

Azadi – (T)räume der Freiheit und Orte des Widerstands im Kaschmirtal

Frederic Maria Link¹

Abstract: Der vorliegende Artikel beschäftigt sich mit lokalen Formen des Widerstands im indisch verwalteten Jammu und Kashmir. Ein sehr populärer Slogan auf Demonstrationen und Kundgebungen ist: „*Hum kya chahte? Azadi!*“ (Was wollen wir? Freiheit!). *Azadi* ist dabei nicht nur eine politische Parole. Vielmehr wird es hier als ein komplexes Konzept verstanden, das ein breites Spektrum von politischen und besonders räumlichen Vorstellungen und Forderungen beinhaltet. Relevant sind die Prozesse der Schaffung und der Aneignung des Raums, der hier als ein soziales Produkt verstanden wird, in dem soziale Praktiken und Prozesse stattfinden und der durch diese hergestellt wird. *Azadi* ermöglicht zum einen das Entwerfen von *(T)räumen der Freiheit* – also von utopischen Orten, die sowohl der Sinnstiftung als auch der Mobilisierung der Massen dienen. Diese Orte umfassen verschiedene Utopien, die jeweils auf verschiedenen Ideologien – seien sie national, sozialistisch oder religiös geprägt – aufbauen und dementsprechende Ziele verfolgen. Neben diesen sprachlich geäußerten Vorstellungen und einer versuchten Aneignung von Raum auf ideeller Ebene manifestieren sich Überzeugungen von *Azadi* auch in physisch-materiellen Räumen und machen aus diesen *Orte des Widerstands*. Dabei dienen Graffiti, Märtyrerfriedhöfe und Demonstrationen als Strategien zur Raumaneignung und Raumproduktion. Diese Strategien sind an die Gegebenheiten des überwachten und besetzten Raums in Kaschmir angepasst. Orte des Widerstands und utopische Orte beeinflussen sich wechselseitig. Beide sind das Produkt diskursiver Praktiken und dienen gleichzeitig als Ausgangspunkt zur kontinuierlichen Transformation derselben.

EINLEITUNG

Seit dem Ende der britischen Kolonialherrschaft 1947 und der anschließenden Teilung des indischen Subkontinents stehen sich die Nachfolgestaaten Indien und Pakistan feindselig gegenüber. Zentral hierbei ist der Streit um

¹ Der vorliegende Artikel besteht aus abgeänderten Auszügen meiner Magisterarbeit „*Hum kya chahte? Azadi! (T)räume der Freiheit und Orte des Widerstands im indisch verwalteten Kaschmir*“, vorgelegt 2014. Ich danke den zwei anonymen Gutachtern sowie Christoph Bergmann für ihre konstruktiven Verbesserungsvorschläge und Jan Wall sowie Theresa Heyer für das Korrekturlesen.

das ehemalige Fürstentum Jammu und Kaschmir,² um das wenige Monate nach der Unabhängigkeit der erste Krieg zwischen den jungen Staaten Indien und Pakistan geführt und in dessen Verlauf Kaschmir de facto geteilt³ wird. Seitdem erheben beide Parteien Ansprüche auf das ungeteilte Kaschmir und werfen der jeweils anderen Seite eine illegale Besetzung vor. Der Kampf um Kaschmir prägt bis heute beide Staaten und ist aufs engste mit ihrer jeweiligen Selbstwahrnehmung als Nation verknüpft. Pakistan, das als Land der Muslime des indischen Subkontinents gegründet wurde, verweist auf die muslimische Bevölkerungsmehrheit Kaschmirs. Auf der indischen Seite kann man von zwei *geopolitical imaginations* (Chaturvedi 2000) sprechen. Die Vertreter einer religiös-kulturellen nationalen Identität Indiens, insbesondere die Hindu-Rechte, betonen die vedisch-hinduistische Vergangenheit Kaschmirs und begründen so die Verbindung zu Indien. Vertreter einer säkularen Identität Indiens sehen Kaschmir als Beweis und Symbol einer *unity in diversity* und das in doppelter Hinsicht: Zum einem ist es das einzige Bundesland mit einer muslimischen Bevölkerungsmehrheit und dient deshalb als Symbol bzw. Beweis für den säkularen Charakter der Indischen Union. Zum anderen exemplifiziert Kaschmir mit seinen vielfältigen kulturellen und religiösen Einflüssen das Konzept selbst (Commuri 2010).

