

## Archaeology and the capacity to aspire (Archäologie und die Fähigkeit des Bestrebens)

**Carolyn Nakamura**

Institute for History, Leiden University

### Zitiervorschlag

Nakamura, Carolyn. 2012. Archaeology and the capacity to aspire (Archäologie und die Fähigkeit des Bestrebens). Forum Kritische Archäologie 1: 123-133.

URI [http://www.kritischearchaeologie.de/repositorium/fka/2012\\_1\\_17\\_Nakamura.pdf](http://www.kritischearchaeologie.de/repositorium/fka/2012_1_17_Nakamura.pdf)

DOI [10.6105/journal.fka.2012.1.17](http://dx.doi.org/10.17169/refubium-35704) ; <http://dx.doi.org/10.17169/refubium-35704>

ISSN 2194-346X



Dieser Beitrag steht unter der Creative Commons Lizenz CC BY-NC-ND 3.0 (Namensnennung – Nicht kommerziell – Keine Bearbeitung.) Sie erlaubt den Download und die Weiterverteilung des Werkes / Inhaltes unter Nennung des Namens des Autors, jedoch keinerlei Bearbeitung oder kommerzielle Nutzung.

Weitere Informationen zu der Lizenz finden Sie unter: <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/de>

## Archaeology and the Capacity to Aspire

**Carolyn Nakamura**

Institute for History, Leiden University

A critical archaeology should explicitly deal with the question: why does archaeology matter today? While there are many issues that might orient answers to this question, I would like to focus on one possibility in particular - namely, that archaeology matters because it produces culture and, therefore, potentially cultural capacity. Furthermore, a focus on developing cultural capacity is an important goal, as it can encourage democratic participation. In his 2004 essay, "The Capacity to Aspire: Culture and the Terms of Recognition," Arjun Appadurai asks why culture matters for development and poverty reduction. His answer is this:

it is in culture that ideas of the future, as much as of those about the past, are embedded and nurtured. Thus in strengthening the capacity to aspire, conceived as a cultural capacity, especially among the poor, the future-oriented logic of development could find a natural ally, and the poor could find the resources required to contest and alter the conditions of their own poverty (Appadurai 2004: 59).

In his analysis, Appadurai reorients the simplistic and misguided culture-as-past/development-as-future opposition and focuses instead on how the future orientations of the two, if thoughtfully aligned, could have radical implications for poverty and capacity building. Culture - as heritage, archaeology, tradition, custom, etc. - always involves enacting some aspect of pastness in the present. But the ongoing care of these pasts in the present, through performance, preservation, repetition, and transformation, also reveals a distinct desire for a particular future (Koselleck 1985; Bindé 2000). It is in this way that culture can come to play an important role in the formation of aspirational capacities.

Why should a critical archaeology focus on poverty and the capacity to aspire? My own experience doing fieldwork abroad is a relatively common one: it has always taken place amongst relatively impoverished communities in both rural and urban settings. Needless to say, archaeological intrusions into such communities can have both positive and negative effects, yet such effects are rarely studied in any empirical or ethnographic way (but see Castañeda 1996; Douglas 2010; van der Linde forthcoming). Increasingly, archaeologists are becoming more sensitive to the relationship between archaeology and the socioeconomic conditions of the areas in which many projects take place (Lafrenz Samuels 2011). This relationship, though longstanding, has been neglected in archaeological discourse and analysis and likely has something to do with the fact that there has been little archaeological theory of or support for responsible social action or advocacy within our field (Daglish 2007: 48). This lacuna provides a simple answer to the question above. Archaeology is no stranger to poverty, but it always stands in a neocolonial relationship to it. This is not a trivial aspect of our practice and should be taken seriously, examined, and, if possible, transformed into something less totalitarian.

In thinking about the possibilities for a critical archaeology today, I use Appadurai's ideas as a springboard to think through how and why archaeology should set its sights on the future in addition to the past, on public action and redistribution in addition to knowledge production. At present, archaeology as a discipline cuts a rather equivocal figure. Within the modern global condition that sees the disparity between the "haves" and "have nots" ever sharpened and widened, archaeology rests

(un)comfortably on the side of the "haves" with its access to institutional, governmental, corporate and transnational circuits of power and capital. In recent years, however, archaeological discourse has become acutely critical of these technical apparatuses of global capital and the structural inequalities they reproduce and maintain.

A central task for a critical archaeology today, then, is to think through how archaeological practice can be made to be more congruent with archaeological discourse. While its critical discourse productively deconstructs and challenges forms of structural violence and inequality, essentializing categories, exclusionary practices, and other totalitarian modes of thought and interpretation, archaeological practice more or less carries out a neo-colonial pursuit firmly embedded in elite circuits of power, capital, and knowledge that reproduce certain global forms of inclusion and exclusion at local scales. Certainly, the best field projects actively support and pursue local programs of community outreach, inclusion, and capacity-building by deliberately redistributing some the resources to which they have access. But these worthwhile pursuits are not tantamount to any true transformation or radical redistribution of archaeological power and capital. Governmental agencies still maintain control over the material culture. Archaeologists maintain control over "authoritative" accounts of the past. And both parties often regulate access to financing for community-based projects and only support those which they deem worthy. In this form archaeology does not yet render the past as a cultural capacity or resource by which communities can contest and alter the conditions of their own existence.

