

DESPRE CONCEPTUL DE CULTURĂ ARHEOLOGICĂ ȘI DESPRE GÂNDIREA NORMATIVĂ

Pentru o dezbatere în arheologia românească de astăzi

NONA PALINCAȘ

Pomind de la observația că gândirea normativă și conceptul de cultură arheologică (sau formele sale echivalente, dintre care cea mai general răspândită este aceea de *societate*) domină – cu rare și aproape irelevante excepții – în practica și literatura arheologică românească de dată recentă, nota de față atrage atenția asupra faptului că ambele au fost contestate încă din anii '60 și oferă un inventar al contraargumentelor. Acestea nu sunt grupate cronologic (în ordinea în care au apărut ca probleme în cercetare), ci după postulatele pe care se sprijină modul de gândire normativ și sunt reduse la literatura din ultimele două-trei decenii (în principal din perspectivă post-procesuală). Concluzia este că arheologia normativă/istoria culturii – respectiv tipul de arheologie dominant în România - nu ține pasul cu dezvoltarea teoriei sociale și a arheologiei pe plan mondial și că ceea ce trece astăzi drept arheologie la noi tinde să decadă la rangul de pseudo-știință.

“In any case, practical men who believe themselves to be quite exempt from any intellectual influences are, as Lord Keynes pointed out, usually the unwitting slaves of some defunct theorist”.¹

Aproape fără excepție, publicațiile românești de arheologie sunt construite pe conceptul de *cultură arheologică* și pe modul de gândire normativ din care acesta derivă². Observația de mai sus se referă nu numai la toată arheologia preistorică – după cum s-ar putea crede la prima vedere –, ci la *toată arheologia*: singura diferență este aceea că pentru epocile mai târzii se folosesc nume de etnii în locul numelor de culturi arheologice. Ea se referă totodată și la acele scrieri care au ca obiect un “grup cultural”, un sit sau o categorie de artefacte, întrucât prin modul în care este concepută analiza ele se subscriu modului de gândire normativ.

¹ D. Clarke, *Archaeology: the loss of innocence*, *Antiquity* 48, 1973, p. 18, unde J. M. Keynes este citat după *The general theory of employment, interest and money*, Londra, 1936, p. 383:

“În orice caz, oamenii practici, care se cred în afara oricărei influențe intelectuale, sunt de regulă, cum arăta Lordul Keynes, sclavii fără voie ai unui teoretician defunct.” (Acest citat, precum și toate celelalte citate reproduse în articolul de față în limba română sunt traduse de autoare).

² Câteva excepții există (e.g. Gh. Al. Niculescu, *The Material Dimension of Ethnicity*, *New Europe College Yearbook 1997-1998*, p. 203-262; M. Anghelinu, *Evoluția gândirii teoretice în arheologia din România. Concepte și modele aplicate în preistorie*, Târgoviște, 2003; N. Palincaș, *On classification in archaeology*, *New Europe College Yearbook 2001 – 2002*, p. 219 – 248; eadem, *Social Status and Gender Relations in Late Bronze Age Popești. A Plea for the Introduction of New Approaches in Romanian Archaeology*, *Dacia NS 48-49, 2004-2005*, p. 39–53), însă fără efect notabil asupra modului de a gândi și scrie în arheologia noastră.

Interesant mi se pare faptul că arheologului român termenul de cultură arheologică i se pare atât de familiar încât nici nu mai simte nevoia să-l definească³, în timp ce noțiunea de “concepție normativă” îi este necunoscută⁴. Există totuși câteva excepții, cea mai relevantă dintre ele fiind abordarea din *Istoria Românilor*⁵. Aceasta reproduce în cuvinte proprii definiția lui V. G. Childe (v. *infra*) - intrată în arheologia românească prin intermediul unui articol minor al lui I. Nestor⁶, dar mai ales prin transmitere directă în practica arheologică - și adaugă că o cultură nu este totuși mai mult decât o grupare a informației arheologice ce “nu implică, în mod necesar, grupuri etnice”⁷; mai menționează și că există și alte accepțiuni ale termenului de cultură, dar de fapt numai accepțiunea procesualistilor pare cunoscută la noi⁸: noțiunea de cultură ca sistem funcțional de adaptare la mediu⁹. La finele lecturii cititorul rămâne însă cu concluzia că:

- chiar dacă o cultură arheologică nu înseamnă o etnie, ea este totuși un concept analitic util pentru arheologie¹⁰;
 - nu este clar cărei entități sociale îi corespunde o cultură arheologică și dacă îi corespunde vreuncea;
 - cultura arheologică este o realitate rezultată din materialul arheologic, prin urmare ea poate continua să fie unitatea analitică de bază a arheologiei¹¹;
 - adoptarea unuia sau altuia dintre termenii de cultură utilizați în arheologie nu este nimic mai mult decât o chestiune de opțiune personală; cel mult, înțelegerea culturii în sens tradițional este asociată cu o anumită problematică a cercetării, iar un alt înțeles al termenului cu o altă problematică: atâta tot.
- Nota mea își propune să atragă atenția asupra faptului că:

³ Vezi lucrări recente precum: M. Șandor-Chicideanu, *Cultura Žuto Brdo-Gârla Mare. Contribuții la cunoașterea epocii bronzului la Dunărea Mijlocie și Inferioară*, Cluj-Napoca, 2003; G. Crăciunescu, *Cultura Verbicioara în jumătatea vestică a Olteniei*, Bibl. Thracologica XLI, Craiova, 2004; G. Jugănar, *Cultura Babadag*, Constanța, 2005; Chr. Schuster, G. Crăciunescu, C. Fântâneau, *Zur Bronzezeit in Südrumänien. Drei Kulturen: Glina, Tei und Verbicioara*, Târgoviște, f. d. [2005].

⁴ Termenul apare, ce-i drept, la S. Lazăr, *Cultura Vârtop în Oltenia*, Craiova, 2005, p. 13, unde mi se pare că nu a fost îndeajuns de bine înțeles, și la Anghelinu, *op. cit.*, p. 295-304, unde nu a fost îndeajuns criticat.

⁵ A. Vulpe, în *Istoria Românilor I*, București, 2001, p. 212. Pentru definirea termenului de cultură arheologică, afară de cazul discutat în text, v. și încercarea Simonei Lazăr, *op. cit.*, p. 7-14.

⁶ I. Nestor, în Gh. Petrescu-Sava, I. Nestor, *Două localități preistorice pe Teleajen: Cetățuia de la Homorici și Movila de la Gura Vitioarei (Jud. Prahova)*, RPN 2-4, 1940, p. 78-79.

⁷ A. Vulpe, *op. cit.*, p. 212.

⁸ Pentru o trecere în revistă a accepțiunilor conceptului de cultură în arheologie în general v. N. Palincaș, *Conceptul de cultură și diversele direcții în arheologie*, în *Istoria Românilor* (sub tipar).

⁹ Vulpe, *op. cit.*, p. 213-214.

¹⁰ Observația că din datele arheologice nu se poate deduce cărei forme de organizare socială îi corespunde o cultură arheologică – dacă unui trib, unei națiuni, unei caste, unei profesii – apare încă la Childe, *Piecing together the past*, Londra, 1956, p. 111-133. Pentru el cultura arheologică era o entitate pur arheologică (I. Hodder, *Symbols in action. Ethnoarchaeological studies of material culture*, Cambridge, 1982, p. 3).

¹¹ *Loc. cit.* (supra nota 10).

- Împotriva paradigmei normative s-au formulat în ultimele decenii atâtea argumente, încât ea nu mai poate fi susținută. Ele au venit, pe rând, din partea procesualiștilor – cu începere din anii '60, odată cu scrierile lui Lewis Binford¹² – și a postprocesualiștilor – în anii '80, în lucrările de început ale curentului, între care de importanță capitală sunt *Symbols in action* a lui Ian Hodder¹³ și *Re-Constructing Archaeology* de Michael Shanks și Christopher Tilley¹⁴.
- Abandonarea gândirii normative are consecințe asupra metodelor de bază ale arheologiei: stratigrafia, tipologia și chorologia, așa cum le cunoaștem, deci evitarea termenului de cultură arheologică (ca și eventuala înlocuire a lui – cum s-a mai încercat – cu termenul de “stil”) nu rezolvă problema.

Nu mi-am propus să prezint o listă completă a contraargumentelor la modul de gândire normativ, ci le-am ales doar pe cele care mi se par mai relevante: sunt de regulă argumente formulate de un sfert de secol încoace, de cele mai multe ori din perspectivă post-procesuală, și se referă la ideile cele mai frecvente în scrierile de arheologie de la noi. Argumentele se găsesc într-un mare număr de lucrări; în afara câtorva titluri fundamentale – în sensul că au abordat pentru prima dată sau cuprinzător o problematică –, am citat aici pe cele care îmi sunt mai familiare și pe care le-am avut la îndemână în momentul scrierii, astfel că textul acestui articol poate rămâne la fel chiar dacă în subsol ar fi fost citată o literatură diferită în proporție de cam 75%. Nu văd însă utilitatea unei bibliografii complete, tocmai pentru că textul de față nu face decât un sumar inventar al unor idei deja de largă circulație în alte părți ale lumii.

CULTURĂ, NORMĂ ȘI TEORIA SOCIALĂ A EPOCII MODERNE¹⁵

Prima întrebare pe care și-ar putea-o pune cineva este de ce unui grup de obiecte, resturi arhitectonice, oase de oameni și de animale etc. i s-a dat numele de *cultură*: de ce tocmai *cultură* și nu *material* sau altceva? Anterior iluminismului, termenul de *cultură* se referea *doar* la cultivarea plantelor și creșterea animalelor. De pe la 1700 încoace însă termenul este redefinit: existența este împărțită în două sfere mari - natură și cultură -, la intersecția cărora se află omul, alcătuit dintr-un corp natural, capabil să acționeze asupra lumii fizice, și din minte, caracterizată în principal prin rațiune, capabilă să decidă ce este de făcut și să pună gândirea în practică prin intermediul corpului; natura – adică ce a produs Dumnezeu prin actul

¹² De ex. în L. R. Binford, *Archaeology as Anthropology*, *American Antiquity* 28/2, 1962, p. 217-225; idem, *In the Pursuit of the Past. Decoding the Archaeological Record*, New York, 1983.

¹³ Hodder, *op. cit.*

¹⁴ M. Shanks, Chr. Tilley, *Re-Constructing Archaeology. Theory and Practice*, Cambridge, 1987.

¹⁵ Pentru relația dintre filozofia modernității și condițiile de posibilitate ale arheologiei v. J. Thomas, *Archaeology and Modernity*, Londra, 2004.

creației are caracter imuabil -, cultura – adică ce produce omul¹⁶ prin acțiunea sa ghidată de rațiune - are caracter istoric, se caracterizează prin progres. Omul ia din natura *inertă* materii prime și le transformă, producând cultură. Astfel *cultura reflectă* gândirea și acțiunea umană¹⁷.

Anterior iluminismului, nu numai termenul de cultură era înțeles diferit, ci și modul de viață al oamenilor care locuiau pe un teritoriu supus uneia sau mai multor autorități politice: modurile diferite de viață, adică obiceiurile, vestimentația, coafurile, alimentația, gesturile etc., erau asociate cu diferite stări sociale; lumea era în mod “normal și evident” compusă din mai multe asemenea stări, unele superioare, altele inferioare, însă toate îndreptățite la existență în aceeași măsură. Idealul uman era perfecționarea individuală, dar asta însemna apropierea de modelul ideal al fiecărei stări. La sfârșitul evului mediu, creșterea generală a prosperității, creșterea populației, eliberarea țăranilor dependenți, creșterea generală a mobilității și odată cu aceasta a vagabondajului și a delictelor asociate cu el pun probleme de securitate socială ce nu mai puteau fi gestionate local; lumea privește spre puterea centrală pentru o soluție. Puterea centrală se adresează pentru soluții unor oameni învățați și determină astfel apariția categoriei sociale a intelectualilor. Aceștia transferă sarcinile lor politice în modul lor de a înțelege lumea sau, cum spune Z. Bauman, cultura devine ideologia intelectualilor¹⁸.

