

Zorica Kuzmanović

*Odeljenje za arheologiju
Filozofski fakultet, Univerzitet u Beogradu
zoricakuzmanovic@gmail.com*

Problem kulturnog identiteta u savremenoj arheološkoj praksi*

Apstrakt: Višedecenijsko preispitivanje koncepta kulture u arheologiji usmereno je na pokušaj da se prevaziđe tradicionalni, kulturnoistorijski koncept po kome se kultura razume kao relativno stabilan i homogen sistem vrednosti karakterističan za određenu grupu, odnosno zajednicu ljudi. Praksa kulturnog klasifikovanja artefakata, bazirana na pretpostavci da ljudi koje povezuje izrada i upotreba stilski ujednačene materijalne kulture čine grupu sa osećanjem zajedničkog identiteta, kritikuje se kao odraz etnocentrične projekcije savremene ideje o kulturnom identitetu.

Uprkos brojnim kritikama ovakvog koncepta, koje se pod uticajem različitih teorijskih pravaca razvijaju počev od šezdesetih godina na ovamo, čini se da implicitna pretpostavka o zajedničkom kulturnom identitetu grupe ljudi koju povezuje zajednička materijalna kultura i dalje opstaje. Štaviše, pokušaj da se, kao odgovor na pomenute kritike, ponudi jedna multikulturalna interpretacija prošlosti preti da iznova rehabilituje koncept kulture koji arheologija pokušava da napusti decenijama unazad.

Ključne reči: kultura, kulturni identitet, kulturnoistorijska arheologija, procesna arheologija, postprocesna arheologija, multikulturalizam.

Višedecenijsko preispitivanje koncepta kulture u arheologiji, započeto polovinom 20. veka, usmereno je na prevazilaženje tradicionalnog, kulturnoistorijskog pristupa kulturi koji je dominirao, a po mnogima i dalje dominira, arheološkom praksom još od 19. veka (Lucas 2001, 108, 119; Shanks 2001, 286). Neke od ključnih teorijsko-metodoloških debata u arheologiji, iz kojih je usledilo profilisanje dva suprotstavljena pristupa prošlosti podvedena pod nazive *procesna* i *postprocesna* arheologija, započete su upravo pokušajem da se ponudi novi, svrsishodniji koncept kulture. Iako su se pomenute arheološke škole u velikoj meri razvijale kao međusobna teorijsko-metodološka kontrareakcija (Донсон 2008; Olsen 2002), obe su kao jedan od glavnih nedostataka tradicionalnog arheološkog koncepta kulture videle to što se njime etnocen-

* Rad je rezultat rada na projektu Arheološka kultura i identitet na Zapadnom Balkanu (177008) koji finansira Ministarstvo prosvete i nauke Republike Srbije.

trična slika savremenog kulturnog identiteta projektuje na prošlost (Wylie 2002, 65; Shennan 1994, 6).

Po analogiji sa modernim shvatanjem kulture kao identitetskog izraza određene etničke grupe odnosno naroda ili nacije, tradicionalni kulturnoistorijski pristup bio je fokusiran da, tragom materijalnih ostataka, identifikuje zasebne kulturne grupe u prošlosti, poistovećujući ih, više ili manje eksplicitno, sa konkretnim etničkim grupama ili narodima¹ (Jones 1997, 136-138; Lucy 2005, 86). Kritika ovakvog pristupa koja je šezdesetih godina bila usmerena na metodološke aspekte arheološkog pristupa, s ciljem da se dosegne nivo objektivnog istraživanja prošlosti, kulminirala je krajem 20. veka preispitivanjem društveno-političkog konteksta arheološke prakse. Ispostavilo se da projektovanje etnocentričnog pogleda na arheološki koncept kulture nije posledica tek naivnog metodološkog postupka, već da uzroci takvog načina konceptualizovanja prošlosti leže u političkim težnjama za dominacijom u savremenom društvu. Izražena tendencija da se, kao nastavak ovakve kritike, ponudi revidirana slika prošlosti inspirisana je, između ostalog, savremenim pokretom multikulturalizma. One koji prihvataju političku ulogu arheologije u savremenom društvu ne brine mnogo njen društveni angažman, inspirisan jednim političko-ideološkim pokretom savremenog doba, ali činjenica da takav pristup pretilo da rehabilituje decenijama unazad kritikovani koncept kulture, u najmanju ruku zbunjuje.