In my view, a critical archaeology should think through and facilitate the production of the past as a cultural capacity for those who are most affected by but largely excluded from archaeological practices and opinions. This task is essential to archaeological practice if we take seriously a first principle of "do no harm." This idea leads the American Anthropological Association's Code of Ethics

Anthropologists share a primary ethical obligation to avoid doing harm to the lives, communities or environments they study or that may be impacted by their work. This includes not only the avoidance of direct and immediate harm but implies an obligation to weigh carefully the future consequences and impacts of an anthropologist's work on others. This primary obligation can supersede the goal of seeking new knowledge and can lead to decisions not to undertake or to discontinue a project. Avoidance of harm is a primary ethical obligation, but determining harms and their avoidance in any given situation may be complex.

While anthropologists welcome work benefiting others or increasing the well-being of individuals or communities, determinations regarding what is in the best interests of others or what kinds of efforts are appropriate to increase well-being are complex and value-laden and should reflect sustained discussion with those concerned. Such work should reflect deliberate and thoughtful consideration of both potential unintended consequences and long-term impacts on individuals, communities, identities, tangible and intangible heritage and environments.<sup>1</sup>

In practice, archaeologists from around the globe interpret, address, and implement the principle of "do no harm" in various ways. But what I would like to argue here is given that archaeology is part of a technical apparatus of global capital that is bound up in the reproduction of socioeconomic and political inequalities, it also reproduces various arrangements that disempower the communities most affected by its work. Certainly, numerous archaeologists seek out ways to mitigate the negative effects of archaeological interventions. But what I am calling for here is a more collective movement and commitment to think through how we might facilitate impoverished communities affected by archaeology gaining more direct access to those structures, resources, and capacities with which they can express their voice and get results skewed towards their own welfare (see Appadurai 2004). By opening up more direct access

1 <http://blog.aaanet.org/2011/06/30/complete-draft-principles-released-by-ethics-task-force/>

to networks of capital and resources, we are at less risk of imposing inappropriate values and determinations of what is in the best interest of other groups. Furthermore, encouraging the participation of affected communities can help develop the capacity to aspire in those who have a contracted set of experiences, possibilities, and options.

The two major questions this proposal raises are: why should archaeology embrace what many would see as a development task, and how might such a project be pursued on the ground? To answer the first question, the disciplinary boundaries of archaeology have always been enormously fluid and porous, embracing a multitude of methods and fields of expertise, including biological and physical science, sociocultural anthropology, discourse theory, social theory, art history, hermeneutics, philology, material culture studies, critical theory, and philosophy, among others. More recently, ethnography has entered the archaeological arena (Meskell 2005, 2011; Edgeworth 2006; Castañeda and Matthews 2008; Hamilakis and Anagnostopoulos 2009), and with it, a heightened concern for critically examining the relationship between archaeological productions and contemporary contexts. Furthermore, the ethnographic mode gives the self-reflexive impulse in archaeology some political teeth. Not only does it provide a powerful tool with which to examine the practices of archaeology and heritage in modern contexts, its gaze, aimed at exposing the nature of power in such work, can and should inspire us to find substantive and effective ways to encourage more democratic participation.

The answer to the second question gets at the real meat of the issue. To some extent we must work within and answer to the current neo-liberal infrastructures of power and capital that support our work. However, if we want to take both our critical discourse and the principle of "do no harm" seriously, we must also find innovative ways to redistribute some of our capacities and connections in more sustainable and democratic ways. While the path forward will require much discussion and debate, we might begin by considering a few ideas

explored by scholars who have critically engaged in thinking through what responsible social action might be in the fields of archaeology (Leone 2005; Daghli 2007), anthropology (see chapter by Appadurai and other contributions in Rao and Walton 2004) and critical theory (Fraser 2000).

First, given that archaeology is necessarily a collaborative, community-building project, we should orient our work by asking questions that address both conditions of the past and present: Why are we asking the questions that we ask? How might answers to these questions impact the various communities affected by our work? What are the modern conditions of those directly impacted by our work, to what extent do they want to be involved in what we do, and what immediate and long-term effects will archaeological productions have on these groups? These kinds of questions are nothing new and should continually orient how we develop our expertise and carry out our research in specific contexts.

Second, archaeologists should engage, albeit critically, with ideas and discussions that we have historically shied away from, such as economic theory, development, and social responsibility (see Lafrenz Samuels 2011). This is important for our own navigation of current political-economic landscapes and understanding the position of archaeology within them, but also for thinking through how current configurations of practice, power, and capital impact various affected communities - local, collaborative, constructed, or otherwise - and how such configurations might be made less disempowering and more accessible to them. Engagement with such discourses is also essential in order to critically understand the complex ways in which archaeology becomes embroiled with identity politics, cultural rights, and community action. While archaeologists have increasingly come to engage with the politics of recognition (Taylor 1989), we have paid virtually no attention to the politics of redistribution and its complex relationship to struggles for recognition. Understanding of how cultural inequalities (via non-recognition or misrecognition) are or are not linked to economic ones (maldistribution) and how both

can be an impediment to parity of participation in social life (Fraser 2000) is important for coming to terms with the effects of archaeological practice on the ground and imagining how our practices might move towards more inclusive and equitable arrangements.

