

## Archeologie smyšlené identity

### The archaeology of fabricated identity

Petr Květina

*Cílem práce je prostudovat vztah kultury, archeologické kultury a sociální identity (ethnicity). Tyto jednotlivé klíčové pojmy prodělaly v průběhu vývoje archeologických i antropologických teorií bouřlivý vývoj, což však ne všichni současní badatelé reflektují. Proto je zde podán stručný přehled historie vzniku a obsahu antropologické a archeologické kultury a etnicity. Prostor je také věnován etnoarcheologickému přínosu při studiu stylu hmotné kultury. Závěrem je, že archeologická kultura nepředstavuje odraz sociální identity a etnicity minulých populací, a že pojetí archeologických kultur jako interpretačních jednotek původních společností je třeba revidovat.*

kultura – archeologická kultura – sociální identita – etnicita – etnoarcheologie

*The aim of the work is to study the relationship between culture, archaeological culture and social identity (ethnicity). These individual key terms have a stormy history in the development of archaeological and anthropological theory, a fact that is not reflected by all contemporary researchers. For this reason, the essay includes a brief overview of the history of the emergence and content of anthropological and archaeological culture and ethnicity. Attention is likewise paid to the ethnoarchaeological contribution in studying the style of material culture. The conclusion reached by the author is that archaeological culture does not reflect the social identity and ethnicity of past populations and that the concept of archaeological cultures as interpretive units of original societies needs to be revised.*

culture – archaeological culture – social identity – ethnicity – ethnoarchaeology

Vlastnosti artefaktů odkazují nejenom k jejich funkci či chronologické pozici, ale mají také předpokládaný potenciál vymezovat identitu svých nositelů. Právě na základě této hypotézy jsou archeologické nálezy kategorizovány v metodickém systému časo-prostorových entit, které se označují jako archeologické kultury. Pokusíme-li se však překročit horizont čiré metodologie, pak se nevyhneme otázce po vztahu archeologické kultury, kultury jako antropologické kategorie a sociální identity (ethnicity). Jinými slovy, ptáme se, zda lze na základě archeologických pramenů interpretovat archaickou sociální identitu na úrovni celých populací. Cílem práce je prostudovat tento vztah, a to především s ohledem na skutečnost, že významná část české archeologické veřejnosti považuje archeologickou kulturu za zřetelný odraz velkých jednotek původního sociálního světa (Květina – Neumannová 2009).

Tematicky se budeme pohybovat mezi archeologií a antropologií, protože obě tyto disciplíny mají nárok na to, přivlastnit si některý z klíčových pojmů dané diskuse. Těmi jsou: kultura, archeologická kultura, identita a etnicita. V první řadě chceme vyjasnit svůj postoj k tomu, zda lze význam těchto jednotlivých pojmů oborově přizpůsobovat. To totiž není nijak neobvyklé: „nemůžeme vycházet bezprostředně a bez další úvahy z pojmosloví, které bychom vzali z knih kulturních antropologů nebo historiků novověku ...“ (Profantová 2009, 304). My se naopak domníváme, že právě nevyjasněnost jednotlivých pojmů vede k desinterpretaci toho kterého autora a v konečném důsledku nepřispívá k poznávání (minulosti).

V případě terminologického aparátu je třeba chápat, že ten prochází v každé vědní disciplíně vývojem, který však často nespočívá v tom, že by se vytvářely pojmy nové, ale redefinuje se význam těch starých a ustálených. Jinými slovy, „archeologická kultura“ už jistě není takovou entitou, jak ji chápal G. Kossina, a zrovna tak „etnikum“ nebo „kmen“ mají dnes jiný význam, než jim přisuzoval A. Kroeber nebo E. Evans-Pritchard. Bez toho, aniž bychom reflektovali vývoj pojmů zakotvených primárně v jiných oborech, se logicky ochuzujeme také o jejich teoretická a interpretační východiska.

## Kultura v antropologii

Před třiceti lety publikoval antropolog Eric Wolf (1923–1999) článek s provokativním názvem „They divide and subdivide, and call it anthropology“ (Wolf 1980). Konstatoval, že vžitý koncept „kultury“ jako základního stavebního kamene studia lidských společností je třeba opustit. Zpočátku jistě užitečná kategorie se podle Wolfa stala metafyzickou přítěží, světem pro sebe samým, který směřuje buď k teoretickému vymezení různých rovin lidské jinakosti, nebo k metodické typologizaci skupin recentního původu. Co tím měl autor na mysli? Především to, že společenské entity studované antropology vděčí za svou podobu procesům, které byly nastartovány mimo ně samotné a deklasovaly možnost jejich dalšího samostatného vývoje. Všechny sociální skupiny, které označujeme jako Odžibvejové, Irokézové, Assiniboinové, Zuluové, Tswanové atd., byly zformovány prostřednictvím rozsáhlých sociálních a kulturních interakcí vyvolaných západními cestovateli, dobyvateli, misionáři a obchodníky (Wolf 1984, 395–396). Dotyčné entity evidentně nebyly ani původními, ani statickými veličinami. Je to právě kategorie „kultury“, která v antropologickém pojetí vytváří mylný obraz nehybných celků, vnímaných jako „společnosti bez historie“. Přitom stačí jen její letmý dotek, aby se „ze společnosti a kultury, které říkáme irokézská, stala mnohem problematičtější a méně jasně ohraničená entita“ (Wolf 1984, 394).

Autor neváhal podkopat samotné základy oborové teorie, a jeho vyhraněný postoj přirozeně vyvolal v antropologickém světě obrannou reakci. Představitelé konzervativního křídla se cítili pohoršeni<sup>1</sup>, ale řada z badatelů uznala, že Wolf v něčem uhodil hřebík na hlavíčku: málokterý výraz je sice v antropologii užíván s takovou frekvencí jako „kultura“, ale současně jde o termín, jehož jasné vymezení patřilo k trvale otevřeným otázkám tohoto oboru. Jaká vlastně je bezprostřední historie antropologické kultury?

Pojem „kultura“ zavedl v anglosaském světě E. B. Tylor (1871), který také nabídl jeho první definici: kulturu označil za komplexní celek, který zahrnuje poznání, víru, umění, morálku, zákony, tradice a všechny ostatní schopnosti a zvyky, jež člověk získal jako člen společnosti (cit. dle Trigger 1989, 162). V Německu uvedl termín *die Kultur* do odborného diskursu již v r. 1852 G. E. Klemm, který jeho význam chápal spíše jako synonymum pro civilizaci (cit. dle Lane – Ersson 2006, 18–19).

Pojem „kultura“ zdomácněl v antropologii velmi rychle, ale tradičně se zde používal s odkazem na jiné než západní společnosti.<sup>2</sup> Už v r. 1952 existovalo více než 150 různě

<sup>1</sup> Z archeologů např. ostře a satiricky zareagoval Kent Flannery (1982).

<sup>2</sup> Pro náš vlastní svět nebylo pojmu „kultura“ v antropologickém smyslu v podstatě užíváno až do druhé světové války (Lane – Ersson 2006, 20).

modifikovaných definic kultury, které sesbírali A. L. Kroeber a C. Kluckhohn (1952) a pokusili se z nich odvodit obecnou formulaci. Výsledkem bylo konstatování, že „kultura je produkt, je historická, zahrnuje ideje, vzory a hodnoty, je selektivní, lze se jí učit, je založená na symbolech a je abstrahována z chování a produktů chování“ (cit. dle Budil 1998, 15). Ani tato syntetická definice však nepřinesla očekávaný konsensus a kultura se i nadále vymezovala různě, a to s ohledem na její jednotlivé „vrstvy“. Právě rozdělení definice kultury do kategorií podle tematických důrazů se jevílo jako schůdné řešení, a proto ho použili i jiní autoři (např. Keesing 1981, 42–67; Kottak 1991, 37–43; Lane – Ersson 2006, 21–24), z jejichž prací můžeme takové významové vrstvy abstrahovat.<sup>3</sup>

- kultura je všeobjímající, totální, sumární a komplexní  
„Všechny zvyky, které si člověk osvojil.“ (Benedict 1929)  
„Celková suma vědomostí, postojů a zvykových vzorů chování, sdílená a předávaná členy určité společnosti.“ (Linton 1936)  
„Nahromaděná pokladnice lidské kreace.“ (Kluckhohn – Kelly 1945)
- kultura je obecná a specifická  
Všechny lidské populace mají kulturu, která je v tomto měřítku chápána jako vlastnictví rodu *Homo*. Většinou se však věnujeme studiu kultur jednotlivých společností. Tyto různorodé kultury jsou specifické a jejich nositeli jsou konkrétní lidé (Kottak 1991, 37). Jak ukázal M. Sahlins (1972), je při výzkumu nutné vnímat rozdíl mezi obecnou a specifickou kulturou: při jejím výzkumu není třeba hledat pokrok nebo hovořit o evolučních stupních, ale zkoumat způsoby diferenciaci a adaptace.
- kultura je adaptací na přírodní prostředí, slouží k uspokojování základních potřeb  
„Kultura je extrasomatická (mimotělesná) adaptace lidských populací na přírodní prostředí.“ (White 1949)  
„Kultura je postupně se vyvíjející soustava přiměřených adaptací lidského organismu a lidských skupin na uspokojování základních potřeb a postupné zvyšování životního standardu v rámci daného prostředí.“ (Malinowski 1968)
- kultura je dědictvím, odkazem předků, tradicí, je naučená  
„Kultura obsahuje zděděné artefakty, předměty, technické procesy, ideje, zvyky a hodnoty.“ (Malinowski 1931)  
„Kultura je konfigurací naučeného chování a výsledkem tohoto chování, jehož jednotlivé části jsou sdíleny a předávány mezi členy určité společnosti.“ (Linton 1945, 32)  
„Kultura je proces, kterým se v dané sociální skupině nebo třídě předává jazyk, víra, ideje, estetický vkus, znalosti a dovednosti.“ (Radcliffe-Brown 1949)
- kultura je symbolický systém  
„(Kultura) označuje historicky předávaný vzorec významů obsažených v symbolech, systém zděděných pojetí vyjádřených v symbolické formě prostředky, kterými lidé komunikují, zachovávají a rozvíjejí svou znalost života a postoj k němu.“ (Geertz 2000, 105)
- kultura je skupinovým řešením, způsobem života  
„Kultura ... je především produktem lidí žijících ve skupinách, jde o soubor myšlenek, postojů a zvyků či pravidel, které lidé vyvinuli, aby si usnadnili vedení života.“ (Kroeber 1948, 10)  
„Kultura je způsobem života skupiny lidí.“ (Maquet 1949)
- kultura je souhrnem pravidel a návodů, je to způsob uvědomování a poznávání světa (kognice)  
„... celý systém lidské kultury neodkazuje k tomu, co zná, co si myslí a co cítí jedinec, ale je to teorie o tom, co vědí, čemu věří a jak uvažují jeho druzi. Je to teoretická koncepce o „pravidlech hry“ společnosti, s níž se jedinec identifikoval.“ (Keesing 1981, 58)

<sup>3</sup> Nejsou-li u citací jednotlivých definic kultury uvedeny strany, byly informace převzaty z prací R. Keesinga (1981, 42–67) a J.-E. Lane a S. O. Ersson (2006, 21–24).

„... na kulturu je nejlépe pohlížet nikoliv jako na komplexy konkrétních vzorců chování – zvyků, obyčejů, tradic, soustav chování –, jak tomu dosud převážně bylo, ale jako na soubory řídicích mechanismů – plánů, návodů, pravidel, instrukcí (toho, co počítačová inženýři nazývají ‚programy‘) – pro řízení chování.“ (Geertz 2000, 57)

„Všechny historicky vytvořené plány pro život, explicitní a implicitní, racionální a iracionální, které existují v jakémkoli daném čase jako potenciaální vodítka pro chování lidí.“ (Kluckhohn – Kelly 1945)

Každý nový pokus o literární rešerši kulturních definic vyzněl stejně bezzubě jako ta původní z 50. let – poslední taková snaha přinesla 80 stran definic seřazených encyklopedicky podle příjmení autorů (Baldwin et al. 2005). Oborové učebnice tak byly nuceny uznat, že kulturu nelze definovat, ale pouze popsat po jejích jednotlivých vrstvách: je naučená, sdílená, symbolická, přirozená, zahrnující všechny oblasti lidského života, integrativní, tvůrčí, adaptivní, nebo naopak nepřizpůsobivá (Kottak 1991, 37–43). Vnímání celistvosti kultury v opozici vůči jejímu studiu dle jednotlivých tematických úrovní tvořilo až do 70. let základní součást antropologické teorie. V tu dobu už s tím určitá část antropologů evidentně přestala být spokojena, a zmíněný Wolfův článek z r. 1980 započal proces „dekonstrukce“. Tradiční pojetí „kultury“ bylo postupně po celé následující desetiletí racionálně demonstrováno z různých stran (Abu-Lughod 2006; Clifford – Marcus eds. 1986; Fabian 1983; Gupta – Ferguson 1992; Hanson 1989; Romney – Weller – Batchelder 1986; Wolf 1984).

Shrneme-li výhrady formulované proti tradičnímu konceptu kultury, zjistíme, že se autoři soustředili na několik faktických problémů.

1. Kultura není transcendentní kategorií, ale je produktem lidí. Ti svoji kulturu vnímají jako přirozený habitus, ale zároveň ji mohou spolu s tradicemi vědomě měnit či nově vytvářet. To se při tom netýká jen jejich vlastní kultury, ale i kultur cizích (Hanson 1989, 890). Až příliš často byly zřejmě antropologové v terénu nevědomými dokumentátory takových invencí. Přitom celkový dopad jejich iluzí je z hlediska antropologického poznání nečekaně zdrcující. Jak ukázaly kritické práce revidující dosavadní pilíře studia kultury, sami antropologové mohli kulturu „těch druhých“ utvářet (Freeman 1983 a 1989). Protože badatelé obvykle byli a jsou příslušníky politicky dominantní společnosti, jejich imaginativní kultury, zpočátku neškodně vegetující jen na stránkách terénních deníků a odborných publikací, se postupně mohly stát až nebezpečně reálným politickým nástrojem, který (de)formoval existující svět (Wolf 1980; 1984).

2. Antropologická kultura se ve svém teoretickém konceptu obtížně vyrovnává s rovinnou časem. Antropologie však vychází při popisu a interpretaci kultur z přímého pozorování v terénu, což znamená, že badatel nemůže zaznamenávat informace bez vztahu ke svému vlastnímu reálnému času. Nositelé antropologických kultur – tzv. „jiní“ – jsou umístováni do světa, který má své místo v minulém času vzhledem k současnosti toho, kdo je studuje, nebo žijí „jiní“ v jakémśi svém, „jiném“ času. Je-li přitom „jiný“ posazen do odděleného času, dochází u něj z hlediska badatele k proměně subjektu v objekt, a tím i k degradaci jeho postavení vůči společnosti studujícího (Fabian 1983).

3. Pojetí geografického prostoru jako mozaiky jasně vymezených kulturních teritorií zpochybnili A. Gupta a J. Ferguson (1992). Ukázali, že v antropologii vládne představa přirozeně oddělených oblastí, které obývají jasně odlišitelné kultury. Ve skutečnosti ovšem hranice mezi prostorovými „tady“ a „tam“ neodpovídá kategoriím sociální identity „my“ a „oni“.

4. Na tom, jak je ta která antropologická kultura vnímána, má rozhodující podíl způsob, jakým byla popsána. Předmětem kritiky zde přitom není sama „kultura“ jako kategorie, ale

metoda, již je uchopována. Kultura studovaná v terénu prostřednictvím domorodých informátorů bude vždycky více či méně fiktivní. Jeden samotný příslušník jakékoliv kultury nemůže být nikdy nositelem celé její tradice, protože ta je výsledkem skupinového konsensu; míra konsensu je přítom tím vyšší, čím větší povědomí o studovaném problému informátor má. Ptáme-li se tedy na mytologický systém těch, kteří mýty vyprávějí, je konsensus jejich odpovědí mnohem větší než u informátorů, kteří je jen poslouchají. Z toho plyne, že popis té které kultury je do značné míry statistickou veličinou závislou na počtu informátorů a na míře konsensu, které se dostalo jejich odpovědím (*Romney – Weller – Batchelder 1986*).