“The ideology of culture represents the world as consisting of human beings who are what they are taught.”¹⁹

În acest context social s-au elaborat mai multe teorii, dar care toate au în comun ideea că prima etapă în existența umană este una “naturală”; ea a fost urmată de organizarea “societății”; aceasta s-a făcut prin acceptarea *contractului social*, adică a unui *set de legi* ce reglementează drepturile și răspunderile oamenilor, concepuți ca *indivizi autonomi*. Așadar, viața socială se bazează pe un sistem de reguli, regulile bune sunt cele raționale, și cum toți oamenii sunt înzestrați cu rațiune, *regulile sunt aceleași pentru toți*; deci societatea bine organizată, societatea

¹⁶ Sfera conceptului de cultură este neproblematică numai dacă gândim cultura ca produs al activității umane, adică dacă definiția culturii pune pe primul loc pe *cel care acționează*. Odată ce o privim ca transformare a naturii, respectiv, punem pe primul loc *rezultataul acțiunii*, se pune întrebarea dacă și animalele au cultură (v. de ex. îndelung purtatele discuții despre tradițiile animalelor în materie de confecționare a uneltelor: W. C. McGrew, *Cimpanzee material culture: what are its limits and why?* în R. A. Foley (ed.), *The Origins of Human Behaviour*, London, 1991, p. 13-24; R. A. Foley, *How useful is the culture concept in early hominid studies?*, în Foley (ed.), *op. cit.*, p. 25-38 sau Bryony Coles, despre transformarea naturii de către castori în *Working on the archaeology of non-human animal: the wider implications of research on Castor fiber, the European beaver*, comunicare prezentată la A XI-a Conferință anuală a Asociației Europene a Arheologilor, Cork, septembrie 2005. *Program and Abstracts*, p. 80; B. Coles, M. Rouillard, *Beavers in Britain's Past*, Oxford, 2006.

¹⁷ Thomas, *op. cit.*, p. 82-84, 202-222 și *passim*.

¹⁸ Z. Bauman, *Intimations of Postmodernity*, London, 1992, p. 1-14.

¹⁹ Bauman, *op. cit.*, p. 3: “Ideologia culturii își reprezintă lumea ca fiind alcătuită din ființe umane care sunt ceea ce sunt învățate să fie.”

sănătoasă este *societatea omogenă*. Modelul social al stărilor ierarhizate, dar cu existență paralelă, este înlocuit cu unul monolitic²⁰. Aici își află originea caracteristicile de bază ale conceptului de “cultură arheologică”: societatea are la bază un set *comun* de *reguli* care leagă *individii* între ei, iar acest fapt se *reflectă* în *cultura* sa. De aceea conceptul de cultură arheologică a mai fost numit și *conceptul normativ de cultură*, iar istoria culturii (materiale) și *arheologie normativă*²¹.

“CULTURA ARHEOLOGICĂ” SAU VARIANTA ARHEOLOGICĂ A CONCEPTULUI NORMATIV DE CULTURĂ

Datorită impactului lucrării “The Dawn of European Civilisation”²², definiția culturii arheologice este de regulă citată în formularea lui V. G. Childe, deși ea era de uz comun în literatura arheologică a anilor '20 în general, iar la unii autori contemporani cu el (S. Casson, R. C. Bosanquet, H. R. Hall, O. G. S. Crawford, R. E. M. Wheeler etc.) apare în abordări mai complexe²³. Așadar:

“recurrent assemblages of types, or groups of types repeatedly found associated, constitute what are termed ‘cultures’ [...], but only provided the assemblages illustrate more than one aspect of human behaviour.”²⁴

Aceasta însemna că o cultură rezultă din faptul că grupuri umane distincte au fiecare moduri specifice de viață²⁵:

“repeated association requires no less that they shall be used by the same society, that is by persons inspired by the same common tradition of wood-working, fighting, dress, domestic architecture and burial rites”²⁶.

Cu alte cuvinte o societate umană are o *esență proprie*, se caracterizează printr-o tradiție care constă într-un set de reguli despre cum se fac lucrurile în societatea respectivă; regulile se transmit oamenilor prin educație; cunoașterea

²⁰ Bauman, *op. cit.*, 4-10.

²¹ S. Jones, *Archaeology of Ethnicity. Constructing identities in the past and present*, Londra și New York, 1997, p. 119.

²² V. G. Childe, *The Dawn of European Civilization*, ediția a IV-a (prima ediție 1925), Londra, 1947, mai ales p. 93-207, 279-292, 330, unde definiția nu este formulată explicit, dar analiza este organizată pe culturi.

²³ Jones, *op. cit.*, p. 16-17.

²⁴ Childe (supra, nota 10), p. 33: “ansambluri recurente de tipuri sau de grupuri de tipuri găsite în mod repetat în asociere, constituie ceea ce se cheamă «culturi» [...], dar numai dacă ansamblurile ilustrează mai mult decât un singur aspect al comportamentului uman”.

²⁵ Jones, *op. cit.*, p. 16.

²⁶ Childe, *op. cit.*, p. 16: “asocierea repetată pretinde nici mai mult nici mai puțin decât ea le [artefactele – n.n.] sunt folosite de aceeași societate, adică de persoane care se inspiră din aceeași tradiție comună a prelucrării lemnului, luptei, îmbrăcămînții, arhitecturii casnice și riturilor funerare”.

tradiției este indispensabilă viețuirii în cadrul societății. Expresia concretă a acestei tradiții este cultura, care este în esență un *fenomen conservator*²⁷. Aceasta:

- este *normativă*, adică constă dintr-un set de reguli ideale, stabilite la nivelul totalității societății, despre cum se face, acționează etc. în mod corect ;
- ea este *monolitică*, adică atât regulile însele, cât și înțelegerea și aplicarea lor sunt aceleași pentru toți membrii societății;
- rezultă din interacțiune umană intensă în interiorul teritoriului unei societăți/ariei culturii și din interacțiune umană slabă la marginile acesteia.

De ce a fost contestat *normativismul*?

1. A concepe astfel societatea înseamnă a afirma că oamenii sunt niște simple automate²⁸, niște ‘culturally determined dopes mechanistically obeying normative rules or structures’²⁹; sunt ‘purători ai culturii’, care există pur și simplu, nu este produsă activ de ei. Abordarea omului ca pe ceva pasiv în raport cu o societate care fixează regulile apare în mod explicit și la arheologi precum F. Bordes și D. de Soneville Bordes:

“we have insisted on the difference between intelligence and creativity, the latter being much rarer and probably a function of the size of the population”³⁰.

2. Viața socială are, desigur, reguli. Dar cunoașterea lor nu este suficientă pentru că mai trebuiesc cunoscute și semnificațiile pe care acțiunile umane le au, într-un context anume, în ochii celor implicați. Un exemplu, care implică și manipularea culturii materiale, poate fi lămuritor. În evul mediu, arhiepiscopul de Canterbury avea dreptul, unic, de a umbla precedat de un purtător al crucii episcopale; aceasta era o regulă; Thomas Becket, arhiepiscop de Canterbury și prin urmare șef al bisericii Regatului Angliei, aflat în conflict cu regele Henric al II-lea pentru supremația asupra bisericii, vine la o ultimă întâlnire cu regele; purtătorul crucii episcopale refuză să meargă înaintea sa cu crucea pentru că aceasta, zice el, însemna a-l amenința pe rege; când Thomas Becket ia el însuși crucea, cei din jur încearcă să-l oprească cu argumentul că gestul echivalează cu o declarație de război la adresa regelui. Becket răspunde că, după știința sa, crucea a fost întotdeauna un simbol al păcii³¹. Acest episod, esențial pentru evoluția relației dintre biserică și stat în Anglia, este un exemplu de interacțiune socială în care cuiva, respectiv lui Thomas Becket, i

²⁷ Jones, *op. cit.*, p. 24-25.

²⁸ *Ibidem*, p. 107.

²⁹ *Ibidem* p. 117: “fraieri determinați cultural, care se supun mecanic regulilor normative și structurilor”.

³⁰ F. Bordes și D. de Sonnevile Bordes, *The significance of variability in Palaeolithic assemblages*, *World Archaeology*, 2/1, 1970, p. 72: “am insistat asupra diferenței dintre inteligență și creativitate, ultima fiind mult mai rară și probabil o funcție a dimensiunii populației”.

³¹ Episodul este rezumat după V. Turner, *Dramas, Fields and Metaphors: symbolic action in human society*, Ithaca, 1974, p. 90.

se cere să *nu* respecte o regulă, tocmai pentru că atât respectarea cât și nerespectarea ei au o anume *semnificație*. De fapt, are mai multe semnificații și tocmai acest lucru permite actorilor întâmplării să se folosească de ele după cum au interesul: Becket, purtând crucea, poate pretinde că poartă un semn obișnuit al slujbei sale, sau la nevoie un simbol al păcii, când de fapt transmite regelui o amenințare. Dacă a fi un membru corect socializat al unei comunități înseamnă a-i respecta regulile, atunci faptul că episcopul de Canterbury a venit precedat de crucea episcopală la întâlnirea cu regele care îi contesta puterea nu ar fi atras atenția nimănui, ar fi fost comportamentul adecvat.

3. Regulile nu sunt pur și simplu puse în practică, ci utilizate în strategiile pe care oamenii le concep pentru a-și atinge interesele³². Toate acțiunile oamenilor sunt orientate spre viitor, un viitor în care moartea intervine ca neantul de la capătul scării suprarealiștilor³³. Două exemple de interes major pentru arheologie sunt relevante:

- Schimbul de daruri se face, desigur, după o serie de reguli, dar principalul său element constă nu în aplicarea, ci în manipularea lor, în abilitatea participanților de a utiliza momentul potrivit pentru a câștiga nu numai obiecte, ci în primul rând prestigiu, ascendent asupra partenerilor de schimb, capital simbolic³⁴. El nu poate fi înțeles prin reducere la regulă (sau prin constatarea distribuției în spațiu a darurilor, cum ar face arheologia normativă), adică prin detemporalizare³⁵.

« C'est le cas de toutes les pratiques qui, comme l'échange de dons ou les luttes d'honneur, se définissent, au moins aux yeux des agents, comme des séquences irréversibles et orientées d'actes relativement imprévisibles ».³⁶

- Relațiile de rudenie *practicate* nu sunt același lucru cu relațiile de rudenie *stabilite pe bază de reguli acceptate social*, cu genealogia. Și acestea sunt supuse acțiunii strategice, astfel că la distanță genealogică egală suntem mai îndeaproape înrudiți cu cei cu care avem interesul să fim înrudiți. Arborele genealogic este ca o hartă a tuturor drumurilor posibile, între care numai unele sunt practicate³⁷.

³² P. Bourdieu, *Le sens pratique*, Paris, 1983.

³³ *Ibidem*, p. 137-138.

³⁴ *Ibidem*, p. 167-172, 210-211 etc; J. C. Barrett, *Agency, the Duality of Structure, and the Problem of the Archaeological Record*, în I. Hodder (ed.), *Archaeological Theory Today*, Cambridge, 2001, p. 151 – 152.

