

Meilleur; Mark et al.) are designed to give a theoretical overview of debates in how landscapes have been classified. Each provide a very thorough overview of different schools of classification, carefully distinguishing landscape systematics from the more commonly known debates in the classification of species. Both chapters, and the introduction, root landscape ethnoecology in the work of early German and Finnish geographers (Carl Sauer, J. G. Granö). Contemporary work is styled as a revival of these earlier studies.

The substantive chapters differ widely in style and form. Several are very detailed inventories of categories used by specific peoples to classify the space around them (chap. 3: Sahelian Fulani; chap. 4: Baniwa; chap. 7: Savoie France; chap. 9: Kaska; chap. 11: Southern Paiute). Of these, some are overviews of interesting connections and material that, in the opinion of the authors, deserve further detailed study (chapters 9 and 11). Other chapters focus in one key landscape term or several types of terms which are then contextualised and made more evocative (chap. 6: Maijunian concepts of the *Mañaco Taco*; chap. 8: Inuit concepts of ice; chap. 10: Anishinaabe concepts of forest groves). Roy Ellen's chapter (chap. 5) is a theoretically engaged comparison of the forest vegetation terms of two rainforest people in Latin America and Eastern Indonesia concluding that there are significant differences in the way that people label (lexicise) environments that are ecologically similar. Although a valuable comparison, the chapter contributes more to debates in ethnobotany than to landscape studies. Chapter 12, by E. N. Anderson on Mexian Maya, links classification to management rituals. Of particular value in this volume is the reprinted study by Jain Davidson-Hunt and Fikret Berkes (chap. 10) documenting an encounter and attempt at mutual understanding between urban-educated foresters and northwestern Ontario Ojibway. Chapter 8, by Claudio Aporta, documents the rich way that Iglulik Inuit label re-occurring sea-ice forms – an ethnographic chapter which usefully stretches the definition of “landscape.”

It is a little unclear what scholarly history lies behind this collection of articles. The collection often reads like a loosely assembled set of conference papers on ethnographic landscapes which the editors roughly united under their own banner of the *ecotope*. It is noteworthy that several authors clearly prefer different terms (with the *ecotope* inserted in brackets). One chapter, by Mark et al. (chap. 2) is actually a clarion call for a different discipline of “ethnophysioecology” (“cultural differences in conceptualizations ... of landforms, water features, and vegetation assemblages”). Although adding more complexity to ethnobotanical debates, the volume remains within the orbit of positivist ethnobotanists. It is striking that the editors and several authors take it as given that “natural” differences between species are objective (but that landscape classifications are culturally constructed). It would be more accurate to write that the jury is still out on this debate. With the exception of chap. 12, there is little reference to alternate cosmologies of landscape – such as those people (and their ethnographers) that as-

sert that landscapes are alive, changing, and whisper their own categories to people. Although weakly framed, this is a suggestive collection that I would recommend highly.

David G. Anderson

Juhé-Beaulaton, Dominique (éd.) : Forêts sacrées et sanctuaires boisés. Des créations culturelles et biologiques (Burkina Faso, Togo, Bénin). Paris : Éditions Karthala, 2010. 280 pp. ISBN 978-2-8111-0348-4. Prix: € 25.00

Dieses Buch präsentiert die Ergebnisse eines Forschungsprojektes, das von 2003 bis 2007 von der Herausgeberin geleitet wurde. Es untersucht unter verschiedenen Blickwinkeln – anthropologischen, historischen, botanischen und ökologischen – sogenannte “Heilige Wälder”. In den Savannen Westafrikas gibt es, abgesehen von den geschützten Naturparks, Inseln “natürlicher” Vegetation, die in den meisten Fällen aus religiösen Gründen erhalten werden. Die Autoren des Bandes fragen nach dem Beitrag dieser Stätten zur Erhaltung der Biodiversität, nach ihrem Platz in den Sozialsystemen und ihrer Bedeutung für die lokale Bevölkerung sowie ihrer historischen Entwicklung. Als “Heilige Wälder”, im lokalen Französisch *forêts sacrées* oder *bois sacrés*, werden nicht nur Wälder, sondern auch völlig baumlose Gebiete bezeichnet, die meistens von geringem Ausmaß sind, aber auch 100 Hektar Land umfassen können. Sie können sowohl innerhalb des Dorfgebietes liegen, als auch weitab heutiger Siedlungen. Die untersuchten Beispiele stammen aus Burkina Faso, aus Benin und Togo. Seit Ende der neunziger Jahre ist das internationale Interesse an den “Heiligen Wäldern” im Zuge der Debatte um die Erhaltung der Biodiversität deutlich gestiegen. “Heilige Wälder” gehören zu den kulturellen Landschaften, die heute auf der Liste der UNESCO für das Welterbe stehen. Sie erfahren als gemeinsames Werk der Natur und des Menschen, der sie im Laufe seiner technologischen, wirtschaftlichen und sozialen Entwicklung veränderte, internationale Anerkennung.

