

ALEXANDRA ION

REGI, SFINȚI ȘI ANONIMI

**Cercetători și oseminte umane
în arheologia din România**

CUPRINS

Introducere. Antropologii ale corpului	9
Corpul ca invenție a modernității	12
Procesul științific, un construct social	13
Structura volumului	17
Capitolul 1 Corpul uman între arheologia funerară și osteoarheologie	25
Când arheologii întâlnesc oseminte umane	28
Corpul și antropologii	37
Arheologii din România și descoperirile funerare.....	46
Evoluția gândirii osteoarheologice din România	52
Biografia unui corp uman într-o analiză osteoarheologică.....	59
De la oase la artefacte.....	61
Corpul ca date osteologice - modelul anatomic, demografic și abstract-matematic	62
De la corp ca date osteologice la corpul-cunoaștere științifică.....	70
Capitolul 2 Domnitori medievali, ADN și oameni de știință	75
Nu toți morții sunt la fel de morți	78
Domnitorii români, cumanii și genetica	81
Domnitorii moldoveni și ADN-ul	88
Constantin Brâncoveanu - trupul unui sfânt martir	90
Un rege sub o parcare, un rege într-un pod.....	96
Bioistoria și indivizii de os domnesc	100
Capitolul 3 Transformarea corpurilor anonime în tipuri umane ideale Povestea colecției antropologice Francisc I. Rainer	107
Povestea 1.....	107
Povestea 2	108

Povestea 3	109
Când corpul ajunge exponat	111
Corpul uman și istoria colecționării lui	113
Națiunea, craniile și antropologia	116
Cine ajungea exponat în colecția lui Francisc I. Rainer?	121
Antropologia în spațiu	126
De la un craniu paleolitic la tipuri umane ideale	128
Ce valoare are un corp uman?	132
Încotro? Un viitor pentru colecții	137
Capitolul 4 Osteoarheologia ca antropologie? Corpuri, moaște și sfinți martiri	141
Post-socialism, absențe și corpurile ca loc al memoriei	144
La mormântul „V.A.”	148
Memoria cui însă? Cine e Episcopul Vasile Aftenie?	149
Antropologi și arheologi la lucru	153
Exhumări ale victimelor represiunii politice sau ale sfinților martiri	156
Oseminte, moaște și limitele cunoașterii științifice	159
Concluzii	165
Osemintele, încotro?	165
Mulțumiri	175
BIBLIOGRAFIE	179

Introducere. Antropologii ale corpului

„mumiile nu putrezesc de la viermi: ele mor
după ce sunt transplantate
dintr-o ordine a simbolicului, stăpână peste
putrefacție și moarte,
într-o ordine a istoriei, științei și a muzeelor,
ordinea noastră,
care nu mai stăpânește nimic și care încearcă
să le reînvie prin știință”

(Baudrillard 1994, 10-11)¹

Ce fac arheologii și antropologii în spatele ușilor închise, pe teren, în laborator sau în muzeu? Cum ajung osemintele celor care au murit acum mii de ani să devină obiect de studiu și cum sfârșește cineva exponat într-o colecție antropologică? Cartea de față își propune să răspundă la aceste întrebări, pornind într-o călătorie pe urmele cercetătorilor: ce întrebări găsesc ei interesante și cum vorbesc despre corpuri? Acesta nu este un text despre cunoașterea pe care oamenii de știință o dețin despre corpul uman. În schimb, el vă va provoca să porniți într-o explorare care poate părea mai puțin obișnuită la prima vedere: oamenii de știință, arheologi și antropologi, devin subiecți pe care îi vom urmări la lucru. Sociologul și filosoful francez Bruno Latour compara procesul științific cu o poveste, în care obiectul de studiu și cercetătorii, asemenea unor eroi, trec prin mai multe încercări (pașii analizei științifice), iar la final ies altfel decât au intrat în poveste. Datele științifice pe care le considerăm un fapt, date

¹ Dacă nu se precizează altfel, toate traducerile din limbi străine aparțin autoarei volumului.

