

**DIE INDO-ENGLISCHE *NOVEL OF PARTITION*:
FIKTIONALISIERTE ERINNERUNGEN,
OFFIZIELLE GESCHICHTSBILDER UND DAS JAHR 1947**

Patrizia Irina Heidegger

Die vorliegende Untersuchung entstand im Wintersemester 2005/2006 am Institut für Allgemeine und Vergleichende Literaturwissenschaft der Ludwig-Maximilians-Universität München unter dem Titel „Die indo-englische *novel of Partition*: Erinnerungen an das Schicksalsjahr 1947“ als wissenschaftliche Arbeit zur Erlangung des akademischen Grades eines Magister Artium (M.A.) an der Fakultät für Sprach- und Literaturwissenschaften unter Betreuung von Prof. Erika Greber.

ZUR SCHREIBWEISE VON BEGRIFFEN, ORTS- UND EIGENNAMEN AUS DEN INDISCHEN SPRACHEN:

Die Schreibweise von Begriffen, Orts- und Eigennamen aus den indischen Sprachen ist im Deutschen uneinheitlich. Die deutschsprachige Forschungsliteratur richtet sich mehr und mehr nach der englischen Schreibweise (beispielsweise Punjab statt Pandschab). Ich folge, wie in der Indologie Praxis ist, der Schreibweise einschlägiger Forschungsliteratur und beziehe mich im Folgenden auf die Publikationen des Heidelberger Indologen Dietmar Rothermund. Trotz der Orientierung an der englischen Schreibweise deutet Rothermund manche Begriffe auch ein (beispielsweise Puranen statt puranas). Auf Diakritika wird durchgängig verzichtet. Englische Begriffe aus dem indischen Kontext werde ich beibehalten, außer eine deutsche Bezeichnung hat sich eingebürgert (wie im Falle von Nationalkongress oder Muslim Liga).

INHALTSVERZEICHNIS

1. „ERINNERTE GESCHICHTE“ – ZUR EINLEITUNG	1
2. „THE BASTARD CHILD OF EMPIRE“ – ZUR LITERATURGESCHICHTE DES INDO-ENGLISCHEN ROMANS	6
2.1 „the turn to history“ – Der indo-englische Roman schreibt Geschichte	7
2.2 „the Indian palimpsest“ – Über Il/legitimität einer hybriden Literatur	9
2.3 „memory that refuses to go away“ – Der indo-englische Roman in der <i>Partition literature</i>	12
3. „MEMORY IS [...] THE ACTION OF TELLING A STORY“ - TRAUMA, ERINNERUNG UND ERZÄHLEN IN DER <i>NOVEL OF PARTITION</i>	15
3.1 Theoretische Vorüberlegungen zur Begriffstria Trauma, Erinnerung und Erzählen	16
3.1.1 Konzepte von Trauma und Erinnerung	16
3.1.2 <i>oral history</i> und Erinnerungen an die <i>Partition</i>	19
3.1.3 Literarische Inszenierungen von Erinnerung	22
3.2 „between the inner being and the outer world“ – Erinnerung in Anita Desais <i>Clear Light of Day</i>	24
3.3 „I recall another childhood nightmare from the past“ – Erinnerung in Bapsi Sidhwas <i>Cracking India</i>	33
3.4 „Roop will remember Kusum’s body, re-membered“ – Erinnerung in Shauna Singh Baldwins <i>What the Body Remembers</i>	43
4. „’OFFICIAL’ HISTORY AND ITS OTHER“ - KOLLEKTIVES GEDÄCHTNIS, GESCHICHTE UND DIE <i>NOVEL OF PARTITION</i>	52
4.1 Theoretische Vorüberlegungen zur Begriffstria kollektives Gedächtnis, Geschichte und Literatur	53
4.1.1 Kollektives Gedächtnis und Geschichte	53
4.1.2 Nationale Historiographie in Südasien	56
4.1.3 Literarische Konstruktionen alternativer Geschichtsbilder	60
4.2 „the perspective of a cast of misfit characters“ – Geschichte in Anita Desais <i>Clear Light of Day</i>	62
4.3 „a child of history, without a history“ – Geschichte in Bapsi Sidhwas <i>Cracking India</i>	69
4.4 „Kaliyug, this age of misfortune“ – Geschichte in Shauna Singh Baldwins <i>What the Body Remembers</i>	77
5. „PARTITION, THE DARKER SIDE OF INDEPENDENCE, MADE VISIBLE“ – SCHLUSSBETRACHTUNG	86
6. LITERATURVERZEICHNIS	93
ANHANG: Historische Ereignisse im Zusammenhang mit Unabhängigkeit und Teilung Indiens 1947	107

SIGLENVERZEICHNIS

BEHANDELTE PRIMÄRWERKE (NACH ERSTERSCHEINUNGSJAHR):

Desai, Anita (2000) [1980] *Clear Light of Day*, Boston u. New York: Mariner.

Sidhwa, Bapsi (1991) [*Ice-Candy-Man*, 1988] *Cracking India. A novel*,
Minneapolis: Milkweed 1991.

Singh Baldwin, Shauna (2001) [1999] *What The Body Remembers. A novel*, New
York: Anchor Books.

SIGLEN:

CLD = *Clear Light of Day*
CI = *Cracking India. A novel*
WBR = *What The Body Remembers. A novel*

1. „ERINNERTE GESCHICHTE“ – ZUR EINLEITUNG

*These tarnished rays, this night-smudged light –
This is not that Dawn for which, ravished with freedom,
we had set out in sheer longing,
Faiz Ahmed Faiz¹*

Das Erkenntnisinteresse dieser Untersuchung richtet sich auf den Nexus zwischen individueller Erinnerung einerseits und nationalen Geschichtsbildern andererseits in seiner Ausgestaltung durch ein literarisches Genre, die indo-englische *novel of Partition*. Diese Gattung fungiert, so die Ausgangsthese, als Medium der fiktionalen Repräsentation von Erinnerung an die *Partition of India*² und der Konstruktion alternativer Vergangenheitsversionen mittels kritischer Bezugnahme auf die Ereignisse des Jahres 1947. Die Arbeit fokussiert auf das zweifache Leistungsvermögen von Literatur, erstens Erinnerung an individuelle Traumata fiktional zu inszenieren, und zweitens das herrschende Geschichtsbild im kollektiven Gedächtnis der Nation zu unterlaufen. Diese Funktionalisierung reflektiert die doppelte ‚Amnesie‘, der die *Partition* in der außerliterarischen Erinnerungskultur unterliegt: dem Schweigen der Erinnerungen, besonders von Frauen, und zweitens der Zensur im ‚offiziellen‘ Geschichtsbild des kollektiven Gedächtnisses der Nation.

Das Textkorpus dieser Untersuchung umfasst drei Romane zeitgenössischer Autorinnen, in deren Zentrum die Erinnerung an das historische Ereignis der *Partition* steht: *Clear Light of Day* (1980) von Anita Desai, *Cracking India* (1991)³ von Bapsi Sidhwa und *What the Body Remembers* (1999) von Shauna Singh Baldwin. Einleitend möchte ich die historischen Ereignisse um 1947 und

¹ Aus dem Gedicht „The Dawn of Freedom (August 1947)“ (zit. in Memon 1998: 3).

² Die *Partition of India*, kurz *Partition*, bezeichnet die Teilung Britisch-Indiens durch die Entstehung der unabhängigen Staaten Pakistan und Indien am 14. bzw. 15. August 1947. Mountbatten verkündete die Teilung am 3. Juni 1947, welche auf den 15. August festgelegt wurde. Der neue Grenzverlauf wurde erst am 17. August durch den *Radcliffe Award* bekannt. Die Ursachen der *Partition* sind unter Historikern umstritten. Britische, indische und pakistanische Historiker haben sie unterschiedlich bewertet. Zu den meist genannten Gründen gehören der Separatismus der Muslimen, das Versagen der Kongresspartei, die Interessen aller Religionen zu vertreten, und die britische Politik des *divide and rule*. Diese Arbeit kann die geschichtswissenschaftliche Debatte nicht aufnehmen. In den untersuchten Romanen spiegelt sich die Ansicht, dass der historische Prozess, der zur *Partition* führte, vielschichtig ist, und dass die ‚Schuldfrage‘ nicht zu klären ist, was Historiker aller drei Seiten angestrebt haben.

³ Zur Ausgabe: Der Roman wurde 1988 in Großbritannien als *Ice-Candy-Man* (London: Heinemann) veröffentlicht. Diese Ausgabe ist vergriffen. Ich berufe mich auf die amerikanische Edition von 1991, für welche die Autorin auf Bitte des Verlags den Titel geändert hat.

ihre spezifische Problematik kurz skizzieren, bevor ich die methodische Herangehensweise und die Gliederung dieser Arbeit vorstelle.

In der Erinnerung all derer, die nicht von den Folgen der *Partition* betroffen waren, steht das Jahr 1947 für das Ende der *Raj*⁴ und die Unabhängigkeit Indiens (Kamra 2002: 16). Gandhis Bewegung des zivilen Ungehorsams und Verhandlungen zwischen den maßgebenden politischen Akteuren – dem Anführer der Kongresspartei Jawaharlal Nehru, dem Vorsitzenden der Muslim Liga Mohammed Ali Jinnah und dem britischen Vizekönig Lord Mountbatten – hatten einen Befreiungskrieg gegen die Kolonialmacht vermieden. Zur Stunde Null am 15. August 1947 verkündete Nehru den Massen in Delhi:

Long years ago, we made a tryst with destiny, and now the time comes when we shall redeem our pledge, not wholly or in full measure, but very substantially. At the stroke of the midnight hour, when the world sleeps, India will wake to life and freedom. (Zit. in Kamra 2002: 1)

Doch der Morgen der Unabhängigkeit war kein friedliches Erwachen. Millionen Menschen wurden mit Plünderungen und Zerstörung, Zwangskonvertierungen, Schändung religiöser Heiligtümer, Vergewaltigungen, Verstümmelungen und Massakern, Flucht und Vertreibung konfrontiert. Sie verloren ihre Heimat, ihre Angehörigen und ihre kulturelle Identität.⁵ Der Zerfall des britischen Kolonialreiches machte sie zu Opfern – und zu (Mit-)Tätern. Großbritannien hatte wenige Monate zuvor auf Grund mangelnden Konsenses zwischen den indischen Meinungsführern beschlossen, das Territorium auf der Grundlage von Religion in zwei neue Nationalstaaten – Indien und Pakistan – zu teilen. Hindus und Muslime, je nach Region in verschiedenen Mehr- und Minderheitsverhältnissen, sowie die Sikhs, deren Hauptsiedlungsgebiet im Punjab lag, lebten vor 1947 in einem komplexen Sozialgefüge zusammen. Sie teilten sich einen kulturellen, sprachlichen und wirtschaftlichen Raum:

Dieses Gebiet [den Punjab] aufzuteilen, war undenkbar. Fünfzehn Millionen Hindus, sechzehn Millionen Moslems und fünf Millionen Sikhs teilten sich die Wohnviertel und Gassen seiner 17932 Städte und Dörfer. Obwohl verschiedener Religionszugehörigkeit, sprachen sie eine gemeinsame Sprache, hatten sie gemeinsame Traditionen und waren sie

⁴ Die *Raj* (Hindi: Herrschaft, Königreich) bezeichnet die britische Kolonialherrschaft in Indien.

⁵ Neben persönlicher Identität spricht man auch von Identität, die sich über kulturelle Zugehörigkeit konstituiert. Die kulturelle Identität ist wie persönliche Identität nicht statisch, sondern unterliegt einem ständigen Bildungsprozess (vgl. Kimminich 2003). Sie bedarf der Vergewisserung durch das kulturelle Gedächtnis (vgl. Assmann 1997 und siehe Kapitel 4 dieser Arbeit).

gleich stolz auf ihre Eigenart als Pandschabis. Ihre wirtschaftliche Koexistenz wies ein noch verschlungeneres Muster auf. (Collins/Lapierre 1976: 140)

Mit dem mitternächtlichen Glockenschlag, der von der Unabhängigkeit kündete, wurden neue Grenzen geschaffen, die mitten durch zwei historische Kulturregionen verliefen: im Nordwesten durch den Punjab, im Osten durch Bengalen. Die neuen Grenzen machten rund 10 Millionen Menschen auf dem Subkontinent zu Flüchtlingen: Hindus und Sikhs, deren Heimat von nun an zum neuen Staatsgebiet Pakistans gehörte, zogen in langen Flüchtlingsströmen nach Indien, während Muslime Indien in Richtung Pakistan verließen. Etwa eine Million fiel gegenseitigen Massakern, Hunger und Krankheit zum Opfer (Wolpert 1997: 348).⁶ In den neuen Grenzregionen herrschte Anarchie und Gewalt:

The resulting communal riots were of such magnitude that they could not be viewed as law and order problems. [...] Communal frenzy had even crept into the armed forces called out to handle the situation. Their involvement in the killings, looting of refugees, and abduction of young girls was a common feature in Punjab. There was complete anarchy. The true picture can only be obtained today from those refugees who came on foot in caravans [...] many of whom perished on the way. (M. R. Kamra 2002: xi)

Die *Partition of India* bedeutete körperliche und seelische Verletzungen, ein – im psychologischen Sinne – traumatisches Erlebnis. Das individuelle, psychische Trauma der Überlebenden besteht in den Gesellschaften Südasiens – in Indien, Pakistan und Bangladesch – als kollektives Trauma⁷ fort:

Die Erinnerung an diese schrecklichen Geschehnisse hinterließ in der Psyche von Millionen Menschen eine untilgbare Narbe. Es gab kaum eine Familie im Pandschab, die durch diese sinnlosen Schlächtereien keinen Angehörigen verlor. Noch lange Jahre waren die Menschen von diesem Trauma geprägt, von leidvollen Erinnerungen verfolgt, eine schmerzlicher als die andere. Es waren die furchtbaren Erfahrungen einer Bevölkerung, die jäh und unbegreiflich aus dem Land, in dem sie ihre Wurzeln hatte, gerissen und in panikartige Flucht getrieben wurde. (Collins/Lapierre 1976: 351)

Immer neue Störungen des religiösen Friedens lassen die Wunde, welche die *Partition* in die Psyche des Subkontinents schlug, bis heute nicht heilen.⁸

⁶ Die Zahlen schwanken je nach Quelle erheblich, was unterstreicht, wie wenig dokumentiert die Folgen der *Partition* sind. Andere Angaben sprechen von bis zu 16 Millionen Flüchtlingen (Kamra 2002: 2). Lord Mountbatten sprach von 250000 Toten, während Historiker von 500000 bis zwei Millionen direkten Opfern der Gewalt ausgehen (Collins/Lapierre 1997: unpag.).

⁷ Zur Definition des kollektiven Traumas siehe Kapitel 3.

⁸ Die Spannungen in Folge der *Partition* mündeten in drei indo-pakistanischen Kriegen, dem Kaschmir-Konflikt, dem Unabhängigkeitskrieg von Bangladesch 1971, der Stürmung des goldenen Tempels von Amritsar und der Ermordung Indira Gandhis 1984, der Zerstörung der Babri Moschee in Ayodhya 1992 und folgenden Unruhen in Mumbai und Surat sowie den Pogromen gegen Muslime in Gujarat 2002, die tausende Menschenleben forderten.

Aus der skizzierten historischen Lage und ihren immanenten Schwierigkeiten folgen die Hypothesen dieser Arbeit. Im Jahre 1956 veröffentlichte Khushwant Singh mit *Train to Pakistan* die erste *novel of Partition*. Seitdem bildet die Teilung Indiens, ihre Ursachen und Folgen, eines der dominantesten Themen in den verschiedenen Literaturen des Subkontinents. Die zeitgenössische indo-englische *novel of Partition* ist wegen ihrer bereits erwähnten doppelten Funktion besonders spannend.⁹ Erstens dienen die Texte der Inszenierung von imaginativ erzeugter Erinnerung: Die Figuren erinnern sich an die *Partition* und versuchen, die traumatischen Erlebnisse kohärenzstiftend in ihre Lebensgeschichte einzubetten. Es sind die marginalisierten Erinnerungen der schweigenden Opfer der Geschichte – Menschen mit niedrigem sozialen Status und wenig politischer Einflussnahme – die in den Texten eine Stimme finden. An prominenter Stelle stehen die Erinnerungen weiblicher Figuren. Frauen wurden durch die sexualisierte Gewalt der *Partition* besonders traumatisiert. Ihre Erinnerungen unterliegen einer starken Tabuisierung. Die Funktion der ausgewählten *novels of Partition* ist die Überwindung der Sprachlosigkeit und die Enttabuisierung durch die fiktionale Darstellung weiblicher Erinnerung.

Zweitens streben die *novels of Partition* die Konstruktion alternativer Geschichtsbilder im kollektiven Gedächtnis an. Die institutionalisierten Geschichtsversionen in Indien und Pakistan bieten keinen Raum für die Erinnerungen von Minderheiten, Frauen und Subalternen an erlebte Geschichte. Das kollektive Gedächtnis der Staaten kommemoriert die Geschichtsversion, welche die jeweilige nationale Identität stützt, und schließt destabilisierende Identitätsentwürfe aus. Für viele Menschen ist der Verlust der kulturellen Identität nach der *Partition* jedoch nicht durch neue nationale Identitätskonzepte aufgefangen worden. Die zweite Funktion der *novel of Partition* ist, diese Homogenisierungstendenzen der ‚offiziellen‘ Geschichtsversion zu unterlaufen, damit auch vergessene Aspekte „erinnerte Geschichte“ (Assmann 1997: 52) werden.

⁹ Cleary findet in seiner Untersuchung der *Partition literature* in Irland und Israel/Palästina eine ähnliche, doppelte Funktion: „In the case of partitioned societies, cultural narratives play a number of very important functions. They represent one of the media through which the trauma of partition is subsequently memorialised and understood by the peoples involved; they can also help either to ratify the states divisions produced by partition or to contest the partitionist mentalities generated by such divisions“ (Cleary 2002: 2).

Die skizzierten Hypothesen sollen in einer vergleichenden Textanalyse, die auf einem interdisziplinären Ansatz basiert, verifiziert werden.¹⁰ Die Erkenntnisse zweier Forschungskreise untermauern meine These einer doppelten Funktion der *novel of Partition*. Erstens sind dies Kulturwissenschaftlerinnen wie Urvashi Butalia und Sukeshi Kamra, welche die Erinnerungen an die physische Gewalt der *Partition*, besonders gegen Frauen, in *oral history*-Projekten festzuhalten versuchen. Ihre Ergebnisse bilden eine wichtige Folie zum Verständnis literarisch inszenierter Erinnerungen, in denen kulturspezifische Aspekte des Traumas der *Partition* zum Ausdruck kommen. Zweitens ist dies die *Subaltern Studies Group*, welche die epistemische Gewalt (Spivak 1988: 171) der ‚Geschichte von oben‘ kritisiert: Die elitäre nationale Geschichtsschreibung in Südasien marginalisiert sowohl die Erfahrungen als auch die Beteiligung Subalternen an historischen Prozessen. Dieses Argument spiegelt sich in den geschichtskritischen Tendenzen der *novels of Partition*, die in ihrer fiktionalen Geschichtsdarstellung Alternativen zur nationalen Historiographie aufzeigen und Subalternen durch entsprechende Perspektivierung eine Stimme verleihen. Der Bezug auf diese Forschung dient als Verständnishilfe für die Texte, deren Analyse ohne Beachtung der historischen und gesellschaftlichen Gegebenheiten des indischen Subkontinents nur oberflächlich bleiben könnte.

Im zweiten Kapitel möchte ich zunächst das Textkorpus dieser Arbeit literaturgeschichtlich verorten, näher auf den Forschungsstand eingehen und erste Thesen aufstellen. Das dritte Kapitel analysiert die Funktion der literarischen Inszenierung von imaginativ erzeugter Erinnerung an traumatische Erlebnisse, während das vierte Kapitel die Konstruktion alternativer Geschichtsbilder im Medium der Literatur untersucht. Diese Textanalysen werden jeweils von theoretischen Vorbemerkungen eingeleitet, welche die Konzepte von Trauma und Erinnerung, kollektivem Gedächtnis und Geschichte für eine literaturwissenschaftliche Analyse vorstellen.

¹⁰ Eine Ausweitung auf verschiedene Generationen der *Partition literature* und auf indische Regionalsprachen ergäbe einen umfassenderen Vergleich. Das Textkorpus beschränkt sich zudem auf Romane, in denen die *Partition* im Nordwesten Indiens, im Punjab und der Region Delhi, thematisiert wird. In Bengalen erfolgte die Teilung unter anderen historischen und kulturellen Bedingungen und wird außerdem bevorzugt im bengalischen Roman verhandelt.

**2. „THE BASTARD CHILD OF EMPIRE“ –
ZUR LITERATURGESCHICHTE DES INDO-ENGLISCHEN ROMANS**

*What joyance rains upon me, when I see
Fame in the mirror of futurity
Weaving the chaplets you are yet to gain.*
Henry Derozio¹¹

Dieses Kapitel dient der literaturgeschichtlichen Rahmung des vorliegenden Textkorpus. Im ersten Unterkapitel stelle ich die These auf, dass die Entwicklungsgeschichte der indo-englischen Literatur, besonders ihres dominantesten Genres, des Romans, dessen konsistente Affinität zu historischen Themen bedingt. Die enge Verbindung zwischen britischem Imperialismus und der Herausbildung des indo-englischen Romans prädestiniert letzteren zu einer Auseinandersetzung mit der kolonialen Vergangenheit und deren Folgen in der Gegenwart. Dies manifestiert sich in einem neuerlichen „turn to history“ (Mee 2000: 35) zeitgenössischer Texte, die vor allem über fiktional inszenierte Erinnerungen kritisch auf die Vergangenheit Bezug nehmen. Das zweite Unterkapitel thematisiert die Legitimationskrise dieser Literatur als kulturelles ‚Kreuzungs‘-Phänomen und die Überwindung der Krise durch eine neue Autorengeneration, die unapologetisch den hybriden Charakter des indo-englischen Romans feiert. Diese Autoren haben die kritische Auseinandersetzung mit der eigenen Vergangenheit geradezu programmatisch etabliert. Im dritten Unterkapitel charakterisiere ich jenes Segment dieser Literatur, das sich primär mit der Teilung Indiens 1947 beschäftigt, die *Partition literature*, und verorte die drei der Analyse zu Grunde liegenden Texte in ihrem literarischen Umfeld.

Zunächst ist der Begriff der indo-englischen Literatur zu definieren. Bis zum Ende der *Raj* wurde englischsprachige Literatur aus Indien als anglo-indisch bezeichnet. Dabei wurde nicht zwischen in Indien lebenden englischen Schriftstellern wie E. M. Forster und englischsprachigen indischen Autoren wie Raja Rao unterschieden. Erst nach der Unabhängigkeit etablierte K. R. Srinivasa Iyengar die indo-englische Literatur in seinem Standardwerk *Indian*

¹¹ Aus dem Gedicht „To the Pupils of the Hindu College“ (zit. in Naik 1982a: 291). Henry Derozio, selbst ein eurasischer ‚Bastard‘, gilt als erster indo-englischer Dichter.

Writing in English als eigenständige Kategorie und prägte den Begriff „Indo-Anglian literature“ für englischsprachige indische Schriftsteller.¹²

Aber wer ist ‚indischer‘ Schriftsteller? Im Zeitalter der politischen Zerstückelung des indischen Subkontinents und der weltweiten Diasporisierung indischer Kultur ist eine herkömmliche Kategorisierung von Literatur entlang nationaler Grenzen restriktiv.¹³ Meine Definition lehnt sich an Sangas integratives Konzept einer internationalisierten indo-englischen Literatur an. Die Autoren stammen meist aus Südasien und/oder leben dort, doch im Zentrum steht die Identifikation mit der gemeinsamen „South Asian experience“: die britische Kolonisierung, die Unabhängigkeitsbewegung, die *Partition*, ethnische Spannungen und sukzessive Konflikte zwischen oder innerhalb der neuen Nationalstaaten (Sanga 2004: ix). Diese Definition verläuft jenseits der (relativ neuen) nationalstaatlichen Grenzen zwischen Indien, Pakistan und Bangladesch.¹⁴ Sie vereint – ohne von der kulturellen Homogenität des Subkontinents auszugehen – die indisch-deutsche Anita Desai, die pakistanischstämmige Amerikanerin Bapsi Sidhwa und die Indo-Kanadierin Shauna Singh Baldwin, in deren Texten die südasiatische Erfahrung der *Partition* verhandelt wird.

2.1 „THE TURN TO HISTORY“ – DER INDO-ENGLISCHE ROMAN SCHREIBT GESCHICHTE

Die Gattung des Romans, die in der bengalischen Literatur in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts etabliert wurde, war die erste Form erzählender Prosa auf dem indischen Subkontinent (Chaudhuri 1968: 476). Indo-englische Romane erschienen vereinzelt zu Ende des Jahrhunderts. In der indischen Erzähltradition der Epen *Ramayana* und *Mahabharata* oder der Puranen¹⁵ manifestieren

¹² Iyengar bevorzugt den Begriff *Indo-Anglian* gegenüber *Indo-English*, da er substantivisch und adjektivisch zu gebrauchen ist (Iyengar 1987: 4). Im Englischen existieren zudem die Termini *Indian Writing in English* oder *Indian English Writing*. Deutsche Forschungsliteratur spricht von indo-englischer Literatur (vgl. Riemenschneider 1974 und Lutze 1995).

¹³ Die Diaspora des indischen Subkontinents zählt mit 11 Millionen Menschen in 136 Ländern zu den größten der Welt (Nataranjan 1993: xiv).

¹⁴ Ich verwende die politische Bezeichnung Südasien, zu dem auch Sri Lanka, Nepal und Bhutan gehören, synonym mit der geographischen Bezeichnung des indischen Subkontinents.

¹⁵ Indische Erzählform, in der mythologische und historische Elemente über die Welterschöpfung, Helden, Götter, Heilige, königlichen Dynastien und historische Figuren vermischt werden (vgl. von Wilpert 2001: 653).

sich die Werte und Wahrheiten einer festgefügtten, göttlichen Weltordnung. Im europäisch geprägten Roman geht es dagegen um „a precise location of historical man in the flux and flow of society“, was dem indischen Denken, das kein ausgeprägtes Geschichtsbewusstsein kannte, fremd war (Mukherjee 1971: 18).

Die Etablierung des indo-englischen Romans erfolgte in der Hochphase der Unabhängigkeitsbewegung, als indische Intellektuelle die Geschichte der Nation Indien als Gegenkonzept zur imperialen Geschichtsschreibung ‚entdecken‘. Die erste Autorengeneration thematisierte die Emanzipation Indiens, die politischen Führungsgestalten, soziale Probleme und das schwer belastete Ost-West-Verhältnis. Sie verarbeitete die Erfahrung des Imperialismus und der Dekolonisierung (Afzal-Khan 1993: 1-2). Die Gattung des historischen Romans hatte durch eine breite Scott-Rezeption in Indien Fuß gefasst und wurde zum Medium des „imagining the nation“. ¹⁶ Das Englische eignete sich als einzige panindische *lingua franca* und als Sprache der Unabhängigkeitsbewegung, in der Nehru, Gandhi und Jinnah agierten, besonders in Verbindung mit dem historischen Roman für die literarische Thematisierung des *nation-building*.

In den 80er Jahren des 20. Jahrhunderts begann eine zweite Blütezeit des indo-englischen Romans unter postmodernen Vorzeichen. Rushdies *Midnight's Children* markierte 1981 den Beginn der *New Indian Novel in English* ¹⁷ und die Ablösung der ersten Autorengeneration. Diese Romane greifen postmoderne Schreib- und Erzählweisen auf. In einer neuerlichen Hinwendung zur eigenen Geschichte hinterfragen sie die Allgemeinplätze konventioneller Geschichtsschreibung und die Konstruktion nationaler Identitäten in den Folgestaaten Britisch-Indiens. Der zeitgenössische Roman hat sich dem kritischen *re-imagining the nation* verschrieben. Er beleuchtet das Schicksal der Kinder der Unabhängigkeit (Mee 2003: 319) und den Einfluss der Geschichte auf das Individuum: „The concern of the Indo-Anglian novel today is the ‚ultra-historical‘ modern man whose individuality and personal life are shaped by factors of history“ (Mukherjee 1971: 27). Er unterläuft das Konzept der *Indi-*

¹⁶ „[T]he process of national self-making in story and symbol is often called imagining the nation. What this phrase implies is that the nation as we know it is a thing of social artifice – a symbolic formation rather than natural essence“ (Boehmer 1995: 18).

¹⁷ Kirpal prägte den Begriff in seinem Sammelband *The New Indian Novel in English* (1990).

anness, einer homogenen indischen Identität, und schafft ein differenziertes Bild postkolonialer Gesellschaften auf dem Subkontinent:

South Asian writers in English can be seen as the alternative interpreters of the subcontinent's many histories. Their representations matter profoundly as they enable us to envision the various registers and textures of experiences of a vast and complicated region. (Sanga 2004: xi)

Der indo-englische Roman übernimmt als Sprachrohr alternativer Geschichtsversionen die Funktion eines kritischen Gegengedächtnisses gegenüber dem ‚offiziellen‘ kollektiven Gedächtnis der jungen Nationalstaaten ein.

2.2 „THE INDIAN PALIMPSEST“ – ÜBER IL/LEGITIMITÄT EINER HYBRIDEN LITERATUR

To conquer English may be to complete the process of making ourselves free.
Salman Rushdie¹⁸

Im letzten Kapitel habe ich literaturhistorisch argumentiert, warum der indo-englische Roman eine starke Affinität zu historischen Themen aufweist. Seine Berechtigung zur Auseinandersetzung mit indischer Geschichte und ihrer ‚authentischen‘ Repräsentation ist jedoch kontinuierlicher Kritik unterworfen. Im Folgenden werde ich zeigen, dass gerade die scheinbaren Mängel bei genauerer Betrachtung für die ‚Legitimität‘ des indo-englischen Romans sprechen. Rushdie beklagt im Vorwort zu *Modern Indian Writing in English*:

For some, English-language Indian writing will never be more than a post-colonial anomaly, the bastard child of Empire, sired on India by the departing British; its continuing use of the old colonial tongue is seen as a fatal flaw that renders it forever inauthentic. (Rushdie 1997: xii)

Der indo-englischen Literatur fehlt laut Kritikern „the spiritual dimension essential for a ‚true‘ understanding of the soul of India“, und sie sei „the equivalent of MTV culture, of globalising Coca-Colonisation“ (ebd.: xiii). Die Kontroverse in der Forschung dreht sich im Wesentlichen um fünf Aspekte: die Lebensweise der Autoren, die Leserschaft, die Vermarktung, die englische Sprache und die Romanform. Im Hinblick auf die ersten drei genannten Aspekte werfen Kritiker den Schriftstellern vor, sie seien als Teil einer kosmopolitischen Elite vom ‚echten‘ Indien entfremdet und lieferten dem Westen aus

¹⁸ Vgl. Rushdie 1991: 17.

kommerziellem Kalkül ‚exotische‘ Literatur. Die scharfe Kritik, die sich am Erfolg von Arundhati Roy entzündete, steht dafür beispielhaft.¹⁹

Der erste Hauptkritikpunkt liegt jedoch beim Englischen als indische Literatursprache. Die indo-englische Literatur unterscheidet sich von anderen *literatures in English* wie der südafrikanischen, in denen Englisch meist die erste Sprache der Schriftsteller ist (Mukherjee 1971: 24). Khushwant Singh verdeutlicht das Paradoxon: „My mother tongue is English though my mother cannot speak a word of it“ (Singh 1980: 115). Den Autoren wird vorgeworfen, die imperiale Sprache zu nutzen, deren Studium die Kolonialverwaltung Indiens aufoktroziert hat, und die der Großteil der Bevölkerung nicht beherrscht.

Doch diese Kritik lässt vier Punkte außer Acht. Zunächst entstand schon in den frühen Romanen des Dreigestirns Rao, Anand und Narayan ein hybrides Englisch,²⁰ das als Strategie des *writing-back* gilt (Ashcroft/Griffith/Tiffin 1989: 37-38). Sodann sieht Ganapathy-Dore darin kein kognitives Gefängnis mehr, sondern bezeichnet das „Indian palimpsest“ als Wiederbelebung des Englischen (Ganapathy-Dore 2002: 64). Des Weiteren ist Englisch längst, wie Urdu zuvor, eine indische Sprache geworden (Rushdie 1997: xiii). Vielsprachigkeit ist Bestandteil indischer Kultur: „The Indian literary situation has always been a multilingual one throughout the three thousand years of our continuous literary history“ (Trivedi 1995: 201). Zuletzt stellt Englisch die einzige *lingua franca* des Subkontinents dar. Der Versuch, Hindi in Indien als Landessprache zu etablieren, simuliert eine kulturelle Einheit, die es in einem Land mit 14 offiziellen Sprachen nicht gibt, und verneint das ‚muslimische‘ Urdu. Rushdie hält Englisch für neutral (Rushdie 1997: xiii). Srivastava resümiert:

One strategy of approach to Indian fiction in English is to view it as a syncretic literature, in which novelistic language engages in code-switching with other Indian languages [...], and transfers Indian cultural patterns into English prose, foregrounding hybridity now as estrangement, now as a naturalized glance on the world. (Srivastava 2000: 103)

¹⁹ Zur Diskussion um Arundhati Roy vgl. Dharwadkar 1999 und Dharker 2000.

²⁰ Ich verstehe Hybridität in seiner Grundbedeutung aus der Biologie als die Eigenschaft, Produkt einer Kreuzung zu sein. In Anlehnung an das postkoloniale Konzept bei Bhabha findet sich darin die Möglichkeit, Kulturkontakte nicht als dualistische Konfrontation zu betrachten, sondern als Moment der Vermischung. Diese birgt subversives Potential und kann Ausgangspunkt einer anti-essentialistischen Kritik sein (vgl. Bhabha 1995: 112).

Diese Hybridität manifestiert sich in *Cracking India* in einer Vielstimmigkeit, die nicht nur im Sinne Bachtinscher Heteroglossie konkurrierende Stimmen, sondern verschiedene Sprachen zu einem polyphonen Ganzen fusioniert:

„Shanta *bibi*, you are Punjabi, aren't you? [...] Then why don't you wear Punjabi clothes? I've never seen you in shalwar-kamize.“ [...] „*Arrey baba*,“ says Ayah spreading her hands in a fetching gesture, „do you know what salary ayahs who wear Punjabi clothes get? Half the salary of the Goan ayahs who wear sari!“ (CI: 38)

Der zweite gewichtige Kritikpunkt ist die Verwendung westlicher Gattungskonventionen und die scheinbare Diskreditierung eigener Tradition. Dagegen spricht, dass dieser Vorwurf auf der essentialistischen Vorstellung einer reinen indischen Kultur basiert (Rushdie 1991: 67). Die Integration fremder ästhetischer Praktiken ist eine unvermeidbare Hybridisierung interkultureller Begegnungen. Die indo-englische Literatur hat sich – formal, sprachlich und stilistisch – von ihrer ‚Mutterliteratur‘ emanzipiert. Eine Verneinung ihrer *raison d'être* kann zwei Jahrhunderte englischer Dominanz nicht ungeschehen machen, jedoch kann die Hybridisierung von historischem Roman und Stoffen des *Ramayana* in *What the Body Remembers* diese Dominanz unterminieren.

Die indo-englische Literatur spiegelt die Situation des heutigen Indiens, das politisch und kulturell ebenso eine ‚Kreuzung‘ ist. Sie ist ein „double-bladed instrument with which to conquer India's hydra-headed reality“ (Mukherjee 1971: 70). Es ist gerade ihre Hybridität und die Nichtgebundenheit an ein „regional base“ (Bharucha/Sarang 1994: vi), die ihr Potential festigen, das moderne und kulturell heterogene Indien im fiktionalen Raum darzustellen: „[...] Indian writing in English is uniquely placed to re-imagine the nation“ (Mee 2003: 335). Den scheinbaren Makel des literarischen ‚Bastards‘ haben die Autoren der *New Indian Novel* durch ein Spiel mit Sprache und literarischen Konventionen zur Maxime ihrer postmodernen Existenz erhoben und, um auf die Ausgangsthese zurückzukommen, die kritische Bezugnahme auf die Vergangenheit programmatisch für ihre Literatur etabliert.²¹ Im folgenden Kapitel möchte ich zeigen, wie sich diese Affinität zur eigenen Geschichte in der *novel of Partition* als ein Genre des indo-englischen Romans manifestiert.

²¹ Bedenkt man, dass der europäische Roman parallel zum Imperialismus entstand (Said 1993: 82), erhält die ‚Übernahme‘ des Genres durch eine postkoloniale Literatur zusätzlich Gewicht.

