

A major insight into Bedouin economy that recurs throughout the book is the interplay of pastoralism, horticulture, and labor migration, that may be understood against the background of uncertain ecological, geographical, and political circumstances, subject to sudden changes and crises. Bedouin are thus compelled to adjust to available economic resources and seek cash income that might help them achieve at least short-term economic security. The book offers the novel suggestion that urban life is an integral part of the Bedouin economy.

The economic activity of the Sinai Bedouin also manifests certain genealogical aspects. Those who participate in labor migration or urban markets are usually young men (married or single). Once they reach the age of 50 and their sons are old enough to take over for them, they return home to their family and relatives and enjoy the social security net provided by those circles. They continue to earn their livings primarily in agriculture, maintaining their connection to the market economy through their sons.

One interesting aspect of Bedouin life that the book addresses is shared by other pastoral groups in the MENA region (Middle East and North Africa), namely the power of women within the family and the household when their spouses are not present. While the men are away, usually the result of labor migration, women assume responsibility for the household, crops, and flocks. They gain “considerable power” (35) mostly through their interaction with members of their own circle and with outsiders, such as tourists. They also maintain control of spending.

Another concept that this book evokes is that of “tribal affiliation” or “kinship.” The author noted that while the Negev Bedouin base their society on kinship ties, the Sinai Bedouins do not. Although many of them are related as kinsmen, they act as partners in an egalitarian corporate group that dealt with defined issues: “The Sinai Bedouin forced me to discover the many varieties of corporate groups that were operating all around me ... and functioned mainly as imaginary links between households and the territorial tribe” (26).

Tribal membership appears to be very important to members of the tribe and essential to their economic survival as an alternative source of secure income amid insecure political and ecological circumstances. As elaborated in chap. 7, tribal affiliation is of territorial, political, and administrative significance to tribe members and is further strengthened through personal and tribal pilgrimages.

Finally, one cannot ignore certain minor reservations, such as the study’s time frame – its inception and termination: As the author begins by framing the study timeline with that of the Israeli occupation, one might assume that the congruence between them is the primary theme of the book. Nevertheless, the occupation is only mentioned on several occasions and is not an integral part of the discussion. Furthermore, the book concludes with a brief glance at the economic development that the author noticed during his last visit to Sinai in 2009, especially the tourism industry in which Bedouin are partially involved. Contemporary changes in this industry might well serve as a springboard for future in-depth research.

In conclusion, this book will be most valuable to researchers studying nomadic life and its challenges as well as those requiring more information about anthropology and its ethnographic interpretation tools.

Sarab Abu-Rabia-Queder

Meij, Th. C. van der, and N. Lambooj (eds.): *The Malay Hikayat Mi‘rāj Nabi Muḥammad*. The Prophet Muhammad’s Nocturnal Journey to Heaven and Hell. Leiden: Brill, 2014. 210 pp. ISBN 978-90-04-27761-8. (Bibliotheca Indonesica, 37) Price: € 92.00

Diese Textausgabe, die als 37. Band in der Reihe *Bibliotheca Indonesica* des Forschungsinstituts KITLV (Königlich Niederländisches Institut für Südostasien- und Karibikstudien) erschienen ist, betrifft hauptsächlich eine Transkription (25–109) samt englischer Übersetzung (113–191) einer islamischen malaiischen Handschrift, welche die abenteuerliche Wundergeschichte der Himmelfahrt des Propheten Muhammad beschreibt. Die Einführung ist sehr kurz gehalten (3–22), während das Werk abschließend eine (notgezwungen provisorische) Liste zu *Mi‘rāj*-Handschriften in diversen indonesischen Sprachen (195–198), eine Bibliografie (199–205) und Indices (206–210) enthält.

