

Unpacking the legitimisation of violence in this context requires, Ghassem-Fachandi argues, a close consideration of the Hindu right's "clever and systematic politicization of vegetarianism" (17). Through careful analysis of media representations, as well as the speeches of elected politicians and ideologues associated with the Sangh Parivar (the family of organisations that make up the Hindu right), Ghassem-Fachandi provides compelling evidence of the ways in which a dichotomy between vulnerable, vegetarian Hindus and meat-eating, Muslim aggressors became a prominent feature of public discourse in the period surrounding the violence. During the brutality, Ghassem-Fachandi demonstrates that many "ordinary" Hindu Gujaratis articulated stereotypes which drew on this pervasive social imaginary, effectively legitimising the anti-Muslim violence going on around them and making them "accomplices" (123) to it. As one of his middle-class Hindu friends explains over lunch soon after the pogrom, "[Muslims] do not see what is right, what is wrong. They see the blood. If they can kill animals without a thought, how can they have problems killing humans?" (127).

Such discourses, which ultimately locate Muslims as deserving of the violence that befell them, were coupled with a radical reformulation of the Vedic concept of *ahimsa* (nonviolence), famously adopted by Gujarat's most renowned historical figure, M. K. Gandhi. While Gandhi saw violence as indicative of an absence of power, and hence advocated *ahimsa*, Hindu nationalists today see the ideology of nonviolence as the basis of Hindu weakness past and present. However, being acutely aware of the power the image "Global Gandhi" commands, theorists of the Hindu right have simply redefined *ahimsa* to suit their goals. During the spring clashes the head of one of the more militant nationalist organisations explained that it was only possible to truly practice nonviolence if one had the ability to inflict violence but chose not to. The logical conclusion of this reversal of Gandhi's position is that violence is sometimes necessary: "the timid and non-violent Hindu has to prove capable of defending himself against the ever bold and naturally violent Muslim" (191).

Praised as an important contribution to the anthropology of violence, this ethnography is also a critical intervention in the field of food studies. While the role of meat as a symbol and agent of division, transgression, and status (both high and low) has been addressed by many scholars of the Subcontinent, Ghassem-Fachandi is one of the first to consider the significance of food discourses in fostering and facilitating forms of violence that go beyond the symbolic.

That said, historical evidence calls into question his claims to the novelty of the present era. For instance, Ghassem-Fachandi suggests that the intertwining of *ahimsa* with extremist anti-Muslim rhetoric is a recent phenomenon, popularised by cow protection societies over the last two decades. However, a thesis by S. Krishnaswamy (A riot in Bombay, August 11, 1893. A Study in Hindu-Muslim Relations in Western India during the Late Nineteenth Century. Chicago 1966) on the 1893 riot in Bombay demonstrates that the violence of well over a century ago was triggered by a media campaign launched

by the newly organised cow protection league, vilifying Muslim butchers and beefeaters and "predicting the coming of the divine wrath on account of the inaction of the Hindus in the matter ..." (Krishnaswamy 1966: 137). The similarity with contemporary discourses is striking, and suggests that Ghassem-Fachandi's analysis could have benefited from a more historicised approach to the politics-vegetarianism nexus: if such imaginaries have long been a staple of everyday life in western India, why do they only sometimes facilitate violence?

Another concern is that the links between the rhetoric expounded by the media, political figures, and animal welfare associations, with the thoughts and actions of individuals that Ghassem-Fachandi actually spoke to, are often implied rather than explained. His interpretation of one informant's "hyperbolic" vegetarianism (162), an extreme bodily reaction to the sight of meat, is a case in point. The affect of disgust, Ghassem-Fachandi contends, has been utilised by Hindu nationalists (it is not clear who), as indicative not only of the Hindu's natural nonviolence – an inherent proclivity towards *ahimsa* – but also of a readiness to fight to defeat the Muslim threat. Although we are told that Bharat, the vegetarian in question, is staunchly Hindu, we are given no indication of how he understood this episode himself. Indeed, the ethnography is curiously lacking in informants – individuals like Bharat appear fleetingly; because we do not develop a connection with these characters nor a sense of the relationship between informant and ethnographer. The reader is left wondering whether Ghassem-Fachandi's interpretations accurately reflect the experiences of the "ordinary" citizens on which his argument pivots.