Die Beiträge des Sammelbandes teilen einige Grundannahmen, was zu einem überzeugenden, das Buch durchziehenden Argumentationsstrang beiträgt:

1. Der Begriff “Heiliger Wald” ist eine eher unglückliche Bezeichnung, die aus dem westafrikanischen Französisch übernommen wurde. Trotz aller Skepsis wird dieser Begriff weiterhin von Wissenschaftlern und lokaler Bevölkerung benutzt.
2. Die Geschichte der “Heiligen Wälder” kann nur im Rahmen lokaler und regionaler Studien beleuchtet werden, die stärker die Verschiedenartigkeit und die Komplexität dieser Formationen hervorheben als die Gemeinsamkeiten.
3. Die Annahme, dass “Heilige Wälder” der Erhaltung der Biodiversität dienen und die religiösen Praktiken, die an sie gebunden sind, dem Naturschutz, wird kritisch beurteilt und in den Kontext der internationalen Umwelt- und Entwicklungshilfepolitik gestellt.

Die Einzelbeiträge sind in drei Kapitel aufgeteilt. Das erste untersucht die Naturheiligtümer als Herausforderung für die Erhaltung der Biodiversität; das zweite be-

handelt die Klassifikation der heiligen Stätten; das dritte widmet sich ihrer rituellen "Verwaltung".

Die eingangs gestellte Frage, ob "Heilige Wälder" als Reservate der Biodiversität betrachtet werden können, kann – wie könnte es anders sein – nicht eindeutig beantwortet werden. Ihr Reichtum an Pflanzen- und Tierarten ist sehr unterschiedlich, von Ort zu Ort und Region zu Region. Liberski-Bagnoud, Fournier und Nignan zeigen für Burkina Faso, dass "Heilige Wälder" nicht unbedingt artenreiche *hot spots* der Biodiversität sind. Die Autoren bezeichnen die von ihnen untersuchten Gebiete als Inseln pflanzlicher Ensembles, die, aufgrund spezifischer Verbote und religiöser Vorschriften, aus der zur Verfügung stehenden Pflanzenwelt des sie umgebenden Biotops hervorgegangen sind. Dagegen weisen Kokou und Kokutse für Togo und Benin darauf hin, dass "Heilige Wälder" in dieser stark anthropisierten Gegend als Zuflucht für seltene Arten gelten können. Doch trotz dieser regionalen Unterschiede stellen die Autoren ein durchgängiges Problem fest, das es erschwert, die biologische Rolle der "Heiligen Wälder" als Schutzraum für seltene Arten zu verstehen: es ist deren geringe Größe. Seltene Pflanzen finden sich nach ökologischen Erkenntnissen in Gebieten, die wesentlich ausgedehnter sind als die größten der hier untersuchten "Heiligen Wälder". Auch wenn sie sich aus botanischer Sicht durch eine gewisse Biodiversität charakterisieren, so können die "Heiligen Wälder" nicht als Naturschutzgebiete gelten, deren Fortbestand durch die "Verwaltung" der verantwortlichen Priester oder Familien gewährleistet wird.

Die Autoren des Bandes folgen dem allgemeinen Konsens der neueren Forschung, indem sie einmal mehr beweisen, dass die Naturheiligtümer in den allermeisten Fällen keine Überbleibsel der ursprünglichen Waldlandschaft sind, die in den Nachbargebieten durch menschlichen Einfluss verschwunden sind, wie dies von Umweltakteuren noch gerne behauptet wird. Die Beiträge von Juhé-Beaulaton und Liberski-Bagnoud et al. zeigen, dass die heiligen Stätten durch menschliche Aktivitäten so beeinflusst wurden, dass es kaum mehr möglich ist, Aussagen über die ursprüngliche Vegetation zu treffen. Einige der untersuchten Stätten sind geradezu biologische und kulturelle Konstruktionen. Selbst dort, wo man in ihnen Relikte einer natürlichen Primärbewaldung vermuten könnte, dienen sie als Symbole in einem von Menschen geformten Umfeld, das sich an ständig wechselnde soziale und wirtschaftliche Bedingungen anpasst.

