

## ARGUMENT PENTRU DECOLONIZAREA PRACTICII ARHEOLOGICE DIN ROMÂNIA POSTCOMUNISTĂ

RADU-ALEXANDRU DRAGOMAN\*

**Rezumat:** Conform discursului oficial eurocentrist, împărtășit de mulți, caracterul minor al arheologiei din România postcomunistă, mai ales în raport cu marile centre academice occidentale, este rezultatul unor decalaje istorice, motiv pentru care unica soluție ar fi, ca și în plan socio-politic, adoptarea unor politici de transformare a disciplinei în sensul „racordării” la Occident. În opoziție cu această perspectivă, în textul de față afirm că „occidentalizarea” arheologiei românești de după 1989, deși conține o serie întreagă de elemente pozitive, rămâne, totuși, profund problematică sub două aspecte importante, rezumate în felul următor: (1) duce la instalarea unei anumite dominații epistemice occidentale ce contribuie la delegitimarea, marginalizarea și/sau reprimarea altor forme de cunoaștere și, implicit, a altor moduri de existență decât cele specifice modernității occidentale; (2) prin impunerea primatului limbilor hegemonice în cadrul disciplinei, contribuie, fie și indirect, la instalarea unei hegemonii culturale și politice occidentale, la oficializarea unui unic model de referință – Occidentul – cu valoare normativă. Drept urmare, susțin necesitatea decolonizării arheologiei din România și gândirea unor practici arheologice pluraliste, opuse discursului eurocentrist.

**Cuvinte-cheie:** arheologie, eurocentrism, autocolonizare, epistemologie, limbi hegemonice, decolonizare, România

### DISCURSUL EUROCENTRIST ÎN ROMÂNIA POSTCOMUNISTĂ

Privită retrospectiv, perioada de după 1989 a fost un timp al „reintegrării” fostului bloc socialist într-o lume capitalistă dominată politic, militar și cultural de o unică «supraputere» occidentală [...]”<sup>1</sup>. În România postcomunistă, discursul politic eurocentrist a devenit dominant, singurele voci critice, puțin numeroase, fiind articulate de reprezentanți ai așa-numitei stângi independente<sup>2</sup> sau ai personalismului creștin<sup>3</sup>. Un rol determinant în legitimarea și promovarea acestei „reintegrări” l-au avut elitele culturale:

---

\* Institutul de Arheologie „Vasile Pârvan”, București; e-mail: al\_dragoman@yahoo.com.

<sup>1</sup> Țichindeleanu 2011, p. 7.

<sup>2</sup> Spre exemplu, Ernu 2013; Rogozanu 2013; Poenaru 2017.

<sup>3</sup> Spre exemplu, Hurduzeu, Platon 2008; Racu 2017.

„intelectualii și jurnaliștii au proiectat propria istorie locală într-o negură omogenă, aruncând-o cu totul la groapa de gunoi a istoriei, înălțând în schimb superioritatea adevăratei istorii relevante, cadrul unic al modernității occidentale, în care se putea intra pe calea «alianței NATO», a «integrării europene» și a «vectorului european».”<sup>4</sup>

Specific discursului eurocentrist îi este faptul că,

„de câte ori se pune problema «deschiderii», aceasta este înțeleasă ca fiind *deschidere față de Occident*. Orice altă alegere reprezintă *închidere*, ca și cum Apusul este singurul posibil reper în funcție de care o cultură poate fi considerată deschisă sau închisă. Mai mult, el este, în calitate de *axis mundi* autoînstituit, singurul care poate prescrie și administra în mod adecvat categoriile întâlnirii culturale.”<sup>5</sup>

În identificarea lor cu Occidentul, intelectuali de maximă vizibilitate în spațiul public românesc au contribuit la construirea și legitimarea unui proces de „desensibilizare socială”<sup>6</sup>, exprimat sub forma unor atitudini rasiste la adresa noneuropenilor, prin promovarea unei imagini a inferiorității și lipsei de civilizație a populației locale în raport cu occidentalii (autorasializare) sau prin disprețuirea acelor cetățeni români asimilați categoriei „săracilor”, „asistaților sociali” sau „needucaților”, majoritatea aparținând zonelor rurale. Mai mult decât atât, prin discursul lor neoliberal, elitele și jurnaliștii din România au legitimat adoptarea unei politici în favoarea capitalului, cu consecințe dintre cele mai grave asupra vieții oamenilor, precum creșterea sărăciei și a inegalității sociale, emigrare masivă în Occident (în căutarea unei vieți mai bune și, nu de puține ori, chiar a supraviețuirii) sau devastare ecologică.

În cadrul discursului eurocentrist postcomunist, un rol central l-a ocupat secularismul. Binarul religie/secular s-a constituit într-un instrument ideologic de delegitimare și de izolare a practicilor și a valorilor care contravin capitalismului liberal, precum și într-unul de afirmare a raționalității superioare a gândirii seculare liberale<sup>7</sup>. După cum se poate foarte bine observa din limbajul utilizat în media televizate și online, una dintre comunitățile considerate a sta în calea modernizării/occidentalizării țării este cea a creștinilor ortodocși (majoritară în România și căreia îi aparține și autorul), de regulă etichetați de discursul dominant drept „fanatici”, „fundamentațiști”, „medievali”, „putiniști” etc. Nu au lipsit, însă, nici încercări din partea unor intelectuali de a elabora o teologie menită să acomodeze credința creștin-ortodoxă cu ideologia neoliberală și politicile aferente<sup>8</sup>.

<sup>4</sup> Țichindeleanu 2016.

<sup>5</sup> Mamulea 2007, p. 15; sublinierile în original.

<sup>6</sup> Țichindeleanu 2016.

<sup>7</sup> Fitzgerald 2016.

<sup>8</sup> Pentru o critică, vezi Racu 2017.

Una dintre expresiile cele mai extremiste, dar nu mai puțin semnificative, pe care a luat-o această campanie eurocentristă este un text semnat de un intelectual public, în care se susținea convertirea românilor, majoritar creștin-ortodocși, la protestantism, aceasta fiind, în viziunea autorului, sămânța civilizației, progresului și bunăstării materiale a lumii occidentale de astăzi, în timp ce ortodoxia ar fi cauza înapoierii României pe toate planurile<sup>9</sup>. Interesant de remarcat este faptul că aceeași linie de argumentație o regăsim și în studii ale Băncii Mondiale<sup>10</sup>, în care se susține că ortodoxia este un mare obstacol în calea transformării politice și economice a Estului Europei; prin comparație cu catolicii și protestanții, creștinii ortodocși ar fi mai puțin fericiți, ar avea un capital social mai mic și ar fi mai expuși riscurilor; de asemenea, creștinii ortodocși ar fi reticenți la idei noi, ar prefera slujbele stabile, politicile de stânga și o mai mare implicare a guvernelor; mai mult decât atât, între comunism și ortodoxie ar exista o strânsă afinitate<sup>11</sup>.

Retorica eurocentristă de după 1989 nu este câtuși de puțin nouă. Într-o formă sau alta, ea se înscrie în continuarea opoziției occidentalizatorilor la adresa slavofililor în Rusia primei jumătăți a secolului al XIX-lea, dezbateri și confruntări prezente și în spațiul românesc, mai ales în perioada interbelică, detaliat analizate de Mona Mamulea în lucrarea *Dialectica închiderii și deschiderii în cultura română modernă*<sup>12</sup>. În România interbelică, principalele caracteristici ale discursului occidentalizatorilor, reprezentat de intelectuali de seamă, precum Eugen Lovinescu, erau

„postularea unei distincții rigide între tradiție și modernitate (cea din urmă însemnând divorțul total de formele anterioare), introducerea unui semn de egalitate între modernizare și occidentalizare, precum și teoretizarea unei polarizări Orient-Occident, cel dintâi fiind văzut ca paralizat și retrograd, iar cel de-al doilea ca dinamic și progresist; primul – obiect al negației, ultimul – al unei afirmări nelimitate.”<sup>13</sup>

Drept urmare, occidentalizatorii se delimitau cu totul de propria istorie locală („estică”/„orientală”), adoptând ca unic model superior o istorie străină – cea a Occidentului:

„Angajații poziției proeuropene [...] au căzut cu toți de acord asupra faptului că îndepărtarea culturii române de Apus și trecerea ei în zona de influență răsăriteană a fost cel mai teribil blestem din întreaga istorie locală, care a generat un handicap greu de soluționat: retardarea pe toate planurile. Problema putea fi tranșată într-un singur mod decent: închiderea tuturor supapelor către

<sup>9</sup> Avramescu 2006.

<sup>10</sup> Djankov, Nikolova 2018.

<sup>11</sup> Djankov, Nikolova 2018.

<sup>12</sup> Mamulea 2007.

<sup>13</sup> Mamulea 2007, p. 251.

Est și deschiderea largă a porților spre lumina civilizației de la care ne-a sustras o conjunctură nenorocoasă și (de ce nu?) o preferință funestă (ortodoxia).<sup>14</sup>

Pentru occidentalii interbelici (ca și pentru cei de astăzi), religia creștin-ortodoxă reprezenta „principalul vinovat al regresului culturii române, cea care i-a refuzat acesteia capitalismul, modernitatea și modernizarea”<sup>15</sup>. Ceea ce i se reproșa creștin-ortodoxiei era incompatibilitatea cu spiritul capitalist:

„Pe temeiul faptului că religiei ortodoxe i-au repugnat dintotdeauna «afacerile lumești», ocupându-se numai de formarea spiritului și ignorând formarea unei conștiințe sociale, repudiind achizițiile materiale și progresul în «lumea de aici», etica acumulărilor de capital nu a găsit un teren fecund în cultura română. Educat în spirit ortodox, românul a dezvoltat o ostilitate și o repulsie «viscerală» față de capitalism. Dacă protestantismul a fost răspunzător de elaborarea *mentalității* capitaliste, ortodoxismul este culpabil pentru faptul de a fi generat o mentalitate anticapitalistă.”<sup>16</sup>

În plus, creștin-ortodoxiei i se mai reproșa și incompatibilitatea cu alte două valori esențiale ale modernității occidentale, individualismul și raționalismul, de unde ideea că ar avea o importantă componentă irațională și ar fi colectivistă<sup>17</sup>. Occidentalii își doreau schimbarea mentalității oamenilor, de unde și necesitatea renunțării la ortodoxie, cei mai desconsiderați fiind țărani (80% din totalitatea populației la acea vreme), aparținători ai unei lumi percepute ca fiind „antiprogresistă”, „retrogradă” și „astenică”<sup>18</sup>.

Din acest simplificat „istoric”, reiese limpede că discursul occidentalist/eurocentrist din perioada interbelică sau de după 1989, așa cum a fost articulat de elitele intelectuale și politice, nu poate fi separat de temele capitalismului și modernității, un rol instrumental avându-l secularismul.