Third, we should be attentive to the difference between processes that enhance democratic participation and those that are in service to reproducing hierarchy and inequality (Daglish 2007). This attention should reflect back onto our own practices and also focus on those who produce consensus among communities, between communities, and between communities and the more powerful. The latter is a crucial place to identify efforts to change the terms of recognition, and any consistent pattern in internal efforts to positively shift these terms of and for the poor should be supported, either as a primary goal or a side benefit of a particular project (Appadurai 2004: 83).

Fourth, public outreach and education should include increasing the ability of the poor and disenfranchised to understand and navigate the complex steps between cultural and institutionalized norms and specific wants and goals, so that they may cultivate a collective voice that "engages social, political, and economic issues in terms of ideologies, doctrines and norms which are widely shared and credible, even by the rich and powerful" (Appadurai 2004: 66). Here, outreach programs should not be limited to teaching communities about the past as archaeologists see it; rather, archaeological projects should support or implement local programs that educate people about what we do, but also about how people might engage archaeology to foster their own engagement with the past as a cultural capacity. Consensus production is related to building the resources with which groups can articulate a "voice." Building from James Fernandez's work (1965; 1986), Appadurai notes that certain uses of words, practices, and arrangements that we might call cultural may be especially strategic sites for the production of consensus. Such voice or cultural consensus may best advance a group's collective long-

term interests in matters of wealth, dignity, and equality (Appadurai 2004: 64).

While this non-exhaustive list gestures towards a possible way for archaeology to foster the capacity to aspire, there are a number of reasons why such a project remains challenging. Perhaps foremost is that this kind of democratization of the past might be seen as undermining the central endeavor of archaeology, namely, the authoritative interpretation of past lives and events. Under the mandate of multivocality, archaeologists have been hard-pressed to find truly equitable ways to give "voice" to other perspectives without undermining the authority of our own position and expertise. Although we allow room for other perspectives, these voices generally remain marginal both within archaeological and public spheres. Moreover, most archaeologists generally (but not always) stop short of actively enabling those who might benefit the most from developing a voice and stake in the past. In other words, while archaeologists encourage participation, we still withhold and monopolize (the means for gaining) recognition. Such a position is not only defensive or proprietary. In multicultural contexts struggles for recognition can lead to the reification of group identities, a process that tends to encourage separatism, intolerance, chauvinism, and authoritarianism rather than parity and respectful interaction (Fraser 2000 108). In some cases, archaeology has become embroiled in such identity politics. Controversies and events surrounding the disputed, multi-layered histories of Ayodhya/Babri Masjid (Noorani 1989, 2003; Bernbeck and Pollock 1996) and the Temple Mount/Haram Ash-Sharif (Cohen et al. 1990) have acutely demonstrated the importance of cultivating more inclusive scenarios for engaging with the past.

As Nancy Fraser reminds us, "Everything depends on how recognition is approached", since claims for the recognition of difference "cover a wide range of aspirations, from the patently emancipatory to the downright reprehensible" (Fraser 2000: 109). She argues that in order to avoid the problems of reification and displacement that plague the identity model of recognition, that we should

conceptualize struggles for recognition in such a way that they can be integrated with struggles for redistribution (ibid). Given the often stark economic and social inequalities that mark the contexts created by archaeological projects across the globe and an increasing disciplinary concern for the way our work impacts the present and future, I would also like to submit this challenge to a critical archaeology today.

