

evolution for them. Whiteley shows that, in North America, Crow-Omaha systems are found especially in areas of greater population density and social complexity, and along major linguistic and geographic divides. Patrick McConvell presents evidence from Australia that Omaha systems have developed especially where expanding populations have moved into already occupied territory. Complementing this, Laurent Dousset considers kinship systems from Australia's Western Desert, in which parallel-cross distinctions are optionally suppressed. He labels this "horizontal skewing," but it differs from Crow-Omaha skewing, and seems to be associated with movement into previously unoccupied marginal environments where dispersed alliance is more an ecological than a sociopolitical adaptation. Christopher Ehret reviews reconstructed kin lexicons for the Nilo-Saharan language family. He reconstructs Crow terminologies near the root of this ancient family, with shifts to Omaha in recent branches of the tree. The story seems to be one of basal matrilineality giving way to patrilineality, a pattern observed in other demic expansions.

At a more general level, several authors, including Thomas R. Trautmann and Nicholas J. Allen, outline different unidirectional social evolutionary pathways leading away from an initial state of direct affinal exchange and Dravidian terminology. One of these pathways leads to Crow-Omaha marriage prohibitions, possibly with an Iroquois system as an intermediate step. (I was not clear on whether the Dravidian initial state was supposed to go back "only" to the origins of major demic expansions over the past 5–10 thousand years, or all the way to the expansion of modern humans.)

Taken together, these chapters situate Crow-Omaha marriage systems and their relations with Dravidian and Iroquois within deep history. It is interesting to consider this in conjunction with recent work on political evolution in state societies: there is qualitative and quantitative evidence that the two major motors driving the formation and expansion of states are intensification, and contact and conflict along major cultural faultlines. (See P. Turchin, T. E. Currie, E. A. L. Turner, and S. Gavrilets, War, Space, and the Evolution of Old World Complex Societies. *Proceedings of the National Academy of Sciences* 110/41.2013: 16285–16286. <www.pnas.org/cgi/doi/10.1073/pnas.1308825110> for a recent statement.) Based on the work presented here, it looks like the same forces may be involved in the earlier evolution of kinship systems, including the rise of Crow and Omaha marriage rules.

But other chapters show that the relationship between Crow-Omaha and marriage rules is not straightforward. R. H. Barnes observes that the Omaha Indians themselves have an Omaha kin terminology (naturally), but do not abide by "Omaha" marriage proscriptions. David B. Kronenfeld notes that the Fanti of Ghana, who have an optional Crow terminology, do not follow Crow marriage rules. The Fanti themselves think that the generational skewing in their Crow terminology is odd – it coexists with another, unskewed, terminology – but explain it as reflecting a rule of inheritance running from a man to his

sister's son. Marcela Coelho de Souza explores variation among Northern Gê groups in Brazil, where kin terminology is tied to a system of name inheritance. Ceremonially important names are received from (typically) Mother's Brother or Father's Sister, and men and women succeed to the relationships of their namesakes. Among one Gê group, the Kayapó, according to Terence Turner, men go through a separation from their natal families one generation ahead of their sisters. Coelho de Souza and Turner show how Crow and Omaha classifications fit these social facts.

As several authors observe, Crow-Omaha classifications look like a multi-purpose "social technology" not defined by any one function – which leaves the nature of Crow-Omaha itself unsettled. A final chapter summarizes discussions among seminar participants, concluding that Crow-Omaha systems are historically derivative, and that Crow-Omaha skewing is an optional overlay on a more fundamental "deep structure" of crossness. I wish they had seriously considered the opposite possibility: that sexually asymmetrical Crow-style matrilineal crossness and Omaha-style patrilineal crossness are not an overlay, but part of the conceptual deep structure of kinship. As such, either might be at work even in symmetrical Dravidian and Iroquois classifications, with their skewness hidden away – a kind of recessive trait – by overriding generational distinctions.

My concluding verdict would be that the Crow-Omaha puzzle persists, and anthropologists have not quite reached an agreement on the underlying generative components of kinship – anthropology's equivalent of the physicists' elementary particles. Nonetheless, this book advances the discussion greatly, and is essential reading for anyone seriously interested in the anthropology of kinship.