Poznání kultury „těch druhých“ antropolog předává prostřednictvím psaných textů – a to je další kritizovaný problém studia kultury (*Clifford – Marcus eds. 1986*). Antropologické texty tradičně nejsou „laboratorními zprávami“, ale specifickým literárním žánrem svého druhu. Mísí se v něm poetika s politikou, vyprávění s oborovou teorií: Margaret Meadová, Edward Sapir a Ruth Benedictová sami sebe vnímali současně jako antropology i spisovatele (*Clifford 1986, 2–3*). Individuální domorodí informátoři jsou sice základem terénní etnografie, ale jejich sdělení získaná v určitém situačním kontextu jsou obvykle vyloučena z konečného textu. Jeden z kritiků celý problém definoval takto: „Psaní a čtení etnografie je předem ovlivněno složkami textu nacházejícími se mimo kontrolu autora i čtenáře, který jeho text interpretuje“ (*Clifford 1986, 25*). Tradiční pohled euroamerického antropologa píšího pro západního čtenáře je pak považován za jasný příznak subjektivního konstruování kultur „jiných“. Teprve nedávno se o své slovo začaly hlásit nekonvenční přístupy, kam jsou řazeny práce nezápádních nativních etnografů, badatelů přirozeně sdílejících více než jednu kulturu, ale také rozrůstající se knihovna feministické antropologie (*Abu-Lughod 2006*).

Jak se vývoj antropologických názorů na definici a obsah pojmu kultura odráží v archeologii, je obtížné postihnout. Dobře patrné je to např. na rozdílu mezi starším normativním chápáním a novým systematickým pohledem v 60. letech 20. stol. (*Johnson 1999, 65–67*). V každém případě se v minulosti i dnes ke studiu prehistorické kultury přistupuje prostřednictvím zvláštního, archeologicky specifického pojetí *archeologických kultur*.

## Vznik a vývoj koncepce archeologické kultury

Při hledání původu koncepce archeologických kultur je třeba se vydat do historie archeologické disciplíny, i když nikoliv až na samotný počátek oboru. Evolucionistický model antropologického a archeologického myšlení byl totiž zaujat spíše vývojovým spojováním než členěním. A tak ačkoliv Thomsenova myšlenka na trojdobou periodizaci prehistorie dala základ dalšímu vývoji disciplíny (*Sklenář 1983, 87–89*), zrod archeologické kultury spadá až do následujícího období difuzionismu.

Ke vzniku tohoto směru určitě napomohlo celkově skeptické společenské klima konce 19. století. Průmyslová revoluce sice přinesla nevídaný technický pokrok a překotný rozvoj výroby, nikterak však nepřispěla k egalitizaci v sociální otázce. Města přestala být domácím prostorem střední vrstvy, protože o stejné právo se hlásily masy dělníků obývajících nově zformované čtvrti a slumy. Mladá intelektuální generace se v tomto ovzduší začala skepticky vyjadřovat k možnostem celkového kulturního pokroku. Současně s tím byla hlasitě proklamována biologická determinace rozdílů mezi lidmi různých zemí a států, která

stála u zrodu rasismu. Nešlo přitom jen o odmítnutí totožné biologické podstaty mezi civilizovanými a „divochy“, ale také o vysvětlení „přirozených“ rozdílů mezi obyvateli tehdejších velmocí: Francouzy, Němci a Brity. Společnost a kultura byly považovány za přirozeně statické veličiny, které se ze své podstaty brání změnám, protože ty obvykle nevedou k podstatnému zlepšení stávající situace. Myšlenka postupně vykryštovala v tvrzení, že konkrétní objevy a novinky pravděpodobně v lidské historii nevznikly více než jednou. Z ohniska vzniku se pak šířily difuzí dále. Mechanismus přenosu byl spatřován buď v akulturaci kulturních prvků, nebo v přímé migraci lidí (*Trigger 1989*, 150).

V antropologii stáli u zrodu difuzionismu němečtí etnologové Friedrich Ratzel (1844–1901) a Franz Boas (1858–1942). První z nich byl difuzionistou absolutním, když argumentoval, že i takové bazální artefakty, jakými jsou luk a šíp, mají svůj původ v jedné konkrétní oblasti, jejíž lokalizace by měla být vystopována (*Trigger 1989*, 151). Franz Boas takovým přímočarým řešením nakloněn nebyl. Kodifikoval doktrínu kulturního relativismu a historického partikularismu. Kulturní relativismus popíral existenci univerzálních standardů, podle nichž by bylo možné srovnávat stupeň vývoje odlišných kultur. Historický partikularismus spatřoval v každé kultuře výsledek unikátního vývoje, v němž ke změnám docházelo především díky kulturní difuzi. Za jedinou účelnou metodu poznání společností bez psané historie považoval Boas určení směru jednotlivých epizod difuze (*Redman 1999*, 54–55). Jinými slovy, bylo třeba hledat původ kulturních inovací a určit trasy a čas jejich šíření.

Antropologický difuzionismus si brzy našel cestu i do archeologie. Ponecháme-li stranou hyper-difuzionistické excesy, kam by patřil např. G. E. Smith, který původ veškerých významných starověkých objevů hledal v Egyptě (např. pád mayské civilizace vysvětloval přerušením obchodních kontaktů s Egyptem), vystoupí do popředí postava O. Montelius (*Trigger 1989*, 152, 160). Montelius (1843–1921) patřil ke generaci badatelů, kteří pod vlivem rostoucího poznání prostorové i chronologické diverzity opouštěli rámec evolucionismu, a začali se zajímat o rozložení a kauzalitu různých forem artefaktů. V souladu se základní teoretickou podstatou difuzionismu rozpracoval Montelius typologickou metodu, s jejíž pomocí propojil dosud neukotvené různé kategorie archeologických nálezů větší části Evropy do jednoho chronologického systému (1880).

Základním rysem archeologického difuzionismu bylo vysvětlování veškerých změn působením cizích vlivů, a to buď na úrovni přenosu myšlenkových vzorů, nebo migrací obyvatelstva: Montelius byl zastáncem směru *ex oriente lux*. Archeologický difuzionismus na rozdíl od předchozího evolučního pojetí prokázal, že artefakty se nevyvíjejí v čase bez prostorového kontextu, v němž lze vysledovat určité ohraničené skupiny. Tato myšlenka vedla ke koncepci archeologické kultury.

Bylo to právě v době, kdy se pojetí „kultury“ jako takové vůbec poprvé objevovalo na antropologické scéně (1871; cit. dle vydání *Montelius 1958*). V historických vědách se pojem kultury zřejmě nejdříve ukázal v práci Eduarda Meyera (1855–1930), který psal o egyptské, řecké, trojské a mykénské kultuře (*Meyer 1884*, cit. dle *Trigger 1989*, 162). Nicméně se zdá, že k myšlence označit „geograficky a časově vymezené soubory archeologického materiálu jako kultury nebo civilizace a identifikovat je ve smyslu pozůstatků určitých etnických skupin, dospělo nezávisle více archeologů.“ (*Trigger 1989*, 162). Prim v tom hráli především badatelé ze střední Evropy, jedním z nejvýraznějších byl v tomto smyslu Gustaf Kossina (1858–1931), původním vzděláním filolog. Z dnešního pohledu byl tvrdým nacionalistou, který se snažil ztotožnit germánské etnikum s konkrétními archeo-

OBDOBÍ / ÚZEMÍ	SEVERNÍ NĚMECKO	STŘEDNÍ NĚMECKO	VÝCHODNÍ NĚMECKO	JÍŽNÍ NĚMECKO
asi do 10 000 př. Kr.	STARŠÍ DOBA KAMENNÁ (PALEOLIT)			
asi 10 000 - 4000 př. Kr.	STŘEDNÍ DOBA KAMENNÁ A PŘECHOD K MLADŠÍ DOBĚ KAMENNÉ			
4 000 - 2000 př. Kr.	MLADŠÍ DOBA KAMENNÁ			
	SEVERNÍ VNITROGERMÁNSKÝ OKRUH		VÝCHODNÍ A SEVERNÍ OKRUH	VÝCHODNÍ, ZÁPADNÍ A SEVERNÍ OKRUH
2000 - 750 př. Kr..	GERMÁNSKÝ OKRUH	DOBA BRONZOVÁ ILLYRSKÝ OKRUH (lužická kultura)		PRAKELTSKÝ OKRUH (mohylová popelnicová pole)
750 - 0	GERMÁNSKÝ OKRUH	DOBA ŽELEZNÁ		PRAKELTOVÉ (doba halštatská) KELTOVÉ (doba laténská)
0 - 400	0 - 200 STARŠÍ 200 - 400 MLADŠÍ	ŘÍMSKÉ CÍSAŘSTVÍ GERMÁNSKÝ OKRUH Zčásti římská okupace, zbytky Keltů v jižním Německu.		
400 - 600	DOBA STĚHOVÁNÍ NÁRODŮ GERMÁNSKÝ OKRUH Zčásti vylidnění z důvodů migrace obyvatelstva ve středním a východním Německu.			

Obr. 1. Chronologická tabulka archeologických kultur (podle *Kossinna 1936, 302*).Fig. 1. A chronological table of archaeological cultures (after *Kossinna 1936, 302*).

logickými nálezy co možná nejstaršího období, a tím určit původní pravlast Germánů<sup>4</sup> (*Kossinna 1911; Martens 1989, 57–65; Trigger 1989, 163–167; Vašíček 2006, 31*).<sup>5</sup> V zájmu objektivitě však poznamenejme, že ve své době nebyly patriotické, ba přímo rasistické tendence archeologů neobvyklé, takže se s nimi setkáváme nejen v Evropě, ale v duchu imperiálního kolonialismu i v Severní Americe, Africe a Austrálii (*Trigger 1989, 164; Shennan 1989, 9; Diaz-Andreu 2007, 278–313*).

G. Kossina mínil, že počínaje mladým paleolitem je možné archeologické nálezy ve střední Evropě zorganizovat do systému kultur (*Kulturen, Kultur-Gruppen*), jejichž umístění a obsah se v čase mění. Tento metodický krok byl ale jen předehrou k hlavní hypotéze, totiž že archeologické kultury jsou zřejmým odrazem etnicity (*obr. 1*). V tomto kontextu je také třeba Kossinovu sídelní archeologii (*Siedlungsarchäologie*) chápat nikoliv v současném významu výzkumu pozůstatků sídlišť, ale jako proklamaci prvořadého vyhledávání původu jednotlivých etnik (*Sklenář 1983, 148*). Kossinovou definitivně skončila éra evolucionismu v archeologii, která byla nahrazena kulturně-historickým paradigmatem (*Trigger 1989, 164–167*).

<sup>4</sup> Na G. Kossinu přímo navázal historik a člen NSDAP Franz Petri, který ze studia středověkých místních jmen a funerálních památek odvozoval nárok Němců na území Belgie a severní Francie (*Petri 1937*).

<sup>5</sup> Heinrich Himmler použil Kossinovy myšlenky, když prohlašoval, že „prehistorie nás poučila o tom, že Němci stojí u zrodu civilizace!“ (*Daniel 1981, 151*).

Ačkoliv byla na počátku 20. stol. vytvořena a přijata existence archeologických kultur, stále chyběla jejich systematická koncepce. Tu přinesla až práce V. Gordona Childea (1893–1957) nazvaná Počátek evropské civilizace (1925, cit. dle vydání *Childe 1957*). V ní Childe přijal Kossinovu koncepci archeologických kultur jakožto prostorově i časově vymezených okruhů pozůstatků po prehistorických populacích, ale odmítl jeho rasistické konotace. K tomu přibral Monteliovu difuzionistickou tezi o východním původu většiny inovací a za oblast jejich zrodu označil Blízký východ (*Childe 1957*, xiii). Archeologickou kulturu minimalisticky definoval jako „určité typy pozůstatků – keramiky, nástrojů, výzdoby, pohřebišť, druhů domů – které se opakovaně vyskytují dohromady.“ (*Childe 1929*, cit. dle *Trigger 1989*, 170). Childe archeologické kultury vymezoval na základě malého okruhu diagnostických druhů artefaktů, a to s přihlédnutím k jejich funkci v rámci kontextu všech (hypotetických) kulturních prvků. Předpokládal, že podomácku vyráběná keramika, výzdoba a pohřebiště mají větší potenciál odrážet lokální tradice a jsou relativně odolnější vůči změnám než další, svému účelu primárně formované artefakty, jako např. nástroje a zbraně. Ty jsou navíc často přímými aktéry technologické difuze nebo předmětem směny. Tím se V. G. Childe přihlásil k aktuálnímu antropologickému směru funkcionalismu, který se zrodil právě na počátku 20. let 20. stol. (*Trigger 1980*, 102). Za hlavní úkol archeologie Childe nepovažoval utvoření zřetelných chronologických etap kulturního vývoje, namísto toho usiloval o identifikování bezejmenných prehistorických populací prostřednictvím konceptu archeologických kultur.

Kulturně-historické paradigma včetně konceptu archeologických kultur se na výsluní archeologické teorie udrželo velmi dlouho a s přihlédnutím ke konkrétním současným archeologickým interpretacím vlastně nelze tvrdit, že skončilo. Gordon Childe byl zřejmě posledním velkým teoretikem archeologie, který ve svém pojetí chápal archeologickou kulturu jako ekvivalent antropologické kultury. Tu také považoval za přímý odraz etnicity: „Kultura je formou sociálního dědictví, které odpovídá skupinově sdílené tradici, institucím a způsobu života. Taková skupina může být odůvodněně považována za plně lidskou. ... A jsou to právě lidé, k jejichž kultuře musí archeolog odkazovat. Jestliže je etnicita vlastností přisuzovanou lidem, pak můžeme říci, že prehistorická archeologie má naději na určení etnické historie Evropy, zatímco rasistický přístup bude zcela zapomenut.“ (*Childe 1935*, cit. dle *Jones 2002*, 17).

Po druhé světové válce se už cesty obou „kultur“ rozešly. Antropologie ve svém dalším vývoji několikrát usilovala o vytvoření definitivní normativní definice kultury, ale nakonec na takový cíl *de facto* rezignovala (viz výše). V archeologii kráčela evropská kontinentální škola i nadále vyšlapanou cestou kulturní historie, zatímco americká archeologie, tradičně v přátelském, někdy až dusivém objetí s antropologií, se čas od času zmítala ve větru nových trendů, které obvykle „dovály“ i do Velké Británie. V r. 1950 zde Glyn Daniel (1914–1986) publikoval definici kultury, v níž zdůraznil právě rozdíl mezi antropologickou a archeologickou kulturou: „V antropologii je tohoto výrazu (kultury – pozn. P. K.) používáno pro celkovou sumu lidských hmotných potřeb, morálky, myšlenek a duchovního dědictví nebo pro konkrétní seskupování takových tradic; v archeologii se slova kultura užívá pro soubory artefaktů, o nichž se předpokládá, že jsou materiální manifestací určitého seskupení kulturních tradic“ (*Daniel 1950*, 7). Na druhé straně Atlantiku v r. 1948 Walter Taylor (1913–1997) také prudce odmítl synonymizaci archeologické kultury s kulturou antropologickou. Tvrdil, že v první řadě je kultura, která je vědecky nepozorovatelná a nemateriální,



v druhé řadě je lidské chování, které je pozorovatelné, ale nemateriální, a až ve třetí řadě jsou materiální produkty chování jako artefakty, architektura a další konkrétní objekty, které teprve vytvářejí archeologické prameny. Tento třetí řád kulturu pouze materializuje, ale samu ji nevytváří (Taylor 1948, cit. dle Watson 1995, 685). Takový skeptický pohled na poznání kultury prostřednictvím archeologických pramenů celkem logicky vedl k ještě většímu místnímu sepětí archeologie a antropologie, takže Philip Phillips v r. 1955 provokoval, že „Americká archeologie je antropologie, nebo není ničím“ (Watson 1995, 683).