Capitolul 1

Corpul uman între arheologia funerară și osteoarheologie

Un sit arheologic poate scoate la iveală o mulțime de materiale, iar printre ele și oseminte umane. Arheologia și osteoarheologia sunt două dintre puținele discipline științifice contemporane care întâlnesc și interacționează cu cei morți. Prin studierea osemintelor și a mormintelor, practicienii intră în contact cu credințele și ritualurile celor din trecut, cu viziunea lor despre ce însemna moartea și pierderea cuiva apropiat. Contactul însă vine și cu o dilemă: cum ar trebui negociată întâlnirea cu cei care au murit de mult? Sunt osemintele umane utile pentru știință și dacă da, de ce? Răspunsul la această întrebare ne oferă motive suficiente pentru a continua să le transformăm în exponate sau specimene științifice? În acest capitol vom analiza gama largă de răspunsuri pe care arheologii și osteoarheologii români au dat-o la aceste întrebări.

Înainte de a începe merită făcute trei observații care să ne ghideze parcursul în istoriografie. În primul rând, după cum observă Dusan Borić și John Robb (2008, 1), corpul nu a reprezentat un subiect de interes pentru arheologie pentru mult timp. Moștenirea acestei situații se reflectă în statutul pe care osemintele umane încă îl au, de multe ori ele fiind relegate secțiunii de anexe dintr-o publicație arheologică, sau sunt ignorate în favoarea interpretării inventarului funerar și a descrierii mormântului (vezi și Nilsson Stutz 2008).

A doua observație este direct legată de prima și se referă la împărțirea corpului între două tipuri de studii: cele axate pe corp înțeles ca un organism biologic, o „arhivă a dietei, stării de sănătate,

viață și activitate fizică din vechime” (Rautman și Talalay 2000) sau ca un „rest fosilizat al lumii naturale”, versus un corp studiat în dimensiunea sa socială și istorică. În timp ce prima perspectivă este comună osteoarheologiei, cea de a doua se regăsește în studiile de arheologie funerară sau de arheologie socială. Joanna Sofaer (2006) analizează pe larg istoria celor două abordări. Prima operează în linia tradiției unei metode de investigare empiriste, pozitiviste, preluate din științele naturale. Ceea ce cândva a fost un corp uman (oasele) este măsurat și analizat pentru a obține date legate de dietă, stil de viață, caractere antropometrice, demografie, variație individuală. Principiile și modelele interpretative se bazează pe descoperirile și metodele din științele naturale, preluate din zona biologiei, bio-mecanicii, anatomiei, geneticii sau chiar chimiei. Pe linia unor astfel de studii, corpul apare ca o entitate anistorică (ibidem, 51), un organism adaptat la mediu, condiții de viață sau stres ocupațional. Termenii în care este descris de obicei sunt: sex, vârstă, patologie, traumă, speranță de viață, markeri ocupaționali etc.

În tabăra cealaltă, a studiilor de arheologie socială despre corp, acesta e imaginat ca un construct istoric și cultural specific, care a variat de-a lungul timpului (Rautman 2000; Hamilakis *et alii* 2002; Fisher și Loren 2003; Meskell și Joyce 2003). Astfel de perspective sunt influențate atât de studii de antropologie culturală, cât și de studiile de gen sau de filosofie. Cele dintâi, printre care se remarcă lucrările lui Marilyn Strathern, au relativizat noțiunea de individ și au pus în evidență faptul că în societăți diferite acesta se constituie și se definește în mod diferit. După cum subliniază Liv Nilsson Stutz (2008), într-o cultură corpul poate juca roluri variate, de la un corp stabil, delimitat clar de mediul în care este, cum se întâmplă în societățile creștine contemporane, la situații în care relația dintre identitate și corp este una fluidă. În Vanuatu spre exemplu, nu există un corp universal, ci fiecare persoană este „dividă”, suma relațiilor sociale în care se implică, câștigând / pierzând fragmente din propria

persoană în funcție de noile relații în care intră (o noțiune greu de înțeles pentru un european).