The text would also have benefited from a more detailed discussion of two key theoretical issues. Ghassem-Fachandi's approach relies heavily on psychoanalysis, exemplified by his assertions that disgust is evidence of a repressed desire, rumour stems from a "collective libidinal economy" (83) and that meat-eating women evoke a fear of castration amongst Hindu men. My critique is not with Ghassem-Fachandi's use of psychoanalysis per se, but rather the absence of a thorough elaboration of this rich school of thought that would enable the reader to appraise his interpretations in their own terms. Finally, while briefly mentioned in the introduction, Ghassem-Fachandi never adequately unpacks his central concept of complicity, nor does he expand on the methodological conundrum it poses. Do thoughts make people complicit or only public talk and action? Is the act of witnessing also a form of complicity – and what implication does this have for the figure of the ethnographer?

Zoë Goodman

Greifeld, Katarina (Hrsg.): Medizinethnologie. Eine Einführung. Berlin: Dietrich Reimer Verlag, 2013. 204 pp. ISBN 978-3-496-02859-8. Preis: € 19,95

Dem Sammelband "Medizinethnologie. Eine Einführung" gehen drei Bände voran, die mit wechselnden Begrifflichkeiten jeweils eine Einführung in die Thematik der Medizinethnologie bzw. Ethnomedizin darstel-

len sollen. Im rezenten Werk werden von verschiedenen Autoren/-innen Blitzlichter auf Themen der Medizinethnologie geworfen, deren Inhalte sich den jeweiligen regionalen und thematischen Forschungsschwerpunkten selbiger verdanken. Somit erwartet den/die Leser/-in weniger eine lehrbuchartige Übersicht grundlegender Themen dieser kulturanthropologischen Subdisziplin als ein Einblick in eine vielfältige Themenlandschaft rund um Fragen des Leidens, der Gesundheit und Schönheit im weiteren Sinne im Kulturvergleich. Dabei wird durchaus versucht, einen Überblick über Medizintraditionen ganzer Kontinente zu bieten, was aufgrund der Größe und kulturellen Vielfalt dieser sowie der regionalen und inhaltlichen Spezialisierungen und Zugänge der Autoren/-innen und nicht zuletzt wegen der Kürze der Beiträge nur ein erster Einblick für Interessierte sein kann. So werden in den Beiträgen zur Medizinethnologie Südamerikas, Ozeaniens, Afrikas und Europas verschiedene Schwerpunkte gesetzt, etwa durch Verena Keck, die über Gesundheit in Ozeanien und die momentan häufig diskutierte Ernährungsproblematik in der Region schreibt, oder Nicholas Eschenbruch, der sich in einem Artikel über Medizinethnologie in Europa mit der Biomedizin und alternativen Angeboten auseinandersetzt und dabei aufzeigt, welchen Beitrag die Disziplin in diesem gesundheitspolitisch interessanten und emotional aufgeladenen Diskurs leisten kann. Was die Medizinethnologie leisten kann und was der Band in seiner Gesamtheit vermittelt ist eine Relativierung des Anspruchs auf Objektivität, vermeintliche Kulturfreiheit und Allgemeingültigkeit der Biomedizin durch regionale und historische Vergleiche. Welchen Ansatz vor allem Studierende, die dieses Werk wie die vorangegangenen Bände wohl häufig als einführende Lektüre lesen, später wählen – ob sie sich der Verbesserung der biomedizinischen Versorgung einer Bevölkerungsgruppe, der kritischen Auseinandersetzung mit der Biomedizin, dem Studium regionaler Heilweisen etc. widmen, diese Lektion gilt es zuerst zu verstehen.