### Bibliography

- Appadurai, Arjun. 2004. The Capacity to Aspire: Culture and the Terms of Recognition. In Vijayendra Rao and Michael Walton, eds.: *Culture and Public Action*, pp. 59-84. Stanford: Stanford University Press.
- Bernbeck, Reinhard and Susan Pollock. 1996. Ayodhya, Archaeology and Identity. *Current Anthropology* 37S: 138-142.
- Bindé, Jérôme. 2000. Toward an Ethics of the Future. *Critical Inquiry* 12(1): 51-72.
- Castañeda, Quetzil E. 1996. *In the Museum of Maya Culture: Touring Chichen Itza*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Castañeda, Quetzil E. and Christopher N. Matthews, eds. 2008. *Ethnographic Archaeologies: Reflections on Stakeholders and Archaeological Practice*. Lanham, MD: AltaMira.
- Cohen, Stanley, Isabel Kershner, Ralph Mandel, and Yuval Ginbar. 1990. Loss of Control: The Temple Mount Events: Preliminary Investigation / investigated by B'tselem team and volunteers.: United Nations Security Council.
- Daglish, Chris. 2007. Archaeology and Democracy. An Interview with Mark P. Leone. *Journal of Social Archaeology* 14(1): 39-59.
- Douglas, Madeleine. 2010. *Evaluating Çatalhöyük: Economic and Ethnographic Approaches to Understanding the Impact of Cultural Heritage*. Unpublished MA thesis, Department of Anthropology, Stanford University.
- Edgeworth, Matt, ed. 2006. *Ethnographies of Archaeological Practice: Cultural Encounters, Material Transformations*. Lanham, MD: AltaMira.
- Fernandez, James W. 1965. Symbolic Consensus in a Fang Reformativ Cult. *American Anthropologist* 67(4): 902-927.
- Fernandez, James W. 1986. *Persuasions and Performances: The Play of Tropes in Culture*. Bloomington: Indiana University Press.
- Fraser, Nancy. 2000. Rethinking Recognition. *New Left Review* 3: 107-120.
- Hamilakis, Yannis and Aris Anagnostopoulos, eds. 2009. *Archaeological Ethnographies*. Special issue of *Public Archaeology* 8(2/3).
- Koselleck, Reinhart. 1985. *Futures Past: On the Semantics of Historical Time*. Cambridge: MIT Press.
- Lafrenz Samuels, Kathryn. 2011. Material Heritage and Poverty Reduction. In Sophia Labadi and Colin Long, eds.: *Heritage and Globalisation*, pp. 200-215. London and New York: Routledge.
- Leone, Mark P. 2005. *The Archaeology of Liberty in an American Capital: Excavations in Annapolis*. Berkeley: University of California Press.
- Meskell, Lynn M. 2005. Archaeological Ethnography: Conversations around Kruger National Park. *Archaeologies* 1(1): 81-100.
- Meskell, Lynn M. 2011. *The Nature of Heritage. The New South Africa*. London: Wiley-Blackwell.
- Noorani, Abdul G. 1989. The Babri Masjid-Ram Jammabhoomi Question. *Economic and Political Weekly* 24(44/45): 2461-2466.
- Noorani, Abdul G., ed. 2003. *The Babri Masjid Question, 1528-2003: 'A Matter of National Honor'*. Volumes I & II. New Delhi: Tulika Books.
- Rao, Vijayendra and Michael Walton, eds. 2004. *Culture and Public Action*. Stanford: Stanford University Press.

Taylor, Charles. 1989. *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Cambridge: Harvard University Press.

van der Linde, Sjoerd. forthcoming. *Digging Holes in Foreign Cultures? Development of an Ethical and Sustainable Framework for Managing Archaeological Sites in the Developing World*. PhD dissertation, Faculty of Archaeology, Leiden University.

## Archäologie und die Fähigkeit des Bestrebens

**Carolyn Nakamura**

Institute for History, Leiden University

Eine kritische Archäologie sollte sich explizit mit der Frage beschäftigen: Warum ist Archäologie heutzutage relevant? Zwar gibt es viele Probleme, die die Antworten auf diese Frage in bestimmte Richtungen lenken, doch ich möchte hier eine Möglichkeit herausstellen, nämlich, dass Archäologie deswegen relevant ist, weil sie Kultur produziert und daher auch kulturelle Kapazität. Zudem ist ein Schwerpunkt auf Kapazitäten ein wichtiges Ziel, da auf diesem Weg demokratische Teilhabe gefördert werden kann. Arjun Appadurai fragt in seinem 2004 erschienenen Essay „The Capacity to Aspire: Culture and the Terms of Recognition“, warum Kultur wichtig für Entwicklungsprozesse und Armutsbekämpfung ist. Seine Antwort lautet:

it is in culture that ideas of the future, as much as of those about the past, are embedded and nurtured. Thus in strengthening the capacity to aspire, conceived as a cultural capacity, especially among the poor, the future-oriented logic of development could find a natural ally, and the poor could find the resources required to contest and alter the conditions of their own poverty. (Appadurai 2004: 59).

In seiner Analyse lenkt Appadurai den vereinfachenden und fehlgeleiteten „Kultur-als-Vergangenheit/ Entwicklung-als-Zukunft“-Gegensatz um. Er konzentriert sich stattdessen darauf, wie die Zukunftsausrichtung beider radikale Auswirkungen auf die Armut und den Aufbau von Kapazitäten haben könnten, wären sie in überlegter Weise verknüpft. Kultur - als kulturelles Erbe, Archäologie, Tradition, Gewohnheit usw. - schließt immer eine Inszenierung von Aspekten des Gewesenen in der Gegenwart ein. Doch die andauernde Sorge um die Vergangenheit in der Gegenwart durch Performanz, Konservieren, Wiederholung und Transformation

zeigt ein ebenso deutliches Verlangen nach einer bestimmten Zukunft (Koselleck 1985; Binde 2000). In genau diesen Zusammenhängen kann Kultur eine wichtige Rolle bei der Herausbildung von Kapazitäten des Bestrebens („capacities to aspire“) spielen.