Câmpul arheologic nu a rămas neafectat. Acceptat de unii și respins de alții, discursul eurocentrist a devenit dominant și în cadrul disciplinei. Mai puțin din textele publicate, cât, mai ales, din discuții purtate cu unii dintre arheologi sau din postările pe *facebook*, se poate observa că, asemenea multor intelectuali, arheologii din România postcomunistă au ajuns să considere că, prin excelență, „cultura egal Occident”<sup>19</sup>. De asemenea, discursul politic eurocentrist (secularism, capitalism, economie de

<sup>14</sup> Mamulea 2007, p. 245.

<sup>15</sup> Mamulea 2007, p. 246.

<sup>16</sup> Mamulea 2007, p. 247; sublinierea în original.

<sup>17</sup> Mamulea 2007.

<sup>18</sup> Mamulea 2007, p. 249.

<sup>19</sup> Matei, Mouna 2014, p. 7.

piață etc.), dublat de o repudiere a relevanței proprii istoriei locale, au devenit, măcar la nivel discursiv, extrem de răspândite printre arheologii români, conferindu-le ceea ce Victor Rizescu numea „onorabilitate ideologică”<sup>20</sup>.

Discursul eurocentrist a fost inseparabil însoțit de cel capitalocentrist. Elemente ale ideologiei capitaliste au început după 1989 să-și facă apariția în practica arheologică prin „implementarea” principiilor manageriale în instituții, dar și în limbaj, interpretări, expoziții, în discursul privind patrimoniul arheologic, în textele de popularizare sau în criteriile de clasificare și evaluare a publicațiilor arheologice<sup>21</sup>. În condițiile demantelării neolibérale a statului și, implicit, a subfinanțării cercetării, în realizarea proiectelor de cercetare sau a diverselor acțiuni, arheologii români au devenit tot mai dependenți de sursele de finanțare extrabugetare. Principiul reformator central al arheologiei românești a devenit cel al „competitivității”, menit, ca și în cazul economiei, să ducă la creșterea calității, vizibilității și relevanței socio-economice a cercetării. Întreaga viață universitară și academică a ajuns să fie structurată de ideologia competitivității, pentru proiecte de finanțare și promovări, fără a se reflecta asupra feței întunecate a acestei „reformе”: „Competitivitatea socializează [...] faptul că, pe plan tehnologic, industrial și comercial, adevărul este de partea celui mai puternic. Conferind un primat absolut excelenței, ea legitimează menținerea inegalităților structurale dintre indivizi, grupe sociale, regiuni, țări”<sup>22</sup>.

Toate aceste transformări nu au fost introduse din afara câmpului, ci au fost posibile prin adoptarea interesată de către elitele arheologice a noului discurs dominant, prin punerea cunoașterii științifice în slujba intereselor capitalului. Un exemplu notoriu, dat fiind prestigiul academic al persoanelor implicate, este cel al volumului despre patrimoniul cultural al Roșiei Montane (jud. Alba)<sup>23</sup>, o pledoarie în favoarea intereselor în regiune ale companiei Roșia Montană Gold Corporation și o armă în arsenalul acesteia împotriva opozițiilor<sup>24</sup>.

La 30 de ani de la căderea regimului comunist, arheologia din România este, în general, percepută ca având un caracter minor, mai ales comparată cu arheologiile occidentale contemporane. După cum se poate observa din programele de finanțare a cercetării, caracterul minor al cercetării românești postcomuniste (inclusiv al arheologiei) a fost oficial pus pe seama existenței unui decalaj între cercetarea din România și cea din Occident. Acest decalaj ar fi corespondentul în plan științific al decalajului economic. Din 1989 și până astăzi, o serie întreagă de instituții din țară și din străinătate și-au afirmat interesul de a contribui la diminuarea acestui decalaj, de

<sup>20</sup> Rizescu 2012.

<sup>21</sup> Dragoman, Oanță-Marghitu 2013; Dragoman, Oanță-Marghitu 2017; Dragoman 2014; Oanță-Marghitu 2015.

<sup>22</sup> Petrella 2002, p. 475.

<sup>23</sup> Vulpe *et alii* 2011.

<sup>24</sup> Așa cum a reieșit în contextul protestelor de stradă anti-RMGC din 2013, doi dintre autorii volumului au fost plătiți regulat de către companie (Puiuț, Munteanu 2013).

a ridica cercetarea românească la standardele occidentale, oferind grant-uri, burse și finanțând stagii de documentare și schimburi de experiență în Vest.

Într-adevăr, „occidentalizarea” arheologiei românești de după 1989 a atras după sine o serie de schimbări pozitive, precum apariția de noi perspective teoretice, direcții, metodologii și tehnologii de cercetare, ca să nu mai vorbesc de noi posibilități și surse de documentare și de instruire. Cu toate acestea, consider că acest proces de „occidentalizare” este profund problematic sub două aspecte importante, pe care le propun spre reflecție și dezbateri:

(1) Instalarea unei anumite dominații epistemice occidentale. Legat de acest aspect, consider necesare câteva precizări. În primul rând, termenii de „Occident” și „occidental” (sau „Vest”, „vestic”) sunt extrem de complecși, cu multiple semnificații, fiind un construct istoric și nicidecum unul geografic<sup>25</sup>. Drept urmare, în textul de față termenul de „occidental” este utilizat într-un sens restrâns, cu referire la „o societate care este dezvoltată, industrializată, urbanizată, capitalistă, seculară și modernă”<sup>26</sup>.

În al doilea rând, nu resping epistemologiile occidentale. Textul se dorește a fi o pledoarie pentru ceea ce o serie de cercetători decoloniali<sup>27</sup> au numit pluriversalitate, din care face parte inclusiv „gândirea occidentală”<sup>28</sup>. Mai mult decât atât, prin critica adusă dominației epistemice occidentale în arheologia românească nu subscriu sub nicio formă la o separare maniheistă între Est și Vest, la un demers inspirat de vreun excepționalism sau naționalism românesc; cu alte cuvinte, nu propun un model epistemic „estic” sau „românesc” alternativ – ca să preiau exprimarea lui Raewyn Connell, aceasta nu ar fi altceva decât „un alt sistem de dominație intelectuală”<sup>29</sup>. Din contră, perspectiva mea este critică atât față de dominația, cât și față de ghetoizarea epistemică.

Nu în ultimul rând, între epistemologiile occidentale dominante în arheologia din România și peisajul științific occidental nu trebuie în niciun caz pus semnul de egalitate. În cadrul câmpului arheologic din România, au devenit dominante doar anumite perspective teoretice occidentale. Ceea ce numesc dominație epistemică este un efect al preluării docile a unor modele interpretative din Vest, al unei imitații care nu fertilizează, ci, dimpotrivă, colonizează alteritatea din prezent.

(2) Adoptarea necritică a limbilor hegemonice drept instrument de evaluare și de creștere a standardelor științifice și a competitivității.

Pe baza analizei celor două aspecte, precum și a consecințelor politice care decurg din ele, susțin necesitatea decolonizării arheologiei din România (eliberarea de sub dominația epistemică și culturală occidentală din prezent) și gândirea unor practici arheologice pluraliste, opuse discursului eurocentrist.

<sup>25</sup> Hall 1992, p. 276.

<sup>26</sup> Hall 1992, p. 277.

<sup>27</sup> Pentru diferențele dintre decolonial și postcolonial, vezi Mignolo 2011, p. xxiii și urm.

<sup>28</sup> Mignolo, Walsh 2018, p. 3.

<sup>29</sup> Connell 2014, p. 218.

## DOMINAȚIE EPISTEMICĂ OCCIDENTALĂ ȘI MOȘTENIRE COLONIALĂ

Încă de la fundarea ei, arheologia din România s-a aflat sub o puternică influență culturală occidentală, la început, mai ales, germană. După cum a arătat Mircea Anghelinu,

„Începând cu «etapa winkelmanniană», romantică, și în continuare, prin Gr. Tocilescu, V. Pârvan, I. Andrieșescu sau I. Nestor, școala germană de istorie veche devine sinonimul rigorii științifice și al intransigenței metodologice. Identitatea dintre obiectivele de cunoaștere ale preistoriei în Germania și cele din România interbelică, alături de fascinația pentru metoda germană, vor conduce cercetarea preistorică românească nu numai la un fidel epigonat metodologic, ci și la unul sociologic.”<sup>30</sup>

După instalarea regimului comunist și intrarea României în sfera sovietică, cercetarea arheologică a avut mult de suferit din pricina izolării ei de lumea arheologică din Vest, a restricțiilor de circulație și a (auto)cenzurii. Ca să folosesc termenii unui arheolog occidental<sup>31</sup>, România făcea parte dintre regiunile marginale, rupte de dezvoltările globale. Cu toate acestea, bazele epistemologice ale disciplinei au rămas occidentale; influența școlii germane a continuat de-a lungul întregii perioade comuniste, contribuind la perpetuarea tradiției de cercetare interbelice și inhibând introducerea în interiorul câmpului a unor schimbări epistemologice prezente în alte tradiții de cercetare occidentale, precum arheologia procesualistă sau postprocesualistă:

„alegerea arealelor cu capital de prestigiu tradițional (Germania și Franța) avea să temporizeze inovațiile majore. Cu deosebire influența germană, permanentă prin specializarea unui număr important de practicieni români în instituții din R.F.G., a participat, sub forma unui puternic curent subteran, la perpetuarea și chiar revitalizarea tendinței cultural-istorice, de multă vreme un bun comun ambelor tradiții.”<sup>32</sup>

Dominația epistemică occidentală a fost reafirmată și reîntărită după căderea regimului comunist. Însă o particularitate a perioadei de după 1989 a fost aceea că, treptat, în cadrul câmpului arheologic din România, engleza s-a impus drept cea mai utilizată „limbă de circulație internațională”, înlocuind germana sau franceza. Adoptarea limbii engleze ca *lingua franca* nu a însemnat și o transformare a disciplinei după modele anglo-saxone. Dominantă a rămas tot arheologia cultural-istorică, căreia i-au fost eventual adăugate o serie de elemente noi. Schimbarea a avut loc mai mult la nivelul stilului discursiv și al esteticii prezentării, decât la nivelul filosofiei de cercetare.

<sup>30</sup> Anghelinu 2003, p. 240.

<sup>31</sup> Kristiansen 2014, p. 23.

<sup>32</sup> Anghelinu 2003, p. 202–203.

Însă, în profund contrast cu demersurile cultural-istorice, în peisajul arheologic din România postcomunistă și-au făcut apariția și abordări noi, inspirate de debaterile din arheologiile occidentale, mai cu seamă cele anglo-saxone – procesualiste, neoevoluționiste, postprocesualiste sau feministe, care, până astăzi, împreună, reprezintă doar o minoritate. Printre altele, meritul esențial al acestor abordări a fost acela de a (re)pune în discuție, de o manieră critică, bazele epistemologice ale disciplinei<sup>33</sup>, o critică însă internă a arheologiilor occidentale.

În general, dominația epistemică occidentală din arheologia românească este ușor de sesizat dacă cineva se uită la referințele bibliografice ale autorilor. De remarcat este și absența aproape totală<sup>34</sup> a referirilor la filosofii de cercetare din afara Occidentului, cum ar fi, de exemplu, arheologia socială latino-americană sau arheologiile africane<sup>35</sup>.