Wer eine detaillierte Aufarbeitung theoretischer Ansätze wie der Auseinandersetzung mit dem Körper hin zu *embodiment* oder Ritualtheorien erwartet, der wird in diesem Sammelband nur indirekt fündig. Stattdessen werden die regionalen Einblicke um ein Kapitel ergänzt, das sich der Beschneidung von Frauen, Mädchen, Jungen und Männern widmet – ein Thema, das durch die Aktivitäten von NGOs, Medizinanthropologen/-innen und die mediale Berichterstattung auch ins Bewusstsein einer breiten euroamerikanischen Öffentlichkeit gedrungen ist. Wurde diese zunächst eher als fremde Tradition bestimmter Gesellschaften bzw. Religionen verstanden, so gelangten im Laufe der letzten Jahre auch die wenig thematisierte Beschneidung von Jungen und Männern oder chirurgische Eingriffe in modernen Schönheitspraxen ins Blickfeld der Auseinandersetzung und brachten hier wenig hinterfragte Praktiken ins Wanken. Angesichts des Umfangs dieses Kapitels verwundert allerdings, dass die Thematik nicht im Buchtitel angesprochen wird, welcher lediglich eine allgemeine Einführung in die Medizinethnologie erwarten lässt.

Zu den Beiträgen der Autoren/-innen ist im Grunde auch das Vorwort von Wolfgang Bichmann zu rechnen,

der die Entwicklung der Medizinethnologie im deutschsprachigen Raum sowie im internationalen, gesundheitspolitischen Kontext beleuchtet und auf Veränderungen im Sprachgebrauch eingeht. Vertieft dargestellt werden die von ihm angesprochenen Diskurse schließlich von der Herausgeberin, Katarina Greifeld, die zugleich betont, dass der Sammelband eine Einführung für Interessierte aus verschiedenen Disziplinen sein soll, die mit den theoretischen Grundlagen und Diskursen innerhalb der Kulturanthropologie nicht vertraut sind. Dabei versäumt sie es nicht, immer wieder auf gesundheitspolitisch aktuelle Themen, wie die Versorgung erkrankter Migranten/-innen, moderne Reproduktionstechnologien, Idealbilder schöner, gesunder Körper usw., hinzuweisen, wobei die Medizinethnologie zeigen kann, inwiefern sich Kultur auf die Gesundheit von Menschen auswirkt.

Josef Drexler nimmt eine Einführung in die Medizinethnologie Südamerikas vor und gibt gleich zu Beginn zu bedenken, dass ein Überblick aufgrund der vorliegenden Heterogenität ein äußerst schwieriges Unterfangen darstellt. Dementsprechend dicht sind die Informationen, die er gibt, wenngleich er selektiv einige Schwerpunkte herausgreift, die ein anderer Autor vielleicht nicht gewählt hätte oder die ebenso in anderen Regionen thematisiert werden können. Trotz der Relativierung verallgemeinernder Aussagen bespricht Drexler indioamerikanische Kosmologien und Krankheitskonzepte auf einer metatheoretischen Ebene, kommt immer wieder auf Schamanismus zu sprechen und greift zuletzt das Thema Medizinpluralismus und Veränderungen durch Globalisierung und Moderne auf.

Aktuelle Themen greift auch Verena Keck auf, die sich nach einer Einführung in die Geschichte der Biomedizin als Herrschaftsinstrument in Ozeanien besonders auf rezente, ernährungsbedingte Erkrankungen konzentriert, aber auch traditionelle Medizin, Personenkonzepte sowie HIV/Aids thematisiert, so dass der Artikel einer etwas dichten, wenn auch durchaus interessanten Aneinanderreihung an Themen gleicht, die immer wieder durch den Rekurs auf neokoloniale Erfahrungen verbunden werden können.