Prva reakcija protiv tradicionalnog kulturnoistorijskog koncepta kulture započela je polovinom 20. veka artikulisanjem nezadovoljstva, uglavnom, među mlađom generacijom američkih arheologa, zbog dotadašnje arheološke prakse kulturnog klasifikovanja artefakata tako što se pretpostavlja da su definisane kulturne grupe/kulture (što je u praksi skup arheoloških ostataka koji se uobičajeno pojavljuju zajedno i koji su stilski izrazito slični) materijalni odraz zajedničkih normi određene grupe ljudi (Lucas 2001, 121). Glavna zamerka ovih ranih reakcija nije bila usmerena toliko na pomenutu projekciju modernog koncepta kulture i identiteta na prošlost, iako je i na nju ukazano (vidi

¹ Najpotpunije objašnjenje kulture kako je ona razumevana u ovoj fazi razvoja discipline izložio je Gordon Čajld (Vere Gordon Childe) u knjizi *The Danube in Prehistory* (1929): "Neke vrste ostataka – grnčariju, oruđe, nakit, obrede sahranjivanja i oblike kuća – neprekidno srećemo zajedno. Takav kompleks povezanih odlika nazvaćemo 'kulturnom grupom' ili, jednostavno, 'kulturom'. Pretpostavljamo da je jedan takav kompleks materijalni izraz onoga što bismo danas nazvali 'narodom'." (Childe, cit. prema Jones 1997, 17). Na drugom mestu, izjednačujući kulturu sa društvenim nasleđem, Čajld je napisao: "... ona korespondira sa zajedničkom tradicijom zajednice, institucijama i zajedničkim načinom života. Takva grupa se, sa razlogom, može nazvati narodom... Ako pod etničkim obično podrazumevamo narod, onda možemo reći da praiistorijska arheologija ima dobre izgleda da rekonstruiše etničku istoriju Evrope..." (Childe, cit. prema Jones 1997, 17).

Wylie 2002, 65), koliko na ograničenost kulturnoistorijskog pristupa da problematizuje pitanje kulture na jednom opštijem, više antropološkom nivou (Watson 1995, 684, 686; Wylie 2002, 69). Nezadovoljni dometima tradicionalne arheologije, koja je sebi kao glavni cilj postavila praćenje razvoja zasebnih kulturnih grupa kroz vreme, "nova" generacija arheologa se počela zalagati za arheološko istraživanje koje bi moglo doprineti razumevanju kulture na opštem antropološkom nivou, što bi u krajnjem ishodu pomoglo razumevanju univerzalnih zakona ljudskog ponašanja, kako u prošlosti tako i u sadašnjosti. Istovremeno, zasićeni kulturnoistorijskim metodom baziranim na pukoj deskripciji i stilsko-tipološkoj klasifikaciji artefakata, oni su formulisali novi istraživački pristup prošlosti zasnovan na pozitivističkoj epistemologiji koji će doprineti egzaktnom, objektivnom i proverljivom znanju o prošlosti (Binford 1962; Clarke 1968; Gibbon 1989). Za razliku od tradicionalnog gomilanja informacija o kulturnim grupama na bazi opisa, nauka, tvrdili su novi arheolozi, koristi svoje podatke da bi proverila hipoteze o tome kako svet funkcioniše i iz tih zaključaka izvodila uopštavanja. Iako poprilično zakasneo odraz epistemoloških stremljenja u širem intelektualnom polju (Wylie 2002, 154), procesni pravac je u arheološku literaturu ušao kao epistemološko otrežnjenje, s obzirom na to da je po prvi put iznesena teorijski usmerena kritika dotadašnje arheološke prakse.

U skladu sa postavljenim ciljevima - *više nauke i više antropologije* (Binford 1962) – procesni arheolozi su, nadovezujući se na neoevolucionizam u antropologiji, tvrdili da kulturu treba razumeti kao funkcionalni sistem, odnosno, kao sredstvo ljudskog prilagođavanja prirodnom okruženju (Binford 1962, 218). Kao adaptivni odgovor ljudske vrste na prirodno okruženje, kultura, za procesne arheologe, predstavlja funkcionalnu celinu koja se sastoji od povezanih, međusobno kondicioniranih podсистема determinisanih potrebom da se, radi evolutivnog opstanka, prilagode materijalnom (ekološkom) okruženju. Iz takve koncepcije proizilazi da arheološki ostaci predstavljaju posledicu ljudskog ponašanja koje je, na prvom mestu, određeno potrebom da se adaptira na date materijalne okolnosti opstanka. Ovo, po mnogim kritičarima redukovano viđenje kompleksnosti ljudskog ponašanja (Wylie 2002, 65-68), odnosno kulture, usmerilo je fokus istraživačkih interesovanja na pitanja koja se tiču strategija preživljavanja, ekonomskih modela, sistema razmene, socijalne organizacije, i sl. U skladu sa novom teorijom kulture, procesna arheologija je istakla da varijabilnost materijalne kulture nije uvek posledica kulturne različitosti, kako je vidi kulturnoistorijska škola, već adaptativnog odgovora na zadatake materijalne uslove egzistencije (Binford 1973; Shennan 1994, 12-13).