Nur äußerst knapp und eklektisch wird auf Erzählungen über Himmel und Hölle in anderen indonesischen Literaturen hingewiesen (13f.). Zwar wird erwähnt, dass “many stories relate excursions into heaven and/or hell” (13), konkret werden jedoch nur einige nichtislamische Beispiele aus dem balinesischen und altjavanischen Bereich herangezogen. Auf andere, geradezu muslimische Texte, die über Himmel und Hölle handeln, vor allem aus der malaiischen Literatur, wird überhaupt nicht weiter eingegangen. In der Einführung lamentiert Th. C. van der Meij, dass vieles noch nicht erforscht sei, wobei die (an sich berechtigte) Klage zugleich als Anklage an andere Forscher zu fungieren scheint: Dieser und jener habe in seinem Werk der malaiischen *Mi‘rāj*-Erzählung ungenügend Aufmerksamkeit geschenkt (9f.), “with the exception of Van der Meij who wrote an article on Malay and Javanese versions in 2004, J. Millie also in 2004, and a team from the Pusat Penelitian IAIN Walisongo in Semarang in 2006” (10). Umso mehr fällt es deshalb auf, dass in der Einführung zwar viele ungeklärte Forschungsfragen in den Raum gestellt werden, die Herausgeber selbst keinen einzigen davon annehmen, sondern andeuten, sich bloß auf ihre selbstgesteckte Hauptaufgabe beschränken zu wollen, nämlich “to present a text and a translation for others not versed in Malay to peruse, study, explore, and explain” (9).

Praktische Überlegungen dürften eine entscheidende Rolle gespielt haben, warum gerade Cod. Or. 1713 der Leidener Universitätsbibliothek als Leithandschrift gewählt wurde, da sie den Herausgebern als Fotokopie zur Verfügung stand: “Without this tool this book could never have been written, as it is the product of evening and weekend labour when the manuscript department of the library is unfortunately closed” (ix). Zusätzlich wurde KITLV Or. 61 als “Manuscript B” verwendet, um bei

einigen unklaren Stellen Auskunft zu bieten. Die Leithandschrift wird ziemlich ausführlich beschrieben (14–22), über Vergleichshandschrift B dahingegen erfahren wir merkwürdigerweise fast nichts, außer dass “KITLV Or. 61 closely follows the text almost in every word” (19). Diese Feststellung führt jedoch nicht zu einer philologischen Untersuchung der möglichen Verwandtschaft der beiden überlieferten Handschriften. Von zwei weiteren Handschriften, die in der Staatsbibliothek in Berlin aufbewahrt werden, wird lediglich eine Katalogaussage zitiert, die besagt, dass sie textnah (“similar”) zu Leiden Cod. Or. 1713 seien (19), sie bleiben aber unberücksichtigt.

Die Leithandschrift wurde laut Kolophon im Jahre 1782 geschrieben. Wenn die Annahme der Herausgeber stimmt, dass das europäische Papier ebenfalls aus dem 18. Jh. stammt (15), wäre eine ältere Hypothese hinfällig, dass sie eine Kopie der *Algemeene Secretarie* der niederländischen Kolonialregierung und somit eigentlich aus dem 19. Jh. ist (19). Einigen Bemerkungen am Schluss der Erzählung ist zu entnehmen, dass die Handschrift ursprünglich als Rezitationstext vor größeren Menschenansammlungen verwendet worden ist, vielleicht bei Festveranstaltungen. Der Name des ursprünglichen Besitzers ist nicht leicht zu entziffern: In der Transkription heißt er Bapa (Herr) Busu(a)k (25), aber in der Übersetzung machen die Herausgeber auf einmal den Namen ‘Abu Saka daraus (113). Dieser Mann nennt sich “echter Balinese” (*orang Bali tulen*) aus Tinggi (25), was die Herausgeber nicht näher lokalisieren, womit aber möglicherweise Kampung Tinggi (in Singaraja, Bali) gemeint sein könnte. Allerdings scheint die Handschrift in Batavia (heute Jakarta) geschrieben worden zu sein (19). Einige javanische Einflüsse machen sich sprachlich bemerkbar (19), was zusätzlich für eine Verortung in Batavia sprechen könnte, da der Dialekt dieser Großstadt bekanntlich nachhaltig vom Javanischen beeinflusst worden ist.