³⁵ Barrett, *op. cit.*, p. 152.

³⁶ Bourdieu, *op. cit.*, p. 167: "Este cazul tuturor practicilor, care – la fel ca schimbul de daruri sau luptele de onoare, se definesc, cel puțin în ochii agenților, ca secvențe ireversibile și orientate de acte relativ imprezvizibile".

³⁷ *Ibidem*, p. 31-33, 271-331 (pentru o discuție asupra « parenté pratique »/ "rudenia practică" vs. « parenté officielle »/ "rudenia oficială").

« Alerté par une simple phrase prononcée en *situation réelle* (« les Untel se sont découverts très parents des Untel depuis qu'il y a un polytechnicien chez eux »), j'avais pu voir ce que toutes les sociétés et toutes les théories de la parenté s'attachent à refouler en faisant comme si les relations réelles entre les parents se déduisaient des relations de parenté telles que les définit le modèle généalogique : on est plus ou moins « parents », à distance généalogique égale, selon que l'on y a plus ou moins intérêt et que les parents considérés sont plus ou moins 'intéressants' »³⁸.

Care mai este atunci rolul regulilor, al normelor sociale? Cel care a elaborat cea mai complexă teorie în acest sens este Pierre Bourdieu. Aceasta este centrată pe conceptul de *habitus*, care prin definiție reprezintă:

“systèmes de *dispositions* durables et transposables, structures structurées prédisposées à fonctionner comme structures structurantes, c'est à dire en tant que principes générateurs et organisateurs de pratiques et de représentations qui peuvent être objectivement adaptées à leur but sans supposer la visée consciente de fins et la maîtrise expresse des opérations nécessaires pour les atteindre, objectivement 'régliées' et 'régulières' sans être en rien le produit de l'obéissance à des règles, et, étant tout cela, collectivement orchestrées sans être le produit de l'action organisatrice d'un chef d'orchestre”³⁹.

Conceptul de *habitus* înlătură diviziunea dintre minte/rațiune și corp – axiomatică pentru concepția iluministă asupra omului și vieții sociale –, pentru că în situațiile reale de viață oamenii acționează ca un tot, nu după modelul unei minți care gândește și apoi comandă unui corp care execută. Habitus-ul este creat în perioada timpurie a vieții indivizilor pe principiul că experiențele mai vechi determină interpretarea celor mai noi. Oameni aflați în poziții sociale asemănătoare vor avea habitus-uri asemănătoare, dar nu identice, pentru că este imposibil să existe fie și numai doi indivizi în viețile cărora experiențele să se succedă în aceeași ordine. Experiențele indivizilor generează modurile lor de a *percepe* contextul acțiunii, de a-și *gândi* poziția și interesele proprii, precum și *modurile de a acționa* (în raport cu percepția). De aici *regularitatea* acțiunilor umane, care totuși nu este rezultatul aplicării conștiente a nici unei reguli. Habitus-ul este “istorie încorporată”⁴⁰ și – deoarece capacitatea de adaptare a oamenilor este limitată – nu

³⁸ *Ibidem*, p. 33: “Pus în gardă de o simplă frază pronunțată într-o *situație reală* («loneștii s-au descoperit a fi îndeaproape înrudiți cu Popeștii de când între ei este un politehnist»), am putut să văd ceea ce toate societățile și toate teoriile despre rudenie se străduiesc să ascundă, făcând ca și cum relațiile reale dintre rude s-ar deduce din relațiile de rudenie așa cum sunt ele definite de modelul genealogic: suntem mai mult sau mai puțin «înrudiți», la distanță genealogică egală, după cum avem mai mult sau mai puțin interesul și după cum rudele considerate sunt mai mult sau mai puțin «interesante».”

³⁹ *Ibidem*, p. 88-89: “sisteme de *dispoziții* durabile și transpozabile, structuri structurate predispușe să funcționeze ca structuri structurante, adică să funcționeze ca principii generatoare și organizatoare ale practicilor și ale reprezentărilor, care pot fi adaptate obiectiv scopului lor fără ca aceasta să presupună vizarea conștientă a scopurilor și stăpânirea expresă a operațiilor necesare pentru a le atinge, «reglate» și «regulate» în mod obiectiv fără a fi cu nimic produsul supunerii la reguli, și, fiind toate acestea, orchestrate obiectiv fără a fi produsul acțiunii organizatoare a unei șef de orchestră”.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 104-105.

poate depăși condițiile care l-au generat. El este mai ușor de observat atunci când condițiile se schimbă radical: indivizii care urcă pe scara socială “nu știu pe ce picior să danseze”, cum să se poarte, iar o schimbare radicală a regimului politic îi pune pe cei mai în vârstă în situația de a nu se putea adapta, pentru că modul lor de a înțelege lumea și de a acționa în ea nu mai este potrivit cu noua situație.

« En fait, les pratiques ordinaires sont d'autant plus réussies socialement, donc plus inconscientes, que les conditions de production des dispositions dont elles sont le produit sont moins éloignées des conditions dans lesquelles elles fonctionnent : l'ajustement objectif des dispositions et des structures assure une conformité aux exigences et aux urgences objectives qui ne doit rien à la règle et à la conformité consciente à la règle, et une apparence de finalité qui n'implique nullement la position consciente des fins objectivement atteintes. Ainsi, paradoxalement, la science sociale ne parle sans doute jamais autant le langage de la règle que dans le cas précisément où il et le plus totalement inadéquat, c'est-à-dire dans l'analyse de formations sociales où, du fait de la constance au cours du temps des conditions objectives, la part qui revient à la règle dans la détermination réelle des pratiques est particulièrement réduite, l'essentiel étant confié aux automatismes de l'habitus [sublinierea mea - N. P.]. »⁴¹

Consecințele pentru arheologie sunt importante:

1. Arheologia va trebui să treacă la valorificarea situațiilor particulare, așa cum sunt ele întâlnite în săpătură și pentru care este bine echipată metodologic în prezent, dar la care a renunțat de cele mai multe ori din nevoia de a scrie istorii generale ale proceselor sociale⁴².
2. Unitatea de bază a analizei sociale încetează să mai fie totalitatea socială (i.e. societatea)⁴³; analiza este contruită pe concepte precum *câmp*, *habitus* și *socialitate*⁴⁴.

⁴¹ *Ibidem*, p. 245: “De fapt, practicile curente sunt cu atât mai reușite în plan social, deci cu atât mai neconștientizate, cu cât condițiile obiective de producție a dispozițiilor din care rezultă sunt mai puțin îndepărtate de condițiile în care ele funcționează: ajustarea obiectivă a dispozițiilor și a structurilor asigură o conformitate cu exigențele și cu urgențele obiective, o ajustare care nu datorează nimic regulii și conformării conștiente la regulă, precum și o aparență de urmărire a scopului care nu implică deloc stabilirea conștientă a scopurilor atinse în mod obiectiv. Astfel, în mod paradoxal, fără îndoială că științele sociale nu vorbesc niciodată atât de mult în limbajul regulii ca tocmai în cazul în care acesta este cel mai nepotrivit, adică în analiza formațiunilor sociale, unde, dată fiind constanța condițiilor obiective de-a lungul timpului, *partea care revine regulii în determinarea reală a practicilor este în mod deosebit redusă, esențialul revenind automatismelor habitus-ului* [s.m. – N. P.]”

⁴² Barrett, *op. cit.*, p. 162.

⁴³ *Ibidem*, p. 155.

⁴⁴ Pentru o definiție a socialității v. R. Fardon, *Sociability and secrecy: two problems of Chamba knowledge*, în R. Fardon (ed.), *Power and Knowledge: Anthropological and Sociological Approaches*, Edinburgh, 1985, p. 134, *non vidi*, *apud* M. Strathern, *The Gender of the Gift. Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*, Berkeley, 1988, p. 357, nota 20. Termenul original – ‘sociability’ – a fost înlocuit de M. Strathern cu ‘sociality’ (*loc. cit.*): “a framework of knowledge about the way in which people impinge upon one another. [Sociality] makes relationship[s] visible in their culturally constituted form and also informs these relationships normatively. Thus it bears a double relationship to social action through the social and moral constitution of relatedness.” [‘un cadru de înțelegere a modului în care oamenii acționează unii asupra altora. [Socialitatea] face relațiile vizibile în forma lor cultural constituită și de asemenea le face inteligibile sub aspect normativ. Ea are astfel o relație dublă în raport cu acțiunea socială prin constituirea socială și morală a relațiilor.”

« J'appelle champ un espace de jeu, un champ de relations objectives entre des individus ou des institutions en compétition pour un enjeu identique »⁴⁵.

Pentru atingerea scopurilor lor, oamenii intră în diverse relații unii cu alții. Acest sistem de relații interumane, câmpul, se caracterizează prin acceptarea de către membrii săi a unor *scopuri* anume ca sens al acțiunii, precum și prin acceptarea *regulilor* care guvernează acțiunea. Membrii câmpului nu conștientizează caracterul *acceptat* al scopului și al regulilor (adică faptul că odată ce acceptarea ar înceta, ar înceta să existe și câmpul), ci îl privesc ca pe ceva a cărui existență nu are rost să fie pusă sub semnul întrebării, astfel că orice câmp este caracterizat printr-o *illusio*. Câmpurile au o dinamică internă care este dată de faptul că noii veniți încearcă să ia locul celor care domină câmpul. Acest lucru se face în numele adevăratelor valori, al adevăratului înțeles al scopului activității (adevărata literatură, adevărata muzică, adevărata creație de modă etc.); este lupta pentru monopolul impunerii distincției, pentru monopolul ultimei diferențe legitime. Astfel, toate revoluțiile care au loc în interiorul câmpului sunt revoluții parțiale. Ele nu duc la distrugerea câmpului însuși.

Orice domeniu al practicii social poate fi analizat ca un câmp⁴⁶. Oamenii participă la mai multe câmpuri; ca urmare câmpurile sunt legate între ele prin habitus-ul membrilor lor.

Aceste concepte au fost însă preluate din sociologie, care le-a elaborat pentru domeniul său specific de cercetare: comunitățile umane în viață. Cum însă cercetarea arheologică pornește de la *resturile* materiale ale practicii sociale, adoptarea conceptelor analitice produse de sociologie – și de alte științe sociale – a transformat materialul arheologic într-un element pasiv căruia i s-au aplicat interpretări concepute în afara arheologiei. Astfel nu numai arheologia însăși a devenit pasivă în raport cu celelate științe sociale, dar a apărut o tensiune între teoria socială (elaborată în afara arheologiei), pe de o parte, și metodele specifice arheologiei, pe de alta, iar potentialul arheologiei în materie de contribuție la studiul vieții sociale a rămas nevalorificat. Deși puține, recent s-au făcut câteva progrese în rezolvarea acestei probleme. Un asemenea exemplu este reconceptualizarea scheletului uman – până acum recunoscut ca fiind de domeniul biologiei – în sensul integrării lui în formele de cultură materială⁴⁷.

CONTRAARGUMENTE LA CONCEPȚIA *MONOLITICĂ* PRIVIND COMUNITĂȚILE UMANE

Înțelegerea lumii și acțiunile oamenilor sunt diferite, pentru că diferite sunt condițiile de viață care le generează. Nici cele mai mici comunități umane nu sunt

⁴⁵ Bourdieu, *Questions de sociologie*, Paris, 1984, p. 197: "Ceea ce numesc eu un câmp este un spațiu de joc, un câmp de relații obiective între indivizi sau între instituții aflate în competiție pentru o miză identică".

