

- Sheehan, James (2002): Geschichte der deutschen Kunstmuseen. Von der fürstlichen Kunstkammer zur modernen Sammlung, München: C. H. Beck.
- Siepmann, Eckhard (2003): »Ein Raumverhältnis, das sich durch Bewegung herstellt. Die performative Wende erreicht das Museum«. *kunsttexte.de* 2.
- Stölzl, Christoph (1988): Deutsches Historisches Museum. Ideen – Kontroversen – Perspektiven, Frankfurt/Berlin: Propyläen.
- Thiele, Hans-Günther (1997): Die Wehrmachtsausstellung. Dokumentation einer Kontroverse, Bonn: Edition Temmen.
- Thiemeyer, Thomas (2010): Fortsetzung des Krieges mit anderen Mitteln. Die beiden Weltkriege im Museum, Paderborn: Schöningh.
- Vedder, Ulrike (2005): »Museum/Ausstellung«. In: Karlheinz Barck (Hg.), *Ästhetische Grundbegriffe* (Bd. 7), Stuttgart/Weimar: Metzler, S. 148-190.
- White, Hayden (1991): *Metahistory. Die historische Einbildungskraft im 19. Jahrhundert in Europa*, Frankfurt am Main: Fischer.
- Zimmermann, Michael (1997): »Quelle als Metapher. Überlegungen zur Historisierung einer historiographischen Selbstverständlichkeit«. *Historische Anthropologie* 5, S. 268-287.

→ ETHNOGRAPHIE: DAS MUSEUM ALS FELD

ERIC GABLE

Für Ethnologen¹ bezeichnet Ethnographie zugleich eine Forschungsmethode und das schriftliche Produkt ihrer Forschung. Ethnologen betreiben Ethnographie, wenn sie im Feld sind; sie lesen und schreiben Ethnographien sowohl im Feld wie danach (Clifford/Marcus 1986; Geertz 1987, 1988, 1995; Metcalf 2005; Lassiter 2006). Gerade die Ethnographie sei, so erklären Ethnologen häufig, der einzigartige Beitrag ihrer Disziplin zu dem größeren Unterfangen der Sozial- und Kulturwissenschaften im weiteren Sinn. Ethnographische Forschung war und ist jedoch seit langem durchaus auch in anderen Disziplinen üblich – speziell in der Soziologie (Goffman 1963, 1997; Becker 2007), in Cultural Studies und Literaturwissenschaft (etwa Willis 1981; Radway 1984; Grossberg u.a. 1992; Grossberg 1992; 1997) und in gewissem Sinne gar in der Geschichtswissenschaft (Darnton 1989). Auch in der Marktforschung kommen ethnographische Ansätze verbreitet zum Einsatz. So ist es nicht verwunderlich, dass sich Ethnographen seit rund einem Jahrzehnt mit einer Außenperspektive ins Museum begeben haben, interessiert am Museum als kulturelles Phänomen und soziale Arena, und dass mehr und mehr Museums-wissenschaftler ethnographische Zugänge nutzen, wenn sie zu verstehen versuchen, was passiert, wenn Museumsbesucher mit den Präsentationen in Kontakt kommen, die ein Museum produziert. Was also ist Ethnographie im allgemeinen ethnologischen Sinne? Und in welchem Verhältnis steht diese Art der Ethnographie zu derjenigen in und über Museen?

1. ETHNOLOGIE UND ETHNOGRAPHIE

Die Standard-Methoden ethnographischer Forschung in der Ethnologie sind beinahe so alt wie das Fach selbst und haben sich im Grunde seit den 1920er Jahren nicht wesentlich verändert (vgl. Ortner 1984; Sahlins 1999; Gable and Handler 2008).² Ethnologen forschen im Großen und Ganzen – um ein Wort

-
- 1 Anmerkung zur Übersetzung (Joachim Baur): Aufgrund der unterschiedlichen Fach-traditionen im deutschen und britischen bzw. US-amerikanischen Kontext fällt die Übersetzung der Disziplinenbezeichnung nicht leicht. Wo Gable »(cultural/social) anthropology/anthropologist« schreibt, wird hier durchgängig »Ethnologie/Ethnologe« verwendet.
- 2 Der Leser/die Leserin wird zweifellos die Grenzen dieses Abrisses erkennen: Er tendiert zu einem Geertz'schen Ansatz ethnographischer Analyse, ein Ansatz der sich auf signifikante Weise mit dem symbolischen Interaktionismus der Chicago School in der Soziologie verzahnen lässt (vg. etwa Goffman 1997; Becker 2007). Zudem legt

von Clifford Geertz (1987: 32) zu gebrauchen – »in Dörfern«, selbst wenn es nicht ihr Ziel war, lediglich »Dörfer zu erforschen«. Denn »in Dörfern« zu forschen bedeutete nicht, dass sich Ethnologen auf eine ländliche Soziologie beschränkten. Vielmehr nutzten sie stets das, was sie an »entlegenen Orten« lernten, um sich zu den großen philosophischen und wissenschaftlichen Fragen zu äußern, die Westler im Versuch die *conditio humana* zu ergründen stellten – Fragen wie: Gibt es ein universales ästhetisches Urteil? Was sind die Grenzen von Rationalität und Instrumentalismus? – und zwar insofern sich diese Fragen im Rahmen des Alltäglichen, des sozialen Mikro-Kosmos, betrachten ließen. In der Behandlung dieser Fragen plädierten Ethnologen, die »in Dörfern« forschten, für die Notwendigkeit eines holistischen Ansatzes, wie sie es nannten. Sie wollten zeigen, dass der »politische Geschmack« und die Art, wie jemand aß oder Kinder erzog, Teile ein und desselben strukturierten Ganzen waren und dass zugleich Handlungen in einer sozialen Arena solche in allen anderen beeinflussten. Um ein Dorf zu begreifen, musste man alles in ihm als Bestandteil einer gesellschaftlichen Totalität sehen, als Teil eines weit verzweigten Bedeutungsnetzes.³

er sein Gewicht maßgeblich auf englischsprachige Literatur und, mehr noch, auf Arbeiten in der amerikanischen Tradition der *cultural anthropology* im Gegensatz zu Arbeiten der europäischen *social anthropology*. Sahllins (1999) und Ortner (1984, 1999) stellen diese Ansätze einander gegenüber; gleiches unternehmen ich selbst und Handler (2008) in einer Zusammenfassung des Beitrags der Ethnologie zur Kulturtheorie. Für eine gute Kritik »kulturalistischer« Theorien in der Ethnologie von einem Meister der europäischen *social anthropology* vgl. Kuper 1999. Vgl. weiterhin Kuper 1996 für eine lesbare Geschichte der britischen *social anthropology* und ihrer ethnographischen Traditionen.

3 Ihr Holismus ließ Ethnologen gelegentlich jene Art totalisierender Zugänge zur Gesellschaft entlehnen oder unabhängig selbst entdecken, die auch den Klassikern der Soziologie zugrunde liegen – Durkheim, Weber und, ja, Marx, den viele Ethnologen als Ethnographen des Europas des 19. Jahrhunderts bzw. der kapitalistischen Gesellschaft bezeichnen würden. Während sich die Soziologie jedoch spezialisierte und innerhalb ihrer disziplinären Grenzen eine Art Arbeitsteilung hervorbrachte, die selbst durkheimianisch ist, steht die Ethnologie zumindest mit Lippenbekenntnissen in Treue zum Holismus, selbst lange nachdem Ethnologen die Dörfer zugunsten größerer Schauplätze verlassen und die Prämisse in Zweifel gezogen haben, dass Ethnographie zwangsläufig mit einem Ort zu tun haben muss, an dem Menschen leben, die ein System an Vorstellungen teilen, wie die Welt um sie herum funktioniert. Für eine gute Einführung zur Methode der Ethnographie vgl. Agar 1996 und Spradley 1979.

»In einem Dorf« zu forschen, um Muster und Verbindungen analytisch zu beschreiben, hieß, dass ethnographische Forschung aus intensiven Kontakten bestand, und zwar im Rahmen einer ziemlich kleinen Gruppe von Personen – eines sozialen Universums, dessen Verständnis keine Umfragen oder Statistiken, sondern die Intersubjektivität des Gesprächs und des Dialogs erforderte und vor allem nach »Teilnahme« verlangte. Um ein Dorf und die Dorfbewohner zu verstehen, musste man mit ihnen leben, ihr tägliches Leben teilen, üblicherweise für längere Zeit, wenigstens ein Jahr, vielfach zwei oder mehr. So beschrieb es in den 1920er Jahren einer der Pioniere der Ethnologie, Bronislaw Malinowski, in seinem Buch *Argonauts of the Western Pacific*, das auf einem langen Aufenthalt auf den Trobriand-Inseln basierte und bald zu einem der kanonischen Werke der Kulturanthropologie wurde. Malinowski behauptete, die »wunderbare Kraft des Ethnographen« bestünde in einer Verbindung von guter Theorie mit einem Leben »ohne andere Weiße direkt unter den Eingeborenen« (Malinowski 1979: 28). Das Ziel solcher Feldforschung war es, »ein eigenartiges, manchmal unliebsames, manchmal höchst interessantes Abenteuer« (ebd.: 29) in das Porträt einer Gesellschaft zu verwandeln. Um dies zu bewerkstelligen, hatte der Ethnologe nicht nur die vor Ort gesprochene Sprache zu erlernen und statt auf fest vereinbarte Interviews auf spontane Gespräche zu setzen, sondern er musste auch glückliche Zufälle zu nutzen wissen: »Es muß nachdrücklich darauf hingewiesen werden, daß es, wenn etwas Dramatisches oder Bedeutsames vorfällt, darauf ankommt, dies unmittelbar in der Zeit des Geschehens zu untersuchen.« (Ebd.: 30) Auf diese Weise würde der Ethnologe lernen, die Welt – in Malinowskis Worten – »from the native's point of view«, »aus der Perspektive des Eingeborenen« zu sehen.