Warum sollte eine kritische Archäologie Armut und die Fähigkeit des Bestrebens zum Kern haben? Meine eigene Erfahrung mit Feldforschungen im Ausland ist ziemlich geläufig: sie finden in relativ verarmten ländlichen oder urbanen Gemeinden statt. Natürlich können solche archäologischen Eingriffe in lokale Gemeinschaften sowohl positive als auch negative Auswirkungen haben, jedoch sind derartige Effekte selten empirisch oder ethnographisch untersucht worden (siehe aber Castañeda 1996; Douglas 2010; van der Linde in Vorb.). Zwar ist unter Archäolog\_innen eine zunehmende Hellhörigkeit festzustellen, was die Beziehung zwischen Archäologie und den sozioökonomischen Bedingungen in Regionen angeht, in denen viele unserer Projekte verankert sind (Lafrenz Samuels 2011). Doch sind diese Beziehungen, obwohl seit langem vorhanden, im archäologischen Diskurs und der Analyse vernachlässigt geblieben. Der Grund hierfür ist wahrscheinlich, dass es kaum archäologische Theorieansätze zu oder Unterstützung von sozial verantwortlichem Handeln in unserem Fach gab, noch auch für die Vertretung von Interessen anderer (Daglish 2007: 48). Diese Theorie-Lücke ist die einfache Antwort auf die oben gestellte Frage. Armut ist dem Feld der Archäologie durchaus nicht unbekannt, doch steht die Archäologie immer in einer neokolonialen Relation zur Armut. Dies ist kein trivialer Aspekt unserer Praxis; er sollte ernst genommen, untersucht und wenn möglich in etwas weniger Totalitäres verwandelt werden.



Beim Nachdenken über die Möglichkeiten einer kritischen Archäologie heute nutze ich Appadurais Ideen als Ausgangspunkt, um darüber nachzudenken, wie und warum Archäologie den Blick über die Vergangenheit hinaus auch auf die Zukunft richten sollte, auf öffentliches Handeln und auf eine Umverteilung, zusätzlich zur Wissensproduktion. Derzeit macht Archäologie als Disziplin eine eher zweideutige Figur. Innerhalb der modernen globalen Bedingungen, in denen sich die Unterschiede zwischen Besitzenden und Besitzlosen immer mehr verschärfen und vergrößern, sitzt Archäologie mit ihrem Zugang zu Machtzirkeln und Kapital von staatlichen Institutionen, nationalen und transnationalen Konzernen (un)bequem auf der Seite der Besitzenden. In den letzten Jahren hat der archäologische Diskurs jedoch eine scharf kritische Position diesen technischen Apparaturen des globalen Kapitals gegenüber eingenommen, als auch gegenüber den hierdurch reproduzierten und konservierten strukturellen Ungleichheiten.

Eine zentrale Aufgabe für eine kritische Archäologie heute ist es mithin, darüber nachzudenken, wie archäologische *Praxis* und archäologische *Diskurse* besser aufeinander abgestimmt werden können. Während der kritische Diskurs produktiv Formen struktureller Gewalt und Ungleichheit, essenzialisierende Kategorien, ausgrenzende Praktiken und andere totalitäre Denkformen und Interpretationsmodi dekonstruiert und in Frage stellt, ist die archäologische Praxis mehr oder weniger eine neokoloniale Betätigung, fest verankert in Elite-Zirkeln der Macht, des Kapitals und des Wissens, die alle bestimmte globale Formen der Inklusion und Exklusion auf lokaler Ebene reproduzieren. Sicherlich unterstützen die besten Feldprojekte aktiv lokale Programme von Community Engagement, Integration und den Aufbau von Kapazitäten durch die gezielte Umverteilung mit Teilen der zur Verfügung stehenden Ressourcen. Doch diese wertvollen Tätigkeiten sind nicht gleichbedeutend mit einer echten Transformation oder gar radikalen Umverteilung von archäologischer Macht und Kapital. Regierungsbehörden haben immer noch die Kontrolle über die materielle Kultur. Archäolog\_innen haben die Kon-

trolle über "autoritative" Narrative der Vergangenheit. Und beide Parteien regeln oft den Zugang zur Finanzierung Community-basierter Projekte, wobei sie nur diejenigen unterstützen, die sie selbst für *würdig befinden*. Auf diese Weise stellt Archäologie die Vergangenheit noch nicht als kulturelle Kapazität oder Ressource zur Verfügung, durch die lokale Gemeinschaften die Bedingungen ihrer eigenen Existenz anfechten oder verändern können.

Aus meiner Sicht sollte eine kritische Archäologie durchdenken, wie man es ermöglicht, die Vergangenheit als kulturelles Potenzial für diejenigen zu erstellen, die am meisten von ihr betroffen sind, gleichzeitig aber weitgehend ausgeschlossen werden von archäologischen Praktiken und Meinungen. Diese Aufgabe ist wichtig für archäologische Praxis, wenn wir ein erstes Prinzip des "Do No Harm" wirklich ernst nehmen. Dieser Gedanke leitet den ethischen Kodex der American Anthropological Association<sup>1</sup>:

Anthropolog\_innen haben eine primäre ethische Verpflichtung, Schaden für diejenigen zu vermeiden, deren Leben, Gemeinschaft oder Umgebungen sie studieren oder die durch ihre Arbeit beeinträchtigt werden können. Dies umfasst nicht nur die Vermeidung direkter und unmittelbarer Schäden, sondern schließt die Verpflichtung ein, sorgfältig abzuwägen, was zukünftige Konsequenzen und Auswirkungen anthropologischer Arbeit für andere sein können. Diese primäre Verpflichtung kann das Ziel einer Suche nach neuen Erkenntnissen übersteigen und zu Entscheidungen führen, ein Projekt nicht durchzuführen bzw. ein laufendes Projekt abzubrechen. Vermeidung von Schäden und Beeinträchtigungen ist eine primäre ethische Verpflichtung, wobei die Bestimmung dessen, was schädlich sein kann sowie dessen Vermeidung in manchen Situationen sehr komplex sein kann.