Samostatnou cestu zvolil v USA v 60. letech Lewis Binford (\*1930), který odmítl tradiční antropologický koncept kultury, protože nebyl v souladu s cíli, které archeologii přisuzoval (Binford 1962; Watson 1995, 686). Zároveň zamítl i klasické childeovské normativní paradigma. Na mušku si vzal konkrétně dvě koncepce spojené s archeologickou kulturou. První se týkala tvrzení, že „prostorová lokalizace změn (určitého diagnostického typu artefaktu) by měla odrážet populační výměnu, expanzi, migraci, kolonizaci nebo výboje, tak jak je známe z psané historie.“ (Childe 1956, cit. dle Jones 2002, 25). To znamená, že přenos kulturních rysů a myšlenek byl obecně považován za dobré vodítko k rozpoznání míry interakcí mezi jednotlivci a skupinami. Převažující homogenita materiální kultury je výsledkem pravidelných kontaktů a vzájemného působení. Naopak diskontinuita v rozložení hmotné kultury se chápe jako doklad sociální i geografické vzdálenosti (Jones 2002, 25). Binford tomu oponoval: „Archeologové mlčky předpokládají, že artefakty bez ohledu na svůj funkční kontext mohou být systematizovány na základě jednotných a srovnatelných vlastností. Jakmile jsou takto definovány jednotlivé rozdíly a podobnosti, následuje interpretace vycházející však z teoretického vakua, v němž se právě dané odlišnosti a shody považují za výsledek kulturního míšení, přímých vlivů a popudů uvnitř tzv. historických tradic i mezi nimi. Určení těchto tradic vychází z předpokládané regionální kontinuity lidských populací. Já považuji takový nediferencovaný a nestrukturovaný pohled za nevhodný, protože artefakty mají svůj primární funkční kontext v různých subsystémech celkového kulturního systému. V těchto subsystémech se rozdíly a shody ve vlastnostech artefaktu vyjadřují navzájem nesouřadně“ (Binford 1962, 217–218).

O podobě kultury se Binford metaforicky vyjádřil, že jde o široký plynoucí proud s malými odchylkami v ideových normách, které říkají, jak se mají správně vyrábět nádoby, vstupovat do manželství, chovat se k tchyni, stavět domy nebo chrámy (či je případně nestavět) a také umírat (Shennan 1989, 12). Podle něj vychází kulturní variabilita z mnohem většího počtu příčin, které se navíc mohou kombinovat. Např. příčiny proměn keramických typů mohou spočívat ve funkci nádoby, způsobu vaření, velikosti domácnosti, postavení jednotlivce ve společnosti, způsobu výroby (specializované, nebo domácí), způsobu předávání dovedností výroby apod. Přední místo mezi všemi těmito příčinami mají ovšem environmentální změny, s nimiž se lidská kultura coby způsob adaptace musí vyrovnávat. Nejčastěji je proto L. Binfordovi přisuzován pohled, který v kultuře vidí především extrasomatický způsob lidské adaptace (Trigger 1989, 296).

Druhou koncepci, kterou L. Binford kritizoval, bylo pojetí archeologických kultur jakožto exaktně časoprostorově ukotvených entit. Ty v jeho představě nejsou přesně chronologicky a geograficky vymezené, protože i v jejich rámci existuje variabilita, která znemožňuje nakreslení taxonomických hranic. Každá archeologická kultura je vlastně jen kvantitativním poměrem jednotlivých (dochovaných) kulturních prvků a měla by být vnímána jako dynamický systém s určitou variabilitou kulturních norem (Shennan 1989, 12–13).

Už z toho je zřejmé, že L. Binford jednak zcela odmítl možnost ztotožňovat archeologické kultury s etnickou identitou, a jednak vlastně úplně zpochybil jejich původní normativní koncept (Jones 2002, 27, 129).

Také v Anglii se stávající dogma archeologické kultury začínalo otřásat, a to hlavně díky Davidu Clarkovi (1937–1976). Ten byl kritický k „intuitivnímu“ způsobu, jímž britští archeologové interpretovali archeologické nálezy (Trigger 1989, 316). Nesouhlasil také s Childeovou osnovou vymezení kulturních celků na základě malého okruhu diagnostických druhů artefaktů a nahradil ji snahou o polytetické definování kultur s pomocí kvantifikace a statistických metod (Clarke 1968). Clarke základní metodický rámec archeologických kultur neodmítal, avšak tvrdil, že takto vytvořené kulturní skupiny jsou ve své kategorizaci „slabé“ a jejich schéma nemůže odpovídat původní podobě kulturní diverzity minulých populací (Gamble 2007, 129). Užitečnost koncepce archeologických kultur obhajoval také současný doyen anglofonní archeologie Colin Renfrew (\*1937): „Prvním a předběžným úkolem archeologického studia musí být určení kultury ve smyslu ukotvení v čase a prostoru. Pouze pokud jsou kultury identifikovány, definovány a popsány, existuje naděje, že při jejich podrobném rozboru budeme schopni porozumět, proč nabyly právě takové konkrétní podoby.“ (Renfrew 1972, cit. dle Jones 2002, 27).

Dalším, kdo hlasitě vstoupil do probíhající debaty o podstatě archeologické kultury, byl Ian Hodder (\*1948). Ten spíše než na „tradiční“ koncepci reagoval na názorové klima vytvořené L. Binfordem. Právě v tomto ohledu je zajímavé, že oba protagonisté odlišných teoretických proudů vyšli původně ze shodného metodického prostředí etnoarcheologie: zatímco L. Binford studoval Inuity Nunamiut na severní Aljašce, I. Hodder se zaměřil na několik populací ve východní Africe. Ačkoliv to s jejich pozdějšími názorovými rozdíly zřejmě nesouvisí, je zajímavé si uvědomit, že jeden se věnoval lovecko-sběračské populaci a druhý skupinám zemědělců a pastevců.

Orientace Iana Hoddera na symbolický rozměr artefaktů je dostatečně známá. Jeho chápání kultury vychází z jedné z antropologických koncepcí, která podtrhuje její myšlenkovou a symbolickou podstatu. Co však Hodder přidává, je důraz na čínorodou roli artefaktů. Artefakty, jejich vytváření, používání i skartace, to všechno jsou „symboly (tj. kultura) v (sociální) akci“ (Watson 1995, 687). Hmotná kultura není proto pouhou reflexí environmentální adaptace nebo sociopolitické organizace, ale jde o aktivní prvek utvářející identitu i vzájemné vztahy jednotlivých skupin. Odraz těchto vztahů mohou přitom artefakty stejně dobře odkrývat jako maskovat (Trigger 1989, 348). Zatímco úspěšné a dominantní populace zdůrazňují svou nepodobnost s ostatními, jiné skupiny se naopak mohou snažit vlastní identitu prostřednictvím artefaktů potlačit. Hodder svými etnoarcheologickými výzkumy navíc prokázal, že hmotná kultura neodráží symbolicky pouze jednu úroveň identity (např. kmenovou), ale může ji také protínat, a spojovat tak členy různých, jinak odlišných skupin. Konkrétně se tato hypotéza opírá o zjištění týkající se stylu oštěpů a tykví ve východní Africe. Ty jsou stylisticky ekvivalentní věkovým skupinám mužů (oštěpy) a žen (tykve), které pak skupinovně identifikují bez ohledu na jejich kmenovou příslušnost (k tomu také Larick 1986).

Dnes se názorový proud, jehož je Ian Hodder protagonistou, označuje jako postprocesualismus, čímž se vymezuje vůči období předchozímu. Tak tomu ovšem nebylo od začátku. Starší název tzv. kontextuální archeologie byl možná výstižnější v tom, že obrysové charakterizoval ideový profil nového směru (Redman 1999, 66). Tím je jednak důraz na celkový kontext kultury, který musí být vnímán bez ohledu na konkrétní studovaný problém,

a jednak vyzdvížení významu symbolů jakožto specifického jazyka, jímž artefakty hlasitě hovoří k tomu, kdo jim rozumí. Takovou charakteristikou ovšem postprocesualismus podává ruku antropologickému strukturalismu spojenému se jménem Claua Lévi-Strausse (*Trigger 1989*, 350–351).

Je evidentní, že ačkoliv jsme vývoj „světových“ názorů na archeologickou kulturu představili formou kontinuálního příběhu, skutečnost byla jiná a určitě značně epizodická.<sup>6</sup> A jaký je další názorový vývoj koncepce archeologické kultury? To je bez potřebného „historického“ odstupu obtížné stanovit. Vezmeme-li pro ilustraci moderní anglosaské archeologické učebnice a kompendia, můžeme dojít k přesvědčení, že archeologická kultura existuje dál jakožto metodický prostředek, ale role interpretačního modelu už jí zdaleka nepřísluší tolik jako v minulosti. Např. oblíbená příručka archeologie pro studenty z pera C. Renfrewa a P. Bahna považuje archeologickou kulturu za „stabilně se opakující seskupení artefaktů, o nichž se předpokládá, že představují specifický soubor behaviorálních aktivit uskutečňovaných v určitém čase a prostoru“ (*Renfrew – Bahn 1994*, 485). Jiná nová učebnice v heslářní pojmu a zkratkách termín „archeologická kultura“ neobsahuje, přičemž v textu se pak dočteme, že „skupiny vzájemně současných artefaktů, které se obvykle nacházejí společně, byly užívány k vytváření chronologické následnosti „kultur“ v rámci širších časových period“ (*Grant – Gorin – Fleming 2008*, 98, 430–438).

Vraťme se nyní k problému definovanému v úvodu tohoto článku: jak se v prostředí českého archeologického diskursu vyrovnat se vztahem archeologické kultury a sociální či etnické identity archaických populací. Rezonuje vývoj archeologického myšlení (anglosaského světa) s naším prostředím? Vodítkem nám budou definice archeologické kultury obsažené v dílech, která se mnohdy stala národní klasikou oboru. Následující doslovné definice jsou seřazeny podle data zveřejnění:

„Soubor celého zachovaného obsahu tvarového včetně všech společných znaků ostatních, jako je tvar hrobbů, způsob pohřebního ritu, tvar chat, způsob života a podobně, nazýváme kulturou, užívající tak běžného slova širšího pojmového obsahu na přesně vymezený obsah archeologicky zjištělného hmotného i duchovního majetku pravěkých rodů. Stanovit hranice jednotlivých kultur v archeologickém slova smyslu znamená ohraničit jednotlivé kmeny, z nichž se každý vyznačuje vlastní kulturou. Mezi jednotlivými kmenovými kulturami jsou větší nebo menší rozdíly. Větší tehdy, jestliže se jedná o rozdílné a sobě cizí kmenové útvary, menší tehdy, jsou-li kmenové útvary příbuzné a tvoří-li dohromady větší, národnostně příbuzné celky“ (*Böhm 1941*, 24).

Jan Filip ve své syntéze (1948) zřetelně odlišuje a zvlášť definuje kulturu antropologickou (civilizaci) a kulturu archeologickou. O ní píše: „S hlediska čistě archeologického chápeme kultury jako tvarově uzavřené a časově i teritoriálně vymezené nálezové skupiny, snadno zachytitelné také kartograficky. Nejsou ovšem ztrnulé, poněvadž jsou odrazem organického vývoje svých tvůrců a nositelů.“ Ke ztotožňování archeologických kultur s etnickými skupinami pak poznamenává: „Lze tak učiniti jen v některých případech, kdy kulturní celky vystupují velmi vyhraněně a celistvě. Velmi často však dochází k poměrům etnický složitým, kdy jedna etnická vrstva převrstvuje druhou ...“ (*Filip 1948*, 13).

„Archeologická kultura odráží skupinu lidstva vyznačující se ve své materiální podstatě, ve způsobu života a ve světovém názoru souborem prvků, jimiž se současně odlišuje od skupin sousedních. Archeologická kultura netvořila hospodářskou jednotku – na to je její rozloha příliš velká a v pravěkých poměrech organizačně nezvládnutelná. Archeologická kultura není z těchto důvodů ani celkem společenským. I když se nechceme dovolávat jako přímého příkladu zrychleného vývoje ve východním Středomoří, kde od osad

<sup>6</sup> Vývoji archeologického myšlení se v poslední době věnoval také O. Wolf (2008).

vedla přímá linie k městským státům, přece společenský obraz primitivní Evropy neolitem počínajíc, si můžeme představit ještě rozdrobenější než tam“ (*Neustupný, J. 1960, 15*).

„Jednotlivé archeologické kultury nebyly sice ani hospodářskou, ani společenskou jednotkou ve smyslu např. historických státních útvarů, ale předpokládáme, že nositelé jedné kultury byli aspoň etnicky spřízněni a dorozumívali se příbuznými jazyky“ (*Hrala 1976, 159*).

„Proto chápeme kulturu jako archeologickou jednotu společného původu, která je ekonomickým, sociálním i ideologickým projevem určité skupiny lidí, patrným především v materiální kultuře, v její struktuře, a také v nadstavbě z této materiální kultury odvoditelné. Tyto skupiny lidí bývají v jistém okamžiku etnicky příbuzné“ (*Pleiner 1978, 30*).

„Nálezy, objekty vzájemně si příbuzné, trvající po určitou dobu a na určitém území, byly již minulými generacemi archeologů shrnuty pod pojem archeologické kultury. Dnes, přes živé diskuse o obsahu pojmu ve světovém bádání, považujeme jej za jednu z nejdůležitějších kategorií prehistorie. Jde o odraz, pozůstatek živé kultury určitého lidského společenství, spjatého typem hospodaření, sociální organizace, obyčejů a tradic, např. pohřebními zvyklostmi a výtvarnými projevy. Zda jde o etnický celek jednotný jazykově, s vědomím příslušnosti k němu u všech jeho příslušníků, to lze obvykle obtížně rozhodnout“ (*Buchvaldek 1985, 16*).

Archeologická kultura je „prostorově a časově ohraničený soubor (struktura) příbuzných památek a jevů (archeologických typů).“ ... „Archeologická kultura při studiu pravěku je konkrétním historickým celkem, organickým útvarem, který utvářely skupiny lidí se stejnými výrobními a životními způsoby, tradicemi, náboženskými představami, estetickým cítěním“ (*Novotný a kol. 1986, 57*).

„Termín archeologická kultura označuje uzavřený soubor památek, reprezentujících určitou konkrétní pravěkou pospolitost v prostoru a čase. Tato pospolitost se souborem svých podstatných znaků odlišuje od jiných pospolitostí (kultur). Archeologickou kulturu nelze apriori považovat ani za etnickou, ani za hospodářskou či společensko-organizační jednotku (např. kmen), i když jimi v určitých případech může být. K podstatným znakům archeologické kultury patří pravidelné soubory všudypřítomné keramiky (hliněných vypálených nádob aj. předmětů), kamenných, kovových aj. artefaktů, pohřební ritus, typ sídliště a obydlí apod. Archeologická kultura má své relativně stálé hranice a vymezenou dobu trvání“ (*Podborský 1997, 6*).<sup>7</sup>

„Vyjadřování (exprese) obvyklostí je základem formální kontinuity lidské kultury v určitém období na určitém území, tedy toho, co se v archeologii zpravidla označuje jako archeologická kultura. ... Archeologická kultura je tou částí lidského světa, v němž žije jednodílná komunita, stejně tak je ale vlastní i jiným komunitám, nejobvykleji těm, které žijí v bezprostředním okolí. Komunity, které spojuje jedna archeologická kultura, mají nejčastěji arbitrární symbolické systémy, které jsou buď stejné nebo se rozsáhle překrývají. Je pravděpodobné, že archeologická kultura sdílela také takový významný znakový systém, jakým je přirozený jazyk (případně skupina příbuzných jazyků). Není to ale bezpodmínečně nutné“ (*Neustupný, E. 2007a, 20*).

Mělo by být zřejmé, že z uvedených citací není dost dobře možné postihnout souvislý myšlenkový vývoj, alespoň co se týká sledovaného vztahu archeologické kultury, antropologické kultury, sociální identity a etnicity: naprostá většina autorů totiž takové ztotožnění nevyklučuje. Odraz soudobých oborových trendů nalezneme jednoznačně pouze v práci Jiřího Neustupného a v současnosti i v pojetí Evžena Neustupného. Teoretická koncepce posledně jmenovaného nachází reflexi i v archeologických diskurzech za „Kanálem“ i Atlantikem (*Johnson 1999*).