2.3 „MEMORY THAT REFUSES TO GO AWAY“ – DER INDO-ENGLISCHE ROMAN IN DER *PARTITION LITERATURE*

Auf den Morgen des 15. August 1947 folgten für viele Menschen Wochen des Schreckens und der Angst. Doch weder die Welt, noch der öffentliche Diskurs in den neuen Staaten Indien und Pakistan nahm Anteil an ihrem Leid:

These melancholy events attracted attention at the time, but they were so local in their effects that they have quickly faded from the world's memory. Nor have India or Pakistan been sorry that they should fall into oblivion. (Moon 1961: 7)

Sozialpsychologische und politische Mechanismen, die ich später erläutern werde, machten die *Partition* zu einem vergessenen Kapitel indischer Geschichte. Sie wurde weder journalistisch noch historiographisch dokumentiert:

Unfortunately, however, even though Partition was a decisive event [...] in our social and political life, it has yet to become a central part of our nationalist discourse. There are hardly any chronicles of those days [...] which can serve as aids to reflection and offer a reliable set of explanations. (Bhalla 1994: xi)

Nur die Literatur thematisierte kontinuierlich diese „single most traumatic experience in our recent history“ (ebd.: vii). Sie übernahm in der Folge eine herausragende Rolle: „[F]iction was the first place that difficult questions about Partition, in particular, were raised“ (Kamra 2002: 11). Die Kurzgeschichten in den Sprachen der direkt betroffenen Regionen – Urdu, Hindi und Bengalisch – sind die Chroniken der traumatischen Erfahrungen (Ahmad 1989: 27). Bhalla entwirft eine Typologie ihrer Funktionen: die Schuldzuweisung an eine bestimmte Gruppe, die Darstellung der Hoffnungslosigkeit und der politischen Anarchie sowie die Repräsentation von Trauer über Tod und Verlust (Bhalla 1994: xv). Doch die fiktionalen Vergangenheitsbetrachtungen vermitteln auch Hoffnung, indem sie versuchen, die Menschlichkeit der Täter nicht gänzlich zu zerstören, und Erklärungsmuster für die Gewalt suchen (Kamra 2002: 126).

Neben der Kurzgeschichte, der zentralen Gattung der *Partition literature* in den indischen Regionalsprachen, etablierte sich die *novel of Partition* als zweites Genre besonders in der indo-englischen Literatur. Sie hatte eine längere ‚Inkubationszeit‘. Doch nach Singhs erster *novel of Partition* wurde die Teilung Indiens zu einer zentralen Thematik indo-englischer Romane:

The depiction of the horrible communal violence [...] and the bewildering problems of identity faced by both the communities uprooted from their nativity is a major trend visible in the post-independence Indian English novels. (Agrawal/Sinha 2003: 130)

Bisher wurde in der Forschungsliteratur keine Definition dieser Romane formuliert. Ich verstehe die *novel of Partition* als historischen Roman. Dieses Genre ist auf Grund des starken Wandels formaler und stilistischer Konventionen gattungstypologisch schwer definierbar. Sein gemeinsames Merkmal ist der Erzählgegenstand: Der historische Roman ist eine „Vermittlungsform narrativ-fiktionaler Geschichtsdarstellung“ (Nünning 1995a: 124), die auf authentifizierbare historische Orte, Personen und Ereignisse Bezug nimmt. Ich definiere die *novel of Partition* als Subgenre des historischen Romans, dessen primäre Thematik die *Partition of India* ist. Die folgenden Textanalysen werden zeigen, wie die *novel of Partition* auf *histoire*- als auch auf *discours*-Ebene Geschichte über imaginativ erzeugte Erinnerungen darstellt und gleichzeitig Kritik an den ‚offiziellen‘ Geschichtsversionen in Indien und Pakistan übt.

Die *Partition literature* teilt sich in zwei Generationen (Nikhalani 1988: 5). Die erste Generation, deren Autoren oft selbst traumatisiert sind, zeichnet sich durch einen stark dokumentarischen Impuls aus. Die Texte versuchen Details ‚realistisch‘ zu schildern, weisen häufig wenig Fiktionalitätsindikatoren auf und liegen im Grenzbereich zu journalistischen Formen oder Memoiren. Sie wollen Zeugnis ablegen, um dem Vergessen entgegen zu wirken:

[The] majority of these stories appeared to be fundamentally concerned with testifying, acting as witness to a historical „crisis of truth“ lest it be forgot – which is the *raison d'être* of the testimonial. (Kamra 2002: 2)

Neben den bereits erwähnten Kurzgeschichten, zählen dazu auch einige Romane. Diese tendieren zu plakativer Gewaltdarstellung, die den Plot motiviert, und zu melodramatischen Wendungen. Im Jahre 1971 bemängelte Mukherjee:

Many [...] Indo-Anglian novels [...] have dealt with the Independence movement, but no major novel has yet emerged on the theme of this great national upsurge [of Partition]. Nearness sometimes blurs the edge of events and inhibits the detachment necessary for rendering a massive experience into art. [...] [They] may yet produce a convincing treatment of this great theme which is potentially rich in human interest as well as powerfully imbued with the larger focus of Indian history. (Mukherjee 1971: 63)

Besonders in den 80er und 90er Jahren entstand eine zweite Generation „removed in age from the Partition but clearly haunted by [its events]“ (Powers 2004: 246). Die Texte sind reflektierter und ziehen größere soziale und politische Zusammenhänge in Betracht (Ahmad 1989: 27). Neben dieser inhaltlichen Wei-

terentwicklung folgen sie beispielsweise durch die Hybridisierung von Gattungen oder die Absetzung realistischer Erzählkonventionen auch den stilistischen Neuerungen der Postmoderne. Zahlreiche zeitgenössische indo-englischen Autoren, darunter Rushdie, Gosh, Tharoor und Mistry, thematisieren die *Partition*, doch habe ich die Beobachtung gemacht, dass besonders Autorinnen Romanhandlungen entwerfen, in denen sie das *movens* des Erzählens darstellt. Auf Grund dieser Sachlage, die das folgende Kapitel erklären wird, umfasst das vorliegende Textkorpus drei Romane von zeitgenössischen Autorinnen.

Die Weiterentwicklung des Genres geht einher mit der bereits erwähnten intensiveren wissenschaftlichen Beschäftigung mit der *Partition*. Um das Jahr 1997, ihrem 50. Jahrestag, erschienen zudem zahlreiche kommentierte Kurzgeschichtenanthologien, aber auch kontrovers diskutierte Filme. Diese vielfältigen Darstellungsformen der *Partition* zeigen: Das Jahr 1947 ist sowohl für die Zeitzeugen, als auch für die nachfolgende Generation „one memory that refuses to go away“ (Menon/Bhasin 1998: xiii). Die literaturwissenschaftliche Forschung zur *novel of Partition* steht jedoch am Anfang. Die wenige Forschungsliteratur zu den indo-englischen Texten beschränkt sich meist auf inhaltlich ausgerichtete Fragestellungen, während die spezifisch literarischen Strategien der Inszenierung von Erinnerungen und der kritischen Bezugnahme auf Geschichte kaum Beachtung fanden. Ich hingegen stelle die zwei dominanten Funktionen der zeitgenössischen *novels of Partition* – die Darstellung imaginativ erzeugter Erinnerungen an 1947 sowie die Konstruktion alternativer Geschichtsbilder – ins Zentrum des Erkenntnisinteresses meiner Untersuchung.

Diese literaturgeschichtliche Einordnung zeigt, dass die gewählten *novels of Partition* erstens der indo-englischen Literatur angehören, durch die sich die Beschäftigung mit der Unabhängigkeit als thematisches Muster zieht. Die zeitgenössischen Autoren verhandeln durch ein kritisches *re-writing the nation* besonders die Fehler der Vergangenheit. Zweitens sind die Romane Teil der sprachübergreifenden *Partition literature*, die sich von Anfang an zur Aufgabe gemacht hat, die traumatischen Erlebnisse der *Partition* darzustellen, ins kollektive Gedächtnis der Nationen zu rufen, und – besonders in den neueren Texten – den Blick auf die Geschichte zu revidieren.

**3. „MEMORY IS [...] THE ACTION OF TELLING A STORY“ -
TRAUMA, ERINNERUNG UND ERZÄHLEN IN DER NOVEL OF PARTITION**

*Our memory is our coherence, our reason, our feeling,
even our action. Without it, we are nothing.*
Luis Buñuel²²

Die *Partition of India* stellt für Millionen Menschen eine traumatische Erfahrung dar, eine „disruption of continuous time“ (Kamra 2002: 199), welche die eigene Lebensgeschichte unweigerlich in ein ‚Vorher‘ und ein ‚Nachher‘ teilt. Doch zog die *Partition* nicht nur ein individuelles Trauma, die psychische Versehrtheit des Einzelnen, nach sich. Sie führte durch die gewaltsame Zerstörung eines sozialen Gefüges zu einem kollektiven Trauma in den Gesellschaften Südasiens, welches das kollektive Gedächtnis der Nationen jedoch ausblendet. Ziel dieses Kapitels ist, die verschiedenen Strategien und Motive einer literarischen Inszenierung von imaginativ erzeugter Erinnerung an traumatische Erlebnisse aufzuzeigen. Die gewählten Texte sind keine Autobiographien, sondern Romane, die sich in der Fiktionalisierung individueller Traumata mit dem kollektiven Trauma auseinanderzusetzen. Die *Partition* fungiert hierbei als *movens* des Erzählens, die Erinnerung als Struktur der Erzählung.

In theoretischen Vorbemerkungen werden Trauma und Erinnerung zunächst als literaturwissenschaftlich anwendbare Begriffe untersucht. Die Erkenntnisse der *oral history*-Forschung über das Trauma der *Partition* verdeutlichen den Entstehungskontext der Romane. Schließlich untersuche ich die „Mimesis des Gedächtnisses“ (ErlI/Nünning 2003: 4) – die Fähigkeit von Literatur, Erinnerung im fiktionalen Raum darzustellen.²³ Die anschließende Textanalyse stützt sich auf vier Leitfragen: Wie ist der Erinnerungsabruf motiviert? An was erinnern sich die Figuren? Welche literarischen Darstellungsformen kommen dabei zum Einsatz? Und: Welcher Zusammenhang besteht zwischen Erinnerung und dem sozialen Status der Figur?

²² Vgl. Luis Buñuel 1984: 11.

²³ Astrid ErlI und Ansgar Nünning nennen fünf Gedächtniskonzepte der Literaturwissenschaft. „Das Gedächtnis der Literatur“, „Gattungen als Orte des Gedächtnisses“ und „Kanon und Literaturgeschichte als institutionalisiertes Gedächtnis“ sind Aspekte eines innerliterarischen Gedächtnisses. „Mimesis des Gedächtnisses“ und „Literatur als Medium kollektiven Gedächtnisses in historischen Erinnerungskulturen“ sind zwei Aspekte des Verhältnisses zwischen Literatur und Erfahrungswelt, um die es in dieser Arbeit geht (ErlI/Nünning 2003: 4-5).

3.1 THEORETISCHE VORÜBERLEGUNGEN ZUR BEGRIFFSTRIAS TRAUMA, ERINNERUNG UND ERZÄHLEN

*I did, however, sense even then that it was necessary
to look beyond the immediate horror, that it was necessary
to salvage something that remained untouched by violence.*
Krishna Sobti²⁴

In der interdisziplinären Gedächtnisforschung werden die Begriffe Trauma und Erinnerung inflationär verwendet.²⁵ Ich möchte aus der breit gefächerten Diskussion einige Konzepte aufgreifen, die sich für eine literaturwissenschaftliche Textanalyse eignen und dem speziellen Kontext der *Partition* Genüge leisten.

3.1.1 KONZEPTE VON TRAUMA UND ERINNERUNG

Das Trauma, zunächst nur ein psychologisches Konzept,²⁶ hat während der letzten Jahre auch in den Kulturwissenschaften eine starke Konjunktur erfahren. Die amerikanische Literaturwissenschaftlerin Kalí Tal definiert das Trauma als Folge einer Extremsituation, die den ‚normalen‘ menschlichen Erfahrungshorizont überschreitet. Als solche verstehe ich auch die *Partition*:

An individual is traumatized by a life-threatening event that displaces his or her preconceived notions about the world. Trauma is enacted in a liminal state, outside the bounds of ‚normal‘ human experience, and the subject is radically ungrounded. (Tal 1996: 15)

²⁴ Die bekannte Hindi-Autorin Sobti sprach in einem Interview mit Alok Bhalla über ihre Motivation, die traumatischen Erlebnisse der *Partition* fiktional zu verarbeiten (Sobti 1997: 56).

²⁵ Hier möchte ich anmerken, dass die Begriffe Erinnerung und Gedächtnis oft synonym gebraucht werden. Während die Begriffe nicht differenziert werden (z.B. *memory*, *mémoire*), hebt im Deutschen Gedächtnis die Fähigkeit zur Speicherung von Informationen hervor, während Erinnerung die gedankliche Konstruktion der Vergangenheit meint.

²⁶ In seiner etymologischen Grundbedeutung bezeichnet das Trauma eine Wunde. Die Verwendung des Wortes für ein psychisches Phänomen überträgt das Bild der körperlichen Verletzung auf die Seele. Für die psychologische Traumaforschung etablierte Sigmund Freud grundlegende Begriffe. In „Jenseits des Lustprinzips“ beschrieb er Erlebnisse der Furcht und der Lebensgefahr als Auslöser einer traumatischen Neurose, welche die Erinnerung des Kranken stört: „Er ist vielmehr genötigt, das Verdrängte als gegenwärtiges Erlebnis zu wiederholen, anstatt es [...] als ein Stück der Vergangenheit zu erinnern“ (Freud 1972: 16). Erst durch „die Bewußtwerdung des Unbewußten“ (ebd.) kann der „Wiederholungszwang“ des Erlebnisses durchbrochen und „Widerstände“ im bewussten Ich gelöst werden (ebd.: 17). Freud hat dieses Konzept selbst verworfen und erweitert, und auch innerhalb der Disziplin wurden seine Definitionen vielfach weiterentwickelt. Die moderne Psychotraumatologie hat sich ausgehend von den USA entwickelt, nachdem Tausende Veteranen am *Vietnam Syndrome* erkrankt waren. Sie erforscht die psychopathologischen Folgen traumatischer Erlebnisse. Die bekannteste Folge ist die Posttraumatische Belastungsstörung (*post-traumatic stress disorder*, PTSD). Da es in dieser Untersuchung erstens nicht um eine psychologische Diagnostik, sondern um die Fiktionalisierung traumatischer Erlebnisse geht, und die Texte zweitens nicht (wie beispielsweise viele literarische Darstellungen des Ersten Weltkriegs) auf den psychopathologischen Diskurs rekurrieren, ist eine Ausführung des medizinischen Traumadiskurses nicht von Nöten.

Der Trauma-Begriff ist durch die Beschäftigung mit fiktionalen Darstellungen des Ersten Weltkriegs und des Holocausts zu einem literaturwissenschaftlichen Konzept avanciert. Es ist zu einem neuen „kulturellen Deutungsmuster für Moderne und Modernität“ (Bronfen/Erdl/Weigel 1999: vii) in den westlichen Industrienationen geworden.²⁷ Diese konzeptionellen Ausformungen der Traumaforschung sind eng mit der westlichen Kulturgeschichte verbunden und lassen sich nicht auf den Kontext der gewählten Romane übertragen:

[...] trauma, as both a concept and a diagnostic category, is a Western artifact, the product of a specific sociopolitical and clinical genealogy that emerges with late modernity and is assembled out of Euro-American experiences of industrialization and warfare, its gender relations, and its conceptions of normalcy and deviance. (Saunders/Aghaie 2005: 18)

Doch ist das Trauma – nach Tals Definition verstanden als Folge einer Extremsituation, die den ‚normalen‘ Erfahrungshorizont überschreitet und das Selbstbild des Individuums grundlegend stört – eine anthropologische Konstante. In dieser Untersuchung zeige ich, wie das Trauma der *Partition* anhand imaginativ erzeugter Erinnerungen in der Romanform erzählt wird und welche kulturspezifischen Aspekte dabei zum Ausdruck kommen.

Erzähltexte eignen sich besonders zur Darstellung von Erinnerung, denn diese ist narrativ strukturiert. Pierre Janet stellte fest, dass die Erinnerung in Form einer Lebensgeschichte vorliegt: „Memory is [...] an action; essentially, it is the action of telling a story“ (zit. in Bal 1999: x). Die Beständigkeit dieses Erinnerungsnarrativs und die Möglichkeit seiner Kommunikation sind für das Selbstbild des Individuums unverzichtbar, denn erst in der narrativen Struktur der Erinnerung entsteht „biographische Kontinuität“ (Gymnich 2003: 34). Die Fähigkeit zur Erinnerung ist eine unabdingbare Voraussetzung für die Identitätsbildung. Identität ist, so Paul Ricœur, narrative Identität:

Auf die Frage „wer?“ antworten heißt, [...], die Geschichte eines Lebens erzählen. Die erzählte Geschichte gibt das *wer* der Handlung an. *Die Identität des wer ist also selber bloß eine narrative Identität.* (Ricœur 191: 395)

Disparate Elemente der Vergangenheit und Gegenwart werden in der eigenen Lebensgeschichte in einen kongruenten Zusammenhang überführt und Identität

²⁷ Für den euro-amerikanischen Traumadiskurs vgl. die literatur- und kulturwissenschaftliche Beschäftigung mit dem Ersten Weltkrieg (u.a. Copley 1993, Mülder-Bach 2000) und dem Holocaust (u.a. van Alphen 1997, Bronfen/Erdle/Weigel 1999, Leys 2000, LaCapra 2001, Schlant 2001, Felman/ Laub 2002).

wird durch diese „Synthese des Heterogenen“ (Ricœur 1988: 174) in der Selbsterzählung ermöglicht. Ricœur zeigt in seinem Konzept der narrativ erzeugten Identität die enge Verknüpfung zwischen individueller Identitätsbildung und ästhetischen Formen: Das Erinnerungsnarrativ vermischt historische Elemente mit fiktiven und macht die Lebensgeschichte „zu einer historischen Fiktion, die den historiographischen Stil der Biographie mit dem romanhaften Stil der imaginären Autobiographie verknüpft“ (Ricœur 1996: 142).

Die narrativ erlangte Identität kann jedoch niemals stabil sein, sondern ist ständiger Veränderung unterworfen (Ricœur 1991: 399). Die Ipseitität, die ‚Selbstheit‘, ist durch Brüche in der Lebensgeschichte gefährdet. Nur wenn die „gleichermaßen unverständlichen, wie unerträglichen Bruchstücke durch eine kohärente und akzeptable Geschichte“ (Ricœur 1991: 397) ersetzt werden, ist Identität möglich. Die narrative Psychologie hat gezeigt, dass sich traumatische Erlebnisse nicht in ein stringentes Erinnerungsnarrativ einfügen. Den Begriff der traumatischen Erinnerung bezeichnet Mieke Bal als Paradoxon: Traumatische Erinnerung ist aufgrund mangelnder narrativer Integration noch nicht zu Erinnerung im eigentlichen Sinn geworden und ist – narratologisch ausgedrückt – eine Ellipse in der Erzählung der Lebensgeschichte (Bal 1999: iiv u. ix). Erst durch die Transformation traumatischer in narrative Erinnerung kann das Individuum zu einer Subjektposition zurückfinden (Brison 1999: 40).

Neben diesen individualpsychologischen Mechanismen spielt die psychosoziale Seite eine wichtige Rolle für Entstehung und Normalisierung eines Traumas. Erstens bestimmen die jeweiligen gesellschaftlichen und kulturellen Bedingungen die Entwicklung eines Traumas. Die öffentliche Zurschaustellung nackter Frauen während der *Partition* bedeutete in einer Gesellschaft, in der Frauen oft verborgen von Blicken Fremder lebten, eine besondere Traumatisierung. Zweitens bildet gerade das soziale Umfeld die Möglichkeit zur Bewältigung eines Traumas. Psychischer Druck und soziale Tabus (A. Assmann 1999: 329) können die narrative Überführung traumatischer Erlebnisse in „kulturell verfügbare Plots“ (Gymnich 2003: 39) verhindern. So ist die Aufarbeitung der sexuellen Gewalt der *Partition* in einer patriarchalen Kultur, in der die ‚Reinheit‘ der Frau als absolute Norm galt, nicht gegeben. Die Möglichkeit der

narrativen Integration einer Erfahrung in Erinnerung ist somit immer kulturell determiniert: „Memory is not something we have, but something we produce as individuals sharing a culture“ (van Alphen 1999: 37). Jedes Trauma erfordert folglich die genaue Beachtung kulturspezifischer Gegebenheiten. Bevor ich diese für die *Partition* beschreibe, möchte ich das soziale Phänomen des kollektiven Traumas vom individuellen Trauma unterscheiden.

Soziale Gruppen können Träger eines kollektiven und transgenerational vererbten Traumas sein.²⁸ Es entsteht, „when members of a collectivity feel they have been subjected to a horrendous event that leaves indelible marks upon their group consciousness, marking their memories forever and changing their future identity in fundamental and irrevocable ways“ (Alexander et. al. 2004: 1). Das kollektive Trauma ist nicht an das eigene Erleben von Gewalt gebunden, sondern wird kulturell vermittelt. Es bestimmt die kollektive Identität der betroffenen Gruppe.²⁹ Diese Kriterien treffen auf die *Partition* zu:

[...] it tore the social fabric that had woven regional communities and groups together and demanded new ways of thinking about the self in relation to society [...] affecting the children of survivors [...]. (Kabir 2005: 180)

3.1.2 ORAL HISTORY UND ERINNERUNGEN AN DIE *PARTITION*

The womenfolk never forget anything. They only pretend to forget.
Kamleshwar³⁰

Die Ergebnisse aus *oral history*-Projekten in Südasien transferieren die theoretischen Konzepte der Trauma- und Gedächtnisforschung einerseits in einen lebensweltlichen Kontext und bilden andererseits den unabdingbaren informativen Hintergrund für die folgenden Textanalysen.

Die Erinnerung an die *Partition* ist kaum dokumentiert. Es gibt wenig Zeugnisse Überlebender und somit kein archiviertes Gedächtnis und auch keine gesamtgesellschaftliche Erinnerungskultur.³¹ Für die Ereignisse von 1947 ist

²⁸ Vgl. hierzu die Problematik der zweiten Generation der Holocaust-Überlebenden: Obwohl die Kinder von traumatisierten Eltern diese Erlebnisse nicht selbst durchgemacht haben, überträgt sich das Trauma durch die Familie in diese „hinge generation“ (Hoffmann 2004: 103).

²⁹ Für die kulturelle Vermittlung eines kollektiven Traumas vgl. Eyerman 2001: 1-2.

³⁰ Aus der Kurzgeschichte „How many Pakistans?“, anthologisiert in Cowasjee 1995.

³¹ Es gibt in Indien und in Pakistan keine öffentliche Kommemoration der *Partition* durch Museen, Gedenktage oder Mahnmale und keine öffentliche Diskussion der Ereignisse (vgl. Butalia 1994: 40 und Greenberg 2005: 96).

die gleiche Epochenschwelle wie für die NS-Verbrechen eingetreten: Die Generation der Zeitzeugen stirbt aus. Die Forscherinnen versuchen, die Lücken der schriftlichen Tradierung mittels mündlicher Erinnerung zu schließen und vergessene Seiten der Geschichte sichtbar zu machen.

Die *oral history*-Forschung weist darauf hin, dass die Erinnerungen von Frauen in besonderem Maße vom Vergessen bedroht sind. Dafür sehe ich zwei Hauptgründe: den sozialen Status der Frau und sozialpsychologische Mechanismen innerhalb der Familien und *communities*. Frauen waren, sieht man von wenigen Ausnahmen ab, aus politischen Prozessen und dem öffentlichen Leben in Indien ausgeschlossen. Sowohl Frauen der mittleren als auch der oberen Schichten lebten hinter verschlossenen Türen, und ihr passives Erleben der *Partition* ist nicht von historischem Interesse. Sie verfügten nicht über die Bildung, ihre Perspektive in schriftlichen Zeugnissen darzustellen, während Männer ihre Erinnerungen in Autobiographien und Memoiren festgehalten haben.

Familienoberhäupter und der Staat bevormundeten Frauen. Doch war dies mehr als nur politische Unmündigkeit: Während der *Partition* wurden 75,000 Frauen vergewaltigt und zehntausende durch Männer der anderen Religion entführt (Butalia 1994: 3). Sie wurden von staatlicher Seite zu Abtreibungen oder Adoptionen gezwungen und lebten vergessen in staatlichen *ashrams*. Nur in seltenen Fällen konnten sie selbst über ihr weiteres Schicksal entscheiden. Diese ‚körperliche‘ Unmündigkeit nutzten die Staaten als politisches Machtmittel: Sie instrumentalisierten die Rettung entführter Frauen als nationale Aufgabe, um die jeweils andere Seite als Sündenbock darzustellen. Der politische Diskurs in Indien stilisierte die entführte Frau zum Symbol der ver-ratenen ‚Mutter Indien‘, den verletzten Körper zum Symbol der geteilten Erde:

The rape and abduction of Hindu and Sikh women by Muslim men found the backdrop against which accusations were levelled at Pakistan for being barbaric, uncivilized, lustful. The very formation of the nation of Pakistan out of the territory of Bharat (or, the body of Bharatmata) became a metaphor for the violation of the body of the pure Hindu woman. (Ebd.: 145)

Die betroffenen Frauen konnten – ob sie unter der Ägide des Staates oder der Familie weiterlebten – ihre Erinnerungen an 1947 nicht erzählen.

Ein zweiter Anlass für das Schweigen der Frauen liegt in einem sozial-psychologischen Mechanismus begründet: das Vergessenwollen der sexuellen Gewalt und der eigenen Schuld innerhalb der Familien und *communities*. Geschlechtsspezifische Gewalt wie Genitalverstümmelungen, Zwangsehen, Vergewaltigungen, erzwungene Abtreibungen und Adoptionen unterliegt einer starken Tabuisierung. Innerhalb kleinerer sozialer Gruppen sind die Erinnerungen zwar noch wach geblieben und werden immer wieder erzählt, doch sind sie hochgradig selektiv. Psychischer Druck macht Vergessen weniger schmerzhaft als Erinnerung, soziale Tabus formen das Erinnerungsnarrativ nachträglich durch Ausblendungen kohärenzstiftend. Butalia beobachtete bei dieser „familial silcence“ (Butalia 1994: 283), dass männliche Familienmitglieder die tradierten Erinnerungen bestimmen. So werden Selbstmörderinnen zu Märtyrern stilisiert und in Ritualen für ihre Selbstaufopferung geehrt.³² Entführte Frauen sind dagegen aus dem Gedächtnis der Familien gestrichen worden: „[T]hese are things that cannot be talked about; tales of heroism can find a place in collective memory, but abduction and rape must remain at the margins“ (ebd.: 63). Ähnliche Verdrängungsmechanismen betreffen die Schuld der eigenen Gruppe an Gewalt, beispielsweise bei Ehrenmorden innerhalb der Familie:³³

One of the myths that survivors increasingly – and tenaciously – hold on to is how communities and families hold together in this time of crisis: how then can they admit such disruption from the inside, and by their own members? (Ebd.: 156)

In der Erinnerung erscheinen diese Frauen als Heldinnen der Gemeinschaft; die Schuld der eigenen Familie an ihrem Tod wird ausgeblendet.

Hier zeigen sich neben dem Schweigen der Frauen zwei weitere kulturspezifische Aspekte des Traumas der *Partition*: der hohe Grad der Tabuisierung sexueller Gewalt und die Rolle der Familie in einer hierarchischen Gesellschaft. Die Gewalt gegen Frauen, in der sich die Verbindung zwischen Körper und Trauma, zwischen körperlicher und seelischer Versehrtheit, am deutlichs-

³² Der größte bekannte Fall kollektiven Selbstmords geschah im Dorf Thoa Khalsa, wo rund 90 Sikh-Frauen mit ihren Kindern in einen Brunnen sprangen, um nicht in die Hände der muslimischen Angreifer zu fallen, und um die Ehre ihrer Familien zu retten (Butalia 1994, 155-156). In allen drei *communities* – Hindus, Sikhs und Muslime – gab es unzählige Gruppenselbstmorde.

³³ Ehrenmorde innerhalb der Familien und *communities* waren ein verbreitetes Phänomen während der *Partition*. In zahlreichen Fällen töteten männliche Familienmitglieder alle Frauen und Kinder einer Großfamilie, um ihre Ehre zu schützen (Butalia 1994: 154).

ten zeigt, liegt „shrouded in many layers of silence“ (Butalia 1994: 153). Individuelle Traumata bleiben ein Leben lang unausgesprochen und unbewältigt. Es sind diese „other stories, silenced stories“ (ebd.: 236) von Frauen, und auch von Kindern und Armen, die in fiktionalen Darstellungen eine Stimme finden. So stellt *What the Body Remembers* die Problematik der Ehrenmorde an Frauen aus. Papaji, der seine Schwiegertochter getötet hat, idealisiert diese als selbstlose Retterin der Familienehre, während die zum Islam konvertierte Schwester Revati aus dem Familiengedächtnis gestrichen wird: „But Papaji is the teller of Revati Bhua’s tale and he tells it as he wishes it repeated“ (WBR: 458).

3.1.3 LITERARISCHE INSZENIERUNGEN VON ERINNERUNG

Zu Anfang dieses Kapitels habe ich argumentiert, dass Erzähltexte aufgrund der narrativen Struktur von Erinnerung und der darin erzeugten Identität eine Affinität zu diesem Themenkomplex aufweisen: „Die ästhetische Dimension von Erinnerung und Identität findet im Medium der Literatur ihre äußerste Verdichtung“ (Erll/Gymnich/Nünning 2003: iv). Astrid Erll und Ansgar Nünning haben für die Inszenierung von Erinnerung im fiktionalen Raum ein Konzept entwickelt, das auf Ricœurs dreistufigem *mimēsis*-Modell beruht.³⁴ Die fiktionale Darstellung von Erinnerung wird durch die vorgängige Erfahrungswelt und die Erinnerungskultur präfiguriert. Sie ist somit an ihren, im vorliegenden Fall den eben skizzierten, Entstehungskontext gebunden (Erll/Nünning 2003: 18). Die Erinnerung wird dann durch ästhetische Verfahren im fiktionalen Raum konfiguriert. Schließlich beeinflusst sie in einer Wechselwirkung mit der Erfahrungswelt, der Refiguration, wiederum die Erinnerungskultur. In der

³⁴ *mimēsis I* ist die Vorgestaltung des praktischen Feldes (*préfiguration*) (Ricœur 1988: 88). Diese beruht auf dem „Vorverständnis vom menschlichen Handeln“, das dem Dichter mit dem Leser gemein sein muss, denn „die Literatur [wäre] unrettbar unverständlich, wenn sie nicht etwas gestaltete, was in der menschlichen Handlung bereits Gestalt hat“ (ebd.: 103-104). Der nächste Schritt, der literarische Gestaltungsvorgang (*configuration* oder *mimēsis II*), ist die Komposition im fiktiven Raum. Der Akt der Konfiguration macht aus einer Vielzahl paradigmatischer Ereignisse „die Einheit einer zeitlichen Totalität“ (ebd.: 107). *mimēsis III* schließlich ist die Neugestaltung des praktischen Feldes in der Rezeption des Werkes (*refiguration*) (ebd.: 88). Sie stellt den „Schnittpunkt zwischen der Welt des Textes und des Zuhörers oder Lesers“ dar (ebd.: 114). An diesem Schnittpunkt entsteht eine „Wechselwirkung“ zwischen den Welten und der Text kann Bestehendes bestätigen oder unterlaufen. Die drei Momente bilden den Kreis der *mimēsis*, eine „endlose Spirale“ (ebd.: 115).

Textanalyse dieses Kapitels werden die kontextuelle Präfiguration und die Verfahren der Konfiguration in der indo-englischen *novel of Partition* untersucht.

Der Entstehungskontext der *novels of Partition* sind Gesellschaften, die unter dem kollektiven Trauma der Teilung leiden (Kamra 2002: 342), deren Erinnerungskulturen jedoch, wie im vorherigen Kapitel gezeigt wurde, vom kollektiven Vergessen bestimmt sind. In der Literatur kommt ein „authentisches Erzählbedürfnis“ (Ricoeur 1988: 118) zum Ausdruck: Sie versucht, die Wirklichkeitserfahrung des fundamentalen Bruchs der *Partition* über deren Fiktionalisierung zu verarbeiten. Die Darstellung fiktionaler Erinnerung wirkt dem Vergessen entgegen, übernimmt eine kathartische Funktion und ermöglicht eine gesellschaftliche Diskussion: „Perhaps some realities need to be fictionalized before the human imagination can face them“ (Das 1994: 56).³⁵

Die literarischen Figuren sind analog zum Menschen modelliert. Da sie jedoch keine pathologischen Fälle sind, soll es nicht um ihre Einordnung in eine psychologische Typologie, sondern um die spezifisch ästhetischen Verfahren gehen, über die traumatische Erfahrungen fiktionalisiert werden. Folgende Erzählstrategien werden dabei in den *novels of Partition* angewandt: Die Texte thematisieren die Erinnerungssituation und den Erinnerungsprozess in einem Wechselspiel von erinnerndem/erzählendem Ich zu erinnertem/erlebendem Ich, das Trauma drückt sich über Gedächtnismetaphern und die Metaphorisierung von Gewalt aus, und die Störung der biographischen Kontinuität durch traumatische Erlebnisse wird über Lücken im Erinnerungsnarrativ und über eine nichtchronologische Zeitstruktur gespiegelt. Über die Perspektivierung werden Anklänge an die *oral history* gesucht, eine Semantisierung des Raumes verdeutlicht die topographische Struktur der Erinnerung und Gewalt wird durch Schilderung direkt, aber auch indirekt über die Figurenkonstellation dargestellt. Die folgenden Analysen erläutern diese Verfahren anhand von Textbeispielen.

³⁵ Hier kann man fragen, ob die Literatur die *Partition* überhaupt angemessen darstellen kann, oder ob sich die Geschehnisse nicht durch ihre ‚Unsagbarkeit‘ entziehen. Besonders die Darstellung des Holocaust warf die Frage nach der Angemessenheit von Literatur als Medium der Erinnerung und Repräsentation auf. Theodor W. Adorno stellte 1949 fest, „nach Auschwitz ein Gedicht zu schreiben, ist barbarisch“ (Adorno 1955: 26). Zahlreiche weitere Kritiker haben die Überführung des Holocaust in eine ästhetische Form und den Anspruch, das Unausprechliche zu versprachlichen, hinterfragt (vgl. Schlant 2001: 20-21). Die Frage der Repräsentierbarkeit soll hier aber nicht weiter verfolgt werden.

3.2 „BETWEEN THE INNER BEING AND THE OUTER WORLD“ – ERINNERUNG UND TRAUMA IN ANITA DESAIS *CLEAR LIGHT OF DAY*

*Now sleeps the crimson petal, now the white;
Nor waves the cypress in the palace walk;
Nor winks the gold fin in the porphyry font:
The firefly wakens ...*

Her lips moved to the lines she had forgotten she remembered till she saw the crimson petals fall in a heap on the snail in the mud, but she would not say them aloud to Tara. She had not wish to use the lines as an incantation to revive that year, that summer when he had been ill and she had nursed him and so much had happened in a rush. To bury it all again, she put her toe and scattered the petals evenly over the damp soil. (CLD: 2-3)

Dieser Absatz entstammt der Anfangsszene aus Anita Desais sechstem Roman. *Clear Light of Day* ist zugleich ein historisches Porträt der *Partition*, als auch eine Familiengeschichte. Die zitierte Passage deutet den Konflikt an, der im Mittelpunkt der Handlung steht: Die Schwestern Tara und Bim treffen sich wieder, nachdem die jüngere Tara kurz nach 1947 ihre Familie und ihr Land verlassen hat. Fast dreißig Jahre nach der Teilung Indiens begegnen sich die verheiratete Frau aus Washington und die alleinstehende Lehrerin, die in Delhi geblieben ist, wieder. Es kommt zum Streit zwischen den Frauen: Taras Vergangenheitsflucht stößt auf Bims nostalgische Erinnerungen an das Leben vor der *Partition*. Die Rückkehr der jüngeren Schwester führt bei beiden Frauen zu einem schmerzlichen Erinnerungsprozess, der die Erlebnisse der gemeinsamen Kindheit und Jugend, besonders die des Sommers 1947, wieder auferstehen lässt. Die fallenden Rosenblätter im Garten lösen bei beiden eine *mémoire involuntaire* im Sinne Prousts aus. Doch sind ihre Erinnerungen unterschiedlich konnotiert. Während die welken Rosen bei Bim jene Zeilen wachrufen, die sie ihrem Bruder Raja während der Unruhen 1947 an dessen Krankenbett vortrug, denkt Tara zurück an die idyllische Kindheit vor der Teilung des Landes.

Im Folgenden möchte ich zuerst auf die Thematisierung von Erinnerung in *Clear Light of Day* eingehen und dann in einem nächsten Schritt die Fiktionalisierung des Traumas der *Partition* analysieren. Für die Darstellung von Erinnerung ist die strukturelle Komposition des Textes zentral; zunächst seine Zeitstruktur. Das erste der vier Kapitel des Romans umfasst den Tag von Taras Ankunft in Delhi, die für die Figuren zum Auslöser von Erinnerungsfragmenten wird. In einer Umkehr der chronologischen Ereignisfolge springt das zwei-

te Kapitel rund 30 Jahre zurück: Anhand dieser Analepse, welche die Zeit vom Frühjahr 1947 bis zur Mitte des folgenden Jahres umfasst, werden die Geschehnisse jenes Sommers erzählt, die während Taras Besuch in den Figuren unliebsame Erinnerungen wecken. Im dritten Kapitel führt eine weitere Analepse nochmals einige Jahre in die Zeit vor der *Partition* zurück. Die Protagonistinnen erinnern sich an diese Episoden aus der Kindheit bei Taras Rückkehr. Die anachronistische Zeitstruktur und das Oszillieren zwischen den Zeitebenen spiegeln die graduelle Exkavation der Erinnerungen auf der Figurenebene wider. Die zweifache Rückblende entspricht dem Versuch der Figuren, tiefer liegende Erfahrungen Schicht für Schicht freizulegen. Durch den Austausch zwischen den Schwestern erfolgt am Ende im vierten Kapitel die Lösung des Konflikts: Wie in einem Puzzle fügen sich die gegensätzlichen Erinnerungen zu einem kohärenten Ganzen zusammen. Die temporale Strukturierung des Textes – Episoden aus der Kindheit und Jugend und dazwischen liegende Ellipsen – ahmt die Struktur des Erinnerungsprozesses nach. Der Roman folgt der ‚emotionalen‘ statt der linearen Zeit: „[...] time is an emotional sequence of events rather than a serial imitation of chronological perception“ (Hashmi 1990: 70).