Za razliku od procesne arheologije, koja kulturu vidi kao funkcionalni odgovor na ekološke faktore, reakcija koja je nastupila osamdesetih godina u okvirima tzv. postprocesne arheologije pomerila je fokus interesovanja i primat dala simboličkim, komunikacionim i ideološkim aspektima kulture. Izazvana proce-

snom redukcijom ljudskog ponašanja na ekodeterminizam, postprocesna arheologija insistira da to ponašanje često nije puka posledica racionalnog odgovora na materijalne uslove života, već da često zavisi od simboličkih vrednosti, ideja, konvencija i ideologija kao neodvojivog sadržaja kulture (Hodder 1982; 1983). Varijabilnost arheološkog materijala za postprocesne arheologe ne mora nužno biti posledica adaptativnog odgovora na ekološke uslove, kako to vidi procesna arheologija, već je često determinisana simboličkim i idejnim vrednostima date kulture. Za mnoge teoretičare ovo je značilo vraćanje na normativistički pristup, koji ljudsko ponašanje i materijalne posledice tog ponašanja (arheološki zapis) razume kao odraz normi sadržanih u području ideja. Štaviše, moglo bi se reći da arheološka debata po pitanju koncepta kulture u drugoj polovini 20. veka odražava staru materijalističko/idealističku poddelu, koja se dalje proteže na pitanje opšte epistemologije društvenih nauka (Shennan 1994, 1-5).

Iako na nivou polemike različito pristupanje konceptu kulture često dostiže izraženi polaritet od tvrdog materijalizma do ekstremnog idealizma, ipak, u praksi, većina učesnika u ovoj debati ostaje pri konceptu koji uzima u obzir obe ravni ljudskog ponašanja, ne pretendujući da odredi determinišući faktor jednog, svakako, kompleksnog fenomena (Watson 1995, 688-689; Wylie 2002, 17). Pokazuje se da iza ekstremno idealističke reakcije na ekstremni ekodeterminizam procesne škole zapravo stoji jedan te isti koncept kulture koji se u krajnjem ishodu može svesti na klasičnu tajlorovsku definiciju,² osim što su fokusi istraživačkog interesovanja kod jednih usmereni više na materijalističku, a kod drugih na simboličko/idejnu ravan.

U polemici koja se odvijala osamdesetih godina između procesne i postprocesne arheologije po pitanju koncepta kulture, obe strane su zapravo bile fokusirane na holističko značenje kulture, kao atributa ljudskosti i ljudskog društva (Lucas 2001, 121). Pitanje kulturnog identiteta, bremenito tendencijom da se kultura poistovećuje sa etničkom grupom, problem na koji je tada samo ukazano, praktično je još koju deceniju ostalo zapostavljeno. Procesna arheologija je započela kritiku kulturnoistorijskog pristupa isticanjem činjenice da varijabilnost materijalne kulture nije uvek posledica kulturne različitosti već adaptativnog odgovora na zadate materijalne uslove egzistencije, ali je većina procesnih istraživanja i dalje koristila tradicionalno uspostavljene kulturne grupe kao analitičke jedinice u okviru kojih su proveravane ekofunkcionalističke zakonitosti ljudskog ponašanja (Lucas 2001, 119-123). Iako su Binford (Lewis Binford) i sledbenici isticali da se kulturnoistorijski partikularizam neopravdano bazira na modernoj ideji da kulturni identitet predstavlja

² Engleski antropolog Edvard Tajlor (Edward Tylor) je u drugoj polovini 19. veka kulturu definisao kao "kompleksnu celinu koja obuhvata znanja, uverenja, umetnost, moral, zakone, običaje i druge sposobnosti i navike koje čovek stiče kao član društva." (Tylor cit. prema Lucas 2001, 119).

osnovu etničkog identiteta, oni nisu otišli dalje od ove načelne kritike, izbegavajući da se uopšte upuste u pitanje identiteta kulturnih grupa kojima su operisali (Jones 1997, 137; Lucy 2005, 88-91). S obzirom na to da je početna reakcija postprocesne arheologije bila podstaknuta nastojanjem da se pobije procesni ekodeterminizam, njen koncept, koji u prvi plan stavlja idejnu, simboličku i ideološku dimenziju kulture, formalno gledano, takođe nije prevazišao pretpostavku o zajedničkom identitetu onih koji pripadaju istoj kulturi. Implicitno razumevanje kulture u oba slučaja se svodi na koncept kulture kao načina života. Bez obzira na to da li je kultura shvatana kao posledica adaptacije grupe ljudi smeštene u nekom prirodnom okruženju, ili normi baziranih na simboličkom i idejnom nivou, opstajala je i održavala se podrazumevana pretpostavka o kulturnom identitetu koji dele svi članovi date zajednice (Lucy 2005, 91).