Seit Malinowski haben wir erkannt, dass gute Ethnographie immer einen Akt der Übersetzung beinhaltet – nämlich die »Perspektive des Eingeborenen« zu beschreiben und zu analysieren – und dass sie dabei vieles glücklichen Zufällen verdankt. Man geht mit einer bestimmten Reihe von Fragen im Kopf ins Feld. Man entwickelt – im Zuge zahlreicher Finanzierungsanträge – die Konturen der Untersuchung. Wenn man dort ankommt, sind die Dinge anders als erwartet: die zu Untersuchenden haben ihre eigenen Vorstellungen oder sind wenig interessiert an dem, was man erforschen wollte, oder man ist mit einem dramatischen Ereignis konfrontiert, das verstanden werden will.

Ethnologie von diesem Schlag ist, wie Geertz (1973, 1987) in einer Reihe ethnographisch fundierter Essays, die die Methode exemplifizieren, bemerkt hat, eher ein interpretatives Unterfangen, denn eine erklärende Wissenschaft. Der Ethnograph »sucht Komplexität und ordnet sie« (Geertz 1973: 34). Ein Ereignis wird in diesem Sinne einem Text oder einer theatralischen Performance gleich und »der Eingeborene« oder vielmehr »die Eingeborenen« sind zugleich Autoren. Darsteller und Zuschauer des Ereignisses. Jedes Ereignis wiederum

kann als nur ein Teil in den Kontext eines größeren Musters an Ereignissen gestellt werden, wobei jenes Muster – wie andere Pioniere der Ethnologie formulierten – nichts geringeres als die Kultur selbst ist.

Über weite Strecken der Geschichte der Ethnologie beinhaltet der Akt der Interpretation im Zuge des ethnographischen Kontakts eine implizite, doch offensichtliche Kluft zwischen der Subjektposition des Ethnographen/der Ethnologin und seines oder ihres »Eingeborenen«. Um die derzeit ubiquitär verbreitete Formulierung zu benutzen: Ziel der Ethnographie war und ist es, das Fremde vertraut und (in verstärktem Maße) das Vertraute fremd zu machen.⁴ So befassen sich die meisten kanonischen Werke der Ethnologie mit Vorstellungen von »Eingeborenen«, die auf den ersten Blick wenig Sinn zu machen scheinen – etwa einen verbreiteten Glauben an Hexerei oder an den Einfluss der Vorfahren auf das Leben der Lebenden. Ethnographie als eine Form des Schreibens interpretiert solche Vorstellungen üblicherweise in Bezug auf gesellschaftliche Funktionen – Was bewirken Hexerei-Vorwürfe im Hinblick auf die Beförderung sozialer Integration oder die Sicherung gesellschaftlicher Privilegien? – oder in Bezug auf ihre Bedeutung als Allegorien, Kritiken oder Kommentare zur *conditio humana* oder zu aktuellen historischen Transformationen. Insofern mögen etwa Ethnologen, die zu afrikanischen Gesellschaften arbeiten, heute nach wie vor die Verbreitung absonderlicher und eindeutig fantastischer Glaubensvorstellungen studieren, doch interessieren sie sich dabei im Gegensatz zu einer früheren Generation weniger für Fragen der Rationalität, sondern für die Koppelung solcher Vorstellungen mit gegenwärtigen ökonomischen oder politischen Katastrophen (vgl. etwa Comaroff and Comaroff 1993). Gleichwohl macht der Gedanke, dass die Perspektive der Eingeborenen fremdartig, ja surreal, ist und der Interpretation – einer Art Dekodierung – bedarf, den Kern praktisch der gesamten ethnographisch fundierten Ethnologie aus, selbst wenn solche Ethnographien (wie im Folgenden zu sehen sein wird) zunehmend in vertrauten Räumen verortet werden – im Labor, im Klassenzimmer, im Museum.

Ein weiteres Charakteristikum der Ethnographie »from the native's point of view« ist, dass wir nicht nur Glaubensvorstellungen, die ans Absonderliche

4 Die Formulierung wird den russischen Formalisten zugeschrieben; Versionen davon haben jedoch eine weiter zurückreichende Stammtafel in der Ethnologie (wie das obige Zitat von Malinowski zeigt) und unter anthropologisch gebildeten Wissenschaftlern anderer Disziplinen. Inzwischen ist es die gängige Lösung in den meisten einführenden Lehrbüchern, zumindest in den USA. So ist das Vertraut-Machen von Fremdem ein stetiger Refrain in Pierre Bourdieus *Die feinen Unterschiede* und das Befremden ist dort speziell auf die Intellektuellen gerichtet, die (nach Bourdieu) »Geschmack« nicht als gesellschaftliches Produkt beleuchten können, weil sie ihn als natürlich verinnerlicht haben.

grenzen, in den Blick nehmen, sondern auch jene profanen Praxen und Kommentare, die unseren Informanten so selbstverständlich erscheinen, dass sie ihnen kaum bewusst sind. Doch nochmals: Da sie dem Wissenschaftler merkwürdig erscheinen, erheischen sie eine Deutung. In diesem Sinne stellte etwa Ruth Benedict (2006 [zuerst 1946]) in einem weiteren klassischen Werk der Disziplin die Art und Weise heraus, wie Japaner in der Diskussion über führende Politiker den Begriff »Lauterkeit« benutzten. Ein Politiker, der eine Auslandsreise abbrach, um durch seine Rückkehr zu Hause nachlassende Unterstützung wieder aufzubauen, und dabei vorgab, er tue dies, weil er Frau und Kinder vermisse, wurde in Presse und Öffentlichkeit für seine fehlende »Lauterkeit« scharf angegriffen. Benedict nahm nun an, dass ihre Leser annehmen würden, die Japaner kritisierten den Politiker wegen seiner Lüge hinsichtlich der Gründe seiner abrupten Rückkehr. Dies taten sie jedoch nicht. Stattdessen seien sie, wie Benedict deutlich macht, von dem irritiert gewesen, was sie als unangemessene Thematisierung des Privaten ansahen. Indem der Politiker – nach Ansicht seines japanischen Publikums – im falschen Kontext freimütig über seine persönlichen Belange sprach, handelte er »unlauter«. Benedict benutzte diese und andere Alltagsbegebenheiten dazu, eine »Perspektive der Eingeborenen« zu enthüllen, die in scharfem Gegensatz zur Eingeborenen-Perspektive ihrer Leser, Amerikanern der Mittelschicht, stand. Auf diese Weise machte sie das Fremde vertraut, indem sie zugleich die unbewussten Annahmen ihrer Gesprächspartner wie die selbstverständlichen Annahmen ihrer Leser aufdeckte. Nicht jede Gesellschaft erwartet von ihren Politikern, »authentisch« zu sein, indem sie ihre persönlichen Stimmungen und Gefühle offenbaren – eine Annahme, die Amerikaner typischerweise treffen, als sei dies eine natürliche menschliche Neigung.

Benedicts Arbeiten über Japan waren kaum ethnographisch im engeren Sinne des Begriffs. Sie führte ihre Forschungen während des Zweiten Weltkriegs durch, hatte somit keinen Zugang zu wirklichen japanischen Dörfern. Sie stützte sich maßgeblich auf die Medienberichterstattung der Japaner im und vor dem Krieg sowie auf Interviews mit japanischstämmigen Amerikanern. Überdies beabsichtigte ihr Buch die Kultur eines ganzen Nationalstaats zu enthüllen. Gleichwohl war ihr Ansatz im Allgemeinen nicht gar so verschieden von dem ihrer Kollegen und Peers – Malinowski, Mead, anderer, die in Dörfern forschten – und ihre Arbeiten deuteten die Richtung an, die später zu einem Paradigmenwechsel in der Ethnologie führte: hin zu einer Forschung »zu Hause« statt in der Ferne an »entlegenen Orten«.

Dieser Umschwung ist in den letzten zwanzig Jahren in der Ethnologie verbreiteter geworden, was zu einem gewissen Grad globale und gesellschaftliche Transformationen widerspiegelt, aber auch den Anstieg dessen, was man Transdisziplinarität in den Geistes-, Sozial- und Kulturwissenschaften

nennen könnte. Immer mehr Ethnologen gehen ins Feld, um etwa NGOs oder Werbeagenturen oder Genforschungszentren oder Nationalparks und Naturschutzgebiete zu erforschen – Felder, die sehr verschieden sind von den kleinen Dörfern in entlegenen Gegenden, die Ethnologen früherer Zeiten zu untersuchen pflegten. Ein Teil der Ursache hierfür ist, dass ehemals abseitige Orte nun Schauplätze transnationaler Einmischungen sind. Staat und Nicht-Staat sind heutzutage überall. Man kann kein Dorf erforschen, ohne potenziell auch Missionare oder Touristen oder Entwicklungshelfer oder, wenn wir schon dabei sind, Soldaten, Revolutionäre, Parteifunktionäre, transnationale Konzerne, ganz zu schweigen von zurückgekehrten Migranten und den Medienströmen via Internet oder Satellitenschüssel zu berücksichtigen. Aufgrund dessen, was häufig euphemistisch als »Globalisierung« bezeichnet wird, umfassen die »neuen Eingeborenen« der Ethnographen einen komplexeren und multilokaleren Mix an Akteuren, doch die Techniken ihrer Erforschung bleiben die gleichen: Beobachtungen über einen langen Zeitraum, gepaart mit informellen Interviews, wenn auch üblicherweise ergänzt um jene Art textlicher und diskursiver Information, die unausbleiblicher Teil einer jeden Umgebung sind.

Die Ethnographie wird jedoch nicht allein von der Globalisierung verändert. Ethnologen haben in zunehmendem Maße auch aus praktischen, politischen oder moralischen Gründen die Entscheidung getroffen, zu Hause statt im Ausland zu forschen. Manche dieser Studien spiegeln eine vorhersehbare Verschiebung: Wenn »Eingeborene« sich durch die Landstriche der Welt bewegen, folgen ihnen die Ethnologen. So ist es nicht verwunderlich, dass etwa eine Studie über Eritreer eine genaue Untersuchung der von Exilanten betriebenen Websites mit ethnischem Fokus erforderlich machen kann (Bernal 2005) oder dass man, um West-Afrikaner zu verstehen, seine Zeit in Amsterdam oder Lissabon oder New York City unter Prostituierten, Straßenverkäufern, Arbeitern, ganz zu schweigen von Studierenden und Taxifahrern verbringt.