Studiile de gen au introdus la rândul lor distincția sex-gen, între sexul - categorie biologică și modul în care acesta este constituit și interpretat la nivelul societății, cu rolurile care decurg din el - genul. Spre exemplu, să luăm situația unui individ care la naștere are sexul biologic feminin, iar într-un anumit context cultural alege să trăiască și să se identifice ca bărbat, cum este cazul *burrnesha* din Albania. Albania tradițională era o societate patriarhală, în care bărbatul avea unicul drept de proprietate, de participare la viața politică sau decizii. În acest context, fie pentru a putea moșteni averea, pentru a evita un mariaj nedorit, sau în familiile rămase fără un bărbat care să se implice în activitățile dedicate lui, o fată (sau părinții ei) decidea(au) schimbarea rolului social din femeie în bărbat. Schimbarea la noul statut se făcea printr-un jurământ de castitate, iar din acel moment înainte fosta fată/femeie devenea bărbat în fața societății și își trăia viața ca atare, de la aspectul fizic, îmbrăcăminte, la activitățile care îi erau permise. Pentru arheologie, o astfel de situație ne face să privim cu reținere corespondența directă între sexul unui schelet analizat și interpretarea genului pe care l-a avut în timpul vieții. Iar cazul *burrnesha* nu este singular.

Situația se complică și mai mult când un inventar funerar asociat în mod tradițional unui gen, cum ar fi armele pentru bărbați, apar în mormintele unui individ care se dovedește a fi femeie din punct de vedere biologic, cum a fost cazul recent al unei vikinge – războinica Birka. Mormântul descoperit în Suedia în 1880 a fost inițial atribuit unui bărbat datorită inventarului de arme și imaginii războinicului viking bărbat. Însă, un studiu din 2017 bazat pe analiza ADN a scheletului, a conchis că bărbatul este de fapt...femeie (Hedenstierna-Jonson *et alii*). De atunci și până astăzi a curs multă cerneală pro sau contra acestei analize, unor cercetători fiindu-le greu să accepte că o femeie vikingă putea fi războinică. Și chiar dacă într-adevăr avea arme în

mormânt, asta nu înseamnă că le-a și folosit, nu? După cum se vede, în lumea arheologiei nici un caz nu este simplu.

Și așa ajungem la a treia observație: este important a nu se confunda arheologia funerară cu arheologia morții. Într-un articol important din 2016 (p. 14), Liv Nilsson Stutz notează că „majoritatea cercetărilor pe materiale din contexte funerare, fie ele oseminte sau artefacte presupun întrebări care au mai mult de a face cu cei vii din trecut, decât cu aspecte legate de moarte”. Această observație este importantă deoarece până la urmă mormintele și alte descoperiri similare sunt rămășițe materiale ale unor credințe și ritualuri care reflectă relația individului și a comunității cu moartea și ruptura produsă de ea. Cum ar arăta însă o arheologie a morții?

Prin urmare, încă de la început vedem că în arheologie există trei mari diviziuni care se cer investigate: cea dintre corpul biologic și social, cea dintre corp și materialele arheologice asociate (inventarul mormântului, contextul de descoperire etc.) și cea dintre arheologia celor vii și a celor morți. Aceste diviziuni au o istorie a lor și în cele ce urmează o să parcurgem câteva dintre momentele importante. Întâi ne vom opri asupra istoriei cercetării corpului în spațiul european și american în ultimele două secole și apariția metodelor de investigație științifică. Apoi, analiza se mută pe contextul cercetărilor din România, pentru ca la final să urmărească biografia post-mortem a unui corp într-o analiză osteoarheologică contemporană și modul în care pașii analizei construiesc treptat „corpul științific”.