Nicht zuletzt wird das eben Gesagte auch auf der Ebene der erzählerischen Vermittlung unterstrichen. Die Fragmentierung der Erinnerung durch die episodenhafte und elliptische Zeitstruktur wird durch die wechselnde Fokalisierung verstärkt: Der heterodiegetische Erzähler tritt zurück und die alternierende Perspektivierung durch Bim und Tara, aber auch durch die Brüder Raja und Baba, sowie Tante Mira und Taras Mann Bakul, zeigt die widersprüchlichen Erinnerungen der Figuren. Am Ende der polyperspektivischen Erzählung entsteht jedoch ein Gesamtbild im Sinne Bachtinscher Dialogizität: Die Vielstimmigkeit erzeugt eine differenzierte und zugleich einheitliche Erinnerung.

In *Clear Light of Day* wird Erinnerung zudem über die Raumstruktur des Textes thematisiert. Es ist der spezifische Ort des Wiedersehens, der die Erinnerungen auslöst: Die Stadt Delhi wird zum Erinnerungsraum. Ihre Topographie stellt die Spuren der Geschichte aus. Lachmann hat dafür den Begriff der „Gedächtnisarchitektur“ (Lachmann 1990: 41) geprägt. Die Stadt verkörpert Stillstand und Verfall: „Old Delhi does not change. It only decays. [...] it

is a great cemetery, every house a tomb. Nothing but sleeping graves“ (CLD: 5). In ihr wird die Vergangenheit aufbewahrt wie auf einem Friedhof. Jedoch nicht nur die Stadt, sondern auch die Häuser werden zu Erinnerungsorten. Sie bergen die Vergangenheit wie Gräber: „[...] this shabby house that looked like a tomb in the moonlight, a whitewashed tomb rising in the midst of the inky shadows of trees and hedges, so silent [...]“ (CLD: 159).

Das Haus fungiert als bedeutungstragender Chronotop des Romans: Er ist der einzige Ort raumzeitlicher Verknüpfung auf der Landkarte der erzählten Welt.³⁶ Die traumatischen Ereignisse im Sommer 1947 werden im Haus der Familie auf zwei Ebenen dargestellt: Erstens lösen die einzelnen Räume als *lieux de mémoire*³⁷ Erinnerungen aus. Tara, die den traumatischen Erinnerungen an die Teilung der Familie und des Landes entflohen ist, wird im Wohnzimmer stehend ungewollt in ihre Jugend zurückversetzt. Der Raum erinnert sie an die Eltern, die ihr als Geister der Vergangenheit erscheinen: „[...] death stalking out in the form of a pair of dreadfully familiar ghosts that gave out a sound of paper and filled her nostrils with white insidious dust“ (CLD: 23). Sie wehrt sich gegen die auf sie einströmenden Erinnerungen: „She shook her head, refusing to remember any more“ (CLD: 40). Sie hat das Gefühl, von den furchtbaren Erlebnisse der Kindheit eingeholt zu werden: „She felt the waters of her childhood closing over her head again – black and scummy as in the well at the back“ (CLD: 149). Doch gerade weil Tara das Erinnern nicht zulässt, gelingt es ihr nicht, biographische Kontinuität herzustellen. Sie scheint gefangen auf dem Grunde des Brunnens, der selbst wiederum, wie ich erläutern werde, eine Gedächtnismetapher für das Trauma des Jahres 1947 darstellt.

Im Gegensatz zu Tara, die vor ihren Erinnerungen flieht, lebt Bim mit der Vergangenheit. Sie führt ein solipsistisches Leben in einem Haus voller Erinnerungen und verharrt gerade durch diese rückwärtsgewandten Isolation in einer Stasis: „Oh, I never go anywhere“ (CLD: 4). Bim ist in einer „extremely romantic apprehension of herself“ (Panigrahi 1990: 74) stehen geblieben und

³⁶ Vgl. zum Konzept des Chronotops Bachtin 1989: 192.

³⁷ Pierre Nora entwickelte das Konzept der *lieux de mémoire*, das besagt, dass materielle Orte symbolisch mit Erinnerung aufgeladen werden, vgl. dazu Nora 1989: 7.

lebt in einer „idealized, frozen past“ (Greenberg 2005: 97). Um sich von der Vergangenheit zu lösen, muss sie die Verformung ihrer Erinnerung durch die „Imperative der Gegenwart“ (A. Assmann 1999: 265) aufbrechen, „accept and understand her own tendencies to mythicize the past“ (Afzal-Khan 1993: 83). Doch so wie sich Tara wehrt, Erinnerungen zuzulassen, wehrt sich Bim dagegen, ihr romantisierendes Bild der Vergangenheit zu ändern: „[...] there was one more time, one that she never admitted and tried never to remember“ (CLD: 94). Sie kann keine Verbindung zwischen Vergangenheit und Gegenwart herstellen und gelangt so zu keiner kohärenten Wahrnehmung ihrer selbst (Pannigrahi 1990: 76-77). Auch bleibt ihr die biographische Einheit versagt. Beide Schwestern verweigern sich somit der Konfrontation mit dem persönlichen Trauma von 1947, denn in jenem Sommer ist nicht nur das Land zerfallen, auch die Familie ist nach dem Tod der Eltern, Rajas Tuberkulose, Miras Trinksucht und Tod, sowie Taras und Rajas Weggang auseinander gebrochen. Die Schwestern leben zwei Formen des Eskapismus: Tara ist dem Haus, das alle Erinnerungen speichert, entflohen und versucht zu vergessen, während Bim zurückgeblieben ist und ihre selektiven Erinnerungen kultiviert.

Das Haus steht zweitens für die Konservierung von Erinnerung. Die einzelnen Zimmer fungieren als Gedächtnismetaphern: *imagines*, die „Kodifizierung von Gedächtnisinhalten in prägnanten Bildformeln“ verbinden sie mit *loci*, den „Zuordnungen dieser Bilder zu spezifischen Orten eines strukturierten Raumes“ (A. Assmann 1999: 158). Das Wohnzimmer erscheint Tara als Museum, das ungewollte Erinnerungen speichert:

It seemed to her that the dullness and the boredom of her childhood, her youth, were stored here in the room [...] everything that she had so hated [...] was still preserved here as if this were the storeroom of some dull, uninviting provincial museum. (CLD: 20-21)

Somit ist das Haus in seiner chronotopischen Verfasstheit ein zweifach kodiertes Bild: Es bedeutet für die Figuren einerseits schmerzliche Erinnerungen, andererseits ist es aber auch der Schlüssel zum ‚Wiederfinden‘ ungewollter Erinnerungen, über die sich eine kohärente Identität erst konstituieren lässt.

Bisher habe ich gezeigt wie die Erinnerungen an 1947 anhand der Semantisierung dieser Erzählverfahren – der narrativen Vermittlung und der Raum-Zeit-Struktur – auf der *discours*-Ebene dargestellt wird. In den theoretischen

schen Vorbemerkungen habe ich das Trauma mit Kalí Tal als Folge eines Erlebnisses definiert, das den ‚normalen‘ menschlichen Erfahrungshorizont überschreitet und das Selbstbild des Individuums langfristig destabilisiert. Die unterschiedlichen Formen von Gewalt, die das Trauma der *Partition* bedingen, werden in Desais Roman verhandelt, jedoch niemals auf einer expliziten Ebene. Das liegt zum einem an der Lage Delhis am Rande des geteilten Punjab, zum anderen an der gesellschaftlich marginalisierten Stellung der beiden weiblichen Hauptfiguren. Bim sieht das brennende Delhi nur aus der sicheren Entfernung vom Dach des Hauses aus: „Nineteen forty-seven. That summer. We could see the fires burning in the city every night“ (CLD: 43). Durch die „detached perspective“ (Ibrahim 1996: 309) umgeht der Text eine direkte Auseinandersetzung mit der Gewalt. Die Romanfiguren sind „viewer“, deren Blick sich auf die „viewed“ richtet (ebd.: 310-311):

The city was in flames that summer. Every night fires lit up the horizon [...] Bim, pacing up and down on the rooftop, would imagine she could hear the sound of shots and of cries and screams, but they lived far outside the city, out in the Civil Lines where the gardens and bungalows were quiet and sheltered behind their hedges, that it was really rather improbable and she told herself she only imagined it. (CLD: 44)

Diese Wahrnehmung ist typisch für Frauen der oberen Schicht wie Bim, die das öffentliche Leben nur aus dem privaten Raum heraus beobachten können.

Auch die spezifische Gewalt gegen Frauen, die in allen drei *novels of Partition* thematisiert wird, erscheint in *Clear Light of Day* nur indirekt. So verdeutlicht die häusliche Gewalt gegenüber Mira die Gewaltbereitschaft in der indischen Gesellschaft gegen Frauen.³⁸ Ebenso wird im Roman nur nebenbei bemerkt, dass sich Bim im Sommer 1947 um schwangere Flüchtlingsfrauen kümmert (CI: 88), der Leser weiß aber sehr wohl, was der Text nur andeutet: die Massenvergewaltigung von Frauen während der *Partition*.

Clear Light of Day thematisiert das Trauma der *Partition* zu weiten Teilen über Andeutungen. Es findet Ausdruck in einer Sprache, in der die Hauptsache im Nebensächlichen zu suchen ist. Sichtbar wird diese Erzählstrategie in den zeichenhaften Bildern des Romans, welche die Bedeutung der *Partition*

³⁸ Mira ist als Kind verheiratet worden und vor dem Vollzug der Ehe verwitwet. Als kinderlose Witwe wurde sie von der Familie ihres Mannes über Jahrzehnte als Sklavin missbraucht. Ihre Trunksucht interpretiere ich als Versuch, die Erinnerungen daran auszulöschen.

und die Schwere ihres Traumas transportieren. Bim versteht die Ereignisse des Sommers 1947 im Rückblick als Flut:

Isn't it strange how life won't flow, like a river, but moves in jumps, as if it were held back my locks that are opened now and then to let it jump forwards in a kind of a flood? There are these long still stretches – nothing happens [...] and then suddenly there is a crash [...] and then life subsides again into the backwaters till the next push, the next flood? That summer was certainly one of them – the summer of '47 – . (CLD: 42-43)

Kamra betont, dass die *Partition* in der Literatur häufig bildhaft als Naturkatastrophe umschrieben wird (Kamra 2003: 110). Die Metapher der Flut oder Wasserscheide bringt zum Ausdruck, dass die *Partition* für die Betroffenen den Bruch ihrer Lebensgeschichte zwischen Vergangenheit und Gegenwart bedeutet (Ravikant/Saint 2001: xxi). Eine solche Wasserscheide, die das Leben nachhaltig verändert und die hilflos ausgelieferten Menschen traumatisiert, ist der Sommer 1947 auch für die Schwestern Bim und Tara:

[...] one is too young to know how to cope with that first terrible flood of life. One just goes under – it sweeps one along – and how many years and years it is before one can stand up to it, make a stand against it. (CLD: 43)

Noch in einem weiteren Bild wird die existentielle Problematik des traumatisierten Menschen dargestellt. Der Autismus des jüngeren Bruders Baba bringt das Trauma der *Partition* metaphorisch zum Ausdruck. Babas Geburt und die Entwicklung seiner Persönlichkeitsstörung fallen in die Zeit der Unabhängigkeitsbewegung. Seine Weltwahrnehmung bleibt mit dem Bruch der *Partition* stehen: So hört er nur alte Schallplatten aus der Zeit vor 1947 – immer und immer wieder. Seine Sprachlosigkeit und sein Leben in der Vergangenheit stehen bildhaft für die Ausblendung der traumatischen Erinnerungen. Sein Autismus fungiert als Unsagbarkeits-Topos des Traumas: Die Erlebnisse können mit Sprache nicht wiedergegeben werden. Den Schwestern erscheint er als Geist der Vergangenheit. Dieses Bild steht für die Wiederkehr traumatischer Erinnerung, für „one memory that refuses to go away“ (Menon/Bhasin 1998: xiii):

He was in his pyjamas [...] washed almost to translucency. His face, too, was blanched, like a plant grown underground or in deepest shade, and his hair was quite white, giving his young, fine face a ghostly look that made people start whenever he appeared. (CLD: 8)

Über die Figur des autistischen Baba wird ein weiteres Bild eingeführt, das für die Gewalt der *Partition* steht. Er beobachtet die Misshandlung eines Pferdes:

The horse gave a neighing scream, reared up its head with the wet, wringing mane streaming from it, and then stretched out on the stones, a shiver running up and down its legs so

that it twitched and shook. Again the man raised the whip, again it came down on the horse's back, neck, head, legs – again and again [...] All the time his arm rose up in the air and came down, cutting and slashing the horse's flesh till black stuff oozed onto the white dust and ran and spread, black and thick, out of the horse. (CLD: 16)

Das Trauma, das die Gewalt der *Partition* auslöst, wird in der Übertragung auf diese Gewaltszene dargestellt. Sie traumatisiert Baba und stellt die Verletzlichkeit der Seele aus: „[...] he fell to his knees, then he rose and stumbled, his arms still doubled over his eyes so that he should not see and about his ears so that he should not hear“ (CLD: 16). Als Tara ihn findet, verdreht er wie das Pferd die Augen (CLD: 17). Das Pferd wird zu einem *lieux de mémoire* des Traumas der *Partition*, denn es erinnert Baba an das Pferd des Nachbarn und macht ihm schmerzlich den Verlust der Idylle der Kindheit bewusst: Die Szene ist ein Trigger für das unüberwundene Trauma der Teilung.

Ein drittes Bild, das die Bedeutung der *Partition* veranschaulicht, ist das Symbol der Kuh.³⁹ Diese steht im Hinduismus, so Ibrahim, für die Braut und die Mutter (Ibrahim 1996: 306). Und tatsächlich erscheint den Kindern die Kuh bei ihrer Ankunft im Hinterhof als solche: „There was something bride-like about her white face [...]“ (CLD: 107). Doch aus Unachtsamkeit ertrinkt die Kuh alsbald im Brunnen des Gartens: „The well then contained death as it once had contained merely water, frogs and harmless floating things“ (CLD: 107-108). Die Kuh als Braut/Mutter, welche die Kinder des Hauses ernähren sollte, steht symbolisch für die neugeborene ‚Mutter‘ Indien, die für ihre ‚Kinder‘ da sein soll, aber ebenso unachtsam behandelt wird:

Desai uses the dead cow, which is also regarded as a bride in Hindu culture, as an analogy of the new-born nation which is turning against its own people rather than celebrating the departure of the colonial masters. (Ibrahim 1998: 41)

Die verendete Kuh wird somit zum Symbol der Zerstörungsgewalt, welche der Erschaffungen der neuen Nation Indien vorausgegangen ist.

Das Bild der Kuh ist eng verbunden mit der Gedächtnismetapher des Brunnens. Der Kadaver wird nicht entfernt und versinkt langsam in der Tiefe des Wassers. Die Oberfläche schließt sich über der Vergangenheit:

³⁹ Ich verstehe das Symbol nach von Wilperts Definition als „sinnlich gegebenes und fassbares, bildkräftiges Zeichen, das über sich selbst als Offenbarung veranschaulichend und verdeutlichend auf e. höheren, abstrakten Bereich verweist [...]“ (von Wilpert 2001: 800).

The water at the bottom was black, with an oily, green sheen [...] The cow had never been hauled out. [...] She had been left to rot: that was what made the horror of it so dense and intolerable. [...] It must have sunk to the bottom and rooted itself in the mud, like a tree. [...] The water had stagnated and blackened, closing over the bones like a new skin. But even the new skin was black now and although it stank, it gave nothing away. (CLD: 118)

Die Gedächtnismetapher des Brunnens fasst den Prozess des Erinnerns prägnant zusammen: Die Erinnerungen daran liegen in der Tiefe der Vergangenheit verborgen und müssen Schicht für Schicht freigelegt werden. Die Tatsache, dass sich die Figuren von dem unbenutzten Brunnen angezogen fühlen, veranschaulicht, dass die ungewollten traumatischen Erinnerungen nicht vergessen werden. Mira will sich im Brunnen ertränken: „Let me go – let me jump into the well – *let me!*“ (CLD: 99). Die Erinnerungen, die der Brunnen speichert, machen sie „obsessed by the idea of the well – the hidden, scummy pool in which the bride-like cow they had once had, had drowned [...]“ (ebd.). Selbst drei Jahrzehnte nach der *Partition* fühlt sich Bim durch den Brunnen bedroht:

„The well at the back – the well the cow drowned in [...] I always did feel that – that I shall end up in that well myself one day“. (CLD: 157)

Tara schließlich löst, indem sie einen Kieselstein in den Brunnen wirft und die im Schlamm sedimentierte Vergangenheit aufwühlt, den Prozess aus, die Erinnerungsschichten Schritt für Schritt freizulegen:

A part of her was sinking languidly down [...] like a pebble, she had picked up and hurled back into the pond, and sunk down through the layer of green scum, through the secret cool depths to the soft rich mud at the bottom, sending up a line of bubbles of relief and joy. A part of her twitched, stirred like a fin in resentment: why was the pond so muddy and stagnant? Why had nothing changed? (CLD: 12).

Die Fiktionalisierung des Traumas der *Partition* in *Clear Light of Day* erfolgt somit erstens über eine indirekte Darstellung der traumatisierenden Gewalt und zweitens über eine Reihe von Bildern, die sowohl das Ereignis der Teilung, als auch die damit verbundene Gewalt und das Trauma metaphorisieren.

Im Folgenden möchte zeigen, wie die traumatischen Erinnerungen an die *Partition* von den Figuren in narrative Erinnerungen überführt und überwunden werden. Der Sommer 1947 stellt für die Schwestern die Schwelle zum Erwachsenenalter dar: „It was the great event of our lives – of our youth. What would our youth have been without it to round it off in such a definite and dramatic way?“ (CDL: 43). Erst im gegenseitigen Erzählen und dem ‚Wieder-

ausgraben' der Erinnerungen können sie jedoch ihr übereiltes Erwachsenwerden überwinden. Tara, die sich nie mit der Vergangenheit auseinandergesetzt hat, realisiert, dass ihre kindlichen Erinnerungen den gegenwärtigen Blick auf Bim verstellen: „[...] her vision was strewn, obscured and screened by too much of the past“ (CLD: 148). Nun kann sie die Vergangenheit nicht mehr nur fühlen, sondern sie in Worte fassen: „I only felt it. The thoughts – the words – came later. Have only come now!“ (CLD: 157). In diesem epiphanen Moment stellt sich die Fähigkeit, vom eigenen Leid erzählen zu können, wieder her. In der Fiktionalisierung des Traumas der *Partition* dienen Epiphanien häufig als Moment, in dem traumatische Erinnerung mit Bedeutung versehen wird: „It bears the burden, then, of ‚narrativizing‘ the unnarrativizable“ (Kamra 2002: 182). Auch für Bim, deren Bild der Vergangenheit erstarrt und deren Sinne „atrophied, or calcified“ sind (CLD: 149), fügen sich die Erinnerungsfragmente in einer Epiphanie zu einem einheitlichen Bild zusammen:

[...] she saw that she loved him, loved Raja and Tara and all of them who had lived in this house with her [...] They were really all parts of her, inseparable, so many aspects as she was of them, so that the anger or the disappointment she felt in them was only the anger and disappointment she felt at herself [...] She lay absolutely still, almost ceasing to breathe, afraid to diminish by even a breath the wholeness of that love. [...] Although it was shadowy and dark, Bim could see as well as by the clear light of day that she felt only love [...]. (CLD: 165)

Indem Bim ihre Vergangenheit neu bewertet, erblickt sie, metaphorisch, das helle Licht des Tages, das dem Roman seinen Titel gibt: „There was nothing left as a barrier or a shadow, only the clear light pouring down from the sun“ (CLD: 177).⁴⁰ Am Ende des Romans ist Bim versöhnt mit der Welt:

With her inner eye she saw how her own house and its particular history linked and contained her as well as her whole family with all their separate histories and experiences [...] That soil contained all time, past and future, in it. (CLD: 182)

Vergangenheit und Gegenwart, die durch den Bruch der *Partition* getrennt waren, verbinden sich in einer Vision der Zeitlosigkeit (Panigrahi 1990: 79). Das Treffen der Frauen wird zu einem „cathartic encounter with the life before partition“ (Kabir: 187), die Schwestern werden sich gegenseitig zu „healers“ alter

⁴⁰ Hier böte sich ein Vergleich zwischen dem westlichen Konzept der Epiphanie und dem indischen Prinzip von *maya*. Das Erkennen von *maya* bedeutet die Einsicht, dass die empirische Welt eine Illusion ist. Panigrahi interpretiert Bims Epiphanie als ein solches Verstehen von *maya*: „Bim realises the meaning of being in an act of self-extrusion wherein all temporal distinctions are dissolved into the sameness of the perceptive ‚I‘“ (Panigrahi 1990: 79).

Wunden/Traumata (Parekh 1996: 280). Durch den Austausch ihrer Erinnerungen finden sie zu einem Gleichgewicht zwischen Vergangenheitsbewältigung und Vergangenheitsbewahrung, welches biographische Kontinuität ermöglicht.

Zum Schluss möchte ich auf die Poetik des Innenraums eingehen, die in diesem Roman sichtbar wird: In *Clear Light of Day* zeigt sich diese spezifische Poetik in der Verknüpfung „between the inner being and the outer world“ (Libert 1991: 578). In den narrativ wiedergegebenen Erinnerungen der Figuren fungiert ihre seelische Entwicklung als Spiegelbild der politischen Ereignisse des Landes. Die Trennung der Familie ist ein Symbol für die *Partition*: „While the nation suffers partition, the Das family suffers division and separation“ (Parekh 1996: 274). Das Ende des Romans, in dem die Versöhnung der Familie erzählt wird, steht wiederum als Symbol für die Aussöhnung mit der Vergangenheit. Außen und Innen sind erneut in Einklang gebracht: Raja, der Delhi nach der *Partition* verließ, wird wieder in die Familie integriert. Die Fragmentierung der Erinnerung löst sich ebenso auf wie die der Familie, und zumindest für einen Augenblick scheint die Welt wieder eins zu sein. Die Familie ist – und auf einer symbolischen Ebene auch das Land – wiedervereint.

3.3 „I RECALL ANOTHER CHILDHOOD NIGHTMARE FROM THE PAST“ – ERINNERUNG IN BAPSI SIDHWAS *CRACKING INDIA*

It gets so that I cannot sleep. [...] I lie with my eyes open, staring at the shadows that have begun to haunt my room. The twenty-foot-high ceiling recedes and the pale light that blurs the ventilators creeps in, assuming the angry shapes of swirling phantom babies, of gaping wounds forming deformed crescents – and of Masseur’s slender, skillful fingers searching the nightroom for Ayah.

And when I do fall asleep the slogans of the mobs reverberate in my dreams, pierced by women’s wails and shrieks – and I awaken screaming for Ayah. (CI: 224-225)

Dieses Stück erzählender Prosa entstammt dem 26. Kapitel in Bapsi Sidhwas *Cracking India*. Das besondere an diesem Roman, welcher die Zeitspanne zwischen Frühjahr 1946 und Sommer 1948 umfasst, ist, dass die *Partition* aus der Sicht eines Kindes, der sechsjährigen Lenny, erzählt wird. In ihren Alpträumen zeigt sich die tiefe Verstörung des Mädchens. Die Erlebnisse des Jahres 1947 erscheinen ihr ohne logischen Zusammenhang: Sie träumt von dem Mord an einem Säugling, der Auslöschung der Familie des kleinen Ranna, Parolen

skandierenden Massen, den nächtlichen Klagelauten aus dem Frauenhaus, aber auch von der Liebe Masseurs zu Lennys Kindermädchen. Der zentrale Konflikt des Romans liegt in der Schwierigkeit der nunmehr erwachsenen Lenny, die traumatischen Erinnerungen aus ihrer Kindheit an die *Partition* zu überwinden.

Der Inhalt lässt sich wie folgt zusammenfassen: Lenny gehört einer bürgerlichen Familie der parsischen⁴¹ Gemeinde in Lahore, der Hauptstadt des Punjab, an. Diese religiöse Minderheit ist zu klein, um Forderungen stellen zu können, und bleibt während des Konflikts zwischen Hindus, Muslimen und Sikhs politisch neutral. Der Haushalt der Familie Sethi vereint die verschiedenen religiösen und sozialen Gruppen: Der Gärtner Hari, die unberührbare *sweeper*-Familie,⁴² die Untermieter und das Kindermädchen sind Hindus, der Koch ist Muslim, die Nachbarsfamilie sind Sikhs. Im Zentrum der Romanhandlung steht Lennys liebevolle Beziehung zu Ayah, ihrem Kindermädchen.⁴³ Lenny ist, seit sie an Polio erkrankt ist, auf die schöne junge Frau angewiesen. Ayah versammelt einen Kreis an Verehrern aller Religionen um sich, der Lenny in einem multikulturellen Umfeld platziert, und das Kind gleichzeitig an deren Sexualität teilhaftig werden lässt. Lennys kindliche Entwicklung verläuft in einer Spiegelung der inneren und äußeren Welt parallel zur Unabhängigkeitsbewegung Indiens. Die *Partition* wird zum *rite de passage*⁴⁴ zwischen Kindheit und Erwachsenenalter: Die friedliche Emanzipation Indiens vom ‚Mutterland‘ verliert durch die Gewaltausbrüche der *Partition* ihre Unschuld, während Lennys Erwachsenwerden vom Verlust der kindlichen Unschuld begleitet wird, als sie Ayah – ohne Absicht, sondern aus Naivität – verrät und verliert.

Die Problematik traumatischer Erinnerung wird auf der *discours*-Ebene durch zwei Erzählstrategien des Romans gespiegelt. Erstens ist dies die erzählerische Vermittlung. Für den Leser entsteht Verwirrung, da Perspektivenwechsel im Text nicht klar markiert sind: In der Erzählung sind die Innenperspektive des erlebenden, kindlichen Ichs und die Außenperspektive des erzähl-

⁴¹ Die Parsen sind in Südasien lebende Anhänger des Zoroastrismus.

⁴² Die *sweeper* sind eine Untergruppe der Unberührbaren. Ihr Berufsfeld, das Sauberhalten von Straßen und Häusern, wird von Kasten-Hindus als ‚unrein‘ betrachtet.

⁴³ *Ayah* bedeutet Kindermädchen. Lenny benennt Shanta wie die anderen Menschen in ihrem sozialen Umfeld nach ihrer Rolle (so auch Cousin, Godmother, Masseur und Ice-candy-man).

⁴⁴ Zu den *rites de passage* (Übergangsriten) vgl. van Gennep 1986.

enden, erwachsenen Ichs meist untrennbar verschränkt. Zunächst suggeriert die Wiedergabe der Innenperspektive durch die autodiegetische Erzählerin Lenny eine unmittelbare Nähe zum Geschehen und die Absenz einer zeitlichen Differenz zwischen Erleben und Erzählen. Dieser Effekt der Unmittelbarkeit wird durch das Erzähltempus, das Präsens, verstärkt. Erst nach einigen Seiten bemerkt der Leser kognitive Unterschiede zwischen dem erlebenden, kindlichen und dem erzählenden, erwachsenen Ich. Während ein Großteil des Erzählten die kindliche Perspektive aufweist, manifestiert sich an anderer Stelle das erwachsene Bewusstsein, was die zwei folgenden *exempla* verdeutlichen. Kindliche Naivität spricht aus Lennys Frage: „India is going to be broken. Can one break a country? And what happens if they break it where our house is?“ (CI: 101). Das Erwachsene Bewusstsein manifestiert sich in nachstehender Passage:

Within three months seven million Muslims and five million Hindus and Sikhs are uprooted in the most terrible exchange of population known to history. The Punjab has been divided by the icy card-sharks dealing out the land village by village, city by city, wheeling and dealing and doling out favors. (CI: 169)

Solche Äußerungen verdeutlichen, dass es sich, trotz der Gegenwartsform, nicht um zeitgleiches, sondern um „erinnerndes Erzählen“ (Gymnich 2003: 40) handelt. Doch die Erinnerungssituation, die Motivation des Erinnerungsabrufs und die Zeitdifferenz zwischen Erleben und Erzählen sind unbestimmt. Diese erzählerische Uneindeutigkeit signalisiert die traumatische Natur von Lennys Erinnerung.⁴⁵ In einigen Passagen meldet sich das erzählende, erwachsene Ich jedoch explizit zu Wort. Erst an hier wird dem Leser klar, dass ein erwachsenes Ich existiert, dass sich an die Erlebnisse des kindlichen Ichs erinnert:

It wasn't until some years later – when I realized the full scope and dimension of the massacres – that I comprehended the concealed nature of the ice lurking deep beneath the hypnotic and dynamic femininity of Gandhi's non-violent exterior. (CI: 96)

In einer selbstreflexiven Textpassage spricht die Erzählerin explizit von dem Buch, das der Leser im Moment der Lektüre in Händen hält.⁴⁶ Diese metanar-

⁴⁵ Diese Vermischung der Rede könnte man mit dem Begriff der Interferenz umschreiben, wie ihn Wolf Schmid für die Untrennbarkeit von Erzähler- und Personenrede geprägt hat. In *Cracking India* handelt es sich dabei um die Interferenz zwischen der Rede des erzählenden und erlebenden Ichs, die anders als in Wolfs Dostojewskji-Beispiel herbeigeführt wird, aber ebenfalls den Effekt der Uneindeutigkeit nach sich zieht (vgl. Schmid 1973).

⁴⁶ Vgl.: „Oldhusband has been hauled through the book [...] He has been dragged, disgruntled, from the earliest page to sit mute [...]“ (CI: 180-181).

rative Bemerkung⁴⁷ schafft die Illusion einer Autobiographie, die das Erzählte authentifiziert. Der Versuch einer Autobiographie scheitert jedoch, da sich die Erinnerungsfragmente dem Verständnis des erwachsenen Bewusstseins entziehen und auf die unreflektierten Eindrücke des Kindes beschränkt bleiben.⁴⁸

Neben dieser Semantisierung der narrativen Vermittlung unterliegt auch die Zeitstruktur einer Bedeutungszuschreibung, welche die Problematik der traumatischen Erinnerung ausstellt. Die temporale Strukturierung spiegelt wider, dass Erinnerung weder chronologisch, noch zuverlässig ist. Ich möchte sie als entchronologisierte Zeit (Nünning 1999b: 219) bezeichnen. Es handelt sich dabei weder um Anachronie im Sinne von Vor- und Rückblenden, die von einer ansonsten linearen Zeit ausgehen, noch um Achronie im Sinne gänzlich fehlender Zeitstruktur. Lenny möchte die Erlebnisse der Reihe nach erzählen, doch in der Erinnerung ergibt sich keine chronologische Abfolge mehr. So ordnet sie beispielsweise Gandhis Salzmarsch in ihrer Erinnerung dem Jahr 1946 zu, obwohl dieser 1930, viele Jahre vor ihrer Geburt, stattgefunden hat. Nur an zwei Stellen nennt die Erzählerin explizit ein Datum: Am 13. April feiert sie das Baisakhi-Fest, am 11. August hat sie Geburtstag. Die Ereignisse in Lahore lassen den Leser ahnen, dass es sich um das Jahr 1947 handelt. Dagegen überspringen zahlreiche Ellipsen unbestimmte Zeitspannen und die Episoden lassen sich größtenteils nicht eindeutig zuordnen. Sie stellen ein entchronologisiertes Nebeneinander verschiedener Kindheitserinnerungen dar, die vom Vergessen, zumindest aber von Unzuverlässigkeit geprägt sind.⁴⁹

⁴⁷ Hierbei gilt Nünning's Definition: „Unter dem Begriff der metanarrativen Erzähleräußerungen sind [...] diejenigen Kommentare und Reflexionen einer Erzählinstanz zu subsumieren, die Aspekte des Erzählens in selbstreflexiver Form thematisieren und damit die Aufmerksamkeit auf den Erzählvorgang richten“ (Nünning 2001: 131).

⁴⁸ Die bisherige Kritik zu Sidhwas Roman hat diese Besonderheiten der narrativen Vermittlung nicht beachtet. Meist ist nur von der Perspektive des Kindes die Rede: „The narrator is Lenny, a child whose perspective remains undisturbed and undistorted by adult prejudice [!]“ (Sundaram 1993: 37). Die Existenz des erwachsenen, erinnernden Ichs wird ignoriert (so auch bei Singh 1992, Kudchedkar 1994, Bharucha 1994 und Didur 1998). Alternativ ist die inkonsistente erzählerische Vermittlung als ‚Fehler‘ der Autorin angesehen worden (so u.a. Ibrahim 1996: 309). Im Gegensatz dazu interpretiere ich diese Inkonsistenz jedoch textstrukturell.

⁴⁹ Ich verstehe Lenny im narratologischen Sinne als unzuverlässige Erzählerin, deren Behauptungen in Bezug auf die erzählte Welt teilweise als falsch gelten müssen (Martinez/Scheffel 1999: 100). Dies interpretiere ich als funktionalen Bestandteil des Textes, der durch die narrative Vermittlung die Unzuverlässigkeit von Erinnerungen thematisiert. Die False-Memory-Debatte in den USA hat die Zuverlässigkeit der menschlichen Erinnerungsfähigkeit in Frage

Im Textverlauf schreitet Lennys Verunsicherung bezüglich ihrer Erinnerungen voran: Für die Zeit der *Partition* sind ihre Zeitangaben nicht nur vage, sondern unlogisch. Den Sommer 1947 umfassen die Kapitel 11 bis 24. In diesem Abschnitt ordnet die Ich-Erzählerin besonders vielen Ereignissen fehlerhafte Zeitangaben zu: Nachdem bereits von der Teilung Indiens die Rede ist (CI: 101), die im Juni 1947 verkündet wurde, datiert Lenny die nachfolgenden Ereignisse auf die Zeit des Massakers von Bihar im August 1946 (CI: 112). Lenny ordnet Ereignisse der Sommermonate 1947 fälschlicher Weise dem Winter zu (CI: 120 u. 125). Ihre Aussage, sie sei jetzt Pakistanerin (CI: 150), lässt auf den Unabhängigkeitstag Pakistans am 14. August schließen. Einige Seiten später erwähnt Lenny explizit den 11. August, ihren Geburtstag, datiert nachfolgende Ereignisse aber auf April (CI: 182). Ayahs Verschwinden muss ebenfalls im Sommer 1947 liegen, da zu dieser Zeit, wie sich Lenny erinnert, Lahore noch brennt, und Entführungen von Frauen in den Sommermonaten der Unruhen stattfinden. Das Mädchen erinnert sich stattdessen an ein Gespräch, in dem die Entführung auf Februar bestimmt wird (CI: 262). Diese Beispiele zeigen, wie episodenhaft, elliptisch und auch ‚fehlerhaft‘ Lennys Erinnerung ist. In den Ellipsen ihrer Lebensgeschichte manifestiert sich traumatische Erinnerung. Die ‚Fehler‘ in der Zeitstruktur stehen für die Brüche im Erinnerungsnarrativ und den Mangel an biographischer Kontinuität. Die temporale Strukturierung jenseits von Chronologie zeigt, dass sich die Erinnerung der Kohärenz entzieht. In der entchronologisierten Zeitstruktur manifestiert sich das „Defizit des Erinnerns“ (A. Assmann 1999: 265) – Fehlerhaftigkeit und Vergessen.

Nachdem ich gezeigt habe, dass die Schwierigkeiten traumatischer Erinnerung über eine Semantisierung der erzählerischen Verfahren ausgestellt werden, soll es im Weiteren um die Darstellung der traumatischen Erlebnisse in der imaginativ erzeugten Erinnerung des Romans gehen. Die Fiktionalisierung des Traumas der *Partition* erfolgt in *Cracking India* erstens anhand der Darstellung von Gewalt gegen Frauen, zweitens über die Symbolfigur der Ayah, drittens über die Binnenerzählung Rannas und viertens über eine Metapho-

gestellt. Die erzählerische Vermittlung macht klar, dass Lennys Erinnerungen brüchig geworden sind, und sich in ihrer Rekonstruktion der Vergangenheit ‚Fehler‘ eingeschlichen haben.

risierung der Gewalt durch die Träume Lennys. Zunächst veranschaulicht Lennys Konfrontation mit Gewalt gegen Frauen die kulturspezifischen Aspekte des Traumas, wie ich sie als Entstehungskontext der *novels of Partition* in 3.1 dargestellt habe. Diese Gewalt wird im Text anfangs nur angedeutet. Papoo, die Tochter der *sweeper*, wird von ihrer Mutter schwer misshandelt und als Zwölfjährige an einen viel älteren Mann verheiratet. Dieser Erzählstrang fungiert als Vorausdeutung, aber auch als Erklärungsmuster für die geschlechtsspezifische Gewalt von 1947: Die Familien haben die Gewalt gegen Frauen, wie auch Miras Geschichte in *Clear Light of Day* zeigt, immer schon verinnerlicht.

