

Against post-politics: a critical archaeology for the 21st century
(Gegen Post-Politik: eine kritische Archäologie des 21. Jahrhunderts)

Alfredo González-Ruibal

Institute of Heritage Sciences, Spanish National Research Council (Incipit-CSIC)

Zitiervorschlag

González-Ruibal, Alfredo. 2012. Against post-politics: a critical archaeology for the 21st century (Gegen Post-Politik: eine kritische Archäologie des 21. Jahrhunderts). Forum Kritische Archäologie 1: 157-166.

URI http://www.kritischearchaeologie.de/repositorium/fka/2012_1_21_Gonzalez-Ruibal.pdf
DOI [10.6105/journal.fka.2012.1.21](http://dx.doi.org/10.17169/refubium-35708) ; <http://dx.doi.org/10.17169/refubium-35708>
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>

Against Post-Politics: A Critical Archaeology for the 21st Century

Alfredo González-Ruibal

Institute of Heritage Sciences, Spanish National Research Council (Incipit-CSIC)

I would like to defend two points here: that the only way archaeology can be critical is by being openly political, and that one of the main objectives of a critical archaeology should be to expose the darkest side of modernity and, particularly, capitalism. This paper is also an indictment against current trends in the discipline that, under the cloak of social compromise, actually work for the neutralization of the political and the perpetuation of the neoliberal status quo.

Defining Critical, Defining Political

It might seem trivial to declare at this time of day that a truly critical archaeology is necessarily political. This was already defended by the earlier proponents of post-processual archaeology in the 1980s (Shanks and Tilley 1987) and has been repeated many times since in different ways. However, it is my contention that we must rethink what is political in archaeology, because many things that have passed for either political or critical in archaeology—and the humanities and social sciences more generally—are definitely not. Rather, they are a neutralization of the political. It is not enough to say, then, that the only possible critical archaeology is the archaeology that embraces the political, without clearly defining first what the political is. All too often in recent years, politics have been conflated with policies, identified with the postmodern politics of identity, reduced to multivocal rights to narrate, or passed over by ethics (Hamilakis 2007). I would argue that a large percentage of the research that is presented today as political in archaeology should be better described as post-political, and this includes a

large part of postcolonial theory, consumption studies, anthropologies of globalization and heritage studies. It is in no way my intention to demean these perspectives, which have proposed exciting and valuable theories for understanding culture and history. My disagreement is with their adoption of the labels “critical” or “political”, which they rarely are. With their emphasis on soft multiculturalism, ideas of consensus, individualism and multivocality (all in tune with neoliberalism), what some archaeologists have done (like many anthropologists) is to depoliticize the discipline rather than the opposite, in the sense that they have excised conflict and dissent. Controversial ideas are banished and hollow liberal slogans are proposed instead, slogans with no practical effect and with which everybody can identify, including corporate businesses and conservative parties. It is important to note that an archaeology that depoliticizes and an apolitical archaeology are not the same. As Rancière (2007: 19) has written, “Depoliticization is the oldest task of politics.” A post-political archaeology still has a political role, even if this might be the opposite of the one it declares itself to defend.

To avoid further confusions we should distinguish what is politics and what is the political. “Politics”—writes Rancière (2007: 11)—“is the art of suppressing the political.” A similar idea is defended by Chantal Mouffe, for whom current (post)politics entail a grave neutralization of the political. Notions such as dialogic democracy, cosmopolitan democracy, and good governance “all partake a common anti-political vision which refuses to acknowledge the antagonistic dimension constitutive of the political” (Mouffe 2005: 2). By “the political” Mouffe understands the dimension of antagonism which is

constitutive of human societies, whereas “politics” is “the set of practices and institutions through which order is created, organizing human coexistence in the context of conflictuality provided by the political” (ibid.: 9). Given that conflict is inherent to social life, politics should not try to displace it, but rather enable a public arena where different political projects can be confronted (ibid.: 3), that is, a space where the political can happen.

The role of a critical archaeology should be precisely to keep the space of the political open. For that, it is not enough to allow different voices to be heard. We have to be ready to accept conflict between those voices and to be decidedly partisan. For archaeology to be political, it does not matter which side it takes, as long as it takes sides unashamedly. It can be with the military in the public presentation of a Cold War site or with a multinational in defending the virtues of free trade from the time of Uruk. This would be, of course, right-wing politics, but it will be political in any case: politics are not restricted to the left wing of the political spectrum, nor should they be. Unfortunately, rightist archaeologists are rarely vocal in defending their points of view. They prefer to adopt the cloak of apoliticism or post-politics.

