

Ivana Živaljević

*Laboratorija za bioarheologiju
Odeljenje za arheologiju
Filozofski fakultet, Univerzitet u Beogradu
ivana.zivaljevic@f.bg.ac.rs*

Životinje između Prirode i Kulture: priča o arheozoologiji*

Apstrakt. Rad ima za cilj da kroz priču o arheozoologiji prikaže promene u percepciji prirode i kulture, percepciji životinja kao organizama koji u potpunosti pripadaju domenu prirode (za razliku od ljudi koji svoju prirodu ‘nadograđuju’ kulturom), kao i da prikaže kako su ovakve percepcije formirale arheozoološku disciplinu i uticale na njen položaj u okviru arheologije. Životinjski ostaci skoro po pravilu predstavljaju jedne od najčešćih nalaza na arheološkim nalazištima; međutim, pažnja koja im je pridavana u arheološkoj analizi i interpretaciji je u velikoj meri zavisila od dominantnih paradigmi u nauci. Iako se na prvi pogled može činiti da su studije kulturnog konstruktivizma i pozitivistički naučni metod na kome počiva osteologija međusobno isključivi i nepomirljivi u savremenoj arheologiji, njihova integracija može pružiti kompletniju sliku o ulozi životinja u oblikovanju ljudskog doživljaja sveta, o značenjima koja se pridaju životinjama, kao i o samoj prirodi granica između ljudi i životinja u različitim kulturnim kontekstima.

Ključne reči: arheozoologija, dihotomija, priroda, kultura, životinje, životinjski ostaci

Uvod

Kao disciplina koja proučava odnose između ljudi i životinja u prošlosti, prvenstveno kroz analizu i interpretaciju životinjskih ostataka s arheoloških nalazišta, arheozoologija (ili zooarheologija) na specifičan način oscilira između domena prirodnih i društvenih nauka. Nastala iz potrebe arheologa da saznaju nešto više o životinjskim kostima koje su nalazili prilikom iskopavanja, arheozoologija je usko povezana sa svojom "roditeljskom" disciplinom arheologijom (Russell 2012, 5-6), ali i sa zoologijom na kojoj se direktno temelji.

* Rad je realizovan u okviru projekta Ministarstva prosvete i nauke Republike Srbije "Bioarheologija drevne Evrope – ljudi, životinje i biljke u praistoriji Srbije" (br. III 47001).

Životinjski ostaci (kosti, zubi, rogovi, krljušt, ljuštore) se skoro po pravilu mogu naći na svakom arheološkom nalazištu; međutim, pažnja koja im je pridavana u arheološkoj analizi i interpretaciji je u velikoj meri zavisila od dominantnih paradigmi u nauci. Sa pojavom "nove" ili procesne paradigme u arheologiji, ovakvi nalazi postali su predmet proučavanja i važan "ključ" za razumevanje pitanja ishrane, ekonomije i strategija opstanka u prošlosti. Stroga podela između prirodnih i humanističkih nauka je dugo vremena podrazumevala da se životinjskim ostacima mogu baviti isključivo specijalizovani stručnjaci (zoolozi, biolozi, veterinari), te da životinjske ostatke treba posmatrati, proučavati i publikovati odvojeno od studija o arhitekturi, skulpturama i figurinama, alatkama i drugim artefaktima. Tako su arheozoološki izveštaji dugo vremena predstavljali tek neku vrstu "dodatka" u arheološkim publikacijama (u vidu spiskova životinjskih vrsta i kvantifikacije njihovih ostataka) i retko su igrali veću ulogu u interpretaciji (upor. Sofaer 2006). Sa smenom paradigmi koju donosi postprocesna arheologija, fokus istraživanja se prebacio sa ekonomskih i funkcionalističkih objašnjenja društvenih pojava na proučavanje uticaja kulture u oblikovanju ljudskog ponašanja i vrednosti. Socijalne teorije kulturnog konstruktivizma ukazuju da su koncepti "ljudskosti" i "animalnosti" oblikovani kroz kulturu i proizvod su diskursa, ali u tom procesu često ignorišu osteološke analize ljudskih i životinjskih ostataka. Može se zaključiti da, bez obzira na smenu paradigmi, arheozoologija uvek igra ulogu pomoćnog sredstva, i usled svog specifičnog predmeta istraživanja se ne smatra arheologijom u "pravom" smislu.

Izdvojeni položaj arheozoologije u okviru arheologije nije slučajan, već je velikim delom zasnovan na idejama podvojenosti ljudi i ostalog živog sveta, tj. na dihotomiji prirode i kulture. Samim tim, životinjske kosti (koje "pripadaju" domenu prirode) nemaju isti tretman kao kulturni artefakti i fenomeni ljudskog duha. Ovaj rad će pokušati da ukaže da striktna podela na sfere prirode i kulture nije produktivna u arheološkoj praksi, jer je posledica specifične evropske epistemologije i specifičnog razvoja akademskih disciplina, a ne univerzalan način na koji ljudi posmatraju svet. Životinje su suštinski deo ljudskog doživljaja sveta (Ingold 1994b) i ne mogu biti izolovane u odvojenu sferu postojanja. Na taj način, i životinjske kosti mogu biti shvaćene kao svojevrсни artefakti, budući da predstavljaju svedočanstvo o interakciji ljudi i životinja u prošlosti.

U radu će biti prikazani načini na koje različite percepcije životinja (kao izvora hrane, radne snage, markera prestiža ili osoba) utiču na tretman životinja i njihovih ostataka; i obrnuto – kako životinjska tela i njihove odlike učestvuju u oblikovanju specifičnih diskursa. Iako se na prvi pogled može činiti da su interpretativni pristup društvenih teorija i pozitivistički naučni metod na kome počiva osteologija međusobno isključivi i nepomirljivi u savremenoj arheologiji, njihova integracija može pružiti puniju sliku o ulozi životinja u oblikovanju ljudskog doživljaja sveta, o značenjima koja se pridaju životinjama, kao i o samoj prirodi granica između ljudi i životinja u različitim kulturnim kontekstima.

Dihotomija prirode i kulture u evropskoj tradiciji

Životinje su oduvek bile deo ljudskog sveta. Kroz istoriju, ljudi su ih lovili (i u mnogim slučajevima od njih stradali), pripitomljavali su ih, poštovali kao božanstva ili simbole svojih zajednica, držali kao ljubimce, ili ih proučavali sa različitih naučnih stanovišta. U različitim kulturnim kontekstima su životinje percipirane kao ljudska bića, verni prijatelji, prestižna dobra, bezumne mašine ili pak kao izvori straha i gađenja (Ingold 1994b; Manning and Serpell 1994; Russell 2012). Međutim, sve ove različite percepcije životinjskog sveta, kao i sama priroda odnosa između ljudi i životinja je oduvek proisticala iz toga kako ljudi doživljavaju same sebe i vide svoje mesto u svetu (Manning and Serpell 1994, xi).

U arheologiji koja, po definiciji, centralizuje čoveka u svom domenu istraživanja, životinje su često posmatrane kroz svoju utilitarnu vrednost: kao izvori hrane, sirovina i radna snaga (Kent 1989, 11; Russell 2012), ili kao pasivni instrumenti u ritualnim aktivnostima. Ovakva percepcija okruženja, koje je na raspolaganju čoveku da ga eksploatiše, odraz je jednog mnogo šireg narativa modernog doba: dualizma prirode i kulture. Prema ovoj ideji, domenu prirode pripadaju sve životinje, biljke i drugi organizmi, ali i čovek. Međutim, ljudska bića su drugačija: iako su njihovi telesni i biološki aspekti "ukorenjeni" u prirodi, oni imaju moć da se nad njome "uzdignu" putem kulture (Ingold 1994a, 4; Ingold 1994b; Thomas 2007). Drugim rečima, ljudska bića egzistiraju u dve različite sfere, kao biološke jedinice (organizmi) koje imaju telo, i kao kulturni subjekti (osobe) koji imaju razum (Ingold 1994a, 4). Kao organizmi, ljudi podležu istim prirodnim "zakonima" kao i ostala bića: rađaju se, stare i umiru, moraju jesti da bi živeli i pariti se da bi se reprodukovali. Međutim, ljudi su istovremeno više od bioloških fenomena; oni su osobe koje se stvaraju i nastaju u moru različitih diskursa i sfera značenja, koje su kulturno i istorijski specifične. Otuda ontološka pitanja "šta je to čovek" i "šta je životinja" uvek podrazumevaju različito definisane granice ljudskosti, tj. animalnosti (Ingold 1994b).

Narativ o ljudskoj superiornosti nad životinjama je odavno prisutan u evropskoj judejsko-hrišćanskoj i klasičnoj tradiciji, a ključno pitanje – šta čoveka čini posebnim i jedinstvenim – razmatrano je iz različitih religijskih, filozofskih i naučnih perspektiva. U Knjizi Postanja (Stari zavet), čovek je najveće savršenstvo božje kreacije i zato mu je dato da vlada nad prirodom i nad svim živim stvorovima (Cohen 1994, 60). Prema većini antičkih (grčkih i rimskih) autora, ljudska posebnost leži u razumu, moći govora i sposobnosti da razlikuje dobro od zla. Aristotel (384-322 pre n. e.) je smatrao da i ljudi i životinje poseduju "dušu", ali je kod životinja duša "iracionalna", što je za stoike (koji su bili pod direktnim uticajem Aristotelovog antropocentrizma) podrazumevalo da ljudi nemaju nikakvih moralnih odgovornosti prema njima (Newmyer 2011). Ideje Aristotela i stoika naišle su na čvrsto uporište u srednjovekovnoj hrišćanskoj doktrini, po kojoj životinje ne samo da ne poseduju "racionalnu" dušu, već je ne po-

seduju uopšte – te stoga nikada ne mogu spoznati boga (Cohen 1994, 61). Ipak, najekstremnija podvojenost čoveka i prirode izražena je u filozofiji racionalizma, koja je posmatrala svet kroz niz međusobno isključivih kategorija: uma i tela, subjekta i objekta, prirode i kulture, čoveka i životinja. Njen začetnik Rene Dekart (René Descartes, 1596-1650), u pitanjima ljudske superiornosti, u velikoj meri se oslanjao na aristotelizam i stoicizam, s tim da je otišao korak dalje. Smatrao je da su ključne karakteristike ljudske posebnosti koncepti razuma i slobodne volje; budući da se životinje vode instinktom, a ne slobodnom voljom – one nisu ništa više od bezumnih mašina (Cohen 1936).