Indiferent de diferențele teoretice dintre ele, toate demersurile arheologice românești, de la fundare și până astăzi, au în comun adoptarea a două premise comune multor epistemologii occidentale și definite de Boaventura de Sousa Santos în felul următor:

„Prima premisă este că știința bazată pe observație sistematică și experimentare controlată este o creație specifică modernității occidental-centrice, radical diferită de alte științe cu originea în alte regiuni și culturi ale lumii. A doua premisă este aceea că, din punct de vedere al rigorii sale și al potențialului său instrumental, cunoașterea științifică este radical diferită de alte modalități de cunoaștere, fie ele laice, populare, practice, de bun simț, intuitive ori religioase.”<sup>36</sup>

Atât din publicații, cât și din atitudini publice (*e.g.* în timpul conferințelor) reiese că nu este loc în cadrul câmpului arheologic pentru alte perspective decât cele modern-științifice. Un exemplu elocvent este cel al religiei<sup>37</sup>. Mai precis, subiectul care interesează aici sunt atitudinile arheologilor față de cunoașterea religioasă în general, inclusiv față de creștinismul răsăritean. Nu am în vedere studiile de arheologie a unei religii (*e.g.* a „religiei preistorice”, a religiei creștin-ortodoxe etc.), ci (i)legitimitatea unei arheologii *împreună* cu o religie.

<sup>33</sup> Spre exemplu, Anghelinu 2003; Palincaș 2006; Palincaș 2010; Dragoman, Oanță-Marghitu 2013.

<sup>34</sup> Vezi însă Dragoman 2009, p. 172.

<sup>35</sup> Spre exemplu, Tantaleán, Aguilar 2012; Wynne-Jones, Fleisher 2015.

<sup>36</sup> Santos 2018, p. 5. În original: „The first one is that science based on systematic observation and controlled experimentation is a specific creation of Western-centric modernity, radically distinct from other sciences originating in other regions and cultures of the world. The second premise is that scientific knowledge, in view of its rigor and instrumental potential, is radically different from other ways of knowing, be they lay, popular, practical, commonsensical, intuitive, or religious”.

<sup>37</sup> Am folosit în cuprinsul textului termenul de „religie” pentru simplificarea argumentării, dar împărtășesc perspectiva critică asupra religiei a unor teologi precum Christos Yannaras, Dietrich Bonhoeffer sau Karl Barth. Într-un cuvânt, pentru Yannaras (2011) cea mai mare amenințare pentru creștinism este, încă de la începuturi, transformarea sa în religie; Barth (2006) asociază religia cu lipsa de credință, în timp ce Bonhoeffer (1959) își pune problema unui de dorit creștinism fără religiozitate.



Arheologii români de ieri și de astăzi par a se situa exclusiv de partea occidentalizatorilor, pentru care „Religia a fost și a rămas un obstacol major în calea modernizării, fiind considerată depozitarea unor credințe și valori incompatibile cu știința, cu tehnologia modernă și cu ideea de progres”<sup>38</sup>. Viziunea dominantă este aceea conform căreia demersul arheologic trebuie să fie științific, critic și secular, caracteristici considerate a fi în opoziție cu credințele religioase:

„spre deosebire de credința religioasă, critica se bazează pe o necesitate de distanțare între subiect și obiect și o oarecare formă de deliberare argumentată. Această înțelegere a criticii se contrapune deseori practicilor de lectură religioasă, în care subiectul este înțeles a fi atât de înrădăcinat în obiect încât nu se poate obține distanța necesară pentru practica criticii.”<sup>39</sup>

Or, după cum arată Saba Mahmood citându-l pe Michael Warner, „o astfel de concepție a criticii nu doar caricaturizează Celălaltul religios dar, mai important, rămâne oarbă la propriile discipline de subiectivism, atașament afectiv și relaționare subiect-obiect”<sup>40</sup>.

Prejudecățile față de cunoașterea religioasă sunt prezente, cel mai adesea implicit, în toate curentele arheologice din România. În ceea ce privește arheologia dominantă, cultural-istorică, premisele teoretice moderniste ale practicienilor au rezultat într-o atitudine condescendentă față de religie și față de omul religios din trecut și din prezent, așa cum foarte bine a observat Mircea Anghelinu în cazul arheologiei preistorice:

„Ca și în cazul artei, înțelegerea religiei preistorice este, în profunzime, condiționată de asimilarea comunităților preistorice cu cele rurale actuale: dacă arta coincide artizanatului popular, religia este un amestec de naivitate și superstiție cu scopuri practice și, în general, omul preistoric nu este decât un țaran simplu.”<sup>41</sup>

<sup>38</sup> Mamulea 2007, p. 231.

<sup>39</sup> Mahmood 2009, p. 90. În original: „unlike religious belief, critique is predicated upon a necessary distanciation between the subject and object and some form of reasoned deliberation. This understanding of critique is often counterposed to religious reading practices where the subject is understood to be so mired in the object that she cannot achieve the distance necessary for the practice of critique”.

<sup>40</sup> Warner 2004 în Mahmood 2009, p. 90. În original: „such a conception of critique not only caricatures the religious Other but also, more importantly, remains blind to its own disciplines of subjectivity, affective attachments, and subject-object relationality”. Mai mult decât atât, în critica lor la adresa religiei creștine, mulți dintre autori reduc creștinismul la Catholicism sau Protestantism, ignorând total neîntrerupta tradiție creștin-ortodoxă din Răsăritul Europei și din Orientul Apropiat (vezi și Asad 2009, p. 59, nota 10). Similar, unii autori tratează Protestantismul ca și cum ar fi monolitic, trecând cu vederea vasta diversitate existentă (Whitla 2019, p. 264, nota 4).

<sup>41</sup> Anghelinu 2004, p. 15.

Mai mult decât atât, după cum avertizase Louis Althusser cu referire la empirism<sup>42</sup>, absența reflecției teoretice, care caracterizează o mare parte din arheologia românească postcomunistă, a dus la promovarea unor interpretări ideologice, cum este cazul, cu titlu de exemplu, al unei expoziții dedicate în anul 2015 cercetărilor arheologice de pe *tell*-ul de la Sultana – *Malu Roșu*, expoziție organizată la Muzeul Național de Istorie a României și intitulată *Radiografia unei lumi dispărute. Privind înapoi spre trecut: Sultana – Malu Roșu, o așezare preistorică de acum 6000 de ani*. Expoziția, pe care am vizitat-o la scurtă vreme după vernisare, este o formă de colonizare a trecutului, de violență simbolică la adresa alterității societăților umane preistorice: vizitatorilor li se înfățișează o comunitate eneolitică văzută prin prisma ideologiei capitaliste, raționaliste și seculariste a organizatorilor<sup>43</sup>. Totodată, prin adresarea către publicul de astăzi, expoziția a funcționat și ca un instrument arheologic de legitimare a ideologiilor dominante ale prezentului.

În ciuda criticilor aduse gândirii moderniste, a pledoariei pentru un demers reflexiv, a importanței acordate contextului socio-politic sau a interesului pentru dimensiunea simbolică a culturii materiale, aceeași perspectivă modernistă asupra cunoașterii religioase o întâlnim și la arheologiile postprocesualiste și feministe – filosofii de cercetare pe care le apreciez și care, din păcate, sunt reprezentate de foarte puține persoane în România<sup>44</sup>. Textele publicate<sup>45</sup> nu conțin indicii explicite privind atitudinea autorilor față de religie, însă referințele bibliografice și locul prominent în cadrul acestora al lucrărilor lui Pierre Bourdieu sugerează o înțelegere implicită a religiei în termenii de „construct social”, omul religios fiind considerat „un înșelat”<sup>46</sup>. În schimb, această perspectivă devine manifestă în discuțiile personale: exact ca în discursurile occidentalștilor interbelici, în viziunea unora dintre arheologii postprocesualiști, oamenii religioși din România trebuie „luminați”, „reeducați”, explicându-le și convingându-i că noul dumnezeu sunt științele sociale. De asemenea, deși postprocesualismul celebrează diversitatea ontologică și epistemică, religiei i se rezervă spațiu doar în sfera privată, nu însă și în cea publică și, cu atât mai puțin, în cea științifică. Cu alte cuvinte, uriașa diversitate existentă este raportată la o unică soluție occidentală, care poartă numele de „localism globalizat, adică o soluție locală care se extinde datorită puterii economice, politice și culturale a promotorului său, acoperind întregul glob”<sup>47</sup>. În acest context, nu este de mirare că arheologia feministă

<sup>42</sup> Althusser 1970.

<sup>43</sup> Pentru o recenzie critică, vezi Oanță-Marghitu 2015.

<sup>44</sup> Un exemplu mai mult decât elocvent este cel al arheologiei feministe, reprezentată de o singură persoană – Nona Palincaș (spre exemplu, Palincaș 2010; Chapman, Palincaș 2013; vezi însă și Cristescu 2011).

<sup>45</sup> Spre exemplu, Niculescu 2000; Palincaș 2006; Palincaș 2010.

<sup>46</sup> Despre Bourdieu și religie, vezi Rey 2018.

<sup>47</sup> Santos 2016, p. 27.

din România nu face niciun fel de referire la bogata literatură feministă fundamentată de creștinism sau de Islam<sup>48</sup>.

Chiar și atunci când analizează contexte religioase contemporane, cunoașterea religioasă este complet ignorată de arheologii postprocesualiști, fiind privilegiată cunoașterea științifică occidentală. Ca să mă limitez la un singur exemplu, menționez un articol<sup>49</sup> referitor la lucrările de exhumare a episcopului greco-catolic Vasile Aftenie, ucis în 1950, în închisoarea politică din perioada comunistă de la Văcărești<sup>50</sup>. Autoarea critică, pe bună dreptate, maniera empiristă și universalistă de cercetare a antropologilor implicați și procesul prin care aceștia din urmă au convertit osemintele episcopului într-un obiect strict științific. Demersul face apel la o serie întregă de autori occidentali și alternativa propusă, *i.e.* „*move beyond an «objective» and universal methodology*”<sup>51</sup>, este specifică arheologiilor postprocesualiste anglo-saxone, dovadă inclusiv limbajul utilizat – *e.g.* „*to give back a voice to those who got lost in the midst of history, or to reflect on the way the agency of their remains has impacted on the living*”<sup>52</sup>. În schimb, exceptând câteva referiri pe scurt care se rezumă la cazul Bisericii Române Unite cu Roma, nu se spune nimic despre universul represiunii politice din România comunistă, despre perspectivele credincioșilor asupra materialității, despre fenomenul din România postcomunistă al cinstirii noilor martiri și mărturisitori din temnițele comuniste, despre literatura memorialistică asociată și nici despre abordările arheologice din România care diferă de cea criticată<sup>53</sup>. În ultimă instanță, nu asistăm la o reconstrucție a osteoarheologiei inspirată de specificitatea și complexitatea experienței istorice a represiunii comuniste, ci la (încă) o osteoarheologie postprocesuală anglo-saxonă. Exact din cauza excizării acestei specificități/complexități, în text, episcopul Vasile Aftenie poate fi înlocuit cu oricare alt exemplu similar din lume fără ca linia argumentativă sau concluziile să fie afectate. Astfel de texte, deși conțin multe observații critice bine fundamentate la adresa stării de lucruri din arheologia românească, sunt, de fapt, ecoul local al unei gândiri exclusiv occidentale.

