

UDC 316.37:159.923.2
Оригинални научни рад

Кристијан Обшуст¹

Центар за истраживање колективних идентитета и политичке митологије
(Нови Сад)

Архив Војводине (Нови Сад)

Србија

О ПОЈЕДИНИМ ПРОБЛЕМИМА ВЕЗАНИМ ЗА ФОРМИРАЊЕ И КАРАКТЕРИСТИКЕ КОЛЕКТИВНИХ ИДЕНТИТЕТА И О ОБЛИЦИМА ПЕРЦЕПЦИЈЕ О КОЛЕКТИВНИМ И ЕТНИЧКИМ ИДЕНТИТЕТИМА У КОНТЕКСТУ АРХЕОЛОШКЕ ИНТЕРПРЕТАЦИЈЕ

Сажетак: У раду је указано на поједине аспекте који се односе на специфичности етничких идентитета као и проблематику етничитета у контексту археолошке интерпретације. Односно, размотрена су поједина питања везана за колективне идентитете као прилично флуидне категорије, при чему је уједно указано и на најосновнију проблематику везану за интерпретацију колективних идентитета у оквирима теоријске археологије, тј. на питања перцепције и интерпретације појма етничитета (етничког идентитета) у археолошкој пракси и његове корелације са материјалном културом древних заједница. Поред наведеног, у раду је укратко указано и на погрешне интерпретативне схеме које су примењиване приликом интерпретација у контексту корелације између одређене материјалне културе и њене етничке атрибуције.

Кључне речи: колективни идентитети, етнички идентитет, етничитет, археолошка интерпретација, материјална култура

Одмах на почетку ове анализе, неопходно је нагласити да се приликом проучавања идентитета мора акцептовати круцијална чињеница да идентитет и идентитети – као специфични облици друштвеног, политичког и културног

¹ *kristijanobsust.cikipm@gmail.com*; Kristijan Obšust, Centre for Collective Identity and Political Mythology Research (Novi Sad) • Archives of Vojvodina (Novi Sad), Serbia

феномена – нису одређени и јасно дефинисани појмови (термини), већ представљају облике процеса, па се због тога морају посматрати као променљиве и динамичне категорије. Различити облици групних идентитета су крајње варијабилни и испреплетани, условљени читавим фундусом различитих констелација и њихово потенцијално дефинисање свакако примарно зависи од временског и општег контекста, у коме се они дефинишу као одређени облици колективних категорија. Свакако, они зависе такође и од хабитуса појединаца, односно конкретне индивидуе, али треба нагласити да тај субјективни хабитус индивидуе опет настаје у контексту одређеног друштвеног, политичког и културног оквира који уједно утиче на његово формирање. У том смислу, субјективни идентитет појединца (без обзира на његове личне ставове који се односе на осећај припадности групи), у контексту етничитета индивидуе, у својој примарној и базичној основи, доминантно проистиче из почетног етничког идентитета индивидуе, односно из комплексних друштвено-социолошких оквира окружења у којем је појединац рођен, у којем је одрастао и, на крају, у којем егзистира.

Идентитети се ипак, због своје динамичне природе као специфичног вишедимензионалног феномена, као својеврсни облици колективизације, из данашње призме опсервације, морају критички одредити као неодређени и нејединствени, па их је самим тим потребно посматрати као фрагменталне и разломљене, а не као монолитне и постојане категорије. Они се међусобно често вишеструко преклапају и нипошто не представљају статично и стално одређење, већ динамичне термине (категорије) који се непрекидно налазе у процесу мењања и трансформација. Идентитети нису сингуларни, него су непрестано изложени процесима умножавања, али и спајања, настају преко различитих антагонистичких дискурса и пракси, које се често међусобно преплићу. Као такве, идентитете треба увек посматрати као питање идентификовања, а идентификовање увек садржи дијалошку подлогу.²

Особеност и интерна хегемонија, коју појам идентитета третира као базичну, представља конструисани облик затварања и свакако није природан, а тај облик затварања сваки идентитет формулише на основу постојања неопходног другог, оног који му „недостаје”, чак и уколико је он неисказан.³ Према томе, за конструисање колективних идентитета кључна је разлика, односно неопходно је постојање *Другог* као различитог од *нас*. Та дијаметрална опозиција и то наглашавање разлике које се конструише читавим дијапазоном различитих антагонистичких пракси, кључно је за формулисање колективног етничког идентитета одређене групе према оном што она није. Дакле, битно је

² Опширније у: Gerd Baumann, *The Multicultural Riddle: Rethinking National, Ethnic and Religious Identities*, Routledge, London, 1999.

³ Stuart Hall, „Kome treba identitet”, *Reč*, br. 64, 2001, 215–234.

у контексту процеса конструисања групног идентитета створити доминантну перцепцију о *друјости* базирану на опозицији у односу на *Друјој*, чији степен дијематралности и антагонизма може варирати у зависности од конкретних етничких, националних или других групних, али и индивидуалних имагинарија. Конструкт *Друјој* се у начелу може одредити као јасно дефинисана категорија у облику неке врсте хомогене целине, која подразумева разлику у односу на групу посматрача, тј. у односу на *нас*. У том правцу припадници једне групе подвлаче разлику према њима (*друјима*), тј. онима који не припадају „њиховој заједници”. У том смислу и прво својство етничитета, етничка припадност, јесте систематско разликовање оних који припадају групи и оних који јој не припадају, инсајдера и аутсајдера, *нас* и *њих*.⁴ Посматран на тај начин, етнички идентитет би се могао дефинисати као антагани феномен кроз који се манифестују и откривају одређени степени сличности и разлика, односно интеграција и маргинализација.

Културне разлике, етнички идентитети и култура, генерално су дуго сматране као постојане и дефинисане категорије са јасно одређеним карактеристикама. То је свакако допринело да се у периоду романтизма схватање заједница у прошлости доживљава кроз тада важеће моделе дефинисања етничких и националних група, односно етничке групе у прошлости су посматране као целовите, са сопственим, јединственим, материјалним и духовним особинама. Због тога су и тадашње, различите интерпретације етничких идентитета, доживљаване кроз призму схватања нација, тј. на начин одређивања народа и етноса формулацијама романтичарског виђења историје уз приметну тенденцију глорификовања. Свака нација у настајању је сопствену прошлост доживљавала као један од основних аспеката свог језгра обједињавања, и као доказ о њеном природном заједништву и посебности. У том правцу било је круцијално наглашавање порекла и старине одређеног народа који баштини успостављене традиције и норме од својих предака, при чему постоји континуитет са тим прецима, најчешће везан за одређену територију. Односно, у контексту настајања националних идентитета, развијали су се упоредо и конкретни национални имагинаријуми, односно политички митови који су коришћени као специфичан облик механизма за формирање одређене групе, која је могла, али и није морала имати заједничко етничко порекло, али је барем у европском контексту најчешће имала блиску или исту лингвистичку компоненту. У контексту формирања националних и политичких имагинаријума, тј. политичких митова, нације су сопствену прошлост доживљавале крајње идеализовано и представљале је као херојску и јединствену, особиту и бољу у односу на историју других народа, посебно оних које су у смислу настајућих националних имагинаријума перципирале са антагонистичких

⁴ Eriksen, Tomas H, *Etnicitet i nacionalizam*, Biblioteka XX vek, Beograd, 2004, 41.

