

## Die Schwierigkeiten mit dem Konzept der Kultur

Norma Fuller<sup>1</sup>

### Key words:

Kultur, Anthropologie, Wissenschaftstheorie, Globalisierung

Die sechziger Jahre markieren den Beginn einer Periode des wissenschaftstheoretischen Bruchs in den Sozial- und Humanwissenschaften. Dies beruhte vor allem auf der Verschärfung zweier „Sackgassen“: die Unfähigkeit der Sozialwissenschaften, ihre Behauptungen zu validieren (Lyotard 1987, Foucault 1979) und die Krise des Begriffs der Kultur (Geertz 1989, Rosaldo 1991, Clifford 1991 und 1959). In der vorliegenden Arbeit werde ich eine Zusammenfassung dieser Debatte vorlegen, der offenen Fragen und der möglichen Konsequenzen für die zukünftige Lebensfähigkeit dieser Disziplinen, wobei ich den Fall der Anthropologie aufgreife, weil ihr Untersuchungsgegenstand die Kultur ist.

Die Anthropologie ist die Untersuchung der Menschheit, der frühen und der modernen Menschen sowie ihrer Lebensweisen. Deshalb konzentriert sich die Anthropologie auf eine Qualität, die die menschliche Gattung auszeichnet: Die Weisen, wie sie die Welt versteht, und ihre Handlungsweisen sind nicht in genetische Codes eingeschrieben, sondern müssen gelernt und über Systeme von Symbolen von einer Generation auf die andere übermittelt werden, wie z. B. die Sprache, die Techniken, die Künste, die Religion etc. Der Umstand, dass das menschliche Wesen ohne feste Instinkte geboren wird und im Sozialisierungsprozess lernen muss zu handeln, zu fühlen und zu denken, bedingt, dass das Ergebnis nicht der Ausdruck einer universellen menschlichen Natur, sondern Ausdruck der Art und Weise ist, wie die jeweilige Kultur die Menschen geformt hat. Im Ergebnis entwickelt jede Kultur und Epoche eine Weise, die Welt zu verstehen, ein System von Werten und eine ihr eigene Organisationsform. Entsprechend konstruiert jede kulturelle Tradition und Epoche ihr eigenes Modell des Menschseins, weshalb es kein abstraktes, universelles menschliches Wesen geben kann, sondern Bewohner der Trobriand-Inseln, Machiguengas<sup>2</sup>, Schweden oder Nigerianer.

---

<sup>1</sup> Biografische Notiz:

Die Autorin ist Professorin für Anthropologie an der Sozialwissenschaftlichen Fakultät der Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP) in Lima. Ihre Forschungsgebiete sind Gender-Studien mit den Schwerpunkten Ländliche und indigene Bevölkerungen, Stadtkultur, Mittelschichten und Interkulturalität. Neben einem PhD in Anthropologie von der Universität Gainesville, Florida, USA, verfügt Norma Fuller über klinische Erfahrungen an der Pontificia Universidad Católica de Rio de Janeiro, Brasilien, sowie über ein DEA der École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS), Paris, Frankreich. - Übersetzung: Werner Müller-Pelzer

<sup>2</sup> Bewohner der Bezirke Cuzco und Madre de Dios, Peru (d. Übersetzer)

Die anthropologische Disziplin beschäftigt sich also mit der kulturellen Vielfalt der Menschen und versucht, über die unterschiedlichen Traditionen Rechenschaft abzulegen, die die Völker im Verlauf ihrer Geschichte erschaffen. Deshalb sind ihre Ziele: das Wissen über die Völker in ihren unterschiedlichen Ausdrucksformen zu erweitern und die Ähnlichkeiten herauszuheben, um zu Schlüssen über die gemeinsamen Züge aller menschlichen Kulturen zu gelangen.

Dennoch ist das von der Anthropologie entwickelte Kulturkonzept in den letzten Zeiten kritisiert worden, weil sie zu der Annahme tendierte, dass jedes Kultursystem einmalig ist, und die Evidenz vernachlässigt habe, dass die Mehrheit der Kulturen in Kontakt mit und beeinflusst von seinen Nachbarn ist sowie dass jedes kulturelle System Inkonsistenzen und innere Konflikte aufweist. In den Kulturen existieren unterschiedliche Gruppen je nach ihren ökonomischen, ethnischen, Gender-Interessen usw., so dass man sie nicht als kohärente Systeme verstehen könne.