Historické i současné pojetí archeologických kultur není možné považovat za jednoduché a jednovrstvé. Spíše než jedinou definicí lze pojem „archeologická kultura“ historicky spojit s řadou tezí, které vycházejí z vlastního konceptu kategorizace archeologických nálezů v čase a v prostoru, a kauzálně také s jejich interpretací (*Shennan 1989, 5–6*):

<sup>7</sup> Pro úplnost uvedme, že populární „Pravěké dějiny Moravy“ (*Podborský a kol. 1993*) definici archeologické kultury neobsahují.

- a) Populace žijící v různých dobách a na různých místech vytvářejí odlišné kulturní vzorce. To vede k tomu, že i jejich materiální kultura (a to, co po ní v archeologických nálezech zbude), se liší.
- b) Klasifikace těchto časo-prostorových entit vede ke vzniku archeologických kultur. Jejich určení je založené na polyteticke taxonomii: „Kultura musí být odlišitelná škálou jasně definovaných diagnostických typů materiální kultury, které se spolu vyskytují ve vzájemných vztazích. Prostorové rozložení těchto typů na mapě vytváří jasně rozpoznatelný vzorec.“ (Childe 1956, cit. dle Shennan 1989, 5–6).
- c) Tyto konstruované jednotky jsou považovány za přímé aktéry historických dějů. Hrají a zastupují roli jednotlivců a skupin za jiných okolností známých z psané historie.
- d) Archeologické kultury jsou považovány za indikátory etnicity, resp. sebe-uvědomělé identifikace s určitou sociální skupinou.
- e) V přeneseném smyslu mají potom archeologické kultury i politickou roli, když slouží pro ospravedlňování nároků moderních sociálních skupin na určitá území.

Souhrnná platnost výše uvedených tematických rovin archeologické kultury je dnes jednoznačně popřena. Mezi archeologickou kulturou a živou antropologickou kulturou nemůže být položeno rovnítko. Archeologické kultury jsou především teoretickým pojetím a jako takové jsou užitečné pro klasifikaci materiální kultury (ať už typologickou, nebo prostorovou), ale pro její interpretaci ve svém konceptu spíše matoucí než vysvětlující. Základní problém přetrvává dodnes: archeologické kultury nejsou skutečnými, reálně existujícími entitami, a proto nemohou být považovány za subjekty historických dějů. Archeologické kultury rovněž nejsou přímým odrazem etnických ani jiných sebe-identifikujících jednotek. Takové jednotky, jejichž definice je ostatně v nestátních systémech sama o sobě problematická, jsou analyticky zcela odlišné od podstaty archeologických kultur (Sommer 2007).

## Etnicita

Etnicita je klasifikační kategorií společnosti, která se v archeologii používá pro označování širších celků přesahujících předpokládané nižší úrovně integrace, jimiž jsou např. sídelní komunita, rod, kmen a podobně. V obecné rovině je etnicita chápána jako pocit sociální sounáležitosti založené na kulturně vykonstruovaném vědomí společného původu (Lucy 2005, 101). V českém prostředí naposledy nabídly „archeologickou“ definici etnicity dvě práce:

- „Jako etnikum se označuje společenství lidí, kteří kromě jazyka sdílejí i určitou kulturu a teritorium, nebo skupina lidí, kteří vytvářejí určitý ‚politický‘ celek a své společné identity jsou si vědomí“ (Kuna et al. 2007, 127).
- „Expres je nástrojem vnitřní integrity komunit, které jsou ve vztahu jinosti, tedy nejsou úplně cizí, ale nejsou ani identické s vlastní komunitou. Kontinuita exprese vytváří pravidelnost artefaktů, která je jedním výrazem toho, co se nazývá etnikem. Kromě exprese artefaktů je etnikum spojeno také dalšími symbolickými systémy, které slouží ke komunikaci, tedy systémy artefaktové komunikace a zejména přirozeným jazykem“ (Neustupný 2007b, 196).

Archeologická interpretační praxe však ukazuje, že etnická příslušnost prehistorických a raně historických populací je pojmána víceméně intuitivně, a to na základě vágně posuzované společné hmotné kultury a předpokládané jazykové jednoty. Tím se vlastně nevyřčeně deklaruje, že „archeologická“ etnicita je jiná než ta, kterou se zabývají antropologické a sociologické práce, a tím pádem není třeba se k těmto oborům ani obracet pro terminologickou inspiraci. Takový přístup ovšem archeologii drasticky ochuzuje o řadu podstatných kontextuálních skutečností. Studium etnicity prošlo totiž od sklonku 60. let 20. stol. důležitou proměnou, která souvisí se změnou základních tematických paradigmat. Práce zabývající se etnicitou je možné rozdělit na dvě historické skupiny: vzniklé před sborníkem prací uspořádaných F. Barthem a po něm. Byl to totiž *Fredrik Barth (1969)*, který v otázce studia etnicity vytvořil nový soubor předpokladů vedoucích k redefinici daného pojmu a ke změně představy hranic mezi odlišnými etnickými identitami (*Emberling 1997, 295*).

Abychom správně pochopili význam této názorové změny, je třeba se opět podívat do historie – v tomto případě na vývoj studia sociálních identit velkého měřítka. První pokusy o určení širších jednotek vědomé sociální identity jsou spojeny s *F. Graebnerem (1911)*, *C. Wisslerem (1917, 370)* a *A. L. Kroeberem (1939, 1–19; 1948, 785)*, kteří vytvořili pojem kulturní oblast (*Kulturkreise, culture area*). Ta byla definována jako souhrn kulturních prvků typických pro obyvatele určitého přírodního prostředí. Např. v Severní Americe bylo rozpoznáno šest kulturních oblastí: karibů, lososů, bizonů, kukuřice, divokých plodin a intenzivního zemědělství. Tyto zóny byly považovány za vnitřně koherentní, i když s obtížně vymežitelnými hranicemi, protože jedna oblast plynule přechází v jinou. Komplexnější princip použil R. Narrol, který na základě jazyka, společenské a politické organizace, územní celistvosti, typického přírodního prostředí a rozšíření určitých kulturních prvků a podmínek vytvořil čtyři modelové typy tzv. *cult-unit (Naroll 1964)*.

Klasifikace společnosti prostřednictvím tzv. objektivních kritérií je typickým příkladem třídění z pohledu vnějšího pozorovatele, který popisuje situaci tak, jak se mu jeví, a nepřihlíží k názorům nositelů studované kulturní identity. Ti (stejně jako my sami) svou vlastní příslušnost chápou a vyjadřují především skrze jazyk symbolů, který je obvykle pro „outsidera“ obtížně srozumitelný. S historickým odstupem je možné považovat kategorizace a interpretace kulturní diverzity prostřednictvím koncepcí kulturních oblastí a *cult-units* za slepou uličku.

Dnes už rovněž zavrženou cestou bylo třídění na základě fyziognomických rysů příslušníků daných populací. Vědecky pečlivé vydělení ras potom vedlo k hypotéze, že lidé fyzicky podobní byli považováni za osoby sdílející stejnou identitu, morálku, inteligenci, apod. (*Budil 2005; Emberling 1997, 298*).

Slibný způsob vymezování skupinové identity spatřovali antropologové ve zdánlivě logickém respektování kmenových hranic. I když původně byly kmeny zřejmě opravdu určitým druhem širší skupinové identity, ukázalo se, že je tato taxonomická kategorie problematická nejméně zde dvou důvodů. Za prvé byly kmeny chybně ztotožňovány s politickými jednotkami, se kterými však určitě neměly nic společného (*Parkinson 2002a*).<sup>8</sup>

<sup>8</sup> Za obecnou definicí tzv. segmentárních společností (kmenů) lze považovat tvrzení, že tyto jednotky představují rovinu sociální a kulturní integrace, která přesahuje okruh rodiny a tlupy. Segmentární společnost je tvořena z ekonomicky a politicky nezávislých jednotek (rodin), které jsou navzájem spojeny vazbami mechanické solidarity. Existují také sociální instituce jdoucí napříč těmito jednotkami v rámci celé společnosti. Segmentární společnosti

Za druhé původní skupinová identita byla novodobě nenávratně deformována a tzv. kmeny byly přetvořeny nebo nově vytvořeny pro potřeby koloniální administrativy (*Diamond 2005*, 314, 318; *Jones 2002*, 75–76; *Mahoney 2003*, 560–561; *Nagel 1994*, 166; *Vail 1989*, 3). Tato skutečnost se přímo dotýkala i antropologů, kteří si dané skutečnosti zřejmě zpočátku nebyli vědomi. Typickým příkladem je klasické dílo „Nuerové“ *E. E. Evans-Pritcharda (1940)*, které pracuje s členěním na kmenové jednotky, jejichž názvy ani rozšíření však nepředstavují původní sociální členění dané oblasti.

Základním problémem je, jaké rozlišovací znaky bychom měli použít pro vyznačení hranic mezi kmeny. Takzvané objektivní kritéria, kterými jsou např. jazyk, hmotná kultura nebo politické členění, se navzájem příliš neshodují, takže výsledek obvykle vede ke skepticismu autora každé takové snahy. Dokonce ani názvy jednotlivých kmenů nevyznačují zřetelně jejich hranice. M. Fried tvrdí, že právě jména kmenů jsou nejhorším možným vodítkem při hledání „přirozených“ skupinových hranic (*Fried 1975*, 38). Koloniální správy imperiálních velmocí rozčleňovaly původní kulturní jednotky do rozdílných „kmenů“ a současně do nich naopak spojovaly skupiny s odlišnou identitou. Názvy kmenů, často *ad hoc* vytvořené osobami stojícími mimo danou jednotku, tak nemusejí vůbec odrážet sebeidentifikaci a vlastní názvy původních celků (*Galaty 1982*, 1–2). Je vcelku známou skutečností, že tyto originální názvy etnografických skupin v jejich vlastním jazyce znamenají velmi často „jsme lidé“ nebo „lidské bytosti“ (např. Inuité, Žun/twasi), což však zřejmě neznamená, že by lokální cizinci nebyli považováni za lidi, ale spíše naznačuje absenci významu skupinových (kmenových) hranic.

Nejsou-li kmeny vhodným vodítkem k identifikaci skupinové identity předhistorických populací, co vlastně zbývá? Lidé přece přirozeně musejí cítit určitou sounáležitost s ostatními, a to i v tak velkém měřítku, jakým je etnicita. Anebo nemusí?

Leccos snad může napovědět vznik koncepce etnicity. Samotný pojem „etnický“ se odvozuje od řeckého slova *ethnos*, které znamená národ nebo rasa a má vztah k termínu *ethos*, což vyjadřuje charakter, zvyky a povahu lidí. Původní *ethnos* také ovšem odkazuje na příslušnost ke kmeni, profesní skupině, pohlaví a náboženství. V základu tak můžeme starověkou etnicitu popsat jako „společenství lidí nebo zvířat žijících a jednajících pohromadě na základě společné kultury“ (*Smith 1986*, 21). Ve staré angličtině na počátku 14. stol. se nekřesťané a nežidé označovali jako *ethnic* (etničtí). Z významu, kterého tím tento pojem nabýval, se také odvozuje vývoj anglického slova *hetnic*, *heathenic* až k současnému *heathen* (pohan). „Etnický“ bylo *de facto* synonymem pro „pohanský“. Až mnohem později se termínu „etnický“ začalo používat ve smyslu rasové nebo kulturní skupiny (a to ponejvíce takové, která existovala jako minorita v rámci širšího většinového sociálního prostředí). Až do poloviny 20. stol. se termínu „etnický“ užívalo zřídka a ve svém současném významu se v publikované práci objevil až v r. 1941. Někteří badatelé tuto skutečnost použili k argumentaci, že etnicita samotná je až novodobý fenomén. Spíše je však pravděpodobné, že v dané době došlo pouze ke vzrůstu zájmu o otázky minoritních skupin s odlišnou kulturní identitou. Tato problematika byla dříve na Západě evidentně upozaděna, a to na úkor témat národní a tzv. třídní sociální identity vyvolaných průmyslovou revolucí (*Emberling 1997*, 302).

---

nejsou charakterizovány přesně vymezeným teritoriem ani nevystupují jako politické entity. Politické struktury jsou uvnitř společnosti nahrazeny příbuzenskými vazbami (*Parkinson 2002b*, 1–12).

Podívejme se nejdříve na rozdíly v moderním chápání národní a etnické identity. V polovině 20. stol. převládalo názorové klima, které chápalo existenci národů jako přirozeného útvaru společenské integrace. Ostatně dělení populací na jednotlivé národy se – se zkušeností dvou nedávno proběhlých „národních“ světových válek – zdálo zcela oprávněné. Národy byly také považovány za základní jednotky v globálním měřítku vědomé integrace a stručně řečeno, svět byl chápán jako Země jednotlivých národů.<sup>9</sup> Z tohoto povědomí vyrostlo přesvědčení o konstantní existenci národů i v historické perspektivě. Prostřednictvím konceptu národů bylo možné dobře vysvětlovat dějinné procesy jako např. migrace nebo války, takže se tento teoretický konstrukt v hlavách historiků lehce etabloval. Od politiků a historiků se termín národ stal součástí také dalších humanitních vědních oborů (*Smith 1986, 7*). Brzy bylo sice zřejmé, že označení „národ“ je smysluplné pouze ve spojení s existencí teritoriálních států, což ale to de facto znamenalo jen, že se „národ“ v textech nahradil slovem etnikum.

Obecně převládal objektivistický přístup, který byl charakteristický vírou v nestrannou kategorizaci jednotlivých národů a etnik na základě jasných a souřadných kritérií. K takovým se počítaly společný jazyk a jméno, společný původ, totožná rasa, kultura a historie. Exaktní určování skupinové příslušnosti na základě této skupiny vlastností se však brzy ukázalo jako *de facto* nemožné. Jako první veřejně odmítl rovnocenné postavení rasy, kultury a jazyka při určování sociální identity *Fredrik Barth (1969; Emberling 1997, 297)*. Postavil se proti klasické antropologické škole, když tvrdil, že žádná z uvedených vlastností není součástí jediného jevu, ale že vyjadřuje samostatnou rovinu identity: biologická determinace předurčuje fyziognomický typ (dříve rasu), kultura odkazuje na způsob života a jazyk stanovuje lingvistickou skupinu. Vzájemný vztah těchto tří elementů může nabýt homogenního tvaru jednotné sociální identity označované jako etnicita, ale často k tomu dojít nemusí. V každém případě není míra korelace fyzického vzhledu, kultury a jazyka zdaleka jednoznačná. Spíše než na studium samotné „náplně“ etnicity by měl podle Bartha výzkum usilovat o vysvětlování hranic (rozdílů) jednotlivých sociálně distinktivních skupin. Svůj přístup k definování etnicity shrnul F. Barth do čtyř bodů (*Barth 1969, 10–11*):

#### Etnická skupina

1. je z biologického hlediska samo-udržitelná;
2. sdílí základní kulturní hodnoty, což se projevuje zřetelnou jednotou kulturních forem;
3. vytváří prostor pro komunikaci a výměnu informací;
4. své vlastní členství shodně identifikuje zevnitř skupiny a současně z vnějšku. Tato (etnická) kategorie identifikace je jednoznačně odlišitelná od jiných rovin společenského členění.

Právě tento subjektivní čtvrtý bod, ke smůle všech objektivistických antropologů a archeologů, považoval F. Barth za klíčový prvek identifikace etnicity. Barth dále ukázal, že etnicita je spolu s dalšími druhy sociální identity (jako např. status, profese, náboženství) dynamickým procesem. Proti všem soudobým představám šlo i tvrzení, že etnické členství jednotlivců se může podle jejich svobodné vůle během života docela dobře změnit (*Barth 1969, 22*).