<sup>48</sup> Pentru teologii feministe creștine și islamice, vezi numeroase exemple în Santos 2016, p. 38, nota 24.

<sup>49</sup> Ion 2016.

<sup>50</sup> Vezi și Dragoman *et alii* 2017. O carte foarte recentă, *Regi, sfinți și anonimi. Cercetători și oseminte umane în arheologia din România* (Ion 2019), conține un capitol referitor la exhumarea episcopului Vasile Aftenie. Nu am putut compara respectivul capitol cu articolul discutat aici, ambele semnate de aceeași autoare, deoarece cartea a fost publicată după finalizarea și predarea textului de față.

<sup>51</sup> Ion 2016, p. 166.

<sup>52</sup> Ion 2016, p. 167.

<sup>53</sup> Spre exemplu, Dragoman 2015. Mai mult decât atât, din raportul arheologic preliminar, autoarea preia doar câteva paragrafe descriptive care induc impresia falsă a unui unic demers empirist, comun atât antropologilor, cât și arheologilor, fără a menționa, de exemplu, referirile arheologilor la legăturile dintre corpul episcopului, materialitatea asociată și credincioși, și nici referirile la biografia spațiului și memoria materială a celor care au vizitat mormântul și a persoanei anonime al cărei mormânt a fost deranjat de înhumarea episcopului (Dragoman *et alii* 2012).

În contextul românesc, valorificarea discriminatorie a științei și religiei este și mai ușor de observat în cazul muzeelor de istorie și arheologie sau al muzeelor de artă. Obiectele religioase medievale/moderne creștin-ortodoxe au fost redefinite în termenii modernității occidentale și convertite în obiecte de „artă medievală”, „artă veche românească” sau obiecte de „tezaur”, trecându-se cu vederea lumea pe care o evocă, dimensiunea lor teologică, culturală și istorică. Altfel spus, piesele au fost selectate și etalate doar prin prisma calității lor „artistice”, în timp ce semnificațiile lor teologice au fost omise. Astfel, rolul extrem de important pe care creștinătatea răsăriteană/orientală l-a avut în istoria acestei regiuni este trecut sub tăcere<sup>54</sup>. Pe de altă parte, în muzeele de etnografie, obiectele religioase, alături de alte obiecte, au fost puse în contextul lor simbolic și social pentru a ilustra credințele, datinile și obiceiurile comunităților rurale. Două dintre cele mai cunoscute muzee din București ilustrează perfect această observație. Muzeul Național de Artă conține o galerie de „artă veche românească” (în care au fost incluse numeroase obiecte religioase), o „galerie de artă românească modernă” și o „galerie de artă europeană”, în timp ce expoziția Muzeului Țăranului Român (actualmente închis pentru renovări) conținea o serie întreagă de obiecte, multe religioase, ce au aparținut unei lumi rurale profund afectate de modernitate, o lume care astăzi este aproape dispărută și muzeificată. Or, separarea între muzeele de artă și cele de etnografie este ea însăși expresia unei gândiri coloniale. Așa cum s-a remarcat de către organizatorii Decolonial Summer School Middelburg, „muzeele de etnografie au folosit la stocarea memoriilor furate ale celor colonizați, în timp ce muzeele de istorie a artei și de arte au folosit la construirea memoriilor și realizărilor Europei și civilizației occidentale”<sup>55</sup>.

În concluzie, arheologii din România au promovat/promovează un discurs de import occidental tipic pentru ceea ce teologul Raimon Panikkar numește „monoculturalism” – un discurs care, deși recunoaște existența unei vaste diversități culturale, clamează, explicit sau implicit, superioritatea și universalitatea cunoașterii științifice moderne occidentale și, prin urmare, împiedică să înflorească alte căi de cunoaștere și moduri de existență, precum cele religioase<sup>56</sup>. Această acțiune intelectuală, totalitară în spirit, este profund problematică din punct de vedere politic. Conform lui Boaventura de Sousa Santos,

<sup>54</sup> Aprecierea rolului istoric și cultural important al Bisericii Ortodoxe nu înseamnă cătuși de puțin înțelegerea și definirea creștinismului ortodox în termenii identității culturale sau etnice – aceasta ar fi o gravă eroare teologică. Din perspectivă creștin-ortodoxă, „identitatea omului este de a nu avea propria sa identitate, ci de a ieși din sine, din țara, familia și cultura sa, pentru a descoperi eschatologic constituirea identității sale” (În original: „man’s identity is not to have his own identity but to come out from himself, to come out from his land, his family, and his culture, in order to realize eschatologically the constitution of his identity”) (Kalaitzidis 2010, p. 420).

<sup>55</sup> <https://decolonialsummerschool.wordpress.com/previous-courses/2015-stolen-memories-museums-slavery-and-de-coloniality/> (accesat: 11.01.2019). În original: „Ethnographic museums served to store the stolen memories of the colonised while Art History and Fine Arts Museums served to build on the memories and achievements of Europe and Western Civilisation”.

<sup>56</sup> Panikkar 2000.

„prin eșecul recunoașterii validității tipurilor de cunoaștere diferite de cele produse de știința modernă, criteriile dominante ale cunoașterii valide în modernitatea occidentală au dus la un epistemicid masiv, însemnând distrugerea unei enorme varietăți de feluri de a cunoaște [...]”<sup>57</sup>

În societățile coloniale, „o astfel de distrugere a privat de putere aceste societăți, făcându-le incapabile de a reprezenta lumea ca fiind a lor în propriii lor termeni, și, deci, de a considera lumea ca fiind susceptibilă la schimbare prin propriile lor puteri și pentru propriile lor obiective”<sup>58</sup>.

Ignorarea perspectivelor religioase este una dintre cele mai trainice moșteniri ale colonialismului. Este adevărat că demersurile critice feministe și postcoloniale au condus la abandonarea universalismului eurocentrist și la acceptarea altor forme de producere a cunoașterii<sup>59</sup>. Cu toate acestea, așa cum arată Becca Whitla, inclusiv multe dintre demersurile postcoloniale au ignorat perspectivele religioase, mai ales pe cele creștine, contribuind astfel la perpetuarea unei atitudini colonialiste:

„Păstrând o poziție de secularitate, aceste dezbateri au redus credința vie a popoarelor subalterne (și a altora) la a se alinia sau a fi cooptate de colonialismul european sau, în cel mai bun caz, la a fi piedici în calea colonialismului. Această respingere a precedat posibilitatea de interlocuțiune cu Ceilalți creștini și practicile și discursurile lor. Lectura mea asupra lipsei aproape integrale a unei astfel de interacțiuni în studiile postcoloniale indică o întărire a atitudinilor paternaliste ce reînscriu notiunile de primitivism și superstiție. Astfel de atitudini sunt asociate colonialității europene și epistemologiilor cărora în fapt savanții postcoloniali le rezistă în mod discursiv.”<sup>60</sup>

Printre consecințele politice ale acestei atitudini se numără și faptul că „obscurcăză vocile și mișcările contestatate, subminând până la urmă religiozitatea și, în

<sup>57</sup> Santos 2018, p. 8. În original: „the dominant criteria of valid knowledge in Western modernity, by failing to acknowledge as valid kinds of knowledge other than those produced by modern science, brought about a massive epistemicide, that is to say, the destruction of an immense variety of ways of knowing [...]”.

<sup>58</sup> Santos 2018, p. 8. În original: „Such destruction disempowered these societies, rendering them incapable of representing the world as their own in their own terms, and thus of considering the world as susceptible to being changed by their own power and for their own objectives”.

<sup>59</sup> González-Ruibal 2017, p. 31.

<sup>60</sup> Whitla 2019, p. 262. În original: „Maintaining a position of secularity, these debates have reduced the lived faith of subaltern peoples (and others) to being either aligned with or coopted by European coloniality or, at best, as hindrances to resistance against colonialism. This dismissal has precluded the possibility of interlocution with Christian others and their practices and discourses. My reading of the near absence of such an engagement in postcolonial studies indicates a reinforcement of paternalistic attitudes that reinscribe notions of primitivity and superstition. Such attitudes are associated with the European coloniality and epistemologies which postcolonial scholars are actually resisting discursively”.

consecință, subiectivitatea popoarelor subalterne, și în fapt lucrează împotriva propunerii de interogare a proiectului occidental. În schimb, rescrie tăcerea subalternului”<sup>61</sup>.

În contextul discutat aici – cel din România –, delegitimarea perspectivelor religioase poate rezulta în ignorarea sofisticatelor critici articulate la adresa ideologiilor modernității și izvorâte nu doar din teologiile occidentale<sup>62</sup> –, ci și din varii tradiții religioase non-occidentale<sup>63</sup>, inclusiv creștin-ortodoxe<sup>64</sup>. De asemenea, poate conduce, dincolo de intențiile autorilor, la delegitimarea și izolarea practicilor politice care se opun, din interiorul propriilor tradiții religioase, ideologiei dominante – neoliberalismului.

Interesant și oarecum ironic, în același timp, este faptul că, deși în România reprezintă un rezultat al unei dominații epistemice occidentale, excluderea religiei din demersul științific nu este o caracteristică generală a arheologiilor/antropologiilor occidentale de astăzi. În acest sens pot fi invocate o serie întregă de exemple, dintre care aici am ales doar câteva dintre cele asociate cu creștinismul: reflecțiile lui Bruno Latour cu privire la relația dintre știință și religie<sup>65</sup>; lucrarea teologului Stephen Pattison, dedicată culturii materiale și vizuale<sup>66</sup>; colaborările dintre arheologi, antropologi și teologi cu privire la rolurile religiei în cadrul comunității neolitice de la Çatalhöyük<sup>67</sup> sau excelențele cercetări realizate de Timothy Carroll cu privire la materialitatea creștin-ortodoxă<sup>68</sup>. Paradoxal, spre deosebire de demersurile arheologice/antropologice occidentale contemporane (mai ales cele postcoloniale), în cadrul câmpului arheologic din România, dominația epistemică occidentală a contribuit la perpetuarea unei moșteniri coloniale.

## PUBLICAȚII, LIMBI HEGEMONICE ȘI HEGEMONIE CULTURALĂ

După cum arată publicațiile arheologice din România postcomunistă (reviste, cărți, rezumate ale cărților și articolelor etc.), limbile de circulație internațională cele mai utilizate în România postcomunistă sunt toate occidentale – engleză, franceză și germană. O părere larg răspândită printre arheologi este aceea conform căreia aceste limbi de circulație internațională sunt simple instrumente de comunicare utile, care fac un text accesibil unei comunități științifice cât mai largi, asigurând astfel o cât mai mare vizibilitate. Unii dintre ei susțin că doar publicarea în limbi de circulație (mai ales în engleză) și în reviste occidentale (mai ales în cele anglo-saxone) ar

<sup>61</sup> Whitla 2019, p. 265. În original: „obscures contestatory voices and movements, ultimately undermining the religiosity and consequently the subjectivity of subaltern peoples, and actually works against the very proposal of interrogating the western project. Instead, it reinscribes the silence of the subaltern”.

