

Kje se začne Afrika?

Južnoevropski kolonializmi in Evrafrika

Svet, kot ga ponavadi opisujeta etnologija in človeška geografija, sestoji iz množice dežel (pokrajin, kulturnih krajin), ki jih poseljuje množica - pogosto označena z metaforo *mozaik ljudstev*. Obe disciplini posvečata privilegirano pozornost *lokaliziranim* človeškim skupinam, zato se pri opazovanju raznoličnosti ljudstev in njihovih habitatov pretežno gibljeta v obzorju opozicij, kot so identiteta-različnost, kontinuiteta-diskontinuiteta, mi-drugi in tako naprej. Nekateri avtorji in smeri težijo k videnju človeškega sveta kot pretežno kontinuiranega, ne priznavajo ostro začrtanih kulturnih meja in prisegajo na postopno prehajanje, prelivanje enih kultur v druge. Na nasprotnem polu so avtorji in smeri, ki vsepovsod vidijo diskontinuiteto, inkomenzurabilnost kulturnih entitet, ločenih z ostrimi mejami.

Kar zadeva meje med celinami, se na prvi pogled zdi, da je v tem primeru razmejevanje vendarle preprosto in nedvoumno. Celine so velike kopenske enote, obdane z morjem: nekakšni megaotoki torej, otoki pa veljajo prav za zgled entitet z idealno jasnimi mejami. Sicer je res, da se takoj zaplete pri vprašanju meje med Evropo in Azijo. Pri tej meji se vsiljuje tudi vprašanje, zakaj sta to sploh dve celini, če pa gre za eno samo kopensko enoto. Izjemnost in dvoumnost tega primera se kaže tudi v imenu *Evrazija*. Pojem Evrazije je bil peljan v okviru teze, da sta Evropa in Azija en sam kontinent, toda ime je hibridno.

Z zornega kota Azije kot krepko večje celine od Evrope je Evropa polotok azijske celine. Videnje Evrope kot azijske periferije je aktualno tudi v teorijah svetovnih sistemov. Zgodovinarica Janet Abu-Lughod zagovarja tezo, da je vzpon Zahoda postal možen šele z zatonom Vzhoda. Vzhod in Zahod, od zahodne Evrope do Daljnega vzhoda, sta se nahajala znotraj istega svetovnega sistema ali svetovnega trgovinskega omrežja, sestavljenega iz več podsistemov (Abu-Lughod, 1989). Podoben, a še nekoliko bolj zaostren pogled najdemo pri razvpitem teoretiku svetovnega sistema Andreju Gunderju Franku, ki je polemiziral z drugima dvema eminentnima teoretikoma s tega polja, Immanuelom Wallersteinom in Fernandom Braudelom, ter jima očital evropocentrizem in verovanje v evropsko izjemnost. Gunder Frank se tako nekje sklicuje na trditev zgodovinarja Kitajske Jacquesa Gerneta, da ni nič presenetljivega, če je Evropa tja do konca 15. stoletja zaostajala za Azijo, saj so se itali-



janska mesta nahajala na koncu velikih azijskih trgovskih poti (Gunder Frank, 1995: 182).

Evropa, celina, ki je poimenovala tako samo sebe kakor druge celine, je pri sebi naredila izjemo. Za kontinent se je razglasila na podlagi nekega neeksplicitnega kriterija, ki je v očitnem nasprotju z njenim eksplicitnim kriterijem določanja celin.

Higiensko ločitev celin s pomočjo "naravnih" in "geografskih" meja je poleg kričeve evrazijske izjeme kazila (do druge polovice 19. stoletja) tudi precej manj moteča odsotnost morske ločnice med Azijo in Afriko na območju Sinajskega polotoka. Problemček je bil rešen s Sueškim prekopom. Če bi namesto tega prekopa iz kakšnih zapletenih razlogov naredili, denimo, prekop med Haifo in Eilatom (v severovzhodnem kraku Rdečega morja), bi bil Izrael v geografskih atlasih afriška država ...¹

Sta navedena zgleda le izjemi, ki, kot pravi trapasto retorično mašilo, "potrjujeta pravilo"? V spisu bom poskušal na podlagi določenih vrst dokumentacije pokazati, da niti meja med Evropo in Afriko ni nedvoumna, čeprav se na prvi pogled zdi, da je v tem primeru vse jasno.

¹ Vendar pa obstaja tudi pojmovanje, po katerem je smiselno začrtati mejo med Afriko in Azijo na Nilu (gl. Sarton, 1936: 410). Sarton se pri tem sklicuje tudi na antične geografe, ki so Egipt šteli k Aziji.

MI VS. DRUGI. DRUGI SO MI

Danes uživa kritika “esencializma”, “reifikacije”, “orientaliziranja”, “objektifikacije” “Drugega” tako v antropologiji kakor v postkolonialnih študijih (za jezikovne puriste: preučevanje postkolonialnih svetov) izrazito privilegiran status. Moja teza je, da so vse te žargonske oznake za grešno, v temelju kolonialno ravnanje in zadržanje “Zahodnjakov” vis-à-vis “Tretjega sveta” rezultat koncentracije okoli *enega samega* pola “zahodnjaške države” (če se tako izrazim zaradi udobja). Ta država kajpada vsebuje tako radovednost, vključno z znanstveno radovednostjo (torej etnologijo, antropologijo ...) in nemara iskanjem eksotike, kakor kolonialistično prilaščanje tujih svetov ter dominacijo nad njimi. Za izganjalce orientalizma se glavni problem skriva v “evropskem pogledu”, ki konstituira “Vzhodnjaka”, ga zapre v epistemične konstrukte, mu ne pusti do lastne besede. Ta “pogled” (kult vizualne metaforike pri salonskih kritikih “zahodnjaškega vizualizma”!?) naj bi bil skupni imenovalec ali srčika zahodnjaške produkcije “velike ločnice”, onstran katere “Evropa” ali “Evro-Amerika” postulira “Drugega”, ga eksotizira v njegovi radikalni različnosti, njegovo drugost spreminja v njegovo esencialno naravo itn., da si ga kot takšnega kolonialno (ali “postkolonialno”) podvrže.

Kateri je tedaj drugi pol “zahodnjaške” države, ki ga lovci na orientaliste prezrejo? Odgovora na to vprašanje ni mogoče dati, ne da bi hkrati zavrnili izraz “zahodnjaška” (prav tako tudi “evropska” ali “evro-ameriška”) država kot neustrezen. Enačenje “zahodnjaškega” z “evropskim” ali “evro-ameriškim” je vsaj zunaj zahodne Evrope in ZDA, denimo v “drugi” Evropi (tisti periferni ali polperiferni Evropi, ki ni bila akter kolonializma “v velikem slogu”, temveč bolj v njegovih spodletelih in karikiranih oblikah ali pa celo prej žrtev kot akter) znamenje miselne koloniziranosti.

Drugi pol “zahodnjaške” države najdemo predvsem v kolonializmu “južnjaških” evropskih držav: držav, ki preko Sredozemskega morja mejijo na Afriko. Od južnoevropskih držav, ki so participirale v kolonialističnem podjetju, ne bom obravnaval Portugalske (kot bo takoj razvidno zato, ker ni imela kolonij v Sredozemlju in severni Afriki), pač pa Španijo, Francijo in Italijo. Glede Francije je seveda mogoče takoj ugovarjati, da je ni mogoče uvrstiti za južnoevropsko ali sredozemsko deželo in da je predvsem zahodnoevropska sila prvega reda. To je sicer res, vendar ostaja dejstvo, da se v njenem kolonialističnem pristopu k mediteranskim kolonijam (Alžirija, Maroko, Tunizija) kaže drugi pol z enako izrazitostjo kot v primeru Španije ali Italije.