позиција, тј. као њихове *Друје*. Генерално посматрајући, општа друштвена клима која је владала у новоформираним националним државама, темељила се на конструисању свести о припадности одређеној етничкој групи из прошлости. Самим тим, у периоду цветања романтичарске историографије, западноевропски аутори су етничку групу доживљавали као јасно дефинисану, како у тадашњем времену, тако и у прошлости. Исто тако, уз њу су везиване карактеристике материјалне културе које сведоче о далекој историји одређеног народа, на територији коју тај народ заузима. Тако дефинисане, етничке групе у прошлости не само да су доживљаване као аналогни колективитети тадашњим нацијама, него је постојала изражена тенденција за вршењем модификованих компарација са њима на основу тадашњих друштвених искустава. У таквом спектру друштвено-социолошких, културних и политичких констелација које су доминирале у западној Европи, схватање античке Грчке као јединственог колективитета добило је посебно и најзначајније место као идеална референца за конституисање већине европских националних идентитета.⁵ Такав сплет околности погодовао је да „историцизам” као веровање у рађање, раст, процват и пропадање народа и култура, постане привлачан као оквир за испитивање прошлости и садашњости и као принцип објашњења при тумачењу значења догађаја, прошлих и садашњих.⁶ Овакво схватање етничких група се одржало као доминантно јако дуго, чак и у оквирима ранијих научних дискурса, тј. егзистирало је далеко дуже од периода романтизма, у коме је у извесном смислу формирано. Теорије о етничком идентитету као унапред одређеном и често мешање етничког и националног идентитета, у науци су практично постојали све до друге половине двадесетог века, а у популистичким и појединим друштвеним, особито политичким праксама, и данас су доминантни, односно користе се као средство за остваривање различитих политичких и националних циљева. Наравно, овакве праксе се морају посматрати кроз чисто политичку конотацију, која у себи садржи читав низ сложених фактора, узрока и последица које произлазе из спектра сложених друштвених констелација. Те тенденције су својствене одређеним контекстима и могу се окарактерисати као облици манипулације и индоктринације посредством тумачења прошлости, и као такве често су пријемчиве бројним групама, односно неопходно их је посматрати и сагледавати у оквиру конкретног националног имагинарија и политичке митологије у одређеном друштвеном, просторном и хронолошком контексту.

⁵ Опширније о специфичностима конструисања грчког идентитета у класичном периоду, као и о утицају перцепције о грчкој класичној старини на формирање националних идентитета, видети у: Кристијан Обшуст, *Огледи о грчкој класичној старини и словенствију: ујицај њерцейције о грчкој класичној старини на формирање европских нација и конструисање словенства*, Архив Војводине, Нови Сад, 2019.

⁶ Antoni D. Smit, *Nacionalni identitet*, Biblioteka XX vek, Beograd, 2010, 139.

Данас се у свим озбиљним критичким анализама национални идентитет, али и етницитет, као и свака друга форма идентитета, схвата као облик културног конструкта који представља читав сплет односа и чини само један од облика стања свести појединаца и група у одређеном просторном и временском контексту на који утиче широки фондус и који произлази из огромног низа различитих фактора. Етницитет према томе представља један од друштвених феномена, а не природну чињеницу, тј. одређену датост, због чега се етничке разлике не морају подударати са културним разликама, што се посебно може пратити кроз археолошку праксу. Однос између етницитета и културе је комплексан и између етничких и културних разлика се не може одредити јасан однос подударности, тј. компарације на основу неке успостављене правилности. Етнички идентитет не представља својство једне групе, већ он постоји између група независно од културе. Међутим, он са друге стране уједно представља и систематично истицање културних разлика између појединих група, које сматрају да се разликују једна од друге без обзира на то да ли такве разлике чињенично постоје или не постоје. Када је реч о археолошкој пракси, претходно наведено се не мора увек рефлектовати у материјалној култури, већ може остати на нивоу идеје која нема материјалних рефлексија. Ипак, етнички идентитет је управо најизраженији у друштвима или племенским групама између којих постоје разни облици антагонизама. Карактер друштвеног контакта између две или више група није јасно одређен и апсолутан, већ је опредељен у складу са општом ситуацијом и релацијама између тих група. Једина правилност која би се могла применити на истраживања свих облика етничких идентитета независно од контекста је та да се етницитет групе интензивира и посебно наглашава када је група угрожена споља, односно од стране друге групе. Етнички идентитети нису ни нешто што се приписује ни нешто што се постиже – они су и једно и друго и као такви се налазе негде између могућности избора и императива наметнутих споља.⁷ Фактор другости при томе има пресудан значај, јер за формулисање етничког идентитета потребан је онај према коме се он одређује, односно онај другачији који угрожава интересе групе (заједнице). Дакле, идентитет групе се увек донекле одређује према оном што дотична група није, односно према оним (другим/различитим) који не припадају групи.

Национализам, као другачији облик дефинисања колективног идентитета, настоји да се надовеже културно на одређени етнички идентитет у прошлости, при чему се посебно наглашава континуитет према одређеној етничкој групи која по романтичарским схватањима представља еквивалент народу. Међутим, нипошто се не може повући паралела између премодерне етнице или било које форме етничког идентитета са национализмом као

⁷ Tomas H. Eriksen, *Etnicitet i nacionalizam*, Biblioteka XX vek, Beograd, 2004, 101.