<sup>62</sup> Vezi, de exemplu, Papa Francisc 2015.

<sup>63</sup> Vezi numeroase exemple în Santos 2018.

<sup>64</sup> Vezi excelențul exemplu al lui Dostoievski: Simitopol 2015; Simitopol 2018.

<sup>65</sup> Latour 2001; Latour 2004; Latour 2005; Latour 2013; vezi și Golinski 2010.

<sup>66</sup> Pattison 2007.

<sup>67</sup> Hodder 2012; Hodder 2014.

<sup>68</sup> Carroll 2018.

putea contribui la o adevărată/corectă evaluare și ierarhizare a activității arheologilor români. În schimb, publicarea în revistele „necotate” din țară și, fapt mult mai grav, în limba română ar constitui una dintre strategiile adoptate de reprezentanții arheologiei dominante din România pentru a-și ascunde minoratul și, astfel, pentru a-și perpetua autoritatea academică și, aș adăuga eu, gradul de confort atins. Deși sunt de acord cu observația critică privind strategiile de eschivare menite a conserva capitalul academic acumulat local, găsesc, totuși, această perspectivă discutabilă, deoarece o privire asupra legăturii dintre limbile hegemonice și dominația epistemică occidentală scoate la iveală consecințele nefaste ale unei astfel de gândiri<sup>69</sup>.

După cum foarte bine amintește Cornelius Holtorf, o limbă nu este un simplu cod cu ajutorul căruia se poate spune orice, oricui, anumite înțelesuri și nuanțe importante exprimate într-o limbă pierzându-se prin traducerea într-o altă limbă<sup>70</sup>. Cu toate acestea, în România, publicarea în limbi de circulație internațională a fost ridicată oficial la rangul de criteriu superior de evaluare/cotare a publicațiilor sau a activității arheologilor. Impunerea a avut diverse forme, precum: mai buna cotare a revistei în funcție de ponderea articolelor scrise în limbi de circulație internațională; recomandarea făcută autorilor de a scrie în limbi de circulație internațională; avantajarea la punctaj a publicării în străinătate – deci, obligatoriu în limbi de circulație internațională.

Dincolo de intențiile autorilor „reformei”, premisa conform căreia publicarea în limbile de circulație internațională (mai ales în engleză) asigură circulația/vizibilitatea în interiorul unei comunități globale și, prin urmare, posibilitatea unei mai bune/obiective evaluări este, de fapt, un criteriu ideologic (neoliberal). Ideile/textele au fost convertite în mărfuri care trebuie să circule „liber” și să fie consumate de către membrii comunității arheologice; cu cât consumul unei idei este mai mare, cu atât articolul în care este exprimată este mai mult citat și, prin urmare, mai bine cotat. Spre exemplu, platformele academia.edu sau researchgate dau impresia unei astfel de piețe libere, în care textele, dar și autorii lor sunt cotate/cotați în funcție de „consumatori”, adică în funcție de numărul de vizualizări, descărcări sau recomandări. În termenii filosofului Alain Badiou, avem de a face cu o lume configurată ca piață mondială:

„Această configurație asigură triumful omogenizării abstracte. Tot ceea ce circulă este încadrat pe baza unei unități de calcul și, reciproc, nu circulă decât ceea ce se lasă astfel calculat. Tocmai această normă lămurește, de altfel, un paradox pe care foarte puțini îl semnalează: în timpurile circulației generalizate și ale fantasmei comunicării culturale instantanee, se multiplică pretutindeni legile și regulamentele ce interzic circulația persoanelor.”<sup>71</sup>

<sup>69</sup> Parte din discuție a fost prezentată și cu altă ocazie (Dragoman 2014), dar aici am reluat și extins argumentația.

<sup>70</sup> Holtorf 2008, p. 193–194.

<sup>71</sup> Badiou 2008, p. 14–15.

În realitate, această pretinsă piață liberă a mascat și continuă să mascheze mari inegalități existente, în primul rând la nivel epistemologic. Spre deosebire de mediile arheologice din Occident, în arheologia din România „nu producem idei, pentru că nu participăm la crearea de cadre, scheme, categorii și criterii, suntem absenți epistemologic, ori tocmai la nivel epistemologic se face geo-politica”<sup>72</sup>. De asemenea, între centrele de cercetare occidentale și cele din România există o diferență uriașă în ceea ce privește finanțarea, condițiile de lucru, resursele și tehnologiile avute la dispoziție, ca să nu mai vorbim de diferențele în ceea ce privește condițiile de trai.

Prin impunerea publicării în limbile hegemonice s-a oficializat autocolonizarea arheologiei românești. Pentru a ilustra cele spuse, voi prezenta exemplul limbii engleze. Chiar dacă am ales limba engleză ca exemplu, trebuie reținută afirmația lui Reinhard Bernbeck, conform căreia orice *lingua franca* este în ultimă instanță un instrument ideologic de promovare a unor discursuri și de reprimare a altora, o formă de „violență culturală”<sup>73</sup>.

Limba engleză a devenit o adevărată *lingua franca* în lumea globalizată de astăzi, inclusiv pentru comunitatea arheologică. Din punct de vedere istoric, acest lucru a devenit posibil datorită expansiunii coloniale a Imperiului Britanic în vaste și diferite regiuni ale globului, precum și afirmării, după cel de-al Doilea Război Mondial, a Statelor Unite ale Americii ca putere globală<sup>74</sup>. Așa cum arată R. Bernbeck, instaurarea englezei ca *lingua franca* a dus la crearea unei relații asimetrice, discriminatorii între vorbitorii nativi de limbă engleză și cei a căror limbă maternă nu este engleza: primii pot efectua studii și cercetări în propria lor limbă în alte instituții și țări de pe glob, în timp ce ceilalți sunt obligați să învețe limba engleză pentru a fi acceptați în mediul academic anglo-saxon<sup>75</sup>. Conform lui R. Bernbeck, această relație asimetrică determină nu doar *cum se vorbește*, ci și *despre ce se vorbește*: arheologii din alte tradiții de cercetare decât cea anglo-saxonă sunt nevoiți să publice în engleză pentru a fi auziți și să adere la discursul dominant anglo-saxon<sup>76</sup>, adică să adopte aceleași subiecte de cercetare, aceeași terminologie și aceleași autorități în respectivele teme<sup>77</sup>.

În general, agenda de lucru a arheologilor ne-anglofoni este percepută ca având o importanță minoră<sup>78</sup>. Un bun exemplu în sensul autismului de care a dat dovadă mediul academic anglo-saxon este cel al așa-numitei arheologii sociale din America Latină: reprezentanții acestei arheologii erau rareori citați de colegii lor anglofoni, criticile exprimate de arheologii latino-americani atât la adresa procesualismului, cât și a postprocesualismului le erau necunoscute sau erau ignorate, nefiind prezente în revistele anglo-saxone<sup>79</sup>. Unele teme dezbătute încă de la sfârșitul anilor '70 în

<sup>72</sup> Ghiu 2015, p. 207; sublinierea în original.

<sup>73</sup> Bernbeck 2008, p. 170.

<sup>74</sup> Cremo 2008, p. 165.

<sup>75</sup> Bernbeck 2008, p. 169.

<sup>76</sup> Bernbeck 2008, p. 169–170.

<sup>77</sup> Holtorf 2008, p. 194.

<sup>78</sup> Bernbeck 2008, p. 170.

<sup>79</sup> Patterson 1994, p. 535.



cadrul arheologiei sociale au fost abordate ca o noutate spre sfârșitul anilor '80 de unii arheologi britanici, spre exemplu relația dintre arheologie și contextul sociopolitic<sup>80</sup>; relevant pentru discuția de față este faptul că, abia în momentul în care au fost introduse în mediul academic anglo-saxon, aceste subiecte au devenit larg răspândite. Realizările arheologiei sociale au fost trecute cu vederea de arheologii anglofone nu pentru că nu aveau relevanță în afara contextului lor de producere, ci din autosuficiența unui model dominant. Din exemplul arheologiei sociale latino-americane reiese și faptul că, din motive sociopolitice, nu toate limbile de circulație internațională ocupă același statut în cadrul câmpului academic (vezi și cazul limbii ruse).

În piesa de teatru *Translations*, a scriitorului irlandez Brian Friel, a cărei acțiune are loc într-o Irlandă aflată sub ocupație britanică, sunt tratate două aspecte esențiale, foarte diferite între ele, ale traducerii în limbile dominante: pe de o parte, traducerea ca formă de comunicare cu alții și, pe de altă parte, traducerea ca act colonizator, de instaurare a unei dominații culturale și politice<sup>81</sup>. Ambele aspecte sunt prezente în arheologia românească. De obicei, primul aspect este invocat în legitimarea publicării în limbi de circulație internațională, în schimb, cel de-al doilea aspect nu a fost niciodată luat în discuție.

Utilizarea de către arheologii români a unei limbi hegemonice nu implică în chip necesar vreo legătură ideologică, politică sau culturală cu țara de origine a respectivei limbi<sup>82</sup>. De asemenea, așa cum elocvent se poate observa în cazul literaturii irlandeze sau latino-americane, limba puterii coloniale poate fi transformată, devenind o armă împotriva acesteia<sup>83</sup>. Însă nu utilizarea limbilor de circulație internațională este problema, ci maniera în care au fost ele instrumentalizate în cadrul arheologiei din România postcomunistă. Valorizarea publicării în limbile hegemonice occidentale în dauna publicării în limba română („națională”) nu poate fi separată de geopolitica cunoașterii, de dependența teoriei și practicii arheologice românești față de mediile arheologice occidentale, de unde rezultă un aspect esențial al acestei „reformе”, și anume „privilegiul epistemic”<sup>84</sup> acordat mediilor academice occidentale din care provin limbile hegemonice și introducerea unei ierarhii corespunzătoare – respectivele medii sunt instalate ca fiind singura instanță de validare pentru arheologii români. Statutul disciplinei nu mai este definit local, ci de la centru, identificat cu Occidentul. Astfel, chiar dacă poate avea o voce cu o sonoritate critică, arheologul român este de fapt un ventriloc ce vorbește limba altuia:

„Te poți elibera dacă vorbești și îți concepți, îți schematizezi acțiunea în limba dominantă, hegemonică? Te poți decoloniza în engleză, adică fără să eliberezi, să afectezi engleza însăși, să idiomatizezi Codul tocmai pentru a putea să-l vorbești? Conceptualizarea și categorializarea depind de schemele limbii, de

<sup>80</sup> Spre exemplu, Panameño și Nalda 1979, respectiv Shanks și Tilley 1987; Tilley 1989.

<sup>81</sup> Friel 1981; Kearney 1987.

<sup>82</sup> Mignolo 2000, p. 292-293.

<sup>83</sup> Khojastehpour, Fomeshi 2016, p. 130.