Der Verlagerung ethnographischer Forschung von »auswärts« nach »zu Hause« ist jedoch in gleichem Maße wie von der Bewegung der traditionellen Untersuchungsobjekte der Ethnographie auch von theoretischen und moralischen Belangen motiviert. Die Ethnologie widmet sich (im Widerschein größerer transdisziplinärer Verschiebungen) mehr denn je einem Verständnis dessen, was man die Kultur des Kapitalismus und des Staates nennen könnte. In den Vereinigten Staaten bedeutete und bedeutet dies, dass immer mehr Ethnologen dem Ruf gefolgt sind, das in Angriff zu nehmen, was mitunter als »cultural criticism« oder »repatriated anthropology« bezeichnet wird – oder »to study up«, um Laura Naders (1972) gelungene, subtil aggressive Formulierung aufzugreifen.⁵

5 Als Nader den Aufsatz schrieb, war eine gängige, derbe Beleidigung »up yours«,

Zu Naders Zeiten tendierten Ethnologen, die in ihrem eigenen Hinterhof forschten, dazu, Personengruppen zu studieren, die marginalisiert waren – Arme, Stammes- und Subkulturen. Auf diese Weise machten Ethnologen ihre moralische Vision deutlich. Im Versuch, Beziehungen zu den gesellschaftlich Marginalisierten aufzubauen und für diese zu einem Mainstream-Publikum zu sprechen, zeigten sie ihre Solidarität mit diesen Leuten. Sie liefen indes auch Gefahr, diese zu erotisieren, sie in lokale Versionen »primitiver Stämme« mit merkwürdigen, aber aufregenden Gebräuchen zu verwandeln. Und sie waren vor allem paternalistisch. Naders Ansicht nach hatte sich die Ethnologie viel zu viel dem »studying down« verschrieben. Tatsächlich zeigt die gesamte Geschichte der Ethnologie als ethnographische Begegnung die Neigung zu einem gewissen sozialen und kulturellen »Slumming«. Die politische Agenda der Ethnologie wurde dabei vom schieren Kick, den sie versprach, in den Schatten gestellt.

Nader wollte die Ethnologie unmittelbar politisch relevant machen. »To study up« bedeutete, hochrangige Manager, die angesehene Institutionen führen, Wirtschaftseliten, Wissenschaftler oder Regierungsbeamte als »natives«, als »Eingeborene« zu behandeln. Sie wollte die Fähigkeiten der Ethnologin, Beziehungen aufzubauen und Fremdartiges zu durchschauen, dazu nutzen, den Vorhang, der die Handlungen der heutzutage Mächtigen verbirgt, zurückzuziehen, um Elitenakteure dem öffentlichen Blick auszusetzen. Sie vertrat eine kritische Ethnographie, eine Art Enthüllungsliteratur, jedoch innerhalb des Genres ethnographischer Analyse

Heute nehmen viele Ethnologen an, dass unsere Disziplin Naders Aufruf gefolgt ist und »nach oben forsch«.⁶ »Studying up« ist allerdings problema-

eine euphemistische Version von »fuck you«. »To study up the establishment« bedeutet mit Fakten und Analysen das zu tun, was »up yours« implizierte. Naders Plädoyer wurde von ihren Lesern fraglos als Aufruf erkannt, die Ethnologie als Waffe im Kampf gegen das Establishment zu benutzen – gegen Konzerne, den Staat, die Mächtigen insofern antizipierte sie ein inzwischen nahezu ungeteiltes Bedürfnis unter Ethnologen, eine »engagierte« Ethnologie zu betreiben, also in der Regel eine Ethnologie, die den Interessen oder Agendas der Entrechteten oder anderweitig Subalternen hilft, oder eine Ethnologie, die zumindest die Munition für deren Kampf liefert. Engagierte Ethnologie ist immer für etwas und zugleich gegen etwas. Engagement ist eine Frage der »Subjektposition«.

6 Als Beispiele anführen ließen sich die Bemühungen, internationale Entwicklungsorganisationen, Gentechnikunternehmen, Krankenhäuser und Ärzte, transnational agierende Chinesen aus der Oberschicht, Hedge Fund-Manager, Werbeagenturen und ähnliches zu verstehen (vgl. etwa Ferguson 1994 oder für kürzere Artikel jede beliebige Ausgabe der Zeitschrift *Cultural Anthropology*).

tisch, denn es erfordert zugleich Zugang zu den Schalthebeln der Macht und eine ehrliche Beurteilung der eigenen Subjektposition. Was ist »oben« und wer ist »oben« für einen Ethnologen, der selbst zumindest potenziell der wissensproduzierenden Elite angehört? Und kann der Ethnologe tatsächlich am Leben von Eliten teilhaben, die offensichtlich überlegen sind? Es war für Ethnologen immer vergleichsweise einfach, sich im kolonialen oder postkolonialen Kontext unter Eliten zu bewegen. Könige an abgelegenen Orten sind aus der Perspektive des Ethnologen in gewisser Weise noch wie Gangleader im Barrio. Um wirklich in Naders Sinn »nach oben zu forschen« müssten Ethnologen jene als »natives« behandeln, die ihnen im Hinblick auf Bildung, Einkommen, Prestige und Durchsetzungsvermögen zumindest ebenbürtig bzw. eigentlich klassenmäßig und kulturell überlegen sind. Ein solches Vorgehen würde nicht nur das politische Anliegen von Ethnologen widerspiegeln, sondern wäre ein logischer Schluss. In einer Disziplin, die seit langem mit der Erforschung von Ideen und Glaubensvorstellungen als totalem sozialen und kulturellen Phänomen befasst war, lag es nahe, mit der ethnographischen Untersuchung von Institutionen innerhalb des Staates zu beginnen, die an der Produktion und Verbreitung von Wissen beteiligt waren.

2. ETHNOGRAPHIE IM MUSEUM

Museen sind ein Beispiel für jene Art von Feldern, die Ethnologen derzeit unter dieser allgemeinen Rubrik erkunden. In ihrem Zugang zu diesen Gebieten sahen sich Ethnologen verstärkt von der Arbeit ihrer Kollegen in verwandten Disziplinen beeinflusst, speziell den Cultural Studies mit ihrer langen Tradition des politisch engagierten Hinterfragens hegemonialer Institutionen im Bereich der Wissensproduktion – den Medien, der Erziehung oder der Kunst (vgl. Mason 2006).⁷ Die Cultural Studies widmen sich beharrlich der Untersuchung von Repräsentation in modernen Medien im weiten Sinn. Als solches kennt das Fach eine Vielzahl methodischer Zugänge zu Text, Bild und Film und kann zugleich dafür kritisiert werden, einen zu engen Fokus auf Repräsentation zu wählen. Wenngleich Ethnologen des Museums die multidisziplinäre Welt der Cultural Studies bei ihrer Lektüre zur Kenntnis nehmen, auf sie reagieren und Anleihen bei ihr machen, tendieren sie zugleich dazu,

7 Rhiannon Masons Übersicht über die Grundlagen der Kulturtheorie im Verhältnis zur Museumsforschung ist die konziseste und zugänglichste Zusammenschau, die ich kenne. Sie erschien in einem von Sharon Macdonald (2006) herausgegebenen Band, der zahlreiche nützliche Aufsätze enthält, darunter eine gekonnte Darstellung von Gordon Fyfe zum Verhältnis des Museums als Untersuchungsgegenstand und soziologisches Phänomen und dem Aufstieg der Soziologie als Disziplin.

sich stärker für Prozesse, denn Repräsentationen zu interessieren. Wie Geertz sind wir davon fasziniert, wie Texte produziert und von ihren Gesprächspartnern gelesen werden. Wie Malinowski wollen wir diesen Prozess »from the native's point of view« verstehen. Wie Nader nehmen wir an, dass wir, wenn wir Museen erforschen, »nach oben forschen«.

Im Allgemeinen beginnen Ethnologen, wie ihre Kollegen in anderen Disziplinen, ihre Forschung mit der Prämisse, das Museen Teil dessen sind, was Tony Bennett (1995) so treffend als »exhibitionary complex« bezeichnet hat, und dass sie als solche ein wesentlicher Schauplatz der Produktion und Konsumtion von Repräsentationen in der Moderne sind. Das zentrale Leitmotiv der Cultural Studies ist, dass Gesellschaften Repräsentationen produzieren, die politische Implikationen haben. Repräsentation – eine Ausstellung zu machen, einen Film, ein Buch – schadet einigen und hilft anderen, indem sie bestimmte Vorstellungen der Welt naturalisiert und bestimmte Stimmen privilegiert. Die Cultural Studies engagieren sich in der Regel erklärtermaßen nicht nur als Beobachter, sondern als Akteure einer »politics of culture«. Häufig ist es nicht nur ihr Ziel, das Ausmaß bestehender Missrepräsentation klar ins Bewusstsein zu bringen, sondern einen Raum der Repräsentation zu schaffen, in dem sich unterdrückte Stimmen Gehör verschaffen können, und die Analyse so als eine Form von »Intervention« einzusetzen, wie der zunehmend übliche Begriff lautet. Damit zielen die Cultural Studies selbstbewusst auf Demokratisierung. Sie entlarven Repräsentationen als elitär oder ausschließend oder beides zugleich. Indem sie die Übertreibungen und Auslöschungen in dominanten kulturellen Diskursen und Bildern hervorheben, versuchen sie, die Stimmen der zum Schweigen Gebrachten, besonders der verstummten Subalternen – »rassistische« oder ethnische Minderheiten, Angehörige marginalisierter indigener Gruppen etc. – zu ermutigen und (einem Bauchredner gleich) zur Sprache zu bringen.