Während Anthropolog\_innen Arbeit zum Wohle anderer oder zur Verbesserung des Wohlergehens von Individuen oder Gemeinschaften begrüßen, ist die Ermittlung dessen, was im besten Interesse Anderer liegt

1 Archäologie ist in den U.S.A. in der Regel der (Kultur-)Anthropologie disziplinär angegliedert (Anm. der Red.).

oder der Maßnahmen, welche zur Steigerung des Wohlergehens geeignet sind, komplex und mit Wertungen belastet. Daher sollte diese Arbeit anhaltende Diskussionen mit Betroffenen reflektieren. Solche Arbeit sollte bewusste und umsichtige Überlegungen sowohl zu den möglichen unbeabsichtigten Folgen als auch zu den langfristigen Auswirkungen auf Einzelpersonen, Gemeinschaften, Identitäten, materielles und immaterielles Kulturerbe und die Umwelt beinhalten.<sup>2</sup>

In der Praxis wird der Grundsatz des „Do No Harm“ von Archäolog\_innen auf der ganzen Welt in vielfältiger Weise interpretiert, angegangen und umgesetzt. Was ich aber an dieser Stelle behaupte ist, dass Archäologie Teil einer technischen Apparatur des globalen Kapitals ist, die in die Reproduktion von sozioökonomischen und politischen Ungleichheiten eingebunden ist. Hierdurch werden verschiedene Strukturen reproduziert, welche diejenigen sozialen Einheiten entmachten, die durch archäologische Arbeit am stärksten betroffen sind. Sicherlich suchen viele Archäolog\_innen nach Möglichkeiten, die negativen Auswirkungen der archäologischen Interventionen abzuschwächen. Doch wozu ich hier aufrufe, ist eine stärkere kollektive Bewegung, sowie Engagement zu durchdenken, wie wir verarmten Gesellschaften, die von archäologischen Eingriffen beeinträchtigt werden, direkten Zugriff auf die Strukturen, Ressourcen und Kapazitäten verschaffen, mit denen sie ihrer Stimme Ausdruck verleihen und Ergebnisse ihrem eigenen Wohlergehen entsprechend umorientieren können (siehe dazu Appadurai 2004). Öffnen wir einen direkten Zugang zu Netzwerken von Kapital und Ressourcen, so gehen wir selbst ein geringeres Risiko ein, anderen unangebrachte Wertvorstellungen aufzubürden oder unangemessene Ideen darüber zu entwickeln, was im besten Interesse anderer liegen könnte. Darüber hinaus kann die Förderung der Beteiligung betroffener Communities helfen, Kapazitäten des Bestrebens in denjenigen zu wecken, die selbst einen einge-

schränkten Rahmen von Erfahrungen, Möglichkeiten und Optionen haben.

Dieser Vorschlag wirft zwei wichtige Fragen auf: warum sollte Archäologie etwas in Angriff nehmen, was viele als eine Entwicklungsaufgabe ansehen würden und wie könnte ein solches Projekt in der Anwendung erfolgen? Zur Beantwortung der ersten Frage sei gesagt, dass die disziplinären Grenzen der Archäologie seit jeher enorm flexibel und porös gewesen sind, da sie sich eine Vielzahl an Methoden und Fachgebieten zu eigen macht, einschließlich der biologischen und physikalischen Wissenschaften, der soziokulturellen Anthropologie, Diskurstheorie, sozialer Theorien, Kunstgeschichte, Hermeneutik, Philologie, Material Culture Studies, der kritischen Theorie, der Philosophie und anderer. In jüngerer Zeit hat Ethnographie das archäologische Feld erobert (Meskell 2005, 2011; Edgeworth 2006; Castañeda und Matthews 2008; Hamilakis und Anagnostopoulos 2009) und mit ihr ein gesteigertes Interesse an der kritischen Untersuchung der Beziehung zwischen der Erstellung archäologischer Produkte und zeitgenössischen Kontexten. Zudem verleiht der ethnographische Modus dem selbst-reflexiven Impuls in der Archäologie politische Schlagkraft. Ethnographie ist nicht nur ein effektives Werkzeug zur Analyse moderner Praktiken der Archäologie und des Denkmalschutzes, sondern der ethnographische Blick, der auf die Entschleierung der Rolle der Machtverhältnisse in solchen Arbeiten gerichtet ist, kann und sollte uns inspirieren, substantielle und effektive Wege zu demokratischerer Teilhabe zu finden.