Dieser kurze Überblick macht deutlich, dass Raum bei der Auseinandersetzung um Kaschmir eine zentrale Rolle spielt. Raum wird dabei aus einer humangeographischen Perspektive als ein soziales Produkt verstanden, in dem soziale Praxis und Prozesse stattfinden und der durch diese erzeugt wird (vgl. Lefebvre 1994). Dabei steht der Raum in keiner einseitigen Beziehung zu den Subjekten, die ihm mittels diskursiver Praktiken bestimmte Attribute zuweisen und die mit dieser Bedeutungsaufladung bestimmte Zwecke verfolgen. Wie der Raum von Subjekten und diskursiven Praktiken der Raumnutzung konstituiert wird, konstituiert er seinerseits diejenigen, die sich in ihm aufhalten (vgl. Strüver 2009). In dieser Hinsicht entsteht zwischen dem Raum und dem Sozialen eine Wechselwirkung, bei der beide

² Der Streit betrifft das ehemalige Fürstentum Jammu und Kaschmir, von dem Kaschmir bzw. das Kaschmirtal nur einen Teil ausmacht. Sowohl in der Literatur als auch im alltäglichen Sprachgebrauch werden Jammu und Kaschmir sowie Kaschmir größtenteils synonym verwendet. Die vorliegende Arbeit bezieht sich mit den Interviews und der teilnehmenden Beobachtung streng genommen auf das Kaschmirtal, doch ist eine klare Abgrenzung von den anderen Teilen Jammu und Kaschmirs konzeptionell nicht hilfreich.

³ Entlang einer Demarkationslinie, ab 1972 dann Line of Control (LoC).

Teil eines kontinuierlichen Prozesses sind, der erneut von diskursiven Praktiken des Sozialen bestimmt wird. Dies wird von Glasze und Mattissek „als immer nur temporär fixiert, als von Widersprüchen durchzogen und sich in den jeweiligen materiellen und räumlichen Erscheinungsformen permanent wandelnd“ (Glasze & Mattissek 2009: 43) beschrieben.

Eine Erscheinungsform des Raums ist das Territorium. Dieses ist stets das Resultat von Territorialisierungsprozessen, bei denen, mit dem Ziel der Kontrolle über Menschen, Objekte, Praktiken etc., die Herstellung von (exakten) Grenzen um einen geographischen Raum zentral ist (Sack 1983: 55f). Handelt es sich um ein staatliches Territorium, ist die territoriale Souveränität, bei der der Staat die exklusive Kontrolle über einen klar abgegrenzten Raum hat, entscheidend (Agnew 2001: 824). Die Kontrolle über das staatliche Territorium erfolgt sowohl auf physischer als auch auf symbolischer Ebene (Paasi 2003: 111). Sowohl die Raumform des Territoriums als auch Orte (*Places*) sind Ausprägungen unterschiedlicher Strategien zur Raumproduktion und Raumaneignung bei denen sowohl ideelle als auch physisch-materielle Räume eine Rolle spielen. Die Raumform Ort wird als konkreter physisch-materieller Raumausschnitt betrachtet, (beziehungsweise auch als Idee eines solchen), dem Menschen unterschiedliche Bedeutungen – in Form von Gefühlen und Ideen – zuschreiben. Im hier betrachteten Kontext sind die Ortszuschreibungen einzelner Subjekte nur gesellschaftlich relevant, insofern „die den *Places* [Orten] zugeschriebenen Bedeutungen von mehreren Menschen mehr oder weniger geteilt werden und diese Bedeutungen als Argumente fungieren oder zur politischen Mobilisierung verwendet werden“ (Belina 2013: 109).

Das oben genannte Beispiel Indien macht deutlich, dass auch ein Territorium, das einem (National)staat zugehörig ist, als Ort verstanden werden kann. Dabei werden in der ersten *geopolitical imagination* Religion und Territorium verbunden und in der zweiten Kultur und Territorium kombiniert. Da „the territorial principle is drawn from a belief in ancient heritage, encapsulated in the notion of 'sacred geography,' and figures in both imaginations, it has acquired political hegemony over time“ (Varshney 1993: 238). Dabei wird das Territorium der Indischen Union, dargestellt auf der Karte, zum *geo-body* der Nation. Dieser abstrakte „Körper“ wird durch die Anthropomorphisierung zur *Bharat Mata* (Mutter Indien) patriotisch aufge-