Când arheologii întâlnesc oseminte umane

Probabil unul dintre cele mai frumoase și poetice texte despre descoperiri funerare nu îi aparține unui arheolog, ci unui polimat englez care a trăit în secolul al XVII-lea, Thomas Browne (1605-82). În lucrarea lui „Hydriotaphia. Urn-Burial, a Discourse of the Sepulchral Urns Lately Found in Norfolk” – 1658

(Înmormântarea în urnă, un discurs despre urnele funerare descoperite recent în Norfolk), întâlnirea cu morții trecutului devine prilej pentru o meditație pe tema vieții și a mortalității (Figura 1):

„Când rugul funerar s-a stins și s-a încheiat ultima binecuvântare, bărbații și-au luat un ultim adio de la prietenii lor îngropați, ne-așteptându-se că curiozitatea vârstelor viitoare va comenta despre cenușa lor; și neavând o veche experiență cu supraviețuirea moaștelor lor, nu și-au pus asemenea probleme [...] Dar cine știe oare soarta oaselor sale sau cât de des va fii îngropat? Cine știe răspunsul oracolului despre cenușa sa sau dacă aceasta va fi împrăștiată? [...] Ce cântec au cântat sirenele sau ce nume și-a spus Ahile când s-a ascuns printre femei, deși sunt întrebări dilematice, nu sunt dincolo de orice presupunere. Când au intrat persoanele din aceste osuare în faimoasele națiuni ale morților și și-au dormit somnul cu prinții și consilierii, ar putea găsi un răspuns mai ușor. Dar cine au fost proprietarii acestor oase sau ce corpuri au devenit această cenușă, este o întrebare mai presus de anticar; nu poate fi rezolvată de om, și nici probabil de spirite” (1, 73).



Figura 1. Ilustrație din T. Browne și S. Wilkin (ed.), Sir Thomas Browne's works, including his life and correspondence. Vol. 3. London: Pickering. 1835. Public Domain / Wikimedia Commons.

Această meditație, mai degrabă în spiritul unei arheologii a morții, făcea parte dintr-un imaginar al epocii care va continua până spre secolul al XIX-lea. De la anatomie la artă, moartea era văzută și ca sursă de cunoaștere, dar și ca prilej de meditație filosofică. Iar anticarii la care se referă Browne, precursorii arheologiei științifice, sunt primii care folosesc monumentele trecutului pentru a încerca să îi spună istoria. O dată cu Renașterea care redescoperă antichitatea, europenii realizează că înaintea lor au fost alte popoare și imperii, care au lăsat urme materiale. Roma, Galia, Pompeiul, Egiptul, toate devin oportunități pentru colecționarii de trecut. Așa ajung și mormintele, cimitirele și monumentele funerare în atenția anticarilor. În fapt, până târziu unicele informații despre preistorie au fost obținute prin studierea tumulilor și a mormintelor, deoarece ele erau vizibile în peisaj, față de urmele de așezări mai puțin spectaculoase (Chapman și Randsborg 1981, 3). Atitudinile anticarilor însă se împărțeau între o „acribie scrupuloasă” și dealeri de antichități care vedeau mormintele ca pe o ocazie de jaf pentru obiecte de aur și argint, după cum observă Nancy Ramage (1992, 653). Un fragment al unui contemporan îi caracterizează astfel:

„Curiozitatea sau avariția au entuziasmat multe persoane din diferite perioade, făcându-le să examineze pe interior aceste repozitoare ale morților; primii în speranța să recupereze din uitarea mormântului ceva care poate arunca lumină asupra moravurilor și obiceiurilor timpurilor apuse și care ar putea veni în sprijinul revirimentului istoriei lor; ceilalți înștiigați de speranță sordidă și jaf” (Pownall 1773: 237 apud Lynch și Lynch 1968, 43)

Dacă ați urmărit aventurile lui Indiana Jones, atunci descrierea vă va suna familiar. Treptat însă domeniul se profesionalizează și o dată cu introducerea în arheologie la începutul sec. al XIX-lea a sistemului celor trei perioade – *epoca pietrei*, *epoca bronzului* și *epoca fierului* – de către danezul

Christian Jürgensen Thomsen (1788-1865), complexe funerare devin importante pentru stabilirea unor cronologii sigure și a tipologiilor. Europa realizează treptat în prima jumătate a secolului al XIX-lea, prin progresele din geologie și paleontologie, că lumea este mai veche decât cum se crezuse până atunci și originile omului coboară dincolo de anul 4004 î.e.n., an consfințit de tradiția teologică. Prin urmare, arheologii devin și ei preocupați de clasificarea și ordonarea materialelor descoperite în funcție de vechimea lor. În acest context, mormintele erau importante deoarece erau considerate complexe închise, presupunându-se că nu mai fuseseră deschise de la depunere și că obiectele pe care le conțineau erau mai mult sau mai puțin contemporane. Dincolo de această abordare, au fost făcute în epocă și câteva observații despre obiectele de inventar, un inventar mai bogat fiind în general asociat unor elite.

