

Pouwer, Jan: *Gender, Ritual, and Social Formation in West Papua. A Configurational Analysis Comparing Kamoro and Asmat.* Leiden: KITLV Press, 2010, 300 pp. ISBN 978-90-6718-325-3. (Verhandelingen van het Koninklijk Instituut for Taal-, Land- en Volkenkunde, 258) Price: € 34.90

Jan Pouwer's research, which now spans more than half a century, has until recently focused on the Kamoro people, previously known as Mimika, who occupy a non-Austronesian linguistic and cultural area on the southern coast of West Papua, Indonesia. Here, Pouwer devotes the larger part (Part Two) to a configurational-comparative analysis of Kamoro and their better-known eastern neighbours, the Asmat. The project is presented in the "Prologue" as a response to omissions in Bruce Knauff's book, "South Coast New Guinea Cultures" (1993).

The Kamoro have experienced "drastic political change, modernization, and mass immigration" yet demonstrate "cultural and social continuity." Moreover, it is "the ageless and dynamic principle of reciprocity" rather than "progress" which underpins Kamoro interpretations of their history (5). We are given a good account of these changes in an extended epilogue which outlines the effects of the missions, the handover to the Indonesian government, the Freeport mine, and the subsequent commodification of Kamoro and Asmat art and culture. It is the epilogue which actually takes us into the ethnographic present, as most of the description in the body of the book is based on archival research and material from Pouwer's earlier publications.

Duality and reciprocity are for Pouwer the core concepts of Kamoro culture. They have a dual counting system; dualisms are a feature of kinship and affinity, men are either right (superior-bride-givers) or left (inferior-bride-receivers), settlements are spatially conceived as dual divisions, all rituals proceed along dual lines, and cosmology distinguishes between an upper and lower world (11–13). Reciprocity is more implicitly presented as a dual organising structure as we are led through the ritual cycle of the Kamoro in Part One of the book's dual organisation. This section is a revised and expanded version of an essay written for Dirk Smidt's exhibition, "Kamoro Art: Tradition and Innovation in a New Guinea Culture" (2003) staged at the National Museum of Ethnology in Leiden (7). It follows the female (Ema Kame) and male (Kaware) ritual cycles on which Kamoro material culture is dependent.

Pouwer's ethnography is centred on the material culture. He provides detailed descriptions of the plays, myths, carvings, ceremonial houses, and body decorations that constitute the ritual sequences. The Ema Kame (literally "bones house") rituals function to commemorate the dead; promote new life, fertility, and reproduction, and to express gender antagonism (19). The death rituals which end when the bones of the deceased are thrown into Ema Kame and left to decay complete the cycle. Then "[n]ew life, so abundantly celebrated and promoted during Ema Kame rituals, takes over and continues" (93). It is not until these last pages of Part One that we get a glimpse of Pouwer's firsthand experience in the field and the Kamoro come to life as emotional beings.

The description of the rituals is supported by many excellent photographs gathered from a wide range of sources. The fine descriptions of the material and spatial dimensions of the rituals are not matched, however, by adequate accounts of the singing, dancing and drumming – "This goes on from sunset till dawn" (25) and is noted throughout the book – in the terms which other anthropologists have undertaken to great success. I want to know how and why the Kamoro sing, dance, and drum. The neglect of this sensory or experiential perspective is related to what I see as another problem of this part of the book: It reflects the concerns of a particular period of anthropology as much as it represents the Kamoro. Pouwer's focus on the ritual cycle as a discrete subject for analysis – even if it is the ground of their social formation – leaves the reader feeling somewhat deprived of knowledge of the everyday lifeworld of the Kamoro – the broader context in which the ritual cycle is made meaningful. This also holds for the second part of the book, although its goals are different and the project more successful.

