

guides present themselves to tourists is the topical heart of the book. Although not all Tribal Tours' guides are Tlingit or equally enmeshed in the culture, the training they receive on Tlingit history and culture – from their written training manual, cultural consultants, and more experienced guides – covers an impressive array of topics and is sufficient for the one-hour city tours they typically offer. Given this training and Tribal Tours' goal of offering a Native perspective, it was surprising to learn how its employees went about trying to entice cruise ship tourists to take their tour instead of that offered by Sitka Tours, their main competitor, which was run by a non-Native hostile to them. Instead of highlighting Tribal Tours' distinctiveness, they used very generic language when presenting their tour offering to tourists: "I've got a one-hour city tour leaving in just ten minutes from right here at Crescent Harbor for only ten dollars. If you want to purchase this tour, just find any of us wearing the black-and-red button vests" (76). Knowing the rich cultural information that guides could impart to tourists – and which a few apparently did (see the author's narrative on pages 125–129 of a tour given by a guide she has named "Natty") – caused me to reflect on my own experiences with Tribal Tours. I have gone on their city tour several times over the years while in Sitka for research or teaching, both as part of a regular tourist group and with my university students, and have always been disappointed with the scant information imparted about Tlingit culture or being an Alaskan Native. My experiences were nothing like the culturally-rich tour given by Natty and more like that of the disgruntled tourist whose 2011 online review Bunten later quotes (185 f.).

For me and the tourists and students I accompanied, the best part of the tour was the Naa Kahidi dance performance held in the Sheet'ka Kwáan Naa Kahidi Community House – an impressive modern interpretation of a precontact clan house. Here visitors see and learn something about "traditional" Tlingit architecture, visual art (e.g., carved house screen), and language as well as songs and dance. The author notes that the manager of Tribal Tours frequently asserted that the Naa Kahidi dancers are the heart and soul of Tribal Tours' operation, not financially, but because they are carrying the Tlingit language and culture forward to future generations. The author's discussion of the behind-the-scenes grousing, especially on the part of one older Tlingit, about the group's style of dancing and one clan's dominance of their performances reveal strongly-held Tlingit ideas about ownership and intellectual property and hint at the factionalism within Sitka's Native community. But these are not topics discussed with tourists.

In terms of tourist-Native interactions, we learn that tourists gravitate towards the guides and dancers who look "Native" to them. To help establish their identity as authentic Natives, guides are taught to introduce their tours in the Tlingit language, giving their Tlingit name and clan affiliations. The author acknowledges her personal ambivalence about this practice – which she dropped – since she is not Tlingit. As might be expected, guides tend to play up the positive stereotypes about Natives that tour-

ists bring up. "Working for Tribal Tours," Bunten states, "that meant that our clients longed for us to be further removed from modernity than themselves. And we complied by talking about nature, subsistence, ceremonies, and demonstrating other signs of 'primitivism' – but we did so on our own terms" (140). After talking about some aspect of traditional knowledge, for example, guides might joke that they had learned the information from the Discovery Channel, thus reminding tourists that they are fully modern. Guides also used humor to defuse the discomfort or feelings of white guilt that a topic like cultural genocide might create. When a controversial cultural topic like shamanism was brought up, guides avoided discussing it. They also were advised to ignore tourists' inappropriate remarks (e.g., about a female guide's appearance) or interactions (e.g., kisses, hugs) which are fostered by the "faux intimacy" created between guide and tourist while on tours.

The final chapter includes with some comparisons between the Native tour guide and the anthropologist; "they are both professional cultural brokers, whose occupations serve to bridge the gap between peoples of disparate backgrounds and worldviews" (203 f.). It also discusses the importance of Native-owned cultural tourism enterprises, not only economically but culturally. To the outside world, cultural tourism serves to legitimize Native groups by showing "that Native peoples are capable of successful participation in the dominant political economy, and that they have a voice in national and global politics" (217). Tourism-oriented practices (like the Naa Kahidi dancers) and facilities (like the Sheet'ka Kwáan Naa Kahidi Community House and other groups' community centers) are also repositories for tangible and intangible culture with will benefit future generations.