Mit ihren Kollegen in den Cultural Studies teilen Ethnologen, die über Museen forschen, das Anliegen, still gestellten Subalternen eine Öffentlichkeit zu verschaffen. Tatsächlich liegt dieses Ziel einem Gutteil jener ethnographischen Analysen zugrunde, die untersuchen, wie Museen, die »primitive« oder »eingeborene« Völker zum Fokus haben, diesen eine »Stimme in der gegenwärtigen Gesellschaft« ermöglichen bzw. ermöglichen können oder sollen (vgl. etwa Ames 1992; Kaplan 1994; Simpson 2001; Kreps 2003). Ein typisches Beispiel ist das ethnographisch gefärbte Buch des Ethnologen Richard Kurin (1997), der zur Zeit auch Direktor des Center for Folklife Programs and Cultural Studies der Smithsonian Institution ist. Es behandelt, wie kulturelle Repräsentationen der Smithsonian Institution verhandelt und vermittelt werden, wenn Experten wie er sich bei der Produktion von Ausstellungen mit Subalternen zusammenschließen, oder wenn »die Leute« den Raum, den Kuratoren zur

Verfügung stellen, nutzen, um sich selbst zu vermitteln (ebd.: 270). In einem Kapitel über »The Festival of India« beschreibt Kurin, wie sich indische Straßenkünstler das Foyer des Museum of Natural History aneigneten, um einen temporären Tempel zu bauen. Für ihre Zwecke entnahmen sie der Sammlung des Museums mehrere Meteoriten, bei denen sie entfernte Ähnlichkeiten mit ihrer Gottheit erkannten (ebd.: 155). Kurin argumentiert, dass diese Art der vermittelten Aneignung mehr war als eine unterhaltsame Theateraufführung. In Indien wurden die Straßendarsteller zu jener Zeit diffamiert und schikaniert. Sie wurden in der Regel als Bettler betrachtet, die kitschige Imitate klassischer Kunst herstellten oder nur vordergründig künstlerische Vorführungen darboten, die letztlich nichts als Schwindel waren, nur eine Masche zum Sammeln von Spenden (ebd.: 146). Im Zuge des Aufschwungs der Dalit-Bewegung in Indien hatten sich manche dieser Darsteller indes politisch organisiert. Indem man ihnen nun eine prestigeträchtige Bühne zur Selbstdarstellung geboten habe, so Kurin weiter, habe die Smithsonian Institution den Straßenkünstlern entscheidendes kulturelles Kapital verschafft, das sie zur politischen Werbung für ihre Rechte in Indien einsetzen könnten (ebd.: 166). Darüber hinaus brachte das Festival die Künstler in Kontakt mit Hunderten Ehrenamtlichen des Museums aus der amerikanisch-indischen Mittel- oder oberen Mittelschicht. Kurin bemerkt, dass »some of the older volunteers who in India might have refused to eat or drink [with the artists] were now serving food to them, eating next to them« (ebd.: 150). Kurz: Das Festival war ein Schritt in Richtung eines Wandels zu mehr kultureller Demokratie (ebd.: 167).

Kurins Arbeit weist auf frühere Traditionen kulturhistorischer Ethnographie zurück, in denen indigene Lebensweisen und Ideen gefeiert wurden, und zwar in der Regel im Bemühen, populären Vorurteilen entgegenzutreten. Sein Ansatz ist auch ein Beispiel für jene affirmativen Erzählungen, wie sie üblicherweise von Museumsinsidern produziert werden, die mitunter ihre eigenen politischen Wunschvorstellungen mit empirischen Realitäten vermischen. Auf diese Weise agieren sie mindestens so sehr als optimistische Lobbyisten des Museums als demokratisierender Institution wie als Analytiker dessen, was das Museum tatsächlich leistet. Ethnologische Outsider dagegen neigen dazu, kritischer und weniger enthusiastisch zu sein, selbst wenn sie gewisse Sympathien für die Agenda eines demokratischeren Museums hegen. Ihr Ziel war und ist es, als Kulturkritiker zu fungieren und die Kluft zwischen den Intentionen wohlmeinender Kuratoren und den Wirkungen ihrer Ausstellungen auf das Bewusstsein des Publikums zu analysieren. Dabei ist ein entscheidendes Charakteristikum der Museumsethnographie als Kulturkritik, dass der Ethnologe die Absichten von Kuratoren ernst nimmt und zu einem gewissen Grad von der Annahme ausgeht, dass diese kuratorischen Absichten, abstrakt betrachtet, Anerkennung verdienen.

In diesem Sinne setzt beispielsweise Shelley Butler (1999) ethnographische Forschung ein, um die Bemühungen einer reflexiven Museologie, »Museen zu dekolonisieren«, zu untersuchen – ein Bemühen, das mit einem allgemeinen Verlangen in der Ethnologie parallel geht, die objektivierende Arroganz des kolonialen Blicks und die kolonialistische Tendenz, die Subjekte zum Schweigen zu bringen, zu enthüllen. Kritische Museologie dreht sich um »Sicht« und »Stimme«. Reflexive Museologie ersetzt Objektivierung mit visueller Ironie (Ausstellungen über das Sehen, die den Blick der Kritik aussetzen) und erzwungenes Schweigen mit Dialog (verschiedene Medien, die entweder die Partizipation von Besuchern in der andauernden Produktion der Ausstellung-als-Forum unterstützen oder die das bislang ausgeschlossene »Andere« als Stimme in die Ausstellung-als-Podium einbeziehen). Butler betrachtet die Bestrebungen einer reflexiven kuratorischen Praxis zugunsten einer »ausstellungsspezifischen Dekolonisierung« (am Beispiel der Ausstellung »Into the Heart of Africa« am Royal Ontario Museum in Toronto) im Lichte der Absichten der Ausstellungsmacher wie der Rezeption durch verschiedene Teile der Öffentlichkeit und macht auf dieser Grundlage einige vorläufige und nützliche Vorschläge, wie postkoloniale Kuratoren effektiver sein könnten als bisher.

Nach Butler war die betreffende Ausstellung weniger erfolgreich als sie hätte sein können, da die Kuratoren es versäumten, die Rezeption des Publikums in Betracht zu ziehen. In erster Linie ist Ironie in der Kommunikation eine heikle Sache, was nicht selten dazu führt, dass Besucher die Ironie nicht verstehen und genau das Gegenteil von dem sehen, was Ausstellungsmacher sie sehen und verstehen lassen wollen. Butler argumentiert, dass dies zum Teil in der Natur der Sache liegt. Man kann nicht jede weiße ältere Dame, die »Into the Heart of Africa« besucht, davon abhalten, »imperialistische Nostalgie« auf die Objekte zu projizieren, die dort (mit ironischem Gestus) ausgestellt waren. Doch Butler macht auch die Arroganz der Kuratoren für manche Fehlinterpretation verantwortlich. Wenn die zeitgenössischen Pendanten der ausgestellten Kolonisierten beanstanden, dass ironisierende Ausstellungen Degradierungen und Verletzungen fortschreiben, dann dürften auch sie, wie die weißen älteren Damen, die kuratorischen Messages, die scheinbar in den Objekten und der Art ihrer Rahmung kommuniziert werden, falsch gelesen haben. Doch ihre (Fehl-)Interpretation hat nach Butlers Dafürhalten größere moralische Signifikanz. Wenn Kuratoren, so ihr Fazit, mehr als nur Lippenbekenntnisse in Sachen »Stimme« abgäben und größere Anstrengungen unternähmen, diesen tatsächlich zuzuhören, bevor sie ihre Ausstellungen aufbauten, dann wären reflexive Ausstellungen weit weniger »entfremdend«, als sie es heute sind.

Mit ähnlichem Ansatz untersucht Williams (2005) das neuseeländische Nationalmuseum Te Papa, was auf Maori soviel wie »Unser Ort« bedeutet, in Wellington. Erklärtes Ziel dieses Museums ist es, die Wertschätzung einer na-

tionalen Identität, die die Siedler- (bzw. weiße oder Pakeha-)Identität und die Maori-Identität als zwei getrennte, aber gleichwertige Kulturen vereinigt, zu manifestieren und einzuimpfen.⁸ Er betont, dass beide dieser Identitäten in den Repräsentationen des Museums erschienen, als seien sie dem gemeinsamen Nutzen und dem Schutz einer paradiesischen Umwelt verpflichtet, die zugleich die wildeste und wunderbarste »Natur« darstelle, die sich eine Nation nur wünschen könne. Wie Butler nutzt Williams ethnographische Detailbetrachtungen, um die museologische Praxis zu kritisieren, und dies nicht, weil er den Einsatz von Museen zur Beeinflussung der nationalen politischen Landschaft ablehnt, sondern weil er Te Papas Programm für kontraproduktiv hält. Te Papa, so sein Argument, bringe Menschen dazu, sich mit der Nation zu identifizieren, ohne sich ernsthaft als Bürger des Staates zu verstehen. Was ihnen nahe gebracht werde, sei ein Gefühl, nicht jedoch ein Verständnis davon, wie komplex die Probleme des Staates sind.

Williams hält fest, dass ökonomische Gerechtigkeit entscheidender sein sollte als kulturelle Anerkennung. Er betont zudem, dass die Entscheidung von Gerechtigkeitsfragen die weit schwierigere und notwendigere Arbeit für Regierungen sei. Te Papas Sache ist jedoch, wie Williams zeigt, die kulturelle Problemverarbeitung, und da eine solche immanent paradox ist, nimmt das Museum eine surrealen Charakter an. Ein Beispiel: »The acts of exploring *Te Marae* and rubbing the pouamana, entering one's personal details in the whakapapa desk, or reading the Treaty in *Signs of a Nation* strongly suggests that Te Papa encourages a kind of ›performative civics‹ based around being bicultural.« Diese kulturelle Staatsbürgerkunde bedeutet, dass Besucher im Museum ganz überwiegend politische Entscheidungen zugunsten der Maori befürworten. In den Wahlen, die in der realen Welt der Politik da draußen wirklich von Bedeutung sind, haben Pakeha (weiße Neuseeländer) hingegen zumeist eine Politik unterstützt, die Maori-Interessen, wie sie von extremen (historisch jedoch wohl wahrheitsgetreuen) Lesarten des Vertrags von Waitangi definiert werden, beschneidet. Im Ergebnis bringt Te Papa Besucher dazu, sich wohlzufühlen – sich im Einklang zu fühlen mit der Natur und für einen Augenblick miteinander – während es ein sehr beschränkendes bikulturelles Identitätssystem erzeugt. Es etabliert einen kulturellen Dualismus, der Maori materiell wenig bringt (selbst wenn er durchaus deren Sorge um kulturelle Anerkennung widerspiegelt), zugleich aber auch sehr wenig zu einer Pakeha-Identität beiträgt in einem Nationalstaat, in dem über drei Viertel der Bürger

⁸ Die Online-Zeitschrift *Museums and Society*, wo Williams' Artikel erschienen ist, ist generell ein ausgezeichnete Ort, um einen Einblick in die Art ethnographisch fundierter Arbeit zu gewinnen, der sich Museumswissenschaftler derzeit widmen.