Iako je ovaj rigidan stav prema životinjama danas u velikoj meri izmenjen¹, duga tradicija antropocentrizma i dualizma u evropskoj misli u velikoj meri je oblikovala i udarila temelje naukama kakvim ih danas poznajemo, a dihotomija prirode i kulture je dovela do disciplinskog jaza između prirodnih i društvenih nauka, s odvojenim temama istraživanja, različitim pristupima i metodima. Ovaj jaz je imao velikih posledica po arheologiju i njoj srodne discipline. Po prirodi svog istraživanja, disciplinska struktura arheologije je čvrsto ukorenjena u podeli na domen kulturnog (studije artefakata) i prirodnog (studije ljudskih, životinjskih, biljnih ostataka) (Sofaer 2006). Budući da je arheologija prvenstveno shvatana kao disciplina koja proučava ljude u prošlosti kroz medijum materijalne kulture, potpuna integracija osteo-arheoloških studija (proisteklih iz biologije, zoologije i medicine) oduvek je bila problematična. Ideja o ljudima kao bićima jedinstvenim u svojoj dejstvenosti i potencijalu da "premoste" prirodu, učinila je studije životinja (i uopšte, studije organskih ostataka²) podređenim i/ili izdvojenim u okviru discipline, a njihova integracija je zavisila od različitih naučnih paradigmi. Tako je i arheozoologija od svog nastanka "vrludala između arheologije čiji su domen istraživanja ljudi, i paleontologije koja je usmerena isključivo na životinje" (O' Connor 1996, 2). Putevi arheologije i arheozoologije ukrštali su se ili razdvajali u zavisnosti od toga gde se arheologija pozicionirala u disciplinskom jazu, tj. u zavisnosti od toga da li je shvatana kao empirijska nauka ili humanistička disciplina.

¹ Razvojem građanskog buržoaskog društva, dolazi do podizanja svesti o pravima do tada marginalizovanih društvenih kategorija: žena, dece, robova, ali i životinja. Zaganjanje za životinjska prava je velikim delom bilo zasnovano na idejama da životinje (bez obzira da li poseduju razum ili ne) mogu da osećaju bol i patnju (Maehle 1994; Clutton-Brock 1999, 38-39). Pored etičkih i filozofskih razloga, i novih saznanja iz oblasti prirodne istorije i zoologije, na bolji tretman životinja (barem među višim slojevima društva) uticala je i sve raširenija pojava držanja kućnih ljubimaca (Maehle 1994; Serpell and Paul 1994).

² U slučaju ljudskih ostataka u arheologiji, situacija je nešto drugačija. Ljudi prelaze u domen prirodnih nauka onda kada dožive ontološku transformaciju kroz prestanak života, tj. onda kada prestanu da postoje kao 'osobe' i svedu se na skelet koji se tretira kao naučni objekat (Sofaer 2006).

Arheologija između prirodnih i društvenih nauka

Arheologija je od svog nastanka, i zavisno od različitih naučnih paradigmi, gravitirala čas ka prirodnim čas ka društvenim naukama. Iako se njen nastanak kao discipline vezuje za istoriju i proučavanje "ljudskih starina", arheologija je od svog postanka u tesnoj vezi sa prirodnim naukama, posebno paleontologijom, biologijom i geologijom (Грин 2003). Tako je krajem XVIII i u XIX veku arheologija zauzimala graničan položaj između prirodnih i društvenih disciplina, s tim da su drevne civilizacije uglavnom proučavane s aspekta istorije, a pristorija uglavnom s aspekta prirodnih nauka³ (Срејовић 2001a, 200). Budući da je u ovom ranom razdoblju arheologija koristila metode i humanističkih i prirodnih nauka, među velikim imenima devetnaestovekovne arheologije se nalaze istoričari, arhitekta, istoričari umetnosti i klasični filolozi, ali i biolozi, geolozi i paleontolozi. Tako i srpska arheologija duguje svoje utemeljenje intelektualcima različitog profila: M. Valtroviću (arhitekti), I. Ruvarcu (istoričaru), J. Žujoviću (geologu), J. Pančiću (botaničaru) i drugima (Срејовић 2001a, 200).

Krajem XIX veka dolazi do oštrog razgraničenja između prirodnih i humanističkih nauka, a istorija zadobija najveći mogući autoritet. U arheologiji kulturno-istorijski aspekt postaje dominantan, a arheološka građa služi da definiše kulturne entitete i njihove zone graničenja, i da odgovori na pitanja kako oni nastaju i nestaju. Uporedo sa ovim promenama, menja se i profil arheologa: to postaju pojedinci sa formalnim obrazovanjem iz oblasti arheologije i istorije (poput M. Vasića), a uloga stručnjaka iz oblasti prirodnih nauka se uglavnom svodi na neku vrstu "servisnih usluga", u cilju potvrde hipoteza zasnovanih na arheološkoj građi (Срејовић 2001a, 202).

Sredinom XX veka, sa pojavom "nove" ili procesne paradigme u arheologiji, javlja se potreba za objektivnim "merljivim" znanjem, potreba da se arheologija ustoliči kao naučna disciplina sa jasno definisanim metodom, proverljivim hipotezama i nedvosmislenim rezultatima. "Nova" arheologija je posmatrala sve manifestacije ljudskog ponašanja kao adaptacije na prirodno okruženje, i shodno tome podrazumevala da se one mogu "predvideti". U ova-kvoj klimi, dolazi do razvoja različitih arheoloških poddisciplina baziranih na pozitivističkom pristupu, među kojima bioarheološke discipline (fizička antropologija, arheozoologija i arheobotanika) zauzimaju istaknuto mesto. Budući da su društvene pojave objašnjavane prvenstveno ekonomskim razlozima, ar-

³ Otuda ne iznenađuje činjenica da su životinjski ostaci s arheoloških nalazišta oduvek imali veći značaj u proučavanju praistorijskih zajednica. Ovo posebno dolazi do izražaja u slučaju paleolitskih lovaca-sakupljača, čiji se vidljivi materijalni tragovi često svode upravo na koncentracije kostiju, ili u slučaju ranih zemljoradničko-stočarskih zajednica gde životinjski ostaci služe kao ključ za rešavanje pitanja prvobitne domestikacije životinja (O' Connor 1996, 11).

heozoologija je postala veoma dobro integrisana u dominantnu arheološku paradigmu, a životinjski ostaci (u većini slučajeva najčešći nalazi) postali su važan ključ za razumevanje pitanja ishrane, ekonomije i strategija opstanka u prošlosti (O' Connor 1996; Thomas 1996; Russell 2012).

U srpskoj arheologiji, odnos prema prirodnim naukama i arheološkim naučnim poddisciplinama se može ilustrovati stavovima dvojice eminentnih arheologa – Milutina Garašanina (1920-2002) i Dragoslava Srejovića (1931-1996). U *Razgovorima o arheologiji* (Babić i Tomović 1996), Garašaniin navodi da je "nova" arheologija ispočetka dočekana s nepoverenjem, te da je neki arheolozi (poput M. Vasića i V. Milojčića) nikada nisu prihvatili, posebno sumnjajući u verodostojnost datovanja ^{14}C metodom. Međutim, nakon inicijalnog nepoverenja, Garašaniin je video veliku vrednost u interdisciplinarnosti, smatrajući da arheologija kroz saradnju sa drugim naukama može težiti merljivim i proverljivim zaključcima (Babić i Tomović 1996, 29), iako ih sam nije ozbiljnije primenjivao. Posebno je isticao vrednost disciplina poput arheobotanike i arheozoologije, smatrajući da je najveći problem u njihovoj primeni u Srbiji nedostatak stručnjaka koji bi se ovim oblastima bavili. Tako je tokom njegove karijere osteološki materijal brižljivo sakupljan "za neke bolje dane" (Babić i Tomović 1996, 63). S druge strane, Srejović je bio izraziti protivnik "nove" arheologije, koju je video kao težnju "da se čovečanstvo shvati kao fizička činjenica koja je pristupačna samo prirodno-naučnom saznanju" (Srejović 2001a, 203; Srejović 2001b, 208). Njemu se nije dopadao upliv prirodnih nauka u arheologiju, niti prihvatanje naučne metodologije prirodnih disciplina jer na taj način arheolog postaje "puki sakupljač" uzoraka za laboratorijske analize i za druge stručnjake koji će ih proučavati i interpretirati (Srejović 2001a, 204). Po njegovom mišljenju, u "novoj" arheologiji je bilo previše akcenta na ekonomiji i ishrani, a premalo na religiji, umetnosti, ideologiji – aspektima društva kojima se bave humanističke discipline.

U stavovima obojice arheologa sumirane su upravo i prednosti i mane upliava naučnih disciplina u arheologiju. Svakako, interdisciplinarnost je donela arheologiji mnoštvo novih znanja, pristupa i podataka sa kojima ona nije ranije raspolagala. S druge strane, naučni pristup učvrstio je mišljenje da se egzaktnim metodama prošlost neizostavno može "saznati", često podrazumevajući pri tome problematične univerzalne zakonitosti. Ono što je zanimljivo jeste da čak ni izrazito naučna paradigma "nove" arheologije nije u potpunosti inkorporirala specijalističke poddiscipline na kojima je gradila svoj naučni kredibilitet, već je selektivno koristila njihove rezultate. Tako se glavni doprinos fizičke antropologije ogledao u odredbi pola i individualne starosti sahranjenih individua, da bi se potom rodne i starosne kategorije mogle povezati s određenim tipovima grobnih priloga (Sofaer 2006). Na sličan način, primarna uloga arheozoologije je bila taksonomska odredba životinjskih ostataka i njihova kvantifikacija da bi se mogao utvrditi udeo različitih vrsta u ljudskoj ishrani

(Russell 2012, 6). I dalje striktna podela između prirodnih i humanističkih nauka podrazumevala je da se ljudskim i životinjskim ostacima mogu baviti isključivo specijalizovani stručnjaci (uglavnom iz oblasti medicinskih i bioloških nauka), te da ljudske i životinjske ostatke treba posmatrati, proučavati i publikovati odvojeno od studija o arhitekturi, skulpturama i figurinama, alatima i drugim artefaktima. Tako su antropološki i arheozoološki izveštaji dugo vremena predstavljali tek neku vrstu "dodatka" u arheološkim publikacijama, i osim pomenutih primena retko su igrali veću ulogu u interpretaciji.