обликом колективног идентитета, што је раније била честа пракса.⁸ Национализам означава освешћивање нације и њених припадника у односу на њено право колективно „ја”, како би се она, а и они, повиновали једино „унутрашњем гласу” прочишћене заједнице.⁹ Осим тога, нације су заједнице које од својих припадника очекују да се они у свему што се тиче културе и личног идентитета уједине у једну апстрактну, анонимну целину.¹⁰ Тако дефинисане, нације се разликују од етничких група не само по величини, већ и по читавом низу симболичких пракси, организацији, облику централизма и другом. Упрошћено говорећи, нације представљају замишљене заједнице.¹¹ Етничке групе са сопственим идентитетом, као и нације са њиховим колективним идентитетом уз постојећи национални имагинаријум и политичке митове, представљају типове културних колективитета које стављају акценат на улогу прошлости заједнице, где митови, историјска сећања, обичаји, језик, религија и друго играју битну улогу. Дакле, као што се национални идентитети умногоме базирају на етничким идентитетима, и етницитет има сопствени митолошки хабитус. У том смислу се и колективни културни идентитет не односи на једнообразност елемената током генерација, већ на осећање континуитета из генерације у генерацију дате културне популационе јединице, на њихова заједничка сећања о ранијим догађајима и раздобљима у њеној историји, као и на представе које свака генерација има о колективној судбини те популационе јединице и њене културе.¹² Из свега претходно наведеног се може закључити да се етничка диференцијација између етничких идентитета различитих група базира на културним, друштвеним и евентуално политичким факторима, који не могу доћи до изражаја међу групама уколико се контакти између њих пре тога не интегришу у целовит систем, тј. ако се на неки начин не институализују. Јасно је такође, да ће у зависности од временске и просторне димензије, облик етницитета, тј. његова формулација и карактеристике бити другачије, па самим тим и приступ у проучавању сваког етничког идентитета мора бити критички заснован уз уважавање свих расположивих информација и специфичности у оквиру конкретне друштвене и хронолошке димензије.

⁸ Детаљније о овим разликама и уопште о настанку и специфичностима етничког и националног идентитета, видети: Benedict Anderson, *Imagined Communities. Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*, Verso, London, 1991; Ernst Gelner, *Nations and Nationalism*, Cornell University Press, Ithaca, 1983; Tomas H. Eriksen, *Etnicitet i nacionalizam*; и Antoni D. Smit, *Nacionalni identitet*.

⁹ Antoni D. Smit, *nav. delo*, 124.

¹⁰ Tomas H. Eriksen, *nav. delo*, 183.

¹¹ О феномену нације као „замишљеној заједници”, видети: Benedict Anderson, *Imagined Communities*.

¹² Antoni D. Smit, *nav. delo*, 46.

Када је реч о изучавањима етничких идентитета као облика колективних (групних) идентитета и уопште проблематике везане за етницитет у контексту археолошке праксе и археолошких интерпретација, пре свега треба акценат ставити на однос материјалне културе и њене потенцијалне везе са некадашњим етничким заједницама, или концизније групама. Узимајући у обзир ширину и комплексност ове проблематике, јасно је да она превазилази опсег овог текста, приликом чијег писања није постојала тенденција за било каквом опширнијом анализом која би задржала у срж проблематике групних идентитета и етницитета у оквирима археолошке праксе, већ чији је циљ да у форми кратке и најосновније синтезе укаже на различите форме перцепције колективних идентитета у археолошким интерпретативним обрасцима.

Проучавање и дефинисање различитих облика идентитета, без обзира на то да ли се радило о њиховој колективној, индивидуалној, родној, статусној или некој другој форми, било је у приличној мери површно и некритичко све до успостављања нове парадигме шездесетих година двадесетог века у археологији, која је означена као нова или процесна археологија. Интерпретације и изучавања су пре тог периода биле оптерећене стандардизованим негативним клишеима, и већ устаљеним прилично униформним шаблонима као општим модалитетима приликом дефинисања којима се одликовао културно-историјски модел, као и ранији интерпретативни модели тумачења у интерпретацијама археолошког материјала, тј. остатака материјалне културе древних заједница. Приликом ранијих истраживања се често веома некритички и крајње произвољно полазило од почетне неаргументоване премисе да се идентитет као јасно дефинисан, природан и постојан јасно рефлектује у материјалној култури, па према томе и да су одређене опште карактеристике и облици присутни у материјалној култури сигурни показатељи одређеног етничког идентитета. Концепт археолошке културе у његовом културно-историјском моделу перцепције, подразумевао је да сличности у материјалној култури на одређеном простору представљају рефлексију која указује на одређену групу људи, односно на једну посебну културну групу (културу). Самим тим се свака промена која је уочена у различитим облицима материјалне културе објашњавала као промена у култури у смислу присуства новог етничког елемента доживљаваног као носиоца тих промена. На тај начин је вршена и реконструкција кретања и распрострањања различитих културних (људских) група као носилаца једног посебног, њима својственог облика материјалне културе, при чему су се дифузија идеја и миграције становништва посматрале као једини могући катализатори промена. Према томе, сматрало се да колективни идентитет одређене групе која је егзистирала у прошлости, у њеном културном и етничком смислу, има особени и карактеристичан одраз у материјалној култури, те се на тај начин тај одраз може прилично јасно дефинисати као целовит и постојан. Односно, сличности у археолошкој грађи су посматране као резултат

иманентних духовних квалитета код датог народа са заједничким језиком и идентитетом.¹³

Етнички идентитет посматран кроз призму културно-историјске археологије није проучаван на адекватан начин, уколико се посматра из данашње перспективе. Услед одсуства критицизма, недостатка епистемолошких норми и погрешно постављене премисе у старту, по којој се идентитет дефинисао као јасно одређена категорија, није било могуће извести валидна и аргументована објашњења бројних проблема који су се пре свега тицали начина како су људи и заједнице у прошлости перципирали себе и своју групу. Многа питања која су се тицала различитих сегмената проблематике колективних, али и других форми идентитета су напросто била игнорисана, или још чешће погрешно интерпретирана. Такође, проучавања идентитета су веома често била у служби различитих актуелних политичких и друштвених пракси и конотација, тј. произлазила су из фонду актуелних друштвених констелација, а понекад чак и из различитих политичких дискурса или из премиса постојећих националних имагинарија, тј. из конкретних актуелних политичко-митолошких образаца. Оваква проучавања често су коришћена као прилог савременим етничким и националним идентитетима, и тако формулисана често су западала на незгодан терен поређења савремених концепата групних идентитета са заједницама у прошлости.¹⁴ Свакако да су овако мотивисане анализе са сталном тенденцијом поистовећивања и изједначавања колективних етничких идентитета у прошлости, са тада актуелним концептима, имале бројне негативне консеквенце и да су послужиле као оруђе бројним политичким интересима. Постојала је специфична тенденција, која је своју кулминацију досегла још у периоду стварања бројних националних држава у Европи од краја осамнаестог и током деветнаестог века, али која је опстала у нешто измењеном облику присутна до средине двадесетог века. Та тенденција се односила на праксу да се бројна археолошка открића интерпретирају као докази о постојању фиктивног националног јединства појединих народа које је наводно постојало у дубокој прошлости, а којим је требало да се нагласи дубока старина и природно јединство одређеног народа на територији која му је одувек припадала. Односно, била је у функцији одређених политичких и националних пракси и као таква се сама по себи мора са данашње тачке посматрања перципирати као једна од манифестација која је доприносила грађењу политичких митова одређене националне заједнице. Колективни тј. етнички идентитет, који је био перципиран на овакав начин – као природан феномен, уграђиван је у темеље бројних националних држава стварањем представе о идеалној и херојској

¹³ Bjørnar Olsen, *Od predmeta do teksta. Teorijske perspektive arheoloških istraživanja*, Geopoetika, Beograd, 2002, 32.

