

LATINSKA AMERIKA IN JUGOSLAVIJA V ETNOLOŠKO-ANTROPOLOŠKEM DELU VERE STEIN ERLICH

Bojan Baskar

53

IZVLEČEK

Vera Stein Erlich (1897–1980) je v svojem etnološko-antropološkem delu posvečala precejšnjo pozornost vzporednicam med kulturo Latinske Amerike (Mehike) in Jugoslavije (muslimanske Bosne). Pripisovala jih je orientalskemu kulturnemu stilu, ki naj bi se iz srednjeveške muslimanske Iberije (Al Andaluz) razširil tako na Balkan kakor v Latinsko Ameriko. Članek poskuša, sledeč metodološkim postopkom intelektualne zgodovine, v prvi vrsti razgrniti miselna ozadja njenih teoretskih predpostavk, razvita zlasti v srednjeevropski orientalistiki, zgodovini islama in zgodovini judaizma 19. in prve polovice 20. stoletja.

Ključne besede: Mehika, Jugoslavija, Bosna, orientalski kulturni stil, Al Andaluz, sefardi

ABSTRACT

In her anthropological work, Vera Stein Erlich (1897–1980) was paying significant research attention to Latin American (Mexican) and Yugoslav (Bosnian Muslim) cultural parallels, based on the assumption that both regional cultures shared the same style. This style, named Oriental cultural style, supposedly originated in Al-Andalus, whence it diffused both to Latin America and the Ottoman Balkans. The article, inspired by the methodological approach of intellectual history, is aimed at discovering the theoretical background of her assumptions, developed in the Central European Orientalist science, the history of Islam, and in particular the history of Judaism of the 19th century.

Key words: Mexico, Yugoslavia, Bosnia, oriental style of culture, Al-Andalus, Sephardim

Uvod

V zapuščini hrvaške antropologinje Vere Stein Erlich (1897-1980), ki jo hrani rokopisni oddelek Narodne in univerzitetne knjižnice v Zagrebu, se nahaja rokopis, napisan v nemščini, ki ima naslov »Mexico – Jugoslaviën [sic]«. Rokopis ni datiran in ne vsebuje elementov, ki bi nam omogočili njegovo natančno datacijo. Z gotovostjo lahko trdimo le, da je nastal v zadnjih letih petdesetih ali v prvih letih šestdesetih let 20. stoletja. O namembnosti rokopisa lahko samo ugibamo. Je to bil osnutek revijalnega članka? Je bil mišljen kot prezentacija, ki naj bi jo Stein Erlich prebrala na kakšni znanstveni konferenci? Ali pa ne eno ne drugo, temveč nekaj tretjega?

Rokopis »Mehika – Jugoslavija: Antropološka primerjava« (Stein Erlich b. d.) nas tu zanima predvsem kot avtoričina verjetno najbolj izostrena pa tudi najbolj dramatična formulacija kulturnih podobnosti med Latinsko Ameriko (ožje: Mehiko) in Jugoslavijo (ožje: Bosno). Gre za osnutek, ne dokončano delo, primerno za publikacijo. Vseeno pa vsebuje očrt bolj sistematične primerjalne študije. Zaznamuje ga tudi emocionalna intenzivnost, ki precej zgovorno kaže na avtoričino globoko identifikacijo z obema regijama, ki jima je v svojem raziskovalnem delu tudi sicer posvečala osrednjo pozornost. »Neverjetna podobnost« med Mehiko in Bosno, ki se ji je začela razkrivati na začetku petdesetih let na Oddelku za antropologijo na Berkeleyju, ko je začela prebirati etnografsko literaturo o Mehiki in se pripravljati na svoj prvi obisk Mehike, je postala močna in trajna spodbuda njenega nadaljnjega raziskovalnega dela. Konceptualni instrumentarij, s katerim je poskušala pojasniti to podobnost, ji je pretežno nudila tedanja ameriška kulturna antropologija, ki je bila precej zaposlena s teoretskimi vprašanji akulturacije, kulturnih sponj in kulturnih difuzij sploh, ter kulturne hibridizacije. Berkeleyjski antropološki oddelek, kamor je prispela leta 1951 z Wenner-Grenovo štipendijo za pisanje knjige, je bil tedaj drugi ali tretji najmočnejši oddelek za antropologijo v ZDA. Regionalno je bil usmerjen pretežno v raziskave ameriškega jugozahoda in Mehike. Na oddelku in okoli njega je Stein Erlich srečevala antropologe, ki so najmočneje vplivali na njeno antropološko oblikovanje in s katerimi jo je povezovalo skupno zanimanje za Latinsko Ameriko, posebej Mehiko.

Če se je s kulturami Latinske Amerike začela seznanjati šele na Berkeleyju (leta 1951 je bila stara 54 let), je svoje znanje o jugoslovanskih kulturah prinesla s sabo iz svoje domovine. Knjiga, za pisanje katere je prejela štipendijo vodilne antropološke fundacije, je namreč obravnavala transformacijo jugoslovanske družine. Gradivo za knjigo je pridobila med letoma 1937 in 1939, delno na številnih terenskih obiskih, predvsem pa s pomočjo vprašalnic, na katere so odgovarjali ruralni učitelji, zdravniki in drugi zainteresirani izobraženci, opazovalci lokalnih razmer širom kraljevine Jugoslavije.

Knjiga, ki je zaradi vojne in drugih oteževalnih okoliščin izšla šele sredi šestdesetih let (najprej v hrvaškem in nato še v angleškem jeziku) (Stein Erlich 1971 [1964]; Stein Erlich 1966), je vsebovala novo, najverjetneje sploh prvo sociološko-antropološko tipologijo jugoslovanske družine. To družino je že od samega začetka obravnavala v njeni izraziti regionalni variabilnosti, torej v pluralnosti njenih regionalnih oblik. Teoretski pristopi in koncepti, s katerimi se je seznanila na Berkeleyju, so se izkazali kot precej uporabni za analizo gradiva, ki ga je pred tem, tj. tik pred začetkom vojne, statistično analizirala in poskušala interpretirati pretežno z uporabo socialnopsiholoških pristopov.¹ To so bili zlasti koncepti kulturnega (ali življenjskega) stila, akulturacije, kulturne sponje, sinkretizma in difuzije, pri čemer pa je treba dodati, da je koncept stila, čeprav v manj razviti obliki, uporabljala že pred prihodom v Ameriko. Uporaba konceptov ameriške antropologije v analizi jugoslovanskega materiala in hkrati branje mehiške etnografije sta Vera Stein Erlich prepričali ne le, da so ti koncepti in metodološki prijemi enako uporabni za obe regionalni etnografiji, temveč sta ji hkrati omogočili uvid, da so osupljive podobnosti in vzporednice med obema območjema pravzaprav posledica istih kulturnozgodovinskih procesov. Ali izrecneje: da so posledica prisotnosti *orientalskega kulturnega stila*, ki se

¹ Več o tem gl. Baskar 2021.

je v Jugoslavijo in v Mehiko razširil iz istega vira.

In ne samo to! Tisto, kar jo je pri (muslimanski) Bosni in prav tako pri Mehiki tako privlačilo, so bili prav izbrani elementi orientalskega stila življenja. Izbor teh elementov pa je vsaj danes za marsikoga presenetljiv: estetski čut za lepoto, visoko vrednotenje ljubezni, erotike in zasebnosti, zmožnost *meraklijskega* uživanja življenja (turško-bosanska pojma *merak* in *ćeif* sta raztresena vsepovsod po njenem delu). Precejšnja pozornost je namenila tudi fatalizmu, do katerega je izkazovala ambivalentnejši odnos, a ga je obravnavala bolj v naklonjeni luči kot ne. Identificirala je še nekatere druge skupne orientalske elemente, na primer nagnjenje do uporabe magijskih praks, ki pa je niso toliko zanimali.