Während der Unruhen in Lahore nimmt Lenny eine Beobachterperspektive ein. Wie Bim stehen Lenny und Ayah auf dem Dach und blicken auf die brennenden Viertel: Wieder nehmen die weiblichen Protagonisten der *novel of Partition* eine „detached perspective“ (Ibrahim 1996: 309) ein. Doch rückt die Gewalt näher: Lenny beobachtet, wie der Mob eine Kinderleiche aufspießt. Diese Gewaltszene wird zu einem ersten traumatischen Erlebnis: „I start screaming, hysterically sobbing“ (CI: 147). In einer Wiederholung des Gewaltakts zerreißt Lenny wortlos ihre Puppen (CI: 148). Die Erinnerung entzieht sich ihrer Kontrolle: „How long does Lahore burn? Weeks? Months?“ (CI: 148). Das erzählende Ich weiß, dass die Unruhen einige Wochen angehalten haben: „But in my memory it is branded over an inordinate length of time: memory demands poetic license“ (CI: 149). Diese metanarrative Bemerkung thematisiert, dass die Erinnerung angesichts traumatischer Erlebnisse unzuverlässig wird und sich der Kontrolle des Individuums entzieht.

Schließlich dringt über die Gewalt der *Partition* in den Familienkreis ein, als Ayah von marodierenden Schlägern entführt wird. Diese erweisen sich als ‚alte Freunde‘ der Familie: Ice-candy-man, die Familie des Metzgers, der Barbier. Lenny verrät Ice-candy-man in einer kindlichen Fehleinschätzung den Aufenthaltsort der Ayah. Im selben Moment wird ihr ihre Schuld bewusst: „I am the monkey-man’s performing monkey, the trained circus elephant, the snake-man’s charmed cobra, an animal with conditioned reflexes that cannot lie...“ (CI: 195). Das Erzähltempus springt in Lennys Erinnerungsnarrativ an dieser Stelle ins Präteritum, so dass sich hier eindeutig das erinnernden Ich äu-

Bert: „The last thing I noticed was Ayah, her mouth slack and piteously gaping, her disheveled hair flying into her kidnapper’s faces, staring at us as if she wanted to leave behind her wide-open and terrified eyes“ (ebd.). Diese Schlüsselszene beschreibt das Bild, das sich in Lennys Gedächtnis eingegraben hat. Mit diesem Abschnitt bricht die Erzählung ab. Lenny hat keinen weiteren Zugriff mehr auf ihre Erinnerung. Die Erzählung setzt nach dieser Ellipse erst Tage später wieder ein. Im Sinne von Tals Trauma-Definition überschreitet dieses Erlebnis den Vorstellungshorizont des Mädchens und destabilisiert ihr bisheriges Selbstverständnis grundlegend. In der Entführung Ayahs verdichtet sich Lennys Trauma der *Partition*: Sie ist der Moment, der ihr Leben in ein Vorher und ein Nachher teilt.

Meine These dreier kulturspezifischen Aspekte des Traumas der *Partition* zeigt sich im Schicksal Ayahs und Hamidas. Neben dem Haus der Sethis richtet der neue Staat Pakistan eine Sammelstelle für entführte und vergewaltigte Frauen ein. Nach Ayahs Verschwinden kommt die muslimische Hamida, die von Sikhs entführt worden ist und als ‚gefallene‘ Frau nicht mehr zu ihrer Familie zurückkehren darf, als Kindermädchen zu Lenny. Die spiegelbildlichen Geschichten beider entführter Frauen verdeutlichen sowohl das Schweigen der Frauen, als auch die Tabuisierung sexueller Gewalt und die Rolle der Familien für die Aufarbeitung des Traumas. Die traumatische Erfahrung von Entführung und mehrfacher Vergewaltigung fügt sich nicht in die kulturell verfügbaren Plots ein und kann nicht erzählt werden: „[...] rape must remain at the margins“ (Butalia 1994: 63). Ice-candy-man, Ayahs Entführer und Ehemann, zwingt sie im Hira Mandi, dem Bordellviertel Lahores, zu Prostitution, während Hamida als ‚gefallene‘ Frau ihre Kinder nicht mehr sehen darf:

[...] the absolute place of pride/shame in Indian society, which makes women’s virginity a priceless commodity, made rape a particularly significant way of hurting the ‘other’ community and its members. It also made it difficult if not impossible for many women to return to their families because they were ‚impure‘. Many chose to occupy permanently the space – of impurity – that the Partition had forced them into by turning to the profession of prostitution or [...] by choosing to live with their abductors rather than return to their ‚official‘ husbands [...]. (Kamra 2002: 14)

Über Ayah wird nach der Entführung nicht mehr gesprochen: „Why isn’t anyone telling me anything?“ fragt Lenny und erhält die Antwort: „Lenny, there’s

some things best left alone.“ (CI: 250). Als Lennys Mutter und Godmother Ayah schließlich ausfindig machen, bleibt von der lebenslustigen Shanta nur ein gebrochener Mensch: „Where have the radiance and the animation gone? Can the soul be extracted from its living body? Her vacant eyes are bigger than ever: wide-open with what they’ve seen and felt“ (CI: 272). Doch trotz ihrer Traumatisierung und der ‚Schande‘ entschließt sich Ayah, mit Hilfe der Frauen Pakistan zu verlassen. Letztlich muss Ayah aber stimmlos bleiben. Die letzten Worte, an die sich Lenny erinnert, sind: „I’m not alive“ (CI: 274). Ihr weiteres Schicksal in Indien bleibt Lenny und somit auch dem Leser unbekannt.

Das zweite literarische Verfahren zur Fiktionalisierung des Traumas der *Partition* hängt mit der Darstellung von Gewalt gegen Frauen eng zusammen: Die Figur der Ayah fungiert als Symbol des geteilten Indiens. Immer wieder wird im Text über ihre erdfarbene Bräune die Verbindung zur Erde hergestellt: „[...] Lenny’s ayah, the chocolate-brown, desirable, round-cheeked woman, is symbolic of the Indian earth“ (Bharucha 1994: 81). Ayah steht zunächst metonymisch für Indien als *bharatmata*, als Mutter Indien. Ihr unberührter Frauenkörper ist das „symbolic territory“ (Mookerjea 2005: 148) der Indiens: „[...] the chaste woman’s body functioned metonymically as the integrity of the nation“ (ebd.: 149). Der Körper der vergewaltigten Ayah wird zum Symbol für die geteilte Nation: „The country [...] was imagined in feminine terms, as the mother, and Partition was seen as a violation of its body“ (Butalia 1994: 147). *Cracking India* greift den patriarchalen Diskurs auf, der in Indien vergewaltigte Frauen zur verratenen ‚Mutter‘ Indien stilisierte. Daraus wurde, wie ich in 3.1 dargestellt habe, die nationale Aufgabe einer Rettung der Hindu-Frauen von ihren muslimischen Vergewaltigern abgeleitet. Diese Struktur wird im Roman jedoch zweifach durchbrochen: Erstens wehrt sich Ayah gegen die ‚körperliche‘ Unmündigkeit der Frau, indem sie selbst über ihr weiteres Schicksal entscheidet, und zweitens zeigt die Geschichte von Ayahs Spiegelfigur Hamida, dass Frauen beider Religionen unter der Gewalt der Männer gelitten haben.

Die Binnenerzählung Rannas ist ein drittes literarisches Verfahren über die sich die Fiktionalisierung des Traumas der *Partition* prozessiert. Über die eingeschobene Geschichte des kleinen muslimischen Jungen, der während ei-

nes Angriffs der Sikhs Zeuge der Auslöschung seines ganzen Dorfes wird, ermöglicht eine Darstellung der Gewalt aus der Perspektive eines Kindes. Sie führt die Grausamkeit der Massaker im ländlichen Punjab vor Augen. Auch hier kann man das Argument wiederaufnehmen, dass die narrative Vermittlung Spiegel einer problematischen Erinnerung ist. Denn es handelt sich bei Rannas Geschichte um erinnerte Erinnerung: Lenny gibt weiter, was sie selbst nur gehört hat. Zu Beginn der Geschichte äußert sich noch die Ich-Erzählerin: „I can imagine the old mullah [...]“ (CI: 208). Das Erzähltempus wechselt ins Präteritum, die Ich-Erzählerin tritt zu Gunsten einer heterodiegetischen Erzählinstanz und der Fokalisierung durch Ranna zurück. Seine furchtbaren Erlebnisse werden in erlebter Rede wiedergegeben: „Ranna awoke with a start. Why was he on the floor? Why were there so many people about in the dark?“ (CI: 212). Am Ende seiner Geschichte kommt die Ich-Erzählerin wieder zum Vorschein. Dieser ‚Fehler‘ in der narrativen Vermittlung verdeutlicht, dass Lenny nicht weiß, wie sie Rannas Erlebnisse erzählen kann. Die Unstetigkeit der Erzählstimme unterstreicht die Schwierigkeit, traumatische Erinnerungen in eine stimmige und kohärente Erzählung zu überführen.

Ein viertes und letztes literarisches Verfahren zur Fiktionalisierung des Traumas der *Partition* ist die Metaphorisierung von Gewalt in den Träumen Lennys. Hier ist der Vergleich zu *Clear Light of Day* interessant, in dem sich das Trauma der *Partition* ebenfalls in Miras und Bims Alpträumen des Brunens manifestiert. Auch in *Cracking India* fungieren die Träume als *traumatic recalls*. Als die Ich-Erzählerin von den Träumen spricht, äußert sich explizit das erzählende Ich: „I recall another childhood nightmare from the past“ (CI: 31). Lenny träumt immer wieder, dass uniformierte Männer in einem Lagerhaus Kinder zerschneiden: „She strokes my head as they dismember me. I feel no pain. Only an abysmal sense of loss – a chilling horror that no one is concerned by what’s happening“ (CI: 31). Die Zertrennung von Lennys Körper und das Gefühl des Verlusts stehen hier metaphorisch für die Gewalt der *Partition*, aber auch für die Teilung des Landes an sich.

Nachdem ich die vier literarischen Strategien vorgestellt habe, anhand derer imaginativ erzeugte Erinnerungen an 1947 dargestellt und das Trauma

der *Partition* fiktionalisiert wird, möchte ich abschließend verdeutlichen, inwiefern sich die Figuren von ihren traumatischen Erinnerungen befreien können. Das Trauma der *Partition* bedeutet für Lenny, wie auch für Bim und Tara, die Initiation in die Erwachsenenwelt. Als Lenny begreift, was in den Bordellen mit Ayah geschieht, versteht sie die „terrible grown-up world“ (CI: 253): „I have never cried this way before. It is how grown-ups cry when their hearts are breaking“ (CI: 266). Die traumatischen Erfahrungen der *Partition* beenden Lennys kindliche Unschuld. Das erzählende Ich sagt an einer der wenigen Stellen im Präteritum, also eindeutig aus der Retrospektive, folgendes:

The innocence [...] [that] the stories of the violence of the mobs [could not] quite destroy, was laid waste that evening of emotional storm that raged around me. The confrontation between Ice-candy-man and Godmother opened my eyes [...] [to] the unscrupulous nature of desire. To the pitiless face of love. (CI: 264)

Doch die Frauen in *Cracking India* sind nicht nur Opfer sexueller Gewalt und Ausbeutung. Das Engagement von Lennys Mutter und Godmother für die entführten Frauen, aber auch Ayahs Wille stehen für ein *empowerment* der Frauen. Afzal-Khan argumentiert, dass die weiblichen Figuren nicht gänzlich von Schuld befreit werden, aber „it seems safe to say that Sidhwa more often sees women as ultimately the bulwarks of resistance against violence, as symbols of love and rehabilitation in a hate-filled, destructive world“ (Afzal-Khan: 277). Ayah und Lenny sind zwar keine Heldinnen, die ihre gesellschaftlichen Randumstände überschreiten (Didur 1998: 50), doch hinterfragt Lenny die Geschlechterrollen ihrer Kultur. Während Hamida die Erklärung für ihr Leid beim Schicksal sucht – „It’s my kismet that’s no good... we are khut-putli, puppets, in the hand of fate“ (CI: 234) – unterläuft Lenny die Idee der Vorherbestimmung: „Cousin says we can change our kismet if we want to. The lines on our palms can also change“ (CI: 234). Ayah hat trotz ihrer Verbitterung die Kraft, sich nicht dem Schicksal zu ergeben:

In allowing for such an open-ended conclusion, Sidhwa not only provides the possibility for Ayah to become mistress of her own fate but also presents female bonding and feminine empathy as antidotes to the violence and corruption wrought by centuries of male dominance in religion and politics. (Afzal-Khan: 280)

Lennys Erinnerungen enden ohne *narrative closure* mit dem Weggang Ayahs. Die entteleologisierte Erzählung verweigert eine umfassende Auflösung des

Konflikts und verdeutlicht den offenen Prozess der Identitätsfindung. Unerklärliche und unerträgliche Bruchstücke im Sinne Ricœurs werden zu einer akzeptablen Geschichte verknüpft, doch die Transformation traumatischer in narrative Erinnerung glückt nur begrenzt. Lenny kann ihre Lebensgeschichte nur anhand der Fragmente, die im Gedächtnis geblieben sind, erzählen. Sie kämpft mit einem ‚Zuwenig‘ an Erinnerung, während Bim in *Clear Light of Day* das ‚Zuviel‘ in einer Epiphanie überwindet. Lenny erzählt mit Ellipsen, aber sie erzählt: Auch in dieser unvollständigen, ‚gekitteten‘ Geschichte entsteht narrative Identität. Sie findet, trotz ihrer dreifachen Marginalisierung als Mädchen, Gelähmter und Parsin, eine Stimme. Das Gedicht Iqbals, mit dem der Roman einsetzt, spricht von der klagenden Nachtigall, das abschließende Gedicht von einem Spatz, der gegen den Falken kämpft. Kabir deutet dies als Überwindung des Schweigens (Kabir 2005: 183). Lenny gelingt es, die Erinnerungen an 1947 zu versprachlichen und zu kommunizieren: „Lift up the curtain, give me the power to talk. And make the sparrow struggle with the hawk“ (CI: 287).

3.4 „ROOP WILL REMEMBER KUSUM’S BODY, RE-MEMBERED“ – ERINNERUNG IN SHAUNA SINGH BALDWIN’S *WHAT THE BODY REMEMBERS*

The tales fly – naked Sikh women were forced by Muslims to dance before mosques. Naked Muslim women were forced by Sikhs to dance in the compound of the Golden Temple in Amritsar. [...] Everywhere on this platform, women pull the remnants of rags about their breasts – Satya would say they have learned shame, shame of their own bodies, from men of all faiths who cannot trust each other.
So much shame, so little izzat for girls and women. [...]
She can bear it no more; blood simmers to boil in her veins.
If Satya were here, she would shout from the top platform till everyone might hear – every man, woman and child should, just once in this life-time, see a woman’s body without shame. See her as no man’s possession, *see* her, and not from the corner of your eyes! (WBR: 436)

Shauna Singh Baldwins erster Roman *What the Body Remembers* ist eine breit angelegte Familiensaga vor dem historischen Hintergrund der indischen Unabhängigkeitsbewegung und der *Partition*. Im thematischen Zentrum des Romans steht die Unterdrückung der Frauen in Indien, die in der geschlechtsspezifischen Gewalt der *Partition* kulminiert. Der zitierte Ausschnitt aus dem achten Teil des Romans verdeutlicht, dass die Gewalt gegen Frauen, mit der die Protagonistin Roop während des Sommers 1947 konfrontiert wird, mit dem bereits

erwähnten „absolute place of pride/shame in Indian society” (Kamra 2002: 14) verbunden ist: Der politische Konflikt zwischen den Männern wird auf den Körpern der Frauen ausgetragen. Die uneingeschränkten Prinzipien von *izzat* – Ehre – und *kismet* – Schicksal – bilden den zentralen Konfliktpunkt des Romans.⁵⁰ Die kulturellen Normen verhindern, dass Frauen über ihren eigenen Körper bestimmen können: In ihrer ‚körperlichen‘ Unmündigkeit sind sie der Verfügungsgewalt des Mannes ausgeliefert, der sie sein ‚eigen‘ nennt.

Die Handlungsstruktur, innerhalb derer der Themenkomplex der Erinnerung an 1947 und des Traumas der *Partition* verhandelt wird, ist folgende: Sardarji, ein reicher Landbesitzer aus dem Punjab, heiratet Roop, ein sechszehnjähriges Mädchen vom Land. Er rechtfertigt seine Bigamie mit der Unfruchtbarkeit seiner ersten Frau Satya, die ihm keinen Erben gebären kann. Satya, die ihrem Mann über Jahrzehnte als Vertraute zur Seite gestanden hat, ist verbittert durch die Demütigung der Doppellehe. Sie versucht, ihre Machtposition im Haushalt aufrecht zu erhalten, und den Einfluss der Choti-Sardarni, der ‚kleinen‘ Ehefrau, zu beschränken. Roop, die in Satya eine Schwester zu finden hofft, leidet unter deren Erniedrigungen. Sie muss ihre Kinder der ‚großen‘ Ehefrau, überlassen: Ihre Rolle beschränkt sich auf das Gebären von Erben. Während die Frauen innerhalb des Hauses um ihrer Position bangen, muss sich Sardarji als Sikh entscheiden, auf welcher Seite er im Streit zwischen der Kolonialverwaltung und den Meinungsführern der verschiedenen Religionen steht. Als die Heimat der Sikh-Familie, der Punjab, durch den neuen Grenzverlauf auf zwei neue Staaten aufgeteilt wird, und sich Hindus, Muslime und Sikhs erbitterte Kämpfe liefern, werden die Strukturen des Zusammenlebens grundlegend verändert: Die Familie muss nach Delhi fliehen.

Im Folgenden soll gezeigt werden, wie die Erinnerungen an 1947 über die Gedächtnismetapher des Körpers dargestellt werden und wie das Trauma der *Partition* anhand der Rolle der Frau in der indischen Gesellschaft und der

⁵⁰ Die Übersetzung von *izzat* als Ehre und *kismet* als Schicksal kann die Bedeutung dieser Prinzipien für den kulturellen Kontext Südasiens nicht wiedergeben. Dies verdeutlicht folgendes Zitat: „He cannot find the word for *izzat* in English – ‚honour‘ is far too weak (WBR: 282). *Kismet*, verstanden als unabwendbares, gottgewolltes Schicksal, wird im indischen Kontext überlagert vom hinduistischen Prinzip des *karma*, dem durch die eigenen Taten selbst geschaffenen Schicksal, so dass die Frauen erfahrenes Leid auf ihre eigene Unzulänglichkeit beziehen.

geschlechtsspezifischen Gewalt verhandelt wird. In den bisherigen Analysen habe ich gezeigt, dass in *Clear Light of Day* und *Cracking India* vornehmlich eine Erzählstrategie verfolgt wird, die den Erinnerungsprozess nachahmt.⁵¹ Diese Mimesis der Struktur von Erinnerung entfällt in *What the Body Remembers*. Der Roman versucht nicht, den Prozess des Erinnerns narrativ nachzubilden, sondern er thematisiert die Schwierigkeit des Erinnerns über die geschlechtsspezifische Gedächtnismetapher des Körpers. Der weibliche Körper fungiert, wie der Titel des Romans impliziert, als Erinnerungsort des Traumas der *Partition*. Diese Metapher funktioniert auf mehreren Ebenen. Zunächst speichert der Körper Erinnerungen an seelische Schmerzen: Das Leid, das die Frauen erfahren, prägt sich in ihren Körper ein. Nicht nur verursachen die Wunden des Körpers eine seelische Versehrtheit, sondern auch seelischer Schmerz verursacht körperliche Versehrtheit. Den Verlust ihrer Tochter empfindet Roop als körperlichen Schmerz: „[...] the ache for Pavan is eating a hole within her“ (WBR: 210). Auch Satya spürt die Demütigung durch Sardarji als körperliche Wunde: „When women [...] say time will heal, they mean that time will heal not so the wound bleeds any less, but so the bleeding becomes my habitual companion [...]“ (WBR: 213).

Ein zweiter Aspekt des „Körpergedächtnis[ses]“ (A. Assmann 1999: 242) zeigt sich in Roops Tätowierung, die sich das Mädchen nach dem Tod der Mutter stechen lässt: „It punctures: blue stain seeps beneath her skin like Ma-ma’s smell. Skin turns to canvas“ (WBR: 52). Pierre Clastres sagt über die Spuren auf dem Körper: „Das Zeichen verhindert das Vergessen, der Körper selbst trägt auf sich die Spuren der Erinnerung, der Körper ist Gedächtnis“ (Clastres 1976: 175). Aleida Assmann definiert diesen metaphorischen Umgang mit Erinnerung als „Körperschriften“ (A. Assmann 1999: 241). Der Körper wird dabei zur Schreibfläche, in den sich die schmerzlichen Erfahrungen wiederum unter Schmerzen einschreiben. Die Tatsache, dass sich Roop den ei-

⁵¹ Der Roman umfasst in einer chronologischen Anordnung Ereignisse des Jahrzehnts zwischen 1937 und 1947. Die Erzählung im Präsens erzeugt beim Leser ein Gefühl der Unmittelbarkeit. Die Darstellung der Geschehnisse erfolgt durch zwei maßgebende Perspektiven – Satya und Roop – sowie die Perspektive Sardarjis durch wechselnde interne Fokalisierung. Es handelt sich narratologisch betrachtet nicht um retrospektives, erinnerndes Erzählen, sondern um zeitgleiches Erzählen des Erlebens der *Partition* durch die drei Hauptfiguren.

genen Namen eintätowieren lässt, zeigt, dass diese erste traumatische Erfahrung des Kindes ihre Identität soweit destabilisiert hat, dass sie sich des Selbst nur noch über äußerliche Zeichen versichern kann. Eine „Körperschrift des Traumas“ (Assmann 1999: 248) ist auch die tiefe Wunde, die sich die Großmutter nach dem Tod von Roops Mutter selbst schlägt (WBR: 38). Dieses Beispiel steht für den Versuch, in der Wiederholung das Trauma aufzuarbeiten und dem Vergessen entgegenzuwirken. Die Wunden werden zu Erinnerungsmalen: „Das Körpergedächtnis der Wunden und Narben ist zuverlässiger als das mentale Gedächtnis“ (A. Assmann 1999: 246).

Die Körperschriften werden drittens zu einem sozialen Bindeglied zwischen den Frauen: Es entsteht ein kollektives Körpergedächtnis. Als Roop ihre Tochter an Satya abgeben muss, sagt sie dem Kind: „Remember it. This is the taste of my body. Remember it. This is the touch of my hands, feel it“ (WBR: 180). Die Körperschriften verbinden sich mit dem indischen Prinzip des *karma*: Satya wird am Ende des Romans in einen weiblichen Körper wiedergeboren, in den als Teil des kollektiven Körpergedächtnisses der Frauen die Erinnerungen an vorheriges Leid bereits eingeschrieben sind:

Again I am born a woman, foolish girl-child who has entered the world with her eyes wide open and so will never lower them before a man. Foolish girl-child with [...] a body that remembers, remembers the thought, remembers the un-thought, the good deeds and the bad [...] This is my karma. (WBR: 470)

Es sind die Körper aller Frauen, die gefüllt sind mit Erinnerung an das Leid der Frauen: „And the old women continue their remembering of much worse things that poor women’s bodies remember, all the time, through all time“ (WBR: 317). Am Totenbett Satyas fühlt Roop, wie sich Satyas Erinnerungen auch in ihren Körper einschreiben: „What Satya’s body remembered has been felt for one long moment by Roop’s and it will simmer, waiting some day to boil“ (WBR: 326). Die Erinnerungen der Frauen verschmelzen in Roops Körper zu einer Einheit: „Satya will live on in Roop [...]“ (WBR: 325-326). Diese wird Roop letztlich die Kraft verleihen, das Trauma der *Partition* zu überwinden. Roops Schwägerin Kusum wird bei einem Überfall getötet und in sechs Teile zerschnitten, sie ist „dismembered“ (WBR: 445). Auch diese traumatische Erfahrung prägt sich in Roops Körper ein: „[The] story enters Roop’s bo-

dy [...]“ (WBR: 447). In Roop wird die Erinnerung an Kusum bewahrt: „*But I must remember*, thinks Roop. *I must remember Kusum’s body*. Roop will remember Kusum’s body, re-membered“ (WBR: 451).

Der Körper der Frau und seine Wunden fungieren viertens als Metapher für das geteilte Indien. Sardarji stellt die Analogie zwischen der Teilung Indiens, die im Land Grenz-Narben hinterlässt, und der Verletzung des menschlichen Körpers, die Narben auf der Haut aber auch in der Psyche hinterlassen, her: „[...] West Pakistan, India, and East Pakistan, like cutting arms from a body“ (WBR: 382). In Roops Gedanken steht die Gewalt gegen den weiblichen Körper für die Teilung des Landes: „*She [India] is like a woman raped so many times she has lost all count of the trespassers across her body*“ (WBR: 425).

Während die Erinnerungen an 1947 in *What the Body Remembers* über die Gedächtnismetapher des Körpers thematisiert werden, verhandelt der Roman das Trauma der *Partition* über die ausführliche Problematisierung der Rolle der Frau in der indischen Gesellschaft. Diese wird in einen größeren kulturellen Zusammenhang gestellt. Mir erscheinen hierbei zwei Aspekte bemerkenswert: die Unterwerfung der Frau unter die patriarchalen Werte und die Mythologie als Vorlage idealer Weiblichkeit. In *What the Body Remembers* wird die Unterwerfung der Frau deutlicher als in *Clear Light of Day* und *Cracking India* dargestellt. Roops rebellische Natur wird durch ihre strenge Erziehung in Unterwürfigkeit verwandelt. Sie lernt, dass Mädchen eine Bürde für die Familie sind und nur bis zu ihrer Hochzeit geduldet werden: „Roop, like Madani, is Papaji and Jeevan’s guest for a while, just till her marriage“ (WBR: 23). Das Mädchen muss lernen zu gehorchen, denn das *izzat* einer Frau ist ständig in Gefahr: „Roop must be controlled or worse things could happen“ (WBR: 75). Die Angst, unverheiratet zu bleiben, wird durch den leitmotivisch wiederkehrenden Satz „Let her be alone“ (WBR: 95) verdeutlicht. Sie lernt wie alle Frauen in ihrem Umfeld, niemals nein zu sagen: „I want to hear only ,ach-chaji,’ ,hanji,’ and ,yes-ji’ from you. Never ,nahin-ji’ or ,no-ji’“ (WBR: 76). Aus Furcht vor gesellschaftlichem Ostrazismus unterwirft sie sich den Regeln: „[...] she has learned to please Bachan Singh [...] covering her head, being silent and obedient“ (WBR: 101). Sie hat ihre ‚körperliche’ Unmündigkeit ak-

zeptiert: „Roop has learned shame [...] [and] fear of her own body“ (WBR: 103). Das Prinzip des *kismet* macht die Frauen glauben, dass ihr Leid vorbestimmt ist und Auflehnung in die Einsamkeit führt: „Never feel angry, never, never. No matter what happens, or what your husband says, never feel angry. You might be hurt, but never ever feel angry“ (WBR: 77). Gujri, die mit sieben Jahren bereits verwitwet ist, und die unverheiratete Revati Bhua verdingen sich wie Mira in *Clear Light of Day* als Bedienstete der eigenen Familie. Ihr Schicksal soll Roop Angst machen, selbst eine einsame Frau zu werden.

Die Vorstellung idealer Weiblichkeit lernen die Mädchen aus den mythologischen Geschichten des Epos *Ramayana*. Die Figur der Sita führt die Auslöschung des Ichs als Selbstverwirklichung der Frau vor (Mukherjee 1971: 29). Die ergebene, aufopfernde und loyale Sita ist der Archetyp der indischen Frau. Ihr Leiden wird als Tugend angesehen, denn sie adelt ihren Mann (ebd.: 137).⁵² Mukherjee schreibt dazu: „These women exemplify the ideal, and thus express the society’s values“ (Mukherjee 1971: 165). Roop hat die Geschichten des *Ramayana* und die darin etablierten kulturellen Werte internalisiert: „[...] she is trying to be good-good, sweet-sweet and obedient like Sita so everyone will love her [...]“ (WRB: 103). Sie versteht Demütigungen als Prüfung, das Ideal der Sita zu erfüllen, so auch als sie ihre Kinder der älteren Ehefrau überlassen muss: „Sardarji’s suggestion is to assist her in learning his wishes, every woman is a Sita to her Ram, and what Ram wants, Sita will enjoy doing“ (WBR: 166). Satya, die ein Bewusstsein für erlittene Ungerechtigkeit entwickelt, stellt Forderungen an ihren Mann: „I want your love, not your duty“ (WBR: 296). Sie wird verstoßen, „because she is unable to fulfil some of the roles that the feudal, patriarchal set-up has assigned to women“ (Chauhan 2004: 149). In einem völligen Aufgehen in der Rolle Sitas beschließt sie wie die mythologische Heldin zu sterben: „Sita, too, gave Ram the gift of her absence, called upon the earth to open and swallow her, called upon death to wa-

⁵² Sita wird von dem Dämon Ravana durch eine List entführt. Rama, ihr Mann, befreit Sita mit der Hilfe des Affengotts Hanuman, doch hängt Sita der Verdacht an, sie könne ihre Reinheit verloren haben. Um die Ehre ihres Mannes zu schützen, und um ihre Unschuld zu beweisen, bittet sie die Erde, sie zu verschlucken. Tatsächlich öffnet sich die Erde und der Feuertod Sitas kann die Ehre Ramas wieder herstellen und sie zur idealen Gattin eines Gottes machen.

ke Ram's remorse when she could not speak to it herself" (WBR: 311). Satya erkennt ihre eigene Sprachlosigkeit. Im Selbstmord findet sie die einzige Möglichkeit, eine Stimme zu finden: „[...] it is the only way to be both heard and seen [...]“ (WBR: 460). Die Fokalisierung durch die zwei weiblichen Hauptfiguren unterstreicht, zu welchem Grad die patriarchalen Werte verinnerlicht sind. *What the Body Remembers* zeigt, dass die Gewaltausbrüche während der *Partition* kein kurzzeitiger ‚Wahnsinn‘ sind, sondern dass die Gewalt – besonders gegen Frauen – in den Strukturen der Gesellschaft bereits verankert ist.

Die spezifische Gewalt gegen Frauen während der *Partition*, die für die Opfer Auslöser eines Traumas war, wird in *What the Body Remembers* in ihrer ganzen Vielschichtigkeit dargestellt. Roop muss ohne den Schutz Sardarjis mit ihren Kindern fliehen. In den Flüchtlingsströmen auf der Great Trunk Road zwischen Lahore und Delhi wird sie Zeuge des Ausmaßes der Gewalt. Sie sieht Entführung, Vergewaltigung und Verstümmelung von Frauen, Zwangskonvertierung, Plünderung und Mord: „Men etch their anger upon womanskin, swallow their pride dissolved in women's blood“ (WBR: 431). ‚Gefallene‘ Frauen haben in ihrer Gesellschaft keine Zukunft: „The silent women are the ones who were raped; even widows pity *their* kismat; families with any sense of izzat are not likely to take them back“ (WBR: 440). Ihre Feststellung „[s]o much shame, so little izzat for girls and women“ (WBR: 436) zieht sich leitmotivisch durch den Roman. Die Figur Roop verlässt die Beobachterposition, die Bim und Tara in *Clear Light of Day* und Lenny in *Cracking India* einnehmen.

Roop wird zwar kein körperliches Leid zugefügt, aber sie wird von ihren Erlebnissen traumatisiert. Ihre psychische Verstörung äußert sich darin, dass sie sich mitten auf dem Bahnhof in Delhi nackt auszieht: „If a man does not lay claim to my body, the country will send someone to do so“ (WBR: 436) – Roop hat die ‚körperliche‘ Unmündigkeit internalisiert. Für Frauen wie Roop, die abgeschottet im Haus leben, die nie Entscheidungen über ihr Leben treffen dürfen und die aus Scham ihren Blick vor Männern senken, ist die von sexueller Gewalt begleitete Flucht eine besonders traumatische Erfahrung, die mit einem vollkommenen Identitätsverlust einhergeht (Kumar 2004: 95).

What the Body Remembers thematisiert noch eine weitere kulturspezifische Form der Gewalt gegen Frauen: die Ehrenmorde während der *Partition*.⁵³

Roops Vater Papaji tötet seine Schwiegertochter Kusum während eines Angriffs durch Muslime auf das Dorf, um die Familienehre zu retten:

Roop knows because Papaji's story cannot be so very different from other men who see their women from the corners of their eyes, who know their women only as bearers of blood, to do what women are for. (WBR: 455)

Der Blick der Männer auf Frauen ist ein Leitmotiv des Romans: Sie sehen Frauen nur aus ihren Augenwinkeln. Auch Papaji betrachtet Kusum nur als Trägerin der Familienehre, nicht als Menschen. Sie hat nie gelernt „*nahinji*“ (ebd.) – nein – zu sagen, und hat sich nicht gewehrt. Papaji bestimmt auch, an was sich seine Familie erinnert. Revati Bhua, die zum Islam übertritt, anstatt ihre Ehre als Sikh durch Selbstmord zu retten, blendet er aus der Erinnerung aus: „But Papaji is the teller of Revati Bhua's tale and he tells it as he wishes it repeated“ (WBR: 458). Kusum kann ihre Geschichte nicht mehr selbst erzählen. Papaji erinnert ihren Tod im Sinne der patriarchalen Logik als Heldentat:

Vaheguru⁵⁴, send Kusum back [...]! Let her tell her story herself, remember this death herself [...] How will I ask her sons to know her pain when they learn to see as men see, like horses, blind to what lies directly before them? (WBR: 456-457)

Hier manifestiert sich die Macht der Familienoberhäupter, über die Erinnerungsversion der Familie zu entscheiden: „They remember, selectively, in order to forget“ (Butalia 1994: 288). Die Selektion der Erinnerungen geht soweit, dass manche Dinge ganz aus dem Gedächtnis gestrichen werden: „Some things are best left undescribed“ (WBR: 465). Veena Das spricht hierbei von „a culturally accepted code of censorship in which women who ‚betray‘ the ideologies of purity and honour are simply obliterated from memory“ (Das 1995: 188).

Es fällt auf, dass das Ende des Romans – wie auch in *Clear Light of Day* und *Cracking India* – ein bewusst positives Schlussbild gegen die dargestellte Gewalt setzt. Für Roop bedeutet das Trauma auch gleichzeitig Reife. Zum ersten Mal in ihrem Leben übernimmt sie Verantwortung für sich und ih-

⁵³ Der Roman verweist durch eine außertextuelle Referenz auch auf das Problem der kollektiven Selbstmorde während der *Partition*: Der Text erwähnt den Tod der 90 Sikh-Frauen in Thoa Khalsa (WBR: 369). Selbst Gandhi hatte Frauen, denen Vergewaltigung oder Entführung drohte, zum Selbstmord als mutige Rettung ihrer Ehre geraten (Mookerjea 2004: 44-45).

⁵⁴ Vaheguru ist der Name Gottes in der Sikhreligion.

re Familie: „Take the gun, and the children. We’re going to hide behind the sugar cane“ (WBR: 418). Wie Lennys Mutter, Godmother und Ayah in *Cracking India* steht sie für das *empowerment* der Frauen, die einerseits Opfer sind, sich aber nicht ihrem Schicksal fügen:

She is a woman and a victim, but she is also invested with a great deal of agency as she attempts to protect those who are dependent on her. She enters the probable domain of relative freedom from her ‘private’ sphere through the way she faces the external world. (Chauhan 2004: 155).

Es ist die Erinnerung an die Stärke Satyas, die Roop in den Wirren der *Partition* Kraft gibt. Doch wächst sie dabei über Satyas Schwächen hinaus:

Not bitter in the privacy of her room, her generosity is coupled with her simplicity. Unlike Satya, she is tolerant and on good terms with all. It is surprising that she manages to protect and nourish her child-like innocence despite the blood-churning during the partition. (Chauhan 2004: 155)

In der Schlusspassage zeigt sich die programmatische Kunstabsicht der Autorin: Wie auch bei Sidhwa sind Frauen „bulwarks of resistance against violence, [...] symbols of love and rehabilitation in a hate-filled, destructive world“ (Afzal-Khan: 277). Die Erfahrung der *Partition* lässt Roop, wie auch die weiblichen Hauptfiguren der zwei anderen Romane, reifen: „The transformative potential of her experience during the Partition also initiates a change within her being as a whole,“ argumentiert Chauhan (ebd.: 156). Sie unterläuft die ‚körperliche‘ Unmündigkeit der Frau, die durch das Prinzip des *kismat* gestützt wird: „[...] I am not like other good-good, sweet-sweet Punjabi girls. I have one bad ear that does not listen. So sometimes, it cannot obey“ (WBR: 267). Roop gewinnt ihre Stimme: „*I can do it now, I speak English*“ (WBR: 468).

Die Entwicklung der Charaktere in *What the Body Remembers* ist wie auch in *Clear Light of Day* und *Cracking India* aufs Engste verbunden mit den politischen Entwicklungen. Auch hier verschmelzen der private und der öffentliche Raum: Indiens Kampf um Unabhängigkeit und seine Konflikte werden gespiegelt durch den Kampf um Macht innerhalb der Familie. Auch *What the Body Remembers* greift die Poetik des Innenraums auf, die ich für die zwei anderen *novels of Partition* herausgearbeitet habe. Die Entwicklung der weiblichen Figuren wird zur Allegorie des politischen Erwachsenwerdens der postkolonialen Staaten Indien und Pakistan (Sachdeva Mann 2004b: 23).