¹⁴ Siân Jones, *The Archaeology of Ethnicity – Constructing identities in the past and present*, London – New York, Routledge, 1997.

прошлости народа, његовог права на територију и природном колективитету одређене групе. У том смислу постојало је доминантно уверење да свака нација баштини сопствени „национални дух” који постоји још од далеке прошлости, и под којим се подразумева особит идентитет са сопственим карактеристикама.¹⁵ Имајући у виду ове околности, Антони Смит (*Anthony D. Smith*) истиче важност поновног откривања тог духа, који је био битан за настанак националног колективног идентитета, а који је формиран уз помоћ хуманистичких и историјских наука. За конструисање свести о нацији и формирању саме нације изузетно важно је поновно откривање „колективног ја” уз помоћ филологије, историје и археологије, важност изналажења својих корена у „етничкој прошлости” како би се утврдио аутентични идентитет испод туђих му наслага векова.¹⁶ У таквим друштвеним околностима и у складу са тада важећим премисама посматрана је и материјална култура. Почетна претпоставка је била да су одлике материјалне културе директан одраз начина живота заједнице која их је начинила и користила, односно: артефакти су схваћени као одраз културних норми које, у крајњој линији, одређују суштину појединачне културе.¹⁷

Без обзира на то што је са променом парадигме у археологији која је означена појавом процесне археологије направљен изузетно позитиван помак у проучавању идентитета, многобројни аспекти су остали и даље прилично занемарени. Ово се пре свега односило на чињеницу што је материјална култура и даље представљала једину индикацију кроз коју се одражавала права слика друштвених односа, при чему се целокупна интерпретација заснивала на основу врсте налаза и репрезентности насеља и архитектуре. То се првенствено испољавало у различитим интерпретацијама статусног идентитета, без обзира на то да ли се радило о гробним прилозима сахрањеним уз покојника, величини и монументалности објеката у насељу или нечем другом, богатство прилога и монументалност објеката представљали су искључиве показатеље за друштвени статус појединца или престиж и моћ појединих заједница. С друге стране, однос индивидуе и друштва коме она припада, тумачен је по традиционалним шаблонима културноисторијског приступа, при чему се улога појединца посматрала као крајње маргинална и у извесном смислу прилично је игнорисана. Појединац је доживљаван само као део одређене заједнице,

¹⁵ Појам „национални дух” се појављује у списима лорда Шафтсберија у осамнаестом веку и из њега је касније изведен термин „националног идентитета”. Идеја о томе да сваки народ има сопствени карактеристичан „дух”, односно национални карактер, често се среће код писаца осамнаестог века попут Жана Жака Русоа и Шарла Монтескјеа. Опширније о овим појмовима, видети у: Antoni D. Smit, *nav. delo*, 121.

¹⁶ *Isto*, 121.

¹⁷ За детаљније разматрање историје археолошког истраживања колективног идентитета у прошлости, као и о тумачењима концепта културе у културноисторијском приступу и политичким последицама које су из њега произашле, видети: Staša Babić, „Arheologija i etnicitet”, *Etnoantropološki problemi*, god. 5, br. 1, 2010a, 139–149.

који пасивно присваја и прати норме и заповести његове групе.¹⁸ За разлику од оваквог схватања материјалне културе доминантног у процесној археологији, постпроцесна археологија је, наглашавајући значај појединца као активног чиниоца, пружила потпуно другачије, много концизније и темељније могућности у проучавању колективних идентитета на основу анализа материјалне културе. Нове премисе у проучавању различитих форми идентитета, интерпретативна или постпроцесна археологија, усвојила је из социо-културне антропологије.¹⁹ Колективни идентитети се морају посматрати као динамичне и променљиве категорије, које се конструишу и формирају од стране појединаца који чине њихов саставни део, те на њих активно утичу. Према томе, колективни, а самим тим ни етнички идентитет, не може се посматрати као стална и апсолутна категорија (непроменљива константа) која је оформљена као природна датост, већ као конструкција склона преклапањима, која се формира у одређеном контексту. Самим тим, и материјална култура представља средство којим се унутар одређеног друштва (условно друштвене групе) конструишу одређене норме. Посматрана на тај начин, ни сама материјална култура не представља пуку рефлексiju одређеног колективног идентитета, већ активни фактор у његовој конструкцији. На тај начин је и улога појединца, сада посматраног као активног чиниоца, а не само као пасивног посматрача, без обзира на то да ли се радило о индивидуалном идентитету или о његовој улози као субјекта у формирању колективног идентитета, добила на значају. У савременим археолошким проучавањима појединац се посматра као значајан активни фактор који чини део заједнице, односно одређене етничке групе на чије ставове у извесној мери у индивидуалном својству утиче. Исто тако, као њен припадник није ослобођен од појединачних успостављених норми и правилности одређене друштвене групе, тј. потпада на изванредан начин под неке општости друштва. Наравно, овде је потребно посебно подвући да индивидуа не делује искључиво на основу својих убеђења и погледа на свет, већ у датом контексту, као припадник одређене целине, односно у сталној интеракцији са другим актерима кроз различите поступке који се динамично одигравају унутар друштва. Такође, као припадник одређене групе, своје субјективне ставове формира у датом контексту унутар целине којој припада, под утицајима различитог интензитета осталих чланова групе, тадашњих актуелних и успостављених норми групе, и читавог дијапазона различитих фактора. Појединац

¹⁸ M. Diaz-Andreu, S. Lucy, S. Babić and D. N. Edwards, *The archaeology of identity: approaches to gender, age, ethnicity, status and religion*, Routledge, London – New York, 2005.

¹⁹ Нови приступ у тумачењима, који се пре свега тицао улоге и значаја појединца као активног актера у друштву са сопственим ставовима о свету који га окружује, у коме он делује у својству индивидуе, те на тај начин конструише и утиче на промене одређене културе и групе чији је припадник, настао је под утицајем француског антрополога Пјера Бурдијеа (Pierre Félix Bourdieu).