<sup>84</sup> Mignolo 2011, p. 129.

niște reguli *lexicale*, în primul rând derivative, specifice, idiomatice. Dacă *critica* nu începe cu traducerea, poate să nici nu mai încerce să înceapă. Discuțiile în idiomul supranațional englez bazic despre gândirea decolonială, de pildă, nu au cum să fie eficiente și să devină efective, rămân pur iluzorii fie și doar pentru faptul că se mențin sub dominația colonială a ideologemei metafizice a *neutralității mediului lingvistic*.<sup>85</sup>

Tocmai de aceea, este nevoie de o altfel de traducere: „*să modificăm* ce primim, nu doar să ne bucurăm când suntem băgați în seamă, comportându-ne nevrotic-hipercorect și plindu-ne, «autocolonizându-ne»<sup>86</sup>. Așa cum foarte bine arată Bogdan Ghiu, acest fel de a traduce înseamnă

„a-ți respecta propria cultură, a vrea să ai totul acasă, pe limba ta, dar fără a împământeni și a naturaliza, a autohtoniza, a-l înghiți-îngropa abuziv pe Celălalt, marcând, dimpotrivă, tocmai diferența față de «original», față de originalul care este un singular (fiecare suntem traduceri idiomatice în act).”<sup>87</sup>

În cadrul câmpului arheologic din România, practica traducerii cărților de arheologie teoretică este inexistentă. Din câte știu eu, singurele lucrări de arheologie traduse în românește sunt o lucrare despre slavi la Dunărea de Jos<sup>88</sup>, tradusă din limba engleză, și o lucrare despre săpăturile efectuate la Cucuteni în 1932, tradusă din limba germană<sup>89</sup>. O serie de inițiative ar trebui urmate. Lucrări importante de arheologie teoretică publicate în limba engleză au fost traduse în limbile locale, cum este cazul, spre exemplu, al unei lucrări de arheologie heideggeriană, tradusă în 2012 în japoneză<sup>90</sup>. Chiar și unele cărți de arheologie teoretică publicate în limbi care nu sunt de circulație internațională au fost traduse, dată fiind relevanța lor: de pildă, o lucrare de arheologie teoretică publicată în limba norvegiană<sup>91</sup> a fost publicată în limba sârbă, în anul 2002<sup>92</sup>, și în limba suedeză, în anul 2003<sup>93</sup>. Pe scurt, ar fi extrem de importantă stimularea traducerilor în limba română a unora dintre cărțile de arheologie teoretică apărute nu doar în mediile academice dominante din Occident, ci și în alte tradiții de cercetare din Europa, Asia, Africa, America Latină. Așa cum spunea Bogdan Ghiu – „totul trebuie tradus”<sup>94</sup>, ceea ce nu înseamnă că arheologii nu ar trebui, la modul ideal, să se familiarizeze cu cât mai multe limbi străine.

<sup>85</sup> Ghiu 2015, p. 213; sublinierea în original.

<sup>86</sup> Ghiu 2015, p. 207; sublinierea mea.

<sup>87</sup> Ghiu 2015, p. 214.

<sup>88</sup> Curta 2006.

<sup>89</sup> Schmidt 2007.

<sup>90</sup> Thomas 1996; トーマス 2012.

<sup>91</sup> Olsen 1997.

<sup>92</sup> Olsen 2002.

<sup>93</sup> Olsen 2003.

<sup>94</sup> Ghiu 2015.

În concluzie, punerea în relație a valorizării limbilor hegemonice cu dominația epistemică occidentală, discutată în secțiunea anterioară, indică o comunitate arheologică autocolonizată ce ignoră sau nu conștientizează consecințele politice, intenționate sau nu, ale practicilor sale, și anume instalarea în contextul local a unei hegemonii culturale (occidentale). Or, hegemonia culturală și exploatarea economică sunt două fațete ale aceleiași monede<sup>95</sup>.

### ÎN LOC DE ÎNCHEIERE: O OPȚIUNE PERSONALĂ

După 1989, proiectul comunist a fost declarat ca reprezentând „o modernitate eșuată”<sup>96</sup>, iar dominant în spațiul politic și cultural din România postcomunistă a devenit un discurs eurocentrist cu ecouri interbelice, ale cărui trăsături principale sunt (re)legitimarea și celebrarea ideologiilor modernității occidentale, pe de o parte, și mascarea efectelor nocive în plan social ale acestora, pe de altă parte. Aceste trăsături corespund foarte bine cu ceea ce Walter D. Mignolo definește ca fiind cele două fațete ale matricei coloniale a puterii – retorica modernității occidentale și colonialitatea<sup>97</sup>. Potrivit lui W.D. Mignolo, retorica modernității occidentale este o „retorică a salvării”, întotdeauna promovată în termenii dezvoltării, progresului și creșterii economice, dar care, pentru a implementa ceea ce predică, distruge sau marginalizează tot ceea ce poate sta în calea modernității<sup>98</sup>. În schimb, colonialitatea este „fața mai întunecată” a modernității occidentale, efectele întotdeauna trecute sub tăcere ale acesteia – colonialismul, sărăcia, suferința, inegalitatea, injustiția, corupția, comodificarea, devalorizarea vieților oamenilor etc. –, adesea convertite în probleme ale căror soluții ar fi de găsit tot în retorica modernității<sup>99</sup>.

Retorica modernității a pătruns și în discursul arheologic din România postcomunistă, sub forma credinței în reformarea disciplinei pe calea unică a occidentalizării. Deși nu au lipsit aspectele pozitive, colonialitatea acestui proces a constat în închiderea disciplinei în granițele ideologice ale modernității occidentale, în delegitimarea, marginalizarea și/sau reprimarea altor forme de cunoaștere și, implicit, a altor moduri de existență decât cele specifice modernității occidentale, producând ceea ce Boaventura de Sousa Santos numește „epistemicid”<sup>100</sup>, dovadă, spre exemplu, atitudinea față de cunoașterile/modurile de a fi religioase; totodată, prin impunerea primatului limbilor hegemonice în cadrul disciplinei, contribuie, fie și indirect, la instalarea unei hegemonii culturale și politice occidentale, la oficializarea unui unic model de referință – Occidentul – cu valoare normativă. De aici și necesitatea unei decolonizări a practicii arheologice din România postcomunistă.

<sup>95</sup> van Dommelen 2005, *apud* González-Ruibal 2010, p. 45.

<sup>96</sup> Preda 2009.

<sup>97</sup> Mignolo 2011, p. xviii.

<sup>98</sup> Mignolo 2011, p. xviii, xxiv-xxv.

<sup>99</sup> Mignolo 2011, p. xviii.

<sup>100</sup> Santos 2018.

Așa cum arată W.D. Mignolo, colonialitatea este constitutivă modernității, deci nu poate exista modernitate fără colonialitate<sup>101</sup>. În consecință, decolonizarea nu poate avea loc în termenii modernității, „pornind de la principiile care susțin și mobilizează ideea de modernitate”<sup>102</sup>, ceea ce ar însemna adoptarea unor modernități alternative, ci prin adoptarea unor alternative la modernitate<sup>103</sup>. Ca să mă refer doar la contextul în care trăiesc și lucrez, alternativa mea la modernitate este expresia propriei credințe creștin-ortodoxe, ceea ce în cuvintele lui W.D. Mignolo s-ar numi „o opțiune spirituală”<sup>104</sup>. Este vorba doar de o opțiune, alături de altele posibile, nicidecum de *opțiunea*, alți arheologi putând gândi alte opțiuni alternative la modernitate. Cu alte cuvinte, opțiunea spirituală reprezintă doar una dintre acțiunile decoloniale. Evident, o astfel de opțiune, ca, de altfel, oricare alta, nu este ferită de pericole. După cum ne arată, din păcate, atâtea exemple istorice, inclusiv de religie se poate abuza, putând să devină extrem de periculoasă<sup>105</sup>, însă ar fi greșit a reduce religia doar la aceste exemple. Să luăm cazul creștinismului ortodox pentru a ilustra diversitatea: creștinătatea bizantină a experimentat mai multe forme de colonialism – începând cu secolul al XI-lea, francii și venețienii, apoi, timp de patru sute de ani, Imperiul Otoman<sup>106</sup>; în schimb, în Rusia, creștinismul ortodox s-a numărat printre instrumentele puterii coloniale în teritoriile cucerite din Siberia<sup>107</sup>, în timp ce aceeași credință creștin-ortodoxă, alături de utilizarea alfabetului chirilic și de originea slavă a populației, au fost considerentele pe baza cărora Occidentul a situat Rusia „în urmă în istorie (timp) și într-o poziție marginală în prezent (spațiu)”<sup>108</sup>; într-un alt context, cel al Africii de Est (Uganda, Kenya), creștinismul ortodox a jucat un rol important în lupta pentru eliberarea de sub stăpânirea colonială<sup>109</sup>.

Prin alegerea unei opțiuni spirituale ca acțiune decolonială, nu înțeleg un demers împotriva Occidentului și nici o de-occidentalizare, ci adoptarea pluralismului (*sensu* Panikkar<sup>110</sup>) ca premisă centrală a demersului arheologic, în care să fie cuprinse și formele de cunoaștere non-moderniste. Pe aceeași linie de gândire cu Saba Mahmood<sup>111</sup>

<sup>101</sup> Mignolo 2011, p. 3; Mignolo 2015, p. 65.

<sup>102</sup> Mignolo 2015, p. 65.

<sup>103</sup> Mignolo 2011, p. xxviii.

<sup>104</sup> Mignolo 2011, p. 62–65.

<sup>105</sup> În unele texte arheologice (e.g. Niculescu 2002; Niculescu 2004–2005; Popa 2016), s-a remarcat pe bună dreptate asocierea Bisericii Ortodoxe Române cu naționalismul. Atât Biserica Ortodoxă Română, cât și alte biserici ortodoxe surori promovează uneori un discurs etnofiletist/naționalist, în ciuda faptului că acesta reprezintă „cel mai periculos complot îndreptat împotriva unității sobornicești a Bisericilor Ortodoxe locale” și a fost condamnat ca erezie de Marele Sinod Local din Constantinopol, convocat în anul 1872 (Yannaras 2009, p. 72 și nota 1).

<sup>106</sup> Demacopoulos, Papanikolaou 2013, p. 20–21.

<sup>107</sup> Khodarkovsky 2004, p. 189 și urm. Pentru o emoționantă relatare a unui martor ocular al acțiunilor de convertire, vezi Spiridon 2009.

<sup>108</sup> Mignolo 2015, p. 83; sublinierea în original.

<sup>109</sup> Wentink 1968.

<sup>110</sup> Panikkar 1990.

<sup>111</sup> Mahmood 2009, p. 91.

sau Raimon Panikkar<sup>112</sup>, consider că, în locul unei gândiri dihotomice sau dualiste (știință-religie), mult mai benefic ar fi dialogul între tradițiile occidentale și cele non-occidentale, între critica și practica seculară și cea teologică. Ar trebui chiar încurajate ceea ce Kenneth Burke numea, urmându-l pe Nietzsche, „*perspectives by incongruity*”, adică „perspective care fuzionează sau pun în relație categorii care în mod convențional se exclud reciproc”<sup>113</sup>. Astfel, practica arheologică din România postcomunistă ar înceta să fie un mediu de reproducere a ideologiilor modernității occidentale și ar deveni o pledoarie „pentru recunoașterea și celebrarea diversității epistemologice a lumii”<sup>114</sup>.

