

the 1990s (Hsiao and Lim), claims of authenticity and deep time depth in Wudang “Daoist” tea culture in Hubei, China (DeBernardi), and the intersection of rice culture with “well-being” concerns in South Korea since the 2000s (Kim). Questions of location, tourism, authenticity, purity, and contrast with various others persist.

Part II, “Food Practice across Cultural Boundaries,” emphasizes crossing and movement. Not that this is new, but food intersects with the identity of those who choose and consume it, as in the former USSR and Soviet bloc countries of Russia and Bulgaria, where East Asian food has particular social meanings (Caldwell); in Bulgaria the availability of Chinese food means the country is “normal” because it is like the United States as seen in movies (Jung). The noodles we know through Japan as *ramen*, not only cheap and instant but also served in restaurants, are quite different from *ramyeon* in Korea, despite having a similar name. Han argues that the popularity of *ramyeon* has led to the *ramyeonization* of Korean society, on the analogy of McDonaldization, where industrially produced and ubiquitous hot and spicy noodles can be consumed apart from a family table (Han). But Japanese food has a different meaning in Taiwan, where it recalls a time prior to the Kuomintang (Nationalist) effort at de-Japanization. Since the 1990s, a new craze of enthusiasm for Japanese food, and its influence on Taiwanese cuisine, in both the “low” and “high” forms, is evident (Wu). Different “ethnic” foods occupy different positions in different societies, such as South Korea where South Asian food is especially popular, but in forms adapted to the local tastes (Bak). I was happy to see Thailand represented here, in Michael Herzfeld’s piece, where he presents various and sometimes contradictory aspects of Thai dining, such as emphasis on strong food, which is also “un-Buddhist” (190) and thus lower class. Etiquette is carefully attended to, and intersects with the monarchy, Thai-ness, and gender.

The third section of the book, “Health, Safety, and Food Consumption,” is the most unusual, and the least known. You may know of the food scandals plaguing China. But the relationship between food and well-being, food and environment, food and safety is one that is prominently on people’s minds now. Some people say that this will threaten political regimes in ways that pure politics will not. A government that cannot protect its people from tainted *baby formula* loses authority (Yan). And while people in Europe and the Americas may blame modernity for its risks, in China people seek increased modernity to protect them (Yan).

Contemporary concerns about “well-being” and safety are dominant, if class-specific, aspects of life in contemporary East Asia. “Well-being” discourse in South Korea is used to promote Chinese foods, as well as local, organic, and functional foods. Chinese food had formerly been seen as “too greasy” but has been rebranded as filled with vegetables and therefore healthy (Yang). In China, food safety scandals, with adulterated food, deliberate use of fillers, extreme amounts of pesticides, etc., have led advantaged consumers concerned about this to seek food guaranteed to be safe, while the poor are still seek-

ing cheaper food (Yan). This all intersects with the role of government and views of public morality. In places like Kunming, in the southwestern province of Yunnan, the fact that food is so unreliable has led some to seek assurance through various forms of “organic,” “green,” or “no public harm” certification (Klein). Still, not everyone feels this is possible. And introducing a foodstuff from one setting to another can have cascading environmental effects, as when American crayfish wipe out desirable species in Lake Akan in Japan and are thus forbidden but are marketed as “baby lobsters” in Nanjing (Cheung). A side note in Cheung’s chapter showed him in New Orleans in the summer, prepared to do fieldwork on crayfish, but as occurs so often in fieldwork, he was told he was in the wrong place (should have been in Lafayette) and at the wrong time (not at the height of summer). It is worth noting, that it is not only Euro-American anthropologists who conduct fieldwork elsewhere; sometimes anthropologists from “elsewhere” look at the Euro-American folkways.

Overall, this book will be a useful addition to the shelf of books about material culture (what culture *is not* material?), migration, identity and politics, East Asia, and of course food studies. The chapters are of pleasing lengths and provide a useful variety. They are not aiming for timelessness, but rather timeliness, and on that basis they succeed quite well.