## **Die epistemologische Krise**

Die Sozialwissenschaften sind unter der Voraussetzung entstanden, dass die wissenschaftliche Methode auf das Studium des menschlichen Lebens anwendbar sei, weil es Regelmäßigkeiten aufweist, aus denen seine Funktionsgesetze abgeleitet werden können. Nun beruht die wissenschaftliche Erkenntnis aber auf dem Postulat, dass sie sich methodisch ihrem Untersuchungsobjekt in angemessener Weise nähert und dass sich der Aufbau sozial legitimer Erkenntnisse mittels transparenter und neutraler Verfahren vollzieht.

Es wird vorausgesetzt, dass ihre Resultate zum Wissensfortschritt beitragen und sich überprüfen lassen, um zur Verbesserung der Lebensbedingungen der Menschen genutzt werden zu können. Ferner geht man davon aus, dass die Methoden die Untersuchungsgegenstände weder verzerren noch manipulieren, sondern im Gegenteil sie beschreiben, ohne Spuren zu hinterlassen (Grosz 1995).

Dennoch sind die Sozialwissenschaften zusammen mit einem ungelösten wissenschaftstheoretischen Problem entstanden: Sie haben als Untersuchungsgegenstand das Subjekt, das sie anwendet : den Menschen. Deshalb sind sie mit dem Dilemma konfrontiert, dass die Vernunft sich nicht selbst erkennen kann. Eine Disziplin, deren Untersuchungsgegenstand das menschliche Wesen ist, bleibt notwendigerweise unvollständig, sofern sie nicht den als Objekt einschließt, der sie produziert. Wenn das Subjekt des Wissens ein „blinder Punkt“ ist, dann ist das erzeugte Wissen unvermeidlich durch eine irrationale Komponente „kontaminiert“, weil das erkennende Subjekt, das die Prinzipien der Vernunft anwendet und auf sie vertraut, nicht in die Prinzipien der Vernunft eingeschlossen werden kann, die es selbst benutzt.

Als man diese Kritik auf die anthropologische Arbeit übertrug, verschärfte sich das Problem noch, weil der Ethnograf nicht allein den Menschen als Untersuchungs-

gegenstand hat, sondern der Mensch auch seine Informationsquelle ist : Die nativen Informanten können eben so wenig ein objektives Wissen ihrer eigenen Kultur erreichen (und sie verwenden im allgemeinen auch nicht die wissenschaftliche Methode, um über ihre symbolischen Systeme nachzudenken). Deshalb erhebt der Ethnograf Daten, die bereits durch den Interpretationsfilter der Angehörigen dieser menschlichen Gruppe gegangen sind, um sie in seine eigenen Begriffe und schließlich in die anthropologische Sprache zu übertragen. Es handelt sich um eine Interpretation (Geertz 1991), die durch vielfältige Filter verzerrt ist. Folglich wäre es unmöglich, Zugang zu anderen Welten zu bekommen.

Die Untersuchungen der menschlichen Kulturen ließen jedoch das Dilemma der Unmöglichkeit, dass die Vernunft sich selbst erkennt, beiseite, weil es unlösbar ist. Währenddessen ging man davon aus, dass die Untersuchungen systematische Erkenntnisse über die Manifestationen der menschlichen Kultur liefern könnten, sofern man die kasuistische Methode anwandte (Geertz 1991). Wenn man auch nicht Gesetzmäßigkeiten formulieren konnte, die es erlaubten, die Funktionsweise der Kultur vorauszusagen, so müsste man mit den Untersuchungen doch präzise Beschreibungen der Kulturen zusammenstellen können, wenn man die Akteure über den Sinn befragte, den sie ihren Tätigkeiten zuwies. Zum Beispiel dass man, um zu verstehen, warum man in einer bestimmten Dorfgemeinschaft der peruanischen Anden bei der Maisernte die Kolben mit einem roten Fleck aussondert, die Erklärung des Informanten über den Grund festhält, warum er den Kolben für unterschiedlich hält. Das erklärte Ziel wird die Benennung sein, unter der man das Objekt klassifiziert. In diesem Fall ist die Antwort, dass man den Maiskolben für heilig hält und er besondere Eigenschaften hat. Dann registriert der Ethnograf die Ereignisse oder Situationen, bei denen diese Person den besagten Maiskolben verwendet (um ihn über die Tür des Getreidespeichers zu hängen, bei Zeremonien und Festen zur Maisernte, als Geschenk für einen Verwandten oder ein Familienmitglied). Wenn sich ein ähnlicher Fall ergibt (das Auffinden eines Maiskolbens mit rotem Fleck), werden wir mit einer gewissen Präzision (aber nicht mit Sicherheit) vorhersagen können, dass er vom Rest separiert, über die Tür des Getreidespeichers gehängt oder für rituelle Gelegenheiten oder als Geschenk ausgesondert wird. Die Glaubwürdigkeit und Gültigkeit dieser Analyse würde auf der Fähigkeit beruhen, die lokalen Spielarten zu sammeln und Relationen zwischen den unterschiedlichen Ereignissen herzustellen, um zu einer Interpretation des Zusammenhangs zu gelangen und unser Wissen über heilige Objekte und ihre rituelle Verwendung zu bereichern.