Pričujoči članek se vključuje v niz razprav o življenju in delu antropologinje Vere Stein Erlich, ki poskušajo prispevati nova spoznanja o etnografskih in teoretskih iskanjih te večinoma spregledane oziroma podcenjevane in zanemarjane antropologinje ter označiti njen doprinos v različnih sektorjih vede, med drugim v antropologiji Mediterana, antropologiji poroke in družine, antropologiji emocij in ljubezni, antropologiji imperialnih zapuščin, kakor tudi v različnih nacionalnih in nadnacionalnih tradicijah (jugoslovanska in hrvaška etnologija-antropologija ter sociologija). Ožji cilj članka je identificirati vire Stein-Erlichinega občudovanja specifičnih izrazov islamskega oziroma *orientalskega* kulturnega stila, iz katerega se je napajalo njeno strastno zanimanje za Bosno in Mehiko. To med drugim pomeni, da moramo osvetliti intelektualnozgodovinski in kulturnozgodovinski kontekst idej o »islamskih vplivih« ter predstav o genealogiji in razširjenosti »orientalskih« načinov življenja v Evropi kakor tudi v t. i. Novih Evropah (evropskih čezmorskih kolonijah), za katere je bila Stein Erlich tako receptivna. Tu se srečamo s specifičnim *pregibom* orientalizma, ki je večini razpravljalcev o orientalizmu/orientalistiki neznan, v najboljšem primeru slabo poznan, ker je njihova vednost o tem omejena s koordinatami, ki jih je tako vplivno začrtal Edward Said (Said 1978). Said namreč tega pregiba ni zaznal. Kot bomo pokazali, Stein-Erlichino pojmovanje orientalskega stila ni proizvod njene zasebne, morda celo malce fantastične imaginacije, temveč je v njem mogoče prepoznati odsev določenih judovsko-islamskih sinkretizmov in judovskih identitetnih iskanj v Evropi vsaj od razsvetljenstva naprej, ki se v večji ali manjši meri hranijo iz mitičnega diskurza o Al Andaluzu oziroma o blesteči srednjeveški mavrski (tj. islamski iberski) civilizaciji. To je diskurz specifičnega judovskega orientalizma, ki »Drugega« (Mavra, Arabca, muslimana ...) ne obravnava kot inferiornega, temveč valorizira sožitje z njim.²

Narava gradiva

Stein Erlich je bila glede svojega zasebnega življenja in akademske kariere zelo selektivna in na splošno molčeča. Zato se pri poskusih rekonstrukcije njenega življenjskega kurikula srečujemo s številnimi neodgovorjenimi vprašanji in enigmami, ki jih skoraj popolna odsotnost tovrstnih raziskav nikakor ne pomaga odpravljati. Upamo lahko, da bo biografija Vere Stein Erlich, ki jo piše hrvaška zgodovinarica Andrea Feldman, pomembno pripomogla k odpravljanju teh vrzeli, vendar pa je Feldman sama opozorila,

² Ob tem je treba opozoriti, da to ni oblika judovskega *avtoorientalizma*. Videti v tem diskurzu samoorientiziranje pomeni percipirati Jude kot esencialne Orientalce.

da je biografijo tako molčečne osebnosti težko pisati.³

Zapuščina Vere Stein Erlich v rokopisnem oddelku hrvaške Narodne in univerzitetne knjižnice v Zagrebu, ki je osnovni vir naše raziskave, vsebuje predvsem sorazmerno obsežno in pestro korespondenco, ki nam o intelektualnem in siceršnjem življenju antropologinje, če se ne najde še kak bogatejši vir, nedvomno pove največ. V zapuščini je po novem tudi 19 stenogramskih zvežčičev, ki jih je antropologinja od leta 1951 naprej uporabljala za beleženje bibliografskih enot, ki jih je brala ali ki jih je nameravala oziroma želela brati. Tiste, ki so bile deležne njenega posebnega zanimanja, je označevala z rdežimi križci. Nekatere je tudi povzemala ali komentirala. Zvežčiči so oštevilčeni in datirani; najstarejši, na primer, je iz leta 1951 (ko je prispela na Berkeley in začela v knjižnici intenzivno študirati antropološko literaturo), zadnji pa sega od 1972 do 1975, ko se vpisi nekaj let pred njeno smrtjo (1980) prenehajo. Zvežčiči tako nudijo izvrsten uvid v razvoj in pregibe Stein-Erlichinih intelektualnih interesov. Ta vir, čeprav ni brez določenih omejitev, nam v kombinaciji s študijem njene korespondence in njenih publiciranih in nepubliciranih del (slednja se prav tako hranijo v zapuščini) omogoča še boljše, pravzaprav kar dobro razumevanje njene intelektualne evolucije – v kontrastu s poznavanjem njene individualne zgodovine in institucionalne kariere, ki sta, kot rečeno, polni neznank in dvomov.

56

Stein Erlich odkrije Mehiko

Vera Stein Erlich je odkrila Mehiko v Kaliforniji. V njenih sicer redkih »predameriških« publikacijah o jugoslovanski družini (zlasti Stein Erlich 1940; Stein Erlich 1945) ni še nobenega sledu o Mehiki niti o Latinski Ameriki sploh. V rokopisu »Mehika – Jugoslavija« sama opiše, kako se je z Mehiko prvzaprav srečala in kako jo je Mehika »osvojila«.

Ko sem pred potovanjem v Mehiko v knjižnici na Berkeleyju prebirala literaturo o tej dežali, je iz nje sevalo vzdušje moje domovine Jugoslavije. Vse bolj sem se spraševala, kako je mogoče, da me številni opisi (Robert Redfield, Frances Toor, Elsie Clew Parsons, Nathan Whetten, Stuart Chase, Anita Brenner in številni drugi) spominjajo na mojo domovino. Ko sem se potem odpravila v Mehiko, so se moji literarni vtisi potrdili in okrepli (Stein Erlich, b. d.: 1).

Stenogramski notesi izkazujejo opazno povečano pogostost vpisov literature o Mehiki v zvezkih št. 5 in zlasti 6 (leti 1952 in 1953). Ti vpisi navajajo k domnevi, da se je Stein Erlich nekje jeseni leta 1953 začela pripravljati za obisk Mehike. Njena zagrebška študentka in sodelavka, antropologinja Olga Supek, je zapisala: »Vera Erlich je imela priložnost potovati skoz mehiške vasi in Mehika ji je postala najbližji vir primerjav za njeno jugoslovansko gradivo« (Supek-Zupan 1984: 321). Kaj več o tem potovanju in o okoliščinah tega potovanja v Mehiko (zaenkrat) ni znano. Toda George Foster, tedaj gostujoči profesor na Berkeleyju in pozneje stalni član oddelka, ji je decembra 1953 poslal kopijo priporočilnega pisma, ki potrjuje njeno namero, da odpotuje v Mehiko. Pismo je poslal v Mehiko Pablu Martínezu del Ríu, direktorju Escuela Nacional de Antropología e

³ Andrea Feldman, zasebna komunikacija, januar 2018.

Historia, in v njem mu je predstavil Stein Erlich kot raziskovalno sodelavko berkeleyjskega oddelka za antropologijo,

katere zanimanja so usmerjena v psihologijo in etnologijo in ki trenutno končuje nadvse zanimivo monografijo o svoji rodni Jugoslaviji. V Mehiki namerava preživeti več mesecev, obiskati brata, in, tako upa, v tem času tudi spoznati antropologe in se učiti o mehiški antropologiji (Foster 1953).

Prostorske omejitve nam žal ne dopuščajo, da bi si pobližje ogledali pisce, ki jih je Stein Erlich navedla kot svojo prvo lektiro o Mehiki. Iz analize teh piscev bi gotovo zelo veliko izvedeli o tem, s kakšno podobo Mehike se je srečevala v tej začetni fazi, katere selektivne postopke je opravila (katere avtorje je brala in katerih ne) in kako se je njena začetna podoba Mehike v naslednji fazi, ko je začela svoje poglobljeno poznavanje etnografije Mehike uporabljati v primerjalne namene, spremenila. Če se omejimo le na najnujnejše, moramo najprej poudariti – to velja pri njej zmeraj znova poudarjati – njeno veliko radovednost, intelektualno širino interesov in svobodo, ki se kaže tudi v njenem nedogmatičnem nespoštovanju raznih akademskih pregrad, na primer pregrade med lepo književnostjo in znanostjo, pregrade med anglofono etnografijo, proizvedeno v okviru anglo-ameriške socialne oziroma kulturne antropologije, in domačo jugoslovansko etnografijo v srbohrvaškem jeziku⁴ in, ne nazadnje, a delikatneje, političnih pregrad med levico in desnico, med progresisti in konservativci, saj je nediskriminatorno brala tako ene kakor druge in tako z enimi kakor z drugimi rada razvijala stike, če jih je le zanimala Mehika. Tako kot je sama rada govorila o *meraklijskem* uživanju življenja, bi lahko za meraklijskega označili tudi njen svobodni, tako rekoč eklektični način branja, glede katerega bi gotovo imelo »metodološke«⁵ pripombe nešteto današnjih antropologov. Izbor piscev, ki so jo uvedli v Mehiko, je gotovo tak »meraklijski«⁵ izbor, v katerem najdemo druge poleg drugih antropologe-etnografe različnih vrst, popotnike, pisatelje, umetnike in zlasti hibride, pri katerih je vse to spojeno v nove oblike.