4. „‘OFFICIAL’ HISTORY AND ITS OTHER“ – KOLLEKTIVES GEDÄCHTNIS, GESCHICHTE UND DIE *NOVEL OF PARTITION*

*Je suis ici me demandant comment l'Inde a commencé
Quand il n'y avait ni Anglais ni hindou ni musulman ni masculin ni féminin.
D'où vient ce pays, je me le demande [...]. Une mère a deux fils [...]. L'histoire commence.*
Hélène Cixous⁵⁵

Erinnerungen an die traumatischen Erlebnisse der *Partition* unterliegen, wie im vorherigen Kapitel gezeigt wurde, aus psychosozialen Gründen einem Schweigen. Über die Fiktionalisierung des Traumas von 1947 räumt die Literatur diesen Erinnerungen einen Platz ein und strebt eine Versöhnung mit den Wunden der Vergangenheit an. Neben der literarischen Inszenierung von Erinnerung, so die Hypothese, entwerfen die *novels of Partition* alternative Geschichtsbilder. Das Erfordernis einer nationalen Identität nach der Unabhängigkeit hat zur einseitigen Kommemoration historischer Ereignisse im kollektiven Gedächtnis der Nationen und konträren Geschichtsversionen zwischen Indien und Pakistan geführt. Was als erinnerungswürdig erachtet wird, unterliegt einer Selektion:

We have not forgotten, for we memorialize selectively, and thus produce the authorized histories of the time, histories that are sanctioned by the state and its institutions [...]. For the most part however [...] we remember by refusing to remember. (Kaul 2001: 2)

Die ‚offiziellen‘ Geschichtsbilder im kollektiven Gedächtnis der jungen Nationen blenden Aspekte aus, die für das persönliche Erleben der *Partition* vieler Menschen zentral sind. Die *novels of Partition* revidieren diese nationalen Geschichtsbilder: Sie richten sich gegen die Homogenisierung innerhalb und die Polarisierung der Vergangenheitsversionen zwischen den Staaten. Ziel dieses Kapitels ist zu zeigen, wie die fiktionale Geschichtsdarstellung in den *novels of Partition* alternative Vergangenheitsversionen konstruiert und durch bestimmte Erzählstrategien eine ‚Geschichte von unten‘ ermöglicht.

Zunächst möchte ich in theoretischen Vorbemerkungen die Begriffe kollektives Gedächtnis und Geschichte für diese Untersuchung definieren. Des Weiteren zeige ich unter Berücksichtigung der *Subaltern Studies* die Probleme

⁵⁵ [Ich bin hier und frage mich, wie Indien begonnen hat als es weder Engländer, noch Hindus, noch Muslime, noch männlich, noch weiblich gab. Woher kommt diese Land frage ich mich [...]. Eine Mutter hat zwei Söhne [...]. Und die Geschichte beginnt] (übers. v. Verf.). Aus dem Theaterstück *L'Indiade ou l'Inde de leurs rêves*, in dessen Mittelpunkt Gandhis Scheitern, die Einheit Indiens zu bewahren, steht.

nationaler Historiographie für die postkolonialen Staaten Indien und Pakistan auf. Schließlich stelle ich das Leistungsvermögen von Literatur, herrschende Geschichtsbilder zu unterlaufen und als Medium des kollektiven Gedächtnisses eine außerliterarische Erinnerungskultur zu formen, vor. Die Textanalyse stützt sich auf drei Leitfragen: An welche historischen Ereignisse erinnern sich die Figuren? Welche Rolle spielt die Erzählstrategie dabei? Und: Wie verhält sich die Literatur zu den ‚offiziellen‘ Geschichtsversionen in Indien und Pakistan?

4.1 THEORETISCHE VORÜBERLEGUNGEN ZUR BEGRIFFSTRIAS KOLLEKTIVES GEDÄCHTNIS, GESCHICHTE UND LITERATUR

Unity cannot be brought about by enacting a law that all shall be one.
Rabindranath Tagore⁵⁸

Die Begriffe des kollektiven Gedächtnisses und der Geschichte haben zahlreiche konzeptionelle Ausformungen erfahren. Ich möchte Konzepte vorstellen, die einen Anschluss an literaturwissenschaftliche Fragestellungen erlauben und sich für den Kontext der indo-englischen *novel of Partition* eignen.

4.1.1 KOLLEKTIVES GEDÄCHTNIS UND GESCHICHTE

Die verschiedenen Konzepte des kollektiven Gedächtnisses teilen zwei Auffassungen: einerseits, dass Vergangenheit durch das kollektive Gedächtnis retrospektiv konstruiert wird und andererseits, dass kollektive Identität erst über eine solche, erinnerte Vergangenheit entstehen kann (Neumann 2003: 50). Der Begriff geht auf Maurice Halbwachs klassisch gewordene Studie zur *mémoire collective* zurück: Jedes gesellschaftliche Kollektivgebilde, seien es Religionsgemeinschaften oder Familien, verfügt über ein kollektives Gedächtnis (Halbwachs 1967: 203). Innerhalb einer Kultur gibt es somit zahlreiche – mitunter auch konkurrierende – Erinnerungsgemeinschaften. Historische Ereignisse werden bei ihrem Eintritt in ein kollektives Gedächtnis mit Bedeutung für das jeweilige Kollektiv versehen (ebd.: 390).

Jan Assmann betont in seinem Konzept die normative Funktion des kollektiven Gedächtnisses: Letzteres transportiert das gemeinsame Wissen, die

⁵⁶ Zit. in Khilnani 1997: 150.

Werte und das Selbstbild einer Gruppe. Es bedarf ständiger Wiederholung und Vergegenwärtigung (Assmann 1997: 17). Assmann unterscheidet zwei Dimensionen des kollektiven Gedächtnisses: Das kulturelle Gedächtnis bezieht sich auf eine weit zurückliegende, oft mythische Vergangenheit und ist „eine Sache institutionalisierter Mnemotechnik“ (ebd.: 52). Das kommunikative Gedächtnis ist Ort jener Erinnerung, die mit Zeitgenossen geteilt wird, ein „Generationen-Gedächtnis“, das höchstens hundert Jahre zurückreicht (ebd.: 50). Mündliche Überlieferungen der Zeitzeugen bestimmen diese ‚Geschichte von unten‘ (ebd.: 51). Das Bild der Vergangenheit unterliegt hier nicht derselben Institutionalisierung wie im kulturellen Gedächtnis; es ist noch ungeformt und flexibel.

Assmann behandelt Geschichte in seinem Konzept des kulturellen Gedächtnisses als eine Fülle von Ereignissen der Vergangenheit, aus denen Elemente selektiert werden. Faktische Geschichte ist nur nach ihrer Aufnahme in das kulturelle Gedächtnis relevant, indem sie zum Mythos wird: „Vergangenheit, die zur fundierenden Geschichte verfestigt und verinnerlicht wird, ist Mythos“ (ebd.: 76). Assmann bezweifelt den „historischen Sinn“ der Völker: Einbrüche in die Kontinuität ihrer Geschichte vergessen sie eher, als dass sie sich erinnern (ebd.: 67). Was Jan Assmanns Konzept des kulturellen Gedächtnisses nicht leistet, ist die Bestimmung des Verhältnisses zur Geschichtswissenschaft, die unter anderen Prämissen Bezug auf die Vergangenheit nimmt.

Aleida Assmann beschreibt die Verbindung zwischen dem kollektiven Gedächtnis und der Historiographie als ‚objektive‘ Wissenschaft. Sie betont, dass der Erinnerung ein identitätssichernder Charakter und der Geschichte (wie sie durch Geschichtsschreibung vorliegt) ein neutraler Umgang mit Vergangenheit zugeschrieben wird: „Das Gedächtnis gehört lebendigen Trägern mit parteiischen Perspektiven, die Geschichte dagegen ‚gehört allen und niemandem‘, sie ist objektiv und damit identitätsneutral“ (A. Assmann 1999: 133). Sie begreift diese Opposition als die Differenz zwischen bewohntem und unbewohntem Gedächtnisraum, zwischen Funktions- und Speichergedächtnis: Das Funktionsgedächtnis verfährt selektiv und stützt die Normen einer Gruppe und ihre kollektive Identität, während das Speichergedächtnis losgelöst von spezifischen Trägern ‚Wahrheiten‘ statt Werten vermittelt (ebd.: 137). Diese beiden

Formen sind komplementäre Modi der Erinnerung und nicht hermetisch von einander getrennt: Das Speichergedächtnis fungiert als Reservoir für Funktionsgedächtnisse. Wenn ein solches vom Speichergedächtnis getrennt wird, kommt es zur „Fundamentalisierung des Gedächtnisses“ (ebd.) und seine Inhalte werden absolut. Die kritische Historiographie verarbeitet Informationen aus dem Speichergedächtnis und ergänzt oder unterläuft die Funktionsgedächtnisse (ebd.: 142). Doch kann auch die Geschichtsschreibung memoriale Funktionen erfüllen (ebd.: 144): Das heißt, wissenschaftliche Objektivität und der identitätsstiftende Charakter von Geschichtsschreibung sind nicht immer eindeutig trennbar. Die *novels of Partition* wenden sich gegen die ‚offizielle‘ Geschichtsschreibung in Indien und Pakistan, die in nationale Gedächtniskonstruktionen übergeht, und als solche primär eine memoriale, und nicht eine kritische Funktion erfüllt. Sie verwandelt historische Erfahrungen in einer ‚Überhöhung‘ der Geschichte in Mythen, die eine nationale Identität begründen und durch Symbole, Texte und Monumente präsent gehalten werden.

Den positivistischen Anspruch jeglicher Geschichtsschreibung – ob sie nun wissenschaftlich objektiviert ist oder memoriale Funktionen erfüllt, haben geschichtskritische Ansätze unterlaufen.⁵⁹ Hayden White hat die narrative Dimension von Literatur und Geschichtsschreibung analysiert und verweist in *Metahistory* darauf, dass „das Werk des Historikers als offensichtlich verbale Struktur in der Form einer Erzählung“ (White 1973: 21) zu betrachten ist. Die narrative Strukturierung (*emplotment*) ist eine grundlegende Tätigkeit des Historikers, der aus einer Chronik, einer prinzipiell endlosen Auflistung von Ereignissen, eine kohärente Geschichte mit Anfang, Mitte und Schluss formuliert (White 1973: 10). In dieser kreativen Tätigkeit gewichtet er die Bedeutung der Ereignisse, ordnet sie hierarchisch an und gibt Geschichte durch narrative Modellierung einen Sinn (ebd.: 25). Diese Argumentation widerlegt, dass der His-

⁵⁹ Aristoteles Unterscheidung zwischen Geschichtsschreibung, als dem was wirklich geschehen ist, und der Dichtung, als dem was geschehen könnte (Aristoteles 1950: 403), prägte die europäischen Vorstellung des Gegensatzes von *res factae* und *res fictae*. Jedoch wurde die Geschichtsschreibung bis ins 18. Jahrhundert als rhetorische Disziplin betrachtet (White 1987: 64). Im Zuge des Positivismus kam es zur Professionalisierung der Historiographie als Wissenschaft. Diese verfolgte auch politische Interessen: Die Blüte der Geschichtsschreibung fällt mit der Konsolidierung des bürgerlichen Nationalstaats zusammen (ebd.: 61). Folge dieser „de-rethoricization“ (ebd.: 65) war die absolute Trennung von Geschichtsschreibung und Literatur.

toriker die Geschichte in der Chronik nur ‚findet‘, während der Schriftsteller seine Geschichte ‚erfindet‘ (ebd.: 20). Die Vergangenheit liegt nicht bereits als kongruente Geschichte vor, sondern diese wird retrospektiv durch eine narrative Anordnung geformt: „These events are real not because they occurred, but because, first, they were remembered and, second, they are capable of finding a place in a chronologically ordered sequence“ (ebd.). Geschichte ist nie frei von ideologischen Implikationen: „Could we ever narrativize without moralizing?“ (ebd.: 25). Wahrheit im naturwissenschaftlichen Sinn kann die Historiographie aufgrund ihrer sprachlichen Bedingtheit nicht erlangen.⁶⁰

In einer Welt, in der das Speichergedächtnis durch die mediale Revolution immens gewachsen ist, sich antagonistische Funktionsgedächtnisse entwickeln, die Geschichtswissenschaft konkurrierende Perspektiven aufzeigt und gleichzeitig ihren Anspruch auf Wahrheit verloren hat, ist ein differenziertes Bild von Geschichte möglich. In den identitär instabilen Nationalstaaten Südasiens aber ist die nationale Historiographie, die das ‚offizielle‘ Geschichtsbild der Nationen stützt, besonders ausgeprägt. Die *novel of Partition* unterläuft als Medium des kollektiven Gedächtnisses die nationale Historiographie und die institutionalisierter Erinnerung der Nationen, indem sich durch imaginativ erzeugte Erinnerungen alternative Geschichtsbilder konstruiert.

4.1.2 NATIONALE HISTORIOGRAPHIE IN SÜDASIEN

Das Verlangen nach einer ‚eigenen‘ Geschichte war nach jahrhundertelanger Fremdbestimmung ein typischer Impuls vieler postkolonialer Staaten: „After empire, it was clear, the history of the colonized needed repair“ (Boehmer 1995: 194). Nationen sind „imagined communities“ (vgl. Anderson 1983), konstruierte Einheiten, die von einer ‚offiziellen‘ Geschichtsschreibung gestützt werden. Nationale Geschichtsversionen tendieren zu einer Nivellierung

⁶⁰ Die Gleichsetzung von Literatur und Wissenschaft als Fiktion wurde von beiden Seiten, Literaturwissenschaftlern und Historikern, kritisiert. Zunächst hat Literatur trotz der narrativen Struktur von Geschichte weitere ästhetische Verfahren zur Verfügung, die sie von rein referentiellen Texten unterscheiden. Auch ist *emplotment* nicht gleich Fiktionalität (Nünning 1995a: 142). Der unterschiedliche Wahrheitsanspruch muss – auch wenn beide „Modi des Narrativen“ sind – in Betracht gezogen werden: Die Geschichtswissenschaft will eine ‚wahre‘ Erzählung schaffen, während die Fiktionserzählung die Alternative wahr/falsch auflöst (Ricoeur 1988: 339). Beide Textsorten müssen in ihrer sprachlichen Bedingtheit gesehen werden.

von Differenzen, denn sie sollen aus einer diffusen Masse das Volk einer Nation formen. In Indien identifizierten sich die Menschen vor 1947 über ihre Religion, ihre Kaste, ihre Region und ihre Sprache (Greenberg 2005: 94).

Vergessen ist für das nationale Geschichtsbild ebenso wichtig wie Erinnerung: Die gewaltsame Gründungsakte der Nation, und damit das Ende einer identitären Heterogenität, muss das Volk zugunsten seiner Einheit vergessen:

Forgetting, I would even go so far as to say historical error, is a crucial factor in the creation of a nation [...] Indeed, historical enquiry brings to light deeds of violence which took place at the origin of all political formations [...] Unity is always effected by means of brutality [...]. (Bhabha 1990: 11)

Wie äußern sich diese Mechanismen in Südasien? Um mit Jan Assmann zu argumentieren, müsste die *Partition* als historisches Ereignis der jüngeren Vergangenheit im kommunikativen Gedächtnis der Gesellschaften verhandelt werden. Doch die Weitergabe durch Zeitzeugen ist durch die „familial silcence“, die im letzten Kapitel diskutiert wurde, aber auch durch eine „historical silcence“ (Butalia 1994: 283) in den ‚offiziellen‘ Geschichtsversionen der kollektiven Gedächtnisse der Nationen empfindlich gestört. Der Umgang mit der jüngeren Geschichte nimmt hingegen Formen an, die Assmanns Konzept des kulturellen Gedächtnisses entsprechen. Die nationale Geschichte ist in (moderne) Mythen transformiert und in hohem Grad institutionalisiert: Das ‚offizielle‘ Geschichtsbild wird in Zeremonien, symbolischen Kodierungen und Mnemotopen kommemoriert (Assmann 1997: 56).⁶¹ Die „Mythomotrik nationaler Widerstandsbewegungen“ (ebd.: 83) schafft anhand von Traditionen die historische Kontinuität der Nation. So verkörpert das von Gandhi wieder eingeführte Spinnrad eine indische Identität gegen den industrialisierten Westen.

⁶¹ Ein Blick auf solche Zeremonien, Symbole und Ort zeigt, welche geschichtlichen Aspekte die Staaten kommemorieren. In Indien steht die Geburt der Nation aus der Unabhängigkeitsbewegung im Vordergrund. Die indische Trikolore geht aus der Fahne des Nationalkongresses hervor und wird aus *khadi* hergestellt, einer Webtradition, auf die sich Gandhi zurückbesann. Die beiden Nationalfeiertage, der Tag der Republik und der Unabhängigkeitstag, die Feiern zu Gandhis Geburtstag und die Nationalhymne stehen ebenfalls mit der Idee der *swaraj* (Selbstherrschaft) im Zusammenhang. Das *dharmachakra* im Zentrum der Flagge jedoch kommemoriert König Ashoka, der das erste indische Großreich etablierte. Hier wird die historische Tradition hinduistisch-buddhistischer Herrscher beschworen. Als nationale Mnemotope dienen das Nationalmuseum oder das Gandhi Memorial. Die Flagge Pakistans, bestehend aus einem grünen Feld mit Halbmond und Stern für die Muslimen und einem weißen Feld für die religiösen Minderheiten, betont die religiöse Legitimierung des Staates. Die Nationalhymne ist auf Persisch verfasst, obwohl diese Sprache im Land nicht gesprochen wird. Pakistan besinnt sich im Gegensatz zu Indien auf die persisch-islamischen Herrscher auf dem indischen Subkontinent.

Doch ist die nationale Identitätsbildung über zu Mythen verdichtete Vergangenheit auf dem indischen Subkontinent aus drei Gründen erschwert. Erstens konkurrieren innerhalb der neuen Staaten verschiedene Nationalismen:

Not that the fundamental matter of India's selfhood has ever been settled. The truncated colonial territories inherited by the Indian state after 1947 still left it in control of a population of incomparable differences: a multitude of Hindu castes and outcasts, Muslims, Sikhs, Christians, Buddhists, Jains and tribes, speakers of more than a dozen languages (and thousands of dialects), myriad ethnic and cultural communities. This discordant material was not the stuff of which nations are made [...]. (Khilnani 1997: 151-152)⁶²

Indien musste nach 1947 stetig seine Einheit beschwören, um eine drohende ‚Balkanisierung‘ zu verhindern: „Indian historical writing, it seems to me, has never escaped from the constraints of this obligation to demonstrate oneness“ (Pandey 2001: 48). Symbol dieser Einheit ist die Figur Gandhis, der ein pluralistisches Bild Indiens forderte. Doch ist die Idee eines säkularen Indiens durch den Hindu-Nationalismus, aber auch durch Separatismen ständig bedroht.⁶³

Zweitens wird die ‚Reparatur‘ der eigenen Geschichte und die Etablierung einer nationalen Identität durch den Bruch, den die *Partition* darstellt, erschwert. Für den Vielvölkerstaat Indien stellt sie das Versagen des Säkularismus dar. Pakistan fungiert als Negativbeispiel, während sich Indien als zivilisierte und tolerante Nation versteht (Butalia 1994: 152). Die ‚offizielle‘ Erinnerung an die *Partition* wird bestimmt von der Schuldzuweisung an Jinnah und die Muslim Liga (Kaul 2001: 5). Schulkinder lernen, dass „the founding-fathers of our nation could do no wrong, just as the founding fathers of Pakistan, the ‚anti-nation‘, could do no right“ (ebd.: 9). In Pakistan hingegen ist die *Partition* das originäre Moment der Nationalgeschichte, die logische Konsequenz der Zwei-Staaten-Theorie⁶⁴ und der Preis für einen eigenen muslimischen Staat. Zwischen dem ‚offiziellen‘ Geschichtsbild beider Staaten herrscht

⁶² Dasselbe gilt für Pakistan, das verschiedene ethnische und sprachliche Gruppierungen vereint. Während Indien separatistische Strömungen bisher, auch unter Waffengewalt, unterbinden konnte, hat sich Ostpakistan 1971 als Bangladesch unabhängig gemacht, was zeigt, dass die Religion – der Islam – nicht für eine gemeinsame nationale Identität ausreichte.

⁶³ Die nationalistische Bharatiya Janata Party (BJP) war 1998-2004 regierungsbildende Partei. Sie ließ nach ihrem Wahlsieg neue Geschichtsbücher drucken, die auslassen, dass Gandhi von einem Hindu-Fanatiker erschossen wurde (Sen 2005: 64) oder eine falsche Traditionslinie zwischen der Indus-Zivilisation und vedischer Kultur herstellen (ebd.: 67/68).

⁶⁴ Die Zwei-Nationen-Theorie besagt, dass auf dem indischen Subkontinent zwei Zivilisationen leben. Sie geht auf den muslimischen Gelehrten Syed Ahmad Khan (1817-1898) zurück, wurde aber entscheidend von Jinnah in seiner Forderung eines muslimischen Staates propagiert.

somit eine starke Polarisierung, die für die Identität beider Nationen konstitutiv ist. Indien und Pakistan haben negativ formulierte Identitäten, die nach innen Einheit und nach außen Fremdheit stiften. Die Nationen versuchen über diese evaluativen Erinnerungsversionen (Neumann 2003: 65) ihre ethnische und religiöse Vielfalt in einen Konsens zu überführen.

Drittens gestaltet sich die Auseinandersetzung mit Vergangenheit in Indien und Pakistan schwierig, da die Entstehung der Nationen mit extremer Gewalt verbunden ist. Die Funktionsgedächtnisse der Nationen haben diese ausgeblendet: „The nation has grown up, ritually counting and celebrating birthdays – its own and of the great souls that won it the freedom – while systematically consigning the Partition to oblivion“ (Ravikant 2001: 160). Im Mittelpunkt steht das positive Ereignis der Unabhängigkeit, „the grand narratives of anti-colonial struggle and the coming of Independence“ (Kaul 2001: 3).⁶⁵ Die Gewalt wird als eine Abweichung von der Normalität verstanden:

For too long the violence of 1947 [...] has been treated as someone else's history – or even, *not* history at all. [...] Nationalism and nationalist historiography, I shall argue, have made an all too facile separation between ‚Partition‘ and ‚violence‘. This in one that survivors seldom make: for in their view, Partition *was* violence, a cataclysm, a world (or worlds) torn apart. (Pandey 2001: 6/7)

Diese „selective silence“ erleichtert der Nation die Rückkehr zur Normalität (Hobsbawm 1997: 267), negiert jedoch die Auswirkungen der Gewalt auf breite Teile der Bevölkerung und das daraus resultierende kollektive Trauma. Die Kritik der *Subaltern Studies Group*⁶⁶ setzt bei dieser mangelnden Beachtung der Rolle von Subalternen an historischen Prozessen in der nationalen Historiographie in Südasien an, in deren Zentrum die politischen Eliten stehen:

[Elitist historiography claims] that the making of the Indian nation and the development of the consciousness – nationalism – which informed this process, were exclusively or predominantly elite achievements [...] [They are credited] to the Indian elite personalities, institutions, activities and ideas. (Guha 1982b: 1)

⁶⁵ Greenberg zeigt in seiner Studie zur Teilung Indien/Pakistan und Israel/Palästina, dass jeweils nur das Ereignis der Befreiung im kollektiven Gedächtnis der neuen Staaten verankert ist und die Gewalt, die mit der Entstehung der Nation ebenso verbunden ist, vergessen wird (mit Ausnahme Palästinas, das noch keinen Status als Nation erlangt hat) (vgl. Greenberg 2005).

⁶⁶ Zu dieser „hinge generation‘ rebellion“ (Greenberg 2005: 100) zählen Ranajit Guha, Partha Chatterjee, Gyanendra Pandey, Dipesh Chakraborty und Gayatri Chakraborty Spivak. Pandey lieferte mit *Remembering Partition* (2001) die umfassendste Kritik am ‚offiziellen‘ Geschichtsbild der *Partition* im kollektiven Gedächtnis der Nation und an einer Geschichtswissenschaft, welche die elitäre Herausbildung einer nationalen Identität stützt.

Meine Arbeitshypothese lautet, dass die *novels of Partition* in ihrer Revision nationaler Geschichtsbilder genau diese drei Probleme ausstellen. Ihre Darstellung von Geschichte erkennt erstens an, dass Indien und Pakistan äußerst heterogene Gesellschaften sind und monolithische nationale Identitäten dieser Struktur nicht gerecht werden. Zweitens kritisieren sie, dass nationale Identität die jeweils andere Nation als Negativfolie braucht und auf Hass zwischen den Religionen basiert. Drittens verdeutlichen sie das erschreckende Ausmaß der Gewalt und ihre gravierenden Folgen für die Menschen. Die *novel of Partition* eröffnet einen Blick auf Geschichte, der die subalterne Perspektive gegenüber den politischen Eliten bevorzugt, und die „human dimension“ (Butalia 1994: 6) der *Partition* darstellt. So demontiert das Mädchen Lenny in *Cracking India* – eine, wie gezeigt werden soll, mehrfach marginalisierte Figur – den Mythos der politischen Führungsgestalt Gandhi, als sie über den Mahatma sagt: „He is small, dark, shriveled, old. He looks just like Hari, our gardener, except he has a disgrunteled, disgusted and irritable look [...]“ (CI: 94).

4.1.3 LITERARISCHE KONSTRUKTIONEN ALTERNATIVER GESCHICHTSBILDER

In diesem Kapitel untersuche ich nun die kulturelle Funktion der *novel of Partition*, durch alternative Geschichtsversionen die ‚offiziellen‘ Geschichtsbilder im nationalen Gedächtnis zu unterlaufen.⁶⁷ Literatur steht in einem dynamischen Verhältnis zur Erinnerungskultur (Erl/ Nünning 2003: 19). Ihr Funktionspotential besteht in der Erzeugung von Vergangenheitsversionen, die ein Gegengedächtnis etablieren: „Der Konfigurationsprozeß stellt sich folglich als ein poetischer Akt der Exploration alternativer Erinnerungswelten dar, der die kollektive Erfahrungswirklichkeit imaginativ neu strukturiert“ (ebd.: 69). Die *novel of Partition* ist Medium eines Gegengedächtnisses, indem sie antagonistische Erinnerungen im fiktionalen Raum miteinander konfrontiert, und Per-

⁶⁷ Diese Arbeit bietet keine Zusammenfassung funktionsgeschichtlicher Ansätze. Ich gehe davon aus, dass Literatur eine kulturelle Funktion übernimmt und beispielsweise auf die Erinnerungskultur einwirkt. Hierbei geht es weder um die Intension des Autors noch um eine empirisch nachzuweisende Wirkung, denn „über die tatsächliche Realisierung einer sozialen Funktion in einem komplexen gesellschaftlichen Handlungsfeld [sind] letztlich keine verlässlichen Aussagen möglich“ (Fluck 1997: 12). Ich verstehe unter dem Funktionspotential eines Textes seine „Wirkungsdispositionen“ (Fricke 1981: 90), die in der Struktur des Textes angelegt sind.

spektiven, die in der außerliterarischen Erinnerungskultur keinen Bestand haben, einbringt (Erll/Nünning 2003: 67-68). Sie ist Ort einer *contre-mémoire* im Sinne Foucaults (Foucault 1987: 85) und unterläuft die Homogenisierungstendenzen des ‚offiziellen‘ Geschichtsbildes. Besonders für Randgruppen ist sie ein Medium subversiver Gegenerinnerung, um „den gesellschaftlich etablierten Erinnerungshorizont durch die Integration ihrer marginalisierten oder vergessenen Erfahrungen aufzubrechen“ (Neumann 2003: 65). Als historischer Roman nimmt sie an der gesellschaftlichen Geschichtskonstruktion teil:

Mit dem Terminus ‚Poiesis‘ soll somit schlagwortartig hervorgehoben werden, daß historische Romane [...] eigenständige Manifestationsformen gesellschaftlichen Geschichtsbewußtseins darstellen und mit ihren erzählerischen Gestaltungsmitteln selbst neue mentale Modelle oder Vorstellungen von Geschichte erzeugen. (Nünning 1995a: 57)

Der zeitgenössische historische Roman definiert sich gerade über geschichtskritische und revisionistischen Tendenzen (ebd.: vii), wie sie in der *novel of Partition* zu finden sind. Der klassische historische Roman versteht Geschichte als eine der Literatur vorgängige Realität, die er wahrheitsgemäß abbildet. Er spiegelt einen mimetischen Literaturbegriff und ein positivistisches Geschichtsverständnis (ebd.: 49), während die postmoderne Ausprägung des Genres die Relativierung des Unterschiedes zwischen Literatur und Geschichtsschreibung reflektiert und den Objektivitätsanspruch der Wissenschaft hinterfragt. Die neue Ausprägung des Genres unterscheidet sich vom historischen Roman Scottscher Provenienz aber nicht nur inhaltlich, sondern ebenso durch experimentelle Erzählverfahren: Auch die *novel of Partition* setzt das auktoriale Erzählen zugunsten von Multiperspektivität ab. Ich zeige anhand inhaltlicher, stilistischer und narratologischer Aspekte, wie die *novels of Partition* als zeitgenössische historische Romane alternative Geschichtsbilder erzeugen. Ästhetische Verfahren, die untersucht werden, sind die Selektionsstruktur der Referenzen, die Rolle der erzählerischen Vermittlung und das Verhältnis des fiktionalen Geschichtsmodells zum ‚offiziellen‘ Geschichtsbild der Nation.⁶⁸

⁶⁸ Nünning entwickelt eine Skalierung verschiedener Typen des historischen Romans mit kontinuierlichen Übergangsformen: der dokumentarische, der realistische, der revisionistische und der metahistorische Roman sowie die historiographische Metafiktion (Nünning 1995a: 257). Ich ordne die *novels of Partition* dieser Typologie nicht zu, habe aber hier einige Elemente des Merkmalskatalogs ausgewählt, um die fiktionale Geschichtsdarstellung zu beschreiben.

4.2 „THE PERSPECTIVE OF A CAST OF MISFIT CHARACTERS“ – KOLLEKTIVES GEDÄCHTNIS UND GESCHICHTE IN *CLEAR LIGHT OF DAY*

I refuse to talk about famine or drought or caste wars or – or political disputes. [...] I choose to show them and inform them only of the best, the finest [...] The Taj Mahal – the Bhagavad Gita – Indian philosophy – music – art – the great immortal values of ancient India. But why talk about local politics [...] such matters as will soon fall into oblivion? *These* aren't important when compared with India, eternal India – [...]. (CLD: 35)

In diesem Kapitel werde ich untersuchen, wie sich das Bild der Vergangenheit, das durch die Erinnerungen der Familie Das an den Sommer 1947 vermittelt wird, zum ‚offiziellen‘ Geschichtsbild im kollektiven Gedächtnis der Nation Indien verhält. Dabei möchte ich meine These, dass die zeitgenössische *novel of Partition* ein Medium alternativer Geschichtsbilder ist, anhand zweier Aspekte verifizieren. Ich zeige zunächst, dass die fiktionale Geschichtsdarstellung in *Clear Light of Day* anerkennt, dass Indien eine äußerst heterogene Gesellschaft ist, und dass die Vorstellung einer monolithischen nationalen Identität dieser Struktur nicht gerecht wird. Der Roman räumt dem muslimischen Anteil indischer Kultur einen Platz im kollektiven Gedächtnis ein, gerade weil *Clear Light of Day* die Geschichte einer Hindu-Familie ist. Im Weiteren soll die Analyse herausstellen, wie der Roman das nationale Gedächtnis unterminiert, indem er verschiedene Geschichtsbilder miteinander konfrontiert. Das nationale Geschichtsbild beschränkt sich, wie oben zitierte Passage widerspiegelt, auf die großen kulturellen und politischen Leistungen Indiens, auf „the great souls that won it the freedom“, während die historischen Brüche ausgeblendet werden, „systematically consigning the Partition to oblivion“ (Ravikant 2001: 160).

Die Vorstellung einer homogenen indischen Kultur wird in *Clear Light of Day* auf vier Ebenen des Textes destabilisiert. Zunächst stellt Rajas Freundschaft zu Hayder Ali, dem muslimischen Nachbarn, die Bedeutung des muslimischen Anteils an der indischen Kultur heraus. Die Kinder der Das-Familie wachsen ohne ein Bewusstsein für religiöse Differenzen auf.⁶⁹ Der poetische Raja verehrt Ali, der für den Jungen das Ideal eines kultivierten Menschen darstellt. Der Nachbar ist für die Kinder der Inbegriff des „Persian glamour“

⁶⁹ Für bemerkenswert halte ich, dass sich dem Leser die Religionszugehörigkeit der Hauptfiguren zunächst nur über den Familiennamen erschließt, während sie sich in den beiden anderen untersuchten Texten beispielsweise auch über die Sprache und durch religiöse Symbole äußert.

(CLD: 27): Er reitet ein weißes Pferd, schreibt Gedichte und lädt Dichter und Musiker in sein Haus. Im Gegensatz zu den Eltern, anglierten Indern, stehen die Alis für Tradition und Werte der alten Familien Delhis. Die Tatsache, dass der gläubige Muslim den Hindu-Jungen wie einen Sohn behandelt, zeigt, dass sich Religiosität und Toleranz nicht ausschließen, und dass die friedliche Koexistenz, sogar eine Synthese der Religionen, möglich ist. Die Ehe zwischen Raja und Alis Tochter Benazir nach der *Partition* steht symbolhaft für die Einheit indischer Kultur in der Vielfalt. Die Alis fliehen während der Unruhen nicht nach Pakistan, sondern leben nach 1947 im südindischen Hyderabad. So wird die Verbindung der beiden Familien zum Symbol kultureller Pluralität, das sich gegen die Trennung von Hindus und Muslime in zwei Staaten wendet.

Rajas Begeisterung für die muslimische Kultur hebt diese als fundamentalen Bestandteil der heterogenen Kultur des Subkontinents hervor. So beschließt Raja, Urdu, die Sprache der muslimischen Herrscher, zu lernen:

Urdu had been the court language in the days of the Muslims and the Mogul rulers and had persisted as the language of the learned and the cultivated. Hindi was not considered a language of great pedigree; it had little to show for itself in its modern, clipped, workaday form, and its literature was all in ancient, extinct dialects. (CLD: 47)

In Rajas Augen hat die ‚muslimische‘ Sprache mehr Tradition als die Sprache der Hindus. Er erklärt den Schwestern, dass die fließende Urdu-Schrift⁷⁰ sich den Gedanken besser anpasst, als das Devangari. Seine Liebe zu Urdu wendet sich gegen die Homogenisierungstendenzen in Indien, wo Hindi nach der Unabhängigkeit neben dem Englischen als offizielle Sprache etabliert wurde.⁷¹

Auf einer zweiten Ebenen steht die Gedächtnismetapher der Bibliothek in *Clear Light of Day* bildlich für einen Aspekt indischer Kultur, der nach 1947 zusehends aus dem kollektiven Gedächtnis der Nation Indien verschwindet: der jahrhundertelange Einfluss der Muslime. Rajas bevorzugter Aufenthaltsort vor der *Partition* ist Alis Bibliothek, in der die großen Werke der Urdu-Literatur,

⁷⁰ Urdu wird in einer Variante des persischen Alphabets geschrieben, das wiederum eine Variante des arabischen Alphabets ist.

⁷¹ Die Sprachpolitik in Indien und Pakistan zeigt deutlich, wie beide Nationen nach 1947 versuchten, über eine einheitliche Landessprache eine nationale Identität zu schaffen. Sowohl die offizielle Sprache Pakistans, Urdu, als auch die offizielle Sprache Indiens, Hindi (neben Englisch), sind in beiden Ländern Minderheitssprachen. Die Trennung zwischen diesen Sprachen ist zudem unnötig: Sie werden in der Linguistik unter dem Namen Hindustani als eine Sprache verstanden: Neben dem Alphabeten unterscheiden sie sich nur geringfügig im Vokabular.

die ihr Zentrum in Delhi hatte, aufbewahrt werden. Diese „Magazinmetapher“ (Weinrich 1976: 192) der Bibliothek steht für die Archivierung der Vergangenheit: Die Bibliothek ist als Gedächtnisspeicher ein Ort des kulturellen Gedächtnisses der indischen Muslime. Die Abende, an denen die Poesie der großen Dichter rezitiert wird, ist eine Form der Vergegenwärtigung seiner Inhalte. Nach der Flucht der Alis fürchtet Bim um die Bibliothek:

At the library door Bim hesitated with her hand on the glass knob, wanting intensely to go in and see this room that Raja had for years regarded as his own retreat, his spiritual home [...] Would the books still be there? (CLD: 73)

Bim, die den Weggang der Hayder Alis als schmerzhaften Verlust empfindet, hofft, dass sie nicht geplündert wurde. Liest man die Bibliothek als Metapher für das kulturelle Gedächtnis der Urdu-Kultur, so drückt Bims Hoffnung den Wunsch aus, dass diese für Indien nicht endgültig verloren ist.

Hier schließt eine dritte Ebene des Textes an, welche die Pluralität indischer Kultur propagiert: Das Symbol des leeren Hauses steht für den Verlust, den der Weggang vieler Muslime während der *Partition* für Indien bedeutet. Nach der Flucht der Alis im Sommer 1947 bleibt das Haus der Familie unbewohnt. Es wird zum mahnenden Symbol für den Verlust kultureller Vielfalt: „The empty house across the road breathed it at them. Its emptiness and darkness was a warning, a threat perhaps“ (CLD: 62). Das Haus konkretisiert nicht nur den Niedergang des pluralistischen Indiens, sondern fungiert auch als Warnung für die Zukunft. Das Symbol des leeren Hauses verbindet sich mit der Metapher des Autismus, die ich als bildhafte Beschreibung des Traumas der *Partition* interpretiert habe: Bim findet hier das Grammophon, mit dem Baba anhand der alten Schallplatten Benazirs den Verlust tagtäglich kommemoriert.