Dennoch weist die anthropologische Methode einige Leerstellen auf: 1) Die Phänomene, die nicht als Ausdruck eines Modells oder Musters klassifiziert werden können, könnten nicht analysiert werden und würden Ausnahmen, Ambiguitäten darstellen; 2) die alltäglichen Tätigkeiten der Mitglieder einer Kultur werden so aufgefasst, als wären sie Wiederholungen eines regelmäßigen Musters (Rosaldo 1991). Dies führt dazu, Kulturen wie feste Systeme zu verstehen, die die Personen wie Automaten wiederholen. In der Praxis wenden die Personen Regeln auf flexible und kreative Weise an. In der Tat ist eines der Kennzeichen der Kultur, dass sie

generativ ist (Bourdieu 1991). Das heißt, dass der Einzelne Dispositionen verkörpert, um in einer bestimmten Richtung zu agieren, nicht gemäß rigider Regeln. Jedes Subjekt aktualisiert sie in unterschiedlicher Weise und gerät dabei oft in Widersprüche, weil die Kulturen wie die Sprachen alte und komplexe Systeme sind, in denen unterschiedliche und häufig einander entgegengesetzte Definitionen für dieselben Situationen nebeneinander existieren. Zum Beispiel ist bei der Geburt eines Kindes zwar zu erwarten, dass es getauft wird, aber es existieren unterschiedliche Versionen dieser Zeremonie, so dass die Eltern unterschiedliche Meinungen darüber haben können, wer die Teilnehmer sein sollen, wer eingeladen wird und so weiter.

Aber der durchschlagendste Kritikpunkt bezieht sich auf die Art, wie die anthropologischen Texte produziert werden. Da sie Schrifttexte sind, können die Ethnografien nicht der unmittelbare Ausdruck der Ereignisse sein, die sie registrieren. Die Daten durchlaufen nicht allein den Interpretationsfilter des Ethnografen, sondern müssen auch in einem bestimmten Format (dem ethnografischen Bericht) geordnet werden wie auch der Autor rhetorische Argumente verwenden muss, um den Leser von der Wahrscheinlichkeit des Dargelegten zu überzeugen (Geertz 1998). Das heißt, dass ein großer Teil der Gültigkeit des Textes von zwei Kunstgriffen abhängt: Erstens arrangiert man beim Redigieren nicht zusammenhängende Erfahrungen und verbindet sie untereinander, damit sie einen Text erzeugen, der dem bekannten Muster folgt, in diesem Fall dem ethnografischen Bericht. Zweitens muss der Autor den Leser davon überzeugen, dass die niedergeschriebenen Berichte wahrheitsgetreu sind. Dafür greift er auf bestimmte Validierungstechniken zurück wie z. B. „ich bin dort gewesen“, „ich weiß, wie man mit den nativen Völkern umgeht“, „ich habe ihr Leben geteilt“ usw. Deshalb dürfte die ethnografische Textgattung nicht eigentlich wissenschaftlich, sondern hybrid sein, auf halbem Weg zwischen wissenschaftlichem Bericht und fiktionaler Erzählung. Wenn man sich auch auf Ereignisse bezieht, die stattgefunden haben und nicht erfunden sind, sind sie doch fiktional, weil sie nicht empirisch validiert werden, sondern dadurch, dass sie literarischen Kanones folgen, die es ihnen erlauben, als solche anerkannt zu werden (Tyler 1983, Tedlock 1991).