in Städten und städtischen Gegenden leben und nicht auf Schaffarmen oder in Wäldern rings um die tosende Brandung

Williams und Butler sind nur zwei aus einer großen Zahl von Ethnologen, die zeigen, wie die besten kuratorischen Absichten häufig daneben gehen, wenn Kuratoren versuchen, sich mit kulturell Subalternen zu verbünden und »das Museum zu demokratisieren«. Die meisten Arbeiten von Ethnologen haben sich auf Museen konzentriert, die selbst anthropologisch oder ethnologisch ausgerichtet sind – Museen die »primitive« Völker oder »primitive« Kunst repräsentieren, selbst wenn diese inzwischen pejorativen Begriffe nicht mehr gebraucht werden. Die besten dieser Studien verfolgen so genau wie möglich die Art und Weise, wie die tägliche Arbeit in den Museen dazu führt und das formt, was ausgestellt wird, und wie solche Ausstellungen interpretiert werden.⁹

In zunehmendem Maße werden solche Ethnographien auch über Museen geschrieben, die sich außerhalb der herkömmlichen Sphäre des traditionellen ethnologischen Territoriums des Primitiven und Exotischen befinden – Geschichtsmuseen, Wissenschaftsmuseen und (noch immer in geringerem Umfang) Kunstmuseen.¹⁰ Sharon Macdonalds (2002) Untersuchung des Science Museum in London ist vorbildlich, insofern sie über die Politik der Repräsentation hinausgeht und die unbeabsichtigten Konsequenzen aller möglichen Annahmen der »natives« in den Blick nimmt – Annahmen über Wissen und

⁹ Für repräsentative Beispiele vgl. die Artikel in *Museum Anthropology* sowie Fjellman 1992, Brear 1995 und Davis 1997.

¹⁰ Sally Price's (2007) Essay über das Musée du Quai Branly ist gewiss der Versuch einer Ethnologin, die Kunstwelt ethnographisch zu erforschen. Es gibt jedoch, soviel ich weiß, keine ethnographisch fundierten Untersuchungen von *high art*-Museen und dies, obwohl das Kunstmuseum paradigmatisch für Museen im Allgemeinen und zweifellos das kulturell bedeutendste aller Museumsarten ist. Dies spiegelt, so meine ich, die Grenzen des Potenzials der Ethnologie, »nach oben zu forschen«, in diesem Fall die Leiter des kulturellen Kapitals hinauf. Es gibt jedoch zahlreiche facettenreiche Beschreibungen der Kunstwelt von Kuratoren und Direktoren von Kunstmuseen, die als »eingeborene Ethnographie« gelten könnten. Es gilt jedoch daran zu erinnern, dass der »native's point of view« für die »natives« manchmal nur schwer vollständig zu artikulieren ist, da sie dazu neigen, das ihnen Selbstverständliche, fast Unbewusste zu ignorieren oder zu übersehen. In jedem Fall ist das Kunstmuseum ein lange noch nicht so gut beackertes ethnographisches Feld wie das Naturkunde-, Völkerkunde-, Geschichts- oder Wissenschaftsmuseum, selbst wenn Soziologen überaus wichtige Pionierarbeiten geleistet haben (vgl. etwa Becker 1982; Halle 1993), die den Weg in Richtung einer eingehenderen ethnographischen Analyse weisen sollten.

Pädagogik, über das Wesen des Publikums, über das Wesen von Fakten. So kann sie zeigen, wie schwierig es für Museen ist, die Öffentlichkeit tatsächlich darüber aufzuklären, was »Wissenschaft« ist und tut. Sowohl ihre als auch Butlers Ethnographie hat ihren Dreh- und Angelpunkt in entscheidenden Ereignissen, ganz zu schweigen von sorgfältigen Interpretationen der »Perspektive der Eingeborenen« – kuratorischen Absichten, Kompromissen, Missverständnissen – und verkörpert so genau, was gute Ethnographie sein sollte. Sie entdecken auch, dass das Drängen auf Demokratisierung in Museen ein Konzept und Ziel der »natives« ist. Als solches muss es analysiert, nicht einfach abgefeiert werden.

Macdonalds Arbeit ist darüber hinaus vorbildlich als Paradigma ethnographischer Methode. Um zu verstehen, was in einem Wissenschaftsmuseum vor sich geht, entschied sich Macdonald, ein kleines Team von Kuratoren, das mitten in der Planung einer Ausstellung über Essen und Ernährungswissenschaft steckte, aus nächster Nähe zu beobachten. Sie ließ sich bei ihren eigenen Streifzügen von deren Vorlieben und Arbeitsrhythmen leiten. Macdonald folgte den Kuratoren zu anderen Museen und zu Konferenzen, etwa als diese versuchten, Kenntnisse über die Kommunikation mit ihrem Publikum zu gewinnen. Sie schaute ihnen über die Schultern, wenn diese versuchten die Besucher zu verstehen und wenn sie sich – oft mit beträchtlicher Frustration – Gedanken über die andauernden Transformationen im Museum als öffentliche Arena machten. Wie die ethnographische Studie, die ich mit Richard Handler in Colonial Williamsburg durchführte (Handler und Gable 1997), in der wir das Museum als totales soziales Faktum behandelten und unsere ethnographische Agenda von dem Schauplatz und den Interessen der dortigen Angestellten bestimmen ließen, beruht Macdonalds Untersuchung der Vorgänge hinter den Kulissen des Science Museum auf intensiver Beschäftigung mit Gewährsleuten vor Ort. Ereignisse in dem Sinne, wie Malinowski sie definiert hat, ergeben sich aus den glücklichen Zufällen dieser Art Auseinandersetzung »on the ground«.

Ein Großteil aktueller Museumsethnographien konzentriert sich jedoch weniger auf die Beobachtung sich entwickelnder Ereignisse und Praxen, sondern auf Interviews, die ein Ereignis nach sich zieht. In dieser Hinsicht ist Butlers Arbeit ein gutes Beispiel für aktuelle Trends. In ihrem Fall lag der entscheidende Moment bzw. das entscheidende Ereignis bereits in der Vergangenheit, als sie auf der Bildfläche erschien. Die Ausstellung war aufgebaut worden, die Öffentlichkeit hatte sie – vielfach wütend und frustriert – kommentiert und über die Kontroversen und Konflikte, die die Ausstellung erregt hatte, war bereits in den Medien berichtet worden. Butler nutzte die Kontroverse als einen Gegenstand von Interviews mit verschiedenen Teilnehmern, darunter solchen, die Proteste gegen die Ausstellung organisiert hatten, über deren Einstellungen und Überzeugungen. Oberflächlich betrachtet unterscheidet sich ihre Metho-

de nur wenig von *Oral History* oder, was das betrifft, einem journalistischen Ansatz. Allerdings war ihr Zugang zu den Interviews selbst ethnographisch, insofern sie von der Annahme ausging, dass alle Gespräche in gewisser Weise performativ sind. Ihr ging es nicht um eine Rekonstruktion der Ereignisse, sondern vielmehr um die Nutzung dessen, was ihre Gewährsleute berichteten, für eine Entschlüsselung jener unbewussten kulturellen Strukturen, die das Denken formen und die Art und Weise motivierten, wie Personen sich in den Gesprächen mit ihr präsentierten.

3. SCHWÄCHEN

Die Ethnographie hat der Museumswissenschaft viel zu bieten. Doch eine Einschätzung dessen, was Ethnologen in Museen bislang gemacht haben, offenbart auch die potenziellen Schwächen des ethnographischen Ansatzes, die aus dem resultieren, was man abstrakt als Bezugsrahmen bezeichnen könnte. Ethnographie funktioniert am besten in einem engen Bezugsrahmen. Ihr bester Ort ist, wie oben betont, das Dorf, und ihr ideales Produkt ist, zumindest nach Geertz' Dafürhalten, der Essay. Überzeugende Ethnographien neigen dazu, rhetorisch mit dem Einsatz vielsagender Vignetten, mit eindringlichen und evokativen O-Tönen zu arbeiten, die in einem Großteil der Fälle explizit von der Ethnologin selbst gesehen, gehört oder »zufällig mitgehört« wurden. »I witnessing« ist ein üblicher narrativer Kniff in der Ethnographie und sie schlägt den Leser in ihren Bann, wenn dieser dem Augenzeugen wohlwollend gegenübersteht und sich von der Vignette einnehmen lässt. Ethnographie beruht also, wie fiktionale Genres, auf Erzählungen und auf demjenigen, der die Geschichte erzählt. Wie verlässlich ist der Erzähler? Wie typisch oder charakteristisch ist die Erzählung?

Hinsichtlich der Reichweite von Aussagen – ein Problem, das sich zum Teil aus dem Bezugsrahmen ergibt – lassen sich Museen, selbst ziemlich große, plausibel mit Dörfern vergleichen. Und wenn man ausreichend Zeit hätte – sagen wir ein Jahr oder mehr –, wäre es nicht undenkbar, Dutzende von Angestellten eines Museums auf allen Ebenen – vom Wachschatz bis zum Kurator oder Direktor – kennenzulernen und damit eine Bandbreite abzudecken, die es erlaubt, Interaktionen, formelle wie informelle, mitzubekommen. Wenn man dann ein ehrlicher Vermittler ist, könnten die Anekdoten, Vignetten und O-Töne, in ein analytisch fokussiertes Narrativ verwoben, die Realität des Museums vor Ort reflektieren. Museen sind allerdings, anders zumindest als die Dörfer kanonischer Ethnographien, Orte des Massenbesuchs.¹¹

11 Dies im Gegensatz zu aktuellen Ethnographien etwa von Massai- oder balinesischen Dörfern, die zugleich Heimatorte und Touristenziele sind (vgl. Bruner 2005).