An die Gedächtnismetapher der Bibliothek schließt auch eine letzte Textstrategie an, die das Diktat einer homogenen indischen Kultur unterläuft. Die Semantisierung der Intertextualität (Nünning 1999b: 225) verdeutlicht, dass sowohl die muslimische als auch die englische Kultur die Heterogenität Indiens bedingen. Raja und Bim lesen Dichter der englischen Tradition – Donne, Keats, Shelley, Blake, T.S. Eliot – und der Urdu-Dichtung – Zauq, Ghalib, Dagh, Hali, Iqbal (CLD: 131). Dieses Gedächtnis der Literatur stellt eine Barthesche Echokammer (Barthes 1975: 78) dar, die zeigt, dass das Selbstbild

des Individuums in einem Zitatengewebe entsteht. Die Identität der Hindu-Familie ist auch vom Einfluss der britischen *Raj* und der Mogulherrschaft bestimmt. Die Literatur als „Gedächtnisraum“ (Lachmann 1990: 36) führt hier vor Augen, dass die indische Kultur Produkt einer Hybridisierung ist.⁷²

Obwohl *Clear Light of Day* anhand dieser Textstrategien die Heterogenität indischer Kultur beschwört, verfällt der Text nicht in die Utopie eines ungestörten Zusammenlebens vor 1947. So finden Mira und der alte muslimische Bibliothekar die Freundschaft zwischen dem Hindu-Jungen und dem reichen Muslim unpassend (CLD: 48). Hayder Alis alter Diener, ein Hindu, bereut, dass er der Familie zur Flucht verholfen hat: „Ah, but they were Muslims [...] We should not have allowed them to go away“ (CLD: 75). Insgesamt stehen aber die Freundschaft zwischen den Religionen und die symbolische Einheit zwischen Hindus und Muslimen im Vordergrund des Romans. Man könnte *Clear Light of Day* mit seinem starken Fokus auf die „inner world“ vorwerfen, dass sich der Roman durch diesen Rückzug ins Private der politischen Diskussion verweigert, die in *Cracking India* und *What the Body Remembers* über die Figuren kontrovers geführt wird. Vielleicht kann darin aber auch der Versuch gesehen werden, wie Krishna Sobti über ihr eigenes Schreiben sagte, „to salvage something that remained untouched by violence“ (Sobti 1997: 56).

Neben dieser Affirmation kultureller Pluralität und dem friedlichen Zusammenleben der Religionen, unterläuft der Text die elitäre, nationale Historiographie in Indien durch drei Elemente. Zunächst kritisiert *Clear Light of Day*, wie ich in 4.2 theoretisch herausgestellt habe, dass die nationale Identität Indiens Pakistan als Negativfolie (miss-)braucht. Pakistan wird nicht als *anti-nation*, sondern als legitimer Wunsch der Muslime dargestellt. Raja wird der Spannungen zwischen den Religionen erstmals am Hindu College gewahr. Seine Kommilitonen schließen sich terroristischen Gruppen an und nehmen im

⁷² Die Eltern führen jedoch auch das mögliche Scheitern kultureller Hybridisierung vor. Sie pflegen als *mimic man* einen imperialen Lebensstil, der aber keinen Bestand haben wird: „Served by drivers and gardeners as well as a Mira-masi [...] the Das family apparently parallels the outward elegance and ambience of an empire that is inwardly being eaten away by forces of neglect, illness and madness“ (Parekh 1996: 274). Ihre vollkommene Anglisierung verdeutlicht den Verlust kultureller Identität durch den Kolonialismus, während Bims und Rajas Synthese der verschiedenen Einflüsse als geglückte Hybridität verstanden werden kann.

Sommer 1947 an Ausschreitungen teil, die sie als legitime ‚Verteidigung‘ des hinduistischen Indiens betrachten: „[...] they were going to defend their country, their society, their religion“ (CLD: 57). Raja aber erhält durch Alis Kreis Einblick in die Perspektive der Muslime und lernt deren Wunsch nach einem eigenen Land – Pakistan – zu verstehen: „Raja listened silently when they spoke of Jinnah, of Gandhi and Nehru, [...] and began to see Pakistan as they did – as a possibility, very close to them, palpable and real“ (CLD: 57).

Des Weiteren unterläuft *Clear Light of Day* die elitäre, nationale Historiographie durch die fast vollständige Ausblendung dessen, was Guha als „Indian elite personalities, institutions, activities and ideas“ (Guha 1982b: 1) bezeichnet. Die Selektionsstruktur des Textes zeichnet sich durch wenig außertextuelle Referenzen aus: Die Namen Nehrus und Jinnahs fallen nur nebenbei. Gandhi, der ‚Vater der Nation‘, wird nur an seinem Todestag Gesprächsthema der Figuren: Raja ist erleichtert, dass der Attentäter ein fanatischer Hindu und kein Muslim ist, und so die muslimische Bevölkerung nicht dafür büßen muss (CLD: 94). Bakul dagegen muss als indischer Diplomat die ‚offizielle‘, nationale Geschichtsversion repräsentieren. Im Sommer 1947 glaubt er bis zuletzt an die Fähigkeit der großen Politiker der Zeit, die Massaker zu verhindern: „Refugee camps are being formed. Special trains are being arranged. The police, the army – all are alerted“ (CLD: 70). Er ist von Mountbattens Integrität und Nehrus Idealismus überzeugt. Doch Bim sieht, dass Bakul die ‚offizielle‘ Meinung unreflektiert wiedergibt, und verkennt, wie schwerwiegend die Folgen der *Partition* für die Bevölkerung sind. Auch viele Jahre später während des Besuchs in Delhi vertritt er, wie der eingangs zitierte Ausschnitt zeigt, das institutionalisierte Geschichtsbild und weigert sich, über die politischen Verfehlungen seines Landes zu sprechen: „*These aren’t important when compared with India, eternal India [...]*“ (CLD: 35). Bakul reproduziert die Inhalte des identitätsstiftenden Funktionsgedächtnisses der Nation, die ‚modernen‘ Mythen Indiens. Bim erkennt die Inkommensurabilität zwischen seiner elitären, nationalen Geschichtsversion und der Wahrnehmung von Geschichte durch die Bevölkerung: „In all the comfort and luxury of the embassy, it must be much easier, *very easy* to concentrate on the Taj, or the Emperor Akbar“ (CLD: 36).

Clear Light of Day unterminiert das ‚offizielle‘ Geschichtsbild der Nation Indien schließlich auch, indem der Roman die subalterne Perspektive gegenüber den politischen Eliten bevorzugt. Der Roman räumt besonders der weiblichen Wahrnehmung von Geschichte Raum ein. Bim verkörpert einen neuen Frauentypus, der sich für die politischen Vorgänge im eigenen Land interessiert. Schon als Kind zieht sie Geschichtsbücher der Lektüre klassischer Mädchenliteratur vor (CLD: 120-121). Allen Hindernissen zum Trotz studiert sie Geschichte: „For all father cared, I could have grown up illiterate and – and cooked for my living, or *swept*. So I had to teach myself history [...]“ (CLD: 155). Auch als Dozentin gibt sie den Studentinnen ihr feministisches Ideal weiter: „I’m always trying to teach them, *train* them to be different from what we were at their age – to be a new kind of woman from you or me“ (ebd.). Ihr Interesse für Geschichte steht symbolisch für das Anliegen des Romans: Die Teilhabe marginaler Figuren, besonders von Frauen, an Geschichte. Dass politisches Bewusstsein für Frauen zur Zeit der Unabhängigkeit nicht alltäglich gewesen ist, zeigt die zweite Analyse von *What the Body Remembers*.

Bim verkörpert jedoch auch die Frustration der gebildeten Frau, die nicht am öffentlichen Leben teilnehmen kann: Während der *Partition* muss sie Bakul fragen, was auf den Straßen vor ihrem Haus geschieht. Die Briten versprachen den indischen Frauen Freiheit durch Bildung, und die Unabhängigkeitsbewegung suchte die Unterstützung der Frauen, aber „[n]either seemed to place much value on her subjective experience of historical moments“ (Parekh 1996: 275). Das Verhältnis zwischen Raja und Bim unterstreicht den Unterschied zwischen öffentlichem und privatem Raum. Raja fürchtet um Delhi, während sich Bim um alltägliche Dinge wie die Miete, die Ernährung der Familie, die Pflege Babas und Miras und die Heirat Taras sorgt (CLD: 67).

Clear Light of Day kontrastiert somit anhand der Polyperspektivität auf der Ebene der erzählerischen Vermittlung die antagonistischen Geschichtsauffassungen seiner Figuren. Der Schwerpunkt liegt dabei auf der ‚Geschichte von unten‘, auf der subalternen Perspektive einer „cast of misfit characters who live in unfashionable Old Delhi – an autistic man, his eccentric sister, and the unmarried siblings of a once genteel, now impoverished Hindu family“ (Kabir

2005: 183). All ihre Perspektiven zusammen ergeben ein differenziertes Bild auf die Geschichte der *Partition*. Das ‚offizielle‘ Geschichtsbild wird durch das individualisierte Geschichtsbewusstsein der Figuren unterlaufen: „[...] the individual life and the collective life of all intersect and the uniqueness of personal experience begins to exemplify a whole cultural pattern, one validating the other“ (Hashmi 1990: 65). Die fiktionale Geschichtsdarstellung bedeutet eine Umkehr in der Hierarchie: An erster Stelle stehen zwei Frauen und ihre persönlichen Erfahrungen. Der Roman verdeutlicht so das Zusammenspiel von Alltagsgeschichte und historischen Großstrukturen (Nünning 1995b: 14).

Abschließend möchte ich nochmals darauf zu sprechen kommen, was ich als Poetik des Innenraums bezeichnet habe. In *Clear Light of Day* spiegelt das Nicht-Zulassen der Erinnerungen an den Sommer 1947 innerhalb der Familie das ‚Vergessen‘ im ‚offiziellen‘ Geschichtsbild des kollektiven Gedächtnisses der Nation. Die „Fundamentalisierung des Gedächtnisses“ (A. Assmann 1999: 137) der Nation Indiens, die sowohl den Einfluss muslimischer Kultur durch ein ‚Vergessen‘ zu begrenzen sucht, und welche die *Partition* und ihre gravierenden Konsequenzen für die Menschen ausklammert, spiegelt sich in Bims ‚versteinertem‘ Gedächtnis: Wie die Völker, die sich dem historischen Sinn verwehren (J. Assmann 1997: 67), wehrt sich auch Bim gegen die Erinnerung an die Brüche in der eigenen Lebensgeschichte. So wie die Figuren muss sich auch die ganze Nation ihrer Vergangenheit bewusst werden, und die Ereignisse des Sommers 1947 in ihr kollektives Gedächtnis einschließen. Diese Beschränkung auf den Innenraum des Hauses und die Ausklammerung der historischen Ereignisse, die nur über eine symbolische Ebene oder in Andeutungen im Figurendialog erwähnt werden, transportiert die feministische Botschaft des Romans: Er zeigt, dass Frauen auf Grund mangelnder Bildung, wie Mira, oder auf Grund ihrer Beschränkung auf den privaten Raum, wie Bim und Tara, erstens von politischen Prozessen ausgeschlossen sind, und zweitens ihrem Erleben von Geschichte in der nachträglichen Betrachtung der Vergangenheit nicht Rechnung getragen wird. *Clear Light of Day* stellt aus, was Virginia Woolf bereits zu Anfang des 20. Jahrhunderts beklagt hat: „At any rate, we are left out, and history, in our opinion, lacks an eye“ (Woolf 1977: 23).

4.3 „A CHILD OF HISTORY, WITHOUT A HISTORY“ – GESCHICHTE IN BAPSI SIDHWAS *CRACKING INDIA*

Sometimes he quotes Gandhi, or Nehru or Jinnah, but I'm fed up with hearing about them. Mother, Father and their friends are always saying: Gandhi said this, Nehru said that. Gandhi did this, Jinnah did that. What's the point of talking so much about people we don't know? (CI: 38).

In diesem Kapitel möchte ich analysieren, wie *Cracking India* ein alternatives Geschichtsbild zur ‚offiziellen‘ Geschichtsversion der Staaten Pakistan und Indien im fiktionalen Raum erzeugt.⁷³ Dies geschieht im Text zunächst über die Figur Lenny. Als Mädchen und als Parsin ist ihre Wahrnehmung zweifach marginalisiert: Im zentristischen, ‚offiziellen‘ Geschichtsbild Pakistans haben beide Perspektiven keinen Platz. Des Weiteren stellt der Roman, wie auch *Clear Light of Day*, Frauengeschichte in einem größeren Zusammenhang dar. Ich zeige, welche Verfahren des Textes die Wiedereinschreibung der spezifisch weiblichen Geschichtserfahrung in den historischen Diskurs stützen. Schließlich entsteht in den Erinnerungen Lennys an das Zusammenleben verschiedener gesellschaftlicher Gruppen und deren politischen Diskussionen eine differenzierte Darstellung der *Partition*. Die Kontrastierung gegenläufiger Geschichtsbilder verdeutlicht die Komplexität der Zusammenhänge und unterläuft die Nivellierung von Differenzen in der nationalen Historiographie.

Lennys Wahrnehmung von Geschichte ist zunächst bestimmt durch ihre Zugehörigkeit zu den Parsen, einer der kleinsten Minderheiten Indiens. Sie nahmen während der Unabhängigkeitsbewegung eine politisch neutrale Position ein (Jussawalla 2004: 62). Auch Lennys Arzt hält die Parsen in Lahore zu Neutralität an: „Who's going to rule once we get Swaraj? [...] Hindus, Muslims and even the Sikhs are going to jockey for power: and if you jokers jump into the middle you'll be mangled into chutney!“ (CI: 45). Die Gemeinschaft erinnert sich, wie sie vor 1300 Jahren nach ihrer Vertreibung aus Persien als Zeichen ihrer Vermischung mit der indischen Bevölkerung Zucker in Milch

⁷³ Bapsi Sidhwa schreibt als Angehörige der parsischen Minderheit in Pakistan vor allem gegen das pakistanische Selbstverständnis als muslimischer Staat an. In *Cracking India* richtet sie sich aber auch, wie ich zeigen werde, gegen Elemente des ‚offiziellen‘ indischen Geschichtsbildes und dem daraus erwachsenen Selbstverständnis der Inder.

rührten (CI: 46-47). In Erinnerung daran beschließen sie, sich nicht in den Machtkampf einzumischen: „Let whoever wishes rule! Hindu, Muslim, Sikh, Christian! We will abide by the rules of their land“ (CI: 48). Diese politische Neutralität spiegelt sich in der Unvoreingenommenheit des Kindes: „In a way, the attitude of the Parsi community revealed here is the externalised collective sub-consciousness of Lenny“ (Singh 1992: 25). Ihre marginale Position steht dabei auch für andere Minderheiten, welche die Desintegration ihrer Heimat beobachten ohne am politischen Prozess mitwirken zu können.⁷⁴

Lennys Wahrnehmung von Geschichte steht aber nicht nur für Randgruppen und Minderheiten, sondern auch für das Geschichtserleben von Kindern, welches aus geschichtswissenschaftlichen Betrachtungen und besonders aus der ‚offiziellen‘ Geschichtsschreibung ausgeschlossen ist:

No history of Partition that I have seen so far has had anything to say about children. This is not surprising: as subjects of history children are difficult to deal with. [...] As a tool of history, memory is seen to be unreliable at the best of times, with little to offer by way of ‚facts‘. Childhood memories filtered through the prism of adult experience [...] may be acceptable as autobiography, but not [...] as history. (Butalia 1994: 197)

Im fiktionalen Raum, wo der Anspruch historiographischer Faktizität nicht erfüllt werden muss, kann Geschichte aus den Augen eines Kindes dargestellt werden: Aus der erlebenden Innenperspektive sind seine Erinnerungen ‚wahr‘.

Lennys Erleben der historischen Ereignisse des Sommers 1947 zeichnet sich zunächst durch Unverständnis aus: „Gandhi, Jinnah, Nehru, Iqbal, Tara Singh, Mountbatten are names I hear“ (CI: 101). Die Zusammenhänge, für welche die Namen stehen, erschließen sich dem Kind nicht. Lennys Wahrnehmungsfeld beschränkt sich auf das Haus und die Straßen in der näheren Umgebung: „My world is compressed“ (CI: 11). Ihr Mangel an Verständnis drückt sich auch dadurch aus, dass Lenny das ‚Zerbrechen‘ Indiens durch die *Partition*, das dem Roman seinen Titel gibt, im buchstäblichen Sinne versteht:

There is much disturbing talk. India is going to be broken. Can one break a country? And what happens if they break it where our house is? Or crack it further up on Warris Road? How will I ever get to Godmother’s then? (CI: 101).

⁷⁴ Kabir bemerkt, dass Lenny auch für die Geschichtserfahrung der unteren Schichten steht: „Because the child, in the company of Ayah, can cross the class divide, the narrative can describe the anxieties and bewilderments of the domestic underclass represented by Ayah and her coterie of admirers [...]“ (Kabir 2005: 184).

Didur argumentiert, dass Lenny versucht, „to separate the literal from the figurative meaning of Partition in order to grasp the ‚reality‘ of its consequences“ (Didur 1998: 47). Als nicht nur Indien, sondern auch ihre Heimat der Punjab ‚zerbrochen‘ werden soll, fragt sich Lenny: „Will the earth bleed? And what about the sundered rivers? Won’t their water drain into the jagged cracks?“ (CI: 124). Ebenso wenig versteht Lenny den politischen Disput zwischen Ayahs Verehren, doch merkt das Kind die Spannungen zwischen den Freuden: „They go on and on. I don’t want to hear them. I slip into Ayah’s lap, closing my eyes, hide my face between her breasts“ (CI: 141). Lennys Geburtstag fällt beinahe mit der ‚Geburt‘ Pakistans zusammen. Diese Verbindung unterstreicht, dass Lennys Leben maßgeblich von den historischen Umwälzungen der *Partition* bestimmt wird, auch wenn das Kind diese nicht versteht: Sie ist „[...] a child of history, without a history“ (Butalia 1994: 223).⁷⁵

Doch ermöglicht die Innenperspektive der Figur Lenny nicht nur eine starke Subjektivierung der Geschichtserfahrung durch die naive Wahrnehmung eines Kindes, sondern ihre politische ‚Neutralität‘ ermöglicht, die Dinge mit *common sense* zu betrachten. Im Gegensatz zu den Erwachsenen kann sie die Ereignisse beurteilen, ohne durch eine politische Überzeugung oder die Internalisierung kultureller Normen voreingenommen zu sein: „I’ve seen Ayah carried away – and it had less to do with fate than with the will of men“ (CI: 226).

Die kindliche Naivität Lennys führt zudem zu einer Ironisierung der fiktionalen Geschichtsdarstellung. Als die Kinder von Gandhis Fasten hören, machen sie sich einen Spaß daraus, den Mahatma zu imitieren, um die Eltern damit – wie Gandhi die Briten – unter Druck zu setzen (CI: 111-112). Diese Infantilisierung von Geschichte ermöglicht, die hagiographische Verehrung Gandhis im ‚offiziellen‘ Geschichtsbild Indiens zu demontieren. Als Lenny in Lahore auf Gandhi trifft, sagt sie: „I’m surprised he exists. I almost thought he was a mythic figure“ (CI: 94). Durch ihre Wahrnehmung bricht der Text mit

⁷⁵ Dieses Motiv wird von Rushdie in *Midnight’s Children* ausgeweitet: Die Figur Saleem wird wie die anderen Mitternachtskinder exakt am 15. August zur Stunde Null geboren. Auch hier verdeutlicht das Zusammenfallen der ‚Geburt‘ der Nationen Indien und Pakistan mit den Geburten der Kinder die Bedingtheit ihrer Leben durch die historischen Ereignisse von 1947.

dem Mythos Gandhi: „He is small, dark, shriveled, old. He looks just like Hari, our gardener, except he has a disgrunteled, disgusted and irritable look [...]“ (CI: 94). Als Lenny und ihre Mutter zu Gandhi vorgelassen werden, spricht dieser mit ihnen nicht über Politik, sondern über die zu üppige Ernährung der Punjabis. Gandhi sagt über Lenny: „What a sickly-looking child!“, und zur Mutter: „Flush her stomach! Her skin will bloom like roses“ (CI: 96). Die Darstellung Gandhis ist grotesk: „An enema a day keeps the doctor away’, he crows feebly, chortling in an elderly and ghoulish way [...]“ (CI: 96). Lenny wundert sich, warum „this improbable toss-up between a clown and a demon“ (CI: 96) berühmt ist. Der Text unterminiert hier, was Ernest Renan als Grundlage des kollektiven Gedächtnisses der Nation betrachtet hat: „Eine heroische Vergangenheit, große Männer, Ruhm [...], das ist das soziale Kapital auf dem man eine Nation gründet (Renan1995: 56). In einigen Passagen äußert die Erzählerin nicht nur ihre kindlichen Eindrücke, sondern auch explizite Kritik des erwachsenen Bewusstseins an Gandhi:

It wasn’t until some years later – when I realized the full scope and dimension of the massacres – that I comprehended the concealed nature of the ice lurking deep beneath the hypnotic and dynamic femininity of Gandhi’s non-violent exterior.⁷⁶

Auch anhand des Figurendialogs wird Gandhis Bild der Muslime beanstandet:

That non-violent violence-monger – your precious Gandhijee – first declares the Sikhs *fanatics*! Now suddenly he says: ‚Oh dear, the poor Sikhs cannot live with the Muslims if there is a Pakistan!’ What does he think we are – some kind of beast? [...] He’s a politician, *yaar*, [...] It’s his business to suit his tongue to the moment. (CI: 100)

Jinnah, der im ‚offiziellen’ Geschichtsbild Indiens als Sündenbock für die Teilung fungiert, wird in *Cracking India* als kranker Mann porträtiert, der von Mountbatten hinters Licht geführt wird: „The fading Empire sacrifices his cause to their shifting allegiances“ (CI: 170). In einem metahistoriographischen Erzählerkommentar wird die Darstellung Jinnahs innerhalb der britischen Geschichtsschreibung, aber auch durch britische Filme, kritisiert:

⁷⁶ Im ‚offiziellen’ Geschichtsbild Indiens wird Gandhi als Heiliger verehrt. Lennys Kritik zeigt, dass dieses Bild aber nicht der Wahrnehmung aller entspricht. Einige Historiker haben gezeigt, dass Gandhi die Religion in der Politik erst etabliert hat, dass er – obwohl er gleiches Recht für alle predigte – den Hindus den Vorzug gab, und dass seine Ablehnung der *Partition* und das Scheitern der Gespräche mit Jinnah eine langfristig geplante und vielleicht weniger gewaltvolle Teilung verhindert haben (vgl. u.a. Ispahani 1970).

And today, forty years later, in films on Gandhi's and Mountbatten's lives, in books by British and Indian scholars, Jinnah, who for a decade was known as 'Ambassador of Hindu-Muslim-unity', is caricatured, and portrayed as a monster. (CI: 171)⁷⁷

Somit wird die Besetzung der politischen Figuren im Geschichtsbild Indiens umgedreht: Jinnah verkörpert nicht nur das Böse, Gandhi nicht nur das Gute: Beide werden als ambivalente Figuren dargestellt.⁷⁸ Insgesamt ermöglichen die Perspektivierung durch das politisch unbelastete Kind und die Kommentare des erwachsenen Ichs eine ‚Geschichte von unten‘, welche die „habituellen und repetitiven Aspekte im Leben durchschnittlicher Menschen“ darstellt (Nünning 1995b: 8). Wie auch in *Clear Light of Day* geht es hier um „faktische Ereignisgeschichte“ in ihrem Spannungsverhältnis zu „erlebter Geschichte“ (ebd.: 52).

Der Roman ermöglicht ‚Geschichte von unten‘ nicht nur durch die Perspektive Lennys, sondern zweitens auch durch die Wiedereinschreibung der weiblichen Wahrnehmung in den historischen Diskurs. *Cracking India* spielt vornehmlich in den „Frauenräumen“ (Nünning 1995b: 101), und zeigt, wie und wo Frauen leben. Die weiblichen Figuren sind zwar, wie ich in der ersten Analyse argumentiert habe, immer noch Objekte der Geschichte (Afzal-Khan 1991: 274), verfügen aber auch über *agency*. Einerseits wird die Bevormundung durch den Staat, der die ‚gefallenen‘ Frauen interniert (und was Lenny als Gefängnis wahrnimmt), thematisiert. Lennys Umfeld ist aber auch eine Welt starker Frauen, die an den politischen Prozessen teilnehmen:

Mother chatters about friends and supplies political tidbits filtered through their consciousnesses: Colonel Bharucha says that Jinnah said... And Nehru said that... And oh, how I laughed when Mehrabai (that's the mirthsome Mrs. Bankwalla) said this about Patel... and that about... (CI: 87)

Auch Ayah erkennt, dass die Elite nicht für die Frauen und die Marginalisierten eintritt: „What's it to us if Jinnah, Nehru and Patel fight? They are not fighting our fight“ (CI: 84). Ayahs Vorstellung, man werde Indien und Pakistan

⁷⁷ Da Mountbattens Verhältnis zu Nehru freundschaftlich, zu Jinnah aber angespannt war, haben die Briten bei ihrem Abzug aus Indien die Forderungen des Nationalkongresses gegenüber denen der Muslim Liga bevorzugt. Die Erzählerin könnte hier des Weiteren auf Attenboroughs Film *Gandhi* (1983) anspielen, der den Mahatma als Heiligen und Jinnah als Unmensch repräsentiert, und zudem die Geschichte der Unabhängigkeit zu Gunsten Großbritanniens darstellt (vgl. dazu Rushdies Kritik „Attenborough's Gandhi“ in Rushdie 1991, 102-106).

⁷⁸ Diese ‚Entmythologisierung‘ der politischen Figuren durch die Literatur spiegelt sich in neueren geschichtswissenschaftlichen Untersuchungen aus Indien und Pakistan, in der Kritik an den eigenen nationalen Helden geübt wird (für pakistanischer Kritik an Jinnah vgl. u.a. Jalal 1985, für indische Kritik an Gandhi und Nehru vgl. u.a. Mushirul 2003).

durch einen Kanal teilen, zeigt aber zugleich, dass sie mangels Bildung von wirklicher Teilhabe ausgeschlossen ist (CI: 101). Lennys Mutter und Godmother verkörpern die politisch aktive Frau: Sie retten entführte und misshandelte Hindu- und Sikh-Frauen und verhelfen ihnen zur Flucht nach Indien: „Thus, inspired by a feeling of humanism, the Parsis shake off their passive neutrality and become the agents of a healing process“ (Singh 1992: 34). Lennys Mutter setzt sich für Ayah ein, kann sich aber nicht gegen die häusliche Gewalt ihres eigenen Mannes wehren (CI: 224). Diese Darstellung von Frauengeschichte zeigt einerseits die Ausgeschlossenheit der Frau aus dem öffentlichen Raum und ihr Leiden unter der Gewalt der Männer, andererseits löst das politische Engagement der weiblichen Figuren die „Dichotomisierung von privatem und öffentlichem Raum“ auf (Nünning 1995b: 101).

Cracking India verdeutlicht durch Lennys Perspektive und die Wahrnehmung von Geschichte durch Frauen nicht nur die Subjektabhängigkeit der Geschichtsversion, sondern unterminiert das ‚offizielle‘ Geschichtsbild der Nation Pakistan anhand einer dialogisierten und pluralisierten Geschichte (Nünning 1995b: 312) auf der diegetischen Ebene: Die politischen Diskussionen eröffnen unterschiedliche Blickrichtungen auf die Geschehnisse des Sommers 1947. Zunächst wird Lahore als multikulturelle Stadt porträtiert: „Christmas, Easter, Eid, Divali. We celebrate them all“ (CI: 78). Ayahs Freundeskreis umfasst die verschiedenen Religionen und Regionen Indiens: „[S]he becomes a symbol of the composite culture that India is“ (Singh 1992: 28). Auch die Dorfbewohner in Pir Pindo, Muslime und Sikhs, versprechen sich noch gegenseitige Unterstützung: „‚Brother,‘ the Sikh granthi says [...], ‚our villages come from the same racial stock. Muslim or Sikh, we are basically Jats. We are brothers. How can we fight each other?‘“ (CI: 64). Der gemeinsame Feind der armen Landbevölkerung, gleich welcher Religion, ist der Geldverleiher aus der Stadt.⁷⁹ Doch ab dem Frühjahr 1947 verändert sich Ayahs Kreis. Erst jetzt de-

⁷⁹ Der Aspekt, dass die Bevölkerung des ländlichen Punjabs, gleich welcher Religion, ursprünglich demselben Stamm, den Jats, angehört, wird in den ‚offiziellen‘ Geschichtsversionen verschwiegen. Sie rücken die blutigen Auseinandersetzungen auf Grund von Religion in den Vordergrund und vernachlässigen den wirtschaftlichen Aspekt: Die muslimische Bevölkerung, oft konvertierte Unberühbare, war deutlich ärmer als die landbesitzenden Hindus und Sikhs.

finieren sich die Freunde über ihre Religionszugehörigkeit und entfremden sich voneinander. Ihre Politisierung spiegelt die Entwicklungen in Indien:

One sees that the consciousness of ‚difference‘ is growing, misinformation, a superficial acquaintance with political events, fuel a sense of virtuous indignation. It is ‚them‘ against ‚us‘, ‚them‘ shifty and guilty of machinations, ‚us‘ guileless and wronged. The alignment with distant and unknown members of one’s own community overrides neighbourly camaraderie. (Kudchedkar 1994: 61)

Lenny bemerkt, dass die Religion plötzlich einen großen Stellenwert einnimmt: „One day everyone is themselves – and the next day they are Hindu, Muslim, Sikh, Christian. People shrink, dwining into symbols“ (CI: 101). Ayah geht öfters zum Tempel, Imam Din und Yousaf gehen plötzlich zum Freitagsgebet. Der unberührbare Gärtner und die *sweeper*-Familie werden „ever more untouchable“ (CI: 102), da sich die anderen Hindus ihrer Kaste bewusst werden. Ein Hindu-Junge beleidigt Lenny: „Parsee Parsee, crow eaters! Crow eaters! Crow eaters!“ (CI: 108).⁸⁰ Für Lenny sind die Religionszugehörigkeiten nur „nomenclatures“ (CI: 102), doch sie erkennt: „One man’s religion is another man’s poison“ (CI: 125). Einige Nachbarn flüchten nach Indien, die *sweeper* konvertieren zum Christentum, der Gärtner lässt sich vom Barbier beschneiden und nennt sich Himat Ali. Dieses Vorführen verschiedener Positionen macht die Unmöglichkeit eines ‚wahren‘ Geschichtsbildes augenscheinlich (Nünning 1995b: 278) und verdeutlicht die Komplexität der politischen Lage im Punjab.

Die Semantisierung der Raumstruktur ist in *Cracking India* ist nicht so prominent wie in *Clear Day of Light*. Das verlassene Haus der Sikh-Familie Singh aber fungiert wie das verlassene Haus Hayder Alis als Symbol des Verlusts: „It is astonishing how rapidly an uninhabited house decays [...] It looks like a house pining for its departed – haunted – like Ayah’s eyes are by memories of Masseur“ (CI: 188). Das Haus konkretisiert physisch die Leere und den Verlust, den Lenny und Ayah empfinden. Auch der Park, der vor 1947 der Treffpunkt der multikulturellen Gruppe um Ayah war, steht für den Verlust der Vielfalt. Lenny, die jetzt als Parsin zu den wenigen Nicht-Muslimen in Lahore gehört, fühlt sich in ihrer Heimatstadt plötzlich ausgeschlossen: „The Azan

⁸⁰ Die Beschimpfung beruht auf den unterschiedlichen Bestattungsritualen der Religionen. Während Muslime die Erdbestattung und die Hindus die Feuerbestattung vorziehen, bestatten die Parsen ihre Toten nicht. Sie werden in den Türmen des Schweigens aufgebahrt, wo Aasvögel die Leichen fressen. Der Körper soll so dem Kreislauf des Lebens zurückgeführt werden.

must have sounded. Some women spread prayer mats on the grass and kneeling start to pray. I feel uneasy. Like Hamida, I do not fit. I know we will not find familiar faces here“ (CI: 249). Der Park war ein Ort der kulturellen Vermischung zwischen den verschiedenen Religionen und sozialen Schichten in Ayaahs Gruppe. Nun ist nicht nur Kaiserin Viktorias Statue als Symbol der *Raj* abgebaut, auch die Vielfalt ist verschwunden. Der Park markiert somit die Ambivalenz des 15. August als Tag der Freude über die erkämpfte Freiheit und als Tag des Leids über den Verlust durch die Teilung.

Für die Bewertung der *Partition* übernimmt Lennys Polio-Erkrankung eine bedeutende Rolle. Ihr kranker Körper steht metonymisch für die Krankheit, die den Körper Indiens lähmt (Bharucha 1994: 82). Während Lennys Bein im Verlauf der Geschichte heilt, kann die ‚Krankheit‘ Indiens indes nicht kuriert werden. Hier erscheint wieder das Bild Indiens als Körper, dessen Teilung durch die Krankheit einer Figur gespiegelt wird. Diese Bild rekuriert auf Mahatma Gandhi berühmten Ausspruch, dass „the vivisection of India is like the vivisection of my own body“ (zit. in Greenberg 2005: 92). Die großen Politiker der Zeit machten alle Gebrauch von dieser Metapher der Krankheit: Patel hat die Abspaltung Pakistans als eine blutige, aber notwendige Amputation eines „diseased limb“ bezeichnet (zit. in Ahmad 2000: 3).⁸¹ Jinnah bezeichnete die Teilung als „surgical operation“, Mountbatten sagte, dass „an anaesthetic is required before the operation“, und Nehru sagte, dass „by cutting off the head we will get rid of the headache“ (zit. in Greenberg 2005: 93). Die Heilung von Lennys „diseased limb“ verdeutlicht auf einer metaphorischen Ebene, dass die blutige Amputation unnötig war.

Abschließend möchte ich argumentieren, dass *Cracking India* durch die Kontrastierung komplementärer Geschichtsversionen Alternativen zum ‚offiziellen‘ Geschichtsbild der Nation Pakistan präsentiert: Der Roman stellt das Erleben der *Partition* aus der Perspektive von Kindern und Erwachsenen, von Frauen und Männern, von Land- und Stadtbevölkerung, von Wohlhabenden

⁸¹ Patel bildete mit Gandhi und Nehru die Führungsspitze der Kongress-Partei. Seine Bezeichnung Pakistans als ‚erkranktes Glied‘ Indiens, das durch eine Amputation vom Körper der ‚Mutter‘ Indien getrennt werden muss, ist hinreichend bekannt.

und Armen, von Kolonialherren und Kolonisierten, von Hindus, Muslimen, Sikhs, Christen und Parsen dar. Diese Partikularisierung und Individualisierung von Geschichte (Nünning 1995b: 161) ermöglicht, „to intervene in the various struggles over the meaning of historical events“ (Didur 1998: 48).

4.4 „KALIYUG, THIS AGE OF MISFORTUNE“ – GESCHICHTE IN SHAUNA SINGH BALDWIN'S *WHAT THE BODY REMEMBERS*

If the British leave India to the independence she is fighting for, Democracy will be ready to throw the dice and play its sorry games of numbers with India's leaders across the unveiled face of India. Only once before, long before Kaliyug, this age of misfortune, in the days of which the *Mahabharat* tells, was there such a game of dice as begins in India today – in that game, played with ivory dice by god-kings, Draupadi, that good-good, sweet-sweet obedient wife of five gods, was staked. (WBR: 127)

What the Body Remembers macht unter den drei untersuchten *novels of Partition* die größte Fülle an außertextuellen Referenzen auf historische Orte, Personen und Ereignisse. Der Roman konfrontiert zahlreiche antagonistische Perspektiven im fiktionalen Raum miteinander, und ist so Medium eines historischen Gegengedächtnisses. In diesem Kapitel stelle ich vier Ebenen des Textes vor, die Alternativen zu den ‚offiziellen‘ Geschichtsbildern Indiens und Pakistans eröffnen. Zunächst ist dies die Hybridisierung der Gattung des historischen Romans mit Stoffen indischer Epen, wie oben zitierter Ausschnitt zeigt. Dadurch eröffnet sich nicht nur ein alternatives Geschichtsbild, sondern eine Geschichtsphilosophie, die sich dem europäischen Verständnis von Geschichte entgegenstellt. Zweitens repräsentiert auch *What the Body Remembers* Frauengeschichte. Die Gegenüberstellung der Figuren Satya und Roop zeigt, dass sich weibliche Wahrnehmung von Geschichte aber erheblich unterscheiden kann: Die weibliche Erfahrung per se gibt es nicht. Des Weiteren stellt der Roman die Perspektive einer Minderheit dar: Die Figur Sardarji zeigt einerseits die partikulare Sichtweise der Sikhs, und verhandelt andererseits das problematische Verhältnis zu den Briten. Schließlich ermöglicht auch *What the Body Remembers* detailliertes Porträt des komplexen Sozialgefüges des Punjab eine Pluralisierung des Geschichtsbildes, indem die Sichtweisen der verschiedenen Religionen und sozialen Gruppen kontrastiert werden.