V vseh treh primerih imamo opravka s kolonializmom, ki bi ga lahko označili kot kolonizacijo soseščine, kot kolonializem na kratke razdalje, kolonializem čez malo lužo ali ribnik, kar je bilo Sredozemsko morje že za Platona. Vse tri obravnavane države so imele več ali manj izkušenj tudi s kolonializmom na dolge razdalje: največ seveda Francija, ki je z Anglijo in Nizozemsko tekmovala za kolonije po širnem svetu, in v zgodnjem obdobju Španija, najmanj Italija, katere najbolj oddaljena kolonialna “avantura” v vzhodni Afriki ni bila niti čezoceanska.

Kolonializem v soseščini ne pomeni nujno, da je bilo podvrženje koloniziranih (s pacifikacijo ali brez nje) lažje kakor v bolj oddaljenih kolonijah. Prej nasprotno. Podvrženje Alžirije je bilo za Francijo eden najtrših orehov in ji je vzelo cela štiri desetletja (od leta 1830 do 1871): britanska pokoritev Indije je bila v primerjavi z Alžirijo letni dopust. Ključni razlog te razlike je bil nemara v tem, da je bila kolonizacija Alžirije naselitvena kolonizacija: Francija je v Alžirijo izvažala demografski presežek kmetov brez zemlje in temu ustrezno je preganjala alžirske staroselce z njihove zemlje. Poznejša kolonizacija Maroka in Tunizije ni bila več naselitvena, predvsem zato je bila veliko lažja in hitrejša (Lacoste, 1995). Italijanska kolonizacija Libije pa je bila spet naselitvena, zato trda. V dvajsetih letih (Italija je iztrgala Libijo Osmanskemu imperiju leta 1911) so arabska plemena pod vodstvom senujskega reda organizirala tako učinkovito vstajo, da bi, kot je zapisal zgodovinar Afrike Roland Oliver, vrgla Italijane v Sredozemsko morje, če se ti ne bi zatekli k uporabi bojnih letal in oklepni vozil (Oliver, 1999: 246).

Kateri je torej ta *drugi pol* kolonializma, ki se najizrazitejše kaže v primeru kolonializma na kratke razdalje južnoevropskih držav in ki ga kritika orientalizma, prevzeta nad saidovsko lite-

rarno-salonsko problematiko produkcije drugega kot radikalno Drugega, ne opazi? Drugi pol je nasprotje prvega pola: je kolonializem skozi postuliranje identitete ali vsaj podobnosti kolonizatorja in koloniziranca, njunega skupnega rasnega ali etničnega substrata in skupne kulture, kolonializem skupnih afinitet in duševne bližine, identičnih ali izrazito podobnih kulturnih krajin, kolonializem skupnega sovražnika in tako naprej. Drugi pol kolonializma pomeni *istovetenje drugega s seboj*: zanikanje njegove različnosti, drugačnosti, zavračanje kulturne ločnice med njima, zanikanje diskontinuitete, morda tudi implicitno zahtevo po asimilaciji drugega. Takšen kolonializem potrebuje etnologijo kontinuitete, na primer difuzionistično spekulacijo o skupnem etničnem izvoru, in zavrača etnologijo diskontinuitete, na primer kulturni relativizem. Prav tako pomeni tudi *istovetenje sebe z drugim*: prepoznavanje sebe v drugem, v njegovi nerazličnosti, v njegovih habitatih. Ideologi in privrženci tega kolonializma se najpogosteje uvrščajo globoko na desno stran politične arene.



29 - Kolonialni Tetouan

ŠPANCI V MAROKU: AFRIKA SE ZAČNE V PIRENEJIH

Glede španskega kolonializma v Afriki sem imel na voljo bolj ali manj eno samo referenco, in sicer še neobjavljen članek španskega zgodovinarja Fernanda Rodrigueza Mediana, predstavljen na konferenci Spomini na imperije v Parizu maja 2000 (Mediano, 2000). Predmet avtorjeve analize je diskurz frankistične afrikanistike, ki ga zasleduje v različnih virih, med drugim v knjigi z naslovom *Španski afrikanizem (El africanismo español)*, ki je leta 1970 prejela književno nagrado *Africa*. Knjigo je izdal Inštitut za afriške študije; ta inštitut je izdajal tudi revijo *Africa*, ki jo je ustanovil general Franco leta 1924, ko je bil vojak v Maroku. Knjiga razpravlja med drugim o afriškem španstvu (*la hispanidad africana*). Španec, piše avtor, nosi Afriko v srcu, in sicer povsem naravno, kot nekaj, kar se je rodilo v njegovem telesu in kar je del njegove duše. Afriška eksotika in afriška skrivnostnost, ki navadno prevzameta druga ljudstva, na Španca ne učinkujeta, kajti Španec ima velikansko zmožnost asimilacije in dialoga.

Neki drugi avtor je na prvem kongresu španskih afrikanistov leta 1892 poskušal obrniti španski občutek inferiornosti nasproti Evropejcem z druge strani Pirenejev v optimistično sporočilo: zaničevati Maročane, meniti, da sta napredek in razvoj pri njih nemogoča, je isto, kakor obupati nad vplivom kulture na kastilskem, aragonskem, estremadurskem in andaluzijskem podeželju, je isto, kakor trditi, da Baskov ni mogoče pritegniti k modernemu političnemu življenju in tako naprej. (V naslednjem razdelku bomo videli francosko vzporednico temu razmišljanju.) Poleg tega "*optimističnega reformizma*" najdemo tudi njegovo nasprotje, slavljenje španskega zaostanka za (zahodno) Evropo. Zaostanek je interpretiran kot znamenje duhovnega bogastva španskega ljudstva in njegovega zaničevanja materialnih bogastev.

V afrikanistični literaturi je pogost topos *rasne enotnosti* Špancev in Maročanov, enot-



nosti, ki temelji na istovetenju Ibercev (najstarejših prebivalcev Iberskega polotoka) in Berberov (oziroma "Berbercev", maroških staroselcev). Neki afrikanist je leta 1884 trdil, da obstaja med Španci in Maročani določena vzajemna privlačnost, skrivna in močna, ki jo je mogoče pojasniti edinole z etnično sorodnostjo, okrepljeno in potrjeno z dolgotrajnim vplivom ruralnega okolja. Argument se razvija naprej: ta rasa je skozi stoletja ostala na istem mestu, tudi v času prihoda Arabcev. Ko govorimo o zahodnih ali španskih Arabcih, je zato treba vedeti, da so to ljudje, ki so po rasi maroški Berberi, po veri, jeziku in kulturi pa Arabci. (Tu se argumentacija giblje v ravnini konstrukcije "španskega arabstva" in "muslimanske Španije" ter "hispano-arabske civilizacije" - vse to kajpak prek berberskega ovinka.)