Ljudi i životinje u postprocesnoj arheologiji

Sa smenom paradigmi koju donosi postprocesna arheologija, fokus istraživanja se prebacio s ekonomskih i funkcionalističkih objašnjenja društvenih pojava na proučavanje uticaja kulture u oblikovanju ljudskog ponašanja i vrednosti. Postprocesna paradigma se razvila kao reakcija na kartezijsku ideju o objektivnoj stvarnosti koja postoji *a priori* i nezavisno od subjekta, kao i na ideju urođene i univerzalne ljudske prirode koja postoji izvan kulture, te je na taj način dostupna arheološkom saznanju (Thomas 2007).

Začeci dekonstruktivističkih ideja vezuju se za Ničea (Nietzsche, 1844-1900), koji je verovao da razum i etičke norme nisu urođeni ljudski kvaliteti, već proizvodi istorijskih procesa. U sličnom maniru, Hajdeger (Heidegger, 1889-1976) je odbacio ideju da je "ljudskost" esencijalni atribut, smatrajući da ona nastaje kroz društvene odnose i sisteme označavanja (Thomas 2007, 213). Pojavom poststrukturalizma 60-ih i 70-ih godina XX veka, autori poput M. Foukoa (M. Foucault), Ž. Deride (J. Derrida) i Dž. Batler (J. Butler) intenziviraju ove ideje, negirajući da bilo koji koncept (seksualnost, subjekat, telo) postoji u urođenom, fiksnom obliku i nezavisno od diskursa u kojem ga čovek oblikuje (Gay *et al.* 2004). Otuda proizilazi da je i granica koja razdvaja kategorije prirode i kulture, tela i duha, materijalnog i ne-materijalnog, posledica kulturno specifičnog pogleda na svet, a ne generalne, univerzalne i objektivne istine.

U poslednjih nekoliko decenija, različite antropološke studije "tradicionalnih" i "pred-industrijskih" zajednica dodatno su ukazale na potrebu za dekonstrukcijom ukorenjenih koncepata Kartezijskog dualizma. Na primer, u različitim kulturnim kontekstima dihotomija priroda-kultura može biti mnogo manje izražena ili čak nepostojeća (Ingold 1994a; Bird-David 1999), dok kategorija ljudskog bića može biti shvaćena mnogo fleksibilnije i uključivati i druga bića (Viveiros de Castro 1998; Vilaça 2007). Životinje, elementi pejzaža, prirodne pojave i predmeti se mogu tretirati kao osobe, slično osobama, ili mogu obuhvatiti ponešto od osoba (Fowler 2004), dok ljudi, sa svoje strane, u određenim situacijama mogu skliznuti u domen "animalnosti" (Murray 1998; Viveiros de Castro 1998; Steeves 2002; Willerslev 2004; Borić 2007).

Socijalne i antropološke teorije kulturnog konstruktivizma navele su arheologe da počnu da posmatraju i ljudska i životinjska tela kao kulturno modifikovana i oblikovana – poput predmeta, ideja i verovanja. Nažalost, primetno je da interpretativna arheologija u svom pristupu često ignorisala rezultate osteoloških analiza ljudskih i životinjskih ostataka, tretirajući ih kao nasleđe pozitivističkog pristupa "nove" arheologije. Pod uticajem Fukoovog viđenja tela i seksualnosti kao proizvoda diskursa, i ideja Dž. Batler o performativnosti rodnih uloga, studije tela u postprocesnoj arheologiji su se prvenstveno zasnivale na proučavanju slikanih i figuralnih predstava, odeće, ličnih ukrasa i grobnih priloga, pre nego na proučavanju skeletnih ostataka (Sofaer 2006, 54). Nasuprot viđenju tela kao društvenog konstrukta koji je fluidan i kulturno i istorijski specifičan, pozitivistički pristup u osteologiji podrazumevao je da se ljudska (ali i životinjska) tela tretiraju kao "fiksna", "univerzalna" i "vanvremena", kako bi uopšte mogla biti predmet naučnog istraživanja (Sofaer 2006). Tako su fizička antropologija i arheozoologija po prirodi svog metoda ostale čvrsto ukorenjene u pozitivizmu, dok su se u društvenim naukama razvijale nove paradigme koje su dovele u pitanje naučno saznanje kao jedino legitimno i/ili objektivno⁴ (O' Connor 1996, 2; Sofaer 2006, 10). Pored toga, jedna od tendencija postprocesne arheologije se ogledala u promeni fokusa istraživanja: rekonstruisanje "Velike slike" dugotrajnih društvenih procesa je počelo da ustupa mesto pred potragom za individualnim događajima i individualnim životima u prošlosti (ili prema rečima R. Tringham (Tringham 1991), pojavila se potreba da se "bezličnim masama" iz prošlosti da lice). Otuda je tenzija između interpretativnog pristupa postprocesne arheologije i naučnog pristupa osteologije nastala ne samo usled njihovih različitih epistemologija, različitih diskursa i terminologije, već i usled dramatično različitog opsega istraživanja⁵.

Teoretska osteologija i socijalna arheozoologija

Evidentno je da je uloga osteologije u interpretativnoj arheologiji neopravdano potcenjena. Kako ističe Dž. Sofer (Sofaer 2006), striktna podela između fizičkog, socijalnog ili individualnog tela ne može biti produktivna, jer su ona

⁴ Način na koji se u arheologiji (kao i u svakoj disciplini) dolazi do saznanja je deo šireg organizacionog i institucionalizovanog akademskog sistema koji je društveno i intelektualno uslovljen, što će reći da su i same akademske discipline društvene konstrukcije (Sofaer 2006, 10).

⁵ Po mišljenju K. Armstrong Ome (Armstrong Oma, usmena informacija, avgust 2012), zanimljivo je da arheozoologija posvećuje veliku pažnju utvrđivanju minimalnog broja jedinki (MNI) u faunističkim skupinama, a nedovoljnu pažnju samim jedinkama, tj. individualnim životinjama u arheološkim kontekstima.

međusobno zavisna – različita lica istog fenomena. Biološko telo nije odvojeno od osobe, jer kao što skelet telu daje oblik, tako se i život oblikuje kroz telo. Ono je materijalno, ali je istovremeno plastično i konstantno se menja: kroz rođenje, razvoj, starenje i u smrti, menja se fizičkim aktivnostima, stilom života i režimom ishrane, menja se usled bolesti i povreda, usled medicinskih i kozmetičkih procedura, oblikuje se kroz odeću i šminku. Kao što ni tela nisu u potpunosti statična, tako ni diskurs koji ih oblikuje nije apsolutno fluidan – on ne može lebdeći u vakuumu i nastajati ni iz čega. Otuda se nameće zaključak da u slučaju tela granica prirode i kulture nije tako jasna, niti mora biti način na koji ljudi posmatraju svet (Sofaer 2006).

Ljudsko telo se tako može shvatiti kao neka vrsta artefakta koji otelotvoruje društvene veze, kao medijum između materijalnog i socijalnog. Međutim, i životinje (koje se i više nego ljudi smatraju "produktima prirode") mogu biti nosioci simboličkih značenja ili aktivni subjekti u interakciji sa ljudima, a upotreba metafora u jeziku i životinjskih predstava u umetnosti neizostavno utiče na percepciju i tretman konkretnih životinja i njihovih tela (Ingold 1994b; O' Connor 1996; Russell 2012). Pored toga, životinjski ostaci mogu da svedoče o socijalnim praksama, o individualnim akterima, događajima i epizodama konzumacije i deponovanja na način na koji druge vrste arheološkog materijala često nisu u mogućnosti. U tom smislu, studije tafonomskih procesa⁶ koji utiču i ostavljaju traga na kostima predstavljaju nezamenljiv izvor podataka (Lyman 1994; Orton 2010). Pored toga što omogućavaju rekonstrukciju ljudskih aktivnosti direktno vezanih za upotrebu i konzumaciju životinjskih tela (usmrćivanja životinje, sakupljanja "trofeja", dranja kože, kasapljenja, deljenja i pripreme hrane, proizvodnje alati i drugih artefakata), studije tafonomije mogu da pomognu i u rekonstruisanju praksi deponovanja (npr. da li su životinjski ostaci po konzumaciji i/ili upotrebi odmah odbacivani, odlagani na drugo mesto ili zakopavani, ili su pak ležali na površini i bili dostupni psima i drugim životinjama, i izloženi dejstvu atmosferskih pojava). Šire posmatrano, životinjske kosti mogu da pruže mnoštvo vrednih podataka o vrednostima pridanim životinjskim telima i njihovima delovima, o odnosima sa životinjama sa kojima su ljudi delili životni prostor i hranu, kao i o odnosu prema otpadu, čistoći i higijeni (Russell 2012, 399).

Pored tafonomskih promena, i sam kontekst deponovanja životinjskih ostataka može igrati presudnu ulogu u arheološkoj interpretaciji; i obrnuto, životinjski ostaci mogu doprineti interpretaciji određenog konteksta – kao privremenog logora, trajnog staništa, ceremonijalnog centra, kuhinje, ostave ili otpadne jame.

⁶ Tafonomija (kovanica od grčkih reči *taphos* – τάφος "pohranjivanje" i *nomos* – νόμος "zakoni") predstavlja nauku o tranziciji organizama iz biosfere u litosferu, tj. u kontekstu arheozoologije proučava načine na koje se tela živih životinja (pod dejstvom čoveka, životinja, biljaka i uopšte pod dejstvom prirodnog okruženja) transformišu u fragmente kostiju u arheološkom zapisu (Lyman 1994).

Na primer, M. Zeder je arheozoološki materijal sa nalazišta Tal e-Malyan u Iraku podelila u kategorije otpadnih konteksta, podova kuća, sadržaja ognjišta i peći, podrazumevajući da su ovi različiti događaji deponovanja prouzrokovani i blisko povezani sa različitim prostorno ograničenim ljudskim aktivnostima (Zeder 1991, citirana u O' Connor 1996, 7). Potreba za kontekstualnim pristupom u arheozoologiji je očigledna, jer bez arheoloških podataka arheozoolog ne može pružiti mnogo više od generalnog prikaza životinjskih vrsta i delova skeleta na nivou celog nalazišta. Svakako, ne treba izgubiti iz vida da su i arheozoološke studije većeg opsega (studije lokaliteta u celini ili regionalne studije) potrebne i svrsishodne. Međutim, za razmatranje kulturnih i društvenih aspekata na adekvatan način, poželjno je operisati sa kontekstualnim jedinicama koje su bliže individualnom i proživljenom iskustvu (Russell 2012, 399-400).