Die Einbettung mythologischer Elemente in den Roman erfolgt zunächst über die narrative Vermittlung: Während die meisten Passagen des Romans alternierend intern fokalisiert sind, gibt es einige kurze, null-fokalisierte Abschnitte. Diese resümieren die Geschichte Indiens unter Berufung auf den ‚Zeugen‘ Vayu, den Windgott, der die historischen Geschehnisse aus der Luft beobachtet. Er führte die verschiedenen Invasoren nach Indien: Arier, Perser, Makedonier, Hunnen, Afghanen, Türken, Mongolen und die Mogulherrscher. Er beobachtete die Entstehung verschiedener Religionen und den Kampf um den Punjab zwischen Afghanen, Persern, Sikhs und Briten (WBR: 17-18). Kapitel 35 beginnt mit einer Vayu-Episode: Der Wind wirbelt Zeitungen der verschiedenen Parteien durch die Gassen, doch die Menschen können nicht lesen. Sie wissen nicht, dass der indische Freiheitskämpfer Subas Chandra Bose tot ist, dass Gandhi zugestimmt hat, zweieinhalb Millionen Inder für Großbritannien in den Zweiten Weltkrieg zu schicken, und dass die Soldaten der Bevölkerung den Reis wegessen (WBR: 351). Diese Passagen funktionieren als versteckte Erzählerkommentare: Sie bieten dem Leser zusätzliche historische Informationen, die sich nicht aus der Figurenebene erschließen. Dieser Bruch mit der realistischen Erzählkonvention verdeutlicht außerdem, dass die Menschen Geschichte nicht rational verstehen können, sondern sich die komplexen Zusammenhänge dem Verständnis des Individuums entziehen.

Die Bezugnahme auf die Mythen unterläuft zudem das teleologische Geschichtsverständnis des historischen Romans anhand der indischen Vorstellung von Geschichte: Die verschiedenen Epochen der Menschheit sind einem ewigen Zyklus von Schöpfung und Zerstörung unterworfen. Die Zeit der *Partition* wird als Teil des Kaliyuga, des gegenwärtigen Zeitalters der Zerstörung verstanden: „Shiva dances his tandav dance of destruction everywhere“ (WBR: 441).⁸² *What the Body Remembers* vereint so mythische und historische Zeit. Satya sagt über das *Ramayana*: „They are not tales, they are history“ (WBR:

⁸² Auch Saleem in Rushdies *Midnight's Children* beschreibt die *Partition* als Teil des Kaliyuga (Rushdie 1995: 194): „Kali-Yuga – the losing throw of our national dice-game; the worst of everything; the age when property gives a man rank, when wealth is equated with virtue, when passion becomes the sole bond [...]“. Auch Rushdie nimmt hier das Motiv des Würfelspiels der Götter auf, das über das Schicksal der Menschen bestimmt.

248). Solche mythologischen Elemente aus den Epen sind ein häufiges Charakteristikum indo-englischer Romane:

If a world-view is required to make literature meaningful in terms of shared human experience, then the Indian epics offer a widely accepted basis of such a common background which permeates the collective unconscious of the whole nation (Mukherjee 1972: 135).

Die Berufung auf die Mythologie dient der Sinnstiftung, indem historische Ereignisse anhand des mythologischen Weltmodells erklärbar gemacht werden.

Nicht nur die historische Zeit, sondern auch die persönliche Lebenszeit ist einem Zyklus unterworfen. Satya beklagt im Prolog und im Epilog des Romans das nicht enden wollende Leid der Frauen. Die Monologe Satyas beschreiben ihre Wiedergeburten, ein Element des magischen Realismus, das an die Geburt der Mitternachtskinder bei Rushdie erinnert. Nur zwischen Tod und Geburt transzendiert der Mensch alle Zuschreibungen: „I am where there is no night, no day; no within, no without, no above, no below, no Indian, no English, no Sikh, no Hindu, no Muslim“ (WBR: 349). Satya hofft auf weniger Leid in einem zukünftigen Leben:

Here I wait to roll the dice again, wait for a time [...] when a woman shall be allowed to choose her owner, when a woman will not be owned, when love will be enough payment for marriage, children or no children [...]. (WTB: 349)

Der leitmotivisch wiederkehrende Satz „[...] if you do not learn what you were meant to learn from your past lives, you are condemned to repeat them“ (WBR: 350) bezieht sich auf die eigenen Fehler und zugleich auf die politischen Verfehlungen, aus denen die Menschen für weitere Leben lernen sollen.

Diese mythologische Ebene des Textes ist verschränkt mit einer zweiten Ebene alternativer Geschichtsdarstellung, der Repräsentation der weiblichen Wahrnehmung von Geschichte. Die anfangs zitierte Passage nennt die mythologische Figur Draupadi.⁸³ Sie versinnbildlicht, dass Frauen in der Geschichte immer zu Opfern werden, wenn Männer um Macht kämpfen. Satya steht, auch wenn sie sich am Ende ihres Lebens in die Rolle der Sita fügt, für politisches Bewusstsein. Sie unterstützt die Unabhängigkeitsbewegung, demontiert aber zugleich auch den Mythos Gandhi, indem sie sich über seine Askese mokiert: „Gandhi fasts almost to death, he chooses celibacy, his body

⁸³ Draupadi ist eine Figur des *Mahabharata*. Wie die Frauen während der *Partition* wird ihr Körper zur Austragungsfläche des Kampfes zwischen zwei verfeindeten Gruppen.

shrivels. Why does he not die of unsatisfied desire?“ (WBR: 295). Im Gegensatz zu Sardarji, der sich nur für den technologischen Fortschritt Indiens interessiert, kritisiert sie die Unterdrückung durch die Kolonialmacht. Satya sieht den Machtwechsel von 1947 voraus, an den Sardarji nicht glaubt. Gleichzeitig ist sie sich ihrer doppelten Marginalisierung als Kolonisierte und Frau bewusst: Wenn sie Sardarji zu Treffen mit Briten begleitet, fühlt sie sich „tongue-tied“ (WBR: 4), da sie als Frau ohne formale Bildung kein English spricht.

Roop dagegen hat zunächst kein politisches Bewusstsein. Sie kann zwar lesen und schreiben, hat aber nicht gelernt, eine Meinung zu vertreten. Sie beginnt Englisch zu lernen und versucht Zeitung zu lesen: „She picks out names she recognises – Master Tara Singh, Mahatma Gandhi, Pandit Jawaharlal Nehru, Quaid-e-Azam Jinnah. And the new name Sardarji’s friends in Lahore are sure is coming, ‘Pakistan’“ (WBR: 328). Die Namen sind, wie für Lenny in *Cracking India*, ohne Bedeutung. Roops Perspektive verdeutlicht das Unverständnis, welches das kindliche Erleben von Geschichte bestimmt. Während der Unabhängigkeitsbewegung beobachtet sie eine Demonstration:

There are few women at the front, one whose fist hammers the air. Others stand behind her with banners tied to poles covered with English writing. Roop has never seen man stand and listen while women talk in the open street. The woman is talking about clothes – Roop likes clothes. (WBR: 73)

Die Protestanten, die gegen den Import britischer Textilien demonstrieren, entfachen ein Feuer und verbrennen Kleidungsstücke. Roop versteht nicht, warum sich Frauen ‚schamlos‘ in der Öffentlichkeit zeigen und erwartet, dass die Rednerin wie Sita ins Feuer springt (WRB: 74). Im Jahre 1933 erreicht die Unabhängigkeitsbewegung ihren Höhepunkt. Eine Passage mit Null-Fokalisierung vermittelt dem Leser, dass Gandhi seinen Salzmarsch führt, der Freiheitskämpfer Bhagat Singh von den Engländern gehängt wird und der Mahatma die Fahne des freien Indien hisst (WBR: 83). Roop und ihre Schwester erfahren nichts von den Geschehnissen im öffentlichen Raum: „But Roop and Madani were in a school with walls twelve feet high, and this passed them by“ (WBR: 84).

Wie ich in der ersten Analyse dieses Romans gezeigt habe, reift Roop jedoch im Verlauf der Handlung. Sie entwickelt nach und nach ein Bewusstsein für die Vorgänge außerhalb des Hauses und überwindet, zumindest teil-

weise, die Internalisierung patriarchaler Werte. *What the Body Remembers* erzählt so Geschichte aus den verschiedenen Blickwinkeln zweier Sikh-Frauen: Satya resigniert vor der Ohnmacht, ihr Leben nicht selbst bestimmen zu können, während sich Roop von einem naiven Mädchen zu einer selbstsicheren Frau entwickelt. Der Roman klagt die Fremdbestimmung des weiblichen Körpers an und „writes into history a female script“ (Sachdeva Mann 2004b).

What the Body Remembers unterläuft das starre, nationale Geschichtsbild Indiens nicht nur durch diese Frauengeschichte, sondern auch durch die partikuläre Sichtweise der Sikhs auf die Ereignisse des Sommers 1947. Die Figur Sardarji vertritt den Blickwinkel dieser Minderheit, die anders als die Parsen in die Auseinandersetzung um die Teilung Indiens direkt involviert ist. Ihre Heimat, der Punjab, wird durch den neuen Grenzverlauf auf die zwei neuen Staaten aufgeteilt: „If you ask me, the Sikhs are just bloody unlucky to be in between“ (WBR: 372). Zunächst ist Sardarjis Geschichtsbild aber von seiner ‚britischen‘ Sichtweise der Dinge geprägt. Er verkörpert als Kolonialbeamter den Konflikt zwischen der modernen und nichtsdestotrotz rassistischen Gedankenwelt Europas und den traditionellen Werten Indiens. Seine Mimikry⁸⁴ spaltet seine Persönlichkeit. Er ist durch sein Studium in Oxford angliert, aber in seinen Handlungen Inder: „[...] he had acquired Mr. Cunningham, his own personal English-gentleman-inside [...] hoary phantom remnant of his years in England. And now Sardarji cannot remember how he thought before he learned to think with Cunningham [...]“ (WBR: 132). Cunningham fungiert als Über-Ich, das seine Handlungen der Prüfung durch britische Werte unterzieht. Dass er aber nur „almost, but not quite, English“ (WBR: 293) ist, erfährt Sardarji in den Demütigungen seines britischen Vorgesetzten Farquharson.

Die Semantisierung der Intertextualität verdeutlicht auch im Falle Sardarjis die Synthese verschiedener Kulturen in seiner Identität. Einerseits befinden sich in seiner Bibliothek „books[s] pre-approved by Cunningham“ (WBR: 200). Wie in *Clear Light of Day* liest auch er Gibbons *The Decline and Fall of the Roman Empire* (WBR: 209), das symbolisch für den Verfall aller Imperien

⁸⁴ Vgl. dazu Bhabhas Konzept der Mimikry als Wiederholung der Kultur des Kolonialherren (Bhabha 1994: 112).

steht.⁸⁵ Neben den britischen Titeln studiert er auch die Bibel, die Bhagavadgita, das *Ramayana*, den Koran und den Guru Granth Sahib. Auch diese Bibliothek fungiert als Metapher für das kulturelle Gedächtnis Indiens und verweist auf die Vielfalt indischer Kultur. Die Figur führt allerdings vor Augen, dass eine indische Identität, die auf Synthese beruht, in Zeiten der Polarisierung zwischen den einzelnen Gruppierungen problematisch ist: „Though I’ll have to find out what an Indian *is* and how to become one“ (WBR: 362).

Sardarjis synthetische Identität endet an jedem Tag, an dem die Muslime in Rawalpindi Hindus und Sikhs überfallen. Er wird sich seiner Religion bewusst und wendet sich zugleich von Großbritannien ab, dass seine Schuld an der Gewalt der *Partition* verleugnet: „Nowhere in their editorials will they acknowledge their own rape and plunder of India“ (WBR: 437). Farquharson glaubt an das friedliche Ende der britischen *Raj*: „[It] will be the biggest bloodless handover in history“ (WBR: 361). Sardarji blickt auf die Karte des ungeteilten Punjab (wie sie im Paratext des Romans zu sehen ist):

His forefinger traces all the pencil lines he’s drawn around Sikh shrines, mosques, temples, headworks, weirs, dams and power stations. Lifts, then traces the blue of the Indus all the way from the Hindu Kush.

Indus, for whom all of India may have been named.

Indus, lifeline in whom five tributaries, Jhelum, Chenab, Ravi, Sutlej and Beas, come together like the first five beloved Sikhs, till they join and flow south to the wrists of the sea. (WBR: 386)

Der Verlust seiner Heimat macht auch die Stimme Cunninghams in ihm schweigen: „Sardarji is alone“ (WBR: 388). Seine Perspektive verdeutlicht die Sichtweise der „historischen Verlierer“ (Nünning 1995b: 5) der Sikhs.

Die unterschiedlichen Wahrnehmungen werden zudem anhand der Diskussionen zwischen Sardarji und seinem muslimischen Freund Rai Alam dargestellt. Sardarji fürchtet sich vor der Teilung, da die Sikhs keine eigene Nation erhalten werden: „If Gandhi gets his Hindustan and you Muslims get Jinnah’s ‘Pakistan’, will Master Tara Singh and his Akali Party get us a ‘Sik-

⁸⁵ Farquharsons Buchempfehlung zeigt einer weitere Verkomplizierung der Lagen auf: Es sind nicht nur die Briten, welche die Inder unterdrücken, sondern die indischen Landbesitzer – wie Sardarji – herrschen wiederum wie Feudalherren über die Landbevölkerung – wie Roops Familie, die das Mädchen aus finanzieller Not an den reichen Herrn ‚abgeben‘ muss. Farquharson rät Sardarji sehr treffend zu einem Buch über die französische Revolution (WBR: 210).

histan?“ (WBR: 336).⁸⁶ Rai Alam sieht in der Heterogenität der indischen Muslime eine weitere Problematik für die Einrichtung eines muslimischen Staats: „Even in Punjab, some are Sunnis, some are Shias, Ismailis, Ahmadiyas, even Sufis [...]“ (WBR: 337).⁸⁷

Das Geschichtsbild in *What the Body Remembers* erfährt eine weitere Pluralisierung in der ausführlichen Darstellung des Zusammenlebens der verschiedenen Religionen. Roops Dorf Pari Darvaza gehört dem Sikh Sardarji, doch leben dort Sikhs und Muslime als Nachbarn zusammen. Einerseits wird auch hier die friedliche Koexistenz der Religionen beschrieben: Die Väter Papaji und Abu Ibrahim jagen zusammen, die Söhne Jeevan und Ibrahim und die Töchter Roop, Madani und Huma spielen zusammen. Doch im Vergleich zum Umfeld der Das in Delhi oder der Sethi in Lahore, wachsen die Kinder von Anfang an mit einem Bewusstsein für ihre Religion auf: Die Menschen tragen religiöse Symbole und Roop erkennt, dass sie als Tochter eines verhältnismäßig wohlhabenden Sikh nicht arbeiten muss wie die muslimischen Frauen (WBR: 24). Ihre Freundin Huma wird anders erzogen: „*I'm not like Huma. Papaji doesn't make me learn namaaz prayers and cover my whole face with a chunni or a burqa as Muslim girls do*“ (WBR: 31; Orig. kursiv). Doch vor 1947 sind die gemeinsamen Anliegen wichtiger als religiöse Differenzen:

A white-turbaned man with a long, curly grey-brown beard, and a round-capped Muslim with a neatly trimmed beard linger – Bachan Singh and Abu Ibrahim discussing village council matters. (WBR: 31)

Papajis Radikalisierung tritt erst ein, nachdem er in einem Nachbardorf beobachtet wie Mitglieder der Hindu-Partei Arya Samaj einen Sikh-Jungen demütigen. Er verbietet den Kindern Besuche im Lakshmi-Tempel, wo sie das *Ramayana* hören, obwohl er selbst Sohn einer Hindu-Familie ist.⁸⁸

No more temple for you, you go to the gurdwara instead. No more Hindu superstitions and ceremonies – you study the Guru Granth Sahib's words. Revatiji, no chillum, no tobacco in this house, not even in your paan [...] None of your brass idols in this house, Re-

⁸⁶ Die Forderung der Sikhs nach einem eigenen Land konnte die Teilung Indiens 1947 nicht befriedigen. 1984 führte die Forderung nach ‚Khalistan‘ zu einer der schwerwiegendsten Staatskrisen Indiens und schließlich zur Ermordung der Premierministerin Indira Gandhi.

⁸⁷ Tatsächlich erkennt der Staat Pakistan nicht alle Menschen, die sich als Muslime bezeichnen, als solche an. Die Ahmadiyas wurden in Pakistan offizielle zu Nicht-Muslimen erklärt.

⁸⁸ Es ist ein Brauch im Punjab, dass Hindu-Familien einen Sohn als Sikh aufziehen. Im Falle Papajis hatte der Vater versprochen, seinen ersten Sohn zu einem Sikh zu machen.

vatiji, no Hindu ceremonies, no Aarti, no Sandhya, no offerings to that tulsi tree on the terrace. I don't want to hear a single bell – understand? Gujri, no more Muslim meat is to enter his house, not even if Abu Ibrahim sends goat meat he slaughters for our labourers at Sadqa; the Guru forbids killing animals slowly and painfully. (WBR: 42)

Papaji besteht auf einer rituellen Reinigung des Hauses, indem die Familie drei Tage aus dem Guru Granth Sahib liest (WBR: 49).⁸⁹

Der Roman verdeutlicht so einerseits die Ängste der Sikhs, verweist andererseits aber auch auf einen maßgeblichen Faktor der Frustration für Muslime: ihre Unberührbarkeit.⁹⁰ Der Hof der Singhs hat eine gesonderte Eingangstür für Unberührbare. Die *ayah* Gujri beschimpft Roops Freundin Huma, als diese durch ihre Gegenwart die Küche ‚verunreinigt‘: „*Chi!* Dirty girl. Don't you let your shadow come near it! *Huh!*“ (WBR: 59). Roop fällt auf, dass Sikhs und Muslime nie zusammen essen, und dass Gujri anderes Geschirr für muslimische Gäste aufbewahrt (WBR: 60). Im Dorf gibt es zudem getrennte Brunnen für Hindus und Muslime und auch im Bahnhof von Lahore sieht man getrennte Wasserspender: „There were two water spouts in the station, one saying Hindus Only and another saying Muslims Only“ (WBR: 69). Als Roop Huma kurz vor der *Partition* wieder trifft, versteht sie, dass ihre Freundin die Idee eines unabhängigen Pakistans befürwortet.

Die Perspektive Roops erlaubt zugleich, Geschichte auch aus der Perspektive der unteren Schichten darzustellen. Die Beschreibung des Dorflebens in ihrer Heimat Pari Darvaza zeichnet ein noch detailliertes Bild davon, wie die arme Landbevölkerung die Zeit vor und während der *Partition* erlebt hat, als das *Cracking India* leistet. Die Differenz zwischen der politischen Elite, welche die Entscheidungen getroffen hat und nun die Unabhängigkeit feiert, und den Opfern dieser Entscheidungen erlebt Roop, als sie nach ihrer Flucht aus Lahore in Delhi ankommt: „Celebrities celebrating Independence are departing

⁸⁹ Nur Roops Bruder Jeevan vertritt weiterhin die Idee der Toleranz als Soldat im Punjabi Regiment: „We're all Punjabis – Sikhs, Hindus, Muslims – there is no difference Papaji [...] *You* are the one who always says that no one should manufacture differences where there are none“ (WBR: 115). Er trägt neben seiner stählernen *kara*, einem Erkennungszeichen der Sikhs, ein muslimisches Amulett Abu Ibrahims gegen böse Geister.

⁹⁰ Survir Kaul verweist in seiner Untersuchung zur *Partition* auf diesen Aspekt. Auch wenn die Muslime in den Dörfern des Punjab friedlich mit Hindus und Sikhs zusammenlebten, litten sie unter ihrem Status als Kastenlose. Der Begründer der Sikhreligion, Guru Nanak, hatte die Unberührbarkeit verboten, doch wurde sie von Sikhs weiter praktiziert (vgl. Kaul 2001: 12).

[...] Roop hesitates, dazzled by bright silk saris, dinner jackets, hat stands festooned with hats, long mirrors and chandeliers [...]“ (WBR: 426). Während die Politiker sich feiern, leiden die Menschen auf dem ganzen Subkontinent:

From the mudflats of Dacca, from Victoria Memorial in Calcutta to the red sandstone ramparts of the Old Fort in Delhi [...] tales reeking of death and horror ride Vayu’s wings, and fly [...] infecting the memories of one family after another – Sikh, Muslim or Hindu. (WBR: 429)

Erst nachdem die Symbole der neuen Nationen angebracht sind, rufen die politischen Führungspersonen die kämpfenden Massen zur Vernunft:

When all the Union Jacks were lowered; when the tricolor of the Indian Union or the sickle moon on green of Pakistan were raised in every city; when all the banquets were banqueted, the fireworks fired, arms presented, and the parades paraded; then, only then, Mahatma Gandhi, Jawaharlal Nehru, Mr. Jinnah and Master Tara Singh took to the airwaves to plead for reason. (WBR: 429)

Durch die Diskussionen der politischen Verhältnisse im Bewusstsein der Figuren oder im Figurendialog erscheint ein pluralisiertes Bild indischer Geschichte, dass all die Konflikte zwischen Religionen, Geschlechtern und Klassen ausstellt. Nünning nennt dies die ‚Inszenierung metahistoriographischer Themen‘ durch literarische Verfahren (Nünning 1995a: 300). In dieser dialogisierten Geschichte zeigt sich, stärker als in *Cracking India*, nicht nur die Inkommensurabilität des institutionalisierten Geschichtsbildes der Nation mit der subjektiven Erfahrung von Geschichte, sondern auch die Inkommensurabilität der Wahrnehmung der einzelnen religiösen und sozialen Gruppierungen untereinander. *What the Body Remembers* stellt so die Ausgeschlossenheit vieler Menschen aus dem politischen Prozess aus, und fungiert für Randgruppen als Medium subversiver Gegenerinnerung, um „den gesellschaftlich etablierten Erinnerungshorizont durch die Integration ihrer marginalisierten oder vergessenen Erfahrungen aufzubrechen“ (Neumann 2003: 65). Für Roop lösen sich im Angesicht der Gewalt die Grenzen zwischen den Menschen und ihren subjektiven Wahrnehmungen auf: „What use now to be Hindu, Sikh, Muslim or Christian, what use the quom, the birdari, the caste, the compartments that order our lives?“ (WBR: 426). In den Wirren der *Partition* kennt sie keine Schranken zwischen Klassen, Religionen und Geschlechtern. Sie erkennt, dass alle gleichermaßen Opfer sind: „No longer they are mistress and maidservant – for the moment they are just two women, equally vulnerable“ (WBR: 420).

**5. „PARTITION, THE DARKER SIDE OF INDEPENDENCE, MADE VISIBLE“ –
ABSCHLIEßENDE BEMERKUNGEN**

*Now listen to the terrible rampant lie:
Light has forever been severed from the Dark [...].
See our leaders polish their manner clean of our suffering [...]
we must surrender any utterance for the Beloved – all yearning is outlawed.
Faiz Ahmed Faiz⁹¹*

Das Anliegen dieser Studie war es, den Nexus zwischen Erinnerung und nationalen Geschichtsbildern, wie er in der indo-englischen *novel of Partition* literarisch repräsentiert wird, am Beispiel dreier Romane dieses Genres zu untersuchen. Die zentrale Fragestellung ergab sich im Anschluss an die These von Bernhard Giesen, der in seiner soziologischen Untersuchung zu dem Schluss gelangt, dass die Dialektik von Triumph und Trauma für das nationale Gedächtnis bestimmend ist. Nationen erinnern sich prägender historischer Erfahrungen entweder als Höhepunkt oder als Tiefpunkt ihrer Geschichte.⁹² Ausgehend von dieser These wollte ich zunächst aufzeigen, dass diese Dialektik keinesfalls nur ein europäisches Phänomen darstellt. Das Schicksalsjahr 1947 bedeutet für den indischen Subkontinent den Triumph der Unabhängigkeit und zugleich das Trauma der Teilung. Die Erinnerungskulturen Indiens und Pakistans commemorieren das Jahr als euphorischen Kulminationspunkt des Unabhängigkeitskampfes. Das Trauma der *Partition* wird im nationalen Gedächtnis und dessen ‚offiziellem‘ Geschichtsbild beschwiegen. Die Identitätskonstruktionen der postkolonialen Staaten rekurrieren auf den Triumph: ‚Independence‘ appears to have required a forgetting of ‚Partition‘ (Kamra 2003: 109).

Diese Arbeit sollte außerdem zeigen, dass dieser Dualismus in einer spannenden Akzentuierung gerade in literarischen Texten zum Ausdruck kommt. Besonders in der zeitgenössischen indo-englischen *novel of Partition* wird die Dialektik von Triumph und Trauma hinterfragt und unterlaufen: Das Genre fungiert als Gegengedächtnis, welches das Trauma der Teilung erinnert. Bevor diese These in den literarischen Analysen belegt wurde, habe ich die *novel of Partition* zunächst literaturgeschichtlich eingeordnet. Dabei habe ich sie als Subgenre des historischen Romans, also als narrativ-fiktionale Darstellung

⁹¹ Aus dem Gedicht „The Dawn of Freedom (August 1947)“ (zit. in Memon 1998: 3).

⁹² Vgl. Bernhard Giesen (2004) *Triumph and Trauma*, Boulder: Paradigm Publishers.

der historischen Ereignisse der *Partition of India*, definiert. Sodann habe ich die zentralen Begriffe dieser Untersuchung erläutert. Dabei habe ich im dritten Kapitel der Verbindung von Erinnerung, Trauma und Identität besondere Aufmerksamkeit geschenkt, weil dieses Zusammenspiel in allen drei Texten wesentlicher Bestandteil des Erzählens ist. Um diese unterschiedlichen Begriffe für die literaturwissenschaftliche Fragestellung dieser Arbeit nutzbar zu machen, habe ich die Trauma-Konzepte von Tal und Bal, Ricœur's Konzept der narrativen Identität, sowie Untersuchungen zum Trauma der *Partition* – unter anderem von Saunders/Aghaie, Butalia und Kamra – mit Nünning's und Erll's Konzept der literarisch inszenierten Erinnerung verbunden. Im vierten Kapitel habe ich nach dem Zusammenhang von Geschichte und dem kollektivem Gedächtnis der Nation in der *novel of Partition* gefragt. Dazu habe ich die Konzepte des kollektiven Gedächtnisses von Jan und Aleida Assmann und Whites Theorie der narrativen Geschichte mit geschichtskritischen Untersuchung aus Südasien – unter anderem von Bhabha, Pandey und Guha – sowie mit Erll's und Nünning's Konzept der Literatur als Medium des kollektiven Gedächtnisses zusammengeführt. Am Ende dieser Arbeit lässt sich die Definition der *novel of Partition* schließlich um den Begriff der Funktion erweitern, da sich die Ausgangsthese zweier unterschiedlicher, sich ergänzender Funktionen bestätigt hat.

Erstens stellt sie imaginativ erzeugte Erinnerungen an die traumatischen Ereignisse der *Partition* dar und verleiht dabei marginalisierten Figuren im fiktionalen Raum eine Stimme. Im Zentrum aller drei Romane stehen Frauen. Sie erleben die Teilung Indiens in den „Frauenräumen“ (Nünning 1995b: 101), auf welche die historischen Großstrukturen projiziert werden. Die Protagonistinnen erfahren die Gewalt der *Partition* dabei nicht am eigenen Leib, sondern nehmen als „viewer“ eine „detached perspective“ ein (Ibrahim 1996: 309-311). Doch nimmt die Unmittelbarkeit der Gewaltdarstellung von Desai über Sidhwa zu Singh Baldwin zu. Dies hängt mit den kulturellen Bedingungen von Erinnerungsprozessen zusammen: In den Romanen spiegelt sich das zunehmende Bewusstsein für die geschlechtsspezifische Gewalt gegen Frauen wider:

[...] during the Partition, as during all processes of ‚ethnic cleansing‘, the bodies of women have become the contested sites for men of the warring communities to prove that

they have the proper claim to be called God's own people and, hence, the right to possess or to kill the women [...]. (Bhalla 1994: xxvi)

Eine weitere kulturelle Konstante, welche die *novels of Partition* offenlegen und zugleich kritisieren, ist das Ausblenden von spezifisch weiblichen Erinnerungen. In den untersuchten Romane wird einerseits der sozial niedrige Status der Frau veranschaulicht – ihre Beschränkung auf den privaten Raum, ihr Mangel an Bildung und die Bevormundung durch den Staat – der das (Ver-)Schweigen weiblicher Erfahrung überhaupt erst ermöglicht. Andererseits üben sie Kritik an dieser patriarchalen Strategie, indem sie die sozialpsychologischen Mechanismen der Ausblendung der Gewalt gegen Frauen porträtieren.

Den Darstellungen von Erinnerung ist ebenso gemeinsam, dass die *novels of Partition* das Schicksal der Kinder der Unabhängigkeit (Mee 2003: 319) beleuchten. In allen drei Texten stellt das Trauma der Teilung eine *rite de passage* dar, welche einen abrupten Übergang zum Erwachsenenalter herbeiführt, zugleich aber auch als Motiv persönlichen Wachstums fungiert: „The novelists [...] reconfigure the freedom struggle for personal emancipation, and the trauma of partition as the loss of innocence and girlhood“ (Kabir 2005: 185). In *Clear Light of Day* ist es das ‚Freilegen‘ ungewollter Erinnerungen, in *Cracking India* die Selbsterzählung, und in *What the Body Remembers* das Erleben der *Partition* selbst, welche einen kathartischen Prozess der Emanzipation für die Protagonistinnen auslöst. Die Erinnerung, die durch unterschiedliche literarische Verfahren dargestellt wird, ermöglicht letztlich die Überwindung der Sprachlosigkeit und der Tabuisierung weiblicher Erfahrungen. Die „unerträglichen Bruchstücke“ der Erinnerung an die *Partition* werden durch eine „kohärente und akzeptable Geschichte“ (Ricoeur 1991: 397) ersetzt, so dass die Figuren am Ende der Romane ihre biographische Einheit (wieder-) finden.

Der Prozess des Erinnerns wird in den drei Romanen allerdings unterschiedlich inszeniert. In *Clear Light of Day* werden die beiden Protagonistinnen in einem Haus voller unliebsamer Erinnerungen mit der Vergangenheit konfrontiert. Die Figuren überwinden die Unzugänglichkeit der ausgeblendeten Erinnerungen im gegenseitigen Austausch, der am Ende ein Verstehen und sogar so etwas wie Glück ermöglicht. In Mittelpunkt des Romans *Cracking India*

steht ein Individuum, das versucht schmerzhaftes Erinnerungen an die Kindheit zu erzählen. Dieses Erinnerungsnarrativ bleibt unvollständig und endet in einer unbestimmten Hoffnung. *What the Body Remembers* vermittelt das Erleben der *Partition* in einer zeitgleichen Erzählung. Die Erinnerungen an das spezifische Leid der Frauen prägen sich als „Körperschriften“ in den weiblichen Körper ein. Erst die Übernahme von Eigenverantwortung und die Revolte gegen das aufoktroierte Schweigen ermöglichen am Ende den Ausgang aus der körperlichen Unmündigkeit und ein gewisses Maß an nicht gekannter Freiheit.

Die zweite Funktion der indo-englischen *novel of Partition* liegt in der Darstellung alternativer Geschichtsbilder durch kontrapräsentische und subversive Erinnerungen. Die *novel of Partition* übernimmt dabei eine historiographische Korrektiv- und Komplementärfunktion (Nünning 1995b: 13), indem sie „the darker side of Independence“ sichtbar macht (Kamra 2003: 108). Wie ich in der literaturgeschichtlichen Verortung des Textkorpus herausgestellt habe, zeichnet sich der zeitgenössische indo-englische Roman durch einen „turn to history“ (Mee 2000: 35) aus: Die Texte nehmen in der literarischen Inszenierung von Erinnerung kritisch auf historische Ereignisse Bezug. Die *novels of Partition* fungieren solchermaßen als „alternative interpreters of the subcontinent’s many histories“ (Sanga 2004: xi). Die Geschichte wird subjektiviert, fragmentiert und pluralisiert. Als Medium einer *contre-mémoire* unterläuft die *novel of Partition* die Homogenisierungstendenzen des ‚offiziellen‘ Geschichtsbildes. Dies geschieht in den drei ausgewählten Romanen anhand ähnlicher literarischer Verfahren. Zunächst ist dies die Wiedereinschreibung der Frauengeschichte in den historischen Diskurs:

Sexuality and gender have a *constitutive* centrality here – as critical axes, they provide an understanding that does not simply supplement more orthodox historiography but interrogates and rewrites its narratives. (Kaul 2001: 11)

Die Perspektivierung durch Kinder und Jugendliche ermöglicht zudem eine Infantilisierung der Geschichte, wodurch die historischen Ereignisse sowie die offiziellen Gewinner und Verlierer ‚unparteiisch‘ in den Blick genommen werden. Dieses subjektive Erleben von Geschichte bezeichnet Nünning als „Mikrogeschichte“ (Nünning 1995b: 11). Sie bedeutet die „Privilegierung erlebter

Geschichte gegenüber faktischer Ereignisgeschichte“ (ebd.: 161). Dementsprechend treten in allen drei Romanen die politischen Führungspersonen zugunsten der marginalen Perspektive in den Hintergrund. Die Figur Saleem in *Midnight's Children* hat die subjektivierte Geschichtsversion in der Erinnerung des Individuums als „chutnification of history“ (Rushdie 1981: 459) bezeichnet:

Thus, the process of chutneyfication (sic!) can be read as a critique of historiography as such, in his/her chutney, the narrator pickles his/her own version of history. This historiography, however, by no means aspires to becoming a new master narrative, for it constantly draws attention to its subjective taints, its falsification and fictionalization of historical ‚fact‘, as well as its apparent inability to string together disparate elements into a coherent, linear narrative. (Banerjee 2002: 10/11)

Der Textvergleich zeigt jedoch auch Differenzen in den dargestellten Geschichtsbildern. Durch die Ansiedlung in der urbanen Mittelschicht unterscheiden sich die Frauenrollen in *Clear Light of Day* und *Cracking India* erheblich von denjenigen, die in *What the Body Remembers* durch die Beschreibung der ruralen Verhältnisse dargestellt werden. Zudem ist *Clear Light of Day* als Geschichte einer ‚areligiösen‘ Familie nicht Ausdruck einer spezifischen Erfahrung einer Gruppe, während die beiden anderen Texte die partikuläre Wahrnehmung zweier Minderheiten – der Parsen und der Sikhs – verdeutlichen.

Zusammenfassend komme ich zu dem Schluß, dass die *novel of Partition* in ihrer Auseinandersetzung mit der Dialektik von Triumph und Trauma, sowie von Erinnern und Vergessen zwischen subjektiver Erfahrung und kultureller Kommemoration, eine weitere Funktion erfüllt. Die drei Romane stellen die Versehrtheit des traumatisierten Individuums dar, zugleich aber propagieren sie die friedliche Koexistenz und die Versöhnung der Religionen, und dass auch dann, wenn sie die spezifischen Erfahrung einer bestimmten Gruppe repräsentieren:

The literary work on the Partition affirms that the subject of the Partition was first the human being – not the Hindu human being, nor the Muslim, nor the Sikh. In the world of the stories, the experiences of each community distinctly mirror one another [...]. No crime, no despair, no grief in exile belongs uniquely to anyone. (Francisco 1996: 250)

Diese Beschwörung des friedlichen Zusammenlebens zeigt sich besonders im betont harmonisch gehaltenen Schlussbild der Romane. In Anbetracht des Ausmaßes der Gewalt der *Partition* und in Zeiten, in denen die Fundamentalisierung in Südasien realpolitisch stetig zunimmt, scheint dieses Bild keinesfalls

den historischen und gesellschaftlichen Gegebenheiten zu entsprechen. Die *Partition* bedeutet für die Figuren zunächst Sinnverweigerung und Identitätsverlust, mündet jedoch am Ende der Romane in eine Sinnstiftung und wiedererlangte biographische Einheit: Welchen Zweck verfolgt diese Diskrepanz und welche Bedeutung kommt dem Schluss der Romane zu?

Ich behaupte, dass das ‘gute’ Ende der Romane offenbart, was ich drittens und schlussendlich die appellative Funktion der Texte nennen möchte: Das Weiterleben nach der Katastrophe muss möglich bleiben. In der indo-englischen *novel of Partition* aus Indien, Pakistan und der südasiatischen Diaspora äußert sich der Wunsch nach einem friedlichen, säkularen und pluralistischen Subkontinent. Sie kritisiert die gegenwärtige nationalistische Tendenz, die sich beispielsweise in „ethnic sectarianism“ (Greenberg 2005: 110) in den Schulbüchern manifestiert, oder auf dem Subkontinent immer wieder zu gewaltvollen Auseinandersetzungen zwischen den Religionen führt. Die Beschäftigung mit dem Schicksalsjahr 1947 verweist gezielt nicht nur auf die Vergangenheit und die schrecklichen Geschehnisse, sondern hat eine Botschaft für die Zukunft: „We will need [...] a systematic, multi-faceted exploration of what we might call ‚Partition issues‘, for they define not only our past but, in crucial ways, our collective future“ (Kaul 2001: 4).

Diese Botschaft für die Zukunft hängt mit der Poetik des Innenraums zusammen, die sich in allen untersuchten Romanen manifestiert. Ross erkennt in der zweiten Generation der *Partition literature* eine Verschiebung von einer möglichst akkuraten Wiedergabe historischer Ereignisse hin zu einem „mythical realm“ (Ross 1986: 63). Im Gegensatz zur ersten Generation werden die historischen Geschehnisse in den zeitgenössischen *novels of Partition* anhand subjektiver Geschichtserfahrung auf einer symbolhaften und metaphorischen Ebene dargestellt. Der Grund dafür mag nicht zuletzt in Karl-Heinz Bohrer's These einer Pathetifizierung der Innerlichkeit liegen, in der er darauf hingewiesen hat, dass sich die Literatur auf die subjektive Erfahrbarkeit von Geschichte beschränkt, wenn das historische Langzeitgedächtnis der Nation defizitär ist (Bohrer 1999: 1140). Die Metaphern von Krankheit und Körper – Rajas Tuberkulose, Miras Trinksucht, Babas Autismus, Lennys Polio-Erkrankung, die

Erinnerungsmale und auch Satyas Tuberkulose – verdeutlichen einerseits die „physische Gegenwärtigkeit von Geschichte“ (Nünning 1995b: 188), die Verinnerlichung der Vergangenheit durch das Individuum. Andererseits lässt sich die Beschreibung ihrer Genesung, oder zumindest die Linderung ihrer Schmerzen am Ende der Romane, als Hoffnungsschimmer verstehen. Hier geht es nicht um eine Beschönigung von Gewalt, Trauer und Verlust, und ebensowenig geht es um ein Schlussbild der Sinnggebung, sondern um das Erfahrbarmachen und Gegenwärtighalten von erlebter Geschichte durch den Einzelnen. Alle drei Romane sind eine besondere Form der Erinnerungsliteratur. Sie sind besonders, weil sie sich dem moralischen Imperativ des 21. Jahrhunderts verpflichten, der da heißt, dass die Vergangenheit von Individuen aber auch vom Kollektiv nicht vergessen werden darf.