laden (vgl. Ramaswamy 2003: 151ff). Diese hegemoniale Fokussierung auf das Territoriale führt zur einer „cartographic anxiety“ (Krishna 1994: 508), deren Folgen sich in Kaschmir besonders deutlich zeigten: Die Angst vor einem Verlust von Territorium ist zentral und der Schutz der Grenzen hat oberste Priorität. Die Grenzen müssen zum einem gegenüber anderen Staaten, im Falle Kaschmirs gegen Pakistan und China, verteidigt⁴ werden. Zum anderen richtet sich die kartographische Angst aber auch nach innen, im Falle Kaschmirs gegen die Separations-/Selbstbestimmungsbewegung die von großen Teilen der lokalen Bevölkerung unterstützt wird. Dabei geht der indische Staat sowohl gegen die bewaffneten Aufständischen als auch gegen friedliche Massendemonstrationen – in erster Linie militärisch – vor und macht Kaschmir dadurch in Bezug auf die zivile Bevölkerung zum Gebiet mit der höchsten Soldatendichte weltweit (Kak 2013: x).

Ein sehr populärer Slogan, der auf den Massendemonstrationen in Kaschmir gerufen wird, ist: „*Hum kya chahte? Azadi!*“ (Was wollen wir? Freiheit!). Azadi ist nach der Analyse nicht nur eine politische Parole, sondern ein komplexes Konzept, das ein breites Spektrum von politischen und besonders räumlichen Vorstellungen und Forderungen beinhaltet. Im Folgenden soll herausgearbeitet werden, welche Raumvorstellungen diesen inhärent sind, welche Strategien der Raumaneignung dabei angewandt werden und welche „neuen“ Orte dadurch „gemacht“ werden.

Method

Im Rahmen einer zweimonatigen Feldforschung (August bis Oktober 2013) in Delhi und Srinagar wurden eine teilnehmende Beobachtung sowie Leitfadeninterviews durchgeführt. Die Auswahl der Interviewpartner erfolgte nach bestimmten Kriterien, wie Herkunft und politischer Einstellung, und ist somit nicht repräsentativ für die ganze Bevölkerung des indischen Teils von Jammu und Kaschmir; so sollten die Befragten aus dem indischen Bundesstaat Jammu und Kaschmir stammen und politisch aktiv sein, d.h. an Demonstrationen, Kundgebungen oder Treffen teilnehmen und/oder *Azadi*

⁴ Mit beiden Ländern verfügt Indien über umstrittene Grenzen, u.a. auch in Kaschmir und führte bereits Grenzkriege (vgl. Stang 2002: 62ff).

schriftlich oder mündlich propagieren. Bis auf eine Ausnahme⁵ handelt es sich bei allen Befragten um sunnitische Muslime aus dem Kaschmirtal.

Des Weiteren handelte es sich bei den meisten Befragten sowohl in Delhi als auch in Srinagar um Studenten, Aktivisten und Journalisten. Die Gründe dafür lagen einerseits im Vorhandensein von Englischkenntnissen und andererseits im unkomplizierten Zugang zu den Interviewpartnern. Bei den Interviews und Gruppendiskussionen wurde dieser akademische und aktivistische Hintergrund besonders deutlich, wenn Aussagen oder Fachbegriffe mit Autoren belegt wurden oder einige Autoren und ihre Konzepte bzw. Theorien kritisiert wurden. Zudem wollten die Befragten oft wissen, welche Bücher der Autor gelesen hatte und wie er zu den jeweiligen Konzepten steht. Neben den Interviews kam es mit fast allen Befragten zu mehreren informellen Begegnungen, sei es auf Demonstrationen, kulturellen Veranstaltungen oder auf der Straße.

Zur Auswertung wurden die Interviews in drei Schritten nach Flick (1995: 160ff) kodiert. Erstens wurden Einzelfallanalysen durchgeführt, in denen besonders nach Textstellen gesucht wurde, die zur Beantwortung der Hauptfrage dienen. Daraus entstand ein „verdichteter Text“ (Pfaffenbach 2007: 166), der vom Forscher kommentiert und weiter interpretiert wurde. Zweitens wurden aus der Analyse jedes Einzelfalls Kategorien entwickelt, die die Komplexität des Materials reduzierten. Drittens wurden alle Interviews verglichen und nach Gemeinsamkeiten und Unterschieden durchsucht. Das Ergebnis dieses Verfahrens zielt im Gegenteil zu Flicks Modell nicht auf eine Theorieentwicklung, sondern dient zusammen mit einer hermeneutischen Variante der Diskursanalyse der weiteren Interpretation der Problematik, bei der die Beobachtungen und Erfahrungen des Forschers vor Ort mitberücksichtigt werden.