Die Antwort auf die zweite Frage ist der Kern der Angelegenheit. Zum Teil müssen wir immanent vorgehen und auf die gegenwärtigen neoliberalen Infrastrukturen von Macht und Kapital reagieren, die letztlich unsere eigene Arbeit unterstützen. Wenn wir allerdings unseren kritischen Diskurs als auch das Prinzip des "Do No Harm" ernst nehmen wollen, müssen wir auch innovative Wege finden, unsere Kapazitäten und Verbindungen in nachhaltigerer und demokratischerer Art und Weise als bislang umzuverteilen. Während der Weg in eine solche Zukunft

2 <http://blog.aaanet.org/2011/06/30/complete-draft-principles-released-by-ethics-task-force/>

viele Debatten und Diskussionen erfordern wird, können wir einen Anfang finden, wenn wir die Ideen von Wissenschaftler\_innen rezipieren, die sozial verantwortliches Handeln kritisch durchdacht haben, und zwar in den Bereichen Archäologie (Leone 2005; Daghli 2007), Anthropologie (s. den Beitrag Appadurais und andere Beiträge in Rao und Walton 2004) und in kritischer Theorie (Fraser 2000).

Erstens: Da Archäologie notwendigerweise aus Projekten besteht, die in Zusammenarbeit begründet sind und daher gemeinschaftsbildend wirken, sollten wir unsere Arbeit an Fragen orientieren, die sowohl Verhältnisse in der Vergangenheit als auch in der Gegenwart betreffen. Warum stellen wir die Fragen, denen wir nachgehen?

Auf welche Weise wirken Antworten zu diesen Fragen auf die verschiedenen Communities, die von unserer Arbeit betroffen sind? Was sind die heutigen Bedingungen derjenigen, die direkt von unserer Arbeit in Mitleidenschaft gezogen sind? In welchem Umfang wollen sie an unseren Tätigkeiten beteiligt sein? Welche kurz- und längerfristigen Auswirkungen werden archäologische Ergebnisse auf solche Gruppen haben? Diese Art von Fragen ist nicht neu. Sie sollten uns kontinuierlich bei der Entwicklung unseres Know-hows und unserer Forschungsarbeiten in spezifischen Kontexten anleiten.

Zweitens sollten wir Archäolog\_innen uns kritisch mit Ideen und Diskussionen auseinandersetzen, die wir traditionell gemieden haben, wie etwa ökonomische Theorien, Entwicklungstheorien und solche, die sich mit sozialer Verantwortung beschäftigen (siehe Lafrenz Samuels 2011). Dies ist für unsere eigene Orientierung in der aktuellen politisch-ökonomischen Landschaft und für das Verständnis der Position der Archäologie darin wichtig. Zudem ist diese Auseinandersetzung relevant für das Nachdenken darüber, wie die aktuelle Konfiguration von Praxis, Macht und Kapital sich auf unterschiedlichste Communities auswirkt. Solche Gemeinschaften mögen lokale, kollaborative, konstruierte oder andere sein. Wie können solche Konfigurationen weniger entmachtend und besser zugänglich werden? Die Beschäftigung mit solchen Diskursen

ist auch wichtig, um die komplexen Prozesse zu verstehen, durch die sich Archäologie in Identitätspolitik, kulturelle Rechte und gemeinschaftliches Handeln verstrickt. Während Archäolog\_innen sich mehr und mehr mit Politiken der Anerkennung beschäftigen (Taylor 1989), haben wir der Politik der Umverteilung und ihrer komplexen Beziehung zu Kämpfen um Anerkennung kaum Aufmerksamkeit geschenkt. Zudem benötigen wir ein Verständnis davon, wie kulturelle Ungleichheit (über den Weg der Verweigerung von Anerkennung oder durch schlichte Missachtung) mit ökonomischer (Fehlverteilung) verknüpft ist und wie beide ein Hindernis für Chancengleichheit in der Teilhabe am gesellschaftlichen Leben sein können (Fraser 2000). Die Auseinandersetzung mit diesen Themen ist essentiell, um die Auswirkungen der archäologischen Praxis zu verstehen und folglich auch um sich vorzustellen, wie unsere Praktiken zu stärker inklusiven und gerechteren Strukturen gelangen können.

Drittens sollten wir auf den Unterschied zwischen Prozessen achten, die demokratische Teilhabe befördern und solchen, die im Dienste der Reproduktion von Hierarchie und Ungleichheit stehen (Daghli 2007). Diese Achtsamkeit sollte sich in unseren eigenen Praktiken spiegeln, aber auch zur Beachtung derjenigen führen, die einen Konsens zwischen lokalen Communities herzustellen in der Lage sind und zwischen solchen Gemeinschaften und den Mächtigen. Letztere Beziehungen sind ein entscheidender Ort zur Identifikation von Möglichkeiten, Anerkennungsvorgänge zu modifizieren. Jede interne Bemühung um positive Verschiebungen dieser Bedingungen für in Armut Lebende sollte gefördert werden, entweder als primäres Ziel oder als Nebeneffekt jeweiliger Projekte (Appadurai 2004: 83).