Aufgrund der schieren Menge der Besucher scheint es nur logisch, dass diese über Fragebögen und die strengen Methoden statistischer Analyse verstanden werden müssen. Dennoch erkennen selbst Meister des Einsatzes von Fragebögen (z.B. Bourdieu 1982) an, dass ethnographische Arbeiten ihren Platz haben bei der Überlegung, was zu fragen, was auszusondern und was zu unterscheiden ist. Wenn die Abhängigkeit der Ethnographie vom Anekdotischen also eine Schwäche ist, was sie zweifellos sein kann, dann kann diese Schwäche durch die Kombination von Forschungsmethoden ausgeglichen werden: genaue Beobachtungen von Besuchern vor Ort, offene Interviews verbunden mit Fragebögen, die auf Interferenzen abzielen, und darauf aufbauende Nachfragen.¹²

Eine diffizilere, der Ethnographie inhärente Schwäche betrifft die Subjektposition des Ethnographen. Wenn man davon ausgeht, dass Ethnographie in einem erheblichen Maße auf Intersubjektivität beruht – oder auf Beziehungen, wie es einst prosaischer genannt wurde –, ist diese Schwäche von weitreichender Bedeutung. In der Tat ist es inzwischen zu einer langjährigen Tradition in der Ethnologie selbst geworden, den Einfluss der Subjektposition auf den ethnologischen Text hervorzuheben. In ihrer härtesten Form kommt ethnologische Selbstkritik einer vernichtenden Kritik durchweg aller Klassi-

12 Ich habe in diesem Beitrag davon abgesehen, die Rolle ethnographischer Forschung auf einem entscheidenden Gebiet der Museumswissenschaft zu skizzieren: der Besucherforschung. Es erübrigt sich festzustellen, dass die Ethnographie einiges zu dem beizutragen hat, was für Museumsleute ein Hauptinteresse ist. In einem Feld, das lange Zeit von Fragebogen-basierter Forschung dominiert war, werden nun verstärkt ethnographische Methoden eingesetzt. Eileen Hooper-Greenhill (2006), eine der maßgeblichen Vertreterinnen und Praktikerinnen eines solchen Ansatzes, hat kürzlich die äußerst umfangreiche Literatur zur Frage, wer Museen besucht und was Besucher darin lernen, rezensiert und findet sie nicht sonderlich hilfreich. Zum Teil liegt das daran, dass diese Untersuchungen vom Zählen besessen sind und in der Regel weniger eingesetzt werden, um die Wirksamkeit eines Museums zu erschließen, sondern um geeignete Daten zur Argumentation für die Bedeutung des Museums als Bildungsinstitution zur Verfügung zu stellen. Allerdings sind selbst grundlegende Fragen, etwa wie viele Menschen Museen besuchen, noch immer nur schwer mit einiger Gewissheit zu beantworten. Hooper-Greenhill argumentiert, dass ethnographische Zugänge, die darauf fokussieren, was Besucher im Museum tatsächlich tun, gegenüber dem reinen Augenmerk darauf, wie viele von ihnen durch die Tür kommen oder ob sie auf einem Fragebogen korrekt angeben können, was sie gesehen oder gelernt haben, oder – schlimmer noch – ob sie Spaß hatten oder nicht, eine deutliche Verbesserung wären (vgl. Gable 1997 für eine Analyse des politischen Einsatzes von Besucherbefragungen in einem US-amerikanischen Geschichtsmuseum).

ker der Disziplin und der Arbeiten ihrer Begründer gleich. Es lässt sich zeigen, dass diese in ihren Analysen sogenannter primitiver Gesellschaften allesamt standardisierte Tropen vom Gegensatz zwischen dem Primitiven und dem Modernen benutzten, die gleichermaßen ein Auswuchs westlicher Vorurteile und Neigungen wie eine Reflektion der vorhandenen Belege waren. Solche Kritiken gehen häufig zu weit, doch haben sie der Ethnologie die Augen über ihre eigene Verstrickung in die Produktion kultureller Klischees geöffnet. Wir müssen uns also stets fragen, welche Vorurteile wir an unsere Forschung in und über Museen herantragen, und vertieft darüber nachdenken, wie unsere Wünsche und Vorurteile unsere Analysen beeinflussen.

Geertz, der eine zentrale Referenz für mich wie für viele Ethnologen meiner Generation ist (vgl. etwa Ortner 1999), hat uns vor langer Zeit daran erinnert, dass Ethnologie von jeher teils Philosophie, teils Geständnis ist. Der Geständnis-Teil beinhaltet, dass man zu den erwähnten Vorurteilen steht oder es zumindest versucht. Um also die Art und Weise zu illustrieren, wie sich Vorurteile in die ethnographische Analyse von Museen einschleichen, möchte ich selbst gerne ein Geständnis ablegen und als Illustration meine eigene Arbeit verwenden. Das Geständnis bringt uns zu den Schwierigkeiten zurück, die Naders Aufruf, »nach oben zu forschen«, aufwirft. Es dreht sich um die Frage, wer oben ist und was oben ist, wenn der Ethnograph einem Museum und denen, die dort arbeiten, begegnet. Ich würde den Leser/die Leserin ermutigen, von hier auf andere Arbeiten oder Gebiete zu schließen.

Ich begann mit der Forschung über Museen nach längeren Phasen intensiver ethnographischer Feldforschung an typischen ethnologischen, entlegenen Orten – im Hochland von Sulawesi, Indonesien, und im ländlichen Guinea-Bissau. An beiden Orten hatte ich nach und nach gelernt, sowohl Zugang als auch das Entstehen von Beziehungen zu erwarten. Meine Erfahrung, Zugang und Beziehungen zu erreichen, war jedoch, insbesondere in Guinea-Bissau, beunruhigend und provozierte Schuldgefühle. Dies war der Katalysator für meine folgende Arbeit über Museen – eine Arbeit, die ich mit einer aggressiven Einstellung anging.

In Guinea-Bissau hatte ich versucht, die Untiefen lokaler politischer Manöver zu verstehen, die entstanden, wenn Mitglieder der Aristokraten-Klasse miteinander um politische Ämter konkurrierten, die ihnen Rechte über wertvolle Reisfelder garantierten. Die Umstände, wie verschiedene Aristokraten ihre politischen Titel bekamen und behielten, umfassten in vielen Fällen Hinterzimmer-Deals, Korruption und Betrugerei. Dies, verknüpft mit dem Fakt, dass Aristokraten ihre Titel weiter trugen, selbst wenn diese in den Augen der postkolonialen Regierung offiziell illegal waren, hatte zur Folge, dass viele meine Forschungen bedrohlich fanden. Eine dieser Personen bemerkte im Zusammenhang mit dem Versuch, mich vom Besuch eines wichtigen Treffens abzuhalten, zu dem mich

andere der Aristokraten eingeladen hatten, dass er seine Zweifel hätte, dass – wenn er mein Weißes Haus besuchen würde – die dort jene Art von Fragen beantworten würden, deren Beantwortung ich von ihm erwartete.

Mein Gesprächspartner hatte natürlich recht. Weder er noch ich konnten das Weiße Haus besuchen. In der Tat wusste ich, dass mir vieles von dem, was ich über die internen Mechanismen seiner Gesellschaft herausfinden zu können annahm, in meiner eigenen verborgen bleiben würde – einer Gesellschaft, wohlgerne, die von ihren Angehörigen voller Stolz für ihre Offenheit gepriesen wurde. In den Vereinigten Staaten gehen wir davon aus, eine offene Gesellschaft zu sein, weil wir in gewisser Weise von so etwas wie einem offenen Wesen des Wissens in der Gesellschaft ausgehen. Ich spürte den Stich seiner Kritik, denn er führte mir plötzlich ein tiefsitzendes Gefühl meines eigenen kulturellen Ausgeschlossen-Seins wieder vor Augen. Wahrscheinlich ist es ein Klischee, dass Ethnologen in ihrer eigenen Gesellschaft marginal sind, aber in meinen Augen traf es zu, dass ich eine irgendwie periphere Position in der Welt der Intelligenz innehatte und, umgekehrt, dass unser kollektives Forschen und Schreiben über marginale Dinge häufig wegen des Stichts dieses Ausgeschlossen-Seins die Form von Kultur- oder Klassenkritik annahm. Wegen der Bemerkung meines afrikanischen Gastgebers und der Schuldgefühle und Wut, die sie provozierte, beschloss ich entsprechend, die Idee von Wissen und Zugang in den Vereinigten Staaten selbst zu untersuchen. Als Untersuchungsobjekt wählte ich zunächst Monticello, den restaurierten Wohnsitz von Thomas Jefferson, dem Autor der Unabhängigkeitserklärung, denn es war typisch für jene Museen oder Geschichtsorte, die Amerikaner besuchen, um Wissen über sich selbst zu gewinnen – es war ein Ort der Produktion nationaler Identität durch Partizipation und Repräsentation. Ich begann die Studie mit einer gewissen Feindseligkeit gegenüber Monticello und was es für mich bedeutete. Es war ein schönes Haus, gelegen auf einem schönen Hügel und voll der schönen Dinge des guten Lebens. Es war ein verkörpertes Zeugnis des geruhsamen, aber produktiven Lebens eines einzigen großen Mannes und seiner bewundernswerten Geschmäcker und Talente: seiner Liebe zu Wein, Musik und Kunst, seiner Meisterschaft als Universalgelehrter der Naturwissenschaft, Literatur und Philosophie. Es war ein Haus, das an die Freuden geschmackvollen Konsums erinnerte, doch es deutete zugleich an – auch wenn diese Implikation nie recht offengelegt wurde –, dass Hunderte von Leben vernutzt worden waren, um diese Art von Konsum zu ermöglichen. Ich begann meine Forschung in Monticello aufgebracht von dieser Tatsache und vielleicht doppelt aufgebracht von der Tatsache, dass die meisten Besucher des Ortes sich überhaupt nicht an der Ungerechtigkeit störten, dass Hunderte Sklaven dafür arbeiten mussten, die Müße eines Herren sicherzustellen. Die Landschaft Monticellos und Jeffersons Prominenz als zu feiernde Figur schloss solche Belange aus. Mein Ge-

ständnis ist, kurz gesagt, dass ich meine Erkundung Monticellos im Gegensatz zu meiner Forschung in Westafrika und Indonesien mit dem Bedürfnis anging, zu entlarven und anzuprangern.

Um ein Insider-Gefühl für den Ort zu bekommen, nahm ich einen Job in den unteren Rängen des dortigen Besucherdienstes an.¹³ In dieser Funktion konnte ich mich mit Besuchern, aber auch mit Kollegen auf allen Ebenen des kleinen Museums unterhalten, und ich hatte ziemlich vollständigen Zugang zu Befragungen, die Monticello durchgeführt hatte, zu Unterlagen für Fortbildungen, Berichten der Kuratoren, Jahresberichten und anderen Schriftstücken, die im Zusammenhang mit der Verwaltung der Einrichtung standen, ganz zu schweigen von den Materialien – Broschüren, Faltblätter und so weiter –, die die Einrichtung der Öffentlichkeit zur Verfügung stellte.