Pouwer's comparative analysis draws on Knauff and on the data of other ethnographers of the region (most extensively the Zegwaard Archives for the Asmat). It combines Knauff's neo-Marxist "core dialectic" (100) with Lévi-Strauss's core notion of structure to sort through the similarities and differences between the Kamoro and Asmat in a "dialectical fashion" (102). It is the comparison of the Kamoro Ema Kame (Part One) and its Asmat counterpart the Emak Cem (Part Two) which brings the book together. While there are differences which are explained by differing cultural orientations, there are also significant similarities. In both cultures the rituals are rites of passage from childhood to adolescence; then from adolescence to maturity. They constitute also a rite of passage from the living to the dead and vice versa (236). In sum, they encapsulate the entire life cycles of the respective cultures. Importantly, male rituals dominate in the Asmat ritual cycle and female rituals are dominant for the Kamoro even though both are meant to promote fertility, and are supported by similar foundation myths. In fact, the book's title along with Pouwer's stated prioritising of the ritual cycle fail to suggest the rich corpus of mythology it contains.

Chapter VII takes us to the heart of the rituals through an analysis of these myths. The discussion is framed around the paradox concerning the transition from kinship to marriage and the place of the incest taboo as it is formulated by Lévi-Strauss: Born out of one yet born from two. Pouwer concludes that the myths legitimate the functions and meanings of Kamoro gender roles; that mythical incest highlights women's physiological and erotic functions as initiators of intercourse and producers of offspring, while men are creators of humans, of culture, and "have power over supernatural forces by means of magic and ritual" (142). In both Asmat and Kamoro societies, women, not men, are the procreators of human life. The key difference here is that Ema Kame "displays a plethora of rituals and ritual objects expressing a female-centred and matri-centred orientation ... Asmat Emak Cem is less elaborate and a matri-centred complex is missing" (236). In line with Pouwer's configurational-

comparative theory, this is attributed to the intrusion of the Northwest Asmat that was driven by warfare and headhunting, whereas there is no evidence of headhunting or cannibalism for the Kamoro (99).

The connection between gender relations and social relations is well drawn and the emphasis on the reciprocal nature of male/female relationships provides an important counter to other ethnographies of the region which have focused on male secrets, male cults, male violence, and so forth. Kamoro women are (albeit a little too indirectly) revealed to be far more than the passive producers of offspring. The analysis raises some questions though. The mythic narratives which Pouwer sees as representing the cosmologies of the two groups in terms of the “complementary” binary, good and evil (128), suggests a wider problem. His other distinctions such as human/superhuman, social/antisocial behaviour, natural/supernatural seem over drawn and something might be gained from a more nuanced interpretation of the material. While the reader may not be entirely convinced by the analysis, the book is a great compendium of Kamoro and Asmat material culture and myth, and Pouwer admirably addresses the omissions he sees in Knauff’s earlier study.

Deborah Van Heekeren

Prager, Laila: Die “Gemeinschaft des Hauses”. Religion, Heiratsstrategien und transnationale Identität türkischer Alawi-/Nusairi-Migranten in Deutschland. Berlin: Lit Verlag, 2010. 266 pp. ISBN 978-3-643-10894-4. (Comparative Anthropological Studies in Society, Cosmology, and Politics, 7) Preis: € 29,90

Die *Nusairi* (نيساري), auch arabische Aleviten oder türkische Alawi (الاولياء) genannt, sind eine Religionsgemeinschaft, die bis zur Arbeitsmigration im 20. Jahrhundert hinein beschränkt auf einen engen Siedlungsraum in der türkisch-syrischen Region lebte (Hatay, Alawiten-Gebirge [أليان]). In den Massenmedien findet diese Gemeinschaft gelegentlich Erwähnung, da die syrische “Herrscherdynastie” der Assads ihr angehört und damit im Konflikt zur muslimisch-sunnitischen Bevölkerungsmehrheit des Landes steht. Aus religionswissenschaftlicher und historischer Perspektive handelt es sich um eine hoch interessante Gemeinschaft – eine der Minderheiten innerhalb des Islam, die eigenen Ritualen und Interpretationen folgt sowie über ein spezifisches Sozialsystem verfügt. Die Frage, ob es sich bei den Nusairi tatsächlich um Muslime handele, wird seit Beginn ihrer Existenz unterschiedlich beantwortet, wobei die Beantwortung in der Regel mit politischen Interessen der Exklusion oder Inklusion verknüpft ist.