Spet neki drugi afrikanist razpreda isti argument še naprej: kultura, ki je nastala iz tega stika (to je "hispano-arabska civilizacija"), je polna moči ter izvirnosti in je brez primere pri drugih ljudstvih, ki so bila v stiku z Arabci. Eden od razlogov Španije v Afriki (kolonije Španski Maroko) je ta, da sta se obe bratski ljudstvi, Iberci in Berberci, na tleh Iberskega polotoka razumeli in si zaupali. In ko tako gledamo na to naše sobivanje, nam postane jasno, da je delitev na *mavre* in *kristjane* le posledica političnih potreb, te pa ne morejo preprečiti pojava osmoze, do katerega je prišlo v vseh slojih, kjer sta se srečevala brata z obeh bregov Tarikove (to je Gibraltarske) ožine. Magreb je vedno Španija onstran ožine.

Hispano-arabska kultura je tako proizvod ibersko-berberske rasne, etnične enotnosti in hkrati manifestacija španske posebnosti. Ta teza o zunajčasovni enotnosti Španije in Maroka revitalizira idejo, da Španija ni Evropa, da Španija noče biti del materialistične Evrope, ki se začinja onstran Pirenejev. Neki slavni fašistični literat je leta 1943 v reviji *Africa* razdel, kako so z začetkom državljanske vojne Mavri postali prvorazredni Španci (zaradi udeležbe maroških čet na frankistični strani). Zahvaljujoč Mavrom so se Španci tedaj znova srečali s čisto špansko, calderonovsko koncepcijo časti, zlasti kar zadeva ženo, ki so jo marksisti grozovito modernizirali. Maver nam je 18. julija 1936 prinesel virilno koncepcijo, podedovano od klasične in krščanske, romansko-germanske Španije, po kateri je žena nekaj zasebnega, intimnega, poštenega, zadržanega, mati sinov in vojščakov. Maver je prinesel v Španijo svoje ljubosumno in hiperšpansko spoštovanje žene.²

Spomini na nekdanjo moč in bogastvo španskega imperija ter zavest o zaostalosti in kolonialni neuspešnosti sodobne Španije so v frankistični ideologiji pričakovano proizvedli tudi tezo o moralni superiornosti španske kolonizacije. Poleg spiritualistične linije pojmovanja španske rase je tako obstajala tudi bolj biologiistična linija. V njenem okviru je za nas predvsem zanimiva argumentacija, da se superiornost španske kolonizacije nad angleško ali francosko kaže v tem, da se Španci *mešajo* s koloniziranimi ljudstvi in tako ustvarjajo zlivanje ras, ki pomeni imperialni ideal španstva. Ustanovitelj Falange (španske fašistične stranke) José A. Primo de Ribera je tako trdil, da se poslanstvo Španije ne utemeljuje v jeziku, rasi ali kulturi, temveč v imperialni poklicanosti *mešanja* jezikov, *mešanja* ras in *mešanja* običajev.

² Henk Driessen opozarja, da starejša španska etnografija Maroka sploh ni pisala o Berberih tako laskavo. Berberi so postali "plemeniti divjaki" šele po pacifikaciji, naslednji preobrat v slavljenju pa je bil posledica udeležbe maroških čet na Francovi strani (Driessen, 1992).

FRANCOZI V MAGREBU: ALŽIRIJA JE FRANCIJA

V primerjavi s frankistično afrikanistiko je za francoske legitimacijske strategije magrebškega kolonializma značilno ostro ločevanje med Berberi in Arabci ter popolna zavrnitev slednjih. Zelo težko bi kje našli na analogen izraz “francosko-arabska” ali “galsko-arabska civilizacija”! V francoskih kolonialnih etnoloških diskurzih je med Francozi in Arabci čista diskontinuiteta, nasprotno pa seveda velja za Berbere. Navzlic temu pa včasih tudi pri Francozih naletimo na vzporednico španskim in italijanskim tezam, da je jug države pravzaprav Afrika. V Franciji se to nanaša na “afrikanizirano” Provanso in Languedoc. Tudi v tem primeru je v ozadju historična referenca na saracensko okupacijo severozahodnega Mediterana v visokem srednjem veku.



31 - Pridiga francoskega raziskovalca

Izdelava francoskega mita o dobrem Berberu se je začela vzporedno s kolonizacijo Alžirije, pravo “*potrditev*” pa je mit dobil šele s karseda uspešno kolonizacijo Maroka. Emile Masqueray je v svojčas zelo vplivni, danes pa pozabljeni knjigi o nastanku mest pri alžirskih sedentarnih populacijah iz leta 1886 pisal o podobnostih med Berberi (Kabilci) in Galci. Trdil je celo, da je pri Kabilcih najti sledi tistega, kar so bili začetki Rima in nato zahodnih mest nasploh: primerjava Romulovega Rima in kakšnega mzabskega ksarja naj bi pokazala, da sta natanko to tisti mesti, s katerimi so se začela ljudstva naše rase (navedeno po Kilani, 1997: 33). Masquerayjeva knjiga je sicer zelo pomembna zaradi vpliva, ki ga je imela na segmentaristično teorijo magrebske plemenske družbene strukture.

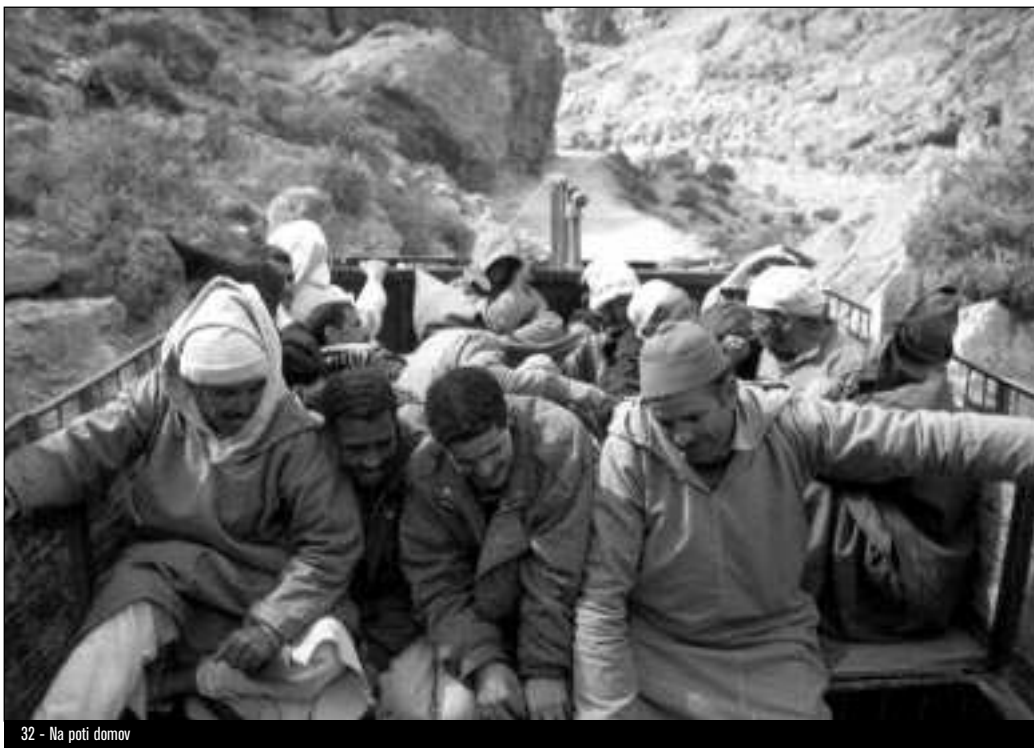
Durkheim je namreč misli o segmentarni plemenski ureditvi oblikoval prav s pomočjo dokumentacije, zbrane v tej knjigi, Evans-Pritchard, ki je priskrbel tej teoriji moderno socialnoantropološko formulacijo in jo izdelal najprej v etnografskem kontekstu sudanskih Nuerov, pa se je seveda odločilno navdihoval pri Durkheimu. Iz črne Afrike je nato prišla ta teorija nazaj v Magreb, in sicer spet preko Evans-Pritcharda, ki jo je uporabil na cirenajškihbeduinih.