Overall, "So, How Long Have You Been Native?" is a highly readable, informative, and often entertaining account of the Native tour guide experience. I can envision the book being used as a case study in university courses on tourism; most students will appreciate its easy style and learn much about southeast Alaskan tourism and the Alaskan Native experience. Sharon Gmelch

Charbonnier, Pierre : La fin d'un grand partage. Nature et société, de Durkheim à Descola. Paris : CNRS Éditions, 2015. 311 pp. ISBN 978-2-271-08211-4. Prix : € 25.00

Das Buch von Pierre Charbonnier entfaltet sich in zwei Schichten, in einer sozial- sowie gesellschaftstheoretischen und einer sozialphilosophischen Schicht, oder einer "politischen Philosophie der Natur". Diese letztere Schicht bildet den Rahmen, gleichsam die Schale des Buches (in Einleitung und Schluss); ihr geht es um nicht weniger als um die "Verschiebung der Definition" der Sozialwissenschaften, um einen neuen Begriff von Soziologie und Anthropologie als Disziplin, die sich *zwischen* Natur- und Kulturwissenschaft aufhält, da sie die "Formen des Wissens und der Praxis, die moralische und die politische Organisation" eines Kollektivs als "Modi der Relation zur Natur" (10) ausbuchstabiere und dabei der

Natur zunehmend eine Eigendynamik zuspreche. Diese Verschiebung ist ein politisches Projekt. Um es zu legitimieren, entfaltet der Autor chronologisch geordnet die Fülle der (französischen) Anthropologie-Soziologie, als deren "Gravitationszentrum" den kollektiven Bezug zur Natur ausmachend: Seit Durkheim konzipiere diese Anthropologie die Natur als das Andere, das jedes Kollektiv benötigt, um sich zu definieren. Ethnologie und Anthropologie folgen "im Inneren der Soziologie" den konkreten Weisen, in denen sich Menschen kollektiv auf ihr Milieu beziehen – als Bezug, der "an der Konstruktion der wirklichen sozialen Bindungen" zutiefst beteiligt ist, statt das Kollektiv nur auszurücken (29). Dabei verwandeln sich die Konzepte vom Soziozentrismus (Durkheim-Mauss) über die Strukturelle Anthropologie (Lévi-Strauss) bis zur Neuen sozialen Ontologie (Descola-Viveiros de Castro), angestoßen je durch Zwischenautoren (z. B. Granet, Vidal de la Blanche, Haudricourt), die – z. T. mit marxistischem Hintergrund – das Materielle der Natur und ihre Eigendynamik in eine Sozial- und Gesellschaftstheorie einbringen, welche zunächst von der rein emblematischen, sozial konstruierten Existenz der Natur ausgeht. Die Rekonstruktion dreht sich um drei Hauptwerke (bezieht aber eine Vielzahl weiterer ein): "Die elementaren Formen des religiösen Lebens" (Durkheim 1912); "Das wilde Denken" (Levi-Strauss 1962); "Jenseits von Natur und Kultur" (Descola 2005).