Susan D. Blum

Kramer, Fritz W.: Kunst im Ritual. Ethnographische Erkundungen zur Ästhetik. Berlin: Dietrich Reimer Verlag, 2014. 175 pp. ISBN 978-3-496-01501-7. (Studien zur Kulturkunde, 128). Preis: € 29,95

Das vorliegende Buch gehört zu den tiefgreifendsten Neuerscheinungen in der deutschsprachigen Ethnologie der letzten Jahre. Es schöpft mit zahlreichen Beispielen aus der gemeinsamen Arbeit und den Feldforschungen von Fritz Kramer zusammen mit Gertraud Marx u. a. bei den Cuna (Panama) und bei den Nuba (Sudan). Neben den reichhaltigen ethnografischen Mitteilungen in diesem Buch ist der theoretische Ansatz Kramers und seine Einordnung in die Rezeptionsgeschichte von Ästhetik hervorzuheben. Dabei geht es um “unsere”, im engeren Sinne westliche ästhetische Erfahrung und dem in historischer Sicht nicht nur ethnologischen Versuch, sakrale und profane Objekte, Bilder und Skulpturen als autonome Kunstwerke zu verstehen und zu präsentieren. Fritz Kramer spricht, um dies vorweg zu nehmen, allerdings von der Illusion einer adäquaten Übermittlung des “native point of view” (84), dennoch bleibe diese Übermittlung ein beständiger und inzwischen historisch gewordener Versuch der wissenschaftlichen und künstlerischen Betrachtung oder Übersetzung in eine “uns” verständliche Sprache oder Performance mit dem Transport ritueller Inhalte. Er zitiert eine von indigenen Urhebern übermittelte kulturelle Botschaft, mit dem Kunstwerk aus ihren Händen (oder aus denen ihrer Vorfahren) letztlich doch uns nur “eine Freude machen” zu wollen! Dieser “Auftrag” erscheint Kramer aber unerfüllbar, obwohl er ihn während seiner langen Forschungen nie losließ (12). In einem umfas-

senden exegetischen Bogen durch Kunstgeschichte, Geschichte und Ethnologie benennt er die subjektive Problematik in der Rezeption und weist auf ein Grundproblem der kulturellen Anthropologie zur Frage des Verständnisses eigenständiger Kunstwerke hin. Er spricht damit im Weiteren ein Problem auch der ethnologischen Museen an, in denen sich die "Illusion des Primitiven" im ethnografischen Sammlungskontext als ein kaum zu lösendes Problem erst in der ethnologischen Moderne stellte.

Durchaus leise klingt Kritik an, wenn es heißt, dass die Sammlungen, die zur Dokumentation ritueller Künste angelegt wurden, oftmals das "Beharrungsvermögen einer Institution" entwickelt hätten. Kramer vermeidet aber den "imperialen Zugriff" (9) auf museale Dokumente und distanziert sich somit von rezenten populistischen Aneignungen der ethnografischen Sammlungen in deutschen Museen, ohne einzelne Häuser (in denen dieses stattfindet) zu nennen. Er widmet sich zunächst in einer Analyse dem Abschluss der "Ethnologie der Moderne" (19), bevor er an Beispielen von rituellen Künsten in verschiedenen Lokalkulturen performative Kunst als orale Literatur und ihrer Verschriftlichung als Abstraktion beschreibt. Kramers neues Buch scheint auch deshalb wichtig zu sein, um der Diskussion über Möglichkeiten der Interpretation ethnografischer Sammlungen und Archivalien andere und vielleicht weniger aufgeregte Wege, als sie derzeit im "postkolonialen Diskurs" zu beobachten sind, vorzuschlagen. Auch weiterhin werden in museologischen Experimenten Möglichkeiten und Grenzen ästhetischer Erfahrung erörtert und erprobt werden, und wahrscheinlich werden auch diese zu den performativen Künsten und rituellen Praktiken gehören.