Now, if we want to do an archaeology that is political and critical, then we have to take sides with the options that challenge hegemonic power. These options are a varied group of emancipatory archaeologies, including radical feminism, anarchism, Marxism, some Latin American decolonial theory, and the kind of postcolonial political thought defended by Franz Fanon, Walter Rodney, or Achille Mbembe (cf. Fernández 2006; McGuire 2008). What unites these disparate positions is that those who defend them consider that not all voices are equal, that they have to fight for subaltern groups and to support those narratives and actions that represent freedom and equality. This means overcoming two things: the prevailing “self-pacified multiplicity” of liberal pluralism (Rancière 2007: 22-23) and the concept of politics as mere resolution of technical problems (Mouffe 2005: 104), that is, as post-polit-

ics. A third issue is the necessity to find a form of political mobilization that challenges institutionalized politics and at the same time avoids the populist temptation (Žižek 2008: 269), including liberal populism (Graeber 2004: 100), which declares its sympathy with those who suffer but is not willing to go to the political roots of global problems.

Putting a Critical Archaeology to Work

In many recent Hollywood movies, when a catastrophe is going to happen, there is always somebody (often a scientist!) who claims that the impending apocalypse will lead to the end of the world as we know it. As if that was something so terrible... It is as though we are hearing the CEO of a large multinational enterprise shouting. I don't think that a large percentage of the world population actually cares too much for the world as they know it (with hunger, disease, exploitation and violence). Slavoj Žižek once said, referring to disaster films:

Now we talk all the time about the end of the world, but it is much easier for us to imagine the end of the world than a small change in the political system. Life on earth maybe will end, but somehow capitalism will go on (cited in Mead 2003)

This shows how ingrained it is in our minds. For me, then, a critical archaeology for the twenty-first century has a very clear task: helping the imagination envisage the end of the (capitalist) world. In fact, imagination has always played a crucial role in revolutions and social changes through history. It is only when we are able to imagine another world that we can actually start to change the present one.

How can the archaeological imagination help in this task? A good way to imagine the end is to look at the beginning. If we understand the world before capitalism we may be able to figure out how a future without capitalism could look. This means historicizing (as opposed to naturalizing) capitalism. But showing the contingency of capitalism is not enough: there is a very widespread idea that there is nothing inherently unique to capitalism (or modern-

ity, more generally). According to this view there have been other moments in history characterized by global troubles, social oppression, and irreparable damage to the environment, and people have developed tactics to resist and survive. On the other hand, still too many people think that there is nothing inherently bad about capitalism as such and that we just have to introduce some measures to prevent crises. Therefore, a critical archaeology should demonstrate that capitalism is and has always been a regime essentially based on systematic, unrestrained, and unsustainable depredation of people and the environment and that there is a degree of exceptionality in late modernity and in its present economic regime—advanced capitalism.

Regarding the first issue archaeology has to expose the connections of capitalism with the darkest side of modernity, including slavery, racism, colonialism, the systematic destruction of the environment, and totalitarianism. This is a route that has already been taken by decolonial and postcolonial thinkers (Mignolo 2003; Mbembe 2003) and to which archaeology has much to offer. The contribution of the discipline can be based on at least three things: first, it can reveal politico-economic practices that are systematically concealed or that leave little trace in the textual record—consider the devastation of the Amazon forest (González-Ruibal and Hernando 2010) or colonial violence (González-Ruibal et al. 2011); second, it can show tangible, material connections and genealogies that historians and thinkers have suggested, for example between the slave plantation and the colonial regime (Mbembe 2003) or between different forms of biopower (Foucault 1990: 135-159, Agamben 1998); third, with its focus on processes of *longue durée*, archaeology can unravel complex sequences of capitalist predation, including its effects on the environment. For that, we have to shake off disciplinary divisions and be ready to work across times, mingling prehistoric and historical archaeology and both of them with the archaeology of the contemporary past. Imagining the end of the capitalist world entails envisaging other temporalities as well.