Liniji, ki jo zastopa Masquerayjeva teza o berberski udeležbi pri začetkih evropskega urbanizma, je pozneje sledil vplivni sociolog Robert Montagne, ki je, spet usmerjen s hotenjem po “*iskanju Rima in Grčije v deželi islama*” (Dakhlija, 1992: 141), razvijal tezo o berberski mestni državi oziroma berberski republiki. Ta linija preučevanja je prispevala k videnju Berberov kot demokratov, v kontrastu s tiranskimi Arabci.

Kontinuiteta Francozov in Berberov, ki jo postulirajo tovrstne argumentacije, temelji na podmeni o skupnem mediteranskem kulturnem substratu. Arabci so iz tega kroga izključeni, prav tako kot germanska plemena: oboji so pokopali grško-latinski Mediteran, porušili enoten svet, ki je obsegal severne in južne obale Mediterana. Koncizno formulacijo tega argumenta najdemo v predgovoru h knjigi patra Angeja Kollerja iz leta 1946, ki razpravlja o duhu maroškega Berbera: “*Berberska Afrika, po jeziku in civilizaciji grško-latinska, je bila eden najčistejših*

draguljev Rimskega imperija. Obstajali so berberski Rimljani, tako kot so obstajali galski Rimljani in iberski Rimljani. Toda invazija Vandalov v 5. stol. ter invazija Arabcev v 7. stol. sta materialno in duhovno grozljivo spremenili mediteranski obraz Afrike.” (Navedeno po Kilani, 1997: 35)

Poleg podmen o udeležbi berberskega Magreba pri antični mediteranski enotnosti so obstajale tudi teorije o evropskem etničnem izviru Berberov. Morda najbolj bizaren zgled te vrste je bil antropolog L. Bertholon, ki je v članku *Neolitski in mikenski izvor tetoviranja pri staroselcih severne Afrike* (1904) poskušal dokazati, da so predniki Berberov Mikenci, neolitski predniki Mikencev pa naj bi bili južni Slovani iz Podonavja.³ Pisava, ki so jo uporabljali Mikenci, v Bertholonovem času še ni bila razvozlana in se tako še ni vedelo, da so Mikenci govorili grško. Kljub temu pa je Bertholon primerjal svoje Kabilce tudi s populacijo, za katero je vedel, da je



32 - Na poti domov

bila grška, in napisal knjigo *Primerjalna sociologija Homerjevih Ahajcev in sodobnih Kabilcev* (1913). Etnični izvir Berberov iz Grkov ali njihovih prednikov je bil dodaten argument za legitimnost francoske kolonizacije v Magrebu, saj se je Francija začela razglašati za naslednico Grčije in Rima v Mediteranu. Tako je celo R. Maunier, sociolog, ki je bil neposredno seznanjen z Maussovo antropologijo, leta 1930 zapisal: “Mediteran ostaja grško-latinsko morje in luč antičnega duha se v njem nikdar ne utrne. Zdaj je Francija na vrsti, da jo čuva.” (Boétsch in Ferrié, 1991: 6)

³ V enem od osupljivejših novejših “odkritij” naših venetologov, ki so našli sledove Slovencev tudi že v maroški dolini Draa (kar za njih pač ne more biti nič drugega kot Drava!), so morda, ironično, na delu oslabljeni odmevi te Bertholonove domislice.



33 - Berberska vas na Atlasu

Za kolonializem še bolj neposredno instrumentalne so bile tiste teorije, ki so razglašale Berbere bodisi za Pragalce bodisi za Galce same. Te so se porajale zlasti v okviru interpretiranja alžirskih in tunizijskih megalitov v tridesetih letih 19. stoletja. Alžirski megaliti so postali “druidski spomeniki”, prav takšni kot v Saumurju in drugod v Franciji. Drugi so verjeli, da so ti dolmeni grobovi galskih Rimljanov, ki so bili nastanjeni v severni Afriki. Po isti “asteriksovski” teoriji naj bi dolmene iz Beni Messousa postavila neka armoriška legija (Camps 1981: 18). Sledile so jim teorije o nordijskem izviru Berberov. A. Bertrand in nekateri drugi so verjeli v obstoj “*ljudstva dolmenov*”, ki je bilo izrinjeno iz Azije, iz severne Evrope, z Britanskih otokov in nato še iz Galije in Španije, da bi se nazadnje zateklo v severozahodno Afriko (ibid.: 19–20).

Pomemben aspekt mita o dobrem Berberu je teza o arabski invaziji. Opira se na slavnega berberskega zgodovinarja iz 14. stoletja Ibn Khalduna, ki je arabski vdor v Magreb primerjal z invazijo kobilic. Po tej tezi naj bi se Berberi, stalno naseljeni poljedelci, pred navalom beduinskih pastoralistov umaknili v hribe, kjer naj bi ohranili kulturo, etnično zavest in jezik, njihova islamizacija pa naj bi bila zgolj površinska. Izhajajoč iz tega so Berberom poleg demokratičnosti lahko pripisali še versko mlačnost v kontrastu s fanatično vernostjo Arabcev. V resnici arabska invazija še daleč ni bila tako številna (šlo je le za nekaj plemen), tudi opozicije Berberi-Arabci še zdaleč ni mogoče zvesti na opozicijo sedentarni poljedelci-nomadski pastoralisti. Teza o množični invaziji je legitimirala francosko kolonizacijo tako, da je implicitno razglasila arabsko prilastitev Magreba za še manj upravičeno od francoske (češ, Francozi so tako kot Berberi poljedelci) in se hkrati prikazala kot osvoboditev nižin, ki je omogočila Berberom, da so se vrnili s hribov.

Zelo zanimivo pričevanje o zadržanju francoske desničarske inteligence do alžirske vstaje v petdesetih letih najdemo pri slavnem francoskem zgodovinarju Philippeu Arièsu. Ariès je bil pred drugo svetovno vojno simpatizer Maurrasa in desničarske *Action française*, po vojni pa njene naslednice *Nation française*. Izjemna poštenost njegovega značaja je botrovala temu, da se je, potem ko se je prepričal o mučenju alžirskih zapornikov v francoskih zaporih, javno angažiral proti njemu, prav tako kot Pierre Vidal-Naquet na levici. V avtobiografskih pogovorih (Ariès, 1980) je izpostavil tri drže do angažmaja v Alžiriji med pristaši *Nation française*, ki pa jim je bilo skupno prepričanje, da je treba Alžirijo obdržati, čeprav z orožjem. Prvo tendenco je označil za ultranacionalistično in aneksionistično. Predstavnik te tendence je Arièsu, ki je podvomil o tem, da je mogoče Arabce in Kabilce z dekreti na hitro spremeniti v Francoze, odvrnil, da nič manj kakor Auvergnance ali Bretonce. (Tu vidimo vzporednico s frankističnim argumentom.) Ariès je k temu pripomnil, da takšno stališče izraža neverjetno ignoranco francoskih nacionalistov do francoskega kulturnega substrata ter neverjeten prezir do oralne ljudske kulture, ki ni nič manjši kakor prezir do islama (str. 154). Upravičeno pričakujemo, da se ta nacionalistična in aneksionistična drža ni kazala samo na desnici. Označevanje Berberov z "afriškimi Auvergnanci" je bilo splošnejša praksa.