Was meine Neugier mehr als alles andere entfachte, waren die gespannten Begegnungen von Besucherbegleitern mit Besuchern und die Art, wie die Begleiter hinterher im Pausenraum – einer Küche im Keller, wohin sie sich nach ihren Führungen zurückzogen – über die Besucher sprachen. Zu jener Zeit nahmen viele Besucher an, dass Thomas Jefferson eine lange Affäre mit einer Sklavin, Sally Hemings, gehabt hatte und dass diese in der Folge Kinder zur Welt gebracht habe. Während der Führungen durch das Haus stellten sie gezielt Frage in diese Richtung. So kam es etwa vor, dass jemand, nachdem der Begleiter von Jeffersons beiden Töchtern berichtet hatte, in ironie-triefendem Ton fragte: »Was ist mit seinen *anderen* Kindern?« Diese Annahme der Besucher war auch Thema eines biographischen Bestsellers, eines Romans und eines Filmes, der kurz vor der Produktion stand, doch wurde sie von den meisten Mitgliedern der Gemeinschaft der »Jefferson-Forscher«, wie von Monticello selbst, als bössartiger Mythos behandelt. Das Personal, das die Führungen machte, sah sich somit andauernd genötigt, Situationen, die häufig einer Art Verhör gleichkamen, abzuwehren. Im Allgemeinen sprachen die Begleiter im Privaten abschätzig von den Besuchern. Dass diese einen solchen Mythos glaubten, offenbarte nur wie unkultiviert und krude ihr Geschmack und wie fehlgeleitet und ungebildet sie selbst waren.

Die Museumsführer machten sich einen Spaß daraus, Witze über Besucher zu erzählen – Witze, die jene ausnahmslos als Trotteln darstellten, als dumm und in jeder erdenklichen Weise unter der Würde der Guides. Doch die Guides ereiferten sich auch über die Arbeit, die sie zu leisten hatten, wenn sogenannte VIPs oder »Personen von Rang« Monticello besuchten. Würdenträger, Film-

13 Ich erläuterte meinen Wunsch, die Einrichtung ethnographisch zu untersuchen, auch dem damaligen Direktor der Stiftung – ein Mann, den ich später noch formeller interviewte, als ich verschiedene ethnographische Abhandlungen des Ortes entwickelte (vgl. z.B. Gable 2005; Gable and Handler 2006).

und Fernsehstars, reiche Geldgeber und andere Mitglieder einer amorphen Elite kamen in den Genuss spezieller Führungen und erhielten privilegierten Zugang zu Stockwerken und Räumen, die der Öffentlichkeit verschlossen waren – Zugang also, den Monticello diesen bereitwillig gewährte, und zugleich vor dem allgemeinen Publikum verborgen zu halten suchte, vor der Masse der Besucher, die in internen Dokumenten manchmal als »passing parade« bezeichnet wurde. Personen von Rang erhielten eine spezielle, geheime oder zumindest verdeckte Behandlung vor Ort, doch scherten sie sich meist wenig um die Besucherbegleiter und schienen so, den Respekt, der ihnen entgegengebracht wurde, nicht zu erwidern. VIPs hörten den Guides, wenn überhaupt, nur oberflächlich zu. Dies war zumindest eine gängige Beschwerde, die die Guides führten, wenn sie zusammensaßen, ihr ausgiebig mitgebrachtes Mittagessen zu sich nahmen und sich gegenseitig wegen ihrer Arbeit bemitleideten.

Von diesen und anderen Daten ausgehend, begann ich eine ethnographische Skizze von Monticello als eines Ortes zu zeichnen, der etwas aufwarf, was ich »egalitäre Dilemmas« zu nennen begann – Dilemmas, die, wie ich später durch die Lektüre von Bennett und anderen entdeckte, in Museen moderner Demokratien omnipräsent waren. Monticello wollte für alle Angehörigen der Öffentlichkeit zugänglich sein. Es nahm sogar an, dass ein Besuch in Monticello eine Art staatsbürgerlicher Pflicht war und dass es, umgekehrt, ihre Pflicht als Wächter des Ortes sei, diesen Besuch zu einer möglichst positiven Erfahrung zu machen. Die Besucherschaft verlangte oder erforderte es allerdings, dass Unterschiede gemacht wurden, die Monticello wiederum dazu zwangen, seinem Publikum gegenüber heuchlerisch zu handeln – in seinen Aktivitäten intransparent zu sein. Ich hielt einen ersten Vortrag, in dem ich die Diskussionen der Guides analysierte – und sah mich der Gunst des Museumsdirektors und eines Großteils der leitenden Mitarbeiter entzogen. Der Direktor tat meine Arbeit, wie ich später erfuhr, als »Küchentratsch« ab.

In der Zwischenzeit hatte ich mit dem Kulturanthropologen Richard Handler, einem Pionier des »studying up«¹⁴, ein gemeinsames Forschungsprojekt zu Gedenkstätten und Museen begonnen. Wir hatten ein großes Projekt finanziert bekommen, das eine im weiteren Sinne vergleichende Untersuchung von Monticello und Colonial Williamsburg vorsah – eines restaurierten Hauses, das dem Leben eines großen Mannes, und einer restaurierten Stadt, die einer ganzen Gemeinschaft gewidmet war, eines patrizischen und eines popularen Ortes (Handler/Gable 1997). Es erwies sich jedoch schwieriger, als erhofft, die Erlaubnis für unsere Arbeit zu bekommen. Monticello versagte uns die Geneh-

14 Handler (1988) hatte zuvor ethnographische Untersuchungen zum Nationalismus in Quebec aus der Perspektive der dortigen Intelligenz gemacht.

igung, unsere Forschungen dort fortzusetzen, mit der Behauptung, sie seien bereits »überbegutachtet«.

Später zeigte sich, dass in Colonial Williamsburg dieselben Probleme im Spiel waren, ganz zu schweigen von den großen Schwierigkeiten, die Museumsverantwortliche mit dem hatten, was wir dann als »impression management« bezeichneten (vgl. Gable/Handler 1993, 1996). Wir argumentierten unter anderem, dass Geschichtsmuseen, die sich wie Colonial Williamsburg häufig dem Vorwurf von Intellektuellen ausgesetzt sahen, sie produzierten letztlich nur »Kitsch« oder bedienten den Geschmack der Masse, dazu neigten, gegenüber Kritik defensiv zu reagieren und diese Reaktionen in ihre Ausstellungen und Narrative einzubauen. Wir zeigten, dass die Sorge um Klassendistinktion ein weit verbreitetes Charakteristikum solcher Stätten ist und dass diese Sorge im Großen und Ganzen die Tendenz hat, die eigentlichen Ziele des Museums in den Hintergrund zu drängen oder gar zu durchkreuzen.¹⁵ Als wir unsere Befunde auf Konferenzen vorstellten, stießen wir auf Reaktionen, die wir problematisch, obgleich vorhersehbar, fanden. Wenn wir etwa unsere Punkte mit vielsagenden Vignetten von Besucherbegleitern oder einfachem Verwaltungspersonal illustrierten, lachten unsere Zuhörer häufig über die Geschichten, die wir erzählten. Wie die intellektuellen Kritiker der fraglichen Geschichtsorte bereitete es ihnen Vergnügen, auf die teils peinlichen, teils skurrilen Versuche dieser Stätten, anspruchsvoll zu wirken, herabzuschauen.

Als wir später begannen, unsere Arbeiten zu veröffentlichen, wurden wir selbst der gleichen Arroganz beschuldigt. Ein anonymer Leser unseres Buchmanuskripts verwies auf ein interessantes Paradox in der Art und Weise, wie wir über Colonial Williamsburg schrieben. Wir schrieben, so vermerkte der Leser, als ob wir »wüssten, was richtig ist, und die Museumsleute [...] begriffsstutzig und verbohrte« seien. Zugleich, so der Leser weiter, behaupteten wir, einem »Relativismus in der Tradition von Franz Boas« verpflichtet zu sein und »mein Eindruck ist, dass Boas'scher Relativismus bedeutete, dass man versucht, in die Köpfe derer, die man untersucht, hineinzukommen statt Urteile über sie zu fällen«. Weil wir Urteile – scharfe Urteile – über unsere »natives« fällten, machte der anonyme Leser diese vielsagende Bemerkung: »Das scheint mir mehr im Stil der Reiseberichte des 19. Jahrhunderts geschrieben, die die merkwürdigen Gebräuche der Eingeborenen verspotteten, als im Stil einer Ethnologie des 20. Jahrhunderts, die versucht, verschiedene Weltansichten zu verstehen.«

Die Kommentare des anonymen Lesers wiederholten und verstärkten, was

15 Im Fall von Williamsburg war dies (damals) das Anliegen, kritische Geschichten von Klassengegensätzen in der kolonialen Ära zu erzählen und diese Geschichten dazu nutzen, Besucher zum Nachdenken über historische Kontinuitäten in die Gegenwart – zum Beispiel im Hinblick auf »Rassen-« und Geschlechterdifferenz – zu bringen.

auch die Leitung von Williamsburg über das sagte, was wir machten. So formulierte Cary Carson, der für Forschungsfragen zuständige Direktor, wir würden zu viel Zeit damit verbringen, den sonderbaren, übellaunigen Angestellten zuzuhören, und zu wenig damit, positiv herauszustreichen, wie frei diese ihre Geschichten erzählen und so ein wirklich demokratisches Bild der Vergangenheit entwerfen konnten (vgl. Handler and Gable 1997: 220-235). Wenn es in der Ethnologie also darum geht, eine andere Weltsicht zu würdigen – oder gar zu feiern –, dann kann nach Carson und dem anonymen Leser die Art von »studying up«, die wir betrieben, tatsächlich keine Ethnologie sein.