Po začetnem branju naštetih piscev o Mehiki je Stein Erlich odkrivala nove in nove pisce in marsikatera med njimi tudi osebno spoznala ali z njimi navezala stik preko korespondence. Na oddelku in okoli njega je bila vrsta uglednih specialistov in pomembnih imen ameriške antropologije, s katerimi je po svojih najboljših močeh gojila stike, v prvi vrsti Melville Herskovits, Robert Redfield (rojen istega leta kot ona), tudi Robert Lowie, Sol Tax, od nekoliko mlajših, rojenih po letu 1900, pa George Foster, Eric Wolf in številni drugi, vse do Andreia Simića, veliko mlajšega srbsko-ameriškega antropologa iz Kalifornije, s katerim sta kljub veliki razliki v letih razvila in gojila dolgotrajno prijateljstvo, katerega stabilni temelj je bila, kot sta ugotovila, njuna velika ljubezen do Jugoslavije in Mehike.⁵

⁴ Izdatno in pravzaprav sistematično prepletanje sodobne anglofone etnografske literature z jugoslovansko etnografijo in literarno prozo, ki se ne ozira na domnevno pregrado med »kozmpolitsko«⁵ in »domačo«⁵ antropologijo, vidimo v knjigi *V družbi s človekom* (Stein Erlich 1968). Glede na to, da je ta knjiga bila visokošolski učbenik in hrestomatija, je njeno zavračanje te pregrade še posebno pomenljivo. Dobršen del odlomkov, vzetih iz anglofone etnografije, se nanaša na Latinsko Ameriko, zlasti Mehiko.

⁵ Ob tem ne smemo pozabiti, da je Stein Erlich morala gojiti tudi stike z antropologi specialisti za Jugoslavijo, saj je tudi z njimi delila skupne interese, poleg tega pa je rabila njihovo pomoč pri dolgotrajnem in dostikrat stresnem iskanju ameriškega založnika za svojo knjigo. Ti so bili, poleg Simića, zlasti Eugene Hammel, Irwin Sanders, pozneje še Irene Winner.

Die stärkste Affinität ...

Takoj po tem navedenem kratkem uvodu v rokopisu se Stein Erlich loti pregleda vzporednic. Najpomembnejši vzporednici, najizrazitejši afiniteti (*die stärkste Affinität*, Stein Erlich b. d.: 4) sta postavljanje ljubezni na najvišje mesto na vrednostni lestvici in razvit estetski čut. Pomembni vzporednici sta še usmerjenost v zasebno sfero (s katero virtualno in ne nujno utemeljeno enači tudi usmerjenost v družinsko sfero oziroma »familizem«) in fatalizem. Nekatere vzporednice, na primer zatekanje k magiji, pa zgolj omeni. Glavnina spisa je tudi tu namenjena obravnavi omenjenih najpomembnejših značilnosti, h katerim se je Stein Erlich nenehno vračala in jih analitično opisovala v nešteti ponovitvah in otenkih tudi v svojih drugih delih.

58

Brez širšega poznavanja njenega dela in zlasti intelektualnega ozadja njenih etnoloških raziskav si je seveda nemogoče predstavljati, o čem je tu sploh govor. Teza se pač ne ujema s prevladujočimi predstavami o Jugoslaviji in Mehiki. A Stein Erlich tu ne govori o Jugoslaviji in Mehiki kar nasploh, temveč ima pred očmi poseben stil kulture (oziroma stil življenja), ki ga imenuje *orientalski stil*. Tega je že v knjigi o jugoslovanski družini identificirala kot enega štirih velikih regionalnih kulturnih stilov; poleg orientalskega je tam imela še plemensko-dinarskega, mediteranskega (območje z beneško zapuščino in zgodnjo vključenostjo v svetovno ekonomijo) in srednjeevropskega (tudi habsburškega, tj. območje avstro-ogrske zapuščine) (Stein Erlich 1971). Zadnji dve območji je včasih obravnavala kot eno samo, kot območje zahodnih vplivov oziroma zahodnega kulturnega stila.

Pozitiven odnos do ljubezni in erotike, razvit estetski čut in usmerjenost v zasebno/družinsko sfero torej niso bili mišljeni kot splošna jugoslovanska ali mehiška značilnost, temveč kot značilnost območij z orientalskim stilom kulture; po drugi strani pa območja orientalskega kulturnega stila seveda segajo daleč čez meje Jugoslavije in Mehike. Ta stil

je mogoče zaslediti v številnih deželah na štirih celinah, to je v vseh evropskih pokrajinah, ki so bile pod osmanskim ali islamskim gospostvom, kakor tudi na Srednjem vzhodu, v Aziji, severni Afriki in Latinski Ameriki, kjer so bili konkvistadorji prežeti z mavrskimi vplivi. Čeprav je njegove sledove mogoče najti povsod na slovanskem Jugu, je ta stil najizrazitejši v Bosni, Makedoniji in na Kosmetu (Stein Erlich 1970: 30).

Preden poskusimo identificirati idejna ozadja Stein-Erlichine »zagledanosti« v orientalski kulturni stil, se še malo pomudimo ob tem nenavadnem in tudi enigmatičnem rokopisu. O njem ne vemo niti, kateri vrsti publike sploh je bil namenjen. Čisto na koncu rokopisa Stein Erlich opiše ekstatično stanje, ki ga je izkusila med svojim obiskom Mehike. Najprej pove, da je na neki »interameriški psihiatrični konferenci« v Ciudadu de Méxicu takoj dobila občutek, kot da bi poslušala jugoslovanske zdravnike, le da ti govorijo v drugem jeziku. Njihov stil, njihov način življenja in način diskutiranja so se ji zdeli tako domači. Nato opiše svoj *déjà vu*, ki ga je doživela ob poslušanju pevca s kitaro, ki je prepeval gostom v nekem mestnem vrtu. Tu, na samem koncu rokopisa, doseže pripoved vrhunec. Pevec je, potem ko je odpel vrsto pesmi, začel intonirati *Guadalajaro*. Juan (njihov turistični vodnik?) je planil pokonci, začel je plesati in vriskati in noreti

(*jauchzen*). Ko je nato segel v tošelj, potegnil ven svoj dnevni zaslužek in ga vrgel pevcu, jo je preplaval ekstatični občutek že doživljenega; njena čutila so halucinantno registrirala lokalno atmosfero in jo za nekaj hipov prenesla v Bosno (Stein Erlich b. d.: 12).

Orientalni kulturni stil

[Orientalni] stil je prodrli tudi v Ameriko, čeprav tam ni bilo stika z muslimanskim svetom. Konkvistadorji so v 16. stoletju prenesli številne elemente tega stila čez Atlantik, čeprav sami niso imeli več neposrednega stika z Mavri, ki so zapustili Pirenejski polotok že v 15. stoletju. Arhitektura in pesem kakor tudi odnosi med spoloma in celo številne besede so mavrskega porekla. Nekateri običaji v južni Mehiki in na Balkanu so enaki, njihovo identičnost pa lahko pojasnimo edino s tem, da izhajajo iz istega orientalskega vira. (Stein Erlich 1968: 86)

59

O Stein-Erlichinem konceptu kulturnega stila in njegovi sorodnosti s konceptom imperialne zapuščine smo pisali drugje (Baskar 2015; Baskar 2020; Baskar 2021). Tu izpostavimo le nekaj najnujnejših elementov za razumevanje problema.