Die als Darlegungen einer neuromantischen Ethnologie bezeichneten Arbeiten Ad. E. Jensens (13 ff.) im Kreis der sogenannten ersten Frankfurter Schule (ca. 1. Hälfte des 20. Jh.s) um Walter F. Otto und Leo Frobenius, entlehnten adäquat erscheinende Momente aus der deutschen Romantik als Gegenbilder zur Moderne und zur Konstruktion einer "Annäherung des Entfernten, seine Zusammensetzung mit eigener Erfahrung" (23). Die wie gesagt aber auch in Kramers Arbeit weiterhin vorhandene Spannung der eigenen Erfahrung habe in der damaligen Ethnologie die Diversifizierung der Moderne und die Verwerfungsprozesse durch die Globalisierung nicht sachgerecht behandeln können, denn sie passte offenbar nicht zum Diskurs jener Zeit. Die von Kramer als "archaische Illusion und dem Hang zur Apologie des Anderen" (23) bezeichnete neuromantische Ethnologie (hier vor allem am Beispiel Ad. E. Jensens gezeigt) habe als bleibende Erbschaft aber gerade das hinterlassen, was dokumentiert wurde, also die ethnografischen Quellen, die natürlich erst mit wachsender historischer Distanz schärfere Konturen gewinnen. Mit seiner Kritik an den ethnologischen Illusionen des 20. Jh.s leistet Kramer eine "Abbitte an den Ethnographen" (25 ff.), der letztlich das Material sammelte, das heute (noch wenig ausgewertet) in den Archiven liegt.

Kramer blickt in seinem "Rückblick auf verblaßte Mythen" auf die Ethnologie der Moderne als etwas Abgeschlossenes, ja Fremdes zurück. Doch was heißt dies?

Gibt es nicht doch ein Kontinuum in der Entwicklung von Theorien über "das Fremde", das in Lokalkulturen entsteht und sich fortsetzt? Andererseits traut Kramer keiner Theorie und keinem Diskurs so recht. Er glaubt nicht an Epochenschwellen oder Botschaften mit der Präposition "post". Als bleibende Leistung der Ethnologie sieht er im Gegensatz dazu vor allem das unerschöpfliche Archiv ethnografischer Dokumente (26). D. h. er sieht das Verdienst der Ethnologie eigentlich nur in Bezug auf ihre Sammlertätigkeit, was eine lapidare Feststellung sein mag. Doch auch dieses Material wurde und wird ja mit theoretischem Werkzeug betrachtet und ist auch schon so gesammelt worden. So habe z. B. die sprachliche Form der gesammelten Erzählungen eine poetische Qualität, die durch Interpretation sichtbar gemacht werden müsse, theoretische Erklärungen aber erübrige (27). Dieser Maßen skizziert Kramer die Erarbeitung einer modernen Ethnografie, worum es in dem Band eigentlich geht. Doch auch in dieser modernen Ethnografie werden Unterscheidungen zwischen Interpretation, Theorie und subjektiver Illusion ein dauerhaftes Problem darstellen, d. h. es ist dem Prinzip nach nicht überwindbar, obwohl zeitlich jeweils andere Methoden der Betrachtung entwickelt werden.

Ein Beispiel: Mithilfe der "modernen Einsicht" in das Zusammenspiel von Bild und Imagination zur Interpretation von Bildpraktiken des Rituals (51) erscheinen die "Fundsachen" der Künstler und Sammler des frühen 20. Jh.s heute in ihren Projektionen deutbar. Hier ergeben sich Verbindungen zwischen den Urhebern von Kunstwerken und dem Betrachter, dessen prognostizierendes Sehen und dessen Affinität zu Trugbildern (Pareidolien) von den Künstlern historisch sehr früh zur Erfindung von Bildern genutzt wurden. Kramer macht insofern keinen Unterschied zwischen dem urzeitlichen Künstler und dem der Moderne, in der sich dieses fortsetzt, jetzt aber Kunst nicht mehr als Nachahmung von Wirklichkeit erscheint, sondern diese quasi hinter dem Werk als nie gesehene Wirklichkeit liegt. Während noch in der Romantik die Phantasie des Betrachters die Poesie eines Bildes gewissermaßen vollendete, können in der Moderne auch wenig oder gar nicht bearbeitete Zufallsgebilde (*ready mades*) als Kunst erkannt bzw. benutzt werden. Mithin war die Kunst erst nach ihrer Befreiung von der Nachahmung in der Lage, sich selbst als Kunst zu erkennen. Seitdem ist klar, dass die Betrachter die Bilder machen. Zugleich bedeutet es aber auch eine Demokratisierung der Deutung, d. h. alles und nichts wird möglich und es kommt heute viel mehr auf die Form des Zeigens an, die nunmehr eine als Ästhetik definierte eigene Ritualistik entwickelt. Zwar sagt dies Kramer nicht genau so, es scheint aber die Konsequenz aus seinen Betrachtungen zu sein.