Das in dieser Studie verwendete geographische Diskursanalysekonzept behandelt die Wahrnehmung und Konstruktion von Räumen aus der Perspektive einzelner Subjekte, ohne außer Acht zu lassen, dass dies, aus einer foucaultschen Perspektive, als ein Produkt hegemonialer Diskurse verstanden wird. Zum einen ist die Rolle des Subjekts bei der Produktion von Räumen und Diskursen von großer Bedeutung, was als hermeneutischer Ansatz

⁵ Einer der Befragten, Ethisan (24), kommt aus der Poonch Region, ist sunnitischer Muslim, aber spricht kein Kaschmiri, sondern Hindi/Urdu. Er bezeichnet sich als Kaschmiri.

verstanden werden kann. Zum anderen muss der foucaultsche Ansatz in Betracht gezogen werden, bei dem nicht nur „Diskurse durch individualisierte Subjekte und deren Handeln aktiviert werden“, sondern „Diskurse in jeweils spezifischer Weise verkörperte Subjekte [konstituieren und regieren]“ (Strüver 2009: 69f). Selbst wenn das Subjekt mittels „Selbsttechniken“ (vgl. Foucault 1993) wie der Individualisierung des Körpers, der Selbstinszenierung oder des Umgangs mit Medien, die Selbst-Konstitution und autonomes Handeln versucht, merkt es nicht, „dass es eigentlich ein Produkt von Herrschaftsverhältnissen, von Macht-, Wissens- und Körpertechniken ist“ (Strüver 2009: 77).

In der vorliegenden Analyse werden Diskurse nicht auf die sprachliche Ebene reduziert, sondern werden die diskursiven Beziehungen des Sprachlichen zum Nicht-Sprachlichen mit eingeschlossen. Dabei werden Graffiti, ein Märtyrerfriedhof und Demonstrationen in die Untersuchung mit einbezogen, weil Hall zufolge die Rolle von Bedeutung nicht nur bei sprachlichen, sondern auch bei nicht-sprachlichen Praktiken zu beachten sei. Denn „since all social practices entail meaning, and meanings shape and influence what we do – our conduct – all practices have a discursive aspect.“ (Hall 1992: 291). Um eine angemessene Analyse durchzuführen, werden zum einen die Individuen und ihre Aussagen ernst genommen und in einen Kontext gesetzt. Zum anderen werden Praktiken und räumliche Manifestationen auf ihre diskursiven Eigenschaften untersucht.

Hum kya chahte? Azadi!⁶ *Analyse und Interpretation*

Was heißt *Azadi*?

Abdullah und ich kommen an der *Jamia Masjid*, einer großen Moschee in der Altstadt Srinagars, vorbei. Ein offensichtlich verwirrter Mann läuft auf uns zu. Seine Kleidung ist schmutzig und er macht einen verwerflichen Eindruck. In seiner Hand ist eine Spielzeugpistole aus Plastik. Er schreit Slogans durcheinander, von denen wir nur „*Azadi*“ verstehen und schießt mit seiner Pistole auf imaginäre Ziele in der Luft. Einige Passanten kommen angerannt, da sie dachten, der Verwirrte wol-

⁶ Was wollen wir? Freiheit!

le etwas von uns. Als sie jedoch hören, dass er nur Slogans ruft und mit der Plastikpistole spielt, sagen sie lachend, dass selbst die Verrückten hier frei sein wollen und Abdullah meint „the desire for freedom and self-determination is so deep here, even the mad people have it“ (Feldtagebuch Srinagar, 19.09.2013).

Ist der Wunsch nach *Azadi* bei den Bewohnern Jammu und Kaschmirs so tief, das ihn sogar die vermeintlich Verrückten haben, wie Abdullah (ca. 55 Jahre alt)⁷, ein Fremdenführer, meint? Gibt es durch die Erfahrung der jahrelangen Unterdrückung ein, wie Ala (33), ein Aktivist aus Srinagar, sich ausdrückt, „genetic makeover“, das *Azadi* in die DNA eines jeden Kaschmiris gepflanzt hat? Oder ist es der Wunsch nach Freiheit und Selbstbestimmung, der die Menschen dort verrückt, oder wie Fatima (ca. 25), eine Jurastudentin, meint, „obsessed with *Azadi*“ werden lässt?