Za Vere Stein Erlich je kulturni stil integrirana, koherentna (sama je pogosto pisala »zaokrožena«) celota kulturnih elementov, ki so bodisi prišli od drugod bodisi nastali na kraju samem. Največkrat – oziroma praviloma – pridejo od drugod, na primer s kulturnimi sposojami, pri čemer prispejo bodisi kot individualni element, ki »prodre« v tukajšnjo celoto, v tukajšnji stil kulture, bodisi kot celota, kot »paket« kulturnih elementov, kadar lokalna družba sprejme celoto elementov naenkrat.

Celotno umevanje kulturnega stila pri Stein Erlich bi lahko seželi v tej formulaciji: kulturni stil se oblikuje počasi, odtisne oziroma prenese se hitro (je prodoren), vztraja pa dolgo, celo zelo dolgo. Tako nam prav prodornost in vztrajnost stila omogočita razumeti, zakaj je mogoče govoriti o orientalskem stilu v Mehiki, kjer

nenadoma odkrijete kakšen islamski motiv na mali indijanski kapelici v gozdu. Ko slišite, kako Mehičani pojejo, prepoznate v zadržanem raskavem glasu pevca in v vznemirjenju, ki se skriva za glasom, orientalsko tradicijo. Vidite Indijanca, ki si je preko ramena namesto ogrinjala vrgel čilim in prepoznate tipičen pirotski vzorec. Zgodi se lahko, da slišite, kako čisti Indijanec reče 'ohalah'.⁶ [...] Orientalni stil ima tolikšno prodornost, da je potoval okoli pol zemeljske krogle, in to v času, ko so Mavri že zapustili Španijo [...] (Stein Erlich 1971: 432).

»Mavri«, se pravi arabski in berberski zavojevalci iberskega polotoka, ustanovitelji Al Andaluz, so bili dokončno izgnani iz katoliške Španije istega leta, ko je Kolumb odkril Ameriko. Konkvistadorji, ki so v naslednjih desetletjih osvajali Latinsko Ameriko, so bili večinoma rojeni v katoliški Iberiji in niso imeli neposrednega stika z muslimani, a se je orientalski stil (oziroma njegovi elementi) vseeno odtisnil vanje, kakor se je odtisnil tudi v ameriške staroselce, ko so prišli v stik z iberskimi osvajalci.

Že iz navedenih pasusov je mogoče razbrati, da je prisotnost Mavrov stalnica njenega pisanja o orientalskem stilu. To je seveda posledica tega, da je locirala izvir

⁶ Španska beseda *ojalá* izhaja iz arabske besede *inšallah* (Bourke 1896: 112).

orientalskega stila v srednjeveško islamsko Španijo. Ime Mavri (kot etnonim ali pa kot oznaka za regionalno podvrsto muslimanov), ki ga zaradi raznih pomislekov glede njegove moralne ustreznosti ne uporabljamo več, je označevalo islamske zavojevalce Iberskega polotoka, ki so večinoma izvirali iz severozahodne Afrike, predvsem Maroka, kamor so se sedem stoletij pozneje vrnili kot begunci. Na polotoku so med 8. in 15. stoletjem ustanovili množico držav (kraljestev, emiratov ...), katerih imena in meje so se nenehno spreminjali, vse skupaj pa so zajete z arabskim imenom *al-Andalus*. V 8. in 9. stoletju je Al Andaluz (kot ga pišemo po naše) predstavljal daleč najrazvitejši in najbogatejši predel Evrope. Tudi v okviru islamskega sveta je verjetno bil najrazvitejša regija. V stoletjih zgodnjega srednjega veka ni imela zunajislamska Evropa na področju znanosti, filozofije, tehničnega razvoja in umetnosti ničesar, s čimer bi se lahko resno primerjala z islamsko Španijo ali z islamskim svetom nasploh. Resna tekma med krščanskim zahodom in islamskim skrajnim zahodom je postala možna šele od 12. ali 13. stoletja naprej, torej v času, ko je bil Al Andaluz že v stadiju nepovratnega ozemeljskega krčenja in zatona.

Civilizacijska in kulturna prednost zgodnesrednjeveškega iberskega islama je bila tolikšna, da jo je bil prisiljen priznati tudi moderni Zahod. Toda slavljenje sublimnih dosežkov iberske islamske civilizacije je le ena, drugotnejša sestavina t. i. andaluškega mita (mita o Al Andaluzu). Druga, pomembnejša sestavina mita je pripoved o zglednem sožitju (*convivencia*) in verski toleranci, značilnih za to večkulturno in večetnično družbo muslimanov, judov in kristjanov. Zlasti slavljenje domnevnega edinstvenega in zglednega sožitja in tolerance ter težnja po kontrastiranju islamske Španije z versko nestrpnostjo in ekskluzivizmom katoliške Španije sta tista elementa, ki dajeta naraciji o islamski Španiji mitično dimenzijo.

Judje, ki nastopajo v »mitozgodovini« Al Andaluz, so seveda španski ali sefardski Judje. Poznejši Sefardi, potomci iz Andaluzije izgnanih prednikov, ki so se najprej naselili po maroških in drugih mestih, nato še v osmanskih mestih in še pozneje po zahodni Evropi in Amerikah, so kot ena od treh glavnih komponent (četrti komponenta so bili *gitanos*, Romi) te kulturno in versko pluralne družbe bili aktivni nosilci kolektivnega spomina na Al Andaluz in so igrali dokaj osrednjo vlogo v oblikovanju diskurza o njem. Procesi kreiranja alandaluškega mita imajo večstoletno zgodovino. Zgodovinarji datirajo najstarejše začetke na prelom 16. in 17. stoletja (Rubiera Mata in Epalza 2007: 269). Poglavitni nostalgiki za »izgubljenim rajem« in nosilci kolektivnega spomina v izgnanstvu so bili muslimani in sefardi. Kristjani – bolj Zahodnoevropejci kakor Španci sami – so se pridružili učenemu in literarnemu slavljenju nekdanje veličine islamske Andaluzije z zamudo, in sicer šele v prvi polovici 19. stoletja, v času romantike, ki je odkrila ter slavila dvoje, kar je imel Al Andaluz: srednji vek in Orient. Hispanomanija, moda vsega španskega, ki je zajela celotno Evropo, vključno z Rusijo, je bila izrazit orientalistični pojav. A ta romantična očaranost s španskimi plesi, pesmimi in krajinami še ni zares artikulirala andaluškega mita, saj še ni odkrila tistega enkratnega medverskega sožitja, kulturnega pluralizma, sinkretizma in drugih kulturnih mešanic. To je prineslo šele 20. stoletje. Tudi sam izraz *convivencia*, ki je danes del splošnega besednjaka (izkušnjo konvivenca ponujajo tudi turistične agencije), so zgodovinarji Španije, konkretno Américo Castro (1948), iznašli šele sredi prejšnjega stoletja: prav takrat, ko je Stein Erlich začela odkrivati Mehiko. V Stein-Erlichinih opisih Bosne in Mehike še ni slavljenja mirnega

sožitja etnoreligiozno mešanih skupin prebivalstva. Pač pa je slavljenje kulturnih mešanic.