Darüber hinaus hätten die ethnografischen Texte nach Meinung der postmodernen Kritiker (Clifford 1991, Rabinow 1991, Tedlock 1983, Tyler 1991) nicht ausschließlich das Ziel, im Wissen über die menschlichen Manifestationen fortzuschreiten, sondern sie benutzen die Rekonstruktion anderer Kulturen dazu, Themen mit Beispielen zu belegen, die den großen Mythen der westlichen Kultur entsprechen, sie seien Allegorien (Clifford 1995). Es handele sich um eine Textgattung, in der die berichteten Ereignisse letztlich die Illustration einer Idee seien oder eines Zusammenhanges zentraler Werte für die Leser und den Autor. Zum Beispiel hätten die ethnografischen Studien über die verschiedenen Gesellschaften von Jägern und Sammlern nicht allein den Zweck, andere Kulturen zu beschreiben, sondern bestimmte westliche Mythen oder Themen zu spiegeln oder zu illustrieren wie etwa die Einheitlichkeit des menschlichen Verstandes trotz der Verschiedenheit der Gebräuche, der gute, nicht von der Zivilisation korrumpierte Wilde, die tapferen, wenn

auch unnützen Anstrengungen des edlen Wilden, der sich dem Anprall des Westens widersetzt.

Andererseits lenkte die postkoloniale und poststrukturelle Kritik die Aufmerksamkeit auf die Schwierigkeiten der ethnografischen Beschreibung, um mit der anderen Grundannahme der wissenschaftlichen Methode Schluss zu machen: dass die Beobachtungsmethode keine Spur am beobachteten Objekt hinterlässt. Sie weist darauf hin, dass die ethnografischen Berichte nicht einfach systematische Beschreibungen des Lebens anderer Kulturen sind, sondern dass die ganze Produktion als der Prozess verstanden werden kann, durch den die Kulturen innerhalb des westlichen Diskurses über den Anderen klassifiziert werden (Said 1978). Wie die Kritiker hervorheben, setzt das Analysieren und Beschreiben anderer Kulturen einen Machtvollzug voraus, weil sie sich die Autorität anmaßen, um die Kultur zu definieren, zu klassifizieren, zu ordnen usw. In diesem Vollzug besetzt der Westen den Ort des Mittelpunktes, des universalen Modells, von dem sich alle registrierten kulturellen Variationen abheben. Ungeachtet der einwandfreien Registrierung einer anderen Kultur oder der anti-ethnozentrischen Darstellungsform, verwandelt der Umstand, einen Ort im westlichen Diskurs einzunehmen, die Kulturen unvermeidlich in ein passives Objekt der Erkenntnis, in einen gefügigen Körper der Differenz (Bhaba 1994: 31).

Diese Kritik ist nicht neu; während der sechziger und siebziger Jahre haben viele Anthropologen und Sozialwissenschaftler darauf hingewiesen, dass diese Disziplin historisch mit der imperialistischen Expansion Westeuropas und der Vereinigten Staaten verbunden war; zahlreiche Studien wurden veröffentlicht über die Auswirkungen auf die lokalen Kulturen, über den Typ von Machtverhältnissen, die dadurch hervorgebracht wurden, und klagten ein, dass die nativen Völker die tatsächlichen Besitzer von „lokalem Wissen“ seien (Hymes ed., 1969). Sie konzentrierte sich jedoch auf die anthropologische Praxis, wurde nicht auf die Grundlagen der anthropologischen Disziplin ausgedehnt und berücksichtigte nicht die Rolle des Kolonisierten bei der Reproduktion dieser Beziehungen (Restrepo / Escobar et al. 2004).

Die postmoderne und postkoloniale Kritik unterminiert demgegenüber die Autorität der Anthropologie mit dem Hinweis, dass sie – weit entfernt davon, ein konzeptionelles Instrument zum Verständnis anderer Traditionen zu sein – eine der Hauptquellen des *Diskurses über den Anderen und ein Machtapparat* ist in dem Maße, wie sie als Produzentin von Expertenwissen Wahrheiten über die „nativen Völker“ erzeugt und festigt, das als Basis für den Entwurf von Kontrollpolitiken dieser Bevölkerungen dienen kann (Restrepo / Escobar et al. 2004).