⁴⁶ Pentru conceptul de câmp, între alte lucrări ale lui Bourdieu, vezi: *Ibidem*, p. 199, 201-205; idem, *Le sens pratique*, p. 111-114 și *passim*.

⁴⁷ Joanna R. Sofaer, *The Body as Material Culture. A Theoretical Osteoarchaeology*, Cambridge, 2005.

atât de omogene încât toți oamenii să gândească/acționeze identic. Cunoașterea practică – habitus-ul – ca și cea discursivă/raționalizată sunt diferite de la om la om pentru că sunt produsul experiențelor individuale, iar acestea derivă din pozițiile sociale diferite, din diferitele forme de identitate (de gen, de vârstă) ale oamenilor, ca și din succesiunea diferită a experiențelor în viața indivizilor. Asta face ca chiar și atunci când legea este aceeași pentru toți raportarea la ea să fie diferită: în timp ce pentru unii este firesc să profite de un drept legal, pentru alții el este fie lipsit de interes, fie de-a dreptul o necuviință (“asta nu e pentru noi”)⁴⁸. Sau – după F. Barth – oamenii trăiesc:

“with a consciousness and a horizon that encompasses much less than the sum of the society [...] Somehow, people’s various limited horizons link up and overlap, producing a world much greater, which the aggregate of their praxes creates, but which no one can see. It remains the anthropologist’s task to show how this comes about, and to chart that larger world that ensues”⁴⁹.

INTERACȚIUNEA UMANĂ ȘI ARIA DE RĂSPÂNDIRE A “CULTURII”

Teoria socială aflată la baza conceptului de cultură arheologică spune că omogenitatea culturii rezultă din interacțiunea socială mai intensă în aria de răspândire a acesteia în raport cu zonele de margine; cu cât descrește asemănarea cu atât descrește și interacțiunea; modificări în trăsăturile culturale nu sunt rezultatul inovațiilor interne, ci doar al “influenței” din partea altor culturi ca urmare a “contactelor culturale” sau, în cazuri unor modificări mai ample, a migrației unor purtători ai unei alte culturi în teritoriul culturii modificate.

Observații:

1. Studiile centrate pe conceptul de cultură arheologică crează cititorului, fie și în mod implicit, imaginea unor oameni care nu călătoreau dincolo de împrejurimile imediate ale așezării lor, cel puțin nu în condiții normale (în lipsa unei amenințări din partea altei populații, a unor catastrofe climatice etc.). Antropologia a constatat însă că în toate timpurile și în toate comunitățile umane au existat oameni care au călătorit la distanțe mari. Scopurile erau diverse: de la procurarea de obiecte esoterice pentru prestigiul șefului local și, mai ales, dobândirea de cunoștințe esoterice -

⁴⁸ Ca posibile exemple v. discuția asupra habitus-ului economic și a legilor privind drepturile individuale ale omului la Bourdieu, *Le sens pratique*, p. 106-107, sau discuția privitoare la școlarizare: idem, *Questions de sociologie*, p. 264-268. Expresia tipică ce redă ajustarea speranțelor și scopurilor la condițiile obiective de viață este după același autor “c’est n’est pas pour nous” (“asta nu e pentru noi”: idem, *La distinction. Critique sociale du jugement*, Paris, 1979, p. 441 și p. 433-461.

⁴⁹ F. Barth, *The analysis of culture in complex societies*, *Ethnos* 54, 1989, p. 139-140: “cu o conștiință și un orizont care cuprinde mult mai puțin decât suma societății [...] Cumva, diversele orizonturi limitate ale oamenilor se leagă între ele și se suprapun, producând o lume mult mai mare, creată de agregarea practicilor lor, dar pe care nici unul nu o poate vedea. Este sarcina antropologului să arate cum se produce acest lucru și să descrie această lume mai largă ce rezultă.”

lucrul care poate fi transportat cel mai ușor și este de cea mai mare valoare socială – până la spionaj și la sustragerea de sub presiunea socială internă. Omul care aduce din ținuturi îndepărtate cunoștințe utile pentru ai săi este privit ca erou, este asemănat cu eroii civilizatori, fondatori ai umanității⁵⁰. Prin urmare ideea că un grup etnic își păstrează cultura prin “a bellicose ignorance of its neighbours” este naivă⁵¹.

2. Prin definiție, cultura arheologică este concepută ca expresia unei entități sociale omogene și are, prin urmare, granițe bine definite. În anii 1920-1960 antropologii au constatat însă pe teren că nu pot distinge între ele așa-numitele populații sau triburi pe baza vreunei unități sau particularități sociale, politice sau lingvistice⁵². Modelul entităților sociale omogene este un ideal politic al modernității, fără corespondent în formele reale de organizare socială⁵³. Astfel, tribul⁵⁴, conceput ca o unitate socială formată din oameni cu ascendență comună și cu tradiții comune (cultură comună) și care, în virtutea acestui fapt, acționează politic ca un corp comun nu a putut fi identificat nicăieri. Organizarea pe triburi a populației locale din colonii, atâta cât a existat și mai există, este rezultatul acțiunii politice a puterilor coloniale. Numai că aceste triburi nu au o origine și o cultură/tradiție *reală* comună membrilor triburilor și specifică lor în raport cu alte triburi, ci au - ca și națiunea în cazul puterilor coloniale – o origine și o cultură inventate, în sensul că o serie de practici locale au fost notate în scris de misionarii europeni și prezentate apoi comunităților locale ca specifice fiecăreia dintre ele⁵⁵.
3. Cercetările din ultimele decenii consideră că etnicitatea este o formă de organizare socială generată de nevoia de interacțiune cu alte forme de organizare socială de același fel, deci că etniile sunt entități relaționale, nu esențiale, că ele nu există în izolare unele față de altele. Oamenii trec granițele dintre etnii continuu și în ambele direcții, întrețin unii cu alții relații vitale, care sunt posibile tocmai pentru că granițele există; în ciuda acestor traversări granițele se mențin⁵⁶.

⁵⁰ M. W. Helms, *Ulysses' Sail. An Ethnographic Odyssey of Power, Knowledge and Geographical Distance*, Princeton, 1988.

⁵¹ Barth, *Introduction*, în F. Barth (ed.), *Ethnic groups and boundaries : the social organization of culture difference. (Results of a symposium held at the University of Bergen, 23rd to 26th February 1967)*, Boston, 1969, p. 9 (în continuare citată ca *Introduction*).

⁵² Jones, *op. cit.*, p. 49-50.

⁵³ Bauman, *op. cit.*, p. 54.

⁵⁴ V. expresii de felul “triburile Gârla Mare”, “triburile Monteoru”, “triburile Tei”. (V. Leahu, *Cultura Tei. Grupul cultural Fundenii Doamnei. Probleme ale epocii bronzului în Muntenia*, BiblThracologica XXXVIII, București, 2003, p. 184, 186, 196).

⁵⁵ L. Vail (ed.), *The Creation of Tribalism in Southern Africa*, Londra, 1989; H. Munson Jr., *Rethinking Gellner's segmentary analysis of Morocco's Ait 'Atta*, *Man* 28/2, 1993, p. 267-280.

⁵⁶ Barth, *Introduction*, p. 9-37; Hodder, *Symbols in action*, p. 13-57; Jones, *op. cit.*, p. xiii, 54-144.

4. Sub anumite aspecte, granițele culturale sunt net delimitate când etniile învecinate se află în situații de competiție – dar și atunci numai cu privire la aspecte anume ale culturii. Așadar, delimitările clare dintre ariile stilistice corespund cu zone asupra cărora interacțiunea umană se concentrează; granițele stilistice se mențin pentru că membrii grupurilor le mențin (din nevoia de a-și afirma afilierea la grup, din partea căruia așteaptă susținere în situații de conflict⁵⁷). De fapt, grupurile etnice se definesc în primul rând prin granițele lor și nu prin trăsăturile culturale pe care acestea pretind că le delimitează; la granițe sunt definite acele elemente care determină faptul de a fi membru al unui grup etnic și modul de a semnaliza acest lucru⁵⁸.
5. În cazul etniilor aflate în relații necompetitive sau simbiotice limita ariilor stilistice nu corespunde în mod necesar cu limita dintre etniile, respectiv limitele stilistice sunt neclare⁵⁹.
6. Etnia este o formă de organizare socială și ca urmare este supusă transformărilor: sunt situații în care oamenii – singuri sau în grup – renunță la apartenența etnică inițială pentru una nouă⁶⁰.
7. Menținerea diferențelor materiale între grupurile etnice nu poate fi înțeleasă numai în termeni de interacțiune între aceste grupuri⁶¹. Politica dusă la granițe este expresia organizării sociale interne. Astfel, pentru cei aflați la putere în populația Njemps – bărbați mai în vârstă, poligami –

⁵⁷ Hodder, *op. cit.*, passim, e.g. p. 31, 56-57, 65, etc., fig. 8-12 etc. (și în această situație și în cele de mai jos "etc." indică faptul că referiri la problematica citată există de-a lungul întregii cărți).

⁵⁸ Barth, *Introduction*, p. 15-16.

⁵⁹ Hodder, *Symbols in action*, p. 27-29, unde discută problema limitei în spațiu între populațiile Pokot și Njemps: în timp ce în viața de zi cu zi, în temeniile culturii materiale - îmbrăcăminte și alte obiecte -, identitățile sunt menținute rigid, ele nu se mai regăsesc în distribuția spațială: casele celor două grupuri etnice sunt amestecate în teritoriu și s-a constatat chiar un caz în care două familii de etnie diferită locuiau fiecare în câte o jumătate din una și aceeași gospodărie (*Ibidem*, p. 29). V. și hărțile cu limitele stilistice clare vs. limite stilistice neclare în cazul populațiilor Tugen, Njemps și Pokot (*Ibidem*, fig. 3, 8-9, 15).

⁶⁰ Un exemplu de interes pentru arheologie este descris de I. Hodder: un grup de populație Maasai, rămas fără vite în urma unei lupte cu un alt grup de populație, se retrage în aria unui grup de vânători-culegători (Dorobo) și adoptă nu numai modul lor de subsistență, ci și întreg spectrul culturii materiale; mai târziu, când o parte din ei reușesc să-și cumpere din nou vite, redevin Maasai, schimbându-și încă o dată vestimentația etc. (*Symbols in action*, p. 99-101). Chiar dacă mediul natural pe teritoriul României nu era atât de fragil ca în Africa, dependența omului față de natură trebuie să fi fost foarte mare în întreaga perioadă preindustrială și, ca urmare, este de imaginat, că asemenea situații – complet ignorate în literatura noastră arheologică - nu au fost o raritate. Tot acolo (p. 31-32, 98-99), exemple de familii și grupuri mai mari care trec de la o etnie la alta în schimbul unei plăți sau pentru că puterea politică îi încurajează la asta, adoptă cultura materială a noii lor etnii de care în scurt timp nu se mai pot distinge. În unele cazuri se vede totuși că noii adoptați continuă să se conceapă pe ei înșiși ca diferiți de etnia de adopție. Mai departe, populațiile integrate în regatul dominat de etnia Lozi preferau să scoată în evidență apartenența la regat și nu diferențele etnice, astfel că din punct de vedere material erau de nedistins (*Ibidem*, p. 111, 114).

⁶¹ *Ibidem*, p. 85.

relațiile conflictuale cu populația vecină Tugen sunt indispensabile. Din luptele continue nu se câștigă mare lucru, pentru că orice jaf de o parte este compensat rapid de o expediție organizată de partea vătămată; conflictul crează însă bărbaților tineri un rol social – acela de apărători ai grupului lor etnic – și îi împiedică astfel să-i concureze pe cei mai în vârstă pe piața matrimonială⁶².