V Stein-Erlichinem pogostem vračanju k Mavrom in k Španiji kot nekakšni posebni domovini orientalskega načina življenja je nemogoče prezreti ozadno prisotnost alandaluškega »mita«. Pri tem moramo razumeti, da pri aškenaški Judinji z njenimi identitetnimi preokupacijami identifikacija s tretjo, krščansko (oziroma »evropsko«) komponento ni bila niti najmanj samoumevna. Prav nasprotno! Kot aškenaška intelektualka, čeprav vzgojena in šolana (oziroma asimilirana) v evropskih tradicijah, je Stein Erlich vendarle morala zavzeti neko stališče do sefardske komponente. Sefardi imajo v njenem delu zelo pomembno vlogo, čeprav jih sama sploh nikoli ne omeni. V njenih evokacijah so Sefardi namreč »skriti« za muslimani. Kot smo pokazali (Baskar 2021), se skozi njeno občudovanje bosanske orientalske kulture z njenim kultom erotike in ljubezni, poezije, smisla za lepe stvari, *meraklijskega* občutja življenja, estetike ljudske umetnosti in sevdalinke hkrati kaže občudovanje sefardske kulture, ki pa ostaja prikrito, implicitno, šifrirano. Včasih sefardsko prisotnost izda šifra. V rokopisu Mehika – Jugoslavija je taka šifra *cante jondo*, ki ga je omenila v ohlapni povezavi s pevcem v mestnem vrtu. Z omembo *cante jondo*, sicer popolnoma nemotivirano (saj je *Guadalajara* navaden *marachi*, ki nikakor ne sodi v kategorijo »globokega« petja, značilnega za »pravi« flamenco alandaluškega izročila), je Stein Erlich poskušala dodatno podpreti bosansko-mehiško vzporednico. V Sarajevu je bil *cante jondo* prepoznavna tradicija sefardskih Judov, ki so jo prinesli s sabo iz Španije. A v svojih evokativnih opisih orientalske kulture v Bosni Stein Erlich iz neznanega razloga niti z besedo ne omeni Sefardov. Nepoučena bralka zato lahko celo dobi vtis, da je *cante jondo* glasbena dediščina bosanskih muslimanov.

Sefardsko-muslimanski sinkretizmi

To nenavadno simbolno izenačenje sefardov in muslimanov, ta zagoneten zabris meje med enimi in drugimi, ki ga je Stein Erlich »zagrešila« v tej anekdoti, ni posledica kake njene napake, temveč je nekaj, kar ima v judovski misli precej oprijemljivo zgodovino. Ta se razteza čez vse 19. stoletje in se nadaljuje v naslednjem stoletju. Ključni formulatorji teze o tesni zgodovinski simbiozi in medsebojnem razumevanju ter zaupanju judov (sefardov) in muslimanov so bili nemško pišoči judovski orientalisti (zgodovinarji islama, zgodovinarji judaizma, arabisti itn.). Med njimi izstopajo trije: Adam Geiger, Heinrich Graetz in Ignaz Goldziher – dva nemška in en madžarski Jud. Zaradi svojih pogledov na judovsko-muslimansko bližino in prijateljsko sožitje so seveda posvečali precejšnjo pozornost Al Andaluzu, ki je bil prepoznan kot najvišji domet tega sožitja. Graetz je napisal *Zgodovino Judov* v šestih zvezkih. Francozi so poleg prevoda te zgodovine izločili poglavja o zgodovini španskih Judov in izdali še posebno *Zgodovino španskih Judov* (Graetz 1872). Judovski orientalizem 19. stoletja je tako tudi sam prispeval svojo verzijo mita o alandaluškem sožitju in toleranci, vendar s pomembno razliko: v njihovi verziji se *convivencia* skrči na zgolj dve komponenti, tretja, krščanska, pa je izvržena. Vendar se je ta zadnja izvrгла sama; kristjani niso bili nikoli zmožni mirnega sožitja, saj so bili že od samega začetka nestrpni, parohialni, ozki in nesvobodni v mišljenju (podobno kot na judovski strani sodobni ortodoksni Judje in biblični farizeji).

Goldziher, najmlajši od te trojice in največji orientalist, je šel v enačenje judaizma

in islama najdlje, saj o njem ni le pisal in razmišljal, temveč ga je tudi živel. Svoj študij je razširil z učenjem turščine in perzijsčine, nato pa se je v letih 1873–74 odpravil na Bližnji vzhod in v Egipt, kjer se je v Kairu vpisal na najuglednejšo teološko šolo in se lotil poglobljenega razpravljanja z vodilnimi islamskimi teologi. Sprejel je islamsko vero in preroka Mohameda. Vendar pa bi se hudo zmotili, če bi mislili, da se je spreobrnil iz judovstva v islam. Jud je ostal do konca življenja, in to vrh tega Jud, ki je redno obiskoval sinagogo. Ni ene vere zamenjal z drugo, temveč je prišel do spoznanja, da med eno in drugo ni prave razlike (Efron 2005).

62

V našem okolju smo vajeni postavljati kristjane in Jude skupaj na eno stran (zato tudi govorimo o »judovsko-krščanski civilizaciji«), muslimane pa na drugo. To je pač naš »evropocentrični« pogled. A zunaj zahodnega sveta je morda več takih, ki vidijo Jude kot bližje muslimanom kakor kristjanom; in v preteklosti jih je bilo še več. To velja tako za muslimane kakor za Jude. Tudi okcidentalizirani in morda islamofobni Judje, ki identitetno izbirajo med različnimi različicami Zahoda in Vzhoda, se obstoja judovsko-muslimanske bližine in judovskih naziranj o njej nasplošno bolje zavedajo kot zahodnjaki krščansko-sekularizirane provenience, ki si samovšečno domišljajo, da so Judje zmeraj na njihovi strani.

Vera Stein Erlich je v mladosti bila tudi sama soočena s tovrstnimi identitetnimi vprašanji. V študentskih letih je kot sionistična intelektuala in aktivistka začela odkrivati Bosno in muslimane. Tega njenega obdobja še nismo uspeli primerno raziskati. Raziskavam umetnostne zgodovinarke Mirjam Rajner o jugoslovanskih judovskih umetnikih medvojnega obdobja se lahko zahvalimo za podatek, da je Stein Erlich kot sionistična intelektuala in aktivistka pisala prispevke za sionistične časopise in revije. Leta 1922 je v mladinski reviji *Gideon* objavila oceno »umetniške razstave na mladinskem zletu«, ki ga je organizirala Jugoslovanska sionistična mladina. Tam so bile razstavljene tudi slike nekaterih mladih judovskih slikarjev, njenih vrstnikov in verjetno prijateljev, med katerimi sta bila najobetavnejša Adolf Vajler (tudi Weiler) in Daniel Kabiljo. Stein Erlich je v prikazu ocenila tudi njune slike. Ta njen zgodnji poskus iz likovne kritike, s katero pa pozneje ni nadaljevala, jo je, verjetno prvič, privedel do tega, da je morala nekaj napisati tudi o Bosni. Omenjena slikarja pa tudi drugi prijatelji in kolegi iz tega kroga, večinoma dunajski študentje raznih likovnih akademij, so se namreč intenzivno posvečali slikanju bosanskih krajin, sarajevskih in drugih mestnih prizorov ter sefardskih likov. Nekoliko starejši in že uveljavljeni slikar Tomislav Krizman, od katerega se je učil tudi Vajler, se je na Dunaju navzel orientalističnega slikarstva in je prinesl domov slikanje prizorov iz Bosne. Skoraj vsi so imeli kakšne zveze z Bosno. Kabiljo je bil sarajevski Sefard. Tudi v Zagrebu živeči Vajler se je rodil v Bosni in tam preživel otroštvo; ob poletnih počitnicah je v Prijedoru obiskoval teto, materino sestro, aškenaško Judinjo, ki se je – precej neobičajno! – poročila v sefardsko družino (Rajner 2019: 97–112). Iz tega lahko razberemo vsaj to, da je Stein Erlich sočasno odkrivala muslimansko in sefardsko Bosno. Za asimilirano in sekularno aškenaško Judinjo, šolano na srednjeevropskih univerzah (Zagreb, Dunaj, Berlin), sta bila islam in sefardstvo enako vznemirljiva, enako privlačna, enako »eksotična« – vendar ne v močnem pomenu besede, ne v pomenu »radikalne drugosti« zahodnjaških orientalistov. Judovski orientalizem je imel zelo drugačen pogled na Orient.

Če je Alhambra islam/Orient, kaj je tedaj Hagija Sofija?

Medtem ko nas Stein-Erlichin skrivni odnos do sefardstva spodbuja k domnevi, da je z odkrivanjem Bosne in orientalskega kulturnega stila odkrivala nepoznane, »orientalske« predele svoje identitete, pa se stvar ob njenem lociranju izvirov orientalskega stila v mavrsko Andaluzijo nekoliko zaplete. Koliko se je tega sploh zavedala, ni jasno. Ko govori o difuzijah orientalskega stila po različnih kontinentih, vidi njihovo izhodišče zmeraj v islamski Iberiji. Vendar pa hkrati tudi gotovo ve in pove, da se je orientalski stil razširil po Balkanu z osmansko ekspanzijo. In seveda je morala vedeti, da osmanska civilizacija ne izvira iz Iberije. Na zavedanje te težave med drugim kaže tudi pomenljiva formulacija iz zgoraj navedenega pasusa, kjer zapiše »[...] v vseh evropskih pokrajinah, ki so bile pod osmanskim ali islamskim gospostvom [...]« (Stein Erlich 1970: 30).