Heute, so Kramer, seien mit der öffentlichen Präsentation des ethnografischen Archivs in jedem Fall auch die Möglichkeiten und Grenzen ästhetischer Erfahrung zu erörtern, die sich auf die Interpretation des Zusammenspiels von Künsten und Ritualen in den Herkunftskulturen und die Rezeption ethnografischer Sammlungen ausdehnen müssten. Zwar sei im Primitivismus der Moderne mit der Rezeption der Ethnografica als Kunst begonnen worden, doch habe sich "der literarische Primitivismus"

(129) nicht um eine analoge Aufwertung der oralen Literatur bemüht. Es sei eine verlockende Vorstellung, orale Literaturen ebenso lesbar zu machen wie die klassischen Werke der Schriftkulturen. Doch seien diese selbst in den besten Übersetzungen wohl nur in Ausnahmefällen lesbar. Ausnahmen würden Verse oder ganze Lieder bilden, die auf Naturgebilde und Geländepartien anspielten und eine Korrelation von Text, Figur und Landschaft erkennen ließen. Zurückgreifend auf die Ressourcen des ethnografischen Archivs könnten mittels Fotografien (und wohl auch bewegten Bildern und Audioaufnahmen) die Szenarien ohne allzu viel Kommentar wie Drehbücher gelesen werden. Kramer sieht damit am ehesten noch in der Naturerfahrung von Herkunfts- und Betrachtungskulturen eine Möglichkeit verstehbarer Übersetzung von oralen Literaturen. Alles andere, dazu gehören dann wohl auch Wirklichkeitskonstruktionen des Alltags und Festtags, seien dem zufolge nur in Ausnahmefällen der Verstehbarkeit und “unserer” ästhetischen Erfahrung zugänglich. Ästhetik als kosmopolitischer Wert bleibt damit eine Illusion.

Claus Deimel

Kraus, Michael, und Karoline Noack (Hrsg.): *Quo vadis, Völkerkundemuseum? Aktuelle Debatten zu ethnologischen Sammlungen in Museen und Universitäten*. Bielefeld: transcript Verlag, 2015. 376 pp. ISBN 978-3-8376-3235-4. (Edition Museum, 16) Preis: € 34.99

Ethnologische Museen ringen seit Jahrzehnten um ihre gesellschaftliche Positionierung und ihren fachlichen Stellenwert: Auf der einen Seite formulieren Öffentlichkeit und universitäre Ethnologie – mitunter kontroverse – Erwartungen an die Institution, auf der anderen Seite beklagen Mitarbeitende in Museen mangelnde Anerkennung des immer komplexer werdenden Aufgabenfeldes; gleichzeitig beschreiten sie neue, zuweilen experimentelle Wege in der Ausstellungs- und Vermittlungspraxis. Der Titel des Bandes verspricht eine Bestandsaufnahme der Diskussionen zu diesem komplexen Spannungsfeld im deutschsprachigen Raum, angeleitet von der Frage “nach den Möglichkeiten, die ethnologische Sammlungen bieten, nach ihrem Potential” (10).