у групи у комуникацији са осталим припадницима друштва и у константној интеракцији унутар групе, постепено конституише своју перцепцију света, односно основу начина на који доживљава сопствено окружење и његово место у њему. Тај хабитус, тј. матрица, који се стално допуњује и мења је у вези са самом активношћу индивидуе, односно са њеним деловањем у одређеним ситуацијама. При томе, хабитус уједно представља спону између субјективног идентитета и објективног контекста. Иако је индивидуа у суштини прилично аутономна, на њу ипак утичу успостављене норме у смислу конструисаних универзалних вредности важећих у конкретном контексту. Дакле, индивидуа у извесном смислу унутар групе свакако стиче извесне облике понашања било да их прихвата на пасиван или активан начин, пошто она неминовно чини део целине, као социјално активан члан групе. Сама припадност индивидуе одређеној групи зависи од читавог низа околности и фактора. Сваки појединац се рађа унутар одређене групе, која има успостављени одређени облик колективног идентитета, што не значи да мора заувек остати њен припадник, иако се ово мора узети као релативно и условљено. Исто тако, опште је позната чињеница да се човек не може укључити баш у било коју заједницу – подела на групе има своје границе, и она има смисла само у односу на друге.²⁰ Према томе, групни идентитет би се могао дефинисати у најопштијем облику као изванредан продужетак личног идентитета, где особа себе види као припадника одређене групе, уз шта се ствара осећај заједништва.²¹ То заједништво подразумева неке заједничке карактеристике у смислу да одређена група има успостављене норме, вредности и ставове. Међутим, иако социјализација индивидуе унутар једног друштва подразумева усвајање важећих норми и успостављених вредности, то не значи да је индивидуа апсолутно везана за правила која важе у групи.²²

Постпроцесни археолози су, критикујући процесно схватање појединца као пасивног субјекта у различитим адаптивним системима и успостављеним нормативним правилима, формирали другачију перцепцију о његовој улози унутар друштвених система на које он као њихов саставни део свакако у извесној мери утиче. Самим тим, ни материјална култура није константа која настаје независно од утицаја појединачних припадника друштва и која представља пуки одраз колективних идентитета. Мора се имати у виду да људи активно баратају материјалном културом – то јест, да материјалне ствари нису тек пасиван одраз неког скупа правила, већ се људи служе стварима на различите начине у склопу одређених друштвених стратегија.²³ До оваквог уверења

²⁰ Tomas H. Eriksen, *nav. delo*, 295.

²¹ M. Diaz-Andreu, S. Lucy, S. Babić and D. N. Edwards, *op. cit.*, 1.

²² Опширније у: *Ibid*, 2005.

²³ Метју Џонсон, *Археолошка теорија*, Clío, Београд, 2008, 128.

је приликом етноархеолошких истраживања у Африци међу првима дошао утицајни археолог Ијан Ходер (Ian Hodder), који је посебно истакао кључност разумевања археолошког обрасца на терену што је у корелацији са понашањем људи у прошлости, односно њиховим ставовима и уверењима. Етницитет као облик колективног идентитета могао би се дефинисати као извесна врста категорије, односно термина који представља стање свести и сплет односа, при чему као стање свести етницитет представља само једно од многобројних, од којих свако чини производ одређених историјских структура које утичу на формирање људског искуства и одређују друштвени ангажман.

Припадност групи, као што је већ истакнуто, уједно репрезентује и различитост у односу на онога који није њен припадник, односно оног који се налази ван групе, тј. чини потенцијалног припадника неке друге заједнице. Колективни идентитет се ствара кроз интеракцију са другима, како припадницима сопствене групе, тако и других група. Тако схваћен, он није статичан и непроменљив, већ представља континуирани процес.²⁴ Формулисањем термина хабитуса као језгра које представља начин на које индивидуе у међусобној интеракцији унутар групе формирају ставове о томе како доживљавају сопствено окружење и друштво коме припадају, омогућено је другачије перципирање различитих облика колективних идентитета. Хабитуси у значајној мери, иако не и једино, утичу на конструкцију различитих форми групних идентитета, па самим тим и на етнички идентитет. Будући да одређену друштвену групу чини скуп појединаца, свако друштво има сопствени карактеристичан хабитус. Међутим, чак ни хабитус не представља сталну, већ искључиво променљиву и динамичну категорију. Овако дефинисани модел подразумева постојање сличних ставова по питању етницитета између чланова једне одређене групе, али и појединих разлика на које се овај однос према етницитету манифестује.²⁵ Хабитус одређене друштвене групе свакако подразумева постојање и конструкцију разлике у односу на хабитус неке друге групе, односно један колективни идентитет мора имати опозицију у *Друћом*, тј. другачијем од њега. Из тога произлази да се етнички идентитет, схваћен као облик етничке идентификације са карактеристичним модалитетима одређене културе, у великој мери дефинише у односу на различиту, најчешће суседну (вероватно и конкурентну) групу са другачијим облицима који постоје у тој култури. Овде се мора поново указати на проблематику која се тиче фрагменталности и међусобног преплитања колективних идентитета и њихове ограничене флексибилности. Јасно је, међутим, да не постоје валидни механизми на основу којих би се са сигурношћу могле одредити границе између етничких и других облика колективних идентитета појединих заједница у прошлости. Без обзира на ра-

²⁴ M. Diaz-Andreu, S. Lucy, S. Babić and D. N. Edwards, *op. cit.*, 2.

²⁵ Siân Jones, *op. cit.*, 128.

зличите облике индиција, изузетно је тешко анализирати и реконструисати које су констелације условљавале и одређивале начин на који су поједине заједнице формулисале и перципирале сопствене групне идентитете. Као такви, колективни идентитети, па тиме и етничке групе са сопственим етницитетима, представљају културне продукте настале у одређеним контекстима са крајње магловитим разграничењима, нарочито уколико се ради о заједницама које су живе у прошлости. Са емпиријског становишта могло би се рећи да су друштвени идентитети флуидни, релативни, ситуационо условљени, аналогни (или градуални) и сегментарни, самим тим је и питање о томе да ли се идентитети међусобно искључују – емпиријско питање.²⁶ Без обзира на оскудност релевантних података за анализу етничких идентитета у прошлости, за разлику од ранијих периода проучавања, у данашњим археолошким истраживањима и њиховим интерпретацијама се расположиве индиције много критичније и објективније сагледавају. Етничке групе се данас приликом проучавања колективних идентитета и етницитета у археологији посматрају више као идеје одређених заједница, него као стварни ентитети. Етницитет није ствар ни колективни посед одређене групе – то је друштвени однос у којем друштвени учесници перципирају себе и у којем их други перципирају као културно особене колективитете.²⁷ На тај начин, ни концепти као што су „етничко, расе, племе и култура” не одражавају универзалне и непроменљиве поделе човечанства, већ напротив, они представљају посебан историјски контингент могућих погледа на свет и секу се са ширим друштвеним и политичким односима.²⁸ Сличност хабитуса у одређеној групи временом може постати етничка, иако то није искључиво правило. Из свега наведеног, може се закључити да се етницитет не може дефинисати као нешто унапред одређено и дато, са чиме се човек рађа, већ више као аспект социјалних односа који је у синтези са другим видовима идентитета, као што су родни или религијски идентитет.²⁹ Међутим, упркос овоме, чињеница је да се човек рађа у одређеном друштвено-социјалном окружењу, односно у некаквој форми друштвене групе која има изграђене норме и одређени облик колективног идентитета и која свакако утиче на индивидуу у већој или мањој мери. То не значи да се индивидуа рођена у одређеној групи мора поистоветити са њеним колективним идентитетом, али она је константно изложена одређеним утицајима њеног окружења.