## Die Grenzen der Kultur

Die Globalisierung hat einen wichtigen Umschwung in der Definition der Kultur gebracht, weil sie einige der Grundlagen dieses Konzeptes überprüft und erneuert hat : die Territorialität, die (relative) Kohärenz der Tradition und die Verankerung

der Beziehungen. Das traditionale Konzept von Kultur geht davon aus, dass wir als menschliche Wesen von Grund auf alle gleich sind und dass die kulturelle Verschiedenheit die Folge des Umstandes ist, dass die menschlichen Gruppen in getrennten Räumen gelebt, sich an unterschiedliche Umweltbedingungen angepasst und jeder Generation ihre eigenen Traditionen weitergegeben haben. Obwohl der Kontakt zwischen Gesellschaften verbreitet ist, wird davon ausgegangen, dass dabei jede Gruppe Formen entwickelt, um die fremden kulturellen Züge zurückzuweisen, zu übernehmen und zu transformieren.

Das zweite grundlegende Prinzip der Anthropologie ist die Annahme, dass jede menschliche Kultur zu einer gewissen Kohärenz in ihren Organisationsformen und in ihrer Art tendiert, die Welt zu verstehen. So existieren zum Beispiel bestimmte Achsen, die in einer Gesellschaft den Typ einer Familie definieren, die politische Organisation usw. Wenn sie mütterrechtlich organisiert sind, dann wird die Entscheidung, wo gewohnt wird, von dem Prinzip bestimmt, dass man in dem Dorf der Mutter der Braut lebt. Wenn die Alten bestimmen, werden die Älteren in jeder Generation das Recht beanspruchen, die Autorität über das Paar auszuüben. Dieses Prinzip ist offenkundig in einfachen Gesellschaften sicherer als in komplexen, wo jede institutionelle Welt seine eigene Rationalität entwickelt und mit der anderer Institutionen in Konflikt geraten kann.<sup>3</sup> Dennoch wird vorausgesetzt, dass diese Inkohärenzen diskutiert und verhandelt werden können und dass man letzten Endes eine Hierarchie unter ihnen herstellen kann, weil alle Mitglieder dieser Gesellschaft die Prinzipien kennen, auf denen sie beruht.

Das dritte Prinzip bezieht sich darauf, dass sich jede Kultur in ihren aktuellen menschlichen Vollzügen realisiert und dass sie deshalb aus Personen und / oder Gruppen besteht, die interagieren und untereinander verbunden sind über konkrete Formen der sozialen Organisation wie die Familie, die verwandtschaftlichen Beziehungen, der Staat usw. Obwohl die menschlichen Kulturen mehr oder weniger miteinander verbunden sind, ließen sich, alles in allem, die Beziehungen zwischen unterschiedlichen Gruppen und das Zugehörigkeitsgefühl zu einer Gemeinschaft (Identität) unter drei Annahmen subsumieren: die territoriale Verankerung, die kulturelle Konsistenz und die sozialen Beziehungen.

Die Globalisierung bezieht sich auf diese Prozesse, die sich im globalen Maßstab vollziehen, nationale Grenzen überschreiten, Gemeinschaften und Organisationen integrieren, miteinander verbinden und neue Kombinationen in Zeit und Raum entstehen lassen (Harvey 1990, Hall 1992). So haben die Ereignisse, Entscheidungen und Tätigkeiten in einem Teil der Welt signifikante Konsequenzen für die Menschen und Gemeinschaften in einem anderen Teil des Globus. Dieses Phänomen verbindet sich mit der Revolution in den Kommunikationsmedien und der Expansion des globalen Wirtschaftssystems (García Canclini 1996, 1999). In ökonomischen und politischen Begriffen bedeutet dies, dass das Produktivkapital, die Fi-

---

<sup>3</sup> Zum Beispiel kann die Erziehungsinstitution auf der Gleichheit der Bürger und dem universellen Recht auf Bildung beruhen, während das Wirtschaftssystem von dem Wettbewerb um Ressourcen ausgeht und dass das Erziehungssystem eine Hierarchie der Fähigkeiten erzeugen muss.