Biomedizin als Ausdruck kolonialer Herrschaftsansprüche und die teilweise sehr negativen historischen Erfahrungen, die sich bis heute auf die Akzeptanz der Biomedizin in Afrika und ihr Verhältnis zur traditionellen Medizin auswirken, bilden einen Schwerpunkt in Ruth Kutaleks Beitrag. Ihre ethnohistorisch/ethnomedizinischen Erläuterungen machen klar, warum nationale und internationale Gesundheitsprojekte, wie z. B. Impfkampagnen in einigen afrikanischen Ländern, von der Bevölkerung nicht gut aufgenommen werden. Der Artikel behandelt außerdem Krankheitskonzepte, traditionelle Diagnosen und Therapien und bezieht sich dabei immer wieder auf das Verhältnis traditioneller Ansätze zur Biomedizin und greift schließlich Medizinpluralismus auf. Dem Titel "Krankheit und Gesundheit in Afrika" kann die Autorin auf wenigen Seiten natürlich nicht umfassend entsprechen, sie konzentriert sich primär auf Ostafrika und führt Beispiele aus ihren Forschungen in Tansania an.

Die Biomedizin als kultureller Ausdruck und Forschungsgegenstand der Medizinethnologie behandelt Ni-

cholas Eschenbruch. Er verdeutlicht zunächst anhand der Geschichte der Biomedizin, dass ihre Entwicklung durchaus anders hätte verlaufen können und somit zumindest in ihrer Entstehung weniger an eine naturwissenschaftliche Forschungsmethodik gebunden ist als es heute üblich ist. Der Beitrag der Medizinethnologie in der Auseinandersetzung mit der Biomedizin kann ihm zufolge darin liegen, den häufigen Gebrauch von Bildern und seine Auswirkung auf unsere Körpervorstellungen zu thematisieren oder die Erfahrungen leidender Menschen in ihrer Konfrontation mit der Biomedizin nachzuzeichnen. In einem eigenen Abschnitt streift der Autor das komplexe Thema Alternativmedizin, ein Begriff, der je nach lokalem Kontext, rechtlichen Gegebenheiten und den Gepflogenheiten der Konsumenten/-innen jedoch unpassend sein kann, in Fachkreisen spricht man hier eher von Komplementärmedizin oder CAM, das für "Complementary and Alternative Medicine" steht. Möglicherweise wäre es besser gewesen, den Fokus auf das Eingangsthema, nämlich auf Biomedizin als Forschungsgegenstand, zu legen, anstatt weitere Themen nur anzuschneiden und den Lesern/-innen aufgrund der Kürze des Beitrags zwangsläufig Wesentliches schuldig zu bleiben. Eschenbruch eröffnet jedenfalls durch das Hinterfragen der oft objektiv wirksam wahrgenommenen Biomedizin gerade Einsteigern/-innen neue Perspektiven, seine Überlegungen mögen Ausgangspunkt für eine eingehendere Auseinandersetzung mit der Problematik sein. Somit erfüllt er den Anspruch einer Einführung in die Medizinethnologie Europas oder des globalen Nordens, wie die Herausgeberin es ausdrückt, wenn auch weitere Themen aufgegriffen werden könnten.

Hiermit enden die regional ausgerichteten Beiträge, der Sammelband greift das Thema "Beschneidung" aus mehreren Perspektiven auf, wobei bemerkenswert ist, dass neben der öffentlich oft diskutierten Beschneidung von Frauen die Beschneidung von Männern erst kürzlich problematisiert wurde, wie der Beitrag von Pfnadschek und Prinz zeigt. Einmal mehr wird mit einem historischen Ansatz gezeigt, dass das europäische Selbstverständnis, mit dem auf andere Gesellschaften herabgeschaut wird, schon aufgrund der eigenen Geschichte, in der Beschneidungen meist aufgrund moralisch-medizinischer Argumentationen durchgeführt wurden, zu hinterfragen ist. Greifeld zeigt in ihrem Artikel über die Beschneidung von Mädchen und Frauen, dass diese Körpermodifikation durch chirurgische Eingriffe – Stichwort "Designer-vagina" – längst nicht nur in außereuropäischen Gesellschaften vollzogen werden und räumt mit dem Vorurteil auf, Beschneidungen fänden nur in islamisch geprägten Gesellschaften zum Zweck der Unterdrückung von Frauen statt. Am Beispiel einer Studie in Mali zeigt sie, dass die Beschneidung von kleinen Mädchen nicht mit der Vorstellung von überholten Traditionen verbunden werden kann, sondern ein komplexes multifaktorielles Phänomen ist, das mit Hilfe medizinethnologischer Forschung in seiner Tiefe sachlich erfasst werden kann.