Узимајући у обзир установљене постулате о етницитету и колективном идентитету, јасно је да се мора искључити постојање било какве директне везе између етничког идентитета и одређеног облика материјалне културе, односно

²⁶ Tomas H. Eriksen, *nav. delo*, 295.

²⁷ Siniša Malešević, *Sociologija etniciteta*, Fabrika knjiga, Beograd, 2009.

²⁸ Siân Jones, *op. cit.*, 40.

²⁹ M. Diaz-Andreu, S. Lucy, S. Babić and D. N. Edwards, *op. cit.*

да одређени типови артефаката свакако не представљају неупитан аргументован доказ за присуство одређене заједнице, тј. етничке групе. Ово свакако не искључује чињеницу, да се кроз присутне карактеристичне стилове одређених врста артефаката и уопште продуката материјалне културе, на одређеном простору и у одређеном времену, могу црпети бројне важне индиције о њеним творцима и корисницима. Ти творци одређених стилова могу припадати једној групи и поседовати неки облик колективног идентитета, али то нипошто не представља правило, будући да материјална култура сама по себи не показује да је израђена и коришћена од стране једне етнички одређене заједнице, јер свака група и не мора имати особену материјалну културу. При томе, морају се критички сагледати и бројни релативизујући фактори, који отежавају било какву сигурну интерпретацију изведену на основу атрибуције материјалне културе. Рефлексије деловања заједница у прошлости, које се манифестују кроз различите стилове појединих делова материјалне културе, могу указивати на подгрупе унутар постојећих етничких категорија, у смислу да се у њима можда може уочити неки од других аспеката идентитета као што су статус, религија или родна припадност. Самим тим, облик материјалне културе се не мора поклапати са етнички опредељеном категоријом (етничком групом), већ са неком од подгрупа које постоје унутар те категорије. Из тога проистиче да ни етничке разлике не зависе од културних разлика, већ од односа међу групама, а да оне саме могу, али и не морају бити културно различите.³⁰ Другачији приступ у истраживањима проистеклим из новог схватања материјалне културе, значајно је допринео успостављању темељнијих тумачења различитих аспеката који се изузев колективног, односе и на интерпретације статусних, родних, религијских и других форми идентитета.³¹ Приликом истраживања, археолози треба да стварају концепте на основу симболичке функције ископаних предмета. Како би могли да идентификују садржај значења који лежи у њиховој позадини, они се морају бавити истраживањем на који начин идеје означене материјалним симболима учествују у структурисању друштва.³² Управо на такав начин, облици материјалне културе као медијуми идеја учествују у конструисању колективних идентитета. Анализа појединих форми идентитета, без обзира на то о ком аспекту идентитета се ради, не може бити издвојена од проучавања других облика идентитета који међусобно кореспондирају у да-

³⁰ Tomas H. Eriksen, *nav. delo*, 6.

³¹ Детаљније о питањима статуса, студијама родног идентитета и облицима индивидуалних и колективних идентитета у археологији, као и о њиховим проучавањима на основу материјалне културе, видети у: M. Diaz-Andreu, S. Lucy, S. Babić and D. N. Edwards, *op. cit.* О општим питањима и проблематици везаној за одређивање и дефинисање пре свега етничких идентитета, видети у: Tomas H. Eriksen, *nav. delo*.

³² Опширније у: Ian Hodder, *Reading the Past: Current Approaches to Interpretation in Archaeology*, Cambridge University Press, Cambridge, 1986.

том временском и просторном контексту. Такав целовит приступ је изузетно важан како би се правилно сагледали сви чиниоци који доприносе одређивању како појединца унутар групе, тако и целе групе. У том правцу, потребно је познавати контекст у коме се одређена форма идентитета која представља примарни предмет проучавања формулише и конституише. Ово је неопходно, пошто ниједна форма идентитета није самостална, него се прелама са осталим начинима одређивања, тј. са другим идентитетима и облицима идентификације. Као што је већ истакнуто, хабитус одређене индивидуе или друштвене групе који се ствара кроз друштвене праксе, у одређеном окружењу доприноси конструисању идентитета. На тај начин и етничка припадност схваћена је, заједно са родом, узрастом, статусом и религијском припадношћу, као један од аспеката друштвене праксе кроз коју групе и појединци уређују свој свет.³³ Материјална култура такође доприноси тој конструкцији и као таква не представља само облик манифестације одређеног друштвеног идентитета. Веза између материјалне културе и идентитета, према томе, није јасно одређена и скоро по правилу је конфузна, међусобно испреплетана и крајње непостојана. Као што идентитет представља динамичну категорију и процес склон сталној модификацији, тако и природа везе између материјалне културе и идентитета подразумева променљиве механизме који се различито манифестују. Идентитети се могу мењати како се и друштво мења и они сигурно нису суштаствени, онако лични и непроменљиви, како смо можда навикли да их видимо.³⁴ Према томе, начини на које се материјална култура ствара, користи и одбацује, што се одиграва различитим процесима друштвене праксе, упућују на начине на које одређена група (етничка, друштвена, породична и др.) артикулише своје постојање.³⁵ Из наведеног могло би се закључити, да и системи друштвене класификације и принципи по којима се неко увршћује у неку групу или искључује из ње, увек уносе некакав ред и стварају некакав поредак, али тако створен ред зависи од својства ширег друштвеног система.³⁶

Како би се правилно приступило истраживању групних и осталих форми идентитета, мора се узети у обзир временски и просторни контекст у коме је одређена заједница у прошлости живела. Са развојем интерпретативне археологије развијала се и пејзажна археологија, чијим механизмима се могу црепти бројне информације за целовитије сагледавање фактора који су утицали на формулисање групних и етничких идентитета. Перцепције људи у прошлости о времену и простору, односно покушај да се формулишу њихови обрасци сагледавања у уској су вези са њиховим осећањима о групним заједницама, тј. са

³³ Staša Babić, *nav. delo*, 139–149.

³⁴ Tomas H. Eriksen, *nav. delo*, 111.

³⁵ M. Diaz-Andreu, S. Lucy, S. Babić and D. N. Edwards, *op. cit.*, 102.

³⁶ Tomas H. Eriksen, *nav. delo*, 112.