In relation to the second issue—modern exceptionalism—we should not forget that late modernity has created the material conditions to make the destruction of human life in the world possible. This has no parallel in history and should not be taken lightly. Some of the disruptive effects of late modernity at a global scale are also unique, such as the end of a long period (which covers all the Holocene and part of the Anthropocene) in which the “overwhelming majority of the human race lived by growing food and herding animals” (Hobsbawm 1996: 9). It requires a good deal of short-sightedness to say that similar things have happened in history before, that social change is only natural, and that things have always been like that. When you hear somebody say that, you can know for sure that you have found a political conservative, somebody ready to accept and even defend the status quo. Interestingly, the same kind of short-sightedness that is required to play down the disappearance of those societies that live “by growing food and herding animals” is found among those who deny climate change, arguing that we have been through this before. For some reason, though, it is widely accepted by the academic community and the public that the speed and artificial character of this climate change has no parallel in history, whereas if one dares to say that the wiping out of non-modern communities from the globe is dramatic, one is called a nostalgic reactionary who does not understand either history or culture. It seems that it is all right to consider aberrant the rate of CO₂ accumulation in the atmosphere during the Anthropocene, but we cannot be alarmed by the accelerated pace of disappearance of entire societies (often in circumstances of extreme violence) during the same period of capitalist expansion. What is the role of a critical archaeology then? In the same way that palaeo-environmentalists can show us that there is nothing natural in the history of climate change by looking at long sequences of geological deposits, archaeologists should convince the public (and fellow anthropologists) that there is nothing natural either in the way and the rhythm in which cultural transformation has been happening for the last five centuries. Like climate change it is not natural, but

political. And the exceptional force behind them has the same name: modernity, almost always under the political-economic form of capitalism.

There is nothing more dangerous than to miscalculate the strength of your enemy. When it does not degenerate into panic, fear and a sense of urgency play a productive role—consider the passionate writing of Walter Benjamin or the early Frankfurt School. A lack of true concern is what, in my opinion, has characterized most social archaeology in the Anglo-Saxon world. This is reflected in an emphasis on cultural creativity, fluidity, individuality, and innovation. What bothers me most is that research that exonerates in practice capitalism, globalization, colonialism, or modernity (by arguing that we have to balance negative views by paying attention to more positive aspects) can pass as critical—as opposed, I assume, to empirical research that denies any social or political side in archaeology. These views repeatedly emphasize trivial and inconsequential acts of resistance and a supposed creativity deployed by subaltern groups as the proof that capitalism, modernity, totalitarianism, or what have you are not so omnipotent and destructive as some of us consider them to be. This is misguided populism (Graeber 2004: 99). When we hear about “creative consumption,” “creative destruction,” “creative transformations,” and the like, we can be certain that some form of power asymmetry is being downplayed. As if by putting “creative” before any concept we would neutralize its darkest side and pay service to those who suffer violence or exploitation. This attitude always reminds me of the last scene of Monty Python’s film *Life of Brian*, when the protagonist is crucified. After all his chances of being rescued vanish, the other crucified people blame Brian for his gloomy mood and start singing, “Always look at the bright side of life.” Looking at the bright side of life prevents rebellion: is this not, after all, what religion has always asked us to do? If people had always looked at the nice little opportunities that life offers, we would be still living under feudal conditions or ruled by dictators, happy enough with our small parcels of (domestic) individuality, creative consumption, and silent acts of resistance. It is

because Tunisians, Libyans, and Egyptians stopped finding daily acts of resistance charming that the Arab Spring could occur at all. It is because they were able to imagine a structural transformation: a world without the yoke of authoritarianism.

There is an Ethiopian proverb, famously quoted by James C. Scott (1990) that says: “The wise peasant bows deeply and silently farts.” J. Handler (1992: 727) replied that “progressive forces need trumpets not farts.” Farts have been the focus of much archaeology and anthropology recently, and, although we have indeed to investigate resistance of all kinds, we have to be ready to find and support the sound of trumpets. Trumpets like the ones we heard in the Bastille in 1789 or in Tahrir Square in 2011. Of course, one can choose to pay attention to creativity and consumption—totally legitimate topics of research. I would only ask not to mistake names and concepts. To relish tiny, individual acts of resilience instead of exposing structural strategies of power and radical struggles is doing neoliberal archaeology at the service of the present hegemonic order. It is time to call things by their right name.

Bibliography

- Agamben, Giorgio. 1998. *Homo Sacer. Sovereign Power and Bare Life*. Stanford: Stanford University Press.
- Fernández, Victor M. 2006. *Una arqueología crítica: ciencia, ética y política en la construcción del pasado*. Barcelona: Crítica.
- Foucault, Michel. 1990. *The History of Sexuality. An Introduction*. Volume I. New York: Vintage.
- González-Ruibal, Alfredo and Almudena Hernando. 2010. Genealogies of Destruction. An Archaeology of the Contemporary Past in the Amazon Forest. *Archaeologies* 6(1): 5-28.
- González-Ruibal, Alfredo, Yonatan Sahle, and Xurxo Ayán Vila. 2011. A Social Archaeology of Colonial War in Ethiopia. *World Archaeology* 43(1): 40-65.