Es ist etwas Wahres an diesem Argument. Es ist schwerer echte Forschungsbeziehungen zu knüpfen, wenn man als Kritiker beginnt. Darüber hinaus lässt sich eine weitergehende Lektion lernen – eine, die, wie ich meine, für alle ethnographischen Studien der modernen Gesellschaft gilt, speziell aber für solche, die die Komplexitäten von Klasse berühren. Die Subjektposition des Forschers beeinflusst stets die Ergebnisse dieser Forschung. In meiner Forschung in Monticello und meiner späteren Forschung mit Handler in Williamsburg fanden wir es recht einfach, das Leben von Besucherbegleitern und mittlerem Verwaltungspersonal zu teilen. Diese Leute neigten im Großen und Ganzen dazu, uns zu akzeptieren. Manche sahen uns als Enthüllungsreporter und beschwerten sich über ihre Jobs oder die Besucher oder ihre Chefs. Oder sie sahen uns zumindest als Wissenschaftler und gewährten uns so aus Respekt vor unserer kulturellen Autorität Zugang zu ihrer Arbeit. Im gleichen Zug fühlten wir uns tendenziell weniger wohl, weniger kompetent im Umgang mit leitendem Personal. In Guinea-Bissau und Indonesien war ich an Gespräche mit und unter den Mächtigen – dem lokalen Chief, dem religiösen Experten – gewöhnt. In diesen Museen hatte ich keinen derartigen Zugang, außer wenn ich ein formelles Interview vereinbarte und größtenteils formelle und entsprechend wenig erhellende Antworten bekam.

Museen sind, wie wir aus der wachsenden Literatur über Museen inzwischen hinlänglich wissen, Maschinen zur Produktion und Aufrechterhaltung von Klassenunterschieden. Es kann somit kaum überraschen, dass eine Ethnographie von Museen durch »Eingeborene« der Gesellschaft, in der sich die Museen befinden, jene Unterschiede widerspiegelt und zu einem gewissen Grad reproduziert. Das ist die Grenze und Schwäche der Ethnographie. Wir, die wir solcherart Ethnographie praktizieren, sind entsprechend gefordert, größere Sorgfalt walten zu lassen, um unser Publikum nicht dazu zu verleiten, sich über diejenigen »lustig zu machen«, die sie so leicht als unter ihrer Würde abtun können. Zugleich sind wir aufgefordert, größere Anstrengungen zu unternehmen, wirklich »nach oben zu forschen« – in das Büro des Direktors zu kommen, Beziehungen zu Mitgliedern des Kuratoriums, zu Geldgebern und leitenden Regierungsbeamten zu entwickeln – und schließlich anzufangen,

Stätten und Orte zu erforschen, die – wie vielleicht das Kunstmuseum – nach wie vor das nötige Befremden hervorrufen.

LITERATUR

- Agar, Michael (1996): *The Professional Stranger. An Informal Introduction to Ethnography*, San Diego: Academic Press.
- Ames, Michael (1992): *Cannibal Tours and Glass Boxes*, Vancouver: University of British Columbia Press.
- Becker, Howard S. (1982): *Art Worlds*, Berkeley: University of California Press.
- Becker, Howard S. (2007): *Telling About Society*, Chicago: University of Chicago Press.
- Benedict, Ruth (2006): *Chrysantheme und Schwert. Formen japanischer Kultur*, Frankfurt am Main: Suhrkamp [engl. Original zuerst 1946].
- Bennett, Tony (1995): *The Birth of the Museum. History, Theory, Politics*, New York: Routledge.
- Bernal, Victoria (2005): »Eritrea on-line. Diaspora, cyberspace, and the public sphere«. *American Ethnologist* 32 (4), S. 660-675.
- Bourdieu, Pierre (1982): *Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Brear, Holly Beachley (1995): *Inherit the Alamo. Myth and Ritual at an American Shrine*, Austin: University of Texas Press.
- Bruner, Edward (2005): *Culture on Tour. Ethnographies of Travel*, Chicago: University of Chicago Press.
- Butler, Shelley Ruth (1999): *Contested Representations. Revisiting Into the Heart of Africa*, New York: Routledge.
- Clifford, James/Marcus, George (Hg.) (1986): *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley: University of California Press.
- Comaroff, Jean/Comaroff, John (1993): *Modernity and its Malcontents. Ritual and Power in Postcolonial Africa*, Chicago: University of Chicago Press.
- Darnton, Robert (1989): *Das große Katzenmassaker. Streifzüge durch die französische Kultur vor der Revolution*, München: Hanser.
- Davis, Susan G. (1997): *Spectacular Nature. Corporate Culture and the Sea World Experience*, Berkeley: University of California Press.
- Ferguson, James (1994): *The Anti-politics Machine. Development, Depoliticization, and Bureaucratic Power in Lesotho*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Fjellman, Stephen M. (1992): *Vinyl Leaves. Walt Disney World and America*, Boulder: Westview Press.
- Gable, Eric (1997): »Making a Public to Remake the Past at an American Heritage Site«. *Museum Anthropology* 21(1), S. 1-13.

- Gable, Eric (2005): »How We Study History Museums: Or, Cultural Studies at Monticello«. In: Janet Marstine (Hg.), *New Museum Theory and Practice. An Introduction*, Malden: Blackwell, S. 109-128.
- Gable, Eric/Handler, Richard (1993): »Colonialist Anthropology at Colonial Williamsburg«. *Museum Anthropology* 17(3), S. 26-31.
- Gable, Eric/Handler, Richard (1996): »After Authenticity at an American Heritage Site«. *American Anthropologist* 98(3), S. 568-578.
- Gable, Eric/Handler, Richard (2006): »Persons of Stature and the Passing Parade: Egalitarian Dilemmas at Monticello and Colonial Williamsburg«. *Museum Anthropology* 29(1), S. 5-19.
- Gable, Eric/Handler, Richard (2008): »Anthropology«. In: Tony Bennett/John Frow (Hg.), *Handbook for Cultural Analysis*, London/New York: Sage, S. 25-45.
- Geertz, Clifford (1973): *The Interpretation of Cultures*, New York: Basic Books.
- Geertz, Clifford (1987): *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Geertz, Clifford (1988): *Works and Lives. The Anthropologist as Author*, Stanford: Stanford University Press.
- Geertz, Clifford (1995): *After the Fact. Two Countries, Four Decades, One Anthropologist*, Cambridge: Harvard University Press.
- Goffman, Erving (1963): *Stigma. Notes on the Management of a Spoiled Identity*, Englewood Cliffs: Prentice Hall.
- Goffman, Erving (1997): *The Goffman Reader*, Malden: Blackwell.
- Grossberg, Lawrence (1992): *We Gotta Get Out of this Place. Popular Conservatism and Postmodern Culture*, New York: Routledge.
- Grossberg, Lawrence (1997): *Bringing it all Back Home. Essays in Cultural Studies*, Durham: Duke University Press.
- Grossberg, Lawrence/Nelson, Cary/Treichler, Paula (Hg.) (1992): *Cultural Studies*, New York: Routledge.
- Halle, David (1993): *Inside Culture. Art and Class in the American Home*, Chicago: University of Chicago Press.
- Handler, Richard (1988): *Nationalism and the Politics of Culture in Quebec*, Madison: University of Wisconsin Press.
- Handler, Richard/Gable, Eric (1997): *The New History in an Old Museum. Creating the Past at Colonial Williamsburg*, Durham: Duke University Press.
- Hooper-Greenhill, Eileen (2006): »Studying Visitors«. In: Sharon Macdonald (Hg.), *A Companion to Museum Studies*, Malden/Oxford: Blackwell.
- Kaplan, Flora E. S. (Hg.) (1994): *Museums and the Making of ›Ourselves‹. The Role of Objects in National Identity*, Leicester: Leicester University Press.
- Kreps, Christina (2003): *Liberating Culture. Cross-Cultural Perspectives on Museums, Curation and Heritage Preservation*, New York: Routledge.

- Kuper, Adam (1996): *Anthropology and Anthropologists. The Modern British School*, New York: Routledge.
- Kuper, Adam (1999): *Culture. An Anthropologist's Account*, Cambridge: Harvard University Press.
- Lubin, Richard (1997): *Reflections of a Culture Broker. A View from the Smithsonian*, Washington: Smithsonian Institution Press.
- Lassiter, Luke (2006): *Invitation to Anthropology*, Lanham: Altamira Press.
- Macdonald, Sharon (Hg.) (2006): *A Companion to Museum Studies*, New York: Blackwell.
- Macdonald, Sharon (2002): *Behind the Scenes at the Science Museum*, New York: Berg.
- Malinowski, Bronislaw (1979): *Argonauten des westlichen Pazifiks. Ein Bericht über Unternehmungen und Abenteuer der Eingeborenen in den Inselwelten von Melanesisch-Neuguinea*. Frankfurt am Main: Syndikat [engl. Original zuerst 1922].
- Mason, Rhiannon (2006): »Cultural Theory and Museum Studies«. In: Sharon Macdonald (Hg.), *A Companion to Museum Studies*, New York: Blackwell.
- Metcalf, Peter (2005): *Anthropology: The Basics*, New York: Routledge.
- Nader, Laura (1972): »Up the Anthropologist – Perspectives Gained from Studying Up«. In: Dell Hymes (Hg.), *Reinventing Anthropology*, New York: Pantheon Books.
- Ortner, Sherry (1984): »Theory in Anthropology since the Sixties«. *Comparative Studies in Society and History* 26(1), S. 126-166.
- Ortner, Sherry (Hg.) (1999): *The Fate of ›Culture‹. Geertz and Beyond*, Berkeley: University of California Press.
- Price, Sally (2007): *Paris Primitive. Jacques Chirac's Museum on the Quay Branly*, Chicago: University of Chicago Press.
- Radway, Janice (1984): *Reading the Romance. Women, Patriarchy and Popular Literature*, Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Sahlins, Marshall (1999): »Two or Three Things I Know about Culture«. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 5, S. 399-421.
- Simpson, Moira (2001): *Making Representations. Museums in the Postcolonial Era*, New York: Routledge.
- Spradley, James P. (1979): *The Ethnographic Interview*, Belmont: Wadsworth.
- Williams, Paul (2005): »A Breach on the Beach. Te Papa and the Fraying of Multiculturalism«. *Museums and Society* 3(2), S. 81-97.
- Willis, Paul (1981): *Learning to Labor. How Working Class Kids Get Working Class Jobs*, Chicago: University of Chicago Press.