Osmanska civilizacija torej ni islamska? Ali pa je morda islamska samo pod pogojem, da je »poandalužena«? Dvoumnega odgovora na to vprašanje ne smemo videti kot neko malce čudno, a samo njej lastno zmotno predstavo. Stein Erlich je namreč tudi v tem primeru prevzela pojmovanja, ki so bila v tedanjem času precej razširjena med orientalisti, zlasti specialisti za špansko oziroma islamsko arhitekturo, pa tudi zgodovinarji Španije. Islamska arhitektura je začela v 19. stoletju žeti vse večje zanimanje in občudovanje Zahoda. To orientalistično občudovanje se je strmo povečalo z »odkritjem« Alhambre v štiridesetih letih. (Pred tem je pač ni nihče opazil in je bila zanemarjena.) Takrat se je začela tudi moda t. i. mavrskega ali neomavrskega ali psevdomavrskega arhitekturnega sloga, katerega idealni model je bila Alhambra v Granadi. Ta izrazito dekorativni orientalistični slog je bil seveda zelo privlačen; bil je tudi v sozvočju z novo popularnostjo dekorativne umetnosti na Zahodu proti koncu 19. stoletja, predvsem z art nouveaujem. Stavbe v neomavrskem slogu so vznikale kot gobe po dežju po vsem Zahodu, a se niso ustavile znotraj njegovih meja. Prav tako so jih začeli graditi na Bližnjem vzhodu, v severni Afriki, v Rusiji, na osmanskem Balkanu, in v samih zgodovinskih prestolnicah islamske civilizacije, v Damasku, v Kairu, v Bagdadu, v mogulski Indiji – in kajpada tudi v Istanbulu. Prisotnost tega (in podobnega neomameluškega) arhitekturnega sloga v islamskih mestih je še dodatno pomagala utrditi zmotno predstavo, da je ta sicer orientalistična, »novokomponirana« arhitektura v resnici avtohtona, čista, nepotvorjena islamska arhitektura. Kot piše avstrijski umetnostni zgodovinar Maximilian Hartmuth, so zahodni potopisci v času, ko je bilo v Istanbulu še težko naleteti na primerke neomavrskih ali neomameluških ali stilsko eklektičnih gradenj, radi razočarano ugotavljali, da Istanbul nima lastne orientalske arhitekture (Hartmuth 2015: 162).

Stein Erlich torej ni bila posebna po tem, da se ji je islamska oziroma orientalska umetnost zvedla na mavrsko in da se ji je osmanska kultura, domnevno brez lastnih korenin, nekako asimilirala mavrski kulturni matrici. To je bilo umevanje širšega učenega srednjeevropskega miljeja, iz katerega je izhajala. A taka koncepcija »turških vplivov« je naredila Stein-Erlichino videnje muslimanske Bosne seveda še bolj dvoumno: ne le, da se za njenimi muslimani skrivajo sence sefardov; tudi za videzom osmanske kulture se nakazujejo obrisi andaluške islamsko-sefardske sinkretične kulture. Vendar pa pri tem ne smemo pazabiti, da je to le logična implikacija. Tovrstnih trditev je v spisih judovskih

orientalistov na pretek, sama Stein Erlich pa česa takega ni nikoli zapisala.⁷

Čeprav je Stein Erlich prevzela poglede učenih orientalistov o izjemnem mestu mavrske umetnosti in kulture, vprašanje Alhambre (in *eo ipso* Hagije Sofije) v resnici ni njeno vprašanje. Alhambre sploh ni nikoli omenjala, kakor tudi nobene druge visoke islamske arhitekture in umetnosti ne. Ni omenjala visoke (dvorne) poezije in ne elitnih koncepcij ljubezni arabskega izvora, ki so jih razvijali na andaluških dvorih. Vsem tem paradnim konjem visoke islamske andaluške kulture in velike islamske tradicije se je izognila iz preprostega razloga, ker so jo, kot antropologinjo pač, veliko bolj zanimale male tradicije, ljudske pesniške in ljubezenske prakse, ljudske estetske senzibilnosti, oblike ljudske religioznosti itn. Ko govori o orientalskem kulturnem stilu in o mavrskih vplivih, ima zmeraj pred očmi predvsem malo tradicijo. (Kar pa ne pomeni, da je interakcije in prehajanja med visoko/elitno in nizko/vernakularno kulturo niso zanimali; nasprotno, o njih je tudi pisala. Gl. Stein Erlich 1968: 282–283.)

Primerjalna etnografija Mehike

Stein Erlich je tako ponudila *vernakularno*, demokratično različico orientalskega kulturnega stila. Najpomembnejši viri, iz katerih je destilirala vernakularno kulturno podobo Bosne in ostale muslimanske Jugoslavije (kakor tudi Jugoslavije nasploh), so bili, poleg njenega lastnega gradiva in etnografskih opažanj, folklor in literarna proza s področja Jugoslavije in delno širšega Balkana. Mehiške vzporednice je gradila predvsem s pomočjo anglofone etnografije in nekaj literarne proze. Literature v španskem jeziku, kot kaže, ni mogla brati. Od mehiških antropologov je navajala samo dva, Manuela Gamia in Miguela Covarrubiasa, vse le iz angleščine. Covarrubias ji je moral posebej ugajati, saj je v svojo hrestomatijo (Stein Erlich 1968: 81–82, 299) vključila več povzetkov iz njegove knjige *Mehiški jug* (Covarrubias 1946).⁸ Gotovo jo je moral privlačiti s svojo umetniško stranjo; bil je zelo uspešen pisatelj, arheolog, slikar, ljubitelj in zbiralec ljudske in primitivne umetnosti ter največji zbiralec artefaktov olmeške civilizacije. Tudi ko v predzadnjem poglavju učbenika ponudi zgoščen prikaz novejših raziskav v antropologiji, v razdelku o Latinski Ameriki, kjer našteje nekaj najpomembnejših imen (dela Roberta Redfielda, Oscarja Lewisa, Georgea Fosterja in številnih drugih), v to družbo spusti enega samega Mehičana: Covarrubiasa (Stein Erlich 1968: 359).

Vendar pa to ne pomeni, da drugega mehiškega antropologa, ki ga je pripoznala, ni jemala zadosti resno. Manuel Gamio je bil tedaj vodilni nacionalni antropolog, slavljen kot oče mehiške antropologije, podprt s prestižnim rodovnikom (doktoriral je pri Boasu na Univerzi Columbia). Poleg tega je bil tudi ustanovitelj (uradnega) indigenističnega oziroma indianističnega gibanja. Gamia, ki ga navede iz njegovega prispevka v nekem Lintonovem zborniku, seveda v angleščini (Gamio 1945), vpelje v okviru obravnave »negativne« akulturacije, ki se v latinskoameriškem kontekstu prevede v *pasivni odpor*:

Številni Indijanci v Mehiki imajo na obrazu zelo melanholičen izraz, a mehiški

⁷ Interpretirati njeno etnografijo kot poskus nekakšnega judovskega prisvajanja Bosne ali islama pa bi sploh bilo popolno popačenje smisla njenih prizadevanj.

⁸ Covarrubias je bil širokopotezni pisec uspešnic, objavljenih v angleščini. Knjiga je pozneje doživela prevod v španščino.

raziskovalci predpostavljajo, da je to odraz apatije in pasivnega odpora do kulture belcev. Profesor Manuel Gamio (1945) poudarja, da je pri številnih Indijanceh v Mehiki in Južni Ameriki zaradi akulturacije narasla smrtnost, prehrana pa je postala revnejša. Še danes živi v Mehiki okoli milijon Indijancev, ki ne znajo špansko in ki se torej niso v nobenem oziru prilagodili evropski kulturi. (Stein Erlich 1968: 66)

Z referenco na Gamia je Stein Erlich spustila v obravnavo »rno trde realnosti« in opozorila na (domnevni) obstoj apartne staroselske kulture, medtem ko imamo v Covarrubiasovi etnografiji obilico simpatičnih običajev in mitov, barvitih noš in veselih *fiest* Tehuantepeca, v očeh tedanjih zahodnjaških opazovalcev in popotnikov najbolj *fancy* mehiške pokrajine.