њиховим перцепцијама о заједничком припадању и међусобној повезаности. Пејзаж би се на тај начин могао сагледати као одредница по којој се види и доживљава целокупно окружење и физички свет³⁷ Археологија пејзажа би у том смислу простор дефинисала као генерализујући облик културног конструкта, кроз који се формулише општи доживљај света и његових граница, али и као физичку чињеницу. Ранија проучавања пејзажа у археологији обухватала су само анализе његове објективне димензије под којом се подразумева само његов физички (географско-просторни) карактер. Оваквим проучавањима долазило се до веома битних података, који су одређивали поједина физичка својства терена у смислу распрострањања археолошких локалитета у склопу одређеног подручја, распоред објеката у саставу проучаваног локалитета, материјалних налаза у његовој околини, карактеристике рељефа, особености флоре и вегетације, присуство ресурса, лежишта одређених врста сировина у близини насеља, и у најбољем случају, начине адаптације група на постојеће услове. Међутим, оваква истраживања пејзажа су занемаривала чињеницу да се пејзаж мора посматрати као саставни део одређених заједница које су живе на одређеном простору, те је самим тим он представљао део њиховог окружења и свакодневице, што свакако подразумева да се пејзаж не може посматрати као издвојен сет географских одлика, независних од људских заједница. Археологија пејзажа према томе, сем географске, пружа и идеолошку димензију окружења људских заједница, која представља културни концепт и скуп симбола који је културно специфичан за сваку конкретну заједницу, те се не може истраживати униформним методама као када се одређују физичко-географски аспекти пејзажа. Одређен на тај начин, пејзаж се може схватити као један од начина који утиче на формирање личног и групног хабитуса и у великој мери одређује врсту концепције људи о сопственом окружењу коме припадају. Као такав, пејзаж је у уском односу са конструкцијом идентитета. Заједнице обједињене у различите облике колективних идентитета, одређени простор могу доживети као своју територију и одређивати њене границе у односу на *Друје*, при чему се често потенцира веза заједнице са сопствено доживљеном територијом. У томе је често присутна тенденција групе да своју везу са том територијом посебно нагласи низом идеолошких конструкција и сопствено оформљеном симболиком. Ова симболика свакако израста из архетипских и примордијалних аспеката колективне свести, те је и она барем у одређеним сегментима у вези са идентитетом конкретне заједнице, односно групе, нпр. кроз њене етногенетске митове, космологију итд. Треба, међутим, истаћи да различите заједнице које насељавају исти простор (географско подручје) са сличним географским и физичким својствима пејзажа, не морају на аналоган начин доживљавати њихово окружење, односно њихова концепција

³⁷ Видети у: Метју Џонсон, *нав. дело*, 2008.

о свету не мора бити слична и може бити изражена посве другачијим формулацијама значења и симбола проистеклим, између осталог, из перципирања пејзажа. Материјална култура природно у себи може садржати индиције које омогућавају да се оваква схватања пејзажа могу на одређени начин уочити у археолошком контексту, пре свега кроз анализе рефлексија познатих хабитуса. Континуирано праћење установљених дискурса заједница, у смислу њихових перцепција о одређеном простору који доживљавају као свој, уколико је оставило некакве трагове у материјалној култури, може послужити делимичном реконструисању аспеката значења на које су оне доживљавале простор и време. Перцепција времена у том смислу (као и тумачење простора), као облик културног конструкта, представља облик схватања о свету који се такође у неким случајевима може пратити изучавањем различитих облика артефаката у материјалној култури. Појам о времену као врсти физичке, али и апстрактно схваћене категорије, доприноси изграђивању колективних, па и етничких идентитета друштвених група. Заједнице конструишу различите форме идеолошких веза са сопственим прецима и групама у прошлости, при чему настоје да истакну континуитет, укоренењу традицију, а често и природну везу са територијом коју насељавају. Оваква пракса, наравно, у себи поред идентификацијског садржи и битне религијске и симболичке архетипове. С друге стране, поједине групе, супротно томе, исто тако могу негирати њима приписано порекло и везе са одређеном прошлошћу. Том приликом се врши формулација сопствених идеолошких манифеста и доживљавања сопствене прошлости, како за унутрашње потребе, тако и за истицање разлике према *Другима* – односно, врши се селектовање прошлости. Ови механизми перцепције времена као конструкта у уској вези су са схватањем простора, при чему се временски оквир често користи и за објашњавање појава попут промене годишњих доба, смењивања дана и ноћи, различито схватање прошлости, садашњости и будућности. Оваква сведочанства су често у уској вези са бројним религијским и ритуалним праксама које могу оставити трагове у материјалној култури, па између осталог у неким случајевима могу бити евентуално погодни за критичко спровођење структуралистичке анализе. Још један аспект који је у индиректној вези са археологијом пејзажа, а тиче се потенцијалног конструисања различитих облика колективних идентитета, односно могућих форми њиховог испољавања, везан је за могућности јавних простора и групних скупова. Јавна места попут римског форума или скупови као што је грчки симпозијум, могу се посматрати као репрезенти за манифестацију појединачних и групних идентитета, која се одвија у јасно одређеним контекстима.³⁸

³⁸ Опширније у: Joanna Soafer, *Material Identities: New Directions in Art History series*, Blackwell, Oxford, 2007.

Уместо закључка

На крају овог текста који се тематски односио на сагледавање појединих аспеката проблематике колективних идентитета и интерпретације етничких и других групних идентитета у контексту археолошке праксе, потребно је у најкраћим цртама указати на изузетан, ако не и пресудан значај, који је у контексту тумачења културних разлика, а самим тим и односа идентитета и материјалне културе, имао рад норвешког социјалног антрополога Фредрика Барта (Thomas Fredrik Weybye Barth) крајем шездесетих и током седамдесетих година двадесетог века.³⁹

Као што је већ истакнуто, култура је пре Бартових радова, посматрана као апсолутно дата и као својство одређене групе, односно изнутра према споља. Барт је својим радовима пружио посве другачију слику о култури и културним разликама. Он је објаснио и дефинисао етницитет посматрајући га од споља према унутра: то није поседовање културних карактеристика које друштвену групу чине различитом, него је реч о друштвеној интеракцији с другим групама која чини различитост могућом, видљивом и даје јој друштвени смисао.⁴⁰ Полазна тачка за Бартов теоријски оквир је да етничке групе нису резултат географске или социјалне изолације, и што је још важније, оне нису само носиоци дискретних културних ентитета, већ насупрот томе, етничке границе су често темељи прихватања друштвених система, па као резултат тога интеракције између припадника различитих етничких група не доводе увек до губитка културне разлике због процеса акултурације.⁴¹ На тај начин се одабир показатеља који означавају границу идентитета мора схватити као арбитран. Разлике се стварају и одржавају само константном интеракцијом са другима, па се као такве морају схватити као продукти друштвеног деловања, при чему се за одређивање граница између група као релевантне могу узети само поједине одлике културе. Као што је број потенцијалних нација далеко већи од броја постојећих нација, тако је и број етничких група на свету потенцијално бесконачан.⁴² Фокусирајући се на интеракцију и међузависност етничких група, Барт је тврдио да се упорност граница може објаснити као адаптација на одређене друштвене или еколошке нише, као и да међузависности различитих група у одређеним нишама дају више облика.⁴³ Полазећи од начела које је установио Барт, а која се тичу његовог става да одређене етничке групе које заузимају исте нише често долазе у међусобне сукобе, што је нарочито изражено уколико

³⁹ Детаљније о Бартовом раду и критичкој анализи његових тумачења, видети у: Siân Jones, *op. cit.*

⁴⁰ Siniša Malešević, *nav. delo*, 15

⁴¹ Siân Jones, *op. cit.*, 73.