Den Ausgangspunkt nimmt Charbonnier in den Animismus- resp. Fetischismus-Konzepten Tylors und Comtes, um Durkheims "Elementare Formen des religiösen Lebens" als ethnologische Wende der französischen Soziologie sichtbar zu machen – den kontrastiven Ansatz zur Analyse der modernen Gesellschaft zentriert um die These kollektiver Identitäten, eines "kollektiven Bewusstseins", den Durkheim anhand des australischen Totemismus gewinnt. In diesen Kollektiven ist die "Tierform die Grundform" (wie Durkheim mit A. Reville sagt): Menschen und Nichtmenschen gelten als solidarisch, als substantiell identisch. Durkheims Totemismus-Lektüre dreht sich dann um die These, dass sich "die Menschen kollektiv in die Natur einschreiben, um sich eine kollektive Identität zu geben", um sich als Gruppe als *substantielle Realität* zu erfahren (47). Durkheim denke eine "Naturalisation der sozialen Solidarität" (50). Indem er den Klan dabei sakralisiere, erkenne Durkheim zwar die Unmöglichkeit, das Soziale rein aus sich zu schöpfen; aber er "neutralisiere die ökologische Dimension" in einer "praktischen Philosophie, die aus den menschlichen Beziehungen einen hermetisch geschlossenen, ontologisch distinkten und methodologisch prioritären Bereich macht" (77 f.). Fortan erweist sich insbesondere auch das Konzept der "primitiven Formen der Klassifikation" (Mauss/Durkheim 1903) als wegweisend, auch wenn es weiter "soziozentrisch" konzipiert ist. Die "materialistische", Dinge und Wesen gleichberechtigt einbeziehende Umwandlung dieses Denkens finde bei Marcel Granet und Jean-Paul Vernant statt, vorbereitet durch Vidal de la Blanche: Während Durkheim auf der formierenden Dimension des Sozialen insistiere, denke Granet die "Strukturierung der Erfahrung als gegenüber der Trennung von Natur und Gesellschaft indif-

ferenten Prozess" (96 f.). Zugleich biete die Kulturgeografie eine reichere implizite Ontologie des Sozialen (208 f.)

Im *cultural turn* der Sozial- und Gesellschaftstheorie durch Lévi-Strauss wird der Bezug zur Natur nicht als nachträgliche Projektion, sondern als der symbolische Modus gedacht, *in dem* sich Kollektive konstituieren. Das Gesamtwerk von Lévi-Strauss wie seiner Nachfolger (etwa Pierre Clastres) dreht sich um das Verhältnis des Sozialen zur Natur. Und weit entfernt, dabei ein rein semiotisches Projekt zu sein, ist diese Anthropologie zutiefst aufmerksam für die konstitutive Beziehung der *Kollektive* auf die Natur. Lévi-Strauss ist dabei nicht nur der Denker des Übergangs von Natur zu Kultur ("Die elementaren Strukturen der Verwandtschaft"), das gesamte Werk von "Totemismus heute" und "Das wilde Denken" bis zu den "Mythologica" dreht sich um dieses Problem. Dabei wird die Achse der Anthropologie verschoben, "von einer vertikalen oder referentiellen in eine horizontale, analogische oder strukturelle Richtung", die Priorität des Kollektivs durch die des *Symbolischen* ersetzend (145). Es ist diese Autonomie der "symbolischen Maschine", die dann ihrerseits problematisiert wird, namentlich durch "materialistische" Strukturalisten (Godelier, Haudricourt), die Eigendynamik der Natur einbringend, die Analyse der materiellen Formen der Produktion mit derjenigen der symbolischen Formen der Reproduktion des Kollektivs kombinierend und die "Ökologie zum soziopolitisch legitimen Horizont" machend (199).

Dabei markiere das frühe Werk von Philippe Descola (1986) den Beginn der Neuen sozialen Ontologie, wie sie aktuell (in Nähe, aber nicht identisch mit Latour) die Diskussion bestimmt. (Es gibt von Descola eine klare Differenzanzeige: Während der Autor suggeriert, Descola verwende den Begriff "Kollektiv" wie Latour [als "politische Philosophie", in der es nicht mehr nur zwei Pole gibt, die *Einheit* in Form der Natur und die *Vielfalt* in Form der Gesellschaften", 264: Fn.], heißt es bei Descola, der Begriff des Kollektivs "grenzt sich ... von Latours Definition ab. Denn obwohl ein Kollektiv auch für mich ein Ensemble ist, in dem sich alle möglichen Entitäten verbinden, ist es doch nicht genau wie ein Netz organisiert, dessen Grenzen ... nur von der willkürlichen Entscheidung des Analysierenden abhängen können". Diese Grenzen sind vielmehr "mit dem Einflussbereich dieses oder jenes Schemas der Praxis koextensiv" [Jenseits von Natur und Kultur; 526 f.].) Was ist die Differenz zu Lévi-Strauss? Während dieser zwar eine "ökologische Abhängigkeit des Sozialen" erkennt, nimmt diese stets die "Form einer analogen Relation an" (die zwischenmenschlichen Beziehungen finden in der Natur das Mittel, um sich zu denken). Nach wie vor werde eine Priorität des Sozialen gedacht. Indes: Nimmt man die Mythen der Kollektive ernst, dann sind die tierischen Spezies "weniger analoger Support als vielmehr je konkrete Perspektivierung der Gruppe aus Sicht der Spezies". Descola und Viveiros de Castro denken *perspektivische* Konstruktionen kollektiver Identität, einer Identität, die zuweilen von der *Untrennbarkeit* von Menschen und Nichtmenschen ausgeht, so dass "sich in keinem Moment das Soziale (in den untersuchten Ethnien) als distinkte Realität erfährt, eben-