Drugo tendenco je Ariès označil za kulturalistično in tudi aneksionistično. Po tem videnju je Alžirija predstavljala konservatorij tradicionalnih vrednot, ki se je izognil modernosti. Alžirijo bi morala Francija zadržati zato, da bi tam imela "svet, ki smo ga izgubili", torej nekakšen kulturni park. Tretja tendenca pa je tista, ki jo je zastopal Ariès sam. Zanj Alžirija ni bila kolonija. V potovanjih po Magrebu na začetku petdesetih let je opazal, da v Alžiriji, nasprotno kot v Maroku in Tuniziji, islamska kultura ne prodira na površino skozi videz francoskosti in zahodnjaštva. Islama ni opazil nikjer, binkoštni sprehod po Alžiru je bil kakor sprehod po kateri koli francoski provinci. "Nič, absolutno nič ni spominjalo na Afriko ali islam" (str. 155). Tudi na kabilskem podeželju ni bilo drugače: tako urbani kakor ruralni pejsaž je bil videti kot podaljšek Francije onstran male luže. Alžirija je v njegovih očeh postala Francija. Ariès je verjel, da je situacija nepovratna.

ITALIJANI V LIBIJI: AFRIKA SE ZAČNE JUŽNO OD RIMA

V Piemontu, pokrajini, ki je "zedinila" Italijo, imajo pregovor, da Garibaldi ni združil Italije, temveč razdelil Afriko. Tudi Cavour, eden od najzaslužnejših politikov za zedinjenje, si je nekoč privoščil v parlamentu izjavo, da je vse dotlej mislil, da je Sicilija v Afriki.

Topos o dveh Italijah (severni, ki je usmerjena v Evropo, in južni, ki se zliva z Afriko) je star toliko kot tako imenovano južno vprašanje. K elaboraciji "južnega problema" je precej prispevala tudi proslavljena kriminalnoantropološka pozitivistična šola s Cesarejem Lombrosom na čelu. Zanimivo je, da so bili pripadniki te šole zvečine Sicilci. Šlo je za fizičnoantropološka oziroma "rasoslovna" prizadevanja za določitev rasnega profila italijanskih populacij. V sodbi, kolikim ter katerim rasam naj bi te populacije pripadale in katere

značilnosti naj bi te rase kazale, so se člani šole zelo razlikovali. Pri več kot enem teh antropologov pa najdemo tezo o *dveh rasah*.⁴ Giuseppe Sergi, ki se je proslavil s knjigo o izvoru in difuziji mediteranske rase (*Origine e la diffusione della stirpe mediterranea*, 1895), je našel v Italiji (ali kar v vsej Evropi) tile dve rasi: brahikefalne Arijce na severu in tudi na jugu ter dolihokefalne Italce na jugu. Italci so po Sergiju izvirali iz Afrike, zato jih je poimenoval tudi *Evrafričani*: v opoziciji do Arijcev, ki naj bi bili Evrazijci (Gibson, 1998: 110).



34 - Španski obračun z uporniki na Rifu

Fašistično dvajsetletje je bilo edino obdobje, ko je italijanska država zavrnila diskurz o dveh Italijah in poskušala homogenizirati nacijo ter uveljaviti unitarno nacionalno identiteto (Pandolfi, 1998: 287). Bilo pa je tudi obdobje italijanske kolonialne eskalacije v Afriki. Tudi v italijanskem primeru je država promovirala idejo *mediteranske enotnosti* in se začela razglašati za njeno nosilko in za legitimno dedinjo slavne mediteranske preteklosti. V italijanskem primeru je to bilo preprosto sklicevanje na Rimski imperij.

Sardinska revija *Sud-Est*, ena izmed številnih akademskih revij, ki so v tistem času propagirale kolonializem in mediteransko enotnost, je leta 1934 obdelala temo "vrnitve v Afriko, v domovino mediteranskih ras". V reviji *Mediterranea* je neki drugi pisec razvijal tezo o etnični enotnosti tirenskih ljudstev na vseh treh otokih, delu italijanskega polotoka in delu severnoafriške obale. Eno izmed književnih del, ki so imela za nalogo vzbujati ljubezen do mediteranskih študijev, je imelo naslov *Muslimanska Italija* (Roberto Cantalupo, *Italia musulmana*, 1927) (Pisano, 1991: 245–247).

Zanimiva postfašistična epizoda razpredanja o mediteranski enotnosti s hkratnim navezovanjem na motiv kontinuitete med (južno) Italijo in Afriko je bila delovanje palermske mediteranske akademije (*Accademia del Mediterraneo*), ustanovljene leta 1951 na Prvem mednarodnem kongresu mediteranskih študijev v Palermu. Kongres je organiziral *Centro studi e scambi internazionali*. Ta center je bil ustanovljen leta 1943 (takoj po prihodu zavezniških sil na otok), leta 1948 pa je izdal prvo številko revije *Rassegna mediterranea* in se z njo usmeril v mediteranske študije. Vendar pa so mediteranski študiji v Palermu takrat že imeli nekaj tradicije. Leta 1920 so bili ustanovljeni *Gruppi meridionali d'azione economica e culturale*. Njihova revija, ki se je imenovala *Problemi siciliani*, se je leta 1936 (leto Mussolinijeve razglasitve fašističnega imperija!) oportuno preimenovala v *Problemi mediterranei*. Njihov pobudnik in idejni vodja je bil sicilski ekonomist Giuseppe Frisella-Vella, ki je po prvi svetovni vojni začel napovedovati renesanso mediteranske Evrope in še posebej Sicilije.

Frisella-Vella je bil hkrati glavna personalna povezava med *Gruppi* izpred druge svetovne

⁴ Teze o dveh rasah je mogoče obravnavati kot variante mita o dveh rasah (gl. Kilani, 1997).

vojne in povojno palermsko Mediteransko akademijo. Na Prvem mediteranskem kongresu v Palermu leta 1952 je bil spet navzoč in je v prispevku spet ponovil svojo predvojno tezo, ki jo na kratko povzgam. Odkritje Amerike je povzročilo propad Mediterana in vzpon atlantske Evrope, ki se je afirmirala v materialističnem smislu. Materializem se je danes iztekel v socializem, medtem ko liberalna ideja, ki je brez težav prodrla v Ameriki, danes najdeva svojo obrambo v Mediteranu (Frisella-Vella, 1952: 156). Predpostavka, na kateri je temeljilo pričakovanje renesanse Mediterana, je bila leta 1951 ista kakor leta 1927: bizarno predvidevanje, da bo dobršen del trgovine ZDA z Daljnim vzhodom potekal po atlantski strani, torej skozi Sueški prekop, in s tem kajpada v neposredni bližini Sicilije (ki jo je Mussolini ob obisku v Palermu leta 1937 razglasil za središče Mediterana).