- Graeber, David. 2004. *Fragments of an Anarchist Anthropology*. Chicago: Prickly Paradigm.
- Hamilakis, Yannis. 2007. From Ethics to Politics. In Yannis Hamilakis and Philip Duke, eds.: *Archaeology and Capitalism. From Ethics to Politics*, pp. 15-40. Walnut Creek, CA: Left Coast Press.
- Handler, Joel F. 1992. Postmodernism, Protest, and the New Social Movements. *Law & Society Review* 26(4): 697-731.
- Hobsbawm, Eric. 1996. *The Age of Extremes. A History of the World, 1914-1991*. New York: Vintage.
- Mbembe, Achille. 2003. Necropolitics. *Public Culture* 15(1): 11-40.
- McGuire, Randall H. 2008. *Archaeology as Political Action*. Berkeley: University of California Press.
- Mead, Rebecca. 2003. The Marx Brother. How a Philosopher from Slovenia Became an International Star. *The New Yorker* 79. <http://www.lacan.com/ziny.htm>
- Mignolo, Walter D. 2003. *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality, and Colonization*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Mouffe, Chantal. 2005. *On the Political*. London: Routledge.
- Rancière, Jacques. 2007. *On the Shores of Politics*. London: Verso.
- Scott, James C. 1990. *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts*. New Haven: Yale University Press.
- Shanks, Michael and Christopher Tilley. 1987. *Re-Constructing Archaeology. Theory and Practice*. London: Routledge.
- Žižek, Slavoj. 2008. *In Defense of Lost Causes*. London: Verso.

Gegen Post-Politik: eine kritische Archäologie des 21. Jahrhunderts

Alfredo González-Ruibal

Institute of Heritage Sciences, Spanish National Research Council (Incipit-CSIC)

Ich möchte in meinem Beitrag zwei Argumente verteidigen: zum einen, dass es für eine sich als kritisch verstehende Archäologie nur einen Weg gibt, nämlich den, offen politisch zu sein. Zum anderen, dass es eines der Hauptziele einer kritischen Archäologie sein sollte, die dunkelsten Seiten der Moderne und insbesondere des Kapitalismus aufzudecken. Dieser Beitrag prangert zudem einige derzeitige Trends im Fach an, die unter dem Deckmantel des sozialen Kompromisses an der Neutralisierung des Politischen und am Fortbestand des neoliberalen *Status Quo* arbeiten.

Definition des Kritischen, Definition des Politischen

Es mag dieser Tage eine triviale Behauptung sein, dass eine wirklich kritische Archäologie notwendig politisch ist. Darauf wurde bereits von frühen Befürwortern der postprozessualen Archäologie in den 1980er Jahren verwiesen (Shanks und Tilley 1987), viele Male und in unterschiedlicher Weise. Ich meine jedoch, dass wir überdenken müssen, was politisch ist in der Archäologie. Denn viele Dinge, die in der Archäologie - und in den Geistes- und Sozialwissenschaften allgemein - für politisch oder kritisch gehalten wurden, sind es definitiv nicht; vielmehr stellen sie eine Neutralisierung des Politischen dar. Daher ist die Feststellung ungenügend, die einzig mögliche kritische Archäologie sei eine politische, ohne zunächst klar zu definieren, was das Politische ist. In neuerer Zeit hat man allzu oft Politik mit Strategien verwechselt, sie mit postmoderner Identitätspolitik gleichgesetzt, sie auf multivokale Ansprüche der Narrationsproduktion reduziert oder

sie der Ethik nachgestellt (Hamilakis 2007). Ich meine, dass ein großer Anteil der Forschung, die heute als politische Archäologie firmiert, besser als post-politisch beschrieben werden kann, wobei auch ein großer Teil postkolonialer Theorie, Forschungen zu Konsum, Anthropologien der Globalisierung und Kulturerbe-Forschungen hierzu gehören. Es ist durchaus nicht meine Absicht, diese Perspektiven kleinzureden. Denn ihr Resultat sind spannende und wertvolle Theorien, die unser Verständnis von Kultur und Geschichte anreichern. Mein Widerspruch richtet sich gegen die Adjektive "kritisch" und "politisch", was diese Theorien nur selten sind. Mit ihrem Schwerpunkt auf einem „Soft-Multikulturalismus“, Ideen von Konsens, Individualismus und Multivokalität (alles im Einklang mit Neoliberalismus) haben Archäolog_innen (und viele Anthropolog_innen) die Disziplin entpolitisiert, statt das Gegenteil zu verfolgen: Konflikte wurden ausgespart und Dissens unterschlagen. Umstrittene Ideen werden so verbannt. An ihrer Statt werden hohl klingende liberale Phrasen verbreitet, Phrasen ohne praktische Wirkung, mit denen sich jede/r identifizieren kann, Großkonzerne und konservative Parteien eingeschlossen. An diesem Punkt ist es wichtig, eine entpolitisierte Archäologie von einer unpolitischen zu unterscheiden. Wie Rancière (2007: 19) schrieb: "Entpolitisierung ist die älteste Aufgabe der Politik." Eine post-politische Archäologie hat immer noch eine politische Rolle, auch wenn diese das Gegenteil davon ist, was sie zu verteidigen vorgibt.