nanzmärkte und der Handel über die nationalen Grenzen hinausdrängen und dass internationale Organisationen wie der IWF oder Amnesty International in den Wettstreit mit der Autorität des Staates treten und ihm ihre Entscheidungen und Politiken auferlegen wollen.<sup>4</sup>

Die globale Kultur (Hannerz 1990) bringt kulturelle Formen und kollektive Identitäten hervor, die weder in Territorien noch in historischen Traditionen verankert sind. Diese nehmen verstreute Elemente in sich auf, wandeln sie um und passen sie den Medien und den Geschmäckern der Verbraucher an, um sie über den ganzen Planeten zu verbreiten. Auf diese Weise durchlaufen heute Personen ihre Sozialisierungsprozesse, die früher hauptsächlich im Rahmen der kulturellen Parameter des lokalen Umfeldes erfolgten, Tag für Tag in ständigem Kontakt mit fremden kulturellen Elementen. Diese fremden Elemente gelangen vor Ort durch die wachsende Präsenz der Kommunikationsmedien und durch die ebenfalls zunehmenden direkten Kontakte „face to face“ mit Personen aus anderen Kulturen. So konsumieren zum Beispiel die Jugendlichen der ganzen Welt ein bestimmtes Musikangebot oder tragen Kleidung, die für den globalen Konsum hergestellt worden ist.

Was unser Thema betrifft, das Konzept der Kultur, so haben sich die Kennzeichen, die die Kultur definieren, wesentlich verändert, und dies, weil eine Kategorie kultureller Produkte in Erscheinung getreten ist, die nicht der Ausdruck der Geschichte einer menschlichen Gruppe sind, sondern der Wiederaufbereitung von disparaten Elementen, die von unterschiedlichen Orten stammen und über den Markt und die Kommunikationsmedien in diverse Teile des Globus verbreitet worden sind, wo sie dann entsprechend den lokalen Gebräuchen und Kriterien angeeignet werden. Diese wiederverarbeiteten Elemente können sogar erneut an ihren Ausgangspunkt zurückgelangen und dort als Teil in die lokale Kultur wieder eingehen.

Wenn der immer freiere und häufigere Verkehr von Personen, Kapital und Nachrichten uns täglich mit vielen Kulturen in Verbindung bringt, lässt sich unsere Identität nicht durch die ausschließliche Zugehörigkeit zu einer nationalen Gemeinschaft definieren. Damit eröffnen sich neue Formen, solche Identitäten zu konstruieren, die sich nun nicht darauf gründen, was eine Gruppe von einer anderen unterscheidet, sondern die „Hybridität“, die gleichzeitige Zugehörigkeit zu unterschiedlichen Welten ohne Anbindung an ein Territorium, die sich nicht auf gemeinsame Traditionen gründen, sondern auf Informationsnetze, Konsumgewohnheiten, die Zugehörigkeit zu globalen politischen Bewegungen und so weiter.

In Cuzco zum Beispiel, eine peruanische Stadt, die sich als touristisches Produkt - Sitz der Inka-Kultur - verkauft, erleben wir eine Neudefinition von verschiedenen

---

<sup>4</sup> Die Instanzen zum Beispiel, die augenblicklich den größten Einfluss auf die Nutzung von Flächen in vielen nativen Gemeinschaften im peruanischen Amazonien ausüben, sind die großen Gesellschaften, die daran interessiert sind, in die Ausbeutung fossiler Energien und Holz zu investieren. Umgekehrt geschieht es nicht selten, dass sich lokale Gemeinschaften an internationale Organisationen wie die grüne Bewegung oder die Vereinigung zum Schutz der Menschenrechte wenden, um ihre Rechte zu verteidigen. Was ist dann wichtiger, um die politische Organisation der amazonischen Völker zu verstehen?