Zdi se malo verjetno, da bi Stein Erlich, ob vsem nereflektiranem favoriziranju angloameriške antropologije, izbrala ta dva mehiška antropologa po naključju. Covarrubias in Gamio sta v svojih pogledih na staroselce in njihovo kulturo stala na nasprotnem polu, ki se je v konceptualnem Stein-Erlichinem besednjaku prevedel v binarizem dveh tipov akulturacije. Prvi, »pozitivni« tip predstavlja odprtost za sprejemanje tuje kulture in pripravljenost na mešanje (sinkretizem, hibridizacijo), drugi pa pomeni zavračanje, negativno stališče, odpor do tuje – kajpada zavojevalske – kulture. V zvezi z Jugoslavijo je to binarno opozicijo opisovala kot polarno nasprotje orientalskega (odprtega) in plemensko-dinarskega (zaprtega) kulturnega stila. Kar je na Balkanu dinarsko-plemenska kultura, nepomirljiva do vrednot zavojevalcev (Osmanov), je v Mehiki staroselska kultura, enako zaprta do dominantne družbe, ki jo prežema dovtetnost za vsakršne akulturacije in hibridizacije – in ki je vrh tega še pod pomembnim vplivom elementov orientalskega stila. Stein-Erlichina preferenca do »odprte« kulture je bila popolnoma nedvoumna. Čeprav je spoštovala in gojila demokratične vrednote in vernakularno kulturo, ni imela veliko razumevanja za dinarske vojščake in »čistokrvne« mehiške staroselce. A v svojem prepričanju, da zares zaprte kulture ne obstajajo, je tudi pri mehiških staroselcih in gorjanskih Dinarcih najdevala poteze, prevzete iz drugih kultur.

Stein Erlich se je s to jukstapozicijo Covarrubiasa in Gamia hote ali nehote vključila v veliko polemično razpravo o »resnični naravi« staroselske kulture. Ta razprava traja še danes. Če omenimo le eno njeno današnjo faseto: na eni strani imamo etnozgodovinarje (predvsem iz ZDA), ki poskušajo dokazati, da med svetovoma Indijancev in Špancev ni bilo nobene komunikacije; Indijanci so se v »posttravmatski situaciji« zaprli vase in postali nedostopni za vse vplive konkvistadorske kulture. To videnje je pravzaprav vpeljal francoski zgodovinar Nathan Wachtel v svoji knjigi *Pogled premaganih* (Wachtel 1971), ki je postala eno temeljnih del subalternih študijev. Na drugem bregu, v bolj ali manj odprti polemiki s temi avtorji, stoji francoski zgodovinar Mezoamerike Serge Gruzinski, ki v vrsti odmevnih knjig, še posebej v *Mestiški misli* (Gruzinski 1999), zelo prepričljivo dokazuje, da so bili staroselci vse prej kot zaprti do kulture konkvistadorjev. Eno od njegovih izzivalnih vprašanj, ki nazorno ilustrirajo njegovo pozicijo (in naš predsodek), je: *Kako to, da zgodovinarji in antropologi niso zmogli videti mehiških Indijancev na primer kot aktivnih udeležencev v renesančnih znanostih in umetnostih?* (Cañizares-Esguerra 2002: 271). Če bi bila Stein Erlich še živa, bi se gotovo postavila na isto stran

kot Gruzinski.⁹ Toda v njenem času antropologija in sosedne vede še niso razpolagale z govorico, ki so jo šele pozneje razvili postkolonialni in subalterni študiji ter druge kritične teorije v antropologiji. Edino, kar je bilo na razpolago, so bila konceptualna orodja kulturne antropologije, pripravna za analizo fenomenov kulturnega mešanja in medsebojnega prežemanja (akulturacija, difuzija, sinkretizem, hibridnost itn.). Med metaforami za opisovanje kulturnih mešanic ji je bila najljubša od Herskovitsa prevzeta metafora kemične spojine. Tako kot pri kemičnih spojinah tudi pri spajanju kultur nastanejo popolnoma nove lastnosti, zaradi česar je akulturacija *kreativni proces*:

Spoj indijanske kulture s špansko najjasneje kaže na ta pojav. Na mehiških cerkvah in palačah, zgrajenih v slogu španskega baroka, se pojavljajo indijanski elementi. Na katoliških oltarjih se nahajajo poganski elementi in simboli. Ta spoj se kaže na fiestah, v noši, v hrani in v običajih. Mestici – mešanci Indijancev in Evropejcev – o sebi trdijo, da je v njihovem temperamentu nekaj, česar nima niti Španec niti Indijanec, namreč velika dejavnost in agresivnost. (Stein Erlich 1968: 68)

Preteči je moralo še nekaj desetletij, preden so raziskave hibridizacijskih procesov toliko napredovale, da je lahko Gruzinski (1999) pokazal, da sta barok in renesansa bila globalen pojav in da je mogoče govoriti o staroselski mehiški renesansi oziroma baroku, ki sta se oblikovala v živi interakciji, v dialogu z evropsko renesanso ali barokom.

V primerjavi s Stein-Erlichinim poznavanjem Bosne, Jugoslavije in Balkana je bilo njeno etnografsko poznavanje Mehike opazno šibkejše, manj obsežno in kompleksno; lasten etnografski prispevek pa je komajda zaznaven. Njena Mehika je bila bolj evocirana kakor doživljena. Poseben vidik te asimetrije je tudi, da Latinske Amerike in Mehike ni zares obravnavala v njeni regionalni raznolikosti. Ko nakazuje jugoslovansko-mehiške vzporednice, se zmeraj giblje v obzorju orientalskega stila. Staroselska Mehika ji je kljub njeni demokratični naravnosti ostala v precejšnji meri nedostopna.

Sklep

S tem ko je Vera Stein Erlich orientalsko kulturo Bosne paradokсно zasidrala v sinkretični »mavrski« kulturi islamske Španije, je Bosno – in *per extensionem* celotno muslimansko Jugoslavijo – lahko tesneje povezala z Mehiko in si tako naredila prostor za primerjalna opazovanja. Njene primerjalne etnografije Jugoslavije (Bosne) in Latinske Amerike (Mehike), kot rečeno, v danem prostorskem okviru nismo mogli natančneje prikazati in kritično-analitično obravnavati s potrebno sistematičnostjo. Bralce smo s tem nekoliko prikrajšali za najbrž zanimivejšo in vsekakor lažje dostopno stran zgodbe, ki jo bo mogoče povedati ob kakšni drugi priložnosti. Zaenkrat se poskušajmo zadovoljiti s sumarno opazko, da je bila njena etnografija skromna, zato pa je bil njen intelektualni občutek za ukvarjanje s pomembnimi vprašanji vede zelo izostren.

V pričujočem članku smo se osredotočili na ozadne, deloma implicitne in gotovo ne povsem zavestne ideje in pojmovne asociacije, nastale v orientalističnih tokovih evropske

⁹ Nikakor ni naključje, da je Gruzinski nekje pohvalil pristop Georgea Fosterja k tem vprašanjem. Foster je bil od vseh kolegov antropologov, ki so se ukvarjali z Mehiko, v svojih pogledih in interesih najbližji pogledom Vere Stein Erlich.

pa tudi zunajevropske misli od sedemdesetih let 19. do sredine 20. stoletja. Te ideje so pomembno vplivale na konstrukcijo nove variante mita o Al Andaluzu oziroma islamski Iberiji. Zajemanje iz teh ozadij, ki sicer sodijo predvsem v domeno intelektualne zgodovine ter zgodovine konceptov, in identitetna vpletenost v sinkretični splet andaluške civilizacije dajeta Stein-Erlichini etnologiji Jugoslavije (muslimanske Bosne) in Latinske Amerike (Mehike) intelektualno globino in angažiranost, brez katerih bi bil njen etnografski prispevek znatno skromnejši in precej manj privlačen.