Zamerka koju je Binford uputio kulturnoistorijskom pristupu – da iza arheološki definisanih kulturnih grupa pretpostavlja konkretne zajednice, sa osećajem zajedničkog kulturnog ili etničkog identiteta, na koju su se nadovezali Hoder (Ian Hodder) i još nekolicina istraživača osamdesetih godina (Hodder 1982; Shennan 1994 (1989)) – ušla je u žižu arheološkog interesovanja tek u narednoj deceniji. Kao refleksija savremenih etničkih sukoba u svetu, pitanje etničkog/nacionalnog identiteta povezano sa pitanjem kulturne pripadnosti, pokrenulo je niz istorijskih, ekonomsko-političkih, socioloških i kulturnih studija u pokušaju da se razume ovaj društveni fenomen koji duboko prožima različite aspekte modernog doba (Anderson 1983; Gellner 1983; Hasting 1997; Hobsbawm 1990; Smit 2010). Napuštanje esencijalističkog pogleda na kulturu, etnicitet, i uopšte identitet, što je bio glavni rezultat ovih radova, stvorilo je jaku interdisciplinarnu osnovu za kritiku tradicionalnog koncepta kulture u arheologiji. Pokazalo se da su i etnicitet i kulturni identitet društveno konstruisani fenomeni koji se različito i u različitom stepenu manifestuju od grupe do grupe. To nisu datosti koje je moguće empirijski utvrditi, već vrsta društvene interakcije koja se stvara u različitim istorijskim, društvenim i diskurzivnim kontekstima koji su promenjivi. Otuda se sama zajednička materijalna kultura, koju arheolozi prepoznaju kao vezu između grupe ljudi, ne može smatrati izrazom identiteta date zajednice. Naprotiv, etnoarheološka istraživanja su pokazala da različite socijalne grupe koje ne povezuje zajednički etnički identitet često koriste istu materijalnu kulturu (Hodder 1982, 75-86). Takođe, ono što se u arheološkoj građi tradicionalno opažalo kao materijalni izraz kulturnih/etničkih distinkcija, neretko može biti posledica diferencijacije statusnih, religioznih, rodnih i drugih društvenih grupa u okviru zajednice (Lucy 2005, 105). Kao protivteža višedecenijskom nastojanju da se utvrde kulturne/etničke granice grupa koje su naseljavale prošlost, arheolozi nove generacije pokušavaju arheološkim putem da ukažu na brojne druge identitete i identitetske grupe, koje u interakciji sa ostatkom društva mogu ostaviti trag u arheološkom zapisu (Díaz-Andreu *et al.* 2005; Insoll 2007)

Paralelno s ovim, drugi snažan talas kritike tradicionalnog koncepta kulture vezan je za uticaje kulturne kritike, postkolonijalne teorije, i uopšte dekonstrukcije tradicionalne slike nauke, istorije i kulture u postmodernom dobu. Podrivanje temelja zapadne objektivne nauke i ukazivanje na političku ulogu njenih znanja, što su glavne posledice preispitivanja u okviru šireg polja humanističkih disciplina, imaju svoje ključne uzroke u izmenjenim političko-ekonomskim prilikama postkolonijalnog doba, razvoju globalnog kapitalizma i tehnologija masovnih komunikacija. Osnovna pretpostavka je da su pomerenja ekonomsko-politička težišta moći u kasnom kapitalizmu dovela do destabilizacije simboličkog kapitala, odnosno naučnog znanja na bazi kojeg je zapadna nauka vekovima unazad doprinosila reprodukciji asimetričnih odnosa moći. Naslanjajući se na intelektualni pokret usmeren na preispitivanje modernističkih projekata, koji je proizašao iz ovakvih društveno-istorijskih okolnosti, arheologija je "priznala" da su društveno-političke okolnosti vezane za formiranje modernih nacija i njihovih imperijalističkih stremljenja presudno uticale na konceptualizovanje kulture ne samo u arheološkoj, već i široj društvenoj praksi (Бабић 2008; Babić 2010; Días-Andreu 2007; Hamilakis 2007; Morris 1994; Dietler 2005).

Shvaćena kao relativno stabilan i homogen sistem vrednosti karakterističan za određenu grupu, tj. etničku zajednicu ili narod, kultura u arheologiji reflektuje ideju nacionalnog identiteta (Días-Andreu *et al.* 1996; Kohl *et al.* 1995). Kulturnoistorijska praksa da se materijalni ostaci klasifikuju prema njihovoj kulturnoj pripadnosti, uz nastojanje da se tim putem uspostavi genealogija savremenih nacija i otkrije njihovo zamišljeno primordijalno poreklo, smatra se odrazom političkih težnji ka uspostavljanju nacionalnih granica u modernom svetu. Istovremeno, imperijalističke pretenzije vodećih evropskih nacija reflektovale su se u arheologiji kroz koncept akulturacije (helenizacija, romanizacija i sl.) kojim se objašnjava kulturni kontakt između pretpostavljene "više" kulture koja vrši kulturne uticaje i druge, "niže", koja, podložna tim uticajima, biva promenjena, tj. akulturizovana. Najbolju ilustraciju za to predstavlja akademski i šire prihvaćen narativ o antičkoj grčkoj kulturi kao kolevci evropske civilizacije koja je posredstvom Rima dalje raširena među "varvarima", u čijem konstruisanju je arheologija imala naročito značajnu ulogu (Dietler 2005; Hamilakis 2007). U svakoj modernoj evropskoj zemlji koja je sebe videla u ulozi punopravnog naslednika grčko-rimske civilizacije, ovako kulturno nasleđe tumačeno je kao ideološki alibi za sopstvenu kolonijalnu praksu i kao mandat da se nastavi nasleđena misija civilizovanja sveta "varvara". Uspostavljajući kontinuitet sa nasleđem antičke grčke civilizacije, filhelenisti širom Evrope su svoju "prosvetiteljsku" misiju u kolonizovanim zemljama proglašavali za kulturno superiornu i nužnu posledicu civilizacijskog progressa. Poput Grka i Rimljana koji su helenizovali/romanizovali "varvare", Evropljani su, kao naslednici i baštinici iste kulturne tradicije, imali misiju da civilizuju i