Zu Recht wird darauf hingewiesen, dass die Erzählung sprachlich nicht einfach ist und die Übersetzung deshalb manchmal tentativ (ix). Das allgegenwärtige Wort *ya* (arabisch *yā*, “o, ach”), dass bei Anrede (und Ausruf) verwendet wird, wird richtig übersetzt (z. B. *Ya Muḥammad*, “O Muḥammad”), wohl als stilistisches Zugeständnis für anphone Leser finden wir zur Abwechslung auch “Yes Muḥammad” und “Well, Muḥammad”. Gegen die Erörterung der möglichen Bedeutung des ungewöhnlichen Ausdrucks *turanggapatsariraya* ist nichts einzuwenden (154, Anm. 93); alternativ wäre hier jedoch noch an eine Verballhornung von (javanisch) *tinatur rēngga* (“mit Gold verziert”), *padmasari* (“eine bestimmte Art von Edelstein”) und *raya* (“groß”) zu denken. Das Wasser eines himmlischen Flusses wird im Text als *berkilangan* beschrieben, was die Herausgeber tentativ mit *kilangan* (“a kind of palm or cane sugar”) in Verbindung bringen (161, Anm. 110). Es geht jedoch um ein *ber-...-an* Verb mit dem javanischen Basiswort *kilēng*, also “funkelnd, glänzend”.

Die Reihe *Bibliotheca Indonesica* besteht bereits seit dem Jahr 1968 und in ihr sind wichtige Werke aus verschiedenen indonesischen Literaturen veröffentlicht worden. Die wissenschaftliche Herausgabe von Primärquel-

len zu den traditionellen Literaturen Indonesiens ist eine Aufgabe, die nur schleppend vorankommt. Die beiden Autoren dieser Textausgabe haben fast dreißig Jahre (allerdings mit beträchtlichen Unterbrechungen) an ihrem Buchprojekt gearbeitet (ix). Wir verdanken ihnen eine zuverlässige Edition einer weitverbreiteten Erzählung der traditionellen islamischen Volksfrömmigkeit, die bis heute in der ganzen islamischen Inselwelt Südostasiens in mehreren Regionalsprachen populär, paradoxerweise jedoch in der akademischen Forschung noch immer weitgehend vernachlässigt geblieben ist.

E. P. Wieringa

Mohammad, Afsar: *The Festival of Pīrs. Popular Islam and Shared Devotion in South India.* Oxford: Oxford University Press, 2013. 199 pp. ISBN 978-0-19-999759-6. Price: £ 18.99

Afsar Mohammad’s “The Festival of Pīrs” is based on nine months of ethnographic fieldwork in the pilgrimage town of Gugudu in southern Andhra Pradesh. Unlike Muharram practices in the state’s capital Hyderabad, its distinctly non-Shi‘i dimension characterizes Gugudu ritual. Religious life in Gugudu is centered on devotion to a hand-shaped icon (known as a pīr) that is the embodiment of Kullayappa (the pīr with a cap), who is worshipped by both Hindus and Muslims. Mohammad refers to this religious practice as “local Islam,” which he defines as “a repertoire of various inclusive religious practices that embraces diverse devotional traditions in one specific place” (3). For Mohammad, the inclusive local Islam of Gugudu is in tension with the exclusiveness of *localized Islam* that he defines as “a set of practices considered exclusively for Muslims” (3). With the exception of chapter five, in which he explores debates about “true Islam” (*asli islām*) and movements both regionally and within Gugudu to transpose *localized Islam* on the town’s Muharram tradition, Mohammad’s book reveals the ongoing importance of caste and class in shaping ritual practices.

In chapter one, “Gugudu: The Emergence of a Shared Devotional Space,” Mohammad maps the sacred landscape of Gugudu, its ritual spaces, and its role as the realm of the pīr in the religious imagination of Hindu and Muslim devotees. For Kullayappa’s devotees, Gugudu is believed to be a “gift” from the pīr that “is connected with the fall of another village, called Chandrayana Peta” (26). Gugudu is a small town of fewer than 3,000 people, comprised of mostly lower caste Hindus and approximately 182 Muslims (28). The story of the origins of Gugudu and the hand-shaped image that was discovered by the village ancestor Koṇḍanna, “the first devotee of the pīr,” is one of renewal when “the village under the spell of the pīr began to experience new prosperity and progress, which they call *barakatu*” (33). At the center of Gugudu religious life is the *pīr-makānam* (pīr-house), where the hand-shaped icon of Kullayappa has been installed for the past several hundred years (34f.). In addition to the pīr-house, the firepit is also a center of devotion and ritual activity (36). Other religious sites in Gugudu include Hindu temples, a cemetery for the custodians (*muzāvar*) of the pīr-house,