6. LITERATURVERZEICHNIS

PRIMÄRLITERATUR:

- Desai, Anita (2000) [1980] *Clear Light of Day*, Boston u. New York: Mariner.
- Malgonkar, Manohar (1964) *A Bend in the Ganges*, Delhi: Orient Paperbacks.
- Nahal, Chaman (1975) *Azadi*, Boston: Houghton-Mifflin.
- Rushdie, Salman (1995) [1981] *Midnight's Children*, London: Vintage.
- Sidhwa, Bapsi (1991) [*Ice-Candy-Man*, 1988] *Cracking India: a novel*, Minneapolis: Milkweed 1991.
- Singh Baldwin, Shauna (2001) [1999] *What The Body Remembers: a novel*, New York: Anchor Books.
- Singh, Kushwant (1988) [1956] *Train to Pakistan*, Neu-Delhi: Ravi Dayal.
- Syal, Meena (1996) *Anita and me*, London: Flamingo.

SEKUNDÄRLITERATUR:

- Adorno, Theodor W. (1955) *Prismen. Kulturkritik und Gesellschaft*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Afzal-Khan, Fawzia (1991) „Bapsi Sidhwa. Women in History“, in Robert L. Ross (Hg.) *International Literature in English. Essays on the Major Writers*, New York u. London: Garland, 271-281.
- (1993) *Cultural Imperialism and the Indo-English Novel. Genre and Ideology in R. K. Narayan, Anita Desai, Kamala Markandaya, and Salman Rushdie*, University Park: The Pennsylvania State UP.
- Agrawal, B. R., u. Sinha, M. P. (2003) *Major Trends in the Post-Independence Indian English Fiction*, Neu Dehli: Atlantic.
- Ahmad, Aijaz (1989) „Some Reflections on Urdu“, in *Seminar* 359, 23-27.
- Alexander, Jeffrey C., et al. (2004) *Cultural Trauma and Collective Identity*, Berkeley: University of California Press.

- Anderson, Benedict (1983) *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London u. New York: Verso.
- Ankersmit, F. R. (1998) „Historiography and Postmodernism“, in Brian Fay, Philip Pomper u. Richard T. Vann (Hg.) *History and Theory. Contemporary Readings*, Oxford u. Malden/Mass.: Blackwell, 177-192.
- Aristoteles (1950) *Von der Dichtkunst*, übers. v. Olof Gigon, Zürich: Artemis.
- Ashcroft, Bill, Griffiths, Gareth u. Tiffin, Helen (1989) *The Empire Writes Back. Theory and practice in post-colonial literature*, London u. New York: Routledge.
- Assmann, Aleida (1991) „Zur Metaphorik der Erinnerung“, in Aleida Assmann u. Dietrich Harth (Hg.) *Mnemosyne. Formen und Funktionen der kulturellen Erinnerung*, Frankfurt/M.: Fischer, 18-22.
- (1999) *Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses*, München: C. H. Beck.
- Assmann, Jan (1997) *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München: C.H. Beck.
- Azad, Maulana Abul Kalam (1959) *India Wins Freedom. An Autobiographical Narrative*, Bombay, Calcutta, Madras u. Neu Dehli: Orient Longmans.
- Bachtin, Michael (1989) *Formen der Zeit im Roman. Untersuchungen zur historischen Poetik*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Bal, Mieke (1999) „Introduction“, in Mieke Bal, Jonathan Crewe u. Leo Spitzer (Hg.) *Acts of Memory. Cultural Recall in the Present*, Hanover u. London: UP of New England, vii-xvii.
- Bal, Mieke, Jonathan Crewe u. Leo Spitzer (Hg.) (1999) *Acts of Memory. Cultural Recall in the Present*, Hanover u. London: UP of New England.
- Banerjee, Mita (2002) *The Chutneyfication of History. Salman Rushdie, Michael Ondaatje, Bharati Mukherjee and the Postcolonial Debate*, Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter.
- Barthes, Roland (1975) *Roland Barthes par Roland Barthes*, Paris: Édition du Seuil.
- Bhabha, Homi K. (1990a) „Introduction: narrating the nation“, in ders. (Hg.) *Nation and Narration*, New York u. London: Routledge, 1-7.
- (1990b) „DissemiNation: time, narrative, and the margins of the modern nation“, in ders. (Hg.) *Nation and Narration*, New York u. London: Routledge, 291-322.
- (1994) *The Location of Culture*, London: Routledge.

- Bhalla, Alok (1994) „Introduction“, in ders. (Hg.) *Stories about the Partition of India*, 3 Bde., Neu-Delhi: Indus (HarperCollins India), Bde. 1, vii-xxxiii.
- Bharat, Meenakshi (Hg.) (2004) *Desert in Bloom. Contemporary Indian Women's Fiction in English*, Delhi: Pencraft.
- Bharucha, Nilufer E. u Sarang, Vilas (1994) „Preface“, in dies. (Hg.) *Indian-English Fiction 1980-90. An Assessment*, Delhi: B. R. Publishing Corporation, v-ix
- Bharucha, Nilufer E. (1994) „The Parsi Voice in Recent Indian English Fiction. An Assertion of Ethnic Identity“, in Nilufer E. Bharucha u. Vilas Sarang (Hg.) *Indian-English Fiction 1980-90. An Assessment*, Delhi: B. R. Publishing Corporation, 73-88.
- Boehmer, Elleke (1995) *Colonial and Postcolonial Literature*, Oxford: Oxford UP.
- Bohrer, Karl-Heinz (1999) „Historische Trauer und poetische Trauer“, in *Merkur* 12, 1127-1141.
- Brennan, Timothy (1990) „The national longing for form“, in Homi K. Bhabha (Hg.) *Nation and Narration*, London: Routledge, 44-70.
- Brison, Susan J. (1999) „Trauma Narratives and the Remaking of the Self“, in Mieke Bal, Jonathan Crewe u. Leo Spitzer (Hg.) *Acts of Memory. Cultural Recall in the Present*, Hanover u. London: UP of New England, 39-54.
- Bronfen, Elisabeth, Erdle, Birgit R. u. Weigel, Sigrid (Hg.) (1999) *Trauma. Zwischen Psychoanalyse und kulturellem Deutungsmuster*, Köln: Böhlau.
- Buñuel, Luis (1984) *My Last Sigh*, London: Vintage.
- Butalia, Urvashi (1994) „Community, State and Gender. Some Reflections on the Partition of India“, in *Oxford Literary Review* 16.1-2, 31-67.
- (2000) *The Other Side of Silence. Voices from the Partition of India*, Durham: Duke UP.
- (2001) „An Archive with a Difference. Partition Letters“, in Suvir Kaul (Hg.) *The Partitions of Memory. The Afterlife of the Division of India*, Bloomington: Indiana UP, 208-241
- Butollo, Willi u. Hagl, Maria (2003) *Trauma, Selbst und Therapie. Konzepte und Kontroversen in der Psychotraumatologie*, Bern: Huber.
- Caruth, Cathy (1991) „Unclaimed Experience. Trauma and the Possibility of History“, in *Yale French Studies* 79, 181-192.
- (Hg.) (1995) *Trauma. Explorations in Memory*, Baltimore: John Hopkins UP.
- Chakrabarty, Dipesh (1992) „Postcoloniality and the Artifice of History. Who Speaks for Indian Pasts?“, in *Representations* 37, 1-26.

- Chatterjee, Partha (1993) *The Nations and its Fragments. Colonial and Postcolonial Histories*, New Jersey: Princeton UP.
- Chaudhuri, Nirad C. (1968) *The Autobiography of an Unknown Indian*, Berkeley: University of California Press.
- Chauhan, Vibha S. (2004) „Women, History and Fiction. Kapur’s *Difficult Daughters* and Baldwin’s *What the Body Remembers*“, in Meenakshi Bharat (Hg.) *Desert in Bloom. Contemporary Indian Women’s Fiction in English*, Delhi: Pencraft, 142-233.
- Clastres, Pierre (1976) *Staatsfeinde. Studien zur politischen Anthropologie*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Cleary, Joe (2002) *Literature, Partition and the Nation State. Culture and Conflict in Ireland, Israel and Palestine*, Cambridge: Cambridge UP.
- Cobley, Evelyn Margot (1993) *Representing War*, Toronto: University of Toronto Press.
- Collins, Larry u. Lapierre, Dominique (1976) *Um Mitternacht die Freiheit*, übers. v. Christian Spiel, Gütersloh: Bertelsmann.
- Cowasjee, Saros (1993) „The Partition in Indo-Anglian Fiction“, in ders. *Studies in Indian and Anglo-Indian Fiction*, Neu-Delhi: Indus, 79-95.
- Cowasjee, Saros u. Duggal, K. S. (Hg.) (1995) *The Orphans of the Storm. Stories on the Partition of India*, Neu-Delhi: UBS Publishers.
- Das, Sisir Kumar (1995) *A History of Indian Literature. Struggle for Freedom: Triumph and Tragedy*, Neu-Delhi: Sahitya Akademi.
- Das, Veena (1994) „Stories About the Partition of India“, in *Seminar* 420, 56-58.
- (1995) *Critical Events. An Anthropological Perspective of Contemporary India*, Oxford: Oxford UP.
- Dhar, T. N. (1999) *History-Fiction Interface in Indian English Novel*, Neu-Delhi: Prestige.
- Dharker, Rani (2000) „Who’s Afraid of the Big Bad Booker? The Making of Small Gods in Our Times“, in U.M. Nanavati u. Prafulla C. Kar (Hg.) *Rethinking Indian English Literature*, Delhi: Pencraft, 140-144.
- Dharwadker, Aparna (1999) „The Exercise of Memory and the Diasporization of Anglophone Indian Fiction“, in R.K. Dhawan (Hg.) *Arundhati Roy, the Novelist Extraordinary*, London: Sangam, 162-163.
- Didur, Jill (1998) „Cracking the Nation. Gender, Minorities, and Agency in Bapsi Sidhwa’s ‚Cracking India‘“, in *ARIEL* 29:3, 43-64.

- Erll, Astrid u. Nünning, Ansgar (2003) „Gedächtniskonzepte der Literaturwissenschaft. Ein Überblick“, in Astrid Erll, Marion Gymnich u. Ansgar Nünning (Hg.) *Literatur, Erinnerung, Identität. Theoriekonzepte und Fallstudien*, Trier: Wissenschaftlicher Verlag, 3-27.
- Erll, Astrid, Marion Gymnich u. Nünning, Ansgar (2003) „Einleitung. Literatur als Medium der Repräsentation und Konstruktion von Erinnerung und Identität“, in dies. (Hg.) *Literatur, Erinnerung, Identität. Theoriekonzepte und Fallstudien*, Trier: Wissenschaftlicher Verlag, iii-ix.
- Erikson, Kai (1994) *A New Species of Trouble. Explorations in Disaster, Trauma, and Community*, New York: Norton.
- Eyerman, Ron (2001) *Cultural Trauma. Slavery and the Formation of African American Identity*, Cambridge, Cambridge UP.
- Fay, Brian (1998) „Introduction. The Linguistic Turn and Beyond in Contemporary Theory of History“, in Brian Fay, Philip Pomper u. Richard T. Vann (Hg.) *History and Theory. Contemporary Readings*, Oxford u. Malden/Mass.: Blackwell, 1-12.
- Felman, Shoshana u. Laub, Dori (1992) *Testimony. Crises of Witnessing in Literature, Psychoanalysis, and History*, New York: Routledge.
- Fluck, Winfried (1997) *Das kulturelle Imaginäre. Eine Funktionsgeschichte des amerikanischen Romans 1790-1900*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Foucault, Michel (1987) *Von der Subversion des Wissens*, Frankfurt /M.: Suhrkamp.
- Francisco, Jason (1996) „In the Heat of Fratricide. The Literature of India's Partition Burning Freshly“, in *Annual of Urdu Studies* 11, 227-250.
- Freud, Sigmund (1972) [1920] „Jenseits des Lustprinzips“, in ders. *Gesammelte Werke*, 18 Bde., hg. von Anna Freud et. al., Frankfurt/M.: Fischer, Bd.13, 1-69.
- Fricke, Harald (1981) *Norm und Abweichung. Eine Philosophie der Literatur*, München: C. H. Beck.
- Ganapathy-Dore, Geetha (2002) „Exuberantly Tropical. The English Language in *The God of Small Things*“, in François Gallix (Hg.) *Arundhati Roy The God of Small Things. L'hybridité célébrée*, Reims: Mallard Éditions, 63-87.
- Gill, Tejwant Singh (1997) „Punjabi Literature and the Partition of India“, in *International Journal of Punjab Studies* 4.1, 85-100.
- Giesen, Bernhard (2004) *Triumph and Trauma*, Boulder: Paradigm Publishers.
- Guha, Ranajit (1982a) „Preface“, in ders. (Hg.) *Subaltern Studies I. Writings on South Asian History and Society*, Delhi: Oxford UP, vii-viii.

- (1982b) „On Some Aspects of the Historiography of Colonial India“, in ders. (Hg.) *Subaltern Studies I. Writings on South Asian History and Society*, Delhi: Oxford UP, 1-8.
- Gymnich, Marion (2003) „Individuelle Identität und Erinnerung aus Sicht von Identitätstheorie und Gedächtnisforschung sowie als Gegenstand literarischer Inszenierung“, in Astrid Erll, Marion Gymnich u. Ansgar Nünning (Hg.) *Literatur, Erinnerung, Identität. Theoriekonzepte und Fallstudien*, Trier: Wissenschaftlicher Verlag, 29-48.
- Halbwachs, Maurice (1967) *Das kollektive Gedächtnis*, übers. v. Holde Lhoest-Offermann, Stuttgart: Ferdinand Enke.
- Hashmi, Alamgir (1990) „Clear Light of Day between India and Pakistan“, in Viney Kirpal (Hg.) *The New Indian Novel in English. A Study of the 1980s*, Neu-Delhi: Allied Publishers, 65-71.
- Hobsbawm, Eric u. Ranger, Terence (Hg.) (1983) *The Invention of Tradition*, New York: Cambridge UP.
- Hobsbawm, Eric (1997) *On History*, London: Weidenfeld & Nicolson.
- Hoffmann, Eva (2004) *After Such Knowledge. Memory, History, and the Legacy of the Holocaust*, New York: Public Affairs.
- Ibrahim, Huma (1996) „The Troubled Past. Literature of Severing and the Viewer/Viewed Dialectic“, in Deepika Bahri u. Mary Vasudeva (Hg.) *Between the Lines. South Asians and Post-Coloniality*, Philadelphia: Temple UP.
- (1998) „Transnational Migrations and the Debate of English Writing in/of Pakistan“, in *ARIEL* 29:1, 33-48.
- Ispahani, M. A. H. (1970) „Factors leading to the Partition of British India“, in Cyril Henry Philips u. Mary Doreen Wainwright (Hg.) *The Partition of India. Policies and Perspectives, 1935-1947*, London: Allen & Unwin, 331-359.
- Iyengar, K.R. Srinivasa (1987) *Indian Writing in English*, Neu-Delhi: Sterling.
- Jalal, Ayesha (1985) *The Sole Spokesman. Jinnah, the Muslim League, and the Demand for Pakistan*, Cambridge: Cambridge UP.
- Jussawalla, Feroza (2004) „Cracking India by Bapsi Sidhwa, film *Earth* by Deepa Mehta“, in Jaina C. Sanga (Hg.) *South Asian Literature in English. An Encyclopedia*, Westport u. London: Greenwood Press, 61-64.
- Kabir, Ananya Jahanara (2005) „Gender, Memory, Trauma. Women’s Novels on the Partition of India“, in *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* 25.1, 177-190.
- Kamra, Mulk Raj (2002) „Foreword“, in Sukeshi Kamra *Bearing Witness. Partition, Independence, End of the Raj*, Calgary: University of Calgary Press, ix-xi.

- Kamra, Sukeshi (2002) *Bearing Witness. Partition, Independence, End of the Raj*, Calgary: University of Calgary Press.
- (2003) „Ruptured Histories. Literature on the Partition (India, 1947)“, in *Kunapipi. Journal of Post-Colonial Writing* 25:2, 108-27.
- Kanaganayakam, Chelva (1995) *Configurations of Exile. South Asian Writers and Their World*, Toronto: TSAR.
- Kaul, Suvir (Hg.) (2001) *The Partitions of Memory. The Afterlife of the Division of India*, Bloomington: Indiana UP.
- Kaur, Narinder (1994) „Convoys in the Dust“, in *Seminar* 420, 28-29.
- Kelly, Joan (1984) *Women, History and Theory*, Chicago: University of Chicago Press.
- Khilnani, Sunil (1997) *The Idea of India*, New York: Farrar Straus Giroux.
- Kimminich, Eva (Hg.) (2003) *Kulturelle Identität. Konstruktionen und Krisen*, Frankfurt/M. u.a.: Peter Lang.
- Kirpal, Viney (Hg.) (1990) *The New Indian Novel in English. A Study of the 1980s*, Neu-Delhi: Allied Publishers.
- Kudchedkar, Shirin L. (1994) „The Second Coming. Novels of the Partition“, in Bharucha, Nilufer E. u. Vilas Sarang (Hg.) *Indian-English Fiction 1980-90. An Assessment*, Delhi: B. R. Publishing Corporation, 59-72.
- Kumar, Sukrita Paul (2004) *Narrating Partition. Texts, Interpretations, Ideas*, Neu-Delhi: Indialog.
- LaCapra, Dominick (2001) *Writing History, Writing Trauma*, Baltimore: John Hopkins UP
- Lachmann, Renate (1990) *Gedächtnis und Literatur. Intertextualität in der russischen Moderne*, Frankfurt Suhrkamp.
- Laub, Dori (1992) „An Event Without a Witness. Truth, Testimony and Survival“, in Shoshana Felman u. Dori Laub *Testimony. Crises of Witnessing in Literature, Psychoanalysis, and History*, New York u. London: Routledge, 75-92.
- Leys, Ruth (2000) *Trauma. A Genealogy*, Chicago: University of Chicago UP.
- Libert, Florence (1991) „Anita Desai. Discrepancy between the Inner Being and the Outside World“, in Robert L. Ross (Hg.) *International Literature in English. Essays on the Major Writers*, New York u. London: Garland, 571-581.
- Lutze, Lothar (1995) „Tendenzen der modernen indischen Literatur“, in Dietmar Rothermund (Hg) *Indien: Kultur, Geschichte, Politik, Wirtschaft, Umwelt. Ein Handbuch*, München: C. H. Beck, 211-227.

- McGill Murphy, Richard (2001) „Performing Partition in Lahore“, in Suvir Kaul (Hg.) *The Partitions of Memory. The Afterlife of the Division of India*, Bloomington: Indiana UP, 183-207.
- Mee, Jon (2000) „After Midnight. The Indian Novel in English in the 80s and 90s“, in U.M. Nanavati u. Prafulla C. Kar (Hg.) *Rethinking Indian English Literature*, Delhi: Pencraft, 35-54.
- (2003) „After Midnight. The Novel in the 1980s and 1990s“, in Arvind Krishna Mehrotra (Hg.) *A History of Indian Literature in English*, London: Hurst & Company, 318-336.
- Mehrotra, Arvind Krishna (2003) „Introduction“, in ders. (Hg.) *A History of Indian Literature in English*, London: Hurst & Company, 1-26.
- Memon, Muhammad (1998) „Preface“, in ders. (Hg.) *An Epic Unwritten. The Penguin Book of Partition Stories from Urdu*, Delhi: Penguin, xi-xviii.
- Menon, Ritu u. Bhasin, Kamla (1998) *Borders & Boundaries. Women in India's Partition*, New Brunswick: Rutgers UP.
- Mittelsten Scheid, Jörg (1970) *Die Teilung Indiens. Zur Zwei-Nationen Theorie*, Köln: Verlag Wissenschaft und Politik.
- Mookerjee-Leonard, Debali (2004) „Quarantined. Women and the Partition“, in *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* 24:1, 33-46.
- (2005) „Divided Homelands, Hostile Homes. Partition, Women and Homelessness“, in *The Journal of Commonwealth Literature* 40:5, 141-154.
- Moon, Penderel (1961) *Divide and Quit*, London: Chatto & Windus.
- Mukherjee, Meenakshi (1971) *The Twice Born Fiction. Themes and Techniques of the Indian Novel in English*, Neu-Delhi u. London: Heinemann.
- Mülder-Bach, Inka (Hg.) (2000) *Modernität und Trauma. Beiträge zum Zeitenbruch des Ersten Weltkrieges*, Wien: WUV.
- Mushirul, Hasan (2003) *The Partition omnibus*, Neu-Delhi: Oxford UP.
- Naik, M. K. (1982a) *A History of Indian English Literature*, Neu-Delhi: Sahitya Akademi.
- (1982b) „In Defence of Indian Writing in English“, in K. K. Sharma (Hg.) *Indo-English Literature. A Collection of Critical Essays*, Atlantic Highlands: Humanities Press, 1-7.
- Natarajan, Nalini (1993) „Introduction. Reading Diaspora“, in Emmanuel S. Nelson (Hg.) *Writers of the Indian Diaspora. A Bio-Bibliographical Sourcebook*, Westport u. London: Greenwood Press, xiiv-xix.

- Nelson, Emmanuel S. (Hg.) (1993) *Writers of the Indian Diaspora. A Bio-Bibliographical Critical Sourcebook*, Westport u. London: Greenwood Press.
- Neumann, Birgit (2003) „Literatur als Medium (der Inszenierung) kollektiven Erinnerung und Identitäten“, in Astrid Erll, Marion Gymnich und Ansgar Nünning (Hg.) *Literatur, Erinnerung, Identität. Theoriekonzepte und Fallstudien*, Trier: Wissenschaftlicher Verlag, 49-77.
- Nora, Pierre (1989) „Between Memory and History. Les lieux de mémoire“, in *Representations* 26, 7-25.
- Nünning, Ansgar (1995a) *Von historischer Fiktion zur historiographischen Metafiktion. Band 1: Theorie, Typologie und Poetik des historischen Romans*, Trier: Wissenschaftlicher Verlag.
- (1995b) *Von historischer Fiktion zur historiographischen Metafiktion. Band 2: Erscheinungsformen und Entwicklungstendenzen des historischen Romans in England seit 1950*, Trier: Wissenschaftlicher Verlag.
- (2001) „Metanarration als Lakune der Erzähltheorie“, in *Arbeiten aus Anglistik und Amerikanistik* 26, 125-164.
- Olinder, Britta (1984) „The Price of Independence. The Partition of India in Some Indo-English Novels“, in Håken Ringbom u. Matti Rissanen (Hg.) *Proceedings from the Second Nordic Conference for English Studies*, Åbo: Åbo Akademi, 591-600.
- Pandey, Gyanendra (1990) *The Construction of Communalism in Colonial North India*, Delhi: Oxford UP.
- (1992) „In Defense of the Fragment. Writing About Hindu-Muslim Riots for ‚Indian’ Pasts?“, in *Representations* 37.1, 27-55.
- (2001) *Remembering Partition. Violence, Nationalism, and History in India*, Cambridge: Cambridge UP.
- Panigrahi, Bipin B. (1990) „Self-apprehension and self-identity in *Clear Light of Day*“, in Viney Kirpal (Hg.) *The New Indian Novel in English. A Study of the 1980s*, Neu-Delhi: Allied Publishers, 73-81.
- Pape, W. (1954) *Griechisch-deutsches Handwörterbuch*, 2 Bde., Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt.
- Prakash, Gyan (1992) „Postcolonial Criticism and Indian Historiography“, in *Social Text* 31-32, 8-19.
- Philips, Cyril Henry u. Wainwright, Mary Doreen (1970) „Introduction“, in dies. (Hg.) *The Partition of India. Policies and Perspectives, 1935-1947*, London: Allen & Unwin, 11-39.
- Powers, Janet M. (2004) *South Asian literature in English. An encyclopedia*, Westport u. London: Greenwood Press, 244-247.

- Ravikant u. Saint, Tarun K. (Hg.) (2001) *Translating Partition*, Neu-Dehli: Katha.
- Ravikant (2001) „Partition. Strategies of Oblivion, Ways of Remembering“, in Ravikant u. Tarun K. Saint (Hg.) *Translating Partition*, Neu-Dehli: Katha, 159-174.
- Renan, Ernest (1995) *Was ist eine Nation? und andere politische Schriften*, übers. v. Henning Ritter, Wien u. Bozen: Folio.
- Ricœur, Paul (1988) *Zeit und historische Erzählung I*, übers. v. Rainer Rochlitz, München: Wilhelm Fink (= Paul Ricœur *Zeit und Erzählung*, 3 Bde., hg. v. Richard Grathoff u. Bernhard Waldenfels, Bd. 1).
- (1991) *Die erzählte Zeit III*, übers. v. Andreas Kop, München: Wilhelm Fink (= Paul Ricœur *Zeit und Erzählung*, 3 Bde., hg. v. Richard Grathoff u. Bernhard Waldenfels, Bd. 3).
 - (1996) *Das Selbst als ein Anderer*, übers. v. Richard Grathoff u. Bernhard Waldenfels, München: Wilhelm Fink.
- Riemenschneider, Dieter (1974) *Der moderne englischsprachige Roman Indiens*, Darmstadt: Thesen Verlag.
- (1990) „History and the Individual in Anita Desai’s *Clear Light of Day* and Salman Rushdie’s *Midnight’s Children*“, in Viney Kirpal (Hg.) *The New Indian Novel in English. At Study of the 1980s*, Neu-Delhi: Allied Publishers, 187-199.
- Ross, Robert L. (1986) „The Emerging Myth. Partition in the Indian and Pakistanian Novel“, in *ACLALS Bulletin* 7:4, 63-69.
- (1991) „Preface“, in ders. (Hg.) *International Literature in English. Essays on the Major Writers*, New York u. London: Garland, ix-xi.
- Rothermund, Dietmar (1995) „Epochen der indischen Geschichte“, in ders. (Hg.) *Indien: Kultur, Geschichte, Politik, Wirtschaft, Umwelt. Ein Handbuch*, München: C. H. Beck, 77-100.
- Rubin, David (1986) *After the Raj. British Novels of India Since 1947*, Hanover u. London: University Press of New England.
- Rushdie, Salman (1991) *Imaginary Homelands. Essays and Criticism 1981-1991*, London: Granta u. Penguin.
- (1997) „Introduction“, in Salman Rushdie u. Elisabeth West (Hg.) *The Vintage Book of Indian Writing 1947-1997*, London: Vintage, ix-xxii.
 - (2003) *Step Across This Line. Collected Non-Fiction 1992-2002*, London: Vintage, 159-173.

- Sachdeva-Mann, Harveen (2004a) „*Clear Light of Day* by Anita Desai“, in Jaina C. Sanga (Hg.) *South Asian Literature in English. An Encyclopedia*, Westport u. London: Greenwood Press, 50-51.
- (2004b) „Shauna Singh Baldwin“, in Jaina C. Sanga (Hg.) *South Asian Literature in English. An Encyclopedia*, Westport u. London: Greenwood Press, 22-24.
- Said, Edward (1993) *Culture and Imperialism*, New York: Alfred A. Knopf.
- Sanga, Jaina C. (Hg.) (2004) *South Asian literature in English. An encyclopedia*, Westport u. London: Greenwood Press.
- Saunders, Rebecca u. Aghaie, Kamran (2005) „Introduction. Mourning and Memory“, in *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* 25:1, 16-29.
- Sayeed, Khalid Bin (1960) *Pakistan. The Formative Phase*, Karachi: Pakistan Publishing House.
- Schlant, Ernestine (2001) *Die Sprache des Schweigens. Die deutsche Literatur und der Holocaust*, München: C. H. Beck.
- Schmid, Wolf (1973) „Die Interferenz von Erzählerrede und Personenrede als Faktor ästhetischer Wirksamkeit in Dostojewskijs *Doppelgänger*“, in *Russian Literature* 4, 100-113.
- Seamon, Roger (1983) „Narrative Practice and the Theoretical Distinction between History and Fiction“, in *Genre* 16:3, 197-218.
- Sen, Amartya (2005) *The Argumentative Indian. Writings on Indian History, Culture and Identity*, New York: Farrar, Straus Giroux.
- Sharma, K. K. (1982) „Preface“, in ders. (Hg.) *Indo-English Literature. A Collection of Critical Essays*, Atlantic Highlands: Humanities Press, v-vi.
- Shirwadkar, Meena (1979) *Image of Woman in the Indo-Anglian Novel*, Neu-Dehli: Sterling.
- Simon, Sherry (1998) „Frontières de la mémoire. La Partition de l'Inde dans *The Shadow Lines* d'Amitav Gosh“, in *Études françaises* 34.1, 29-43.
- Singh, Anita Inder (1987) *The Origins of the Partition of India, 1936 – 1947*, Delhi u.a.: Oxford UP.
- Singh, Jagdev (1992) „Ice-Candy-Man: A Parsi Perception on the Partition of India“, in *Literary Criterion* 27:3, 23-35.
- Singh, Khushwant (1980) „English Zindabad vs. Angrezi Hatao“, in Devendra Kohli u. Harish Trivedi (Hg.) *The Heritage of English*, Delhi: Macmillan, 115-130.

- Sobti, Krishna (1997) „Memory and History. Krishna Sobti in Conversation with Alok Bhalla“, in *India International Centre Quaterly* 24:2-3, 55-78.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (1988) *In Other Worlds. Essays in Cultural Politics*, New York: Routledge.
- (1990) “Interview: Gayatri Spivak on the Politics of the Subaltern”, in *Socialist Review* 90:3, 81-97.
- (1994) “Can the Subaltern Speak?”, in Cary Nelson u. Lawrence Grossberg (Hg.) *Marxism and the Interpretation of Culture*, Illinois: University of Illinois Press, 271-313.
- Srivastava, Mukesh (2004) *Narrative Construction of India. Forster, Nehru and Rushdie*, Jaipur u. Neu-Delhi: Rawat Publications.
- Srivastava, Neelma (2000) „Fictions of Nationshood in Amitav Ghosh’s *The Shadow Lines*“, in U.M. Nanavati u. Prafulla C. Kar (Hg.) *Rethinking Indian English Literature*, Delhi: Pencraft, 103-114.
- Suleri, Sara (1992) *The Rhetoric of English India*, Chicago: Chicago UP.
- Sundaram, Sudha (1993) „Partition in Historical Fiction“, in *Literary Criterion* 28:3, 33-39.
- Tal, Kalí (1996) *Worlds of Hurt. Reading the Literatures of Trauma*, Cambridge: Cambridge UP.
- Tharoor, Shashi (2005) *Eine kleine Geschichte Indiens*, übers. v. Max Looser, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Tharu, Susie (1994) „Rendering Account of the Nation. Partition Narratives and Other Genres of the Passive Revolution“, in *Oxford Literary Review* 16:1-2, 69-91.
- Tickell, Alex (2001) „How many Pakistans? Questions of Space and Identity in the Writing of Partition“, in *Ariel* 33.3, 155-80.
- Trivedi, Harish (1995) *Colonial Transactions. English Literature and India*, Manchester: Manchester UP.
- van Alphen, Ernst (1997) *Caught by History. Holocaust Effects in Contemporary Art, Literatur, and Theory*, Stanford: Stanford UP.
- (1999) „Symptoms of Discursivity. Experience, Memory, and Trauma“, in Mieke Bal, Jonathan Crewe u. Leo Spitzer (Hg.) *Acts of Memory. Cultural Recall in the Present*, Hanover u. London: UP of New England, 24-38.
- van Gennep, Arnold (1986) *Übergangsriten*, übers. v. Sylvia Schomburg-Scherff, Frankfurt/M.: Campus.
- Verghese, C. Paul (1975) *Essays on Indian Writing in English*, Neu-Delhi: N.V. Publications.

- Weinrich, Harald (1976) „Metaphora Memoriae“, in ders. (Hg.) *Sprache in Texten*, Stuttgart: Klett, 191-194.
- White, Hayden (1987) *The Content of the Form. Narrative Disourse and Historical Representation*, Baltimore u. London: John Hopkins UP.
- (1991) [1973] *Metahistory. Die historische Einbildungskraft im 19. Jahrhundert in Europa*, übers. v. Peter Kohlhaas, Frankfurt/M.: S. Fischer.
- Wilpert, Gero von (⁸2001) *Sachwörterbuch der Literatur*, Stuttgart: Kröner.
- Wolpert, Stanley (1997) *A New History of India*, New York u. Oxford: Oxford UP.
- Woolf, Virginia (1977) [1910] „Modes and Manners of the Nineteenth Century“, in dies. *Books and Portraits. Some Further Selections from Her Literary and Biographical Writings*, hg. v. Mary Lyon, London: The Hogarth Press, 23-27.

INTERNETQUELLEN

- Collins, Larry u. Lapierre, Dominique (1997) „Hurrying Midnight“, in *Time Magazine* 150:6 (11.08.1997) (unpag.), Onlinequelle URL: <http://www.time.com/time/magazine/1997/int/970811/spl.midnight.html> [Stand: 23.03.2006].
- Didur, Jill (1997) „Fragments of Imagination. Re-thinking the Literary in Historiography through Narratives of India’s Partition“, in *Jouvert. A Journal of Postcolonial Studies* 1:2 (unpag.), Onlinequelle URL: <http://social.chass.ncsu.edu/jouvert/v1i2/con12.htm> [Stand: 27.01.2006].

ANHANG

HISTORISCHE EREIGNISSE IM ZUSAMMENHANG MIT UNABHÄNGIGKEIT UND TEILUNG INDIENS 1947

- 1857/58: Aufstand der Sepoys (*Great Indian Mutiny*)
1885: Gründung des Indischen Nationalkongresses (Kongress-Partei)
1905: Teilung Bengalens durch die Kolonialverwaltung
1906: Gründungssitzung der Muslim Liga in Dhaka
1911: Die Teilung Bengalens wird rückgängig gemacht
1915: Kongress und Liga fordern gemeinsame eine gewählte gesetzgebende Versammlung für Britisch-Indien
1918: Massaker von Amritsar: Der britische General Dryer lässt auf dem Jallianwalla Bagh in auf unbewaffnete Demonstranten schießen
1919: Gandhi beginnt seine erste indienweite Bewegung zivilen Ungehorsams als Protest gegen die repressiven *Rowlatt Acts*
1927: Der Kongress versucht unabhängig von der Kolonialverwaltung eine Verfassung für Indien zu entwerfen
1928: Jinnah verlässt die Kongress-Partei, nachdem er den Verfassungsentwurf von Motilal Nehru ablehnt hat
1929: Jawaharlal Nehru wird Präsident der Kongress-Partei, der bei einer Sitzung in Lahore die vollständige Unabhängigkeit (*swaraj*) Indiens fordert
1930: 26.01.: Die Kongress-Partei feiert den Tag der Unabhängigkeit
1930/1931: *Round Table Conferences* in London
1935: *Government of India Act*
1937: Wahlen in den Provinzen; Wahlsieg der Kongress-Partei
1939: Vizekönig Linlithgow verkündet die Beteiligung Indiens am Zweiten Weltkrieg; die Kongress-Partei beruft aus Protest ihre Provinzregierungen zurück
1940: Die Kongress-Partei verlangt die vollständige Unabhängigkeit; die Muslim Liga verlangt erstmals die Aufteilung Indiens in autonome Nationalstaaten
1942: Die Kongress-Partei beginnt unter Gandhis Leitung die *Quit India*-Bewegung
1945/1946: Konferenzen in Simla zwischen den Parteien und der Kolonialregierung
1946: *Direct Action Day* der Muslim Liga führt zum Großen Massaker von Kalkutta und kommunalen Aufständen in Bihar und Ostbengalen
1947: Atlee verkündet dem britischen Parlament am 20.02, dass Großbritannien Indien im Juli 1947 in die Unabhängigkeit entlassen wird
22. März: Lord Mountbatten wird als letzter Vizekönig eingesetzt
2./3. Juni: Kongress-Partei, Muslim Liga und die Vertreter der Sikhs akzeptieren den Plan zur Teilung, die *Partition* wird über *All-India Radio* angekündigt
4. Juni: Lord Mountbatten kündigt den Machtwechsel für den 15. August an; Einrichtung des *Partition Council*, Sir Cyril Radcliffe wird Vorsitzender der *Boundary Commissions*, welche die Pläne zur Teilung des Punjab und Bengalens entwerfen; 11. August: Jinnah wird als zukünftiger Präsident Pakistans gewählt
14. August: Unabhängigkeitstag von Pakistan, Jinnah wird *Governor General* von Pakistan
15. August: Unabhängigkeitstag von Indien, Mountbatten wird *Governor General* von Indien
17. August: Der *Radcliffe Award*, der die neuen Grenzen festlegt, wird veröffentlicht

Quelle: Sukeshi Kamra (2002) *Bearing Witness. Partition, Independence, End of the Raj*, Calgary: University of Calgary Press, xiv-xvi.