modernizuju ostatak sveta i da tekovine grčko-rimske kulture prenesu drugim narodima.

Kao nastavak kritike tradicionalnog arheološkog koncepta kulture, u koji su upisane pretpostavke o etničkom/nacionalnom identitetu i o imanentno "višim" i "nižim" osobnostima kultura, kao diskurzivno sredstvo kojim zapadna hegemonna kultura reuspostavlja postojeće asimetrične odnose moći, počela se ispoljavati tendencija da se određena znanja o prošlosti revidiraju i da se ponudi jedna više multikulturalna vizura prošlosti. Dekonstruišući mit o klasičnoj grčkoj kulturi kao kolevci evropske civilizacije, iz kojeg su isključeni slojevi kulturnog nasleđa koji se ne mogu povezati sa grčkim identitetom kao esencijom iz koje će nastati moderna zapadna kultura, klasična arheologija doprinosi razotkrivanju političke uloge ovog kanonskog narativa, dok istovremeno nastoji da ponudi "pravedniju" i "bolju" sliku prošlosti. Tako se u okviru discipline tokom protekle dve decenije može zapaziti sve veća produkcija radova koji pokušavaju da ukažu na multiidentitetsku i multikulturnu sliku grčkog društva (Burkert 1992; Gress 1999; Hinge and Krasilnikoff 2009; Johnson 1992; Mairs 2006). Iako bi se očekivalo da nova slika prošlosti, u skladu sa kritikom tradicionalnog koncepta kulture kao stabilnog i homogenog sistema vrednosti karakterističnog za određenu zajednicu tj. etničku grupu, ukaže na drugačiju hibridnu formu kulturnog sadržaja u čijem oblikovanju učestvuju različite statusne i identitetske grupe koje se mogu čak subverzivno odnositi prema pretpostavljenom kulturnom identitetu, čini se da su takvi radovi još uvek malobrojni. Naprotiv, daleko rasprostranjenija reakcija klasičara na multikulturalni intelektualni pokret, oličena je u studijama koje pokušavaju istaći, pre svega, multietničnost, te naglasiti kulturnoistorijski udeo drugih etničkih skupina sa kojima su Grci dolazili u kontakte i putem kojih je stvarano ono što poznajemo kao klasičnu grčku kulturu. Ti radovi, obično, polaze od kritike *helenizacije*, modela kulturne promene koji podrazumeva da su tokom celokupne istorije grčke kulture, a naročito u periodu grčke kolonizacije, "izvanredne" kulturne odlike koje su joj svojstvene - širene i prihvatane među drugim kulturama i drugim etničkim grupama sa kojima su Grci dolazili u kontakt. Ovakvo viđenje kolonizacije kao ambijenta pogodnog za širenje tzv. neprikosnovenih grčkih kulturnih vrednosti, svakako da korespondira imperijalističkom evropskom narativu, koji je pravdao svoju civilizatorsku misiju u kolonizovanim zemljama. Umesto ovakvog evrocentričnog viđenja prošlosti, arheolozi nastoje da rekonstruišu mrežu kulturnih razmena između Grka i drugih kultura, ukazujući da nije samo Grčka uticala na druge, nego da je i sama prihvatila tuđe kulturne tekovine, ili čak bila presudno određena uticajima drugih kultura (Bernal 1987; 2002 (1991)). Tako, recimo, istraživači arhajskog perioda sve veću pažnju poklanjaju elementima istočnih kultura koje su Grci prihvatili tokom arhajske kolonizacije, a koji su u potonjoj epohi činili jedan od gradivnih elemenata klasične grčke kulture (Johnson 1992). Ovakva multikulturalna vizija arhajskog perioda kojom dominira kulturna razmena izme-