Patrně největší kontroverzi způsobilo Barthovo přesvědčení, že jazyk netvoří základ etnické identity. Vždyť to byla právě lingvistika, která dokázala objektivně rozřadit hetero-

<sup>9</sup> Do této doby i popisovaného názorového klimatu spadá např. vznik Organizace spojených národů (1945).



genní sociální celky do smysluplných skupin. F. Barth však přesvědčivě ukázal, že změna jazyka může být rychlou a vědomou reakcí na nastalé ekonomické, politické a kulturní podmínky, nemluvě o záměrném jazykovém vyčleňování určitých skupin, např. elit (*Lucy 2005, 92*). Při jazykové změně se však vlastní „etnická“ identita vůbec měnit nemusí. Na zprvu kontroverzní myšlenku navázali další autoři, takže jazyková doména už netvoří základní stavební kámen etnicity (*Emberling 1997, 299; Jones 2002, 58*).<sup>10</sup> V empirickém smyslu to znamená, že existuje mnoho antropologických příkladů etnických skupin, které společný jazyk postrádají, a naopak rozdílných společností, jež jeden jazyk sdílejí (*Lucy 2005, 92*).

Ani po Barthově sborníku nedošlo ovšem v pohledu na etnicitu k názorovému konsensu. Etnicita sice byla nadále považována spíše za proces než daný stav, a rovněž v otázce chápání etnicity jako identifikace (sebe) a odlišování (druhých) panovala mezi badateli shoda, předmětem sporu však zůstala vnitřní „povaha“ etnicity – tj. jaké pohnutky vlastně člověka vedou k pocitu příslušnosti ke skupině, s níž ho nepoutají žádné konkrétně definované vazby. Názory na tento problém vykrytalizovaly postupně do dvou směrů nesoucích nálepky primordialismus a instrumentalismus. Velmi zhruba lze odlišnost jejich pohledů shrnout tak, že primordialisté v etnicitě vidí přirozený fenomén s podobným základem jako mají rodinné a příbuzenské vztahy. Z těchto důvodů si etnicitu nelze svobodně zvolit ani změnit, protože je nám „vrozena“ či vnucena okolnostmi. Typickým představitelem primordialismu byl např. antropolog *C. Geertz (2000, 285–343)*. Naopak instrumentalisté vyvozují, že skupiny svou etnicitu vytvářejí a udržují z pragmatických politických a ekonomických důvodů. F. Barth ve své práci dokázal, že etnická identita jednotlivců není neměnná, a navíc může být její podoba navenek manipulována prostřednictvím příslušných symbolů. Etnicita tak může být považována za situační jev (*Barth 1969, 22*), který se jinak může jevit příslušníkům etnika a jinak vnějšímu pozorovateli (*Emberling 1997, 306*).

Ani v otázce vzniku etnicity a identity raných společností nebylo mezi badateli dosaženo shody a názory se opět diametrálně liší (*Emberling 1997, 307–308*). Osamocený extrém tvoří představa etnického vědomí už mezi samostatnými skupinami lovců-sběračů. Další badatelé spojují projevy etnicity až se vznikem států (z mnoha např. *Brass 1985; Smith 1986*). A konečně poslední názorový proud se vyslovuje pro to, že etnicita je výsledným produktem kapitalismu, a že před tímto obdobím nelze etnicitu v jejím plném významu hledat (*Gellner 1993*). Budeme-li za nejpravděpodobnější považovat tu hypotézu, která má nejvíce zastánců, pak je třeba vložit silnou vazbu mezi start etnických procesů a vznik států. S tím však souvisí i nepřijemná kauzalita, že totiž sociálním identitám v předstátních formacích dobře nerozumíme.

I přes tuto jasnou argumentaci zůstávala dlouho jedna důležitá otázka mimo zorné pole sociálních antropologů: jak se vyrovnat s etnickou identitou starověku obsaženou v dobových písemných pramenech? Tradiční odpovědi standardně obsažené v dílech současných historiků pracovaly se starověkou etnicitou jako sociální kategorií odpovídající měřítkům našeho světa. Nové kritické práce se však přiklánějí k názoru, že tato úroveň identity bud

<sup>10</sup> Lpění na esenciálním významu jazyka pro určení etnické příslušnosti vedlo k zajímavým myšlenkám: „Mnoho z tzv. baskických komunit se dnes skládá z lidí, kteří sami sebe nazývají Basky – a skutečně mají mnohé z typicky baskických vlastností – a kteří jsou nepochybně biologickými i kulturními následovníky pravých Basků. Co jim však chybí k tomu, aby byli úplnými Basky, je fakt, že neznají baskický jazyk. Měli by proto být nazýváni post-Basky“ (*Narrol 1968, cit. dle Jones 2002, 58*).

měla ve starověku podstatně jiný obsah, nebo vůbec neexistovala (*Bahrani 2006; Collis 2003; Derks – Roymans 2009; Dietler 1994; Emberling – Yoffee 1999; Hall 1997*). I když je mimo limit tohoto článku uceleně popsát argumentace revidující etnicitu jednotlivých etap a klasických území starověkého světa, pokusíme zde představit alespoň podstatu vyslovené kritiky.

Prvním příkladem je starověká Mezopotámie, v jejíž historiografii badatelé odkazují na chronologické i geografické kategorie jako sumerský, akkadský, amoritský, kassitský, assyrský nebo perský. Tyto termíny jsou běžně považovány za ekvivalenty současného významu etnicity, ačkoliv, jak ukazuje Z. Bahrani, jde vlastně o dezinterpretaci písemných pramenů v duchu rasové a lingvistické typologizace zrozené v éře kolonialismu (*Bahrani 2006*, 48–50). Případ tzv. etnických termínů v mezopotámském písemnictví je různými autory opakovaně pokládán za důkaz nestejnorodosti vnímání sociální kategorizace v kulturní a historické perspektivě (*Emberling 1997; Emberling – Yoffee 1999; Yoffee 1990*). Vydeme-li totiž striktně z písemných pramenů Mezopotámie, pak zjistíme, že v tehdejších jazycích žádný pojem označující etnicitu neexistoval. Mezopotámci zcela jistě rozlišovali mezi sebou a druhými, ale tato odlišnost nebyla chápána v etnickém či rasovém smyslu. Namísto toho se zdá pravděpodobné, že se hranice jinakosti kreslila podle příslušnosti k usedlému, urbanizovanému habitu na jedné straně a nomádkému způsobu života na straně druhé (*Bahrani 2006*, 54).

Druhý příklad se nachází na chronologicky opačném konci starověku v období římského impéria. V této době bychom už o existenci etnicity neměli pochybovat (*Vašíček 2006*, 59), a to vzhledem k nesčetným etnickým termínům v dobových písemných pramenech. Jejich význam však nemusí nutně být interpretačně bezproblémový. I v době římské je třeba počítat s tím, že etnicita je subjektivní a dynamický konstrukt, který se formuje především při kontaktu s kulturně „jinými“ (*Derks – Roymans 2009*, 1). Etnická kategorizace byla navíc zaznamenána „římskými a řeckými literáty, kteří na daný problém nahlíželi zvenku a neměli ve skutečnosti zájem pochopit anatomii cizích sociálních identit“ (*Whittaker 2009*, 190). Přitom období rozmachu římského impéria se rovná boomu etnonym v písemných pramenech, a to do té míry, že Římany je možné popsát jako nadšené „lovce“ etnicity (*Whittaker 2009*, 189–190). S tím je v přímé vazbě i typická vlastnost multikulturních politických systémů, které mají tendenci sami vytvářet etnické identity na politické bázi.

Chceme-li etnicky identifikovat společnosti existující uvnitř i za hranicemi římské říše, musíme si nutně položit otázky pro koho byla taková kategorizace důležitá a kdo ji primárně vytvářel a udržoval. Imperiální praxe ukázala, že jakákoliv autorita usilující o kontrolu nad populací, jejíž velikost přesahuje možnost přímého vztahu tváří v tvář, se musí opřít o systém rozdělující obyvatelstvo na menší skupiny. Nejsou-li odpovídající kategorie v daném území k dispozici anebo je vládní autorita není schopna odhalit, uchyluje se systém k vytváření autonomního třídění. Takovéto systémy obvykle nebývají náhodné, ale člení obyvatele podle určitých dominantních rysů, které je charakterizují. Mezi takové patří jazyk, antropologický typ, kultura, ekonomie anebo území, na němž žijí. Neznamena to, že by šlo vždy o nově vytvořené společenské identity, ale spíše o deformaci těch existujících. Není-li např. dosavadní kmenová identita významnou součástí skupinové soudržnosti, může se po jejím zdůraznění v rámci mocenského aparátu stát pro obyvatelstvo nejdůležitější úrovní sociální identity. Takové příklady dokumentuje D. Whittaker v římské severní Africe, kde hraniční kameny s nápisy identifikujícími etnicitu samy hrály roli tvůrců skupinových identit uvnitř i vně takto vymezeného území (*Whittaker 2009*, 196).

Na tvorbě a udržování nové identity se spolu s imperiálními administrátory podílejí i lokální vůdci. Jejich role je v celém procesu nezastupitelná, protože státní instituce komunikuje s ovládanými etnickými či jinak označenými skupinami právě jejich prostřednictvím. Nativní vůdci sami mají vůli podporovat zachování nových identit, protože jim zajišťují jejich privilegované postavení (Woolf 1997, 340). Nezřídka se nové etnonymum odvozuje právě od sociální identity či přímo osobního jména takových lokálních vládců – v římských pramenech označovaných jako *principes gentis*.

Bez ohledu na to, zda se přikloníme k názoru, že dominantní rysy starověké etnicity jsou pouhou fikcí vyplývající z administrativních potřeb imperiální politiky, či zda připustíme existenci jejích kořenů v předetnických solidaritách, měli bychom určitě vnímat problematičnost nekritického přejímání etnických kontextů z historických pramenů. S tím souvisí i to, že etnicita a obecně každá identita má řadu úrovní, které mají odlišnou kontextuální důležitost jak pro nositele, tak i pro vnějšího pozorovatele (Whittaker 2009, 193). Při studiu etnicity starověku měly v nejvyšším patře sociální identity své místo makro-etnické kategorie jako Iónové a Achájové nebo Galové a Germáni. Střední úroveň skupinové identity se shodovala s politickými hranicemi lokálních či regionálních komunit, jejichž jména se odvozovala od kmenů, měst a *civitates*. Tato úroveň identity je však vzhledem ke své vazbě na sídelní a politické uspořádání prokazatelně velmi proměnlivá (Derks – Roymans 2009, 1). Naopak nejstabilnější a nejnižší rovina sounáležitosti je udržována příbuzenskou solidaritou, do níž spadají klany, rody a rodiny. Pro lepší pochopení této hierarchicky rozmanité identity lze uvést příklad v současnosti dokumentovaný u původních obyvatel Severní Ameriky: nejnižší úroveň místní sounáležitosti je sub-kmenová příslušnost (klan, rod), následuje identita kmenová, která je paradoxně založená na externí etnografické, lingvistické a teritoriální (tj. podle rezervace) klasifikaci. Ještě vyšší úroveň identity, kterou Indiáni rozlišují, je regionální příslušnost vyjádřená státem (Oklahoma, Kalifornie) nebo oblastí (prérie, severozápadní pobřeží). Nejvyšší identitou je pak ta nad-kmenová či pan-indiánská (nativní Američan, Indián, americký Indián). Každá z uvedených identit má proměnlivý význam podle toho, vůči čemu se nositel vymezuje. Indián tak může být „smíšené krve“ v tom smyslu, že otec pocházel z jiné rezervace než matka, z Pine Ridge pokud hovoří s někým z jiné rezervace, Sioux nebo Lakota pokud uvádí příslušnost při národním sčítání lidu a domorodý Američan když se srovnává s neindiány (Nagel 1994, 155). Podobný příklad složité orientace mezi různorodými úrovněmi sociální identity populace Luo v severním Thajsku dokumentuje obr. 2.

Proč je obecně takový důraz kladen na vztah etnogeneze a vznik komplexních společenských útvarů? Protože se vznikem státu vstupuje do procesu individuální i skupinové identity nový činitel, kterým je nepřibuzenská forma vazby – typická právě pro etnickou sounáležitost. Základní jednotkou z hlediska každodenního života, obživy i politiky je v nestátních společnostech poměrně malá skupina lidí spjatá navzájem vazbami reálného nebo deklarovaného příbuzenství a sousedskými vztahy. R. Carneiro (2002) takovou jednotku označil jako autonomní vesnici a považuje ji za univerzální, historicky nejrozšířenější a po dlouhou dobu také za jediný sídelní typ. Samostatnost těchto jednotek samozřejmě neznamená, že by sídla existovala jako jediná forma sociálního seskupování. Dané jednotky přesahují, ale také dále vnitřně rozčleňují rody, klany, moiety a věkové stupně. Autonomní vesnice mohou být také součástí širší struktury kmenové organizace. Pro všechny takové úrovně integrace však platí, že se nejedná o systémy sloužící ekonomickým nebo politicko-

A	Číňané			Thajci			Horalé	
B	Severní *						Centrální	
C	Severní oblast *							
D	Yang	Shan	Lue *			Yuan	Lao	
E	Phong *				La			
F	Thu-Mawk	Ping*	Ch. Ban					

Obr. 2. Taxonomie různých úrovní etnické terminologie oblasti Ban Ping v Thajsku (podle *Moerman 1965, 1224*).

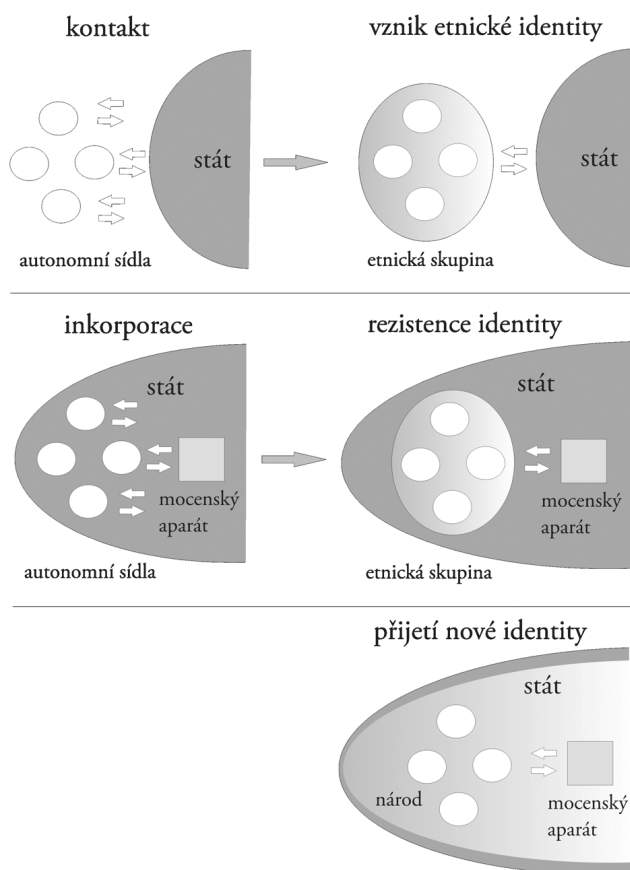
Fig. 2. The taxonomy of various levels of ethnic terminology for the Ban Ping territory in Thailand (after *Moerman 1965, 1224*).

správním potřebám: naopak, každá jednotka své zájmy řídí sama a k dočasným spojením dochází pouze v době válek.

Chápeme-li etnicitu jako formu identity, která dalece přesahuje rodinu, vesnici, klan nebo rod, musíme zároveň s tím čelit skutečnosti, že žádná z těchto malých jednotek se dobrovolně nevzdá své suverenity (*Carneiro 2002*). Pokud dojde k vytvoření politicky homogenního celku, vždy za tím stojí konkrétní osoba či osoby, jejichž úmyslem je stvořit vyšší úroveň skupinové integrace. Typickým příkladem takového nového útvaru je samozřejmě stát, ať už ve své rané formě, nebo plně rozvinutý. Podmínky a procesy zrodu státu jsou ovšem natolik komplexní, že zde není prostor pro zevrubné vysvětlení (nově k tomu podrobně např. *Yoffee 2005*). Proč je právě stát důležitým a možná úplně základním činitelem při vzniku identity velkého rozsahu? Stát působí jako nevyhnutelný zdroj tlaku, kterým v politické, ekonomické i ideologické rovině působí na své okolí. Tím bývá pro autonomní vesnice naplněno tzv. Simmelovo pravidlo, které tvrdí, že vnitřní soudržnost skupiny je závislá na vnějším tlaku (*Eriksen 2007, 29*). Už při pouhém dotyku státního útvaru se světem samostatných sídelních jednotek dochází k posilování jejich originální identity, která dává vznik etnickému vědomí (tj. „my jsme jiní než ti druzí“). Tím více se pak tato integrace posiluje, je-li dané území přímo připojeno ke státu (*obr. 3*).