35 - "Ragazza" z razglednice

Sergijeva skovanka *Evrafrika* ni izginila z zatonom pozitivistične šole kriminalnih antropologov. V analih palermške Mediteranske akademije je mogoče naleteti na sledove njenega drugega življenja, katerega referenčni okvir pa ni bil več rasosloven, temveč kulturnozgodovinski (mediteranska enotnost kot produkt večstoletnih komunikacij in prežemanj mediteranskih ljudstev) in ekonomski (ekonomske povezave Italije z Magrebom in Bližnjim vzhodom). Šesti mednarodni kongres mediteranskih študijev v Palermu in Ericēju leta 1959 je tako imel dve glavni temi: velike tokove mediteranske filozofske misli (s prizadevanjem za zasnovanje gibanja mediteranske estetike) in mediteransko ekonomsko povezovanje.⁵ V zborniku tega kongresa najdemo članek o "Novih evrafriskih in intermediteranskih tokovih" (D'Agostino Orsini di Camerota, 1962), katerega avtor je po Frisella-Vellovsko vztrajal, da je bilo leto odprtja Sueškega prekopa leto začetka mediteranske renesanse. Naslednji zgodovinski datum pa bo, ko bo prišlo do "popolne integracije Evrope in Afrike, ki se bosta dopolnili in zvarili v Evrafriki" (ibid.: 333). Če so bile Frisella-Vellovske napovedi o smereh in stranskih učinkih ameriške trgovine slej ko prej groteskne, to ne velja tudi za pričakovanja glede ekonomskega povezovanja Italije z Magrebom in Bližnjim vzhodom. Delež ekonomske menjave z Magrebom je v celotni italijanski menjavi namreč postal po drugi svetovni vojni prav neverjetno visok. Ekonomski interesi so se kajpada ustrezno izražali tudi v "filoarabski" zunanji politiki, ki je, kot je zapisal furlanski sociolog Raymondo Strassoldo, "več pozornosti

posvečala interesom v sredozemskem območju in v arabskih deželah kot pa evropskim ali prekomorskim" (Strassoldo, 1991: 183) in s tem vznemirjala srednjeevropsko čuteče "poštene ljudi" v severovzhodnem kotu Italije.



36 - Francoski specialci na delu v Alžiru

⁵ Kot zanimivost naj omenimo, da je bil na tem kongresu sprejet manifest *Neomediteranizma v plastičnih umetnostih*. Med podpisniki tega manifesta, ki daje vtis reciklaže slavnega futurističnega manifesta, je bil tudi Le Corbusier.

Če se je ta sicilianistična zamisel Evrafrike razvijala naprej v močno desničarskem ozračju Mediteranske akademije,⁶ pa je bila nedvomno veliko ambicioznejša od današnjih načrtov Evropske unije v okviru tako imenovanega evromediteranskega partnerstva (beri: partnerstva Evrope in Mediterana, to je Evrope in neevropskega Mediterana). O Afriki sploh ni več govora, gre zgolj še za to, da bi že v Magrebu vzpostavili možnosti učinkovitega nadzora nad imigracijo Afričanov v Evropo.



37 - Kasba

KOMENTAR: OMNIPREZENCA DVOUMNOSTI

Naivno pa bi bilo, če bi iz navedenih treh primerov potegnili nauk, da je kolonializem mediteranskih desnic s tem, ko se identificira s koloniziranci, jim prisoja skupen etnični in kulturni izvor, skupne afinitete, boljši od kakšnih drugih kolonializmov. Odsotnost eksotiziranja ni a priori boljša od eksotiziranja. Eksotiziranje "Drugega" je na splošno bolj značilno za meščanske razrede, za industrializirano ter

urbano družbo, za liberalne in levičarske politične opcije. Bolj ruralna aristokracija, nižje podeželsko plemstvo, urbane rojalistične desnice in tako naprej so na splošno bolj dovzetni za tisto *posebno bližino*, pravzaprav "predmoderno" neposrednost do služinčadi, domačih živali in kolonizirancev, ki ne potrebuje eksotiziranja. Tudi navedeno trditev iz frankistične Španije, da afriška eksotika, ki navadno prevzame druga ljudstva (beri: Francoze, Angleže, Nizozemce), na Španca ne učinkuje, je morda smiselno postaviti v relacijo s Hidalgovim občutjem bližine hlapcem in deklam.

Kaj pa domnevna španska imperialna vokacija mešanja ras, jezikov in običajev? Tu vidimo pohvalo mešanja ras, pohvalo hibridnosti, pohvalo Špancev kot bastardov in to iz ust predsednika fašistične stranke, od katerega bi v skladu z našimi domačimi predstavami pričakovali rohnenje o dolžnosti rasne čistosti. Res je sicer, da bi takšno pohvalo precej težje slišali iz ust francoskega kolonialnega ideologa, in ta razlika bi gotovo zaslužila razlago. V vsem drugem pa to ni nič posebnega, saj je za vse situacije, ki jih vzpostavlja diskurzivna obsedenost z raso in z mešanjem ras, značilna čista dvoumnost. Poleg obsedenosti z rasno čistostjo in zahtev po njej praviloma zmeraj najdemo hvalo rasnega mešanja. Rasizem ni samo obsedenost z dobrimi stranmi rasne čistosti; prav tako je obsedenost z dobrimi stranmi rasne mešanice. To ambivalenco je ironično označil Robert Musil v *Človeku brez posebnos-*

⁶ Pobudnik ustanovitve Mediteranske akademije in njen prvak knez Gianfranco Alliata je bil eden od naročnikov masakra 1. maja 1947 v kraju Portella della Ginestra nad Palermom nad sindikalisti, ki so praznovali volilno zmago levega bloka na regionalnih volitvah. Masaker je izvršila banda razvpitega Salvatoreja Giuliana (Catanzaro, 1991: 165). Akademija je jasno pokazala politične barve tudi na četrtem kongresu v San Remu leta 1955, ko je sklenila, da bo spodbujala mediteransko filozofsko in umetniško misel v nasprotju z dekadentnimi oblikami umetnosti in misli (v mislih so imeli zlasti eksistencializem).

ti, ko so v anketi, ki jo je izpeljal odbor za pripravo Vzoredne akcije, nekateri Kakanijci videli rešitev za Dvojno monarhijo v mešanju ras, nekateri pa v prenehanju mešanja ras.

Istovetenje drugih s samimi seboj torej hitro pokaže svoje meje. Španska kolonialna uprava v Maroku si je prizadevala, da bi preprečila ne le poroke, temveč tudi sleherna ljubezenska in seksualna razmerja med Špankami in Maročani. Argumenti, ki so jih v ta namen navajali, so zadevali tako raso kakor religijo in nacijo. V nekem tajnem dokumentu iz leta 1945 je bilo zapisano, da so taka razmerja škodljiva za raso, in sicer zaradi degeneracije, spolne sprevrženosti in slabega zdravstvenega stanja Maročanov. Španke kot kristjanke, in prek njih naša domovina in naša vera, so v takih razmerjih izpostavljene tudi nadlegovanju in preziru (Rodriguez Mediano, 2000). Italijanski fašizem ni bil glede tega nič bolj velikodušen. Laura Pisano trdi, da se je proti koncu tridesetih letih mit Mediterana kot prostora rasne oziroma etnične hibridizacije umaknil pred nastopom rasne ideologije. Posledica tega je bila med drugim preklic teorije o etnični enotnosti ali sorodnosti Italcev in Afričanov. Italijani so postali večvredna rasa (Pisano, 1991: 248). Vendar pa je ambivalentnost obstajala tudi že prej. Tako so že v dvajsetih letih nastajali predlogi, da bi bilo treba prepovedati poročanje Italijank s črnci in mulati. Leta 1933 je režim izdal dekret, s katerim je otrok italijanskega očeta in afriške matere prenehal biti avtomatično italijanske nacionalnosti; poslej je bil potreben rasni pregled (*prova della razza*) (Di Bella, 1988: 132).