REFERENCE

- BASKAR, Bojan
 2015 *Nacionalna identiteta kot imperialna zapuščina: Uvod v slovensko etnomitologijo*. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani.
- 2020 Vera Stein Erlich and the Conundrum of Yugoslav Cultural Diversity. V: J. Hinrichsen [idr.] (ur.), *Diversities: Theories and Practices. Festschrift for Reinhard Johler*. Tübingen: Ludwig-Uhland-Institut für Empirische Kulturwissenschaft, 146–170.
- 2021 Austronostalgia and Bosnian Muslims in the Work of Croatian Anthropologist Vera Stein Erlich. V: F. Šistek (ur.), *Imagining Bosnian Muslims in Central Europe: Representations, Transfers and Exchanges*. Oxford: Berghahn, 155–169.
- BOURKE, John G.
 1896 Notes on the Language and Folk-Usage of the Rio Grande Valley: (With Especial Regard to Survivals of Arabic Custom.) *Journal of American Folklore* 9 (33): 81–116.
- CAÑIZARES-ESGUERRA, Jorge
 2002 Renaissance Mess(tizaje): What Mexican Indians Did to Titian and Ovid (Book review). *The New Centennial Review* 2 (1): 267–276.
- CASTRO, Américo
 1948 *España en su historia: Cristianos, moros y judios*. Buenos Aires: Editorial Losada.
- COVARRUBIAS, Miguel
 1946 *Mexico South: The Isthmus of Tehuantepec*. New York: Alfred A. Knopf.
- EFRON, John M.
 2005 Orientalism and the Jewish Historical Gaze. V: Ivan Davidson Kalmar in Derek Jonatharn. J. Penslar (ur.), *Orientalism and the Jews*. Waltham: Brandeis University Press, 80–93.
- FOSTER, George
 1953 Veri Stein Erlich, 23. decembra 1953. (Pisma, Zagreb, Nacionalna i sveučilišna knjižnica, Rokopisni oddelek, R-7974 – B-b-303).
- GAMIO, Manuel
 1945 Some Considerations of Indianist Policy. V: Ralph Linton (ur.), *The Science of Man in the World Crisis*. New York: Columbia University Press, 399–415.
- GRAETZ, Heinrich
 1872 *Les Juifs d'Espagne, 945-1205*. Pariz: Michel Lévy frères.
- GRUZINSKI, Serge
 1999 *La pensée métisse*. Pariz: Fayard.
- HARTMUTH, Maximilian
 2015 K.(u.)k. colonial? Contextualizing Architecture and Urbanism in Bosnia-Herzegovina, 1878–1918. V: C. Ruthner [idr.] (ur.), *Wechselwirkungen: Austria-Hungary, Bosnia-Herzegovina, and the Western Balkans, 1878-1918*. New York: Peter Lang, 155–184.
- RAJNER, Mirjam
 2019 *Jews and Art in Yugoslavia, 1918-1945*. Leiden: Brill.
- RUBIERA MATA, María Jesús in EPALZA, Mikel de
 2007 Al-Andalus: Between Myth and History. *History and Anthropology* 18 (3): 269–273.

SAID, Edward

1978 *Orientalism: Western Conceptions of the Orient*. New York: Vintage Books. [Slovenski prevod: *Orientalizem: Zahodnjaški pogledi na Orient*. Ljubljana: ISH Fakulteta za podiplomski humanistični študij, 1996.]

STEIN ERLICH, Vera

1940 The Southern Slav Patriarchal Family. *The Sociological Review* 32: 224–41.

1945 Phases in the Evolution of Family Life in Yugoslavia. *The Sociological Review* 37: 50–64.

1966 *Family in Transition: A Study of 300 Yugoslav Villages*. Princeton: Princeton University Press.

1968 *U društvu s čovjekom: Tragom njegovih kulturnih i socijalnih tekovina*. Zagreb: Naprijed.

1970 Love Sentiments and Love Relations in Rural Yugoslavia. *Anthropologica* 12 (1): 23–44.

1971 [1964] *Jugoslavenska porodica u transformaciji: Studija u tri stotine sela*. Zagreb: Liber.

b. d. 'Mexico – Jugoslawien' (Rokopis, 13 fol. Zagreb, Nacionalna i sveučilišna knjižnica, Rokopisni oddelek, R-7974 - A-252).

68

SUPEK-ZUPAN, Olga

1984 Utjecaj američke antropologije na rad Vere Stein Erlich. *Revija za sociologiju* 14 (3/4): 319–326.

WACHTEL, Nathan

1971 *La vision des vaincus: Les indiens du Pérou devant la conquête espagnole 1530–1570*. Pariz: Gallimard. [Slovenski prevod: *Pogled premaganih: Perujski domorodci ob španski osvojitvi, 1530–1570*. Ljubljana: ISH Fakulteta za podiplomski humanistični študij, 2005.]

BESEDA O AVTORJU

Dr. Bojan Baskar je redni profesor socialne antropologije in mediteranistike na Oddelku za etnologijo in kulturno antropologijo Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani. Njegove raziskave in objave posegajo zlasti na področja antropologije Mediterana, zgodovine antropologije, rasizma, hrane, imperijev, popotništva in potopisja, antropologije krajine ter epistemologije družboslovja.

ABOUT THE AUTHOR

Bojan Baskar, PhD, is a professor of Social Anthropology and Mediterranean Studies at the Department of Ethnology and Cultural Anthropology at the Faculty of Arts, University of Ljubljana. His research and publications deal particularly with the anthropology of the Mediterranean, the history of anthropology, racism, food, empires, travelling and travel writing, the anthropology of landscapes and the epistemology of social studies.

SUMMARY

Latin America and Yugoslavia in the anthropological work of Vera Stein Erlich

Finding parallels between Bosnian Muslim and Mexican culture was one of the central fixations in the work of Croatian anthropologist Vera Stein Erlich (1897–1980). Based on the observation that she developed a passionate academic (and other) interest in both these regions, this article tries to uncover the background motives of her passionate involvement.

Stein Erlich was of Central European Ashkenazi descent. During her student years (Art History in Zagreb, Psychology in Vienna, Pedagogy in Berlin, in this order), she was an active participant in the Zionist Youth movement. She entered anthropology only later in her life, in 1951, when the grant by the Wenner-Gren for writing the book (on transformation and regional diversity of Yugoslav family) made possible for her to move to the department of anthropology at Berkeley. This was the time when, while intensely reading anthropological literature, she “discovered” Mexico (before travelling there) and its “astounding similarities” to Bosnia and other Muslim regions of the then Yugoslavia (that she already knew well from her pre-WW II research on Yugoslav family).

The background motives of her “infatuation” with Mexico and Yugoslavia were primarily biographical. As a young Jewish intellectual growing up in the aftermath of Habsburg Empire, hence engaged with the pressing issues of identity, she was (in 1920s) in early phase of discovering the Muslim as well as Sephardic world of Bosnia. As is now well established, the Central European Ashkenazi intellectual elites of the time were great admirers of the Sephardim. In her typology of Yugoslav culture styles, she included Muslim regions in the so-called Oriental style. Of four Yugoslav styles, this one was her favorite. What she discovered in Mexico, was again Oriental style (transmitted there by the Spanish conquistadors, heirs of the syncretic culture of al-Andalus). This alleged common origin in Medieval Muslim Spain of Bosnian Muslim as well as Mexican culture style subsequently served as the basis of her persistent comparative observation and imagination of ethnographic commonalities.

Of course she must have known that the Ottoman culture of Bosnia didn't come there from Iberia (with the exemption of the Sephardi presence in Sarajevo and some other towns). But the idea of the piercing power of the “Moorish” civilization (the convivencia of the Muslims and the Sephardim, and then, perhaps, also of Christians) was seemingly so overwhelming that she couldn't resist it. There are a few traces suggesting the influence on her of the great Jewish German-speaking scholarly tradition of the 19th century (Judaic studies, Orientalism, Arab Studies; with such outstanding names as Adam Geiger, Heinrich Graetz, Ignaz Goldziher), and its version of the myth of al-Andalus.