Zur Vermeidung weiterer Unklarheiten sollten wir unterscheiden lernen, was Politik ist und was das Politische. "Politik", schreibt Rancière (2007: 11), "ist die Kunst der Unterdrückung des Politischen". Eine ähnliche Idee bringt Chantal Mouffe auf, für

die die gegenwärtige (Post-)Politik eine tragische Neutralisierung des Politischen bewirkt. Begriffe wie dialogische Demokratie, kosmopolitische Demokratie und „good governance“ haben alle Teil an einer gemeinsamen anti-politischen Vision, die sich der Anerkennung der für das Politische konstitutiven antagonistischen Dimension verweigert (Mouffe 2005: 2). Unter "dem Politischen" versteht Mouffe die Dimension des Antagonismus, die grundsätzlich für die menschliche Gesellschaft ist, während die Politik die Art von Praktiken und Institutionen ist, durch die Ordnung entsteht, die das menschliche Zusammenleben im Rahmen der Konfliktualität organisiert, einer Konfliktualität, die das Politische bereit stellt (Mouffe 2005: 9). Da Konflikt dem sozialen Leben innewohnt, sollte Politik nicht versuchen, Widersprüche zu verdrängen, sondern sie sollte eine öffentliche Sphäre ermöglichen, in der verschiedene politische Projekte in Gegensatz zueinander treten können (ibid: 3), also einen Raum, in dem das Politische stattfinden kann.

Die Rolle einer kritischen Archäologie sollte es sein, genau diesen Raum des Politischen offen zu halten. Dabei reicht es nicht aus, den unterschiedlichen Stimmen der an Archäologie Interessierten Gehör zu verschaffen. Wir müssen bereit sein, Konflikte zwischen diesen Stimmen zu akzeptieren und wir müssen explizit parteiisch sein. Für eine politische Archäologie kommt es nicht darauf an, welche Seite sie wählt, solange sie diese Position unbeirrbar einnimmt - ob es sich darum handelt, der Öffentlichkeit auf Seiten des Militärs einen Ort des Kalten Krieges zu präsentieren oder auf Seiten multinationaler Konzerne die Vorzüge des Freihandels in der Uruk-Zeit zu verteidigen. Dies wäre natürlich rechte Politik, aber sie wäre auf jeden Fall politisch: Politik ist nicht auf den linken Flügel des politischen Spektrums beschränkt, noch sollte sie es sein. Leider treten rechtsgerichtete Archäolog_innen nur selten lautstark für ihre Standpunkte ein. Sie bevorzugen es, sich den Mantel des Apolitischen oder der Post-Politik umzuhängen.

Wenn wir eine Archäologie verfolgen wollen, die politisch und kritisch ist, dann müssen wir die Posi-

tionen einnehmen, die hegemoniale Mächte in Frage stellen. Als Optionen steht eine heterogene Gruppe emanzipatorischer Archäologien zur Verfügung, einschließlich des radikalen Feminismus, des Anarchismus und Marxismus, einiger lateinamerikanischer dekolonialer Theorien und der Art des postkolonialen politischen Denkens, für die Frantz Fanon, Walter Rodney oder Achille Mbembe stehen (vgl. Fernández 2006; McGuire 2008). Diese unterschiedlichen Positionen verbindet, dass sie nicht alle Stimmen als gleichberechtigt betrachten, dass sie für subalterne Gruppen kämpfen und dass sie diejenigen großen Erzählungen und Handlungen unterstützen, die für Freiheit und Gleichheit stehen. Dies schließt die Überwindung zweier Dinge ein: der herrschenden, "sich selbst befriedenden Vielfalt" des liberalen Pluralismus (Rancière 2007: 22-23) und des Konzepts der Politik als bloße Lösung technischer Probleme (Mouffe 2005: 104) - also die Überwindung der Post-Politik. Ein drittes Problem ist die Notwendigkeit, eine Form der politischen Mobilisierung zu finden, die institutionalisierte Politik herausfordert und gleichzeitig der Versuchung des Populismus widersteht (Žižek 2008: 269). Letzteres schließt den liberalen Populismus ein (Graeber 2004: 100), der seine Sympathie mit Leidenden erklärt, aber nicht bereit ist, auf die politischen Wurzeln globaler Probleme einzugehen.