Viertens sollten Öffentlichkeitsarbeit und Bildung die Fähigkeiten von Verarmten und Entrechteten fördern, damit diese die komplexen Verhältnisse zwischen kulturellen und institutionalisierten Normen und spezifischeren Wünschen und Zielen zu verstehen und strategisch einzusetzen lernen. Auf diese Weise sollten sie eine kollektive Stimme erhalten, die sich mit sozialen, politischen und wirtschaftli-

chen Fragen auseinandersetzt, mit dem Vokabular von Ideologien, Doktrinen und Normen, die allgemein geteilt werden und die auch von den Reichen und Mächtigen als glaubwürdig akzeptiert sind (Appadurai 2004: 66). Hier sollten Outreach-Programme nicht darauf beschränkt werden, entsprechende Communities darüber zu belehren was Archäolog\_innen als Vergangenheit ansehen. Vielmehr sollten archäologische Projekte lokale Programme unterstützen und realisieren, die die Menschen über das, was wir tun, aufklären, die aber gleichzeitig darüber informieren, wie Menschen Archäologie mobilisieren können, um ihre eigene Auseinandersetzung mit der Vergangenheit als kultureller Kapazität zu begünstigen. Die Herstellung von Konsens ist verwandt mit dem Aufbau von Ressourcen, mit denen Gruppen sich eine "Stimme" verschaffen können. Auf James Fernandez' Arbeiten fußend (1965; 1986) kommentiert Appadurai, dass bestimmte Verwendungen von als „kulturell“ wahrgenommenen Termini, Praktiken und Arrangements vor allem strategisch wichtige Standorte sein können für die Herstellung von Konsens. Solch eine Stimme oder solch ein kultureller Konsens ist optimal in der Lage, kollektive und langfristige Interessen in Sachen Reichtum, Würde und Gleichheit zu fördern (Appadurai 2004: 64).

Während diese unvollständige Liste die Richtung eines möglichen Weges für die Archäologie anzeigt, der sich auf die Förderung der Kapazität des Bestrebens konzentriert, gibt es eine Reihe von Gründen, warum ein solches Projekt eine schwierige Herausforderung bleibt. Dazu gehört vor allem, dass diese Art der Demokratisierung der Vergangenheit als Untergrabung des zentralen Ziels der Archäologie angesehen werden kann, also die authentische Interpretation vergangenen Lebens und vergangener Ereignisse. Unter dem Mandat der Multivokalität fühlen sich Archäolog\_innen unter Druck, tatsächlich gerechte Wege zu finden, die sowohl anderen Perspektiven eine "Stimme" geben als auch die Autorität der eigenen Position und des Know-hows beizubehalten. Obwohl wir Raum für derartige Perspektiven zur Verfügung stellen, bleiben diese Stim-

men in der Regel sowohl innerhalb des archäologischen Diskurses als auch in der Öffentlichkeit marginal. Zudem vermeiden es die meisten Archäolog\_innen in der Regel - wenn auch nicht immer -, diejenigen aktiv zu unterstützen, die am meisten von einem Mitspracherecht an der Vergangenheit profitieren könnten. Mit anderen Worten, während Archäolog\_innen zur Partizipation ermutigen, halten wir doch die (Mittel für die Gewinnung von) Anerkennung zurück und monopolisieren sie. Eine solche Position ist nicht nur defensiv und Besitz erheischend. In multikulturellen Kontexten führen Kämpfe um Anerkennung zur Reifizierung kollektiver Identitäten, die Separatismus, Intoleranz, Chauvinismus und Autoritarismus bestärken, anstatt Gleichheit und respektvollen Umgang zu untermauern (Fraser 2000: 108). In einigen Fällen war Archäologie tief verwickelt in solche Identitätspolitik. Kontroversen und Ereignisse rund um die umstrittenen und vielschichtigen Geschichten von Ayodhya / Babri Masjid (Bernbeck und Pollock 1996; Noorani 1989; 2003) und den Jerusalemer Tempelberg / Haram Ash-Sharif (Cohen et al. 1990) zeigen die Dringlichkeit von stärker inklusiven Szenarien für den Umgang mit der Vergangenheit.

Nancy Fraser erinnert uns daran, dass alles davon abhängt, wie Anerkennung angegangen wird, da Forderungen nach Anerkennung gerade von Differenz eine breite Palette von Bestrebungen beinhalten, einige durchaus emanzipatorisch und einige andere ganz und gar verwerflich (Fraser 2000: 109). Sie argumentiert, dass man die Probleme der Verdinglichung und der Vertreibung vermeiden muss, die ein Modell der Anerkennung heimsuchen, welches auf Identität aufbaut. Stattdessen sollte man Kämpfe um Anerkennung so konzipieren, dass die Verknüpfung mit Kämpfen um Umverteilung deutlich wird. Angesichts der oft krassen wirtschaftlichen und sozialen Ungleichheiten, die archäologische Projekte rund um den Globus charakterisieren und eine zunehmende Sorge im Fach um die Art und Weise, wie sich unsere Arbeit auf gegenwärtige und zukünftige Verhältnisse auswirkt, möchte ich dies einer kritischen Archäologie zur Aufgabe stellen.