La începutul secolului XX, o seamă de arheologi precum Gustav Kossina (1858-1931) sau Vere Gordon Childe (1892-1957) propun un nou model de interpretare a urmelor trecutului, modelul cultural-istoric. Aceștia au fost interesați de identificarea grupurilor etnice, în viziunea lor etnia suprapunându-se peste o anumită cultură materială. Pentru Childe, o astfel de cultură era definită ca un ansamblu:

„Descoperim anumite tipuri de resturi – vase, unelte, ornamente, ritualuri funerare, forme de case – apărând împreună în mod constant. Pe un astfel de complex de caracteristici asociate regulat îl vom denumi 'grup cultural' sau doar 'cultură'. Presupunem că un asemenea complex este expresia materială a ceea ce astăzi am numi un popor.”
(Childe 1929, v-vi)

În acest model teoretic descrierea ritualului și ritului funerar contribuia la crearea profilului unei culturi-etnii. Orice diferență observată în caracteristicile urmărite sugera o cultură nouă, un grup de populație diferit (a se vedea pentru o discuție Chapman și Randsborg 1981 și Lull 2000, iar pentru o discuție

despre folosirea mormintelor în reconstituirile istorice ale perioadei în Binford 1971). În anumite cazuri, mormintele devin chiar criteriul principal de identificare-clasificare a culturii, cum este cazul Culturii Câmpurilor de Urne (*Urnenfelderkultur*). Pentru acești arheologi, corpul uman era interesant în măsura în care, prin intermediul studiilor de antropologie care ofereau date legate de tipuri rasiale, putea să indice încadrarea rasială/etnică distinctă a populației (a se vedea o discuție mai pe larg în Capitolul 3). Vom vedea câteva exemple în cazul românesc.

O schimbare se produce începând cu anii 1960, când acest model este criticat de susținătorii Noii Arheologii / procesualismului, în contextul mai larg al reevaluării teoretice și metodologice a disciplinei. Trei texte devenite de referință ne pot oferi o idee despre noile direcții propuse: „Mortuary Practices: Their Study and Their Potential” (Practicile funerare: studiul și potentialul lor) de Lewis Binford (1971), „Social dimensions of mortuary practices in a Mesolithic Population from Wadi Halfa, Sudan” (Dimensiunile sociale ale practicilor funerare într-o populație mezolitică din Wadi Halfa, Sudan) de Arthur Saxe și „Ethnography and archaeological interpretation of funerary remains” (Etnografia și interpretarea arheologică a rămășițelor funerare) de Peter Ucko (1969). Pe scurt, acești autori sunt interesați să explice variabilitatea mormintelor și nu doar să le descrie, cum făcuseră înaintașii lor. În același timp, după cum scrie Binford, este greșită ipoteza conform căreia: „gradul de similaritate formală observat între unități socio-culturale independente este o măsură directă a gradului de afiliere genetică sau relație culturală de afinitate între unitățile comparate” (Binford 1971, 9). Cu alte cuvinte nu există o relație directă între populații genetice și ansambluri culturale, iar un grup nu poate fi identificat doar pe baza unor asemănări de formă ale elementelor care compun cultura materială (e.g. au vase, case sau alte obiecte similare din punct de vedere al formei). În schimb, procesualiștii au lărgit interpretările domeniului funerar pe care începe să îl

privească ca pe o oglindă a complexității sociale. Printre întrebările pe care le-a pus Saxe despre cei înmormântați în cimitirul studiat au fost: există o selecție a indivizilor în funcție de sexul lor (bărbați sau femei) sau vârstă? Se poate observa un tratament egalitar, sau dimpotrivă, între indivizi? Există o sezonabilitate a depozitiilor, cu o perioadă a anului preferată? Care este semnificația cimitirelor într-un sistem social („apar cimitire numai în anumite sisteme”)?