Eine kritische Archäologie zur Anwendung bringen

In vielen der neueren Hollywood-Filme erscheint, wenn sich eine Katastrophe anbahnt, jemand (oft ein/e Wissenschaftler_in!), der oder die behauptet, die drohende Apokalypse führe zum Ende der Welt wie wir sie kennen. Als ob das etwas so Schreckliches wäre ... Es ist als würden wir den Geschäftsführer eines großen multinationalen Unternehmens brüllen hören. Meines Erachtens wird es wohl kaum ein großer Prozentsatz der Weltbevölkerung sein, der sich um die Welt sorgt, wie man sie kennt (voll Hunger, Krankheit, Ausbeutung und Gewalt). Slavoj Žižek sagte einmal über diese Katastrophen-Filme:

"Jetzt reden wir die ganze Zeit über das Ende der Welt und dabei ist es für uns viel einfacher, uns das Ende der Welt vorzustellen als eine kleine Änderung im politischen System. Das Leben auf der Erde mag ja enden, aber der Kapitalismus wird irgendwie weitergehen" (zitiert in Mead 2003). Dies zeigt, wie tief diese Ideologie in unseren Köpfen verwurzelt ist. Für mich hat mithin eine kritische Archäologie für das 21. Jahrhundert eine ganz klare Aufgabe: die Vorstellung des Endes der (kapitalistischen) Welt zu unterstützen. In der Tat spielte Phantasie in Revolutionen und während sozialer Veränderungen im historischen Ablauf immer eine entscheidende Rolle. Nur wenn wir uns eine andere Welt vorstellen können, können wir beginnen, die unsrige zu verändern.

Wie kann die archäologische Imagination bei dieser Aufgabe helfen? Ein guter Weg sich das Ende vorzustellen ist es, die Anfänge zu betrachten. Wenn wir die Welt vor dem Kapitalismus verstehen, werden wir in der Lage sein herauszufinden, wie eine Zukunft ohne Kapitalismus aussehen könnte. Dies bedeutet, den Kapitalismus zu historisieren (im Gegensatz zu seiner Naturalisierung). Es ist jedoch ungenügend, die Kontingenz des Kapitalismus aufzuzeigen: die Vorstellung, der Kapitalismus (und die Moderne insgesamt) habe an sich nichts Einzigartiges, ist weit verbreitet. Einer solchen Auffassung zufolge gab es auch andere Momente in der Geschichte, die von globalen Problemen wie sozialer Unterdrückung und irreparablen Umweltschäden geprägt waren, bei denen die Menschen Taktiken entwickelten, Widerstand zu leisten und zu überleben. Auf der anderen Seite scheint es immer noch zu viele Menschen zu geben, die meinen, dass der Kapitalismus per se nichts Schlechtes an sich habe, so dass wir nur einige richtige Maßnahmen treffen müssen, um Krisen zu überwinden. Daher sollte eine kritische Archäologie aufzeigen, dass der Kapitalismus ein Regime ist und schon immer war, das im Wesentlichen auf einer systematischen, hemmungslosen und unhaltbaren Plünderung der Menschen und der Umwelt beruht und dass zudem die späte Moderne und der jetzige wirtschaftliche Zustand des fortgeschrittenen Kapitalismus ein gewisses Maß an Einzigartigkeit zeigen.