8. Cele mai multe dintre obiectele și trăsăturile din repertoriul unei culturi au arii de răspândire diferite: asta înseamnă că obiectele sunt utilizate de oameni în interacțiuni care nu privesc doar identitatea etnică, ci și alte forme de identitate (de gen, de vârstă⁶³, personală – cum este cazul semnăturii pe obiectele de artă⁶⁴ – etc.). Din perspectiva ariei de răspândire, întotdeauna există obiecte ale căror arii stilistice fie trec de granițele etnice⁶⁵, fie sunt mai restrânse decât acestea⁶⁶ – în funcție de tipul de interacțiune socială în care sunt utilizate.
9. Aceeași arie de răspândire a obiectelor poate rezulta din interacțiuni umane foarte diferite⁶⁷.

Așadar:

1. “simple correlations between material and non-material culture are inadequate”⁶⁸.
2. “To break prehistoric Europe up into blocks of material culture which are discussed in isolation and in terms of origin, assimilation and movements of peoples is to miss the central issue: what form of social and economic strategies led to boundary maintenance? To discuss the economies of cultures in isolation, to list separately the economic traits of each culture group, may well completely distort the picture since the very existence of cultural discontinuities suggests the likelihood of economic interdependencies between cultural entities. The economies of different contemporary and adjacent cultures in prehistoric Europe should be studied in relation to each other as interdependent parts in a total system, rather than in isolation. Internal relations and concepts and between-group social and economic interaction often combine to produce a strategy in which overt cultural distinctions play a major part in economic interdependencies.”⁶⁹

⁶² *Ibidem*, p. 75-77 etc.

⁶³ *Ibidem*, p. 77-86.

⁶⁴ Bourdieu, *Questions de sociologie*, p. 196-221 (mai ales p. 219-221).

⁶⁵ E.g. tinerii din districtul Baringo copiau lăncile (formă și decor) populației Maasai, din cauza prestigiului războinicilor acesteia, chiar dacă urmau să lupte împotriva ei (Hodder, *op. cit.*, p. 67-68); o parte a motivelor decorative aplicate de femei pe recipientele pentru depozitat lapte (*calabashes* – în lb. engl.) trec dincolo de limitele granițelor etnice, deși motivistica acestor recipiente (*Ibidem*, p. 68).

⁶⁶ *Ibidem*, pentru o (altă) parte din motivele decorative utilizate pe recipientele de depozitat lapte.

⁶⁷ Idem, *The Spatial Organisation of Culture*, Londra, 1978.

⁶⁸ *Ibidem*, p. 111: “corelațiile simple între cultura materială și non-materială sunt inadecvate”.

⁶⁹ Hodder, *Symbols in action*, p. 188: “A fragmenta Europa preistorică în blocuri de cultură materială tratate în izolare și în termeni de origine, asimilare sau mișcări de populație înseamnă a rata chestiunea centrală: ce forme de strategie socială și economică a dus la menținerea granițelor? A discuta economiile culturilor în izolare, a face liste separate ale trăsăturilor economiei fiecărui grup cultural poate să distorsioneze total imaginea, deoarece însăși existența discontinuităților culturale sugerează probabilitatea interdependențelor economice între entitățile culturale. Economii diferite

CONTRAARGUMENTE LA IDEEA DUPĂ CARE CULTURA MATERIALĂ REFLECTĂ MODUL DE GÂNDIRE ȘI ACȚIUNILE OAMENILOR

La originea acestei relații dintre cultura materială și om se află concepția carteziană, care reduce materia la substanță – inertă și asupra căreia se acționează din afară⁷⁰, precum și conceperea, de la Renaștere încoace, a artei ca obiect, a producției culturale ca producție de obiecte, de materiale⁷¹ și prin urmare privilegierea percepției vizuale în analiză⁷².

Din numeroasele contraargumente la ideea unei culturi materiale pasive, care doar *reflectă* acțiunea umană am ales aici:

1. În primul rând, nu toate comunitățile umane au aceeași definiție a omului⁷³, nu toate disting umanul de non-uman în același fel ca modul de gândire occidental modern. Acolo unde se practică schimbul de daruri, obiectele implicate în schimb sunt privite ca persoane; acolo unde schimbul de mărfuri domină economia, omul este adesea tratat ca marfă, ca obiect⁷⁴. Etnoarheologia a consemnat cazuri de căsătorii între metalurgi și cuptoarele lor de redus minereu; dovadă că o asemenea căsătorie nu este doar metaforică este faptul că, pe durata ei, metalurgii se separă de comunitatea umană în sens occidental, respectiv se separă de cealaltă căsătorie. De asemenea, cuptoarele și minereul sunt tratate medical⁷⁵. Dar poate cel mai familiar este cazul sclavilor în antichitatea europeană: oameni priviți ca simple instrumente și vânduți ca orice altă marfă. Mai mult, în diverse etape ale vieții, statutele se pot schimba: oamenii (liberi) ajung slavi, adică obiecte, sclavii, adică obiectele, eliberați ajung din nou oameni (liberi)⁷⁶. În aceste situații a susține că oamenii acționează asupra obiectelor și că obiectele reflectă acțiunea umană echivalează cu a spune că unii oameni și unele obiecte acționează asupra altor oameni și altor obiecte, care, ca urmare, reflectă acțiunea primelor.

culturi contemporane și învecinate în Europa preistorică trebuiesc studiate în relație unele cu altele, ca părți interdependente într-un sistem total, și nu în izolare. Relațiile și conceptele interne și interacțiunile sociale și economice dintre grupuri se combină adesea pentru a produce o strategie în care diferențele culturale evidente joacă un rol major în interdependențele economice.”

⁷⁰ Thomas, *op. cit.*, p. 212, 234 etc.

⁷¹ M. W. Conkey, *Experimenting with style in archaeology: some historical and theoretical issues*, în M. W. Conkey, Chr. A. Hastorf (ed.), *The uses of style in archaeology*, Cambridge, 1990, p. 8.

⁷² Conkey, *op. cit.*, p. 7.

⁷³ Pentru o discuție asupra concepției iluministe și a celei post-moderne v. C. Geertz, *The Interpretation of Culture. Selected Essays*, New York, 1973, p. 33-54.

⁷⁴ D. Pels, K. Hetherington, F. Vandenberghe, *The Status of the Object. Performances, Mediations, and Techniques*, Theory, Culture and Society, 19/5-6, 2002, p. 10.

⁷⁵ R. Barndon, *A Discussion of Magic and Medicines in East African Iron Working: Actors and Artefacts in Technology*, Norwegian Archaeological Review 37/1, 2004, p. 21-40.

⁷⁶ I. Kopytoff, *The cultural biography of things: commoditisation as process*, în Arjun Appadurai, *The social life of things. Commodities in cultural perspective*, Cambridge (UK) – New York, 1986, p. 64-65.

- Însă chiar în cazul distincției făcute pe criteriile noastre – respectiv, prezența-absența materiei gânditoare – materialul nu reflectă pur și simplu acțiunile oamenilor care l-au produs și folosit⁷⁷:
2. Cultura materială – ca și alte elemente ale informației arheologice – poate fi utilizată de oameni pentru a reprezenta o stare ideală a lucrurilor și nu neapărat una reală. Un exemplu relevant îl reprezintă cazul unor cimitire din Munții Nuba (Sudan), în care ritul și ritualul funerar crează/reflectă imaginea unei comunități ideale, într-o vreme în care comunitatea reală era afectată masiv de emigrare⁷⁸.
 3. Cultura materială nu este pasivă în raport cu gândirea și acțiunea umană; obiectele acționează și ele. Printre cele mai interesante exemple sunt cele legate de reprezentarea socială a tehnologiilor: odată fixată în societate o imagine despre cum “trebuie să arate” un obiect anume, ea acționează asupra producției și consumului viitor, în sensul că modificarea aspectului său este respinsă de consumatori chiar și atunci când de ea depinde îmbunătățirea performanțelor tehnice ale obiectului⁷⁹. Dacă obiectul ar fi pasiv, nu ar face altceva decât să *reflecte* gândirea umană, acest fenomen nu ar fi posibil.
 4. Obiectele pot controla fizic relațiile sociale. Un exemplu lipsit de orice urmă de complexitate este cheia berlineză: o cheie ce nu permite deschiderea unei noi uși înainte ca cea de dinaintea ei să fi fost închisă. Ea controlează astfel, mai strict decât orice acțiune umană, grupul de oameni care are acces într-o clădire prevăzută cu un asemenea sistem de închidere a ușilor și le ignoră deprinderile anterioare privind mișcarea în spațiu, impunându-le modificarea, adaptarea la cerințele impuse de materialitatea cheii⁸⁰.
 5. Gândirea umană nu este posibilă în abstract, ci se face cu ajutorul lumii materiale, deci implicit și cu ajutorul obiectelor⁸¹:
 - a. De ex., în încercările contemporane de a înțelege cum funcționează mintea omului, locul central revine adesea computerului, al cărui mod de funcționare este transferat în analiză asupra minții⁸².

⁷⁷ Una dintre ideile de bază ale cărții lui I. Hodder, *Symbols in action* este critica axiomei “cultura materială reflectă societatea/acțiunea umană”. Câteva exemple se pot deduce din rolul materialității în crearea și menținerea diverselor forme de identitate (etnică, de vârstă, de gen), citate mai sus. În carte există multe altele. Nu o voi cita însă aici pentru a asigura o varietate a bibliografiei și a abordărilor acestei teme.

⁷⁸ Hodder, *Symbols in action*, p. 195-204 și mai ales p. 198.

⁷⁹ Singurul domeniu care pare să facă excepție de la această regulă este cel militar (Pierre Lemonnier, *Bark capes, arrowheads and Concorde: on social representations of technology*, în I. Hodder [ed.] 1989, *The Meanings of Things. Material culture and symbolic expression*, Londra, p. 156 – 171).

⁸⁰ C. Knappett, *Photographs, Skeuomorphs and Marionettes: some Thoughts on Mind, Agency and Object*, *Journal of Material Culture* 7/1, 2002, p. 99-100.

⁸¹ Geertz, *op. cit.*, p. 55-83; Pels, Hetherington. Vandenberghe, *op. cit.*, p. 3-5.

- b. Naturalizarea relațiilor sociale se face cu ajutorul lumii materiale, astfel că, spre a da un alt exemplu, dacă masculinitatea este asociată cu mișcarea rapidă, scurtă și fermă, cu traiectoria dreaptă, tăierea, penetrarea, fierul plugului, spațiul public etc., asocierea elementului feminin cu atributele și obiectele “masculine” este percepută ca transgresiune, ca necuviință, indiferent cât de “rațională” ar fi nevoia care o determină. Lumea materială, investită de om cu semnificații, pare să “vorbească” minții umane, să spună ce este “normalul” în cazul, bunăoară, al masculinului și al femininului⁸³. De aici și respingerea de către post-procesualiști, ca superficială și inutilă pentru analiză, a distincției dintre ecofacte și artefacte⁸⁴. Arheologia trebuie să țină cont de faptul că omul trăiește în lumea materială⁸⁵, să fie o “archaeology of inhabitation”⁸⁶.

“Different agents may have arrived at the same place, but they will have seen it from a number of different perspectives which will have informed the ways in which they then acted at that place. Those actions may have left a material trace, but between the material conditions and the material trace stood the knowledgeab[i]lity of that agency. It is these inhabited conditions which the archaeologist must investigate.”⁸⁷

CONCEPTUL DE CULTURĂ ARHEOLOGICĂ ȘI METODELE DE BAZĂ ALE ARHEOLOGIEI: STRATIGRAFIA, TIPOLOGIA ȘI CHOROLOGIA⁸⁸

Practicanții arheologiei tradiționale consideră că:

1. Analiza informației arheologice precede interpretarea sa nu numai în ordinea scrierii textului, ci și în ordinea cunoașterii⁸⁹.