Iz svega navedenog, može se zaključiti da arheozoologija može da ponudi mnogo više od generalnih izveštaja o sastavu vrsta na nekom nalazištu; na sličan način, i fizička antropologija se ne svodi isključivo na rekonstrukciju polne i starosne strukture sahranjenih individua. Kost je po svojoj prirodi kompozitna i plastična, ona se vremenom i pod uticajem različitih faktora menja i na taj način predstavlja svojevrstan zapis individualnih događaja i života. Pored toga, tendencija postmodernističkih i poststrukturalističkih pristupa ka negiranju tela kao fizičke i genetske realnosti (Sofaer 2006, 56-57), gubi iz vida materijalnu komponentu u stvaranju kulturno specifičnih i varijabilnih koncepata čoveka i životinje. Shvatanje tela kao jednog vida materijalne kulture omogućava veći potencijal fizičke antropologije u rekonstrukciji razvoja individua u specifičnim kulturnim kontekstima (Sofaer 2006, 87), kao i potencijal arheozoologije da pruži uvid u "alternativne" taksonomije bazirane na različitim svojstvima životinja (Živaljević, u pripremi). Još mnogo toga se može reći o ulogama koje su životinje igrale u oblikovanju ljudskog iskustva i doživljaja sveta, o značenjima pridavanim ljudskim i životinjskim telima u različitim kulturama, i o samoj prirodi granice između ljudi i životinja. Takve studije bi zahtevale jednu "teorijsku osteoarheologiju" (Sofaer 2006) ili "socijalnu zooarheologiju" (Russell 2012), što bi značilo da ne treba odbaciti naučni pristup na kome osteologija počiva, već ga treba kombinovati sa kontekstualnom interpretacijom nalaza, i socijalnim teorijama o telu i ličnosti. I ljudska i životinjska tela mogu biti oblikovana i modifikovana, poput predmeta, ideja i verovanja, i slično predmetima, kućama ili alatima – mogu se "čitati", interpretirati i proučavati.

Životinje kao artefakti

U prethodnim poglavljima bilo je reči o tome da je podela arheološke discipline na studije tela i studije artefakata u suštini "veštačka", tj. proizvod specifičnih kulturno-istorijskih procesa u akademskoj tradiciji (Sofaer 2006, 88). Otuda in-

tegracija arheozoologije u arheologiju neizostavno povlači za sobom pitanje mogu li se životinjski ostaci posmatrati kao druge vrste arheološkog materijala, tj. mogu li se posmatrati kao *artefakti*. Životinjske kosti se po pravilu ne smatraju artefaktima *per se*, osim ukoliko nisu modifikovane ljudskom rukom; tj. artefaktima ih čini momenat ljudske intervencije. Proučavanje koštanih alatki (artefakata u "pravom smislu") razvilo se u posebnu disciplinu, prepuštajući uglavnom nemodifikovane primerke arheozoolozima (slika 1). Međutim, treba imati u vidu da su u većini slučajeva životinjski ostaci sa arheoloških nalazišta upravo posledica ljudske intervencije: usmrćivanja životinje, kasapljenja i deljenja hrane, konzumacije mesa, odbacivanja ostataka ili njihovo dalje korišćenje u cilju izrade alatki i drugih predmeta. U proizvodnom lancu (fr. *chaîne opératoire*) tokom kog se sirovina pretvara u gotov proizvod, teško je podvući granicu kada kost u svom "prirodnom" obliku postaje artefakt (slika 1), tj. gde prestaje nadležnost arheozoologa a počinje nadležnost specijaliste za koštane alatke. Kako navodi T. Ingold (2007), u pokušaju da razvrstamo materijalni svet našeg okruženja na dve gomile, od kojih bi jednoj pripadali produkti prirode a drugoj artefakti, videćemo da se nijedna stvar ne može u potpunosti pripisati jednoj ili drugoj. One mogu varirati na skali "artificijalnosti", i to samo zato što su u slučaju nekih (više nego drugih) ljudi odigrali neku ulogu u procesu koji je doveo do toga gde su i kakve su. U tom smislu, koštani artefakt na slici 1 je u većoj meri "artificijalan" od nemodifikovane kosti, ali samim tim što se nemodifikovana kost ovce našla u Laboratoriji za bioarheologiju svedoči o ljudskoj dejstvenosti i čitavom sledu događaja koji su do toga doveli. Drugim rečima, kako se Ingold (2007, 4) pita – zašto bi se materijalni svet sastojao *ili* od stvari koje su zatečene *in situ*, u okviru pejzaža, *ili* od stvari koje su ljudskim dejstvom transformisane u artefakte?

Ova fluidna granica između domena "prirodnog" i "artificijalnog" se može ilustrovati jednim interesantnim primerom sa Lepenskog Vira. U svom radu o životinjskim ostacima sa ovog lokaliteta, Dimitrijević (2000) navodi primer kuće 47', ispod koje je pronađena veća koncentracija životinjskih kostiju. Skupinu su uglavnom činili elementi donjih delova ekstremiteta jelena i srndaća (fragmenti metapodijalnih, karpalnih i tarzalnih kostiju), dakle delovi tela koji nemaju visoku nutritivnu vrednost. Imajući u vidu da su u praistoriji metapodijalne kosti preživara često korišćene kao sirovina za izradu alatki, može se zaključiti da su kosti pokupljene sa mesta prvobitnog tranžiranja upravo u ove svrhe (Dimitrijević 2000, 104). Iako su se na kostima videli preliminarni tragovi obrade (uzdužno cepanje, obrađivanje ivica), njihova finalna obrada nikada nije završena. Prema mišljenju V. Dimitrijević (2000, 104-105), izgleda da je zanatlija u nekom momentu napustio/la svoje radno mesto, što je iskoristio neki sitni glodar i na jednoj od kostiju oštrio zube.

U ovom slučaju sa Lepenskog Vira (i svakako, u mnogim drugim slučajevima), životinjske kosti bi se mogle interpretirati kao svojevrsni artefakti. Artefaktima ih ne čini završni stupanj obrade ili upotreba (koja je u ovom slučaju iz-

ostala), već sam kontekst u kome je došlo do ljudske namere, dejstvenosti i interakcije sa materijalom. Otuda se ideja artefakta može shvatiti mnogo šire, tj. može obuhvatiti ne samo "stvari načinjene ljudskom rukom", već i "stvari osmišljene u ljudskom umu". Drugim rečima, parafrizirajući autore poput Ž. Deride i Dž. Batler, priroda ne postoji *a priori* i nezavisno od diskursa u kojem joj čovek daje oblik. Time se svakako ne želi poreći postojanje fizičkog i materijalnog sveta oko nas, već se ističe da se taj svet uvek upoznaje, označava i "nastaje" kroz kulturu.

Životinje kao hrana i više od hrane

Tradicionalno, glavni doprinos arheozoologije ogledao se u rekonstruisanju ishrane ljudskih zajednica u prošlosti, a životinjske kosti s arheoloških nalazišta su u najvećem broju slučajeva interpretirane kao ostaci hrane. Naravno, ne može se niti želi poreći da su životinje ljudima oduvek služile kao izvor hrane, niti poreći upotreba životinja u ekonomske i utilitarne svrhe. Međutim, životinje su istovremeno mnogo više od toga, i u različitim kulturnim kontekstima mogu igrati ulogu ljubimaca, simbola, prestižnih dobara, ili čak osoba sličnim ljudima. N. Rasel (Russell 2012) navodi brojne primere savremenih stočarskih zajednica kod kojih konzumacija mesa nije primarni motiv za uzgajanje životinja, tj. primere gde se više ceni živa životinja nego njena nutritivna vrednost. Životinje se u mnogim slučajevima gaje zbog sekundarnih proizvoda (mleka, vune), da bi se koristile kao radna snaga, predmeti trgovine i sredstvo plaćanja, ili služile kao manifestacija statusa. Čak i kada je konzumacija glavni motiv za stočarstvo, meso se u mnogim slučajevima ne konzumira na svakodnevnom nivou već isključivo u specijalnim prilikama (prilikom gozbi ili žrtvovanja životinja). Istovremeno, i sama hrana predstavlja mnogo više od pukog unosa kalorija, budući da su ideje o tome šta je jestivo, ukusno i korisno nasuprot nejestivom, neukusnom ili čak zabranjenom (tabu) uvek kulturno specifične. Poznata je misao K. Levi-Strosa (Lévi-Strauss 1964, 89) da se određene životinjske vrste mogu ceniti ne zato što su "dobre za jelo", već zato što su "dobre za razmišljanje", tj. "hrana za misli".

Usmrćivanje životinje i konzumacija mesa neizostavno vodi fragmentaciji životinjskog tela; otuda su životinjski ostaci u arheološkim kontekstima najčešće skupine dezartikulisanih kostiju. Arheologija ovakve kontekste najčešće interpretira kao "otpadne", podrazumevajući pod otpadom stvari koje su izgubile svoju prvobitnu, "aktivnu" ulogu i postale "pasivne" i neupotrebljive (Chapman 2001, 146). U svojoj studiji o fragmentaciji u arheologiji, Dž. Čepmen (Chapman 2000) dovodi u pitanje nekritičke interpretacije u kojima se polomljene "stvari" (figurine, nakit, kosti) po pravilu treiraju kao beskorisni otpad, ističući da i naizgled beznačajni fragmenti ili načini njihovog deponovanja mogu biti in-

korporirani u šire strukture značenja. Prema ovom autoru, fragmenti mogu simbolizovati deo celine i time učvršćivati društvene veze između aktera koji njima manipulišu. Pored toga, Dž. Bruk (Brück 2007) je ukazala da je striktna podela na "ritualne" i "svakodnevne" aktivnosti u arheološkoj interpretaciji pre prividna nego stvarna, budući da ove sfere ne moraju biti odvojene ili jasno definisane. Otuda se u ovakvim slučajevima ne postavlja pitanje da li su životinje korišćene u utilitarne svrhe (što svakako jesu), već kakva značenja mogu imati njihovi ostaci i konteksti njihovog deponovanja; kao i da li je dihotomija utilitarno/ritualno uvek adekvatna i primenjiva u različitim kulturnim kontekstima.