⁴² Tomas H. Eriksen, *nav. delo*, 203.

⁴³ Siân Jones, *op. cit.*, 73.

у ниши коју заузимају постоји мала количина ресурса⁴⁴ (видети Barth 1969), Ходер етничке групе посматра као облик интересних заједница, при чему степен разлике у њиховој материјалној култури одражава количину доступних ресурса. Односно, уколико одређена еколошка ниша у којој живе различите групе оскудева средствима и ресурсима, разлика у материјалној култури те две групе биће већа и наглашенија. Међутим, уколико та ниша има довољну количину ресурса, конкуренција међу групама је мања, што се рефлектује мањим разликама у облицима материјалне културе. При томе, уједно варира и степен међузависности међу групама, што је опет условљено реципрочношћу нише. На основу овога дефинисана је такозвана хипотеза стреса:⁴⁵ у стресној ситуацији у којој различите етничке групе конкуришу једна другој око ресурса, важно је јасно истаћи етницитет, пошто припадност скупини управља приступом ресурсима при чему ступањ стреса и конкуренције делује регулативно на симболичку производњу и материјално обележавање етницитета.⁴⁶ Ијан Ходер истиче да поједини аспекти материјалне културе могу постати укључени у самосвесно значење идентитета, као и у делимичну оправданост анализе о етничким односима, и да као резултат тога карактеристични облици и стилови материјалне културе могу активно одражавати прикривену сигнализацију потенцијалних етничких граница.⁴⁷ Односно, значења материјалне културе и њени облици зависе од општег контекста.

У претходној анализи указано је на основну проблематику флуидности, непостојаности и динамичности колективних идентитета. Такође, сагледана је и проблематика везана за питања поимања етницитета у контексту археолошке праксе и интерпретације. На тај начин, уједно је изнесен и базичан оквир методолошког а пре свега, теоријског приступа, који је неопходно користити у контексту интерпретација археолошког материјала, односно у оквирима потенцијалног утврђивања културних и етничких граница између одређених група. Указивањем предходно наведених сегмената, иначе комплексног теоријског фондуса везаног за схватање различитих облика колективних идентитета (примарно етничког), пружен је најбазичнији теоријски оквир који је

⁴⁴ Видети Fredrik Barth, *Ethnic groups and boundaries. The social organization of culture difference*, Universitetsforlaget, Oslo, 1969.

⁴⁵ Иако је Ходер убрзо напустио ову хипотезу, његовим радом истраживање етничких идентитета у археологији је напослетку добило критички приступ и то пре свега кроз успостављање контекстуалне археологије. Детаљније о хипотези стреса, њеном успостављању кроз конкретна археолошка истраживања Ходера, као и о основним аспектима његове контекстуалне археологије, видети: Bjørnar Olsen, *nav. delo*. О контекстуалној археологији, појму контекста, као и о дефинисањима материјалне културе посматране као извесног облика текста, видети у: Ian Hodder, *op. cit.*

⁴⁶ Bjørnar Olsen, *nav. delo*, 61.

⁴⁷ Видети: Ian Hodder, *op. cit.*

могуће користити у контексту истраживања ширег дијапазона тема везаних за проблематику етничитета и колективних идентитета у контексту антрополошких проучавања а примарно у оквирима археолошке интерпретације различитих заједница које су егзистирале у прошлости.

БИБЛИОГРАФИЈА:

- Anderson, Benedict. 1991. *Imagined Communities. Reflectionson the Origins and Spread of Nationalism*. London: Verso.
- Babić, Staša. 2010a. „Arheologija i etnicitet”. *Etnoantropološki problemi* 1 (5): 139–149.
- Babić, Staša. 2010b. „Prošlost kao Drugi – Drugi kao prošlost”. *Etnoantropološki problemi* 2 (5): 259–268.
- Barth, Fredrik. 1969. *Ethnic groups and boundaries. The social organization of culture difference*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Baumann, Gerd. 1999. *The Multicultural Riddle: Rethinking National, Ethnic and Religious Identities*. London: Routledge.
- Diaz-Andreu, M., S. Lucy, S. Babić and D. N. Edwards. 2005. *The archaeology of identity: approaches to gender, age, ethnicity, status and religion*. London – New York: Routledge.
- Eriksen, Tomas H. 2004. *Etnicitet i nacionalizam*. Beograd: Biblioteka XX vek.
- Gellner, Ernest. 1983. *Nations and nationalism*. Ithaca: Cornell University Press.
- Hall, Stuart. 2001. „Kome treba identitet”. *Reč* 64: 215–234.
- Hodder, Ian. 1982. *Symbols in Action*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hodder, Ian. 1986. *Reading the Past: Current Approaches to Interpretation in Archaeology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Jones, Siân. 1997. *The Archaeology of Ethnicity – Constructing identities in the past and present*. London – New York: Routledge.30
- Malešević, Siniša. 2009. *Sociologija etniciteta*. Beograd: Fabrika knjiga.
- Olsen, Bjørnar. 2002. *Od predmeta do teksta. Teorijske perspektive arheoloških istraživanja*. Beograd: Geopoetika.
- Smit, Antoni D. 2010. *Nacionalni identitet*. Beograd: Biblioteka XX vek.
- Sofer, Joanna. 2007. *Material Identities: New Directions in Art History series*. Oxford: Blackwell.
- Џонсон, Метју. 2008. *Археолошка теорија*. Београд: Clio.

Kristijan Obšust

**CERTAIN PROBLEMS WITH REGARD TO THE FORMATION AND
CHARACTERISTICS OF COLLECTIVE IDENTITIES AND THE PERCEPTION
ABOUT COLLECTIVE AND ETHNIC IDENTITIES IN THE CONTEXT OF
ARCHAEOLOGICAL INTERPRETATION**

Summary: The work notes the individual aspects that relate to specific characteristics of ethnic identities as well as the problems of ethnicity in the context of archaeological interpretation. In other words, certain questions are raised concerning collective identities as particularly fluid categories, whereby the most basic problems are presented which deal with the interpretation of collective identities in the field of theoretical archaeology, or more specifically with questions that arise concerning perception and interpretation of the term ethnicity (ethnic identity) in archaeological practice and its correlation with the material culture of ancient societies. Apart from the aforementioned, the work highlights to an extent the wrong interpretative grounds that were implemented during interpretations in the context of the correlation between a certain material culture and its ethnic attribution.

Keywords: collective identity, ethnic identity, ethnicity, archaeological interpretation, material culture

Received 14.11.2019 / Accepted 20.12.2019.