Trotz dieser vielen interessanten Aspekte ist die wissenschaftliche Beschäftigung mit den Nusairi, ihrem Glauben oder ihrer Geschichte äußerst gering. Der Verweis auf die “Geheimhaltung” (der Lehre) als Begründung für das wissenschaftliche Desinteresse ist nicht überzeugend und wird u. a. durch die umfassende Arbeit von Laila Prager entkräftet.

Laila Prager stellt, basierend auf ihrer eigenen ethnologischen Feldforschung, Religion, Ritual, und, soweit es

das soziale Gefüge betrifft, den Alltag der Nusairi in der Türkei und in Deutschland dar. Nach Aussage der Autorin ging es ihr dabei vor allem um die alawitischen Migranten in Deutschland, die aus den türkischen Regionen Hatay und Çukurova stammen. Buchtitel und Einleitung fokussieren dabei auf den Zusammenhang zwischen religiösen Notwendigkeiten und Heiratsstrategien unter den Bedingungen der Migration und Globalisierung – auch als eine Antwort auf den Vorwurf der Integrationsverweigerung, wie er durch Integrations-KritikerInnen wie Necila Kelek mit Verweis auf endogame Traditionen erhoben wird. Auch der Topos der nusairitischen “Gynophobie” wird durch Laila Prager erörtert und, wo es notwendig ist, relativiert oder an den rechten Ort gerückt. (Über manche Argumente könnte man sicher weiterdiskutieren.) Die Arbeit zeigt übrigens implizit auch den Vorteil, den Forscherinnen in tendenziell gender-segregierten Gesellschaften haben, da der Raum der Frauen ohne Probleme betreten und erfragt werden kann, der Raum der Männer hingegen durch diese selbst für eine Forscherin – weitgehend – geöffnet wird.

Eine weitere wichtige Arbeit, die so eine Untersuchung leisten kann, ist, den Blick der Außenstehenden auf die kulturelle Vielfalt “der Türken” in Deutschland zu lenken. Wenn schon “der Ausländer” an sich für die deutsche Mehrheitsgesellschaft oft ein Geheimnis bleibt, das man auch gar nicht näher ergründen möchte, so bleibt die kulturelle und soziale Vielfalt von Migranten aus demselben Nationalstaat völlig verborgen. Sprachliche Minderheiten (wie die Kurden aus der Türkei) oder Angehörige religiöser Minderheiten (wie die Aleviten und die Nusairiten) haben auch in der “neuen Heimat” jahrzehntelang ihre Zugehörigkeit oder Herkunft verborgen, um dem Druck innerhalb der neuen Zwangsgemeinschaft in der Arbeitswelt oder dem Wohngetto zu entgehen. Erst in den letzten Jahren bildet sich hier ein neues Bewusstsein heraus, das auch auf der größeren Rechtssicherheit für kulturelle Minderheiten in Deutschland beruht.

Auf diesem unterschiedlichen kulturellen Hintergrund basieren auch Unterschiede in der Interaktion mit der Mehrheitsgesellschaft, der sogenannten “Integrationsleistung”. Was der einen Gruppe religionsrechtlich durchaus gestattet ist, würde bei einer anderen Gruppe Grundvoraussetzungen der sozialen Reproduktion gefährden. Während es männlichen Sunniten durchaus erlaubt wäre, eine Christin zu heiraten – ohne dass diese konvertieren müsste! –, stellt dies für die Nusairiten bis heute den Rubikon dar, der nicht überschritten werden kann. “... so konnte in der vorliegenden Arbeit gezeigt werden, dass die Alawiten ihre religiöse Identität nur durch eine strikte innerethnische/religiöse Heiratspartnerwahl aufrecht erhalten können, da die zentralen kosmologischen Konzepte – wie die Transmigration und der Aufstieg der Lichtseelen sowie die Gender- und Prokreationsvorstellungen – die Heirat mit Nicht-Alawiten ausschließen” (213). Anders hingegen sieht es bei der Teilnahme am deutschen Vereinsleben oder den Kleidungs Vorschriften für Frauen aus, wo die Nusairi eine “positive Leistungsbilanz” aufweisen.

Pragers Buch beginnt mit einem Überblick über Geschichte, Glauben und geografische Verteilung der Nusa-