U potrazi za značenjem, kulturna antropologija može pružiti interesantne primere različitih uloga koje mogu igrati životinjski ostaci. Na primer, kod mnogih savremenih lovačkih zajednica, odnos sa životinjama se zasniva na ideji reciprociteta, a ne eksploatacije⁷ (Ingold 1994a; Kent 1989; Russell 2012). Reciprocitet podrazumeva da se životinje "prikazuju" i "nude" lovcima da ih ulove, dok se ljudi za uzvrat moraju pridržavati određenih procedura prilikom usmrćivanja, kasapljenja, konzumacije i deponovanja životinjskih ostataka (Ingold 1986, 246-247; Ingold 1994a, 9; Brück 2007, 288; Russell 2012, 54-64, 169). Kod savremenih lovačkih zajednica načini kasapljenja plena mogu značajno varirati, kao što je pokazao L. Binford (Binford 1981); može se pretpostaviti da različiti obrasci nastaju kao odraz različitih vrednosti koja se pridaju životinjskom telu i njegovim delovima (Živaljević, u pripremi), ali i kao odraz same prirode ljudsko-životinjskih odnosa.

U "animističkim"⁸ društvenim vezama, adekvatna raspodela mesa i određeni načini deponovanja kostiju mogu služiti kao sredstva koja omogućuju neprestani protok i razmenu životnih "esencija" između različitih entiteta (Ingold 1986, 246-247). Ilustrativan primer su lovačka svetišta savremenih Maja u Gvatemala-

⁷ U skorije vreme, K. Armstrong Oma (2007), (2010) je kritikovala pojednostavljeni model po kome domestikacijom dolazi do nestanka odnosa reciprociteta između ljudi i životinja kao ravnopravnih aktera, i stvaranja novih veza baziranih na nejednakosti i dominaciji. Ona ističe da se u predindustrijskim stočarskim zajednicama odnosi grade kroz svakodnevni kontakt sa konkretnim pojedinačnim životinjama (a ne sa generičkom kategorijom vrste), što podrazumeva prisnost, međusobno poverenje i stvaranje neke vrste 'partnerstva'.

⁸ Termin *animizam* u antropološkom smislu je prvi upotrebio Edvard Tejlor (Edward Tylor) u svom delu *Primitivna kultura* (1871), da označi prvi "primitivni" stadijum religije; klasična definicija animizma je verovanje da i ne-ljudski entiteti (poput životinja, biljaka, predmeta i prirodnih pojava) poseduju dušu, životnu silu ili karakteristike ličnosti. U novije vreme, ovaj koncept je ponovo ožvirljen preispitivanjem modernističkih binarnih opozicija živog i neživog, subjekta i objekta, prirode i kulture; i interpretiran ne više kao 'primitivni' i 'nenaučni' pogled na svet već kao alternativna ontologija koja vezama između ljudskih i ne-ljudskih entiteta daje društveni karakter (Bird-David 1999; Brown and Walker 2008; Alberti and Bray 2009).

li (slika 2), u kojima životinjske kosti igraju važnu ulogu medijuma u komunikaciji sa šumom (Brown and Emery 2008). U majanskom viđenju društvenih odnosa, ljudi nisu jedini dejstvujući akteri: i šuma, divlje životinje, duh "Zaštitnik životinja", lovački psi i oružje tretiraju se kao bića različitog ontološkog statusa. Budući da se životinje "žrtvuju" dajući se lovcima, lovci moraju ispuniti svoj deo društvenog ugovora. To podrazumeva veliku pažnju prilikom kasapljenja, pripreme i konzumacije hrane (da se ne bi ostavili tragovi noža ili vatre na kostima), zatim sakupljanje kostiju i njihovo odlaganje na specijalnim mestima (ispred pećina, potkapina i stena) u činu "vraćanja" šumi (slika 2). Kao što su žive životinje važni akteri u ovoj transakciji, tako i njihove kosti imaju veliku dejstvenu moć: one su "seme" od kog "Zaštitnik životinja" može da napravi nove životinje, i istovremeno lokus koji omogućava i reguliše društvene veze (Brown and Emery 2008).

Ove različite perspektive koje nudi kulturna antropologija mogu da posluže kao korisno oruđe u proučavanju životinjskih ostataka, ali i da doprinesu preispitivanju nekritičkih arheoloških interpretacija određenih konteksta kao "ritualnih" ili "utilitarnih", tj. deponovanih "sa namerom" i "značenjem" nasuprot deponovanju "bez značenja" (Živaljević, u pripremi). Ovo posebno dolazi do izražaja u različitom tretmanu ljudskih i životinjskih ostataka prilikom arheoloških iskopavanja i u arheološkoj interpretaciji. Preovlađujući je stav da su ljudska tela (bilo kompletna, bilo fragmentovana) uvek deponovana *sa namerom* (kao deo pogrebnog rituala ili sistema verovanja), dok je deponovanje životinjskih ostataka po pravilu slučajno, proizvod svakodnevnih aktivnosti ili je podvedeno pod širok (ali neodređen) pojam ritualnog, u kome igra pasivnu ulogu. Međutim, kao što su životinje mnogo više od hrane, istovremeno su i mnogo više od pasivnih objekata simboličkih apstrakcija – one su živi i aktivni agenti koji poseduju mogućnost delovanja. Otuda svaka interakcija čoveka i životinje neizostavno utiče na obe strane, a domene u kojima se njihovi svetovi susreću i prepliću je teško razdvojiti u striktno ontološke kategorije (Armstrong Oma and Argent, u pripremi).

Životinje kao osobe

U savremenom smislu, koncept "osobe" podrazumeva isključivo ljudsku individuu – autonomnog agenta koji poseduje razum, fizičko telo i individualne karakteristike ličnosti (Ingold 1994b; Steeves 2002; Fowler 2004). Međutim, prilikom proučavanja društava u prošlosti koja mogu, ali ne moraju biti nalik našem, mora se razmotriti postoje li drugi načini na koje se može "biti" ili "postati" osoba; i da li neki aspekti "osobnosti"⁹ mogu uključiti i ne-ljudska bića i predmete.

⁹ U najširem smislu, koncept 'osobnosti' (eng. *personhood*) se odnosi na situaciju ili stanje u kome je neko/nešto osoba ("condition or state of being a person") (Fowler

Za razliku od modernističkog shvatanja osobe, u mnogim kulturnim kontekstima koje antropologija definiše kao "animističke", "osobnost" nije vezana za striktnu kategoriju bića ili vrste, već je izrazito fluidna i nastaje kao rezultat društvenih veza. Na primer, kod lovačko-sakupljačkih Najaka (Nayaka) u južnoj Indiji, *devaru* (ili osobe-koje-nisu-ljudi) se stvaraju kroz interakciju sa ljudima. Tako Bird-David (1999, S74-S75) navodi primer muškarca koji je sreo slona "koji ga je pogledao pravo u oči", te je tako shvatio da je u pitanju *devaru* (a ne "običan" slon), ili žene kojoj je *devaru* kamena "pao u krilo" dok je sedela ispod drveta. Sa druge strane, za mnoge amazonske zajednice životinje nisu samo osobe, već su vrlo konkretno shvaćene kao *ljudske* osobe (Viveiros de Castro 1998; Vilaça 2007). U ovom kontekstu, *biti* čovek znači *ponašati se* kao čovek: živeti u porodici, loviti, kuvati hranu, konzumirati alkohol i učestvovati u ritualima. Na taj način, i životinje sebe "vide kao ljude": na primer, ono što je za čoveka pivo, za jaguara je krv, a za tapira blato. I ljudi i životinje jedni druge vide kao plen; tako da se može reći da je pitanje "ljudskosti" zapravo pitanje perspektive. Različita perspektiva ili različito viđenje sveta proizilazi iz različitih telesnih oblika; telo je na taj način shvaćeno kao neka vrsta "odeće" koja krije pravu esencijalnu (ljudsku) formu, a karakteristike svake vrste (krzno, perje, kandže, kljun) su zapravo neka vrsta ukrasa ili kulturnih instrumenata. Otuda Viveiros de Castro (Viveiros de Castro 1998) modernoj ideji *multikulturalizma* (shvatanju ljudske prirode kao univerzalne, a kulture kao varijabilne) suprotstavlja ideju *amerindijanskog perspektivizma*, tj. *multinaturizma* – ideju o zajedničkoj kulturi koju dele i ljudi i životinje, ali se ona otelotvoruje kroz njihova fizički različita tela.

Shvatanje da se i ne-ljudski entiteti mogu tretirati kao osobe (ili čak kao ljudske osobe) može biti od velikog značaja za arheološku praksu, kao i za studije ljudskih i životinjskih ostataka. Na pomenutom primeru majanskih lovačkih svetilišta se videlo da načini deponovanja životinjskih kostiju mogu biti odraz specifičnih shvatanja životinja kao osoba. Međutim, mnogi primeri iz različitih kulturnih konteksta svedoče o tome da su u nekim slučajevima životinje eksplicitno tretirane kao *ljudi* (ili pak kao bića čiji ontološki status nije uvek jasan), na prvom mestu u slučajevima životinjskih sahrana. Sama definicija sahrane podrazumeva deponovanje (ljudskog) tela, praćeno određenim ritualom koji može uključivati materijalne manifestacije (u vidu daće, grobnih priloga ili nekog vida funerarne arhitekture) u činu izmeštanja pokojnika iz domena živih u domen mrtvih (Parker Pearson 2009). Rukovodeći se ovim kriterijumima, posthumni tretman životinja u različitim kontekstima se može tumačiti kao sahrana: na primer u slučaju pasa na mezolitskom lokalitetu Skateholm (Švedska) koji su sahranjeni sa prilozima u vidu ukrasa ili kremenih

2004, 7); i služi u konstruisanju "kulturno specifičnih granica između osoba i predmeta, ljudi i životinja, ljudskog i božanskog" (Fowler 2010, 374).

alatki (Larsson 1990), ili u slučaju psa s antičkog nalazišta Viminacijum (Srbija) koji je sahranjen sa dva keramička žiška (Vuković i Jovičić, u štampi). Međutim, pokojnici se mogu izmestiti u domen mrtvih na različite načine, od kojih je deponovanje kompletnog tela sa grobnim priložima i u okviru grobne arhitekture samo jedan od mogućih. Mrtvi se mogu i spaljivati, fragmentovati, ostaviti van naselja, baciti u reku i ispratiti na mnogo različitih načina; svi ovi činovi takođe mogu biti shvaćeni kao sahrana. Sledeći ovaj princip, može se pretpostaviti da su i fragmentovani i spaljeni životinjski ostaci u nekim slučajevima deponovani u činu pogreba; tj. da i dezartikulisane ljudske i životinjske kosti u nekim slučajevima mogu igrati istu ili sličnu ulogu, iako se njihov tretman prilikom arheoloških iskopavanja, proučavanja i u arheološkoj interpretaciji značajno razlikuje.