Dvoumnost lahko vidimo tudi pri francoskem zgledu. Kabilci so lahko razglašeni za afriške Auvergnance ali Bretonce, toda ta podobnost, kontinuiteta je le navidezna, kolikor so že sami Auvergnanci ali Bretonci za francosko inteligenco eksotični in nadvse oddaljeni *Autres*. Asimilacionizem *sans phrase*, kot ga je označil Ariès pri delu francoske desnice, je namreč le navidezno "kontinuiističen". (Za zgled pravega "kontinuiista" je Ariès navedel sebe samega.) V resnici vidi med Francozi in Kabilci diskontinuiteto, vendar je ne priznava. Diskontinuiteto, na primer islam, zamolči. Mediteran so Rimljani in Grki; monopol na Mediteran imata Maurras in d'Anunzio.

In nazadnje, na tovrstno dvoumnost je mogoče naleteti tudi zunaj kolonialnih kontekstov, na primer v okoliščinah ekspanzionističnih in aneksionističnih teženj raznih nacij. Sijajen zgled, ki je povrhu še mediteranski, so hrvaška stremljenja po Bosni. Tako kot smo se v kolonialnih kontekstih srečali z idejo *muslimanske Španije* in *muslimanske Italije*, se v kontekstu hrvaškega nacionalizma, zlasti tistega, ki ga goji stranka prava, srečamo z idejo *muslimanske Hrvaške*. To je ideja, da v okrilju hrvaškega naroda živijo tudi Hrvati muslimanske vere in da je zato treba upoštevati, da Hrvati niso zgolj katoliki. Na začetku te ideologije srečamo Anteja Starčevića, ustanovitelja in ideologa stranke prava, ki je v spisu *Vzhodno vprašanje* razglasil bosanske Muslimane za najplemenitejše Hrvate, osmanski imperij pa za vzor verske tolerance (Starčević, 1992).⁷ "Elitna" pravaška strategija kroaticizacije muslimanov v Bosni in Hercegovini je torej eksplicitno predvidevala oblikovanje hrvaške nacije kot katoliške in muslimanske. V praktičnem, to je ustaškem, uresničevanju

⁷ Spis je bil v prvotni obliki napisan leta 1876. Prvič je bil tiskan leta 1898 v reviji *Hrvatsko pravo*. Drugi natis je doživel leta 1936 v sarajevski reviji *Muslimanska svijest*, tretji natis - faksimile drugega, v separadni obliki - pa leta 1992 v Zagrebu v "hercegovski" založbi.

te strategije pa so bili muslimani žrtve masakrov, izgonov in prisilnega pokatoličevanja. Dvournost pravaštva je najbolj zgoščena v zagrebški džamiji. Džamija je objekt priložnostnih ustaških skrunilskih dejanj, hkrati pa je njeno materialno eksistenco v Zagrebu omogočila prav nacionalna ideologija, na katere začetku stoji idejni oče ustaštva.

SLOVENSKI KONTRAPUNKT: AFRIKA SE ZAČNE POD SAHARO?

Pri nacijah, ki niso imele nikakršne kolonialne izkušnje, imajo trendi zanimanja za Afriko, kadar se sploh pojavijo, seveda drugačno vsebino. Takšne nacije pogosto nimajo nobene afrikanistične tradicije, obstaja pa možnost, da se začetki afrikanistike pri njih porajajo prav v okviru takšnih trendov. To bi se utegnilo danes dogajati v Sloveniji. Na tem mestu se ne nameravam spuščati v obravnavo vzrokov, ki so sprožili konjunkturo današnjega, v tem trenutku še pretežno intelektualno elitnega, zanimanja Slovenk in Slovencev za Afriko. Nekateri bi najprej pomislili na novi status in nove odgovornosti državljanov, pridobljene z neodvisnostjo. Za druge je ta konjunktura predvsem moda, ki je pljusnila v Slovenijo z desetletnim zamikom glede na zahodno sosedo.

Tudi če je pojav slovenske senzibilnosti za Afriko predvsem moda, ki je zgrabila ljubitelje etnične glasbe, popotnice in popotnike, študentke in študente družboslovnih znanosti, aktivistke in aktiviste nevladnih organizacij, določeno generacijo literatov in morda še koga, je izhajajoč iz opazovanja tistega, kar se dogaja, mogoče upati, da je afrikanistika na Slovenskem spočeta. Pri tem je zelo pomembno, da je ta trend sploh prvo "odkritje" Afrike pri Slovencih. Prvič se je zgodilo, da so širši segmenti slovenske inteligence (in ne le redki novinarji, politologi in potopisci iz časov neuvrščene Jugoslavije) začeli opazovati Afričane kot navadne ljudi, kot individue, in s tem napravili pomemben korak k preseganju svoje zaplankanosti. Pred tem so bili Afričani zanje zgolj črnici ali zamorci, to je napol opice in napol črni hudiči.⁸ Barva kože je bila tako zaslepljujoča, da ni bilo mogoče biti prepričan, da so črnici čisto pravi ljudje.

V tej novorojeni ljubezni do Afrike in Afričanov seveda ne gre brez eksotiziranja. Vendar pa sem med drugim poskušal pokazati, da eksotiziranje ni nujno tisto najhujše, kar se lahko zgodi eksotiziranemu objektu. Potrebnejša od cenene politične korektnosti, kar eksorcizem orientalizmov brez dvoma je, se mi zdi previdnost pri določanju splošnih koordinat predmeta, v tem primeru Afrike. Na začetku neodvisnosti so se predstavniki afriških narodov v Accri sporazumeli, da v Afriko vključijo tudi severno Afriko. Da se Afrika ujema z geografskim kontinentom Afriko, torej ni samoumevno. Obstaja namreč zakoreninjena delitev na podsaharsko oziroma črno Afriko in na severno oziroma sredozemsko Afriko.

Slepo ulico, v katero bi lahko, sodeč po sedANJI posebni ljubezni do zahodne Afrike ali po drugih težnjah izoliranja manjše Afrike znotraj celotne Afrike, zavila prihodnja nacional-

⁸ Predstava o črnih hudičih velja bolj za katoliški del populacije. Seveda ne za celotno katoliško populacijo, saj so bili ne nazadnje misijonarji in misijonarke med prvimi Slovenci, ki so razumeli, da so Afričani ljudje v polnem pomenu besede.

na afrikanistika, pomeni podmena, da je prava Afrika edinole podsaharska Afrika. Toda na podlagi katerega kriterija je to razlikovanje sploh utemeljeno? Izraz *črna Afrika* kaže na kriterij barve kože, torej na rasni, še boljše, psevdorasni kriterij. Izraz *podsaharska Afrika* kaže na geografski in posredno kulturni, kulturnozgodovinski kriterij. Če se izkaže, da je geografski ali kulturni kriterij deljenja Afrike neutemeljen, nam preostane samo koncentracija pigmenta kot načelo delitve Afrike na dvoje. V tem primeru je govorjenje o podsaharski (ali zahodni ali vzhodni ali južni ...) Afriki kot edini pravi Afriki skrajna politična nekorektnost. V tem primeru je črna barva kože tako zaslepljujoča, da zaslepljeni ne opazijo, da se za tem razlikovanjem ne skriva nič drugega razen barve kože. Na to barvo kože, na ta "rasni substrat", naj bi se potem domnevno vezalo nekaj kulturnega. Denimo famozna *négritude*, ki naj bi bila kulturna esenca črnih Afričanov! To je seveda drugi pol ambivalence: "pozitivni rasizem", ki se izraža v oboževanju črnih Afričanov.