Doug Jones

Van Ess, Josef: Im Halbschatten. Der Orientalist Hellmut Ritter (1892–1971). Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2013. 257 pp. ISBN 978-3-447-10029-8. Preis: € 49.00

Der Islamwissenschaftler Josef van Ess, der diese Hommage an seinen verehrten Lehrmeister Hellmut Ritter verfasst hat, war der Letzte, der bei ihm promovierte. Er hebt ein Loblied auf einen Philologen alten Schlages an, der sich vortrefflich mit den traditionellen handschriftlichen Quellen in den drei klassischen Islamsprachen (Arabisch, Persisch und Türkisch) auskannte. Unterdessen hat sich vieles in der Islamwissenschaft geändert, "weg von Poesie und Religion, hin zu Wirtschaft und Politik" (viii, 236f.). Van Ess stimmt einen Abgesang einer vergangenen Epoche in der Islamwissenschaft an: Voller Bewunderung für den Altmeister, der schon mit 27 Jahren die erste Professur innehatte, bleiben für die Nachgeborenen nur noch abschätzige Bemerkungen übrig.

So soll Ritter jene Sprachen, mit denen er wissenschaftlich umging, nicht nur passiv, sondern auch aktiv beherrscht haben, was zu seiner Zeit für Orientalisten bestimmt äußerst ungewöhnlich war (86); van Ess jedoch meint, dass sowohl Professoren als auch Studenten auch heute noch "meist nur in einer einzigen Islamsprache so-

weit firm [sind], daß sie sich halbwegs darin verständigen können" (52, Fußnote 30). Dass sich Ritter während seiner frühen Orientferfahrung von einem irakischen Sunniten den genauen Ablauf des islamischen Ritualgebets hat beibringen lassen, veranlasst van Ess dazu, in einer Fußnote anzumerken, dass man "wahrscheinlich kaum fehl in der Annahme [geht], daß heutzutage kein einziger unserer Orientexperten in der Lage wäre, ein islamisches Gebet mitzumachen, ohne durch seine Tölpelhaftigkeit aufzufallen oder Muskelkrämpfe zu bekommen" (23, Fußnote 133). Währenddessen Ritters Belesenheit "von einer Breite [sei], die heutzutage wohl kaum noch erreicht würde" (193), hätte Ritter, so spekuliert van Ess, "wenig übrig gehabt" für "die Exkurse von Adorno bis de Sade" in dem Buch "Der Schrecken Gottes" aus dem Jahre 2005 von Navid Kermani: "soviel Bildungsschutt hatte sich damals noch nicht angesammelt" (194). Navid Kermani, geboren 1967, darf zwar habilitierter Orientalist sein, aber, so urteilt van Ess, dass "er in gewissem Sinne epigonal ist, teilt er mit seiner gesamten Generation" (194).

Van Ess entwirft den Mythos vom einsamen Genie, das gerade nur zu Höchstleistungen auflaufen kann, wenn es ganz alleine und abgetrennt vom Rest der Welt arbeitet. Die Beschreibung eines Ausnahmetalents soll im Allgemeinen deutlich machen, dass großartige schöpferische Tätigkeit "eher durch die Widerständigkeit eines persönlichen Schicksals herausgefordert [wird], vielleicht auch durch die Einsamkeit und das Sich-Absondern vom 'großen Haufen'" (xi). Dennoch ist zu lesen, dass auch Ritter sich von Informanten gerne beraten ließ (siehe vor allem 207 f.). Van Ess stochert nicht gerade viel im Privatleben herum, aber es wird klar, dass Ritter schon früh zum Außenseiter der europäischen Gesellschaft geworden war: Im Jahre 1925 kam er für ein Jahr in Haft, angeklagt wegen "Homosexualität, genauer wohl: Päderastie" (36), womit er sogleich seine akademische Position verlor. Im folgenden Jahr freigelassen, wanderte er in die Türkei aus, wo er bis 1949 die Istanbul Zweigstelle der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft leitete. Nach dem Krieg bekam er eine Professur in Frankfurt, war dort auch kurz Dekan, verließ Deutschland aber bereits wieder im Jahre 1956. Sein Lebensabend wird von van Ess als "der lange Weg zum Tod" umschrieben.