Esenciálním procesem při formování a udržování raných států je prolomení stávajících vazeb společenské integrace založených na příbuzenství a jejich nahrazení novými pouty pevně svázanými se státem, jeho symbolikou a vládou. To může vést ke dvěma typům reakce, jejichž výsledkem je ale vždy nový typ identity. V prvním případě státní aparát převrstvuje původní úroveň integrace svých obyvatel novou identitou založenou na symbolech pevně spjatých s vládou (*Yoffee 2005*). Je-li proces úspěšný, vzniká typ pospolitosti označované jako národ (*Emberling 1997, 304*), který se vymezuje vůči podobným státům a entitám v okolí (*peer polity interaction*). Pokud se tento proces přirozeným způsobem nezdaří, dojde obvykle k opačné reakci, kdy daná skupina naopak posiluje svou původní identitu a vymezuje se tak vůči novému systému správy. Za těchto okolností

Obr. 3. Mechanismy vzniku etnické identity. Za základní činitel se považuje kontakt předstátních autonomních jednotek se sociálně komplexním útvarem (státem).  
Fig. 3. Mechanisms for the creation of ethnic identity. The contact between pre-state autonomous units and a socially complex formation (state) is regarded as an essential agent.



mohou nabýt na důležitosti i původně latentní formy sounáležitosti, jakými jsou např. společná kultura, náboženství nebo deklarovaný původ (multi-klanová a kmenová identita). Pocit skupinové solidarity pod tlakem nových okolností je zřejmě klíčovým agentem vzniku etnické identity. Ohrožení zaběhnutých standardů každodennosti vede lidi k semknutí a zdůraznění jednoty, zvláště pokud tuto jednotu podporuje a využívá pro svoje potřeby elita původní společnosti (*Brass 1985, 33–36*).

Stát se ovšem nepodílí na vzniku etnicity pouze tím, že by svou přítomností a tlakem stimuloval vznik povědomí společné identity obyvatel určitých mateřských komunit. Etnická příslušnost může být také synonymem totožného původu jejích nositelů – tento pohled se uplatňuje především v situaci, kdy se takoví lidé ocitnou v situaci mimo svou domovskou oblast (např. jako následek migrace do měst, přijetí námezdní práce nebo při službě v armádě). V takovém případě se pak lidé, ať už sami o své vůli, nebo z nařízení příslušné správy, seskupují podle svého původu (a jazyka). Logicky to pak vede k vytvoření takové identity, která může být i pro nositele zcela nová a v prostředí jejich původu neznámá. Podobná situace nastává také při migracích, kdy v období před přesunem nemuselo být povědomí jednoty u dané společnosti rozvinuto, ale v novém kontextu se pocit sounáležitosti (etnická identita) rodí velmi snadno (*Emberling 1997, 308*).

V každém z popsaných etnogenetických procesů mohou vzniknout potíže s pojmenováním a ohraničením takové etnické skupiny. Zvláště pokud jde o násilný proces a dochází ke konfliktu mezi nově vzniklou skupinou a státem, jsou názvy etnických skupin často vytvářeny vládou skupinou daného politického útvaru, a proto obvykle nesouhlasí s původním označením lokálních kulturních entit (*McGuire 1982*).

Zopakujeme, že etnická identita existuje evidentně pouze ve vztahu k nějaké rozsáhlejší sociopolitické entitě, kterou je obvykle stát. Tato vazba však může nabýt nejrůznějších podob. Etnická identita může být státem podporovaná – to v případě, že jejími nositeli jsou i členové vládnoucí vrstvy, anebo naopak potlačovaná – když se součástí státu stalo více etnických skupin. V některých státech se elita záměrně etnicky diferencuje od zbytku společnosti (např. Arabové v několika současných státech Předního východu) a dochází tak ke vzniku nadřazeného a podřazeného postavení etnického původu obyvatel (*Emberling 1997, 304*). Za pravidlo je možné považovat skutečnost, že etnická pluralita společnosti v raných státech není žádoucí a rovnoprávné postavení etnicky odlišných skupin v jednom politickém útvaru je až na výjimky produktem moderních liberálních demokracií.

Výše popsaný vznik a udržování etnicity nám také napovídá, jak mohou etnické skupiny zanikat. Etnické povědomí přetrvává jen potud, pokud přetrvávají pouta, která ho vyvolala a udržují. Když se ztrácí potřeba artikulace etnické identity (např. represivní stát zaniká), může dojít k postupné fragmentaci etnika do menších jednotek. Paradoxně také poklesá důležitost etnické identity, jestliže etnická skupina zformuje svůj vlastní stát. Etnicita logicky rovněž zaniká v případě, že se členové etnika podvolí asimilaci (*Emberling 1997, 309*).

Etnická příslušnost určitě neměla v lidské historii vždy stejný význam a pouze za jistých okolností nabývala na důležitosti. To, že takové podmínky jsou normou v naší urbanizované multietnické společnosti, neznamená, že v minulosti šlo o stejně relevantní kategorii. Dnes je navíc etnicita paradigmaticky chápána jako subjektivní jev, který v podstatě nelze objektivně charakterizovat nebo rozlišit podle vnějších znaků. Vlastnosti, skrze něž jednotlivé etnické skupiny vnímají vzájemné odlišnosti mezi sebou a ostatními, mohou totiž nabýt pro vnějšího pozorovatele nepostřehnutelné podoby.<sup>11</sup>

Historická tvář etnicity je neméně problematická. Jednak bylo několikrát ukázáno, že historici a lingvisté jsou schopni vystopovat etnickou identitu z mýtů, kronik, tradic, vzpomínek a artefaktů, ovšem zcela podle své momentální potřeby (*Brather 2004; 2007; Geary 1983; Lucy 2005, 99; Martens 1989*). A jednak je podoba minulé identity-etnicity znetvořena manipulací, a to jak v kontextu své doby ze strany tehdejších „tvůrců“ etnické identity zosobněných vojevůdci a králi, tak současnými démony politického světa, jimiž jsou rasismus, nacionalismus a šovinismus.

Je velmi pravděpodobné, že identita velkého měřítko, jak ji chápeme dnes ve formě etnicity, fungovala v minulosti zcela jinak, či případně vůbec neexistovala. Zvláště pro prehistorickou minulost bychom místo takové identity velkého rozsahu měli pátrat po integraci v mnohem menším měřítku. A to obzvláště s přihlédnutím ke skutečnosti, že každý člověk je nositelem celé řady identit, z nichž kterákoliv může nabýt na významu vzhledem

<sup>11</sup> „Angličané jsou Angličany, protože piji čaj, mluví anglicky, nejedí koně a trpělivě bez odmluvy stojí ve frontách. Tím se odlišují od Francouzů, kteří piji kávu, mluví francouzsky, jedí koně a nenávidí spořádané čekání“ (*Johnson 2008, 19–17*). Jiný příklad jsou Dánové, kteří při vlastním vymezení vůči Švédům podtrhují rozdílné způsoby, jimiž oba národy myjí nádoby (*Lucy 2005, 97*).

ke konkrétní situaci (*Lucy 2005*, 100–101). Identita vnímaná z „ptačí perspektivy“ je více než cokoliv jiného jen situačním konstruktem.

Kapitolu uzavřeme otázkou, zda lze etnicitu zredukovat na „rozhodnutí, které lidé činí, aby charakterizovali sami sebe nebo jiné jakožto nositele určité kulturní identity“ (*Profantová 2009*, 304). Odpověď by měla být určitě kladná, protože právě to je zřejmě podstatou etnicity (*Barth 1969; Emberling 1997*, 299; *Lucy 2005*, 95).

## Vazba hmotné kultury a sociální identity

Přijmeme-li hypotézu, že archeologická kultura není odrazem živé antropologické kultury, a v důsledku toho je sociální interpretace archeologických nálezů v tomto horizontu kategorizace nesmyslná, zůstane ve vzduchu viset otázka, zda vůbec lze archeologické prameny přiřazovat k zaniklým společenským jednotkám. Debata na toto téma začala větrat pracovníky archeologů v 80. letech a přetrvává samozřejmě i v současnosti. Konkrétní impuls k tomu daly pokusy o definování a vysvětlení formální variability hmotné kultury funkčně totožných artefaktů – tedy toho, co se označuje jako styl.

Ačkoliv je banalitou, že předměty sloužící stejnému účelu mohou nabývat různých vnějších podob, někteří antropologové a archeologové se právě na tento fakt zaměřili. Šlo přitom o řešení několika rovin problému: a) definovat, co to vlastně styl je; b) jakých artefaktů se týká; c) co styl znamená.

Stylistickou různorodost artefaktů registroval už L. Binford a domníval se, že styl předmětů je vlastností, která protíná napříč jím dříve definované techno-, socio- a ideo- funkce artefaktů. Styl přitom chápal jako něco „co podporuje soudržnost a slouží jako základ povědomí skupinové identity“ (*Binford 1962*, 219). Jinak řečeno je stylistické vyjádření aktivní formou neverbální komunikace, kterou každá skupina navenek ukazuje svou kulturní jednotu.

Ale k jaké úrovni skupinové integrace vlastně styl odkazuje? *Martin Wobst (1977)* se domníval, že spíše než integrativním mechanismem je styl způsob, jímž se přenášejí informace. Jakákoliv součást, ne-li celá materiální kultura, může obsahovat zakódované zprávy ve formě stylistické variability. Různé úrovně hmotné kultury se mohou aktivovat vzhledem ke konkrétní rovině sociální interakce (např. jinou úroveň identity vyjadřuje architektura domu a jinou styl oděvu). Charakter zprávy, kterou styl vyjadřuje a na jakém médiu je realizován, se odvozuje od sociální vzdálenosti mezi „odesílatelem“ a příjemcem. To znamená, že ten, kdo je srozuměn se symbolikou daného stylu, z něj může vyčíst řadu velmi podrobných informací o skupinové, ale i osobní identitě držitele. Ten, kdo je naopak neznalý jazyka stylu, může vysílané informaci rozumět velmi povrchně, povětšinou jde jen o pochopení, že dotyčný předmět a jeho nositel jsou „jiní“ (*Thomas 1999*, 454; *Wobst 1999*).

Takový aktivní intencionální způsob přenášení informací pomocí stylu zrevidoval *J. Sackett (1977; 1990)*. Tvrdil, že styl sice je potenciálně přítomný v každém artefaktu, ale jen málo z nich má skutečně cílený informační náboj. Většina stylistické variability je ve své podstatě isochrestická (němá), což znamená, že v běžných podmínkách směrem od nositele k příjemci neputuje žádná zpráva. To se ovšem může změnit ve vzdálenější geografické, ale i historické perspektivě, protože informace o sociální identitě se na základě stylu stává logicky zřetelnější v konfrontaci s cizím prostředím. Takto chápaná stylistická

různorodost se zajímavým způsobem blíží definování *habitu* v teoretické koncepci *P. Bourdieu* (1977, 72–95). Isochrestická variabilita není vytvářena vědomě, což ale neznamená, že by rozdíly ve formě funkčně shodných artefaktů nebyly uživateli vnímány. Řada etnoarcheologických prací ukazuje, že lidé jsou na základě stylu schopni určit konkrétní výrobní tradice, a to dokonce až do úrovně jmen jednotlivých řemeslníků (pro keramiku např. *Dietler – Herbich 1989*, 154; *Graves 1994*; *Stark 1994*; *1999*).

James Sackett ovšem připouští, že existuje i styl, který primárně slouží k přenosu informace. Takové prvky stylistické variability označuje jako ikonické a zdůrazňuje, že v celkové sumě hmotné kultury jsou tyto jevy velmi vzácné (*Thomas 1999*, 455). Právě na diskusi s tímto tvrzením se zaměřila Polly Wiessnerová při interpretacích výsledků svého terénního výzkumu (*Wiessner 1983*). Ukázala, že isochrestická pasivní variabilita stylu může být pouze zdánlivá, a že ve společnosti, již studovala, je stylistická různorodost předmětů objektem hravé manipulace. Wiessnerová rozlišila dva druhy stylových vyjádření, a to:

- emblemický styl, který referuje o skupinové identitě, a při přenášení informací skupiny směrem k jiné skupině tak zdůrazňuje aktuální sociální a kulturní hranice,
- asertivní styl, který je založený na expresi konkrétní osobnosti a přenáší informaci o individualitě nositele. Slouží k vytvoření navenek prezentovaného obrazu dané osobnosti a má za cíl podporovat vazby s jejím sociálním okolím (*Thomas 1999*, 455).

Zjednodušeně řečeno je emblemickým stylem uniforma a asertivním stylem způsob, jakým vytváří osobní image volba oblečení každého z nás.

Vyzbrojení tímto teoretickým aparátem se archeologové logicky pokusili o praktickou aplikaci: rozpoznat na základě materiální kultury živých předindustriálních populací hranice etnické anebo jiné sociální identity. Ačkoliv se může zdát takový úkol relativně jednoduchý, opak je pravdou. Pouze velké a dlouhodobé projekty zahrnující rozsáhlá území dokázaly přinést dostatek dat pro zodpovězení položené otázky. I proto registrujeme v současnosti pouze několik takto zaměřených „velkých“ studií:

- Polly Wiessnerová se pokusila prostudovat podobné otázky na příkladu šípů a korálkových pásků nošených na hlavě u lovců-sběračů San. Ukázala, že styl materiální kultury zde od sebe zřetelně odděluje jednotlivé jazykové skupiny. Zřejmým důvodem je komunikační bariéra mezi mluvčími těchto jazyků (*Emberling 1997*, 312; *Wiessner 1983*). Význam její terénní práce je snad trochu devalvován výběrem studované skupiny, která vzhledem ke specifičnosti svého environmentu přináší pro archeologii jen limitované možnosti srovnání.
- Ian Hodder provedl detailní analýzu prostorového uspořádání hmotné kultury v určitých částech Keni, Zambie a Súdánu (*Hodder 1982*, 37–57). Autor poukázal na složitou provázanost artefaktů s různými úrovněmi sociální identity. Např. v oblasti jezera Baringo jsou nádoby z tykví a dřevěné stoličky (sloužící jako podhlavníky) kmenově specifické, a je tak možné mapu rozšíření jednotlivých typů ztotožnit s kmeny Njemp, Tugen a Pokot (*Hodder 1977*). Na druhou stranu je styl ručně kovaných oštěpů sice také etnickým ukazatelem, je ale mnohem více vázán na jednotlivé věkové skupiny (tzv. kohorty), které kmenové spektrum protínají napříč. Rovněž zde byla dokumentována určitá flexibilita etnické identity, jejíž případná změna je u jednotlivce deklarována příslušným stylem oštěpu (*Larick 1986*).