Die 15 heterogenen Beiträge, bis auf zwei auf der gleichnamigen Tagung im Juni 2014 in Bonn vorgetragen, sind in drei Themenblöcke gegliedert. Der erste Block ist vor allem dem Verhältnis zwischen universitärer und musealer Ethnologie gewidmet, der zweite den Verschränkungen von institutionellen Entwicklungen und daran anknüpfenden Debatten, der dritte stellt neuere museale Praktiken vor. In der Einleitung konstatiert Michael Kraus, dass diese Dreiteilung nicht stringent sein kann, weil viele Beiträge gleich mehrere der angesprochenen Themen behandeln und es daher schwerfällt, die Beiträge in dem inhaltlichen Kontext zu verorten. Stattdessen skizziert Kraus Themenfelder, die in den Beiträgen zwar immer wieder angesprochen, aber nicht systematisch diskutiert werden. So geht er auf die Welle von Umbenennungen der Museen seit den 1990er Jahren und auf ihre stiefmütterliche Behandlung in Publikationen zum allgemeinen Fächerkanon (Einführungen, Geschichtsdarstellungen)

ein. Des Weiteren spricht er den “Streit um Zuschreibungen, Interessen und Interpretationshoheiten” (13) an. Für ihn sind damit u. a. Fragen nach zeitgenössischer Bedeutung der Institutionen und ihrer Bestände, nach Kooperationspartnern, transdisziplinären Zugängen, Provenienz des Objektbestandes, aber auch nach der Teilhabe (analog und digital) verbunden. Schliesslich thematisiert er die “die mangelhafte öffentliche Wahrnehmung ethnologischer Forschungsergebnisse”; dabei sieht auch er das Museum in der Pflicht, als Fenster der universitären Ethnologie zu fungieren und das Andere zu repräsentieren, um das gesellschaftspolitische Potenzial der Ethnologie angemessen ausschöpfen zu können.

In den Beiträgen zu “Ungleiche Geschwister? Ethnologie an Museum und Universität” diskutieren die Autor_innen, neben der Geschichte des Faches, vor allem Verbindungen zwischen Kunst und Ethnologie, Forschungsnotwendigkeiten am Museum und Wissensgenerierung durch Museen. Karoline Noack konzentriert sich in ihrem Beitrag auf das Verhältnis zwischen künstlerischen und ethnologischen Wissensordnungen. Mit Rekurs auf das Kunst-Kultur-System von Clifford zeichnet sie das Changieren von Objekten zwischen Kunstwerken mit ihren ästhetischen Qualitäten und Ethnografika mit Betonung auf ihre Kontexte nach. Weil es die eindeutige Zuordnung nicht gibt, sich diese vielmehr durch singuläre Ereignisse, Verwendungszusammenhänge und Umdeutungen immer wieder verschoben hat, ist das Aufgeben der starren Kategorien – Kunstwerk oder Ethnografika – und damit auch die zu starre Einteilung der Museen nach Sparten eine logische Konsequenz. Dann steht nicht mehr die Repräsentation oder das Auratische des Objektes im Mittelpunkt. Stattdessen nehmen die Museen – jetzt im Verständnis von “ethnologischen Kunst-Museen” – ihre gesellschaftliche Funktion in verschiedensten Aushandlungsprozessen wahr. Geschieht dies, lassen sich neue Anknüpfungspunkte an die universitäre Disziplin finden. Am Beispiel der Neueröffnung der Bonner Altamerika-Sammlung (BASA) verweist Noack auf die Einbindung von Sammlungen in die universitäre Ausbildung und die damit möglichen “neuartige[n] Kommunikationsformen über die Disziplinen- und Institutionengrenzen hinweg” (62). Heinrich Natho und Jennifer Schmitz beschreiben im zweiten Themenblock Grundkonzept und partizipatives Vorgehen bei der Neueröffnung der BASA – eine von vielen Bonner Universitätssammlungen – sowie den Rekurs auf die Sammlung in der Lehre und ihren Stellenwert als Experimentierfeld für Studierende und Lehrende. Die Autoren betonen, dass dieser Zustand nicht selbstverständlich ist.

Maïke Powrozniak mahnt in “Mensch – Objekt – Könnerschaft” an, dass der Erkenntniswert ethnografischer Sammlungen bzw. Objekte deutlich besser ausgeschöpft werden könne. Durch die Trennung des Museums von der Universität habe das Selbstverständnis des Museums als Institution der Forschung gelitten, Forschung finde aus unterschiedlichsten Gründen kaum statt. Selbst Universitätsmuseen seien davon stark betroffen. Anhand der Ausstellung “Trinkkultur – Kultgetränk”, die im Völkerkundemuseum der Universität Zürich gezeigt wurde, führt