Acești autori propuneau și o nouă metodologie, multidisciplinară, care împletea datele etnografice, statistica și arheologia. După cum a scris Ucko, cu ajutorul analogiilor etnografice, interpretările arheologice pot fi calibrate și unele prejudecăți depășite, precum aceea că există o corespondență directă între practicile funerare și statutul social al persoanei, credințele religioase sau bogăția unei comunități:

„Studiile etnografice sugerează de asemenea că identificarea membrilor bogați și săraci ai aceleiași societăți pe baza resturilor funerare nu este întotdeauna atât de ușor pe cât pare” (Ucko 1969, 266)

„După cum am evidențiat la începutul acestei lucrări, paralela etnografică utilă este aproape obligată să aducă variabilitate interpretării arheologice și abordării arheologice. Mai mult, deși mormintele și structurile funerare sunt pentru arheolog itemi statici descoperiți în săpătură, ele sunt bineînțeles rezultatele diverselor procese sociale.” (ibidem, 276)

Mai merită menționat și că în textele acestor arheologi procesualiști, deși se menține o separație între antropologia fizică, care doar oferă datele brute și arheologie, care se ocupă de interpretări, corpul uman devine foarte prezent. Asta deoarece pentru ei cultura nu era altceva decât un „mod de adaptare extrasomatic la mediu” (Binford 1962). Prin urmare, corpul e văzut ca un instrument de adaptare la mediul în care indivizii

trăia. El devine important prin prisma gesturilor, a operațiunilor făcute în producerea culturii materiale, sau a modului în care indivizii aleg să se deplaseze în spațiu pentru a se adapta la condițiile de mediu. De aceea și limitele corpului devin importante și apar întrebări precum: cât puteau să meargă oamenii în trecut, sau ce stil de viață aveau ei (Sofaer 2006, 43)? În acest context apar și analize de dietă sau studii demografice (care era dimensiunea unei populații la un moment dat).

Înțelegerea corpului se va schimba însă o dată cu dezvoltarea în anii 1980 a curenților post-procesualiste (a se vedea și Lazăr 2010a pentru o sinteză a acestor abordări). Acestea au pus în centrul analizei concepte precum relațiile de putere, ideologii sau simbolismul practicilor sociale. Spre deosebire de studiile anterioare, cele din această perioadă interpretează domeniul funerar ca pe un loc de re-configurare, re-prezentare a identității individului prin modul în care îi sunt manipulate resturile/corpul (Parker Pearson 1982; Miller și Tilley 1984; Shanks și Tilley 1987). Ritualul în sine este văzut ca îndeplinind două funcții principale: separarea individului mort de lumea celor vii (Parker Pearson 1999, 147), precum și reabilitarea legăturilor pe care moartea sa le-a întrerupt, printr-o realocare de poziții sociale și status (Huntington și Metcalf 1991). Corespondența directă între statutul unui individ în viață și cea în moarte – teoria rolurilor – este pusă sub semnul întrebării, iar ritualul funerar este interpretat ca o formă de retorică prin care cei morți sunt folosiți de cei vii pentru a transmite un anumit mesaj. Acest mesaj care „manipulează ideologic” domeniul funerar, în cuvintele lui Mike Parker Pearson (1982) poate fi legat de stabilirea autorității, de stabilirea posesiunii unui grup asupra unui teritoriu prin utilizarea monumentelor funerare vizibile în peisaj (Ashmore și Knapp 1999), sau poate fi legat de strategii de stabilire a coeziunii sociale, de aducere împreună (Chapman 2000; Jones 2005).

Pentru a exemplifica, într-un articol devenit celebru, Mike Parker Pearson (1982) s-a uitat la înmormântările din mai multe