traditionellen Ritualen. Das Interesse einer bestimmten Zahl von Besuchern an der Religiosität und dem Übernatürlichen hat dazu geführt, das einige Tourismus- und Reiseagenturen esoterische „Packages“ anbieten, die die Begegnung mit andinischen Priestern einschließen, die Verbrennung von „apus“<sup>5</sup>, Meditationen an archaischen Orten bei Sonnenaufgang, Routen entlang von Initiationsorten der andinischen Priester usw. Aber diese Prozesse betreffen nicht allein Reiseagenturen, Mystiker, Intellektuelle, Musiker und städtische Verwaltungen. Daran haben auch ländliche Behörden Anteil, Kurpfuscher und Bauern, die weiterhin ihre Traditionen praktizieren, die nun aber sehen, dass sich eine Verdienstmöglichkeit und die Teilnahme an der Entwicklung ihrer ländlichen Gemeinschaften eröffnen. Schließlich ist die Aufwertung ihrer Traditionen eine Quelle kultureller Bestätigung. Im Ergebnis verwandelt sich die spirituelle Tradition der Anden zu einer Quelle des Prestiges und zu einer neuen wirtschaftlichen Strategie, welche durch die unterschiedlichen Diskurse über die Aufwertung des indigenen Erbes unterstützt werden, durch die Bedeutung und aktuelle Verbreitung unterschiedlicher ökologischer Diskurse und die Suche nach ursprünglichen und exotischen religiösen Erfahrungen vonseiten eines guten Teils der Touristen, die, angezogen von der Faszination durch das Exotische, in dieses Land kommen (Salas 2003).

Einerseits wird die lokale Kultur als Spektakel inszeniert und als Konsumgut verkauft. Andererseits bringt die Notwendigkeit der Darstellung Veränderungen in der lokalen Kultur hervor, die recht komplex sind, weil sie als Revitalisierung der lokalen Traditionen, als ihre Bastardisierung oder als Ausdruck der Veränderungen gelesen werden können, die die lokalen Traditionen bei der Eingliederung in globale Kontexte durchmachen. In jedem Fall sind die Rituale von Cuzco zugleich Ausdruck ihrer Tradition und eine Darstellungsform des Exotischen für den globalen Konsum.

## Schlussfolgerungen

Wenn die Sozialwissenschaften auch nicht die grundsätzlichen epistemologischen Dilemmata haben auflösen können, die durch das Objekt und die wissenschaftliche und rationale Methode aufgeworfen worden sind, so haben sie doch ein schärferes Bewusstsein ihrer Grenzen gewonnen und vor allem der Rolle, die sie in der Reproduktion von Machtverhältnissen spielen. Die Sozialwissenschaften verstehen sich nicht mehr ausschließlich als systematische Vermehrung von Informationen über unterschiedliche Manifestationen der menschlichen Kultur, sondern als Produktion von Wissen über den „Anderen“ und deshalb als eine Form, ihn einer Norm zu unterwerfen und Macht auszuüben. In diesem Sinne macht der Begriff der Kultur heute eine tiefe Autoritätskrise durch.

Die klassischen Normen der sozialen Analyse sind seit den sechziger Jahren erodiert und die kulturellen Grenzen sind von einer Marginalie zu einem zentralen Ort

---

<sup>5</sup> Schutzgötter



geworden. Darum wäre es nützlicher, statt uns über die kulturelle Identität zu befragen, uns um die Übergänge und Ränder zu kümmern, weil die Subjekte in der Praxis zwischen verschiedenen Traditionen bald geschmeidig, bald mit Brüchen hin- und herwandern.

Was unseren zweiten Punkt betrifft, d. h. die Grenzen des Konzepts "Kultur": Wie lässt sie sich in Zukunft definieren, wenn sich die geografischen, historischen und sozialen Bezüge aufgelöst haben? In historischer Perspektive hat man die Kulturen mit der Begrifflichkeit von symbolischen Systemen und Organisationsformen beschrieben, die in der Geschichte, dem Territorium und den sozialen Beziehungen verankert sind. Heutzutage stellen sie sich zunehmend dar als losgelöst von einem Territorium und von der gemeinsamen Geschichte, und wir müssen sie in den unterschiedlichen Formen aufsuchen, in denen sich kollektive Identitäten niederschlagen (Gender, Sexualität, Ethnizität, Konsum, politische Tendenz) und in denen sich menschliche Gruppen von der lokalen bis hin zur globalen Ebene organisieren. Es ist möglich, dass unsere Aufgabe nicht darin bestehen wird, diese oder jene Gruppe oder Gesellschaft zu orten und zu beschreiben, sondern die Themen zu erkennen, die die Subjekte zusammenführen wie die Bürgerrechte und die Konsumpräferenzen oder den verschlungenen und globalen Wegen der lokalen Traditionen in ihrem ständigen Prozess der Neudefinition nachzuspüren.