đu dvaju tradicija, grčke s jedne i različitih istočnih tradicija ugrubo svedenih pod identitet Orijenta s druge strane, i dalje govori u terminima konzistentnih kulturnih monolita – Grčke nasuprot *Istoku* (Burkert 1992). Stoga se može primetiti da interpretacije ovih radova proizilaze iz starog, devetnaestovekovnog koncepta kulture, za koji se veruje da je dekonstruisan (Dougherty and Kurke 2003, 3). Oni kulture, bilo da je u pitanju grčka, egipatska, makedonska ili, pak, helenistička, tretiraju prevashodno kao identitetske tj. etničke kategorije po kojima se međusobno suštinski razlikuju (Johnson 1992). Shodno takvom polazištu, osnovni cilj ovih načelno multikulturalnih studija bio je da se u grčkom kulturnom nasleđu razotkriju i utvrde tzv. kulturne pozajmice ili uticaji čije poreklo se vezuje za neku od istočnih kultura, te da se pokaže veliki doprinos i značaj istočnih tradicija u formiranju i razvoju grčke kulture. S obzirom na takav pojmovni aparat koji kulturu svodi na kolektivni identitet, najčešće etnički, a kulturni kontakt na podrazumevajući mehanizam uticaja i pozajmica, ova rasprostranjena verzija multikulturalnog viđenja grčke prošlosti može se, zapravo, smatrati oličenjem prethodne kulturnoistorijske tradicije, sa teretom svih njenih etnocentrizama, nacionalizama, imperijalizama itd. Isti ovaj paradoks uočen je i u postkolonijalnoj teoriji, zato što je ona i dalje bazirana na terminima kolonizator/kolonizovani, što prećutno i dalje implicira asimetrični odnos moći između dva različita kulturna entiteta (Gosden 2007, 166). Postkolonijalizam je, kako tvrde neki autori, samo još jedno polje istraživanja koje jednostavno reprodukuje stare odnose moći između centra i periferije, kolonizatora i kolonizovanog (Baba 2004, 69; Spivak 1999). Ovako implicirana teorija kulture takođe je prepoznata kao paradoks savremenog multikulturalizma (Smith 1992, 96; Turner 1993). S antropološke tačke gledišta, multikulturalistički pokret, bar u njegovoj ideološkoj formi, opterećen je kako teorijskim tako i praktičnim opasnostima, pošto rizikuje da esencijalizuje ideju kulture, kao imanentno svojstvo etničke grupe ili, pak, rase (Turner 1993, 411-412).

Jedan od načina razrešenja ovog paradoksa – da smo nakon poludecenijske intenzivne kritike tradicionalnog koncepta kulture suočeni sa njegovom novom rehabilitacijom – bio bi da se pojasni razlika između koncepta kulture kakav koristi pokret za multikulturalizam³ od onoga koji je do danas razvijen u arheologiji. Pojašnjenje te razlike imalo bi za cilj da se koncept kulture za koji se zalaže multikulturalizam jasno predstavi kao produkt specifičnih društveno-istorijskih okolnosti savremenog doba, koje najčešće nemaju dodirnih tačaka sa uslovima iz prošlosti. Istovremeno, nužno je iznova podsetiti da je kultu-

³ Kao politički pokret multikulturalizam dovodi u pitanje kulturnu hegemoniju dominantne etničke grupe u društvu i zalaže se za promene u smislu podjednake zastupljenosti i prepoznatljivosti nehegemonskih kultura. Stoga se kultura, za multikulturaliste, primarno odnosi na kolektivni društveni identitet uključen u borbu za društvenu jednakost (Turner 1993, 412).

ra, kao analitička jedinica za prostorno-hronološku sistematizaciju artefakata u arheologiji, metodološka alatka koju je potrebno razdvojiti od problema interpretacije identiteta u prošlosti.

Savremena zaokupljenost arheologije pitanjem kulturnih identiteta, čiji je jedan od rezultata zalaganje za multikulturalizaciju prošlosti, može se, između ostalog, posmatrati kao simptom krize koncepta kulturnog identiteta u postmodernom svetu. Ta kriza povezuje se sa konkretnim društvenim promenama u savremenom dobu kao što su globalna organizacija kapitala koji nadilazi nacionalnu državu, porast politika etniciteta i identiteta, eksplozivni rast novih informacionih tehnologija i medija, te razvoj kasnokapitalističke potrošačke kulture, što sveukupno stvara drugačiji kontekst u kome kultura poprima novo značenje (Turner 1993, 424). Uzimanje u obzir rezultata šireg polja humanističkih istraživanja, koja ukazuju na konstruktivističku prirodu identiteta, i učenje na greškama prethodne tradicije (to što smo modernu ideju nacionalnog i etničkog identiteta nekritički aplicirali na zajednice u prošlosti), mogli bi biti putokaz savremenom arheološkom istraživanju. Postmoderni koncept kulturnog identiteta koji se, u krajnjem slučaju, dovodi u vezu sa ideologijom slobodnog tržišta i prava na slobodu izbora, utemeljen je u savremenom društvenom i političko-ekonomskom kontekstu (Turner 1993, 423-424), tj. uslovima života koji se često radikalno razlikuju od onih iz prošlosti. Stoga se smatra neprimerenim takav koncept tražiti u prošlosti (up. Insoll 2007, 3-2). Isto tako, tendencija da se multikulturalizuje prošlost po ključu savremene etničke zastupljenosti i vidljivosti, rizikuje da kulturnu različitost iznova svede na etničku pripadnost. Zato, ako se vratimo na kontekstualizam kao teorijsko polazište za istraživanje kulturnih identiteta, onda bi uloga arheologije bila da rekonstruiše identitete u specifičnostima društvenih okolnosti iz prošlosti, da ih jasno dovede u vezu sa društveno-ekonomskim faktorima i sredstvima reprezentacije, te da na taj način doprinese razumevanju fenomena koji zaokuplja našu društvenu stvarnost.