so wenig wie das Natürliche als dem Kollektiv äußerliche Ressource erscheint” (193f.). Die Verhältnisse zwischen Natur und Kultur sind viel nuancierter als Lévi-Strauss meint; die totemistische Relation steht nicht für alle Klassifikationssysteme. Durch die vielfältige Qualifikation der Lebewesen als *socii* ergeben sich verschiedene Relationen (Descola vier “Modi der Identifikation” und sechs “Modi der Relation”), und mit ihnen divergiert die Bestimmung dessen, was eine “Gesellschaft” je ist.

Die Anthropologie der Natur verfolge also einerseits die klassischen Fragen der Anthropologie Durkheims, entfalte aber zugleich – indem sie sich für nicht-dualistische Kosmologien interessiere und deren “auf das Nichtmenschliche erweiterte Politik” analysiere – die “politische Dimension der kollektiven Verbindungen zur natürlichen Umwelt” (268). Jene merkwürdige “Wissenschaft *des Sozialen*, die die *Natur* zu ihrem Objekt macht”, lasse insgesamt drei durchgehende Züge erkennen: (1) die *Symboltheorie*, – das von Durkheim zu Descola reichende Bemühen, aus der Natur ein Objekt zu machen, das *durch das Soziale* befragt wird. (2) Die umgekehrte Idee, in der Natur die Materie der *Repräsentation des Kollektivs* zu sehen – die von Durkheim zu Lévi-Strauss führende These, dass die Wissensformen stets (auch) dazu dienen, die *Erfahrung des Sozialen* zu organisieren. (3) Das Bemühen, die Natur zur entscheidenden Grundlage für die kollektive *Aktion* zu machen, so dass diese sich “strukturiert und ihre zentralen Züge offenbar”. Diese Frage nach dem Status der Praxis erlaube es, der *Ökonomie* eine soziologische Bedeutung zu geben, die Formen der Subsistenz im Tableau der Modi der Relationen zur Natur zu verankern (284 ff.).

Dann ist die politisch motivierte Lektüre der Geschichte der Anthropologie anzusprechen. Das Projekt besteht in einer politischen Philosophie der Natur, kurz: einer “Politik der Natur” (deutlich inspiriert von Latour, dessen “Das Parlament der Dinge. Für eine politische Ökologie”, im frz. Original “Politiques de la nature” heißt). Die uns fremden kollektiven Bezüge zur Natur, die die Anthropologie umkreist, sind andere (bessere) “Politiken der Natur”, andere Arten der “Verwaltung” der Ressourcen, andere Arten, sich verantwortlich zu wissen. Latour folgend, erscheint auch die Sozialwissenschaft selbst als zutiefst politisches Projekt, in der Art, wie sie diese Bezüge zur Natur auffasst (etwa als bloße Metapher oder Analogie der Gesellschaft, als sekundär). Hinter dieser politischen Lektüre der Anthropologie blitzt ab und an auch ein materialistischer Ansatz auf: Die ökologischen Beziehungen sind die Marx’schen ökonomischen Beziehungen, bei denen “wir” uns auf den Modus des “Ausbeutens”, der “Produktion” festgelegt haben – nicht ohne Gegenbewegungen und nicht ohne andere Beziehungsmodi innerhalb der rein sozialen Welt zu kennen (291 ff.). Letztlich geht es um ein Plädoyer für eine andere Politik der Natur – um die Möglichkeit, “*im Namen der Natur zu sprechen*”. Dazu wird jene “politische Philosophie der Natur” sichtbar gemacht, die die jüngere Anthropologie eröffnet, indem sie vom Diskurs “über die ‘Natur’” zur Analyse unseres Naturalismus übergeht (26).