Das zweite Kapitel widmet sich der Frage nach der Klassifikation der "Heiligen Wälder". Klaus Hamberger unterstreicht in seinem Beitrag den Zusammenhang von Dorfgeschichte, Ankunft der ersten Bewohner und "Heiligem Wald". Alle Stätten, die er untersucht, sind dem Ahnenkult gewidmet. Die Bevölkerung unterscheidet dabei Orte des Exils und des Friedens, je nach Funktion und Symbolik. Es sind Grenzgebiete, die die Geschichte einer Migration, die Legende einer Gefangenschaft oder einer dauerhaften Ansiedlung materialisieren. Dugast entwickelt eine Klassifikation der Naturheiligtümer, die sich nach den Verboten und rituellen Praktiken richtet. Diese reichen von Orten, die einfach nur vermieden werden,

über solche, die von mehr oder weniger strengen Regeln regiert werden. Er hebt besonders hervor, dass eine detaillierte Analyse der "Heiligen Wälder" auch andere Orte rituellen Handelns mit einschließen muss, wenn ihre Bedeutung verstanden werden soll.

Das dritte Kapitel beschreibt rituelle Praktiken und analysiert die Verbote, die die lokale Bevölkerung in zwei Gebieten im nördlichen Togo hinsichtlich ihrer "Heiligen Wälder" einhalten soll. Die beiden Studien von Daugey und Laïné machen deutlich, dass die religiösen Vorschriften unabhängig sind vom botanischen Wissen der jeweiligen Bevölkerung über bestimmte Arten und ihre Eigenheiten und die Zusammensetzung der Vegetation zwangsläufig beeinflussen. Rituelle Brandlegung wie Daugey sie im Norden von Togo beobachtet, steht in krassem Gegensatz zu den Vorstellungen des togolesischen Forstministeriums über Ressourcenschutz. Für die lokale Bevölkerung sind rituelle Feuer nicht mit der Zerstörung der Natur gleichzusetzen, sondern mit dem Erhalt des natürlichen und sozialen Gleichgewichts. Ein ökologischer Romantizismus hat häufig dazu geführt, rituelle Praktiken zu hoch zu bewerten, die Verantwortlichen und Priester der "Heiligen Wälder" zu Naturschützern zu stilisieren und lokales Wissen über Pflanzen und Umwelt zur Basis für nachhaltigen Ressourcenschutz zu ernennen. Dieses Klischee, das Werteordnungen nichtindustrieller Gesellschaften einen schonenden Umgang mit Ressourcen zuschreibt, wird hier anhand von ethnografischen Beispielen widerlegt. Es wird deutlich, dass der Schutz "Heiliger Wälder" von den Betroffenen nicht unbedingt als ökologische Notwendigkeit begriffen wird, sondern auch, manchmal ausschließlich, als soziale Strategie.

Klaus Hamberger zeigt, dass im Südosten Togos ein "Heiliger Wald" aus einem Stock am Wegrand bestehen kann, ohne seine religiöse Funktion zu verlieren. Juhé-Beaulaton untersucht, wie in Benin bestimmte "Heilige Wälder" im Zuge der Aufwertung der traditionellen Religion neu bewertet werden. Diese gegensätzlichen Tendenzen machen deutlich, dass die traditionelle Religion einen Wald nicht unbedingt schützen kann, weil sie ihn als pflanzliche Formation nicht braucht, aber auch, dass traditionelle Praktiken aufgewertet durch eine Folklorisierung und den Tourismus zu einem nachhaltigen Schutz der Wälder führen können. Die Anpassung der traditionellen Religion an wirtschaftliche und politische Bedingungen ist, so vermuten die Autoren, ausschlaggebend für die Zukunft zahlreicher "Heiliger Wälder". Die Aufwertung der traditionellen Religionen, wie man es in Benin beobachten kann, und die sich ebenfalls in Togo und Burkina Faso durchsetzt, hat die Neuentdeckung einiger heiliger Stätten zur Folge, die zu emblematischen Wäldern werden (z. B. der Wald von Ouidah in Benin oder von Glidji in Togo). Alle hier untersuchten Fälle machen deutlich, dass die religiösen und symbolischen Funktionen der "Heiligen Wälder" unabhängig sind von ihrer biologischen Zusammensetzung. Die Regeln und rituellen Vorschriften können manchmal zu ihrem Schutz und immer aber zu ihrer Veränderung beitragen.

Die Einzelstudien dieses Bandes bieten eine Fülle an ethnografischem Material, das dank der Einleitung und

den Schlussbetrachtungen der Herausgeberin den Lesern einen umfassenden Einblick in die aktuellen Diskussionen um Naturheiligtümer verschafft.