Literatura

- Anderson, Benedict. 1983. *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso.
- Baba, Homi. 2004. *Smeštanje kulture*. Beograd: Beogradski krug.
- Бабић, Сташа. 2008. *Грци и други*. Београд: Слио.
- Babić, Staša. 2010. Prošlost kao Drugi – Drugi kao prošlost. *Etnoantropološki problemi* 5/2: 259-268.
- Bernal, Martin. 1987. *Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization I*. New Jersey: Rutgers University Press.
- Bernal, Martin. 2002. *Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization II*. New Jersey: Rutgers University Press.
- Binford, Lewis R. 1962. Archaeology as Anthropology. *American Antiquity* 28, 217-225.

- Binford, Lewis R. 1973. "Interassemblage variability – the Mousterian and the functional argument". In *The Explanation of Culture Change: Models in Prehistory*, ed. Colin Renfrew, 227-254. London: Duckworth.
- Burkert, Walter. 1992. *Orientalizing Revolution: Near Eastern Influence on Greek Culture in the Early Archaic Age*. Cambridge: Harvard University Press.
- Clarke, David L. 1968. *Analytical Archaeology*. London: Methuen.
- Días-Andreu, Margarita 2007. *A World History of Nineteenth-Century Archaeology: Nationalism, Colonialism and the Past*. Oxford: Oxford University Press.
- Días-Andreu, Margarita and Timothy Champion (eds.) 1996. *Nationalism and Archaeology in Europe*. London: USL Press.
- Días-Andreu, Margarita, Sam Lucy, Stasa Babic and David N. Edwards. 2005. *The Archaeology of Identity. Approach to gender, age, status, ethnicity and religion*. London: Routledge.
- Dietler, Michael. 2005. "The Archaeology of Colonization and the Colonization of Archaeology – Theoretical Challenges from an Ancient Mediterranean Colonial Encounter". In *The Archaeology of Colonial Encounters – Comparative Perspectives*, ed. Gill J. Stein, 33-69. Santa Fe: School of American Research Press.
- Dougherty, Carol and Leslie Kurke. 2003. Introduction to *The Cultures within Greek Culture – Contact, Conflict, Collaboration*, eds. Carol Dougherty and Leslie Kurke, 1-23. Cambridge: Cambridge University Press.
- Џонсон, Метју. 2008. *Археологија меопуја*. Београд: Clio.
- Gellner, Ernest. 1983. *Nation and Nationalism*. Oxford: Blackwell.
- Gibbon, Guy. 1989. *Explanation in Archaeology*. Oxford: Basil Blackwell.
- Gosden, Cris. 2007. "The Past and Foreign Countries: Colonial and Post-Colonial Archaeology and Anthropology". In *A Companion to Social Archaeology*, eds. Lynn Meskell and Robert W. Preucel, 161-178. Oxford: Blackwell.
- Gress, David. 1999. Multiculturalism and History: Hellenic and Roman Antiquity. *Orbis* 43: 553-573.
- Hamilakis, Yannis. 2007. *The Nation and its Ruins: Antiquity, and National Imagination in Greece*. Oxford: Oxford University Press
- Hasting, Adrian. 1997. *The Construction of Nationalhood: Ethnicity, Religion and Nationalism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hinge, George and Jens A. Krasilnikoff. 2009. Introduction to *Alexandria. A Cultural and Religious Melting Pot*, eds. George Hinge and Jens A. Krasilnikoff, 9-21. Aarhus: Aarhus University Press.
- Hingley, Richard. 2000. *Roman Officers and English Gentlemen - The Imperial Origins of Roman archaeology*. London: Routledge.
- Hobsbawm, Eric. 1990. *Nations and Nationalism since 1780*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hodder, Ian. 1982. *Symbols in Action*, Cambridge University Press.
- Hodder, Ian. 1983. *The Present Past: An Introduction to Anthropology for Archaeologists*, New York: Pica Press.
- Insoll, Timothy (ed). 2007. *The Archaeology of Identities*. London: Routledge.
- Jones, Siân. 1997. *The Archaeology of Ethnicity – Constructing Identities in the Past and Present*. London: Routledge.