⁸² Abordarea este frecventă în psihologie și în arheologia cognitivă: pentru modelul computerului, respectiv termenul de “procesor central” v. M. Donald, *Hominid Enculturation and Cognitive Evolution*, în C. Renfrew, Chr. Scarre (ed.), *Cognition and Material Culture: the Archaeology of Symbolic Storage*, McDonald Institute Monographs, Cambridge, 1998, p. 10; pentru modelul briceagului elvețian v. Leda Cosmides și John Tooby, în S. Mithen, *The Prehistory of the Mind. The cognitive origins of art, religion and science*, 1996, p. 43; pentru mintea ca o catedrală v. *ibidem*, p. 65-72. În general, pentru rolul metaforei în extinderea cunoașterii v. V. Turner, *Dramas, Fields and Metaphors: symbolic action in human society*, Ithaca, London, 1974, p. 23-33.

⁸³ Bourdieu, *Le sens pratique* p. 44-45.

⁸⁴ J.C. Barrett, *op. cit.* (supra n. 34), p. 156.

⁸⁵ *Ibidem*, p. 148-161.

⁸⁶ *Ibidem*, p. 158: “o arheologie a trăirii.”

⁸⁷ *Ibidem*, p. 156: “Agenți diferiți vor fi sosit în același loc, dar îl vor fi văzut dintr-un număr oarecare de perspective diferite, care fiecare vor fi inspirat modul cum vor fi acționat ei în acel loc. Acele acțiuni vor fi lăsat urme materiale, dar între condițiile materiale și urmele materiale a stat înțelegerea specifică a acelor agenți. Aceste condiții trăite sunt ceea ce trebuie să cerceteze un arheolog.”

⁸⁸ I. Nestor, în *Istoria României I*, București, 1960, p. XLII-XLIII.

⁸⁹ Idem, *Sabia de la Boiu. Contribuție la studiul primelor săbii cu limbă la mâner din Europa Centrală*, Sargeția I, 1937, p. 155-156.

2. Indiferent ce punct de vedere ar aborda cineva pentru interpretarea informației arheologice, acesta nu are cum să afecteze metodele de bază ale arheologiei.

Lucrurile nu stau însă așa.

1. Nu este aici locul potrivit pentru o reproduce critica pozitivismului⁹⁰. Mi se pare însă util de menționat faptul că percepția lumii înconjurătoare nu reprezintă un stadiu *pre-cultural* (întrucât ce și cum percepem depinde de cultura în care am fost socializați), ci doar unul *pre-obiectiv* (adică percepția precede teoretizarea ei, exprimarea ei conceptuală, obiectivarea ei)⁹¹.
2. Ceea ce arheologia normativă considera metodele de bază, “obiective” ale arheologiei depind de înțelegerea vieții sociale în termeni normativi.

STRATIGRAFIA

În cazul *stratigrafiei locale* (cea a sitului) privilegierea unității de analiză, adică a stratului, în raport cu unitățile stratigrafice reale este, în opinia mea, legată și de gândirea normativă a arheologului român⁹²: de vreme ce anume obiecte există într-un anume strat, ele sunt caracteristice pentru întreaga locuire reprezentată prin strat, nu numai pentru un anume segment al ei, pentru o etapă anume din constituirea stratului.

Mai important este însă cazul *stratigrafiei comparate*. Ea a fost și, de cele mai multe ori, continuă să fie coloana vertebrală a arheologiei pentru că pe baza ei se face atribuirea straturilor din situri diferite la aceeași cultură arheologică și, *mai ales*, pentru că pe baza ei se stabilește cronologia relativă, și apoi și cea absolută, a materialului arheologic: straturi din situri diferite sunt considerate a fi contemporane dacă au în comun un număr “rezonabil” de tipuri de obiecte. Această judecată este însă strict dependentă de concepția normativă: oamenii contemporani folosesc aceleași tipuri de obiecte. Numai că:

a. în orice comunitate, unii oameni vor introduce inovații care vor fi apoi preluate de alți câțiva, pentru ca apoi să fie preluate - la rândul lor - de alții etc.⁹³;

b. cazul emulației, fenomen social foarte larg răspândit, arată că oamenii caută să-i imite pe cei pe care îi percep ca imediat superiori din punct de vedere

⁹⁰ Pentru critica pozitivismului în arheologie v. în primul rând Shanks, Tilley, *op. cit.*, p. 29-67. Pentru săpătură ca parte a interpretării arheologice v. și Thomas, *op. cit.*, p. 76.

⁹¹ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepției* (trad. de Ilieș Câmpeanu și Georgiana Vătăjelu), Oradea, 1999, mai ales p. 254-293.

⁹² Stratigrafia geologică – săpătura și mai ales publicarea materialului pe straturi arheologice determinate prin nivele de călcare stabilite arbitrar de către analist, dar de regulă astfel încât nivelul de călcare să se întindă pe întregul sit – a dominat arheologia peste tot în lume până la abordarea revoluționară a lui E. C. Harris (*Principles of archaeological stratigraphy*, Londra–New York, 1979). Din păcate însă impactul acesteia din urmă în arheologia noastră este extrem de redus.

⁹³ M. Wobst, *Style in Archaeology or Archaeologists in Style*, în E. S. Chilton, *Material Meanings. Critical Approaches to the Interpretation of Material Culture*, Salt Lake City, 1999, p. 130-131. Observația sa este importantă pentru problema “originii” culturilor arheologice.

social; pentru a menține distincția, și – implicit – a-și menține poziția socială, cei de la vârful piramidei sociale sunt obligați să-și schimbe continuu modul de viață, deci inclusiv obiectele, clădirile etc. pe care le folosesc. Astfel, dacă în *timpul 1* obiectele *x*, *y* sunt percepute ca tipice pentru cei de la vârful piramidei sociale, în *timpul 2* acestea vor fi tipice doar pentru cei imediat următori, în *timpul 3* pentru cei aflați imediat mai jos din punct de vedere social ș.a.m.d., pentru ca, în cele din urmă, obiectele care ajung să fie utilizate de cei aflați la baza piramidei sociale să iasă din uz la vârful ei⁹⁴. Metoda stratigrafiei comparate șterge însă *timpii 1-n*, pe care îi consideră contemporani prin definiție – adică prin concepția normativistă care îi asigură statutul de “metodă corectă”⁹⁵.

Singura posibilitate de eliberare din cercul vicios pe care este construită datarea prin stratigrafie comparată este dezvoltarea unor metode de datare independente a materialul arheologic (i.e. dendrocronologia și metodele fizico-chimice).

TIPOLOGIA

Două aspecte mi se par importante aici: problema scopului tipologiei și problema pozitivismului. Ultima are implicații mult mai largi, dar parcă nici o altă metodă nu suferă atât de mult de pe urma sa ca tipologia.

1. Deși nici una din 100 de lucrări nu precizează ce criterii stau la baza conceperii tipologiei, se observă că o tipologie considerată bună este cea care asigură *omogenitatea generală maximă* și că tipurile sunt construite pe *criteriul asemănării*. Aceasta pentru că ceea ce se caută în materialul arheologic este *descoperirea normei, a regulii*⁹⁶. Din orice tipologie construită pe aceste criterii poate rezulta o cultură arheologică⁹⁷. De aici convingerea potrivit căreia culturile arheologice există în mod independent de corectitudinea sau falsitatea teoriei sociale care a generat în primă instanță acest concept. Dar:

- a. *Omogenitatea generală maximă* este dependentă de dimensiunile populației (în sens statistic) analizate, respectiv fie și numai creșterea cantității de material cunoscut/prelucrat poate determina stabilirea altor tipuri⁹⁸.

⁹⁴ Pentru o descriere completă și complexă a procesului de menținere a diferenței sociale v. Bourdieu, *La distinction. Critique sociale du jugement*, Paris, 1979; pentru un exemplu din domeniul etnoarheologiei v. D. Miller, *Artifacts as Categories. A study of ceramic variability in Central India*, Cambridge, 1985, p. 184-196.

⁹⁵ Jones, *op. cit.*, p. 131.

⁹⁶ Ideea este explicită la Childe, *Piecing together the past*, p. 9-16 (mai ales p. 9-10).

⁹⁷ S. Jones, C. Richards, *Neolithic Cultures in Orkney: Classification and Interpretation*, în A. Ritchie (ed.), *Neolithic Orkney in its European context*, Cambridge, 2000, p. 103.

⁹⁸ Problema aceasta se pune în cazul oricărei clasificări intuitive (v. de ex. comentariul lui H. M. Voonrips, *Mambrino's Helmet: A Framework for Structuring Archaeological Data*, în R. Whallon and J. A. Brown (ed.), *Essays on Archaeological Typology*, Evanston, 1982, p. 108-109). Pentru a cita

- b. *Criteriul asemănării* nu numai că este arbitrar (analistul stabilește, în mod intuitiv, ce înseamnă asemănător), dar considerarea asemănării este însoțită – prin efectele gândirii normative – de *desconsiderarea diferenței*⁹⁹; aceasta este privită ca o variație normală, derivată pur și simplu din imposibilitatea practică de a produce două lucruri perfect identice. Studiile de etnoarheologie au arătat însă că diferența nu este mai puțin semnificativă decât asemănarea, că în practica socială oamenii folosesc atât asemănarea cât și diferența pentru a-și negocia pozițiile, a-și apăra identitatea, a-și declara afilierea sau, dimpotrivă, distanța față de un grup anume etc. (e.g. I. Hodder discută o situație în care într-un sat a constatat două grupe stilistice în ceramică, în care un grup era produs de femei care învățaseră să facă ceramică în locuri diferite, dar produceau totuși ceramică similară, iar celălalt era produs de o femeie care învățase să facă ceramică de la producătoarele primului grup stilistic, dar o făcea să arate diferit; diferența stilistică era un mod de a exprima starea de conflict dintre părți, parte a unui conflict mai amplu între membri ai aceleiași familii¹⁰⁰).
2. Aceeași tipologie este utilizată și pentru cronologie (pe bază de stratigrafie comparată) și pentru analiză socială. Dacă în cazul cronologiei validarea tipurilor se bazează pe o metodă independentă de tipologie – anume pe metoda stratigrafică –, în cazul analizei sociale nu există nici o garanție că tipurile care au o logică în termenii succesiunii stratigrafice sunt și tipuri relevante pentru relațiile sociale¹⁰¹. La baza echivalării tipurilor utile pentru cronologie cu tipurile utile pentru analiza socială se află tot gândirea normativă: în lipsa ei transferul este nefondat. Pentru exemple referitoare la material arheologic de pe teritoriul României v. discuția privitoare la spada de la Perșinari (odată descoperit faptul că lama a fost inițial una de halebardă, legătura cu spadele miceniene a fost considerată imposibilă¹⁰²; luând în considerare viața socială a obiectelor, legătura cu spadele miceniene devine posibilă¹⁰³), precum și la spada

totuși un ex.: clasificările utilizate în volumele seriei PBF (*Prähistorische Bronzefunde*), pe de o parte, au un număr mare de variante care nu se pot încadra în tipurile considerate de bază, pe de altă parte, creșterea numărului de piese determină refacerea clasificării (cf. subîmpărțirea tipului Pădureni, stabilit de A. Vulpe, *Die Äxte und Beile in Rumänien I*, PBF IX, 2, 1970, p. 44-46, fig. 8/116-118, 130-133, fig. 9-11 de către N. Palincaș, *Un topor de bronz găsit în București și câteva observații asupra tipului Pădureni*, *BulMuzTeohari Antonescu* 5-6, 1999 – 2000, p. 263 – 269).