- V rámci rozsáhlého terénního výzkumu v oblasti Kalinga ostrova Luzon na Filipínách se badatelé mj. soustředili i na otázky vazby stylu a distribuce keramiky místních zemědělců na sociální členění oblasti. Jejich práce přináší důkazy o tom, že etnická příslušnost není pro místní lidi význačnou rovinou identifikace; tou jsou namísto toho malé příbuzenské jednotky a ve větším měřítku pak skupiny stmelované na principu regionality. Tato regionální úroveň členění společnosti je v materiální kultuře dobře patrná, protože např. směna keramiky probíhá primárně právě v rámci daných regionů (*Graves 1994; Stark 1994; 1999*).
- Archeologický projekt Mandara v severním Kamerunu zahrnoval i etnoarcheologický výzkum hmotné kultury současných zdejších zemědělců. Také zde výsledky poukazují na to, že místní nevnímají etnicitu jako klíčovou úroveň sebeidentifikace. Etnicitu zde dokonce ani není možné považovat za stabilní sociální útvar. Výraznější reflexe u domorodců i v jejich materiální kultuře dosahují sociální jednotky většího a menšího rozsahu, než je etnicita (*MacEachern 1992; 1998*).<sup>12</sup>

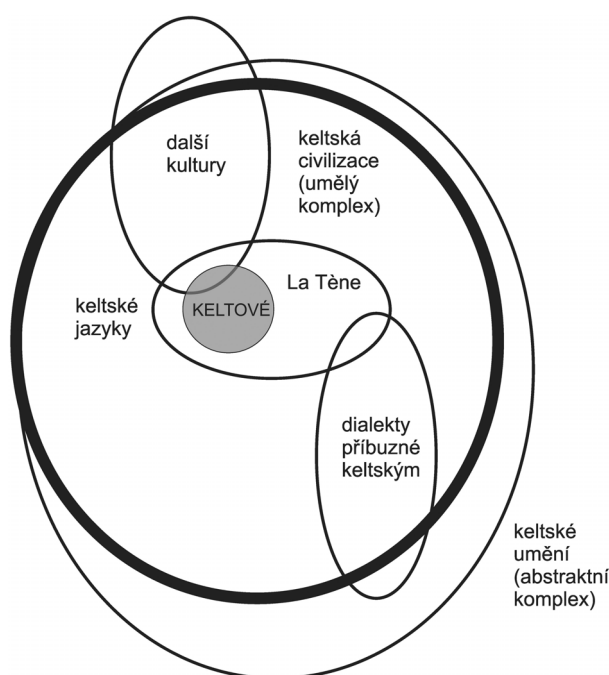
Výsledky etnoarcheologických výzkumů překrývání hranic materiální kultury a sociální identity vyznívají skepticky, ale jednoznačně: hledaná vazba je natolik komplexní, že znemožňuje jednoduché generalizace. Ve většině případů byla sice narýsovaná linie rozdílů mezi artefakty paralelní s určitou formou společenské kategorizace, ale to v rovině, s níž žádné antropologické ani archeologické teorie nepracují. Míra takové shody obvykle přesahuje hranici sídel (vesnic), ale je výrazně menší než přirozené geografické regiony, kulturní oblasti nebo etnické skupiny (*Stark 1998, 10*). Pokud je přece jen možné vystopovat unikátní druhy artefaktů nebo jejich vlastností, které jsou typické pro snadno interpretovatelné druhy společenské identity, jsou to takové předměty, které v archeologických nálezech nezanechají žádnou stopu (*Hodder 1977; 1982*).

## Závěr

Jestliže cílem tohoto článku bylo dokázat, že archeologická kultura nepředstavuje odraz sociální identity a etnicity minulých populací, pak by jako důkaz tohoto tvrzení měla vlastně stačit poslední kapitola. Není-li totiž taková vazba jednoznačně definována u živé kultury, jak by mohla fungovat u kultury archeologické? Naším záměrem bylo rovněž ukázat, že právě pojetí archeologických kultur jako interpretačních jednotek původních společností je chybné. Vyplývá to ze samotného vývoje užívání daného termínu v archeologii a nová literatura tento názor také jednoznačně odráží (*Shennan 1989; Grant – Gorin – Fleming 2008; obr. 4*). Na druhou stranu se český odborný diskurs až na výjimky drží archaické tradice a archeologickou kulturu pojímá vesměs jako reálně existující sociální entitu. Také česky psaná archeologická kompendia a slovníky ztotožnění archeologické kultury, sociální identity a etnicity obvykle nevyklučují.

---

<sup>12</sup> Geografických a sociálních hranic stylu se samozřejmě týkají i další etnoarcheologické terénní projekty. Z nich především ty, které vycházejí z francouzské tradice a vztahují se k existujícím *chaînes opératoires* hmotné kultury, jsou pro archeologii extrémně důležité. Nicméně ani tyto práce nepotvrzují jasnou vazbu hmotné kultury a etnicity (výběrově např. *David – Sterner – Gavua 1988; Dietler – Herbich 1989; Gosselain 2000; Lemonnier 1986; Welsch – Terrell 1998*).



Obr. 4. Překrývání keltských identit: objektivních (jazyk, archeologická kultura a laténské styly), abstraktních (umění, kultura) nebo subjektivních (sebeidentifikace Keltů). Upraveno podle *Lewuillon 2006, 178*.

Fig. 4. The overlapping of Celtic identities: objective (language, archaeological culture and La Tène styles), abstract (art, culture) and subjective (Celtic self-identification). Modified after *Lewuillon 2006, 178*.

Není to přitom jen archeologická kultura, jejíž význam se v průběhu času změnil. Ne-  
přehlédnutelnou obsahovou proměnu prodělal od 60. let také pojem „eticita“, jehož jsou  
právě archeologové častými uživateli. Ti etnickou identitu obvykle považují za primordiál-  
ní, objektivní, prastarou a navíc ji často zaměňují za jazykovou jednotu, což je přesný opak  
současného teoretického přístupu ke studiu tohoto společenského jevu. Etnická kategorie  
integrace je dnes považována za subjektivní, obtížně definovatelnou a v každém případě  
relativně recentní (*Emberling 1997*). Mnoho autorů proto upozorňuje, že na předindustriál-  
ní etnicitu bychom měli nahlížet především jako na konstrukt, který je v mnoha případech  
zcela jistě umělým výtvozem moderních badatelů (*Eriksen 2007, 90*). Odklon od snahy de-  
finovat společenské a kulturní útvary velkého rozsahu nezávisle na subjektu, zaznamenala  
také antropologie. Problémy s teoretickým uchopením pojmu „kultura“ nakonec dovedly  
antropology k reorientaci na její jednotlivé významové „vrstvy“. A to by vlastně mohl být  
i návod pro archeologii: spíše než na seskupování velkého měřítko bychom se mohli sou-  
středit na jiné, menší a konkrétnější formy sociální identity.

## Literatura

- Abu-Lughod, L. 2006*: Writings against culture. In: E. Lewin ed., *Feminist Anthropology. A Reader*, Oxford: Blackwell Publishing, 153–169.
- Bahrani, Z. 2006*: Race and Ethnicity in Mesopotamian Antiquity. *World Archaeology* 38, 48–59.
- Baldwin, J. R. – Faulkner, S. L. – Hecht, M. L. et al. eds. 2005*: *Redefining Culture. Perspectives Across the Disciplines*. Mahwah: Lawrence Erlbaum Associates.

- Barth, F. 1969: Introduction. In: F. Barth ed., *Ethnic groups and boundaries. The social organization of culture difference*, Oslo: Universitetsforlaget, 9–38.
- Baumann, T. 2004: Defining Ethnicity. *The SAA archaeological record* 4/4, 12–14.
- Benedict, R. 1929: The Science of Custom. *Century Magazine* 117, 641–649.
- Binford, L. R. 1962: Archaeology as anthropology. *American Antiquity* 28, 217–225.
- Böhm, J. 1941: *Kronika objeveného věku*. Praha: Družstevní práce.
- Bourdieu, P. 1977: *Outline of a theory of practice*. Cambridge: Cambridge University Press (1972: *Esquisse d'une théorie de la pratique*).
- Brass, P. R. 1985: Ethnic groups and the state. In: P. R. Brass ed., *Ethnic groups and the state*, London: Croom Helm, 1–56.
- Brather, S. 2004: *Ethnische Interpretationen in der fruhgeschichtlichen Archaologie: Geschichte, Grundlagen und Alternativen*. Ergänzungsbande zum Reallexikon der Germanischen Altertumskunde 42. Berlin and New York: de Gruyter.
- 2007: Ethnische Identität und frühgeschichtliche Archäologie – das Beispiel der Franken. In: S. Rieckhoff – U. Sommer Hrsg., *Auf der Suche nach Identitäten: Volk – Stamm – Kultur – Ethnos*. BAR International Series 1705, Oxford: Archaeopress, 120–135.
- Budil, I. T. 1998: *Mýtus, jazyk a kulturní antropologie*. Praha: Triton.
- 2005: Zrození moderní rasové teorie: Život a dílo Victora Courteta. *Panorama biologické a sociokulturní antropologie* 26. Brno: Nakladatelství Nauma.
- Buchvaldek, M. 1985: *Dějiny pravěké Evropy*. Praha: Státní pedagogické nakladatelství.
- Carneiro, R. 2002: The tribal village and its culture: an evolutionary stage in the history of human society. In: W. A. Parkinson ed., *The Archaeology of Tribal Societies*. International Monographs in Prehistory, Michigan: Ann Arbor, 34–52.
- Clarke, D. L. 1968: *Analytical archaeology*. London: Methuen.
- Clifford, J. 1986: Introduction: Partial Truth. In: *Clifford – Marcus eds. 1986*, 1–26.
- Clifford, J. – Marcus, G. E. eds. 1986: *Writing culture: the poetics and politics of ethnography*. A School of American Research advanced seminar. Berkeley: University of California Press.
- Collis, J. 2003: *The Celts: origins, myths and inventions*. Stroud: Tempus.
- Daniel, G. E. 1950: *A hundred years of archaeology*. London: Gerald Duckworth.
- David, N. – Sterner, J. – Gavua, K. 1988: Why pots are decorated. *Current anthropology* 29, 365–389.
- Derks, T. – Roymans, N. 2009: Introduction. In: T. Derks – N. Roymans eds., *Ethnic Constructs in Antiquity. The Role of Power and Tradition*, Amsterdam: Amsterdam University Press, 1–10.
- Diamond, J. 2005: *Collapse. How societies choose to fail or succeed*. New York: Viking.
- Diaz-Andreu, M. 2007: *A world history of nineteenth-century archaeology: nationalism, colonialism, and the past*. Oxford – New York: Oxford University Press.
- Dietler, M. 1994: „Our Ancestors the Gauls“: Archaeology, Ethnic Nationalism, and the Manipulation of Celtic Identity in Modern Europe. *American Anthropologist* 96, 584–605.
- Dietler, M. – Herbich, I. 1989: Tich Matek: The technology of Luo pottery production and the definition of ceramic style. *World archaeology* 21, 148–164.
- Emberling, G. 1997: Ethnicity in complex societies: Archaeological perspectives. *Journal of Archaeological Research* 5, 295–344.
- Emberling, G. – Yoffee, N. 1999: Thinking about ethnicity in Mesopotamian archaeology and history. In: H. Kihne – R. Bernbeck – K. Bartl Hrsg., *Fluchtpunkt Uruk: Archäologische Einheit aus methodologischer Vielfalt: Schriften für Hans J. Nissen, Rahden/Westf.: Marie Leidorf*, 272–281.
- Eriksen, T. H. 2007: *Antropologie multikulturních společností. Rozumět identitě*. Praha: Triton.
- Evans-Pritchard, E. E. 1940: *The Nuer: a description of the modes of livelihood and political institutions of a Nilotic people*. New York: Oxford University Press.
- Fabian, J. 1983: *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*. New York: Columbia University Press.
- Filip, J. 1948: *Pravěké Československo. Úvod do studia dějin pravěku*. Praha: Společnost přátel starožitností.
- Flannery, K. V. 1982: The Golden Marshalltown: A Parable for the Archeology of the 1980s. *American Anthropologist* 84, 265–278.
- Freeman, D. 1983: *Margaret Mead and Samoa: the making and unmaking of an anthropological myth*. Cambridge: Harvard University Press.
- 1989: Fa'apua'a Fa'amū and Margaret Mead. *American Anthropologist* 91, 1017–1022.

- Fried, M. H. 1975:* The notion of tribe. Menlo Park, California: Cummings Pub. Co.
- Galaty, J. G. 1982:* Being „Maasai“; Being „People-of-Cattle“: Ethnic Shifters in East Africa. *American Ethnologist* 9, 1–20.
- Gamble, C. 2007:* *Archaeology: The Basics*. London and New York: Routledge.
- Geary, P. J. 1983:* Ethnic Identity as a Situational Construct in the Early Middle Ages. *Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien* 113, 15–26.
- Geertz, C. 2000:* *Interpretace kultur. Vybrané eseje*. Praha: Sociologické nakladatelství (1973: *The interpretations of cultures. Selected Essays by Clifford Geertz*. New York).
- Gellner, A. 1993:* *Národy a nacionalismus*. Praha: Nakladatelství Josef Hříbal (1983: *Nations and nationalism*. Oxford: Basil Blackwell.).
- Gosselain, O. P. 2000:* Materializing Identities: An African Perspective. *Journal of Archaeological Method and Theory* 7/3, 187–217.
- Graebner, F. 1911:* *Methode der Ethnologie*. Heidelberg: Winter.
- Grant, J. – Gorin, S. – Fleming, N. 2008:* *The Archaeology Coursebook. An Introduction to Themes, Sites, Methods and Skills*. 3<sup>rd</sup> Edition. New York: Routledge.
- Graves, M. W. 1994:* Kalinga social and material culture boundaries. A case of spatial convergence. In: W. Longacre – J. M. Skibo eds., *Kalinga ethnoarchaeology. Expanding archaeological method and theory*, Washington – London: Smithsonian Institution Press, 13–49.
- Gupta, A. – Ferguson, J. 1992:* Beyond „Culture“: Space, Identity, and the Politics of Difference. *Cultural Anthropology* 7, 6–23.
- Hall, J. M. 1997:* *Ethnic Identity in Greek antiquity*. Cambridge and New York: Cambridge University Press.
- Hanson, A. 1989:* The Making of the Maori: Culture Invention and Its Logic. *American Anthropologist* 91, 890–902.
- Hodder, I. 1977:* The distribution of material culture items in the Baringo district, western Kenya. *Man* 12, 239–269.
- 1982: *Symbols in action: ethnoarchaeological studies of material culture*. New York: Cambridge University Press.
- Hrala, J. 1976:* *Malý labyrint archeologie*. Praha: Albatros.
- Childe, V. G. 1929:* *The Danube in Prehistory*. Oxford: Clarendon.
- 1935: Changing methods and aims in prehistory. Presidential Address for 1935. *Proceedings of the Prehistoric Society* 1, 1–15.
- 1956: *Piecing Together the Past: The Interpretation of Archaeological Data*. London: Routledge & Kegan Paul.
- 1957: *The dawn of European civilisation*. London: Routledge & Kegan (1925: *The dawn of European civilisation*. London: Kegan Paul).
- Johnson, M. 2008:* *Archaeological theory: an introduction*. Oxford: Blackwell.
- Jones, S. 2002:* *The Archaeology of Ethnicity. Constructing identities in the past and present*. London and New York: Routledge.
- Keesing, R. M. 1981:* Theories of culture. In: R. W. Casson ed., *Language, Culture and Cognition*. New York: Macmillan, 42–67.
- Kluckhohn, C. – Kelly, W. H. 1945:* The concept of culture. In: R. Linton, R. ed., *The Science of Man in the World Crisis*, New York: Columbia University Press, 78–106.
- Kossinna, G. 1911:* *Die Herkunft der Germanen*. Leipzig: Kabitzsch.
- 1936: *Die deutsche Vorgeschichte: eine hervorragend nationale Wissenschaft*. Leipzig: Kabitzsch.
- Kottak, C. P. 1986:* *Cultural anthropology*. New York: Random House.
- Kroeber, A. L. 1939:* *Cultural and natural areas of native North America*. Berkeley: University of California Press.
- 1948: *Anthropology: race, language, culture, psychology, pre-history*. New York: Harcourt.
- Kroeber, A. – Kluckholm, C. 1952:* *Culture. A Critical Review of Concepts and History*. New York: Random House.
- Kuna, M. – Černý, V. – Dreslerová, D. et al. 2007:* *Metody archeologického výzkumu*. In: M. Kuna ed., *Archeologie pravěkých Čech 1. Pravěký svět a jeho poznání*, Praha: Archeologický ústav, 89–127.
- Květina, P. – Neumannová, K. 2009:* *Dotazníkový průzkum „Percepce archeologie 2008“*. *Archeologické rozhledy* 61, 715–724.
- Lane, J. E. – Errson, S. O. 2006:* *Culture and politics: a comparative approach*. Aldershot: Ashgate Publishing.