Ilustrativan je primer kuće 21 na Lepenskom Viru, u koju je bio ukopan grob odraslog muškarca sahranjenog sa ljudskom lobanjom i lobanjom divljeg govečeta (*Bos primigenius* Bojanus) (slika 3), i ornamentalnom skulpturom postavljenom na čelo pokojnika (Srejović 1969, 136-137). Deponovanje ljudskih ostataka je interpretirano kao sahrana, te su shodno arheološkoj praksi skelet i dezartikulisana ljudska lobanja inventarisani kao grobovi 7/I-a i 7/II-b. Sa druge strane, lobanja govečeta je interpretirana kao "lovački trofej" (Srejović 1969, 138). U skorije vreme, D. Borić je ponudio nešto drugačiju interpretaciju ovog konteksta, prema kojoj je za smrt individue 7/I-a mogao biti vezan neki "dramatični ili neobični događaj", što je navelo njegove sapslemenike da ga "zaštite" lobanjom 7/II-b (koja predstavlja "otelotvorenu apotropejsku moć predaka") i "moćnim dejstvom lobanje govečeta i ornamentalne skulpture" (Borić 2003, 65-66; *moj prevod*). Imajući u vidu da značenja nikada nisu fiksna i statična, obe interpretacije se mogu prihvatiti kao validne, tj. "lovački trofej" može vremenom ili u različitom kontekstu postati "otelotvorena apotropejska moć" ili istovremeno imati oba značenja. Međutim, postoji još jedan značajan aspekt ovog konteksta koga treba uzeti u obzir: nestabilnost granica između ljudskog i životinjskog. Indikativno je da su obe lobanje (i ljudska i životinjska) položene na ramena individue, dajući mu time karakter "kompozitnog" ili "hibridnog" bića. Može se reći da u ovom slučaju akcent nije na pretpostavljenoj "ljudskosti" ili "animalnosti" aktera, već na identičnoj ulozi dezartikulisanih lobanja u stapanju identiteta pokojnika, "pretka" i životinje. Od posebnog je interesa da ovo "kompozitno biće" ima mogućnost da "gleda" u različitim pravcima: telo kompletne individue je položeno paralelno sa rekom i orijentisano sever-jug (glave okrenute uzvodno), dok su ljudska i životinjska lobanja okrenute u suprotnom pravcu (nizvodno)¹⁰. Moguće

¹⁰ O značaju orijentacije i položaja pokojnika u odnosu na reku, elemente arhitekture i skulpture u kontekstu mezolita/neolita Đerdapa videti Radovanović 1997; Borić 1999; Borić 2005.

je da istovremeno sa novim identitetom, pokojnik usvaja i "perspektivu" predačkog/životinjskog bića (*sensu* Viveiros de Castro 1998), zajedno sa novim načinima posmatranja i doživljaja sveta (Živaljević, u pripremi).

Ove fascinacije različitim oblicima premošćavanja granica između ljudi i životinja manifestuju da se kategorija ljudskog često definiše u odnosu na druge, ne-ljudske entitete, a opet, te granice mogu biti varijabilne, nestabilne i fluidne. Otuda striktna ontološka diferencijacija između ljudi i životinja, nastala kao rezultat dualističkog viđenja sveta u evropskoj tradiciji, ne mora uvek biti adekvatna u interpretaciji životinjskih ostataka deponovanih na arheološkim nalazištima.

Zaključak

Podvojenost prirode i kulture, a samim tim i poseban položaj ljudi u odnosu na ostali životinjski svet je jedan od najtrajnijih i najukorenjenijih narativa u evropskoj tradiciji. Istorija svedoči o konstantnoj potrebi da se "suština ljudskosti" izoluje i definiše, a najčešći kriterijumi su bili posedovanje duše, svesti, slobodne volje, jezika, upotreba alatki i uopšte posedovanje kulture (Russell 2012, 2; Ingold 1994b; Newmyer 2011). Zbog ovih svojstava koja ga čine "jedinственим" čovek je u stanju da "premosti" prirodu, te se priroda na taj način shvata kao domen koji je izdvojen i podređen čovečanstvu (Ingold 1994a). S ekspanzijom industrije i tehnologije u savremenom društvu, ideja o otuđenosti od prirode sve više dolazi do izražaja. Tendencija da se životinjski i biljni svet očuva u svom "netaknutom" obliku, implicira da netaknuta priroda može postojati samo izvan sfere ljudskog uticaja. Drugim rečima, kontakt sa ljudima je "neprirodan", jer ljudi nisu deo prirode na isti način kao životinje (Clutton-Brock 1994; Ingold 1994a; Ingold 1994b).

Sfere prirode i kulture su u tolikoj meri suprotstavljene, da njihovo prožimanje može izazvati velike tenzije (slika 4). Ljudska potreba da antropomorfizuje svet oko sebe (Russell 2012, 2-5) donekle dopušta uključivanje životinja u domen ljudskog, ali prvenstveno kroz metaforu i simbol (Fowler 2004, 125). Osim u slučaju kućnih ljubimaca (i donekle domaćih životinja), svet ljudi je životinjama generalno nedostupan (slika 4); one su od njega odvojene kavezima, rezervatima i striktnim ontološkim definicijama. Na sličan način, mogućnost da ljudsko biće "sklizne" u domen animalnog izaziva nelagodu ili čak gađenje i strah. Prilikom ekspedicije "Biglom" i posete Ognjenoj zemlji, Čarls Darvin (Charles Darwin, 1809–1882) je izrazio duboki šok i prezir prema njenim stanovnicima, koji, prema njegovim rečima, "žive kao životinje"¹¹ (Ingold

¹¹ Darvinov stav o inferiornosti lovačko-sakupljačkih zajednica nije bio usamljen u devetnaestovekovnoj (ali i kasnijoj) antropologiji. Ovaj narativ se zasnivao na ideji da

1994a, 2). U skorije vreme, izveštaji o deci koju su usled različitih okolnosti navodno odgajile životinje manifestuju duboki osećaj nelagode pred ovim bićima čija je anatomija ljudska, ali "kultura" životinjska; sama mogućnost ovakvih pojava predstavlja "pretnju" našoj ideji ljudskog bića (Steeves 2002).

Međutim, koliko god dihotomija prirode i kulture delovala urođeno, ova ideja je daleko od univerzalne. Dualističko viđenje sveta je u tolikoj meri specifično, da se Kartezijanski dualizam danas smatra proizvodom "neverovatnog spleta okolnosti" u evropskoj misli (Bird-David 1999, S79). Za mnoga "ne-zapadnjačka" društva, ljudi i životinje obitavaju u istom svetu kao *osobe*, a njihovi međusobni odnosi imaju formu dijaloga (Viveiros de Castro 1998; Bird-David 1999; Ingold 1994b; Brown and Emery 2008). Budući da podvojenost prirode i kulture nije univerzalni koncept, i razlika između ljudi i životinja je uvek oblikovana diskursom, a ne objektivna i *a priori* realnost. Čak i u savremenoj nauci, koja je direktni produkt "zapadnjačke" epistemologije, granice između ljudi i životinja nisu toliko jasne koliko se na prvi pogled čini. I ljudi su samo jedna vrsta u moru drugih; i po samoj definiciji vrste su svakako jedinstveni, ali ih to ne čini suprotstavljenom kategorijom u odnosu na ostali živi svet (Russell 2012, 2). U novije vreme, sve veći broj studija iz različitih oblasti svedoči o tome da životinje poseduju mnoge od karakteristika koje su se tradicionalno pripisivale isključivo ljudima – poput inteligencije, emocija, svesti, sistema komunikacije i čak i upotrebe alatki (Ingold 1994b; Steeves 2002; Armstrong Oma and Argent, u pripremi). Prema ovim studijama, životinje se od ljudi ne razlikuju u nekom suštinskom smislu, već u stepenu i načinu na koji ove karakteristike ispoljavaju (Ingold 1994b).

Budući da razgraničenje fenomena ljudskog duha i prirodnih fenomena nije posledica univerzalne i objektivne realnosti, jasno je da je i jaz između disciplina koje ove fenomene proučavaju proizvod istorijskih procesa. U slučaju arheologije, tenzija između osteologije i studija artefakata nije zasnovana na "urođenim" svojstvima različitih vrsta materijala koje arheolozi proučavaju (tj. kostiju i artefakata u pravom smislu), već je proizvod kulturno-istorijski konstruisanih granica između prirodnih i društvenih nauka (Sofaer 2006, 3). U podeli akademskih disciplina, arheologija je zauzela poziciju društvene nauke koja (u manjoj ili većoj meri) inkorporira metode i rezultate prirodnih nauka. Ovakva podela je imala dvostruki efekat na arheozoologiju i studije životinja uopšte. Najpre, učinila je da se arheozoologija tretira kao pomoćno sredstvo za razumevanje pitanja ishrane i ekonomije u prošlosti, a ne kao vredan cilj sam po sebi. Zatim, uticala je na samu arheološku i arheozoološku interpretaciju životinja kao pasivnih objekata (izvora kalorija i proteina), i interpretaciju

se status ljudskog bića stiče ovladavnjem nad prirodom i njenim resursima (kroz domestikaciju i proizvodnju hrane), te da zajednice koje do hrane dolaze lovom i sakupljanjem "nisu u potpunosti ljudi" (Ingold 1994a).

konteksta sa životinjskim ostacima kao proizvoda "svakodnevnih" aktivnosti. Kako ističe N. Rasel (Russell 2012), očigledno je da su životinje oduvek korišćene kao izvori hrane, sirovina i radne snage, i doprinos arheozoologije u rekonstrukciji ishrane i ekonomije u prošlosti je nepobitan i nezamenljiv. Međutim, postoji još čitav spektar ljudsko-životinjskih odnosa skoji se u arheozoološkoj literaturi često marginalizuje.