Bezüglich der ersten oben gestellten Frage hat die Archäologie die Aufgabe, die Verbindungen des Kapitalismus mit der dunkelsten Seite der Moderne, nämlich der Sklaverei, dem Rassismus, Kolonialismus, Totalitarismus und der systematischen Zerstörung der Umwelt sichtbar zu machen. Den Weg haben bereits dekoloniale und postkoloniale Denker_innen eingeschlagen (Mignolo 2003; Mbembe 2003) und er hat für die Archäologie viel zu bieten. Ein Beitrag der Archäologie kann auf mindestens drei Feldern erfolgen. Erstens kann Archäologie politisch-ökonomische Praktiken aufdecken, die systematisch verschwiegen werden oder die wenig Spuren in schriftlichen Dokumenten hinterlassen - man denke an die Zerstörung des Amazonas-Urwaldes (González-Ruibal und Hernando 2010) oder koloniale Gewalt (González-Ruibal et al. 2011). Zweitens kann die Disziplin greifbare materielle Verbindungen und Genealogien nachweisen, auf die Historiker_innen und Intellektuelle hingewiesen haben, zum Beispiel Relationen zwischen Plantagensklaverei und Kolonialhandel (Mbembe 2003) oder zwischen verschiedenen Formen der Biomacht (Foucault 1990: 135-159; Agamben 1998). Drittens kann Archäologie mit ihrem Fokus auf Prozessen der *longue durée* komplexe Sequenzen der kapitalistischen Plünderung analysieren, einschließlich der Auswirkungen auf die Umwelt. Dafür müssen wir disziplinäre Trennungen abschütteln und bereit sein, über die Zeiten hinweg und entlang der Zeiten zu arbeiten, prähistorische mit historischer Archäologie zu mischen, sowie diese beide Disziplinen mit der Archäologie der gegenwärtigen Vergangenheit zu verbinden. Um sich das Ende der kapitalistischen Welt vorzustellen muss man auch andere Zeitlichkeiten in den Blick nehmen.

In Bezug auf den zweiten Punkt - den Ausnahmecharakter der Moderne - sollten wir nicht vergessen, dass die Spätmoderne materielle Gegebenheiten geschaffen hat, die die Zerstörung menschlichen Lebens auf der Erde erst möglich machen. Dafür gibt es keine Parallele in der Geschichte und diese Tatsache selbst sollte nicht auf die leichte Schulter genommen werden. Auch einige andere destruktive Wirkungen mit globaler Reichweite machen die

Spätmoderne einzigartig, wie etwa das Ende einer langen Ära (des gesamten Holozän und von Teilen des Anthropozän), in der die überwältigende Mehrheit der Menschheit vom Anbau von Nahrungsmitteln und dem Halten von Herdentieren lebte (Hobsbawm 1996: 9). Es erfordert einiges an Kurzsichtigkeit zu behaupten, ähnliche Dinge seien in der Geschichte schon immer vorgekommen, gesellschaftlicher Wandel sei natürlich und die Verhältnisse seien eben schon immer so gewesen. Wenn sich jemand diesbezüglich äußert, kann man sich sicher sein, eine politisch konservative Person vor sich zu haben, die bereit ist, den Status Quo zu akzeptieren, wenn nicht gar ihn zu verteidigen. Interessanterweise findet man die gleiche Art von Kurzsichtigkeit, die für eine Verharmlosung des Verschwindens jener Gesellschaften typisch ist, die "vom Anbau von Nahrungsmitteln und dem Halten von Herdentieren" leben, besonders unter denjenigen, die den Klimawandel mit dem Argument abstreiten, die Welt habe ähnliches schon erlebt. Aus irgendeinem Grund ist es jedoch weithin unter Akademiker_innen und in der Öffentlichkeit unstrittig, dass die Geschwindigkeit und der künstliche Charakter des Klimawandels keine Parallele in der Geschichte hat. Wagt man es hingegen, darauf hinzuweisen, dass die Vernichtung von nicht-modernen Gesellschaften auf der Welt dramatische Ausmaße hat, wird man als nostalgische/r Reaktionär_in abgetan, der oder die von Geschichte und Kultur nichts versteht. Es scheint in Ordnung zu sein, die Rate der CO₂-Anreicherung in der Atmosphäre während des Anthropozän für abnorm zu halten, während man nicht in der Lage ist, vom beschleunigten Verschwinden ganzer Gesellschaften (oft in Zusammenhang mit extremer Gewalt) alarmiert zu sein, das zur gleichen Epoche kapitalistischer Expansion stattfindet. Was nun aber ist hier die Rolle einer kritischen Archäologie? Ebenso, wie uns Paläoökolog_innen zeigen können, dass es nichts Natürliches in der Geschichte des Klimawandels gibt, was sie mittels langer Sequenzen von geologischen Ablagerungen machen, sollten Archäolog_innen die Öffentlichkeit (und andere Kulturwissenschaftler_innen) davon überzeugen, dass die Wege und Rhythmen kulturel-

ler Transformation in den letzten fünf Jahrhunderten nichts Natürliches an sich haben. Wie beim Klima handelt es sich nicht um einen natürlichen, sondern einen politischen Wandel. Und die außergewöhnliche Kraft hinter beiden hat den gleichen Namen: Modernität, fast immer in der politisch-ökonomischen Form des Kapitalismus.