Fazit: Charbonnier bietet einen für deutsche Leser

(was eine Übersetzung wünschenswert macht) sehr instruktiven Durchgang durch nahezu die gesamte, faszinierende Geschichte des französischen anthropologischen und soziologischen Denkens. Angesichts der Fülle der auf neue Weise sichtbar gemachten Konzepte und Phänomene und des durch diese Anthropologie eingeübten komparativen Vorgehens, das “uns” (kontrastiv) einschließt, würde man sich wünschen, es gäbe auch hierzulande derartige Bücher, Forschungsprogramme, Studiengänge zwischen Soziologie und Ethnologie (sowie Archäologie). Dabei könnte es ein Schwerpunkt sein, stärker auf die Analyse von “uns” einzugehen als man es (mit Ausnahme Descolas) in dieser Tradition findet. Verglichen mit dem, was die deutschsprachige soziologische Theorie okkupiert, sind drei Züge hervorzuheben, die nach wie vor als innovativ und gesellschaftsanalytisch instruktiv erscheinen: (1) der mit der vergleichenden Methode einhergehende *nicht ethnozentrische gesellschaftsanalytische* Blick einschließlich der Kritik an anthropistischen *sozialtheoretischen Konzepten*; (2) der damit verbundene “praxistheoretische” Zug, genauer: die Aufmerksamkeit für die *vielfältigen socii*, die auch über nichtmenschliche Lebewesen hinausgehen – die *Artefakte* und ihre Affekte oder eine Immanenzontologie des Sozialen; (3) das Thema der *gesellschaftlichen Notwendigkeit, kollektive Identitäten* zu bilden, sich im Umweg über Anderes (die Natur) zu identifizieren. Hier ließe sich zugleich ein anderer Strang des französischen Denkens kollektiver Identitäten anschließen, der der politischen Philosophie oder Gesellschaftstheorie, die einen weniger synchronen als diachronen Blick etabliert und ihrerseits von Durkheim ausgeht: die “postfundamentalistische” Theorietradition (Castoriadis, Gauchet, Lefort), die moderne demokratische Gesellschaften im kontrastiven Vergleich zu ihren Vorgängern (religiös instituierten Kollektiven) analysiert, und zwar als differente Antworten auf dasselbe Problem: stets kontingent, veränderlich und gespalten zu sein, und sich daher einen Grund, eine Einheit und Identität geben zu müssen. In dieser Tradition einer *Philosophie des Politischen* (nicht: einer politischen Philosophie) wird die durkheimsche Religionssoziologie eher in ihrem eigenen Recht erkannt (und in diesem Punkt fällt die Rekonstruktion von Charbonnier eindeutig tendentiell aus): nämlich als Theorie der symbolisch gestützten, *imaginären Konstitution* oder Fabulation einer jeden Gesellschaft.

Heike Delitz

Crewe, Emma: *The House of Commons. An Anthropology of MPs at Work.* London: Bloomsbury, 2015. 246 pp. ISBN 978-1-4742-3457-3. Preis: £ 16.99

Das britische Unterhaus gilt als das älteste kontinuierlich bestehende Parlament und ist für Politologen das klassische Beispiel einer parlamentarischen Demokratie. Aufgrund seiner langen Tradition weist es Rituale und Erscheinungen auf, die einem Kontinentaleuropäer auf den ersten Blick antiquiert vorkommen mögen; insbesondere im Vergleich zum eher nüchternen Gepränge des Deutschen Bundestages.

Wenn man bei anthropologischen Untersuchungen als Laie an Sozialstrukturen und Kommunikationsnetze