Arheozoolozi su u velikoj meri razvili metodologiju koja im omogućava da identifikuju različite vrste i delove skeleta, kvantifikuju ostatke i rekonstruišu različite ekonomske prakse. Pol i starost jedinki, odnos vrsta, prisustvo patologija i markera okupacionog stresa na kostima mogu ukazati na to da li su životinje prvenstveno gajene radi mesa, mleka ili kao radna snaga. Međutim, kako je demonstrirano u ovom radu, životinje mogu igrati mnoge uloge koje nisu striktno utilitarne – kao ljubimci, simboli, predmeti prestiža, ili čak kao osobe slične ljudima; sve ove uloge se moraju uzeti u obzir prilikom proučavanja i interpretacije životinjskih ostataka na arheološkim nalazištima (Russell 2012). Otuda životinjske kosti mogu predstavljati ostatke hrane, otpad, trofeje, žrtve ili ponude, magijske instrumente ili čak biti deponovane u činu pogreba (poput ljudskih tela). Da bi se ovakvi konteksti mogli uočiti i interpretirati, nepohodan je kontekstualni pristup u arheozoologiji, tj. razumevanje kostiju kao artefakata sa sopstvenim "osteobiografijama". Osteobiografije se materijalizuju kroz niz različitih bioloških i kulturnih procesa koji oblikuju kost, a arheozoologija je u jedinstvenoj poziciji da ovakve procese proučava. Kao što je pokazano na primerima u ovom radu, tragovi obrade i zuba glodara na kostima ispod kuće 47' na Lepenskom Viru (Dimitrijević 2000) svedoče o nameri od koje se u nekom momentu odustalo; na sličan način, odsustvo tragova kaspajljenja i glodanja na kostima deponovanim u majanskim lovačkim svetilištima (Brown and Emery 2008) svedoči o velikoj pažnji i poštovanju pridavanom životinjskim ostacima.

Pored toga, u razmatranju odnosa između ljudi i životinja u prošlosti, mora se uzeti u obzir potencijal za međusobno delovanje, kao i efekti ovakvog delovanja. U arheozoološkoj literaturi (Bökönyi 1974; Clutton-Brock 1999) posvećeno je mnogo pažnje načinima na koje ljudi oblikuju životinjsku anatomiju i ponašanje kroz procese domestikacije. Međutim, interakcija sa životinjama je povratan proces, i neizostavno menja i ljude na načine koji mogu biti vidljivi u arheološkom zapisu. Na primer, u interakciji konja i jahača (Argent, u pripremi), ili zemljoradnika koji ore sa volovima (Johannsen, u pripremi), stvaraju se novi međusobni odnosi i načini na koji ljudi i životinje koriste svoja tela; u ovim aktivnostima se njihova tela međusobno *oblikuju*. Pored toga, životinje mogu aktivno oblikovati i ljudsko ponašanje, za šta u prošlosti i sadašnjosti postoje mnogobrojni primeri. U prošlosti (kao i danas), ljudi su u mnogim slučajevima modifikovali svoj životni prostor i navike prema potrebama i ponašanju životinja sa kojima su stupali u interakciju. Životinje nisu

samo pasivni objekti za eksploataciju niti "prazni listovi" koje treba ispuniti simboličkim značenjima, već su živa i dejstvena bića i aktivni akteri u oblikovanju ljudskog sveta. Na taj način, dekonstrukcija striktnih modernističkih dualizama može kao posledicu imati bolju integraciju arheozoologije u okviru arheološke discipline. Kao disciplina koja se bavi životinjskim ostacima sa arheoloških nalazišta, arheozoologija ima privilegovanu poziciju u proučavanju različitih oblika ljudskih i životinjskih odnosa u prošlosti, i potencijal da premosti jaz između podvojenih domena prirode i kulture.

Literatura

- Alberti, Benjamin and Tamara L. Bray. 2009. Animating Archaeology: of Subjects, Objects and Alternative Ontologies. Introduction. *Cambridge Archaeological Journal* 19 (3): 337-43.
- Argent, Gala. u pripremi. "Synchronies: Relationship Stages, Domestication and Social Mimicry in Iron Age Eurasia". In *Animal Agency*, eds. Kristin Armstrong Oma and Gala Argent.
- Armstrong Oma, Kristin. 2007. *Human-animal Relationships: Mutual becomings in Scandinavian and Sicilian households 900-500 BC*. Oslo: Unipub / Oslo Academic Press.
- Armstrong Oma, Kristin. 2010. Between trust and domination: social contracts between humans and animals. *World Archaeology* 42 (2): 175-187.
- Armstrong Oma, Kristin and Gala Argent. (eds.) u pripremi. *Animal Agency*.
- Babić, Staša i Miodrag Tomović (ur.) 1996. *Milutin Garašanin. Razgovori o arheologiji*. Beograd: 3T.
- Binford, Lewis R. 1981. *Bones: ancient men and modern myths*. New York: Academic Press.
- Bird-David, Nurit. 1999. "Animism" revisited: personhood, environment and relational epistemology. *Current Anthropology* 40 (Supplement): S67-S91.
- Bökönyi, Sándor. 1974. *History of Domestic Mammals in Central and Eastern Europe*. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Borić, Dušan. 1999. Places that created time in the Danube Gorges and beyond, c. 9000-5500 BC. *Documenta Praehistorica* XXVI: 41-70.
- Borić, Dušan. 2003. "Deep time" metaphor: mnemonic and apotropaic practices at Lepenski Vir. *Journal of Social Archaeology* 3 (1): 46-74.
- Borić, Dušan. 2005. Body metamorphosis and animality: volatile bodies and boulder artworks from Lepenski Vir. *Cambridge Archaeological Journal* 15 (1): 35-69.
- Borić, Dušan. 2007. "Images of animality: hybrid bodies and mimesis in early prehistoric art". In *Material Beginnings: A Global Prehistory of Figurative Representation*, eds. Collin Renfrew and Iain Morley, 89-105. Cambridge: The McDonald Institute for Archaeological Research: Cambridge.
- Brown, Linda A. and Kitty F. Emery. 2008. Negotiations with the Animate Forest: Hunting Shrines in the Guatemalan Highlands. *Journal of Archaeological Method and Theory* 15: 300-337.

- Brown, Linda A. and William H. Walker. 2008. Prologue: Archaeology, Animism and Non-Human Agents. *Journal of Archaeological Method and Theory* 15: 297–299.
- Brück, Joanna. 2007. "Ritual and Rationality. Some problems of interpretation in European archaeology". In *The Archaeology of Identities*, ed. Timothy Insoll, 281-307. London and New York: Routledge.
- Chapman, John. 2000. *Fragmentation in Archaeology: People, Places and Broken Objects in the Prehistory of South-Eastern Europe*. London: Routledge.
- Chapman, John. 2001. "The fractality of personal relations in the Mesolithic and Neolithic of South East Europe". In *From the Mesolithic to the Neolithic* (Proceedings of the International Archaeological Conference held in the Damjanich Museum of Szolnok, September 22-27, 1996), eds. Róbert Kertész and János Makkay, 145-165. Budapest: Archaeolingua.
- Clutton-Brock, Juliet. 1994. "The unnatural world: behavioural aspects of humans and animals in the process of domestication". In *Animals and Human Society: Changing Perspectives*, eds. Aubrey Manning and James Serpell, 23-35. New York: Routledge.
- Clutton-Brock, Juliet. 1999. *A Natural History of Domesticated Mammals*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cohen, Esther. 1994. "Animals in medieval perceptions: the image of the ubiquitous other". In *Animals and Human Society: Changing Perspectives*, eds. Aubrey Manning and James Serpell, 59-80. New York: Routledge.
- Cohen, Leonora D. 1936. Descartes and Henry More on the beast-machine – A translation of their correspondence pertaining to animal automatism. *Annals of Science* 1(1): 48-61.
- Dimitrijević, Vesna. 2000. The Lepenski Vir fauna: bones in houses and between houses. *Documenta Praehistorica* XXVII: 101-117.
- Fowler, Chris. 2004. *The Archaeology of Personhood. An anthropological approach*. London and New York: Routledge.
- Fowler, Chris. 2010. "From identity and material culture to personhood and materiality". In *The Oxford Handbook of Material Culture Studies*, eds. Dan Hicks and Mary C. Beaudry, 352-385. Oxford: Oxford University Press.
- Gay, Paul. du, Jessica Evans and Peter Redman (eds) 2004. *Identity: a reader*. London: Thousand Oaks, New Delhi: SAGE Publications.
- Грин, Кевин. 2003. *Увод у археологију. Историја, принципи и методи модерне археологије*. Београд: CLIО.
- Ingold, Tim. 1986. *The Appropriation of Nature: Essays on Human Ecology and Social Relations*. Manchester: Manchester University Press.
- Ingold, Tim. 1994a. "From trust to domination: an alternative history of human-animal relations". In *Animals and Human Society: Changing Perspectives*, eds. Aubrey Manning and James Serpell, 1-22. New York: Routledge.
- Ingold, Tim. 1994b. Introduction to *What is an Animal?*, ed. Tim Ingold, 1-16. London: Routledge.
- Ingold, Tim. 2007. Materials against materiality. *Archaeological Dialogues* 14 (1): 1-16.
- Johannsen, Niels. u pripremi. "Agency of the Animate: Coming Back to Life in the Discipline of Things?". In *Animal Agency*, eds. Kristin Armstrong Oma and Gala Argent.
- Kent, Susan. 1989. "Cross-cultural perceptions of farmers as hunters and the value of meat". In *Farmers as Hunters: the implication of sedentism*, ed. Susan Kent, 1-17. Cambridge: Cambridge University Press.