### Mulțumiri

Țin să-i mulțumesc lui Gheorghe Alexandru Niculescu pentru detaliatele observații critice făcute pe marginea unei prime variante a acestui text, de pe urma cărora am avut foarte mult de câștigat. De asemenea, îi mulțumesc lui Sorin Oanță-Marghitu pentru numeroasele discuții avute cu privire la tema de față. Inutil să adaug că nimeni nu este responsabil pentru conținut în afară de mine.

### BIBLIOGRAFIE

- |                 |   |
|-----------------|---|
| Althusser 1970  | L. Althusser, <i>Citindu-l pe Marx</i> , București, 1970.   |
| Anghelinu 2003  | M. Anghelinu, <i>Evoluția gândirii teoretice în arheologia din România. Concepte și modele aplicate în preistorie</i> , Târgoviște, 2003.   |
| Anghelinu 2004  | M. Anghelinu, <i>Arta și religia preistorică în teoria arheologică românească</i> , <i>ArhMold</i> 27, 2004, p. 7–17.   |
| Asad 2009       | T. Asad, <i>Free speech, blasphemy, and secular criticism</i> , în T. Asad, W. Brown, J. Butler, S. Mahmood (eds.), <i>Is critique secular? Blasphemy, injury, and free speech</i> , Berkeley, 2009, p. 20–63.                              |
| Avramescu 2006  | C. Avramescu, <i>România reformată</i> , <i>Revista</i> 22, 25.08.2006, <a href="https://revista22.ro/opinii/catalin-avramescu/romania-reformata">https://revista22.ro/opinii/catalin-avramescu/romania-reformata</a> (accesat: 4.09.2019). |
| Badiou 2008     | A. Badiou, <i>Sfântul Pavel. Întemeierea universalismului</i> , Cluj-Napoca, 2008.  |
| Barth 2006      | K. Barth, <i>On religion. The revelation of God as the sublimation of religion</i> , Londra – New York, 2006.   |
| Bernbeck 2008   | R. Bernbeck, <i>Archaeology and English as an imperial lingua franca</i> , <i>Archaeologies</i> 4, 1, 2008, p. 168–170.   |
| Bonhoeffer 1959 | D. Bonhoeffer, <i>Prisoner for God. Letters and papers from prison</i> , ediția a IV-a, New York, 1959.   |
| Burke 1954      | K. Burke, <i>Permanence and change: an anatomy of purpose</i> , Indianapolis, 1954.   |

<sup>112</sup> Panikkar 2006.

<sup>113</sup> Burke 1954, p. 69, *apud* Santos 2018, p. 127. În original: „perspectives that merge or relate categories that are conventionally mutually exclusive”.

<sup>114</sup> Santos 2018, p. 11. În original: „for the recognition and celebration of the epistemological diversity of the world”.

- Carroll 2018 T. Carroll, *Orthodox Christian material culture: of people and things in the making of heaven*, Londra – New York, 2018.
- Chapman, Palincaș 2013 J. Chapman, N. Palincaș, *Gender in Eastern European Prehistory*, în D. Bolger (ed.), *A Companion to Gender Prehistory*, Oxford, 2013, p. 413–437.
- Connell 2014 R. Connell, *Using Southern Theory: decolonizing social thought in theory, research and application*, *Planning Theory* 13, 2, 2014, p. 210–23.
- Cremona 2008 M.A. Cremona, *Some angles on the Anglo Debate*, *Archaeologies* 4, 1, 2008, p. 164–167.
- Cristescu 2011 C. Cristescu, *Gender archaeology in Romania*, *Research and science today* 2, 2011, p. 16–24.
- Curta 2006 F. Curta, *Apariția slavilor. Istorie și arheologie la Dunărea de Jos, Târgoviște*, 2006.
- Demacopoulos, Papanikolaou 2013 G.E. Demacopoulos, A. Papanikolaou, *Orthodox naming of the Other: a postcolonial approach*, în G.E. Demacopoulos, A. Papanikolaou (eds.), *Orthodox constructions of the West*, New York, 2013, p. 1–22.
- Djankov, Nikolova 2018 S. Djankov, E. Nikolova, *Communism as the unhappy coming*, Policy Research Working Paper 8399, World Bank Group, Development Economics, Office of the Chief Economist, April 2018.
- van Dommelen 2005 P. van Dommelen, *Colonial interactions and hybrid practices: Phoenician and Carthaginian settlement in the ancient Mediterranean*, în G.J. Stein (ed.), *The archaeology of colonial encounters: comparative perspectives*, Santa Fé, 2005, p. 109–141.
- Dragoman 2009 A. Dragoman, *Ideology and politics in researching the (E)Neolithic in Romania*, *Dacia N.S.* 53, 2009, p. 167–189.
- Dragoman 2014 R.-A. Dragoman, *Despre evaluarea revistelor de arheologie în România: comentariu pe marginea criteriului lingvistic*, *SCIVA* 65, 1–2, 2014, p. 85–94.
- Dragoman 2015 R.-A. Dragoman, *Materialitatea Experimentului Pitești: eseu arheologic despre memoria represiunii și rezistenței în România comunistă / Materiality of the Pitești Experiment: an archaeological essay on the memory of repression and resistance in communist Romania*, Baia Mare, 2015.
- Dragoman, Oanță-Marghitu 2013 R.-A. Dragoman, S. Oanță-Marghitu, *Arheologie și politică în România*, *Bibliotheca Marmatia* 4, Baia Mare, 2013.
- Dragoman, Oanță-Marghitu 2017 R.-A. Dragoman, S. Oanță-Marghitu, *Against capitalism: an unfinished archaeological manifesto*, *Caiete ARA* 8, 2017, p. 251–256.
- Dragoman et alii 2012 R.-A. Dragoman, S. Oanță-Marghitu, N. Palincaș, T. Vasilescu, *Raport arheologic privind exhumarea episcopului greco-catolic Vasile Aftenie (1899–1950), Cimitirul Bellu catolic, București*, în PS Mihai Frățilă (ed.), *Episcopul Vasile Aftenie (1899–1950). 60 de ani de la trecerea în eternitate. Rapoartele asupra deshumării osemintelor sale. 12–14 mai 2010, Târgu Lăpuș*, 2012, p. 55–76.

- Dragoman *et alii* 2017 R.A. Dragoman, A. Ion, S. Oanță-Marghitu, N. Palincaș, A. Soficaru, T. Vasilescu, *Archaeological report on the exhumation of the Greek Catholic bishop Vasile Aftenie (1899–1950)*, *Bellu Catholic Cemetery, Bucharest*, Caiete ARA 8, 2017, p. 221–233.
- Ernu 2013 V. Ernu, *Sînt un om de stînga*, Chișinău, 2013.
- Fitzgerald 2016 T. Fitzgerald, “*Postcolonial Remains*”: *Critical religion, postcolonial theory, and deconstructing the secular-religious binary*, 2016, <https://www.academia.edu> (accesat: 18.09.2019).
- Friel 1981 B. Friel, *Translations*, Londra, 1981.
- Ghiu 2015 B. Ghiu, *Totul trebuie tradus: noua paradigmă (un manifest)*, București, 2015.
- Golinski 2010 J. Golinski, *Science and religion in postmodern perspective: the case of Bruno Latour*, în T. Dixon, G. Cantor, S. Pumfrey (eds.), *Science and religion: new historical perspectives*, Cambridge, 2010, p. 50–68.
- González-Ruibal 2010 A. González-Ruibal, *Colonialism and European archaeology*, în J. Lydon, U. Rizvi (eds.), *Handbook of postcolonial archaeology*, Walnut Creek, 2010, p. 39–50.
- González-Ruibal 2017 A. González-Ruibal, *The virtues of oblivion: Africa and the people without antiquarianism*, în B. Anderson, F. Rojas (eds.), *Antiquarianisms: contact, conflict, comparison*, Oxford, 2017, p. 31–48.
- Hall 1992 S. Hall, *The West and the Rest: discourse and power*, în S. Hall, B. Gieben (eds.), *Formations of modernity*, Cambridge, 1992, p. 275–331.
- Hodder 2012 I. Hodder (ed.), *Religion in the emergence of civilization: Çatalhöyük as a case study*, Cambridge, 2012.
- Hodder 2014 I. Hodder (ed.), *Religion at work in a Neolithic society: vital matters*, Cambridge, 2014.
- Holtorf 2008 C. Holtorf, *The cunning means of domination*, *Archaeologies* 4, 1, 2008, p. 190–200.
- Hurduzeu, Platon 2008 O. Hurduzeu, M. Platon, *A treia forță: România profundă*, București, 2008.
- Ion 2016 A. Ion, *The body of the martyr. Between an archival exercise and the recovery of his suffering. The need for a recovery of humanity in osteoarchaeology*, *Archaeological Dialogues* 23, 2, 2016, p. 158–174.
- Ion 2019 A. Ion, *Regi, sfinți și anonimi. Cercetători și oseminte umane în arheologia din România*, Târgoviște, 2019.
- Kalaitzidis 2010 P. Kalaitzidis, *Orthodoxy and Hellenism in contemporary Greece*, *St Vladimir’s Theological Quarterly* 54, 3–4, 2010, p. 365–420.
- Kearney 1987 R. Kearney, *Friel and the politics of language play*, *The Massachusetts Review* 28, 3, 1987, p. 510–515.
- Khodarkovsky 2004 M. Khodarkovsky, *Russia’s steppe frontier: the making of a colonial empire, 1500–1800*, Bloomington, 2004.
- Khojastehpour, Fomeshi 2016 A. Khojastehpour, B.M. Fomeshi, “*Words are signals*”: *language, translation, and colonization in Brian Friel’s Translations*, *Rupkatha Journal on Interdisciplinary Studies in Humanities* 8, 2016, 1, p. 122–131.