⁹⁹ Mod de gândire prezent inclusiv în lucrările mele vechi: Palincaș, *Valorificarea arheologică a probelor ¹⁴C din fortificația aparținând Bronzului târziu de la Popești (jud. Giurgiu)*, SCIVA 47, 1996, 3, p. 253.

¹⁰⁰ Hodder, *Symbols in action*, p. 122-124.

¹⁰¹ M. J. O'Brian, R. Lee Lyman, *The epistemological nature of archaeological units*, *Archaeological Theory* 2/1, 2002, p. 39-40.

¹⁰² Vulpe, *Tezaurul de la Perșinari. O nouă interpretare*, CCDJ 15, 1997, mai ales p. 276, unde orice legătură cu spadele miceniene este respinsă.

¹⁰³ Palincaș, *Dacia NS 48-49, 2004-2005*, p. 43-44.

miceniană din depozitul de la Drajna de Jos (care a fost datată mult mai târziu decât celelalte exemplare asemănătoare, doar pentru a o aduce mai aproape de datarea restului pieselor din depozit)¹⁰⁴.

3. O consecință majoră a pozitivismului este transferul categoriilor gândirii occidentale asupra altor grupuri umane (sau, pentru a pune problema în termeni colocviali: “O fibulă este o fibulă, ce altceva poate fi?”). Transferul este ilegal dacă scopul este analiza socială: categoriile în care înțelegem lumea nu au nimic obiectiv, ci își au originea în contextul social al analistului. Lissant Bolton are observații relevante în acest sens:
 - a. Sfera conceptului de “cultură materială” a fost în principal determinată de criteriul “posibil de transportat și de expus în muzeele occidentale” versus “prea mare pentru sau prea fragil/perisabil pentru a fi transportat și expus”. Cum decenii de-a rândul antropologia s-a îndepărtat de analiza obiectelor, granițele acestei categorii au fost întărite.
 - b. Ritualurile de inițiere *huhuru* ale femeilor de pe ins. Ambae (Vanuatu) implică utilizarea unor țesături pictate și a unor feluri de mâncare asociate. Un occidental ar include aceste elemente ale culturii materiale în categorii diferite, funcție de materia primă, formă, utilizarea lor actuală occidentală etc. În Vanuatu însă ambele sunt incluse în aceeași categorie, în același concept; în anumite situații au nume diferite, dar de cele mai multe ori sunt echivalente și *intersanjabile* și aceasta nu pentru că oamenii nu înțeleg diferențele ce țin de materia primă, ci pentru că le consideră irelevante. Tot acolo există, într-o singură comunitate, 25 tipuri de textile, pe care occidentalul le-ar include într-o singură categorie (textile), dar pe care sistemul de clasificare local le disociază tot atât de clar pe cât disociază un occidental un cearșaf de un șervet folosit la băutul ceaiului¹⁰⁵.
Există, desigur, situații în care analistul poate considera că tipurile etice (ale analistului) nu cele emice (cele ale populației de analizat) sunt relevante pentru analiza sa¹⁰⁶, precum și situații în care nu toate clasificările active într-o societate sunt conștientizate¹⁰⁷, însă analiza trebuie să fie explicită în acest sens.
4. Mai departe, gândirea normativă – ca de altfel și *doxa* savantă (adică ceea ce în analiza științifică trece drept “de la sine înțeles”, drept ceva ce nu

¹⁰⁴ Palincaș, *op. cit.*, p. 44, 52.

¹⁰⁵ L. Bolton, *Classifying the Material. Food, Textiles and Status in North Vanuatu*, Journal of Material Culture 6/3, 2001, p. 251-268.

¹⁰⁶ R. Bernbeck, *Theorien in der Archaeologie*, Tübingen – Basel, 1997, p. 213.

¹⁰⁷ Este, de exemplu, cazul constatat de D. Miller, *op. cit.*, p. 147-148 în investigația sa din centrul Indiei, unde ceramica pictată roșu cu galben era folosită în manieră regulată și coerentă în raport cu cea roșie și cea neagră, deși numai cele două categorii din urmă aveau nume și reguli de utilizare, iar sătenii negau existența vreunei prescripții sau semnificații atribuite ceramicii roșu cu galben.

poate fi conceput altfel¹⁰⁸) – este cea care face ca, în una și aceeași clasificare, obiectele să fie încadrate într-un singur tip. Ori, studiile asupra clasificărilor populare arată că, poate doar cu excepția celor mai frecvent utilizate, majoritatea obiectelor sunt încadrate de oameni în categorii cu sferă imprecis delimitată (așa-numitele “fuzzy sets”): x este mai degrabă A decât B ; x e un fel de A ¹⁰⁹. Roy Rappaport atrage atenția asupra faptului că deși experții în ritual puteau spune ce elemente, inclusiv obiecte, sunt necesare pentru un ritual anume al populației Tsembaga Maring, nu puteau însă preciza nici în lipsa căroră, nici în lipsa câtor dintre ele ritualul mai putea fi considerat corect îndeplinit¹¹⁰. Asemenea întrebări trebuiesc puse înainte de a face, spre exemplu, analiza unei necropole pe baza ritualului funerar și a deduce apoi structura socială și de gen a grupurilor umane.

5. Gândirea normativă ignoră și situațiile în care unii membri ai unei comunități ar putea considera unele criterii mai importante, alți membri ai aceleiași comunități, alte criterii: femeile din districtul Baringo utilizau decorul recipientelor de lapte (*calabash*) în acțiuni simbolice îndreptate împotriva dominației masculine și pentru că bărbații nu acordau prea mult interes acestor recipiente¹¹¹.

Cu alte cuvinte, ceea ce arheologia normativă concepe ca fiind tipologia corectă nu poate contribui la a deduce din ea acțiunea umană din trecut, pe de o parte, pentru că tipologiile populare funcționează altfel decât cele savante și, pe de alta, pentru că obiectele au semnificații construite cultural¹¹².

6. Gândirea tipologică nu se reduce la clasificarea obiectelor. Cazul cel mai important este cel al conceptualizării tipologice a timpului. Timpul tipologic

“signals a use of Time which is measured, not as time elapsed, nor by reference to points on a (linear) scale, but in terms of socioculturally meaningful events or, more precisely, intervals between such events.”¹¹³

Suntem cu toții familiarizați cu riguroasele și complicatele tabele de cronologie relativă și absolută, în care diversele culturi cu fazele lor sunt

¹⁰⁸ Bourdieu, *Questions de sociologie*, p. 83, 115; idem, *Le sens pratique*, mai ales p. 44-45.

¹⁰⁹ W. Kempton, *Category grading and taxonomic relations: a mug is a sort of cup*, *American Ethnologist* 5, 1976, p. 44 – 65.

¹¹⁰ R. Rappaport, *Ritual and Religion in the Making of Humanity*, Cambridge (UK), 1999, p. 329-330 (pentru o discuție privind raportul dintre variabil și invariabil în ritual v. p. 328-343).

¹¹¹ Hodder, *Symbols in action*, p. 68-69.

¹¹² *Supra* nota 87.

¹¹³ J. Fabian, *Time and the Other. How Anthropology makes its Object*, New York, 1983, p. 23: “semnalizează o utilizare a Timpului care este măsurat nu ca timp scurs de la, nici prin referire la puncte pe o scală (lineară), ci în termeni de evenimente semnificative în plan socio-cultural sau, mai exact, ca intervale dintre evenimente.”

încadrate în căsuțe bine delimitate¹¹⁴. Autorii lor nu par deloc preocupați să rezerve timp (adică spațiu în tabel) pentru transformare, pentru “trecerea de la o fază la alta” (i.e. “trecerea de la o căsuță la alta”) și nici să conștientizeze faptul că ceea ce conține o căsuță – adică o etapă culturală anume – nu este mai mult decât rezultatul unei alegeri arbitrare dintr-o evoluție continuă¹¹⁵.

Discursul științific în arheologie – nu numai la noi – utilizează *timpul fizic* (conceput ca parametru al proceselor culturale, fără a fi – în același timp – el însuși supus variațiilor culturale¹¹⁶; este numit și *timp cantitativ* , întrucât este definit ca succesiune de unități cu durată egală și care nu poate fi influențat de viața socială¹¹⁷) și *timpul tipologic* . J. Fabian observă însă că de îndată ce renunțăm la concepția normativă și privim cultura pe “the specific way in which actors create and produce beliefs, values, and other means of social life”¹¹⁸, timpul devine una dintre dimensiunile realității sociale, iar eliminarea sa din interpretare

“can only result in distorted and largely meaningless representations. The irony is that formal models, which are often presented as the most “scientific” form of anthropological discourse, try in fact to ignore the one problem, Time, which has been recognized as the greatest challenge by modern natural science.”¹¹⁹

CHOROLOGIA

Răspândirea în spațiu a tipurilor de obiecte ce alcătuiesc repertoriul unei culturi arheologice are ca rezultat determinarea ariei culturii. Deși prin definiție aceasta ar fi trebuit să fie dedusă din distribuția unui cât mai mare număr de tipuri de artefacte legate de activități cât mai diferite, practica din toate țările a arătat că aria culturilor era definită doar pe baza unui număr redus de tipuri de artefacte. Gândirea normativă a făcut ca tipurile cu arie de răspândire mai redusă să fie considerate irelevante în judecarea culturii, în ideea că dacă unele tipuri existau în

¹¹⁴ Dintr-un mare număr de exemple posibile, v. M. Șandor-Chicideanu, *op. cit.* , p. 332 sau M. Gumă, *Civilizația primei epoci a fierului în sud-vestul României* , Bibl.Thracologica IV, București, 1993, p. 275.

¹¹⁵ J. A. Ford, *On the Concept of Types. The Type Concept Revisited* , American Anthropologist 56, 1954, p. 42 – 54; Hodder, *op. cit.* , p. 6; Jones, *op. cit.* , p. 109.

¹¹⁶ Fabian, *op. cit.* , p. 22.

¹¹⁷ Shanks, Tilley, *op. cit.* , p. 10-13, unde este pusă în evidență relația dintre producția capitalistă și “producerea” acestei concepții asupra timpului.

¹¹⁸ Fabian, *op. cit.* , p. 24: “modul specific în care agenții crează sau produc credințe, valori sau alte mijloace ale vieții sociale”.