- Larsson, Lars. 1990. "Dogs in fraction – symbols in action". In *Contributions to the Mesolithic in Europe*, eds. Pierre M. Vermeersch and Philip Van Peer, 153-160. Leuven: Leuven University Press.
- Lévi-Strauss, Claude. 1964. *Totemism*. R. Needham, transl. London: Merlin Press.
- Lyman, Lee R. 1994. *Vertebrate Taphonomy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Maehle, Andreas-Holger. 1994. "Cruelty and kindness to the 'brute' creation: stability and change in the ethics of Man-Animal relationship, 1600-1850". In *Animals and Human Society: Changing Perspectives*, eds. Aubrey Manning and James Serpell, 81-105. New York: Routledge.
- Manning, Aubrey and James Serpell. 1994. Introduction to *Animals and Human Society: Changing Perspectives*, eds. Aubrey Manning and James Serpell, xi-xii. New York: Routledge.
- Murray, Penelope. 1998. "Bodies in flux: Ovid's *Metamorphoses*". In *Changing Bodies, Changing Meanings. Studies on the Human Body in Antiquity*, ed. Dominic Montserrat, 80-96. London and New York: Routledge.
- Newmyer, Stephen T. 2011. *Animals in Greek and Roman Thought*. London and New York: Routledge.
- O'Connor, Terry P. 1996. A critical overview of archaeological animal bone studies. *World Archaeology* 28(1): 5-19.
- Orton, David C. 2010. Taphonomy and Interpretation: An Analytical Framework for Social Zooarchaeology. *International Journal of Osteoarchaeology* 22(3): 253–378.
- Parker Pearson, Michael. 2009. *The Archaeology of Death and Burial*. Gloucestershire: The History Press.
- Radovanović, Ivana. 1997. "The Lepenski Vir culture: a contribution to interpretation of its ideological aspects". In *Antidoron Dragoslavo Sreјović completis LXV annis ab amicis, collegis, discipulis oblatum*, ed. Miroslav Lazić, 85-93. Belgrade: Center for Archaeological Research.
- Russell, Nerissa. 2012. *Social Zooarchaeology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Serpell, James and Elizabeth Paul. 1994. "Pets and the development of positive attitudes to animals". In *Animals and Human Society: Changing Perspectives*, eds. Aubrey Manning and James Serpell, 127-144. New York: Routledge.
- Sofaer, Joanna R. 2006. *The Body as Material Culture: a Theoretical Osteoarchaeology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Срејовић, Драгослав. 1969. *Лепенски Вир. Нова праисторијска култура у Подунављу*. Београд: Српска Књижевна Задруга.
- Срејовић, Драгослав. 2001a [ориг. 1992]. "Археологија и природне науке – могућности и ограничења". У *Искусства прошлости*, ур. Видојко Јовић, 197-201. Београд: Ars Libri, Кремен.
- Срејовић, Драгослав. 2001b [ориг. 1992]. "Етнологија, археологија и антропологија данас". У *Искусства прошлости*, ур. Видојко Јовић, 205-212. Београд: Ars Libri, Кремен.
- Steeves, Peter H. 2002. "The familiar other and feral selves: life at the human/animal boundary". In *The Animal/Human Boundary: Historical Perspectives*, eds. Angela N. H. Creager and William Chester Jordan, 228-264. Rochester: University of Rochester Press.

- Thomas, Julian. 2007. "Archaeology's humanism and the materiality of the body". In *The Archaeology of Identities*, ed. Timothy Insoll, 211-224. London and New York: Routledge.
- Thomas, Kenneth D. 1996. Zooarchaeology: past, present and future. *World Archaeology* 28(1): 1-4.
- Tringham, Ruth. 1991. "Households with faces: the challenge of gender in prehistoric architectural remains". In *Engendering Archaeology. Women and Prehistory*, eds. Joan M. Gero and Margaret W. Conkey, 93-131. Oxford: Blackwell Publishers.
- Vilaça, Aparecida. 2007. "Cultural Change as Body Metamorphosis". In *Time and Memory in Indigenous Amazonia. Anthropological Perspectives*, eds. Carlos Fausto and Michael Heckenberger, 169-193. Gainesville: University Press of Florida.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 1998. Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism. *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 4(3): 469- 488.
- Vuković, Sonja and Mladen Jovičić. u štampi. "Dog burials from the cemeteries of the Roman city of Viminacium." *Limes XXII: Proceedings of the XXIIInd International Congress of Roman Frontier Studies, Held in Ruse, Bulgaria* (September 2012). Sofia: National Institute of Archaeology with Museum in Sofia.
- Willerslev, Rane. 2004. Not Animal, Not Not-Animal: Hunting, Imitation and Empathetic Knowledge among the Siberian Yukaghirs. *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 10(3): 629-652.
- Živaljević, Ivana. u pripremi. "Lend me your eyes, your ears, your perspective: the usage of animal body parts in human burials in the Mesolithic-Neolithic Danube Gorges." In *Animal Agency*, eds. Kristin Armstrong Oma and Gala Argent.

Popis slika

Slika 1. Nemodifikovana metakarpalna kost ovce (*Ovis aries*) iz komparativne zbirke Laboratorije za bioarheologiju (gore) i šilo od metakarpalne kosti srne (*Capreolus capreolus*) sa arheološkog nalazišta Vlasac (dole) (foto: I. Živaljević)

Slika 2. Lovačko šumsko svetište, Gvatemala (fotografija ustupljena ljubaznošću Kiti F. Emery (Kitty F. Emery))

Slika 3. Grob 7/I-a sa ljudskom lobanjom 7/II-b i lobanjom divljeg govečeta (*Bos primigenius Bojanus*), Kuća 21, Lepenski Vir (preuzeto iz Srejović 1969: slika 69)

Slika 4. Karen Nor (Karen Knorr) – "The Corridor" (Musée Carnavalet). Tenzija između domena prirode i kulture je jedan od lajt motiva u radovima nemačke fotografkinje Karen Nor. Smeštajući životinje u kontekste kojima one 'tradicionalno' ne pripadaju (muzeje, galerije, dnevne sobe), ova umetnica izaziva dramatičan efekat i razotkriva i dekonstruiše ukorenjene koncepte Kartezijanskog dualizma (fotografija ustupljena ljubaznošću Karen Nor)

Primljeno / Received: 30.05.2013.

Prihvaćeno / Accepted for publication: 26.06.2013.



▲ *Slika 1. Nemodifikovana metakarpalna kost ovce*



◀ *Slika 2. Lovačko šumsko svetište*



◀ *Slika 3. Grob 7/I-a sa ljudskom lobanjom 7/II-b i lobanjom divljeg govečeta*

▼ *Slika 4. Karen Nor (Karen Knorr)*



Ivana Živaljević

Laboratory for Bioarcheologiju, Department of Archaeology
Faculty of Philosophy University of BelgradeAnimals between Nature and Culture:
The Story of Archaeozoology

The paper aims to tell the story of archaeozoology and utilize it to point out changes in the perception of nature and culture, the perception of animals as organisms that belong entirely to the domain of nature (unlike people who 'build' culture onto their nature), as well as display how these perceptions shaped the discipline of archaeozoology and influenced its position within archaeology. Animal remains, almost as a rule, represent some of the most common findings at archaeological sites; however, the attention which has been given to them in archaeological analysis and interpretation was largely dependent on the dominant paradigms in science. With the appearance of the 'new' or processual paradigm in archaeology and the concurrent development of archaeozoology, findings like these became the object of study and an important 'key' for understanding questions of sustenance, economy and strategies of survival in the past. The strict divide between the natural sciences and humanities (which is a consequence of the wider modernist narrative about the dichotomy of nature and culture), meant that only specialized experts could study animal remains, and that animal remains should be viewed, studied and published on separately from studies on architecture, sculptures and figurines, tools and other artifacts. Thus, archaeozoological reports long represented merely a kind of 'addition' to archaeological publications and rarely figured significantly in interpretations. With the paradigm shift brought on by post-processual archaeology, the research focus shifted from economic and functionalist explanations of social phenomena to the study of the influence of culture on shaping human behavior and values. Social theories of cultural constructivism indicate that concepts of 'humanity' and 'animality' are culturally shaped and a product of discourse, but they often ignore osteological analyses of human and animal remains in the process. Even though at first glance it may seem that constructivist studies and the positivist scientific method on which osteology is based are mutually exclusive in contemporary archaeology, their integration can provide a more detailed picture of how animals shape the way in which humans experience the world, of meanings ascribed to animals, as well as of the very nature of boundaries between people and animals in different cultural contexts.

Key words: archaeozoology, dichotomy, nature, culture, animals, animal remains

Animaux entre Nature et Culture: récit sur l'archéozoologie

L'objectif de cet article est de rendre compte à travers un récit sur l'archéozoologie des changements dans la perception de la nature et de la culture, la perception des animaux en tant qu'organismes qui appartiennent entièrement au domaine de la nature (à la différence des hommes qui 'superposent' la culture à leur nature), ainsi que de rendre compte de la manière dont de telles perceptions ont formé la discipline archéozoologique et ont influé sur sa position dans le cadre de l'archéologie. Les vestiges d'animaux représentent en règle générale l'une des traces les plus fréquentes sur des sites archéologiques; toutefois, l'attention qui leur a été accordée dans l'analyse et l'interprétation archéologique dépendait dans une grande mesure des paradigmes dominants dans la science. Avec l'apparition du paradigme "nouveau" ou processuel dans l'archéologie et le développement simultané de l'archéozoologie, de telles traces sont devenues l'objet d'étude et une "clé" importante pour la compréhension de la question de l'alimentation, de l'économie et des stratégies de survie par le passé. La division stricte entre les sciences naturelles et humaines (née comme conséquence d'un récit moderniste plus large sur la dichotomie de la nature et de la culture) impliquait que les vestiges d'animaux ne pouvaient être traités que par des experts spécialisés, puis qu'il fallait observer, étudier les vestiges d'animaux et publier ces études séparément des études sur l'architecture, les sculptures et les figurines, les outils et les autres artefacts. C'est ainsi que les rapports archéozoologiques ont longtemps représenté une sorte de 'supplément' dans des publications archéologiques et ils jouaient rarement un rôle important dans l'interprétation. Avec le changement de paradigme apporté par l'archéologie post-processuelle, l'intérêt des recherches s'est déplacé des explications économiques et fonctionnalistes des phénomènes sociaux à l'étude des influences de la culture sur le façonnement du comportement et des valeurs humaines. Les théories sociales du constructivisme culturel démontrent que les concepts d'humanité et d'animalité sont façonnés à travers la culture et qu'ils sont un produit du discours, mais dans ce processus elles méconnaissent souvent les analyses ostéologiques des vestiges d'humains et d'animaux. Bien qu'au premier abord il puisse sembler que les études du constructivisme culturel et la méthode scientifique positiviste sur laquelle repose l'ostéologie soient mutuellement exclusives et inconciliables dans l'archéologie contemporaine, leur intégration pourrait offrir une image plus complète du rôle des animaux dans le façonnement de l'expérience humaine du monde, sur les significations qui sont attribuées aux animaux, ainsi que sur la nature même des frontières entre les hommes et les animaux dans différents contextes culturels.

Mots clés: archéozoologie, dichotomie, nature, culture, animaux, les vestiges d'animaux