- Kristiansen 2014 K. Kristiansen, *Towards a new paradigm? The third science revolution and its possible consequences in archaeology*, CSA 22, 2014, p. 11–34.
- Latour 2001 B. Latour, “*Thou Shalt Not Take the Lord’s Name in Vain*”: *being a sort of sermon on the hesitations of religious speech*, Res. Anthropology and aesthetics 39, 2001, p. 215–234.
- Latour 2004 B. Latour, *La comédie des erreurs*, La recherche hors série N° 14 – Dieu et les sciences, ianuarie, 2004, p. 82–85.
- Latour 2005 B. Latour, “*Thou Shall Not Freeze-Frame*” or: *how not to misunderstand the science and religion debate*, în J.D. Proctor (ed.), *Science, religion and the human experience*, Oxford, p. 27–48.
- Latour 2013 B. Latour, *Rejoicing: on the torments of religious speech*, Cambridge, 2013.
- Mahmood 2009 S. Mahmood, *Religious reason and secular affect: an incommensurable divide?*, în T. Asad, W. Brown, J. Butler, S. Mahmood (eds.), *Is critique secular? Blasphemy, injury, and free speech*, Berkeley, 2009, p. 64–100.
- Mamulea 2007 M. Mamulea, *Dialectica închiderii și deschiderii în cultura română modernă*, București, 2007.
- Matei, Mouna 2014 A. Matei, B. Mouna, *Prefață. Filosofie pe șoseaua de centură*, în S.B. Diagne, *Cerneala savanților. Reflecții despre filosofie în Africa*, Cluj-Napoca, 2014, p. 7–10.
- Mignolo 2000 W.D. Mignolo, *Local histories/global designs: coloniality, subaltern knowledges, and border thinking*, Princeton, 2000.
- Mignolo 2011 W.D. Mignolo, *The darker side of western modernity: global futures, decolonial options*, Durham – Londra, 2011.
- Mignolo 2015 W. Mignolo, *Dezobediința epistemică: retorica modernității, logica colonialității și gramatica decolonialității*, Cluj-Napoca, 2015.
- Mignolo, Walsh 2018 W.D. Mignolo, C.E. Walsh, *On decoloniality: concepts, analytics, praxis*, Durham – Londra, 2018.
- Oanță-Marghita 2015 S. Oanță-Marghita, *Textul și radiografia*, 2015, *Archaeology.ro*, [http://archaeology.ro/Pdf/muzeu\\_expo\\_ob/SOM\\_Textul\\_si\\_radiografia.pdf](http://archaeology.ro/Pdf/muzeu_expo_ob/SOM_Textul_si_radiografia.pdf).
- Niculescu 2000 G.A. Niculescu, *The material dimension of ethnicity*, New Europe College Yearbook 1997–1998, 2000, p. 203–262.
- Niculescu 2002 G.-A. Niculescu, *Nationalism and the representation of society in Romanian archaeology*, în *Nation and national ideology: past, present and prospects. Proceedings of the International Symposium held at the New Europe College Bucharest*, April 6–7, 2001, București, 2002, p. 209–234.
- Niculescu 2004–2005 G.A. Niculescu, *Archaeology, nationalism and „The history of the Romanians” (2001)*, *Dacia N.S.* 48–49, 2004–2005, p. 99–124.
- Olsen 1997 B. Olsen, *Fra ting til tekst. Teoretiske perspektiv i arkeologisk forskning*, Oslo, 1997.
- Olsen 2002 B. Olsen, *Od predmeta do teksta. Teoreisjske perspective arheoloskih istrazivanja*, Belgrad, 2002.
- Olsen 2003 B. Olsen, *Från ting till text. Teoretiska perspektiv i arkeologisk forskning*, Lund, 2003.



- Palincaș 2006 N. Palincaș, *On power; organisation and paradigm in Romanian archaeology before and after 1989*, *Dacia* N.S. 50, 2006, p. 7–56.
- Palincaș 2010 N. Palincaș, *Living for the others: gender relations in prehistoric and contemporary archaeology of Romania*, în L.H. Dommasnes, T. Hjørungdal, S. Montón-Subías, M.S. Romero, N.L. Wicker (eds.), *Situating gender in European archaeologies*, Budapesta, 2010, p. 93–116.
- Panameño, Nalda 1979 R. Panameño, E. Nalda, *Arqueología: ¿para quién?*, *Nueva Antropología* 3, 12, 1979, p. 111–124.
- Panikkar 1990 R. Panikkar, *The pluralism of truth*, *World Faiths Insight* 26, 1990, p. 7–16.
- Panikkar 2000 R. Panikkar, *Religion, philosophy, and culture*, *Polylog*, 2000, <https://them.polylog.org/1/fpr-en.htm> (accesat: 21.01.2019)
- Panikkar 2006 R. Panikkar, *Între Dumnezeu și cosmos: o viziune non-dualistă a realității. Dialoguri cu Gwendoline Jarczyk*, București, 2006.
- Papa Francisc 2015 Papa Francisc, *Scrisoarea enciclică Laudato si' a Sfântului Părinte Papa Francisc despre îngrijirea casei comune*, <https://www.magisteriu.ro/laudato-si-2015/> (accesat: 21.01.2019).
- Patterson 1994 T. Patterson, *Social archaeology in Latin America: an appreciation*, *American Antiquity* 59, 3, 1994, p. 531–537.
- Pattison 2007 S. Pattison, *Seeing things: deepening relations with visual artefacts*, Londra, 2007.
- Petrella 2002 R. Petrella, *Critica competitivității*, în I.I. Ică Jr., G. Marani (eds.), *Gândirea socială a Bisericii. Fundamente-documente-analize-perspective*, Sibiu, 2002, p. 469–480.
- Poenaru 2017 F. Poenaru, *Locuri comune. Clasă, anticomunism, stânga*, Cluj-Napoca, 2017.
- Popa 2016 C.N. Popa, *The significant past and insignificant archaeologists. Who informs the public about their 'national' past? The case of Romania*, *Archaeological Dialogues* 23, 1, 2016, p. 28–39.
- Preda 2009 R. Preda, *Comunismul. O modernitate eșuată*, Cluj-Napoca, 2009.
- Puiuț, Munteanu 2013 R. Puiuț, M. Munteanu, *Pe cine a plătit RMGC în 2013*, 2013, <https://www.riseproject.ro/articol/pe-cine-a-platit-rmgc-in-2013/> (accesat: 4.09.2019).
- Racu 2017 A. Racu, *Apostolatul antisocial. Teologie și neoliberalism în România postcomunistă*, Cluj-Napoca, 2017.
- Rey 2018 T. Rey, *Pierre Bourdieu and the study of religion: recent developments, directions, and departures*, în T. Medvetz, J.J. Sallaz (eds.), *The Oxford handbook of Pierre Bourdieu*, Oxford, 2018.
- Rizescu 2012 V. Rizescu, *Tranziții discursive: despre agende culturale, istorie intelectuală și onorabilitate ideologică după comunism*, București, 2012.
- Rogozanu 2013 C. Rogozanu, *Carte de muncă*, Cluj-Napoca, 2013.
- Santos 2016 B. de S. Santos, *Dacă Dumnezeu ar fi un activist pentru drepturile omului*, Cluj-Napoca, 2016.
- Santos 2018 B. de S. Santos, *The end of the cognitive empire: the coming of age of epistemologies of the South*, Durham – Londra, 2018.

- Schmidt 2007 [1932] H. Schmidt, *Cucuteni din Moldova – România. Așezarea fortificată cu ceramică pictată, din epoca pietrei și cuprului și până în apogeul epocii bronzului*, Iași, 2007 [1932].
- Shanks, Tilley 1987 M. Shanks, C. Tilley, *Social theory and archaeology*, Cambridge, 1987.
- Simitopol 2015 A. Simitopol, *Dostoevsky, critic of “possesive individualism”*, în R.C. McIlhenny (ed.), *Render unto God: Christianity and capitalism in crisis*, Cambridge, 2015, p. 45–68.
- Simitopol 2018 A. Simitopol, *Dostoevsky’s politico-religious thought and French Socialism*, 2018, <https://alexandruracu.wordpress.com/2018/10/30/dostoevskys-politico-religious-thought-and-french-socialism/> (accesat: 18.09.2019).
- Spiridon 2009 Arhimandritul Spiridon, *Duhovnicul închisorilor*, București, 2009.
- Tantaleán, Aguilar 2012 H. Tantaleán, M. Aguilar (eds.), *La arqueología social latinoamericana: de la teoría a la praxis*, Bogota, 2012.
- Thomas 1996 J. Thomas, *Time, culture and identity. An interpretive archaeology*, Londra – New York, 1996.
- Tilley 1989 C. Tilley, *Archaeology as socio-political action in the present*, în V. Pinsky, A. Wylie (eds.), *Critical traditions in contemporary archaeology. Essays in the philosophy, history and socio-politics of archaeology*, Cambridge – New York – Port Chester – Melbourne – Sydney, 1989, p. 104–116.
- Țichindeleanu 2011 O. Țichindeleanu, *O deschidere către... piei estice, măști europene*, în F. Fanon, *Piele neagră, măști albe*, Cluj-Napoca, 2011, p. 5–12.
- Țichindeleanu 2016 O. Țichindeleanu, *Despre rasism postcomunist, anticomunism și decolonizare*, 2016, <http://www.criticatac.ro/despre-rasism-postcomunist-anticomunism-si-decolonizare/> (accesat: 3.03.2018).
- Vulpe et alii 2011 A. Vulpe, R. Theodorescu, I.A. Pop, I. Oprea, N. Gudea, A. Ioan, V. Moga, A. Diaconescu, F. Anghel, *Patrimoniul cultural din Roșia Montană. Stare de fapt și perspective reale*, fără loc de publicare, 2011, Grupul Independent de Monitorizare a Patrimoniului Cultural de la Roșia Montană.
- Warner 2004 M. Warner, *Uncritical reading*, în J. Gallop (ed.), *Polemic: critical or uncritical*, Londra – New York, 2004, p. 13–38.
- Wentink 1968 D.E. Wentink, *The Orthodox Church in East Africa*, *The Ecumenical Review* 20, 1, 1968, p. 33–43.
- Whitla 2020 B. Whitla, *Poison or cure? Reading Christianity/ies as postcoloniality’s “Other”*, *Interventions. International Journal of Postcolonial Studies*, 22, 2, 2020, p. 261–281.
- Wynne-Jones, Fleisher 2015 S. Wynne-Jones, J.B. Fleisher (eds.), *Theory in Africa, Africa in theory: locating meaning in archaeology*, Londra – New York, 2015.
- Yannaras 2009 Ch. Yannaras, *Adevărul și unitatea Bisericii*, București, 2009.
- Yannaras 2011 Ch. Yannaras, *Contra religiei*, București, 2011.
- トーマス 2012 ジュリアン トーマス, *解釈考古学—先史社会の時間・文化・アイデンティティ*, 東京都, 2012.

## ARGUMENT FOR THE DECOLONISATION OF THE ARCHAEOLOGICAL PRACTICE IN POSTCOMUNIST ROMANIA

### ABSTRACT

According to the official Eurocentrist discourse, shared by many, the minor character of archaeology in postcommunist Romania, especially in relation to the great Western academic centres, is the result of historical differences, which is why the only solution would be, as in the socio-political field, the adoption of some policies to transform the discipline in the sense of “connecting” with the West. In opposition to this perspective, in the present text I state that the “westernisation” of Romanian archaeology after 1989, although it contains a whole series of positive elements, remains, however, deeply problematic under two important aspects, summarized as follows: (1) it leads to the installation of a certain Western epistemic domination that contributes to the delegitimation, marginalisation and/or repression of other forms of knowledge and, implicitly, other modes of existence than those specific to Western modernity; (2) by imposing the primacy of hegemonic languages within the discipline, it contributes, either indirectly, to the installation of a Western cultural and political hegemony, to the formalisation of a unique reference model – the West – with normative value. As a result, I argue for the need to decolonise the archaeology in Romania and to think pluralistic archaeological practices, opposed to the Eurocentrist discourse.

**Keywords:** archaeology, Eurocentrism, self-colonisation, epistemology, hegemonic languages, decolonisation, Romania