### **Kontaktdaten:**

#### **Norma Fuller**

Anschrift: Avenida Pardo y Aliaga 616, apto. 604, Lima 27, Perú  
 Tel. (511) 441-0798  
 Fax: (511) 262-2000- 4340  
 Email: nfuller@pucp.edu.pe

### **Bibliografie:**

- Appadurai, Arjun 1998: *Modernity at large*, University of Minnesota Press, Minneapolis.
- Bhabha, Homi, K. 1994: *The location of culture*, London and New York, Routledge. New York.
- Bourdieu, Pierre 1991: *El sentido práctico*, Taurus humanidades, Madrid.
- Clifford, James 1991: *Sobre la alegoría etnográfica*. En: Clifford, James y Marcus, G.E: *Retóricas de la antropología*. Júcar Universidad, Madrid.
- Ders. 1995: *The Predicament of Culture*, Twentieth-Century Ethnography, Literature and Art, Cambridge Massachusetts and London, England, Harvard University Press.

- Clifford, James / Marcus, G.E. 1991: Retóricas de la antropología. Júcar Universidad, Madrid.
- Escobar, Arturo / Restrepo, Eduardo / Marisol de la Cadena / Gustavo Lins Ribeiro / Susana Narotzky 2004: *Descolonizando las antropologías en el mundo* [www.ram-wan.org/documents/03\\_seminars/restrepo\\_barragan\\_2004\\_conversatorio\\_wan](http://www.ram-wan.org/documents/03_seminars/restrepo_barragan_2004_conversatorio_wan)
- Foucault, Michel 1979: *La arqueología del saber*. Siglo XXI Ediciones, México palabras y las cosas.
- García Canclini, Héctor 1996: *Consumidores y ciudadanos, conflictos multiculturales de la globalización*, Grijalbo, México.
- Ders. 1999: *La Globalización imaginada*. Paidós, Buenos Aires.
- Giddens, Anthony 1991: *Modernity and Self-Identity*. Cambridge, Polity Press.
- Geertz, Clifford 1981: *La interpretación de las culturas*. Gedisa Editorial, Madrid.
- Ders. 1989: *El antropólogo como autor*. Paidós, Barcelona.
- Ders. 1991: *Géneros confusos: La refiguración del pensamiento social*. En: Carlos Reinoso (compilador) *El Surgimiento de la Antropología postmoderna*. Gedisa. México.
- Grosz, Elizabeth 1995: *Space, Time and perversion. Essays on the politics of Bodies*. Routledge. New York.
- Hall, Stuart 1992: *The question of cultural identity*. En: Mac Grew, David / Hall Stuart: *Modernity and its futures*. Open University press, Oxford. Pp. 273-325.
- Hannerz, Ulf 1990: *Cosmopolitans and locals in World Culture*, En Featherstone, Mike *Global Culture Nationalism, Globalization and Modernity*".
- Harvey, David 1990: *The Condition of Postmodernity. An Enquiry into the origins of Cultural Change*. Cambridge Mass. and Oxford UK. Blackwell.
- Hymes Dell ed. 1969: *Reinventing anthropology*. VintageBooks.
- Liotard, Jean Francois 1987: *La condición post moderna: Informe sobre el saber*. Cátedra.
- Rabinow, Paul 1992: *Reflexiones sobre un trabajo de campo en Marruecos*. Madrid, Júcar Universidad.
- Rosaldo, Renato 1991: *Cultura y verdad. Nueva propuesta de análisis social*, Grijalbo, México.
- Said, Edward 1978: *On Orientalism*. Vintage Books. Salas Carreño, Guillermo 2003: *Curanderos, peregrinos y turistas. Procesos interculturales en la sociedad cuzqueña contemporánea* En: *Antropológica 21*, Fondo Editorial de la PUCP, Lima pp. 145-171.
- Tedlock, Dennis 1983: "The analogical tradition and the emergence of a Dialogical Anthropology". In: *The Spoken Word and the Work of Interpretation*. USA: University of Pennsylvania Press.

Tyler, Stephen 1991: "Etnografía posmoderna: Desde el documento de lo oculto hasta el oculto documento". En: Clifford / Marcus: Retóricas de la Antropología.