- Larick, R. 1986: Age Grading and Ethnicity in the Style of Loikop (Samburu) Spears. *World Archaeology* 18, 269–283.
- Lemonnier, P. 1986: The study of Material Culture Today: Toward an Anthropology of Technical Systems. *Journal of Anthropological Archaeology* 5, 147–186.
- Lewuillon, S. 2006: La mal-mesure des Celtes. Errements et débats autour de l'identité Celtique de 1850 à nos jours. In: S. Rieckhoff ed., *Celtes et Gaulois l'Archéologie face à l'Histoire. Celtes et Gaulois dans l'Histoire, l'Historiographie et l'idéologie moderne*. Collection Bibracte 12/1, Glux-en-Glenne: BIBRACTE – Centre archéologique européen, 173–195.
- Linton, R. 1936: *The study of man*. New York: Appleton, Century, Crofts.
- 1945: *The cultural background of personality*. New York – London: D. Appleton-Century Company.
- Lucy, S. 2005: Ethnic a cultural identities. In: M. Diaz-Andreu ed., *The archaeology of identity. Approaches to gender, status, ethnicity and religion*, London – New York: Routledge, 86–109.
- MacEachern, A. S. 1992: Ethnicity and Ceramic Variation around Mayo Plata, Northern Cameroon. In: J. Sterner – N. David eds., *Papers in Honour of Peter Lewis Shinnie*, Calgary: University of Calgary Press, 211–230.
- 1998: Scale, Style, and Cultural Variation: Technological Traditions in the Northern Mandara Mountains. In: M. T. Stark ed., *The Archaeology of Social Boundaries*, Washington, D.C.: Smithsonian Institution Press, 107–131.
- Malinowski, B. 1931: Culture. In: E. R. A. Seligman ed., *Encyclopedia of the Social Sciences*, Vol. 4, New York: Macmillan., 621–646.
- 1968: *Vědecká teorie kultury*. Brno: Krajské kulturní středisko (1944, A scientific theory of culture).
- Maquet, J. 1949: *Unité de l'anthropologie culturelle*. Louvain: Institut de recherches économiques et sociales.
- Martens, J. 1989: The Vandals: myths and facts about a Germanic tribe of the first half of the 1<sup>st</sup> millenium AD. In: S. Shennan ed., *Archaeological approaches to cultural identity*, London: Unwin Hyman, 57–65.
- McGuire, R. H. 1982: The study of ethnicity in historical archaeology. *Journal of Anthropological Archaeology* 1, 159–178.
- Meyer, E. 1884: *Geschichte des Alterthums*. Berlin.
- Moerman, M. 1965: Ethnic Identification in a Complex Civilization. Who Are the Lue?. *American anthropologist* 67, 1215–1230.
- Nagel, J. 1994: Constructing Ethnicity: Creating and Recreating Ethnic Identity and Culture. *Social Problems* 41, 152–176.
- Naroll, R. 1968: Who the Lue are. In: J. Helm ed., *Essays on the Problem of Tribe*, Seattle: University of Washington Press, 72–79.
- Neustupný, E. 2007a: Vymezení archeologie. In: M. Kuna ed., *Archeologie pravěkých Čech 1. Pravěký svět a jeho poznání*, Praha: Archeologický ústav, 11–22.
- 2007b: *Metoda archeologie*. Plzeň: Aleš Čeněk.
- Neustupný, J. 1960: Věda o pravěku a její pracovní metody. In: J. Neustupný ed., *Pravěk Československa*, Praha: Orbis, 11–30.
- Novotný, B. a kol. 1986: *Encyklopédia archeológie*. Bratislava: Obzor.
- Parkinson, W. A. ed. 2002: *The Archaeology of Tribal Societies*. Michigan: Ann Arbor.
- Petri, F. 1937: *Germanisches Volkserbe in Wallonien und Nordfrankreich. Die fränkische Landnahme in Frankreich und den Niederlanden und die Bildung der germanisch-romanischen Sprachgrenze*. Bonn: Röhrscheid.
- Pleiner, R. 1978: Čas a prostor. In: R. Pleiner – A. Rybová edd., *Pravěké dějiny Čech*, Praha: Academia, 27–31.
- Podborský, V. 1997: *Dějiny pravěku a rané doby dějinné*. Brno: Masarykova univerzita.
- Profantová, N. 2009: Kultura s keramikou pražského typu a problém šíření slavniny do střední Evropy. K článku Florina Curty. *Archeologické rozhledy* 61, 303–330.
- Radcliffe-Brown, A. R. 1949: White's View of a Science of Culture. *American Anthropologist* 51, 503–512.
- Redman, Ch. L. 1999: The development of archaeological theory: explaining the past. In: G. Barker ed., *Companion encyclopedia of archaeology*, London – New York: Routledge, 48–80.
- Renfrew, C. 1972: *The emergence of civilisation: the Cyclades and the Aegean in the third millennium B.C.* London: Methuen.
- Renfrew, C. – Bahn, P. 1994: *Archaeology. Theories, Method and Practice*. London: Thames and Hudson.
- Romney, A. K. – Weller, S. C. – Batchelder, W. H. 1986: Culture as Consensus: A Theory of Culture and Informant Accuracy. *American Anthropologist* 88, 313–338.

- Sackett, J. 1977:* The meaning of style in archaeology: a general model. *American Antiquity* 42, 369–380.
- *1990:* Style and ethnicity in archaeology: the case for isochrestism. In: M. W. Conkey – C. A. Hastorf eds., *The uses of style in archaeology*, Cambridge: Cambridge University Press, 32–43.
- Sahlins, M. 1972:* *Stone Age economics*. Chicago: Aldine-Atherton.
- Shennan, S. 1989:* Introduction: Archaeological Approaches to Cultural Identity. In: S. Shennan ed., *Archaeological Approaches to Cultural Identity*, London: Unwin Hyman, 1–32.
- Sklenář, K. 1983:* *Archaeology in Central Europe: the first 500 years*. New York: St. Martin's Press.
- Smith, A. D. 1986:* *The Ethnic Origins of Nations*. Oxford – New York: Basil Blackwell.
- Sommer, U. 2007:* Archäologische Kulturen als imaginäre Gemeinschaften. In: S. Rieckhoff – U. Sommer Hrg., *Auf der Suche nach Identitäten: Volk – Stamm – Kultur – Ethnos*. BAR International Series 1705, Oxford: Archaeopress, 59–78.
- Stark, M. T. 1994:* Pottery exchange and the regional system. In: W. Longacre – J. M. Skibo eds., *Kalinga ethnoarchaeology. Expanding archaeological method and theory*, Washington – London: Smithsonian Institution Press, 169–197.
- *1998:* Technical choices and social boundaries in material culture patterning: an introduction. In: M. T. Stark ed., *The archaeology of social boundaries*. Smithsonian series in archaeological inquiry, Washington – London: Smithsonian Institution Press, 1–11.
- *1999:* Social Dimensions of Technical Choice in Kalinga Ceramic Traditions. In: E. Chilton ed., *Material Meanings. Critical Approaches to the Interpretation of Material Culture*, Salt Lake City: The University of Utah Press, 24–43.
- Taylor, W. W. 1948:* *A Study of Archaeology*. Memoir 69, American Anthropological Association. Carbondale: Southern Illinois University Press, reprinted 1967.
- Thomas, J. 1999:* Culture and identity. In: G. Barker ed., *Companion encyclopedia of archaeology*, London – New York: Routledge, 431–469.
- Trigger, B. G. 1980:* Gordon Childe, revolutions in archaeology. London: Thames and Hudson.
- *1989:* *A history of archaeological thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tylor, E. B. 1958:* *Primitive culture*. New York: Harper (1871: *Primitive culture*. London: John Murray).
- Vašíček, Z. 2006:* *Archeologie, historie, minulost*. Praha: Univerzita Karlova.
- Watson, P. J. 1995:* Archaeology, Anthropology, and the Culture Concept. *American Anthropologist* 97, 683–694.
- Welsch, R. L. – Terrell, J. E. 1998:* Material culture, social fields and social boundaries on the Sepik coast of New Guinea. In: M. T. Stark ed., *The archaeology of social boundaries*. Smithsonian series in archaeological inquiry, Washington – London: Smithsonian Institution, 50–77.
- White, L. 1949:* *The Science of Culture*. New York: Farrar, Straus and Giroux.
- Whittaker, D. 2009:* Ethnic discourses on the frontiers of Roman Africa. In: T. Derks – N. Roymans eds., *Ethnic Constructs in Antiquity. The Role of Power and Tradition*, Amsterdam: Amsterdam University Press, 189–205.
- Wiessner, P. 1983:* Style and social information in Kalahari San projectile points. *American Antiquity* 48, 253–276.
- Wissler, C. 1917:* *The American Indian: An Introduction to the Anthropology of the New World*. New York: McMurtrie.
- Wobst, M. 1977:* Stylistic behavior and information exchange. In: C. Cleland ed., *Papers for the Director: research essays in honor of James B. Griffin*. Michigan Anthropological Papers 61, Ann Arbor: Museum of Anthropology – University Michigan, 317–342.
- *1999:* Style in archaeology or archaeology in style. In: E. Chilton ed., *Material meanings. Critical approaches to the interpretation of material culture*, University of Utah Press: Salt Lake City, 118–132.
- Wolf, E. R. 1980:* They Divide and Subdivide, and Call It Anthropology. *The New York Times*, November 30, Section E: 9.
- *1984:* Culture: Panacea or Problem?. *American Antiquity* 49, 393–400.
- Wolf, O. 2008:* Antropologická krátkozrakost archeologie aneb poznámky k tématu, které „odvál čas“. *Archeologické rozhledy* 60, 127–135.
- Woolf, G. 1997:* Beyond Romans and Natives. *World Archaeology* 28, 339–350.
- Yoffee, N. 1990:* Before Babel: a review article. *Proceedings of the Prehistoric Society* 56, 299–313.
- *2005:* *Myths of the archaic state: evolution of the earliest cities, states and civilizations*. Cambridge and New York: Cambridge University Press.

## The archaeology of fabricated identity

The work addresses the relationship between culture, archaeological culture and social identity (ethnicity). The theoretical substance of these individual key terms has changed significantly in recent times, a fact that is not reflected by all contemporary researchers. The failure to comprehend the development of terms used primarily in other disciplines logically deprives archaeology of their theoretical and interpretive value. For this reason, the essay includes a brief overview of the history of the emergence and content of anthropological and archaeological culture and ethnicity.

The meaning of the term “culture” has changed substantially from its original definition. This change was the result of reservations formulated against the traditional concept on several levels. The first problem is with the anthropological invention of “traditional culture”. The earlier concept understood culture as a transcendental category that existed independently of its bearers. The new theory, on the other hand, views culture as a direct product of people, who can then deliberately change or recreate it along with traditions. This concerns not only their own culture, but foreign cultures as well. Earlier it was not uncommon for anthropologists in their works to change, intentionally or unintentionally, the image of “other” cultures or directly create it. Another level consists in the concept of culture as an entity existing outside of time without its own actual individual development. The cultures described in anthropology books are like imperishable canned foods or snapshots from a camera. The long history behind the form of each culture, including archaic, is somehow erased. Yet another problem is in the erroneous geographical concept of cultural space as a mosaic of clearly defined territories. Perhaps the greatest mistake is the perception of anthropology as an exact scientific discipline. The subject of criticism, however, is not “culture” as a category, but the method in which it is captured. Culture studied in the field by means of indigenous informants will always be more or less fictitious. The traditional view of a Euro-American anthropologist writing for western readers is then regarded as a clear characteristic of subjectively constructed cultures of “others”.

In the past and even today the study of prehistoric cultures has been approached by means of a special, archaeologically specific concept of archaeological cultures. Their historical and contemporary concept cannot be regarded as simple and single-layered. Instead of a single definition, the term “archaeological culture” can be historically tied to numerous theses based on a separate concept for categorizing archaeological finds in time and space, and also, causally, with their interpretation.

- a) Populations living in different periods and at different locations create distinct cultural patterns, and as a result, their material cultures (and what remains of these in archaeological finds) also differ.
- b) The classification of these time/space entities leads to the establishment of archaeological cultures. Their identification is based on polythetic taxonomy: “a culture must be distinguished by a plurality of well-defined diagnostic types that are repeatedly and exclusively associated with one another and, when plotted on a map, exhibit a recognizable distribution pattern...” (*Childe 1956, 123*).
- c) These constructed units are regarded as direct agents of historical events. They play and represent the roles of individuals and groups under other circumstances known from written history.
- d) Archaeological cultures are regarded as indicators of ethnicity or self-conscious identification with a specific social group.
- e) In a transferred sense archaeological cultures also play a political role when they serve to justify the claims of modern social groups to a specific territory.

The overall validity of the aforementioned thematic levels of archaeological culture has been strongly refuted today. No equal sign can be placed between archaeological culture and living anthropological culture. Archaeological cultures are primarily a theoretical concept, and as such are useful for classifying material culture (be it typological or spatial); but for their interpretation in their own concept they are more confusing than explanatory. The basic problem continues to this day: archaeological cultures are not real existing entities and therefore cannot be regarded as subjects of history. Likewise, archaeological cultures are not a direct reflection of ethnic or even self-identifying units. Such units, the definition of which is not intrinsically problematic, are completely different from an analytical perspective from the essence of archaeological cultures.

Ethnicity is a classification category of society used in archaeology for denoting broader units that exceed a hypothetical lower level of integration, including, for example, settlement community, family, tribe, etc. On a general level ethnicity is understood as a sense of social solidarity based on a culturally constructed consciousness of a common origin. The original primordial and normative concept of ethnicity was challenged by *F. Barth (1969)* at the end of the 1960s. Barth showed that “ethnic consciousness,” a purely subjective level of categorization, is more important for the existence of ethnicity. He also argued that ethnicity along with additional types of social identity (e.g. status, profession, religion) is a dynamic process. The assertion that individuals can essentially change their ethnic affiliation during their lifetime also runs contrary to contemporary ideas. Today’s concept of ethnic identity is based on Barth’s views. Ethnicity is paradigmatically understood as a subjective phenomenon that is essentially impossible to objectively characterize or distinguish according to external attributes. The characteristics by which individual groups perceive the mutual differences between themselves and others could in fact acquire imperceptible forms for the outside observer. What’s more, the new concept acknowledges that over the course of human history ethnic affiliation certainly did not always have the same meaning and only gained importance under specific circumstances. The fact that these conditions are the norm in our urbanized, multi-ethnic society does not mean that the categories had the same relevance in the past. Ethnic identity apparently exists only in connection with some larger socio-political entity – typically the state. It is very likely that the identity of the great standard as we understand it today in the form of ethnicity functioned completely differently in the past or perhaps did not exist at all. Instead of a large sized identity we should, especially for the prehistoric past, look for integration on a much smaller scale – particularly while taking into account that each person is a bearer of a whole line of identities, any one of which can gain importance with respect to the specific situation. An identity viewed from a “birds-eye perspective” is more than anything else merely a situational construction.

If we return to the basic concept of archaeological cultures, it would be appropriate to ask whether it is even possible to assign archaeological sources to defunct social units. In order to answer this question on the basis of empirical knowledge, researchers attempted a practical application: to identify the borders of ethnic and/or other social identities on the basis of the material culture of living pre-industrial populations. The results of their ethnoarchaeological investigations, overlapping the borders of material culture and social identity, speak sceptically, but unequivocally: the studied link is far too complex to permit a simple generalisation. In the majority of cases they were able to describe a line of differences among artefacts parallel to a certain form of social categorization, though on a level on which no anthropological or archaeological theory operates. The degree of such congruity typically crosses the boundaries of the settlement (village), but is significantly smaller than natural geographic regions, cultural territories or ethnic groups. If it is in fact possible to track down unique types of artefacts or their qualities that are typical for easily interpretable kinds of social identity, they are objects that leave no traces in archaeological finds.

If a link between material culture and social identity is not clearly defined for living cultures, how could this work with archaeological cultures? The conclusion reached by the author is that archaeological culture does not reflect the social identity and ethnicity of past populations and that the concept of archaeological cultures as interpretative units of original societies needs to be revised.

English by *David J. Gaul*