Katrin Langewiesche

Juris, Jeffrey S.: *Networking Futures. The Movements against Corporate Globalization.* Durham: Duke University Press, 2008. 381 pp. ISBN 978-0-8223-4269-4. Price: £ 12.99

Reviewing the work of others should be based on the work's own premises and objectives. Sometimes this is easier said than done. As I am a political scientist / sociologist, it took me some time to "adjust" to the anthropological character of this book. The tone is different from the beginning as Juris recounts his personal background and academic trajectory, the two blending seamlessly together. Juris spent many months in Barcelona among radical activists in the anticorporate globalization movement, not as an outside observer but as a practitioner of "militant ethnography." Militant ethnography, he says, is an "engaged, practice-based, and politically committed research carried out in horizontal collaboration with social movements" (23). Not a few of my colleagues in the political science department would consider such an approach akin to academic sacrilege. Perhaps for this reason I read the book with a certain sense of liberation. Once the adjustment was done and the approach accepted, I felt rewarded with a new set of insights.

Above all, I appreciate the focus on what Juris (inspired by Alberto Melucci) calls the "submerged" phases and dimensions of anticorporate networks. There is nothing new in pointing to the networked nature of contemporary global resistance and activism. Juris criticizes existing scholarship for the lack of attention to "the specific mechanisms through which decentered networking logics are produced, reproduced, and transformed within particular social, cultural, and political contexts" (11). What Juris alternatively offers, then, is a novel look "inside" these networks, an analysis of the microprocesses of mobilization and resistance. My instinctive concern, given the anthropological basis of the book, was that a focus on microprocesses would lead away from the level of strategy and politics. The merit of the book is that Juris stays attentive throughout to the way networks involve what he calls a "dual politics." He thus calls for researchers "to consider two distinct yet mutually reinforcing modes of activist networking: tactical and strategic. The former involves the construction of short-term networks to facilitate interventions within dominant public spheres; the latter entails the creation of autonomous, self-managed networks" (290).

Despite this dual sensitivity the book's main concern is, it should be underlined, with the political-cultural process of creating new spaces (see, especially, chapters 7 and 8). From my perspective, a particularly interesting observation was the formation of autonomous spaces in and around the World Social Forums (chap. 7). These autonomous spaces are set up by activists who do not feel at home in the organizational and ideological architecture of

the forums. This observation, again, enables the reader to catch a rare glimpse of the conflicts at play within the anti-corporate globalization movement (and to start a discussion of whether it makes sense at all to speak of a movement in the singular). These conflicts revolve around, for example, the desirability and need for activists to speak with one voice and to form a united front, and whether or not to engage with politicians, institutions, and the mainstream media (e.g., 264). Given the author's involvement in the movements he studies, it would be reasonable to expect difficulties in evaluating problems and conflicts within networks. Although I would have welcomed even more critique and (self-)reflection, Juris makes an effort not to romanticize the networks he studies (and takes part in). He argues, quite rightly, that networks are viewed by activists not just as an effective organizational form but also as highly valued goals ("informational utopics"; chap. 8) in their own right, embodying a grassroots oriented and radical/anarchist understanding of democracy.

The book displays a multiscale sensitivity that I found very useful. Political scientists and sociologists often view globalization as a macrostructural process, whereas anthropologists tend to emphasize the continued importance of the local. The book is an effort to escape this unfruitful dichotomy. In chap. 1 Juris provides an overview or genealogy of anticorporate global activism, tracing the history of activism from the 1970s and 1980s and protests against the IMF, World Bank, and neoliberal structural adjustment programs (SAPs), and forward to our day. The chapter also identifies the extremely varied composition of the anticorporate globalization movement (workers, environmentalists, indigenous people, students, etc.). This serves as a backdrop for the following chapters that all in different ways "immerse" themselves in the local level of activism in Barcelona or in other aspects of the microprocesses of mobilization. As Juris notes (297 f.): "It was only by remaining situated within a concrete node that I was able to appreciate the complex imbrications of local, regional, and global scales. Studying transnational networking ethnographically thus requires a combination of mobile and place-based research."

Perhaps the things I have highlighted are not the same things that would draw the attention of anthropologists and ethnographers, and I have taken the liberty to emphasize what the book might have to offer for political scientists / sociologists. As my comments suggest, there is much in this work that potentially bridges the interests and research perspectives of anthropology, political science, and sociology. It is also a good example of where the latter traditions might benefit from exchanges with anthropology. In particular, Juris works with a sensitivity to interaction, process, and multiscale that is sometimes lacking in political science and political sociology. That said, and putting on my political sociologist glasses, I could not help missing a more concerted effort at theorization in the book, especially since it offers the contours of such an exercise. In the introductory chapter, Juris argues (11) "that anti-corporate globalization movements involve a growing confluence among networks as computer-supported infrastructure (technology), networks as