¹¹⁹ *Ibidem* , p. 24-25: “nu poate duce decât la reprezentări distorsionate și în mare parte fără sens. Ironia este că modelele formale, care sunt adesea prezentate ca forma cea mai «științifică» a discursului antropologic, încearcă în fond să ignore acea problemă, Timpul, pe care științele moderne ale naturii au recunoscut-o ca fiind cea mai dificilă din toate.”

arie, atunci trebuie să fi fost și celelalte sau că cele cu arie de răspândire mai restrânsă sunt nereprezentative¹²⁰. Principalele probleme aici sunt:

1. Aria culturii este generată în primul rând prin privilegierea – de această dată prin cartare – a asemănării și ignorarea diferenței (v. *supra* discuția referitoare la tipologie).
2. Arbitrariul selectării tipurilor relevante, definitorii pentru cultură este o altă modalitate de a genera o arie culturală: dacă alte tipuri ar fi considerate definitorii, aria culturii ar arăta diferit.
3. Definirea ariei culturii în termeni de prezență-absență ignorarea aspectului cantitativ al materialului cartat. Într-un studiu asupra inventarului mormintelor TBK (*Trichterbecherkultur*) pe teritoriile de azi ale Ungariei, Cehiei și Germaniei, S. J. Shennan a arătat cum cartarea repertoriului ceramic – tipuri de forme și de decor – și a unor caracteristici ale ritului și ritualului funerar gândită în termeni calitativi (adică de prezență-absență) are ca rezultat o arie omogenă cu puține variații locale, în timp ce considerarea aspectelor cantitative face ariile de nerecunoscut¹²¹.
4. Indiferent însă dacă este considerată aria culturii sau ariile de răspândire mai restrânse decât cea atribuită culturii însăși, ideea că aria unui/unor artefacte echivalează cu aria unui fenomen social este cvasigenerală. Și ea este însă dependentă de gândirea normativă: dacă oamenii fac aceleași obiecte pentru că pun în practică aceleași reguli, rezultă că obiectele înseamnă aceleași lucruri pentru purtătorii culturii. Dar faptul că obiectelor li se conferă semnificații de către oameni în contextele acțiunii lor face ca aceleași obiecte să aibă *semnificații diferite* pentru oameni diferiți. Obiectele care fac parte din aceeași arie de răspândire nu alcătuiesc aceleași configurații de sensuri, nu participă în același fel la construcția contextului acțiunii sociale¹²². Materialitatea lumii este trăită diferit pentru că ea nu este decât *o parte a contextului* în care se desfășoară viețile oamenilor.

“The historical significance of the material is therefore not represented by its form (the same categories of material do not have the same meaning wherever they are encountered) but lies in the diverse contexts of the social practices in which it was situated.”¹²³

¹²⁰ Deși insistă asupra nevoii de a folosi un număr mare de tipuri de artefacte în definirea unei culturi arheologice, Childe însuși susține că acestea nu trebuie să se găsească în fiecare sit al culturii (*Piecing together the Past*, p. 33-34, 124). V. și Jones, *op. cit.*, p. 108.

¹²¹ S. J. Shennan, *Archaeological 'cultures': an empirical investigation*, în I. Hodder (ed.), *The spatial organisation of culture*, Londra, 1978, p. 136, fig. 26a-b.

¹²² Barrett, *op. cit.*, p. 156. Astfel, între un tip de obiect care are semnificații diferite pentru grupuri locale diferite din cadrul aceeași etnii și un tip de obiect care are semnificație etnică pentru aceleași grupuri locale nu se poate distinge numai pe baza ariei lor de răspândire, nici atunci când acestea coincid.

¹²³ *Ibidem.*, p. 156: “De aceea, semnificația istorică a materialului nu este reprezentată de forma sa (aceleași categorii de materiale nu au aceleași semnificații în toate locurile în care apar), ci constă în diversele contexte ale practicilor sociale în care s-a situat materialul.”

CONCLUZII

I. Conceptul de cultură arheologică este derivat din teoria socială normativă a epocii moderne, nu din informația arheologică, așa cum cred încă mulți arheologi la noi. Prin urmare, odată ce concepția normativistă asupra funcționării vieții sociale a fost dovedită ca invalidă și conceptul de cultură arheologică își pierde validitatea.

II. Abandonarea teoriei sociale normative atrage după sine și:

1. Abandonarea problematicii analizei: teme și concepte precum originea culturii, influențele venite din alte culturi, sinteze etno-culturale sau numai culturale etc.
2. Reconsiderarea abordării “metodelor de bază” ale arheologiei (stratigrafia, mai ales stratigrafia comparată, tipologia și chorologia) și a interpretării rezultatelor lor.
3. Reconsiderarea modului de lucru pe săpătură, din perspectiva ideii că săpătura nu precede interpretarea, ci este parte din ea.
4. Reconsiderarea modului de publicare a materialului și a observațiilor asociate cu el. Cine se îndoiește de aceasta, să observe faptul că din cauza concepției normative – respectiv a ideii că dacă există o parte a repertoriului de obiecte atunci se subînțelege că există și celelalte – materialele arheologice provenite din așezări nu au fost niciodată publicate *integral*, că uneori selecția merge până la extrem¹²⁴ și, în orice caz, se face fără criterii precizate: de ce este ales spre publicare un material anume și nu altul și ce parte din materialul existent a fost utilizat și ilustrat în publicație. Un analist interesat nu numai de asemănare, ci și de diferență, nu poate folosi materialul astfel publicat.

III. Abandonarea concepției normative în arheologie nu înseamnă înlocuirea ei cu o *altă teorie anume*. Înseamnă că analiștii vor trebui să-și găsească singuri baza teoretică potrivită pentru interpretare și să o facă explicită. Afară de săpătura pe

¹²⁴ Pentru a da un exemplu recent: G. Jugănar, în lucrarea sa monografică despre cultura Babadag (*op. cit.*, supra n. 3), ilustrează 233 de piese (pl. 20-50) care ar trebui să acopere ‘aproape cinci secole de existență’ (*ibidem*, p. 83). Autorul este, desigur, conștient de cantitatea mare de material inedit, dar crede – după cum rezultă din introducerea cărții – că poate publica ulterior *Catalogul descoperirilor din așezarea de la Babadag. 1962-1995, Repertoriul culturii Babadag*, precum și *Practici funerare în aria culturii Babadag (Ibidem, p. 7)*. Deducem de aici că cele 233 de piese/500 ani, respectiv cca. 46 piese/100 ani sau, mai departe, sub 1 piesă/2 ani de existență umană în Dobrogea și estul Munteniei le reprezintă atât de bine pe toate celelalte încât monografia culturii a putut fi scrisă și trebuie să fie convingătoare pentru cititor chiar și în absența publicării materialului, după cum convingător trebuie să fie ce s-a spus despre cultura Babadag chiar dacă încă practicile funerare nu au fost analizate extensiv. Situații similare, chiar dacă nu într-atât de exagerate, se regăsesc peste tot în lume (v. Jones, *op. cit.*, p. 131-132).

criterii stratigrafice nu mai există nici o prescripție¹²⁵, nici o “metodă corectă”. Baza teoretică poate veni de oriunde – științele sociale, artele vizuale, filosofie etc.; la fel și problematica¹²⁶. Odată cu asta, sfera însăși a conceptului “arheologie” nu mai este cea familiară arheologului român. Sfera familiară nu avea nimic obiectiv, era pur și simplu un decupaj al realității generat de aplicarea teoriei sociale normative. Alte teorii vor genera alte decupaje.

1. Odată cu abandonarea arheologiei normative arheologia nu va mai fi – nici în România – o știință “simplă”: o disciplină în care, dacă ai învățat trei metode de bază și ești îndeajuns de harnic pentru a desena mari cantități de material, ești un bun arheolog; dacă, pe deasupra, mai “cunoști” și mult material – adică poți spune din ce zonă și din ce perioadă provine – ești chiar un mare arheolog. Pierderea acestui drum sigur și simplu către statutul de om de știință este însă generos compensată de libertatea de căutare.
2. Arheologia va trebui, și la noi, să abandoneze țelul reconstrucției trecutului “wie es eigentlich gewesen ist”¹²⁷. Ea trebuie să descopere rolul culturii materiale în viața socială a oamenilor nu să îl presupună dinainte ca știut. Concepția normativă a asigurat o interpretare arheologică controlabilă prin “aplicarea corectă a metodelor”, dar a exclus specificul din evoluția umanității, a produs o arheologie monotonă: despre culturile arheologice se spune tot timpul același lucru¹²⁸ (cum arătau ceramica, uneltele, armele, așezările și mormintele, pe ce arie se întindeau într-o fază sau alta, ce influențe ale altor culturi credeau autorii că se pot constata etc.). Pentru arheologia contemporană (din afara României) scoaterea din pământ și ilustrarea resturilor materiale din trecut nu mai reprezintă “cunoaștere”, este cel mult o minusculă parte a ei. Nu cercetarea resturilor materiale în sine reprezintă obiectul arheologiei post-normative, ci înțelegerea lor în relație cu umanitatea. Sau, cum se întreba, din perspectivă post-procesuală, John C. Barrett:

“What point is there after all in the archaeological depiction of a building plan if one never understands what is involved in pushing open a door to enter a room?”¹²⁹

3. Punerea de acord a arheologiei cu evoluția cercetării în materie de teorie socială nu este o chestiune opțională, ci este condiția însăși ca arheologia

¹²⁵ Barrett, *op. cit.*, p. 157.

¹²⁶ Palincaș, Dacia NS 48-49, 2004-2005, p. 53.

¹²⁷ Expresie emblematică pentru concepția lui Leopold von Ranke despre cum trebuie scrisă istoria: “cum s-a întâmplat de fapt”.

¹²⁸ Jones, Richards, *op. cit.*, p. 101-102, observă că deși cultura Scara Brae, definită de Childe, prin corectarea cronologiei, a trebuit datată cu 2000 de ani mai devreme, aceasta nu a avut nici o implicație asupra interpretării sale.

¹²⁹ Barret, *op. cit.*, p. 153: “Ce sens are, la urma urmei, ilustrarea arheologică a planului unei construcții, dacă niciodată nu ajungem să înțelegem ce a însemnat să-i deschizi o ușă și să intri într-o încăpere?”

să continue să fie o știință. Alternativa la lipsa de înnoire este decăderea arheologiei în stadiul de pseudo-știință (așa cum s-a întâmplat cu astrologia, de exemplu¹³⁰).

Un program de cercetare științifică decade la stadiul de pseudo-știință sau de non-știință dacă:

1. pe *durată lungă*, a progresat mai puțin decât teoriile alternative și se confruntă cu numeroase probleme nerezolvate;
2. comunitatea celor ce îl practică fac puține eforturi pentru a dezvolta teoria necesară soluționării problemelor, nu este preocupată să-și evalueze teoria în raport cu celelalte teorii și este selectivă în privința confirmării, respectiv invalidării¹³¹.

Arheologia normativă tinde să îndeplinească ambele criterii.

ON THE CONCEPT OF ARCHAEOLOGICAL CULTURE AND THE NORMATIVE APPROACH. NOTES TOWARDS A DEBATE IN ROMANIAN ARCHAEOLOGY TODAY

ABSTRACT

The aim of this paper is to draw attention on the fact that the concept of *archaeological culture* and the normative thinking it is grounded in continues to dominate the Romanian archaeological literature decades after they have been seriously challenged. The first counterarguments were brought about already in the '60es by the "New Archaeology"/processualism, but this paper is confined to the most recent counterarguments from a postprocessual perspective.

This article refers to prehistoric archaeology and that of the later periods alike since the only difference between them is that the term *archaeological culture* has been replaced for the historic periods with names of the people known from written sources. What is here important is the pervasiveness of the normative thinking.

Since the *archaeological culture* is not a neutral term, derived from the archaeological evidence, but a product of the normative thinking of modern sociology, the rejection of normativism by more recent social theory implies that there is no reason to continue and maintain the concept of *archaeological culture*. The rejection of normativism also bears consequences on the understanding of the role of materiality in social life as well as on the use and understanding of the main archaeological methods: chronology (cross dating in the first place), but also typology and chorology.

¹³⁰ Chr. S. VanPool, T. L. VanPool, *The scientific nature of postprocessualism*, *American Antiquity* 64/1, 1999, p. 47.

¹³¹ *Ibidem*, p. 47-48 (unde sunt reluate ideile lui P. R. Thagard, *Why is astrology a pseudoscience*, *Proceedings of Philosophy of Science Association* 1, 1978, p. 223-224.)