Nichts ist gefährlicher, als gegnerische Stärken falsch einzuschätzen. Angst und ein Sinn für die Dringlichkeit können, so sie nicht in Panik ausarten, durchaus eine produktive Rolle spielen - denken wir nur an das leidenschaftliche Schreiben Walter Benjamins oder der frühen Frankfurter Schule. Meiner Meinung nach charakterisiert ein Mangel an wahrhaftigen Anliegen die meisten Sozial-Archäologien der angelsächsischen Welt. Dies spiegelt sich in der Betonung kultureller Kreativität, des Wandelbaren, der Individualität und von Innovationen wieder. Mich stört am meisten, dass die Forschung, die in ihrer Praxis den Kapitalismus, die Globalisierung, den Kolonialismus oder die Moderne entlastet (mit dem Argument, dass wir die negativen Ansichten durch die Aufmerksamkeit auf positive Aspekte ausgleichen sollten), als eine kritische daher kommt - ich nehme an, im Gegensatz zur empirischen Forschung, die jegliche soziale oder politische Seite der Archäologie bestreitet. In diese Ansichten werden immer wieder triviale und belanglose Akte des Widerstands betont, als auch eine vermeintliche Kreativität subalterner Gruppen als Beweis dafür, dass Kapitalismus, Modernität, Totalitarismus und anderes nicht so allmächtig und zerstörerisch sind, wie einige von uns meinen. Das jedoch ist irreführender Populismus (Graeber 2004: 99). Wenn man von "kreativem Konsum", "kreativer Zerstörung", "kreativen Transformationen" und dergleichen hört, kann man sicher sein, dass irgendeine Form von Macht-Asymmetrie heruntergespielt wird. Als ob wir die dunkelste Seite eines Konzepts neutralisieren, indem wir ihm das Adjektiv "kreativ" beifügen und dabei denjenigen einen Dienst erweisen, die unter Gewalt oder Ausbeutung leiden. Diese Haltung erinnert mich immer an die letzte Szene des Monty Python-Films *Das Leben des Brian*, in der der Protagonist gekreuzigt wird. Nachdem all seine Chancen auf Rettung

schwinden, klagen die anderen mit ihm gekreuzigten Menschen Brian wegen seiner düsteren Stimmung an und fangen an zu singen: "Always look at the bright side of life". Der Blick auf die lichte Seite des Lebens verhindert Rebellion: ist es nicht das, was die Religion uns schon immer zu tun aufgefordert hat? Wenn Menschen immer nur auf die netten kleinen Chancen achten würden, die das Leben so zu bieten hat, würden wir noch heute unterm Feudalismus leben oder von Diktatoren beherrscht werden, zufrieden mit unserem kleinen Umfeld der (häuslichen) Individualität, des kreativen Konsums und den stillen Akten des Widerstands. Nur weil Tunesier_innen, Libyer_innen und Ägypter_innen aufgehört haben, diese Alltagshandlungen als charmannten Widerstand zu empfinden, konnte ein arabischer Frühling überhaupt entstehen. Sie waren fähig, sich einen strukturellen Wandel vorzustellen: eine Welt ohne das Joch des Autoritarismus.

James Scott (1990) verhalf durch sein Zitat einem äthiopischen Sprichwort zur Bekanntheit: "Der kluge Bauer verbeugt sich tief und furzt leise". J. Handler (1992: 727) antwortete: „progressive forces need trumpets not farts“. Solche „Winde“ standen letzthin im Mittelpunkt der Aufmerksamkeit der Archäologie und Anthropologie. Obwohl wir in der Tat Widerstandshandlungen aller Art zu untersuchen haben, sollten wir bereit sein, eher den Klang der Trompeten zu suchen und zu unterstützen. Trompeten, wie man sie in der Bastille im Jahr 1789 oder auf dem Tahrir-Platz im Jahr 2011 hören konnte. Natürlich kann man sich als Forschungsthemen Kreativität und Konsum aussuchen - beide sind völlig legitime Forschungsthemen. Ich ersuche nur darum, nicht Namen und Begriffe zu verwechseln. Wenn man kleine, individuelle Handlungen des Eigensinns goutiert, statt strukturell verankerte Machtstrategien und radikale Kämpfe offenzulegen, betreibt man eine neoliberale Archäologie, die im Dienste der gegenwärtigen hegemonialen Ordnung steht. Es ist an der Zeit, die Dinge bei ihrem richtigen Namen zu nennen.