Van Ess bezeichnet die sexuelle Orientierung Ritters als Homosexualität, aber an einigen Stellen lässt sich entnehmen, dass Ritters Sexualempfinden besonders auf männliche Kinder und Jugendliche gerichtet gewesen sein muss. In den 1930ern gab es in der Türkei einen jungen Weißrussen, damals 15 Jahre alt; er wird als "der Geliebte" beschrieben, "und dessen Mutter führte das Haus" (53). Im Jahre 1956 verließ Ritter überstürzt Frankfurt, möglicherweise weil die Polizei erfahren hatte, dass er eine Hausdame angestellt hatte, "die ein Kind von etwa 10 Jahren, einen Knaben, mitbrachte. Er hatte ihr dem Vernehmen nach die Ehe angeboten; aber sein Herz hing eher an dem Knaben als an ihr" (199). "Knabenliebe" klingt irgendwie vornehm, wobei jedoch unklar bleibt, wie weit die körperliche Liebe ging. Vor diesem düster-schmuddeligen Hintergrund liest man Ritters ausführliche wissenschaftliche Beschäftigungen mit dem

Motiv des schönen Knaben und der gleichgeschlechtlichen Erotik in islamischen Literaturen mit anderen Augen. In einer Nebenbemerkung zu Ritters motivgeschichtlicher Behandlung der (islamischen) Gesetzesbrecher, die damit zur höheren Wahrheit gelangen wollten, kommentiert van Ess: "auch Ritter hatte ja einmal ein Gesetz gebrochen, dessen Sinn ihm nicht mehr einleuchtete" (201).

In der heutigen Zeit, in der Philologie geradezu zum Schimpfwort mutiert ist (vgl. 61, Fußnote 68), erinnert van Ess zurecht daran, dass eine solide Sprachbeherrschung in den sog. Islamsprachen sowie "Orientierung" für Islamwissenschaftler unerlässlich sind. Sein Beitrag zur Wissenschaftsgeschichte der deutschen Orientalistik, gesehen aus der Perspektive der Innenansicht eines hervorragenden Vertreters des Faches, ist nicht nur interessant für die Orientalistik, sondern auch für die Forschung der deutschen Exilgemeinde in der Türkei im 20. Jahrhundert.

Edwin P. Wieringa

Vaughan, Umi: *Rebel Dance, Renegade Stance. Timba Music and Black Identity in Cuba.* Ann Arbor: The University of Michigan Press, 2012. 203 pp. ISBN 978-0-472-11848-9. Price: \$ 35.00.

"Rebel Dance, Renegade Stance. Timba, Music and Black Identity in Cuba" by Umi Vaughan is a welcomed and important contribution to the fields of Anthropology, Cuban Studies, Caribbean Studies, African Diaspora Studies, and Performance Studies. Through a focus on timba, the goal of the book is to recount "social crisis and transformation and the role of music/dance as a mirror, medium for, and an active element in the creation of national culture" (1). The key contribution of this text is, through the use of ethnographic field notes and first-person reflections, that the author is able to develop an argument that places Cuban culture in conversation with global diasporic cultures. The author does an excellent job of capturing how movements of the people, ideas and sounds are formative in Afro-descendent identity politics throughout the region, on the African continent and beyond.

Chapter 1 "Introduction: Dancing & Being" introduces timba to the reader. The "Introduction" also highlights the social tensions surrounding timba, largely attributed to its identification with marginal black identity, and the perception of it as reflecting hedonistic capitalist tendencies – something that undermines nationalized notions of the virtuous, altruist, socialist revolutionary citizen. In the introduction the author also highlights the second important intervention of the text; dance and music are intertwined with performance both within and outside of arts/dance spaces. This point extends the social and political significance of arts/dance spaces into the everyday performance of black identity. Through framing timba as a "maroon" (run-away slave) aesthetic (3), the author then is able to create another important intervention: black Cuban identity, and Cuban identity are diasporic in nature, and are products of a longer historical trajectory that has its origins in the colonial period.

Chapter 2, "Timba Brava: Maroon Music in Cuba," defines timba and offers a detailed genealogy of the music's