Je torej geografski oziroma kulturni kriterij delitve utemeljen? Kar se mene tiče, ne vidim razen barve kože nobenih drugih razlogov za izločitev severne Afrike. Islama je tudi v črni Afriki dovolj, da bi to lahko bil kriterij. Toda ali ni zanikanje geografskega in kulturnega kriterija delitve brezupno siljenje in pačenje dejstev, ki mora imeti neki zunajznanstveni motiv, morda željo po politični korektnosti? Ali ni svet pod Saharo očitno drugačen od sveta nad njo?

Seveda je drugačen, a to govori le o tem, da je Afrika, tako kot vse druge geografsko-kulturne "celote", raznolična. Problematična je sama podmena, da bi morala biti Afrika uniformna! A če se odpravimo čez Saharo, navzdol ali navzgor, bomo videli kontinuiteto, kontinuirano prehajanje enega sveta v drugega, hkrati pa bomo na spodnjem koncu Sahare še zmerom naleteli na stvari, ki smo jih videli na sredozemski obali. Razlog je preprost. Sahara je več kot tisočletje igrala podobno vlogo kot Sredozemsko morje, bila je prostor menjav in



38 - Kraven straj v Ohelchalemu

srečevanj ljudstev, trgovskih poti in njihovega nadzorovanja, difuzije kulturnih elementov čez obširno praznino. Prodorna magrebistka Jocelyne Dakhlija vidi šibko točko, ki ima negativne posledice tudi za komparativna preučevanja Mediterana, v redkosti ter nesistematičnosti komparativnih preučevanj severnih in južnih obal "Saharskega morja" oziroma, po domače, severne in črne Afrike (Dakhlija, 1992: 152). V takšni v osnovi braudelovski perspektivi je mogoče pojmovati Saharo kot obsežen prazen prostor (seveda ne čisto prazen!), ki ni samo ločeval, ampak tudi povezoval. Afrika kot proizvod dolgega trajanja se je organizirala okoli tega kopenskega "notranjega morja". O tem zgovorno pričajo poti čezsaharske trgovine in konfiguracije afriških predkolonialnih držav. Tako zastavljena preučevanja posredujejo med Mediteranom in podsaharsko Afriko in se s tem strateško postavijo po robu težnji k negritudnim konstrukcijam.

LITERATURA

- ABU-LUGHOD, JANET (1989): *Before European Hegemony: The World System AD 1250–1350*. New York in Oxford: Oxford University Press.
- ARIES, PHILIPPE (1980): *Un historien du dimanche*. (Avec la collaboration de Michel Winock.) Pariz: Seuil.
- BOÉTSCH, GILLES in FERRIÉ, JEAN-NOËL (1991): *La passion du passé dans l'anthropologie de l'aire méditerranéenne*. (Članek na konferenci 1^o Congresso Mediterrânico de Etnologia Histórica - A Identidade Mediterrânica, Lizbona, November 1991.)
- CAMPS, GABRIEL (1981): L'origine des Berberes. V: Gellner E. (ur.), *Islam. Société et communauté. Anthropologie du Maghreb*. Pariz: Editions du C.N.R.S., str. 9–33.
- CATANZARO, RAIMONDO (1991): *Il delitto come impresa: Storia sociale della mafia*. Milano: Rizzoli.
- D'AGOSTINO ORSINI DI CAMEROTA, P. (1962): Nuove correnti eurafricane ed intermediterranee. V: Durante, R. (ur.), *L'Unità mediterranea. Annali della Accademia del Mediterraneo. Atti del VI congresso internazionale (sotto gli auspici del Centro per la Cooperazione Mediterranea e dell' Azienda Autonoma di Turismo per Palermo e Monreale)*. Palermo: G. Denaro.
- DAKHLIA, JOCELYNE (1992): Anthropologie: la Méditerranée comparée. V: Paquot, T. (ur.), *La bibliothèque des deux rives: Sur la Méditerranée occidentale*. Pariz: Lieu Commun, str. 137–153.
- DI BELLA, MARIA PIA (1988): Ethnologie et fascisme: Quelques exemples. V: *Ethnologie française*, 2, str. 131–136.
- DRIESSEN, HENK (1992): *On the Spanish-Moroccan Frontier: A Study in the Ritual, Power and Ethnicity*. New York in Oxford: Berg Publishers.
- FRISELLA-VELLA, GIUSEPPE (1952): Ritorno al Mediterraneo. V: Alliata, G. (ur.), *Atti del Primo Convegno Internazionale di Studi Mediterranei (Palermo - Villa Igiea 11–13 giugno 1951) raccolti ed ordinati da Armando Troni*. Palermo: Accademia del Mediterraneo.
- GIBSON, MARY (1998): Biology or Environment? Race and Southern 'Deviancy' in the Writings of Italian Criminologists, 1880–1920. V: Schneider, J. (ur.), *Italy's 'Southern Question': Orientalism in One Country*. Oxford in New York: Berg, str. 99–115.
- GUNDER FRANK, ANDRE (1995): The Modern World System Revisited: Rereading Braudel and Wallerstein. V: Sanderson, Stephen K. (ur.), *Civilizations and World Systems: Studying World-Historical Change*. Walnut Creek: AltaMira Press, str. 163–194.
- KILANI, MONDHER (1997): La théorie des "deux races". Quand la science répète le mythe. V: Hainard, Jacques in Roland Kaehr (ur.), *Dire les autres. Réflexions et pratiques ethnologiques. Textes offerts - Pierre Centlivres*. Lausanne: Editions Payot, str. 31–45.
- LACOSTE, YVES (1995): Géopolitique du Maghreb. V: Lacoste, Yves in Camille Lacoste-Dujardin, *Maghreb: Peuples et civilisations*. Pariz: La Découverte, str. 13–41.
- OLIVER, ROLAND (1999): *The African Experience: From Olduvai Gorge to the 21st Century*. London: Weidenfeld and Nicholson.
- PANDOLFI, MARIELLA (1998): Two Italies: Rhetorical Figures of Failed Nationhood. V: Schneider, Jane (ur.), *Italy's 'Southern Question': Orientalism in One Country*. Oxford in New York: Berg, str. 285–289.
- PISANO, LAURA (1991): La Méditerranée comme mythe dans la propagande du fascisme italien. V: *Peuples méditerranéens*, 56–57, str. 241–252.
- RODRIGUEZ MEDIANO, FERNANDO (2000): *Le protectorat espagnol au Maroc et la mémoire de l'empire*. (Članek na delavnici Mémoires des empires, Pariz, maj 2000. Neobjavljeno.)
- SARTON, GEORGE (1936): The Unity and Diversity of the Mediterranean World. V: *Osiris: Studies on the History and Philosophy of Science*, 2, str. 406–463.
- STARČEVIĆ, ANTE (1992): *Istočno pitanje*. Zagreb: Hrvatska hercegovačka zajednica "Herceg Stjepan".
- STRASSOLDO, RAYMONDO (1991): Meje in sistemi: Sociološke misli o Srednji Evropi. V: Vodopivec, Peter (ur.), *Srednja Evropa*. Ljubljana: Mladinska knjiga, str. 171–193.