s aerodromom (i, kako kažu, haremom). Razvoj Safrua, koji

je u ovoj kratkoj studiji morao da bude simplifikovan, deo je širokog i raznovrsnog procesa evolucije, "architecture et urbanisme", koji je na delu širom Maroka. Uloga trgovaca nekretninama, rastući uticaj *Fasi* magnata, kao i *planifikacija* transformacije u Safruu, koju sprovodi centralna vlast, ostali su ključni i međusobno povezani faktori kojima ću se svakako vratiti nekom drugom prilikom, kao i začecima izgradnje po ugledu na al-Dalas i pretvaranju starog dela grada u razvratne i opasne četvrti (*red-light quartiers dangereux)*.

[18] Mada je, naravno, bio i to. Gradsko veće je na sebe preuzelo izvođenje još jednog poduhvata – podiglo je dve veoma visoke, veoma stabilne i veoma bež kule, nalik na šahovsku figuru topa, na kojima su bili urezani datumi kraljevog krunisanja i godišnjice Marša, dok su kule bile postavljene s obe strane glavnog puta ka Fezu. Međutim, slaba je verovatnoća da će ih kralj doživeti onako kako su to tvorci zamislili. Safruanci s kojima sam razgovarao, uključujući i one koji su učestvovali u podizanju samih kula, smatraju da su one neverovatno ružne.

[19] Marakeš je, naravno, međunarodno prepoznatljiv kao "crveni grad" (*al-Hamrâ*); ali, i većina klasičnih marokanskih gradova ima svoju specifičnu boju. Ideja o bež boji izgleda da je rezultat narodne etimologije po kojoj naziv grada Safru derivira iz reči *sfer* – žuto. Treba napomenuti jednu ironiju u svemu ovome: budući da socijalisti nisu bili "spoljašnji Safruanci", već visoko urbanizovani službenici nižeg i srednjeg ranga (dve trećine njihovih vođa bili su nastavnici u školama, apotekari, advokati, medicinsko osoblje itd), na isti način su gledali na ove fasade kao i "pravi Safruanci". Socijalisti su saosećali s društvenom marginalizacijom unutrašnjih migranata, ali to saosećanje nije podrazumevalo i odobravanje njihovog ukusa. "Bež akt" su, zapravo, doneli socijalisti (ali ne i objavili), a na narednom Veću, koje su sačinjavali pripadnici stare elite, bilo je samo da ga oživi.

[20] Uklanjanje ilegalnih naselja buldožerom nije nepoznata praksa u Maroku, a povremeno se dešavala i u Safruu. Kako bi to sprečili, stanovnici ovih naselja (ili posrednici u trgovini zemljištem) pre izgradnje kuća prvo bi podigli džamiju, uvereni da vlasti neće želeti da budu viđene kako uništavaju sveto mesto. Kao rezultat toga, potpomognut još i porastom gradnje džamija među "pravim Safruancima", što sam ranije spomenuo, u Safruu sada ima džamija svih veličina i izgleda, i to u velikom broju.

[21] O ključnoj ulozi "pogodbe" u marokanskim društvenim odnosima, vidi: Rosen, *Bargaining*, op. cit.

[22] "Diskriminacija među stanovnicima kvarta *Bni Saffar* u snabdevanju pijaćom vodom", *AI-Alam,* February 15, 1988 (no. 13,713). Zahvalan sam Abderahmanu El Mudenu zato što mi je ukazao na ovo pismo i pomogao u prevođenju vrlo

kitnjastog stila kojim je napisano. Po svemu sudeći, nakon pada socijalista u Safruu, partija *Istiqlal* ponovo se pokazala kao najsnažniji glas opozicije na lokalnom nivou. Nakon toga, lokalna grana *Istiqlala* najoštrije je napala gradske vlasti zbog zanemarivanja širokog spektra gradskih potreba – komercijalnih, obrazovnih, ekonomskih, kao i društvenih. (vidi: "Na redovnom zasedanju partije u Safruu zahtevano je da se gradu obezbedi savremena mreža snabdevanja vodom i strujom u mračnim kvartovima... kao i da se otvori Institut za primenjenu tehnologiju, poveća broj lekara... razvija turizam... itd", AI-Alam, 2. i 6. april, 1988.) Postoje mišljenja u Safruu da je socijalistima bilo dozvoljeno da pobede, između ostalog i da bi se uništilo lokalno uporište partije *Istiqlal*. Bez obzira na tačnost ovih tvrdnji, sâm sukob "spoljašnjih" i "pravih Safruanaca" ukorenjen je mnogo dublje i neuporedivo je trajniji od pitanja partijske pripadnosti, koja je prilično nestabilna i menja se u skladu sa strateškim, pa čak i ličnim proračunima.

[23] S. Mullaney, *The Place of the Stage: License, Play and Power in Renaissance England* (Chicago, 1988), str. VII, VIII, 7, 10. Malenijeva studija, iako se bavi drugačijim gradom, u drugačijoj kulturi i u drugo vreme, i uprkos tome što je fokusirana na rituale, kraljevski autoritet i pozorište više nego na arhitekturu i lokalnu politiku, može da se podvede pod – "otvorenu društveno-istorijsku hermeneutiku", "an open-ended sociohistorical hermeneutics" (str. XI) – što je veoma slično onome što ja ovde zastupam: "Kasno srednjovekovni i renesansni evropski grad bio je... simbolički koncept po sebi, socijalna produkcija prostora, *oeuvre (delo)*... stvoreno i ponavljano tokom godina od klase zanatlija i vladajućih struktura, za koje je značenje uvek bilo javni čin, kultura 'sprovedeni dokument', a moć manifestna stvar koja se razmetljivo ističe i smešta unutar urbanog pejzaža" (str. 10).

[24] U Maroku, razvoj dešavanja sličnih onima u Safruu (*sondage* eksperiment) nakon 1976. godine bio je na delu u malim gradovima širom zemlje (Taza, Sidi Kacem, Sidi Slim an); ovi događaji izazvali su mini–revolucije, dovoljno nedvosmislene da nateraju Krunu da okonča ovakvu vrstu eksperimenata u ovim gradovima. Eksperiment je nakon toga preseljen u veće gradove (Fez, Meknes, Tetuan, Marakeš), gde se pretpostavlja – mada to tek treba da se vidi – da čitav proces može da bude bolje kontrolisan. Više o marokanskoj politici, koja je tokom sedamdesetih i početkom osamdesetih bila vrlo dinamična (dva pokušaja državnog udara, Saharska kampanja, dugotrajna suša, rastući spoljni i unutrašnji dug), ali bez mnogo pravih promena, vidi: R. Leveau, "Le fellah, le trône et les aut res", rad pročitan na 18-godišnjem skupu Društva za bliskoistočne studije, 1984.

Prevela: Andrijana Aničić