- Kohl, Philip L. and Clare Fawcett (eds.) 1995. *Nationalism, politics, and the practice of archaeology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lucas, Gavin. 2001. *Critical Approach to Fieldwork. Contemporary and historical archaeological practice*. London: Routledge.
- Lucy, Sam. 2005. "Ethnic and cultural identities". In Días-Andreu, Margarita, Sam Lucy, Stasa Babic and David N. Edwards, *The Archaeology of Identity. Approach to gender, age, status, ethnicity and religion*, 86 – 109. London: Routledge.
- Mairs, Rachel R. 2006. Hellenistic India, *New Voices in Classical Reception Studies* 1: 19-30.
- Morris, Ian. 1994. "Archaeologies of Greece". In *Classical Greece – Ancient Histories and Modern Archaeologies*, ed. Ian Morris, 8-49. Cambridge: Cambridge University Press.
- Olsen, Bjørnar. 2002. *Od predmeta do teksta. Teorijske perspektive arheoloških istraživanja*. Beograd: Clio.
- Shanks, Michael. 2001. "Culture/Archaeology: The Dispersion of a Discipline and its Objects". In *Archaeological Theory Today*, ed. Ian Hodder, 284-306. Cambridge: Polity Press.
- Shennan, Stephen. 1994. Introduction to *Archaeological approaches to cultural identity*, ed. Stephen Shennan, 1-33. London: Routledge.
- Smit, Entoni D. 2010. *Nacionalni identitet*. Beograd: XX vek.
- Smith, Peter. 1992. The Paradoxes of Multiculturalism. *Journal of Aesthetic Education* Vol. 26, No.2: 95-99.
- Spivak, Čakravorti G. 1999. *Kritika postkolonijalnog uma*. Beograd: Beogradski krug.
- Turner, Terence. 1993. Anthropology and Multiculturalism: What is Anthropology That Multiculturalist Should be Mindful of It?. *Cultural Anthropology*, Vol 8. No. 4: 411-429.
- Watson, Patty Jo. 1995. Archaeology, Anthropology, and the Culture Concept. *American Anthropologist* New Series, Vol. 97, No.4: 683-694.
- Wylie, Alison. 2002. *Thinking from Things. Essays in the Philosophy of Archaeology*. Berkeley: University of California Press.

Zorica Kuzmanović

Department of Archaeology
Faculty of Philosophy, Belgrade

The Problem of Cultural Identity in the Contemporary Archaeological Practice

The decades-long reconsideration of the concept of culture in archaeology has been aimed at overcoming the traditional culture-historical concept, assuming culture as a relatively stable and homogeneous system of values characteristic of a certain group or a community of people. The practice of cultural classification of artefacts, based upon the premise that people linked by the

production and usage of stylistically homogeneous material culture form a group with the feeling of communal identity, has been criticized as a reflection of ethnocentric projection of the modern idea of cultural identity.

In spite of numerous critics of this concept, developed under the influence of various theoretical strains from the beginning of the 1960s, it seems that the implicit assumption is still present of the communal cultural identity of a group linked by the communal material culture. Furthermore, an attempt to counteract the critique and offer a multicultural interpretation of the past brings in the danger to rehabilitate the very concept of culture which archaeology has been trying to abandon for decades.

Key words: culture, cultural identity, culture-historical archaeology, processual archaeology, postprocessual archaeology, multiculturalism

Problème d'identité culturelle dans la pratique archéologique contemporaine

Depuis plusieurs décennies le réexamen du concept de culture en archéologie est orienté vers la tentative de dépasser le concept historico-culturel traditionnel d'après lequel la culture est appréhendée comme un système de valeurs relativement stable et homogène caractéristique d'un groupe ou d'une communauté d'hommes précise. Reposant sur l'hypothèse que les hommes rassemblés en vue de la fabrication et de l'utilisation d'une culture matérielle stylistiquement unie représentent un groupe partageant un sentiment d'identité commune, la pratique de la classification culturelle des artefacts est critiquée comme reflet d'une projection ethnocentrique de l'idée contemporaine sur l'identité culturelle.

En dépit des nombreuses critiques auxquelles est exposé un tel concept, critiques qui se développent à partir des années soixante jusqu'à nos jours sous l'influence des différents courants théoriques, il semble que l'hypothèse implicite sur l'identité culturelle du groupe d'hommes réunis par la culture matérielle commune perdure encore. De plus, la tentative d'offrir comme réponse aux critiques évoquées une interprétation multiculturelle du passé menace de réhabiliter le concept de culture que l'archéologie essaie d'abandonner depuis des décennies.

Mots clés: culture, identité culturelle, archéologie historico-culturelle, archéologie processualiste, archéologie postprocessualiste, multiculturalisme

Primljeno: 05.08.2011.

Prihvaćeno: 05.09.2011.