Zusammenfassend ist zu sagen, dass das Gesamtkonzept sowie einige Beiträge zwischen zwei Ansprüchen zerrissen zu sein scheinen – einerseits geht es darum, eine allgemeine Einführung geben zu wollen, und ander-

erseits sollen Verallgemeinerungen vermieden werden. Während in den Kapiteln 2 bis 5 von ganzen Kontinenten die Rede ist, kann kaum ein/-e Autor/-in aufgrund der Vielfalt ethnomedizinischer Themen und der eigenen regionalen Spezialisierungen der Erwartung gerecht werden, tatsächlich einen systematischen Überblick zu geben. So wechselt man von allgemeinen Beschreibungen, deren Gültigkeit in Frage gestellt werden darf, zu detailreichen Erzählungen aus der eigenen Feldforschung, deren Inhalte kaum auf die im Titel erwähnten Großregionen umgelegt werden können. Um eine klarer strukturierte Einführung in die Medizinethnologie, mit dem Anspruch thematisch und regional breit gefächert zu sein, zu geben, wäre es wohl von Vorteil gewesen, mehrere Artikel pro Kapitel mit verschiedenen Autoren/-innen einzubeziehen.

Michaela Noseck-Licul

Grimaud, Emmanuel, et Zaven Paré : *Le jour où les robots mangeront des pommes. Conversations avec un geminoïd.* Paris : Éditions Petra, 2011. 165 pp. ISBN 978-2-84743-043-1. Prix : € 20,00

Pour vraiment se laisser convaincre par cet ouvrage, il faut avoir une fascination pour les robots anthropomorphes et aimer la science fiction ... ce qui n'est pas mon cas. Ce livre raconte l'histoire de la rencontre d'un des auteurs avec un robot anthropomorphe, appelé Geminoid, dans le laboratoire de son créateur, le Professeur Ishiguro Hiroshi, à Nara au Japon. Les auteurs relatent des expériences qui ont eu lieu avec ce robot durant leur séjour, expériences qui portaient sur divers aspects de la communication entre humain et robot. Dans l'expérience majeure qui est présentée, un des auteurs mange une pomme devant le robot, en l'ignorant presque totalement. Le livre en tire des conclusions sur le caractère mécanique du robot (ce qu'on savait déjà), sur l'impression qu'on a que le robot pense et sur l'impact que sa "présence" a sur l'expérimentateur. Mais auparavant, les auteurs se lancent dans une discussion sur le symbolisme de la pomme, pomme de la connaissance, pomme de Turing, pomme d'Adam et Ève, pomme de discorde de Paris, etc. (122), qui ont rien à voir avec les paramètres de l'expérience. On serait alors tenté de répondre "oui" à l'interrogation des auteurs qui se demandent s'ils n'ont pas surinterprété, s'ils n'en ont pas trop fait avec le matériel qu'ils avaient (125).

Les auteurs affirment d'emblée que leur relation à Geminoid n'est pas fondée sur la croyance, mais sur la séduction (96). Toutefois, quelques pages plus loin, ils se contredisent, en citant des passages de notes d'un des auteurs après une expérience, en faisant référence par deux fois à la croyance : "cette relation rare implique la croyance" ; "un sentiment de confiance qui nourrit notre croyance" (114). "Auto-persuasion" (114, 115), "désir d'y croire" (128), "compassion" (114), "impossible indifférence" (124), voilà des expressions qui décrivent très bien les dispositions des auteurs. "J'ai la sensation de l'avoir connu avant de l'avoir rencontré, comme s'il avait déjà une place dans mon imagination" (117). Cet extrait tiré du journal d'un des auteurs indique clairement, me