Der Mann mit der Spielzeugpistole könnte auch sinnbildlich für die allgemeine Verwirrung, die überall beklagte „confusion“ in Jammu und Kaschmir stehen. Sein Slogan könnte das Vorspiel der wenige Stunden später an selber Stelle stattfindenden Demonstration sein, bei der jugendliche Kaschmiris *Azadi* fordern. So wie er sein Spiel mit seiner Plastikpistole auführt, imaginäre Ziele anvisiert und dabei lacht, werden später die Jugendlichen versuchen, die Soldaten mit Steinen zu bewerfen, ihren Gummigeschossen elegant auszuweichen und sie dabei zu verhöhnen. Beide Choreografien erscheinen dem Außenstehenden befremdlich, wobei sie mit routinierter Selbstverständlichkeit sowohl vorgeführt als auch von den Passanten beobachtet werden.

⁷ Die Namen aller Informanten wurden geändert.

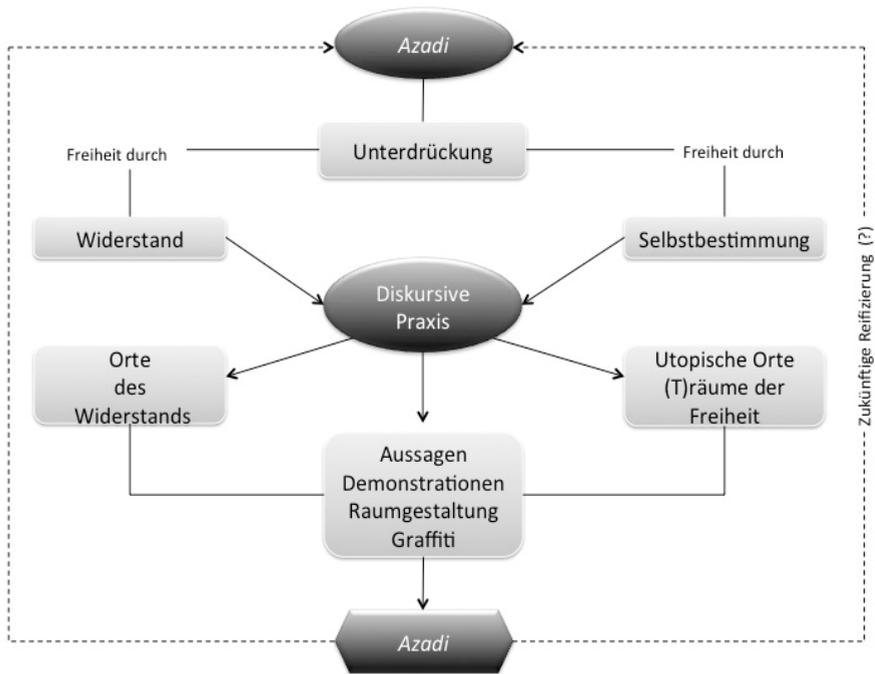


Abb. 1: Azadi (T)räume der Freiheit und Orte des Widerstands.
Eigene Darstellung.

Azadi beschreibt und steht zum einen für die (T)räume der Freiheit, die im konkreten Fall als utopischer Ort vorgestellt werden, und zum anderen für einen (alternativen) Gegen-Ort. Beide dienen sowohl der Sinnstiftung als auch der Mobilisierung der Massen. Die (T)räume der Freiheit sind die individuellen Vorstellungen von *Azadi*.⁸ Sie bündeln sich in Entwürfen und Wunschträumen von einer besseren Zukunft oder vielmehr einer Utopie. Da diese Utopie im konkreten Fall ortsspezifisch ist, nämlich *Azadi* in und für Jammu und Kaschmir, kann man von einem utopischen Ort sprechen. Der utopische Ort ist im eigentlichen Sinne in den Plural zu setzen. Diese Orte umfassen verschiedene Utopien, die jeweils auf verschiedenen Ideologien – seien sie national, sozialistisch oder religiös geprägt – aufbauen und dementsprechende Ziele verfolgen. Sie erscheinen auf den ersten Blick diffus.

⁸ Diese Vorstellungen sind Prozessen unterworfen und verändern sich mit der Zeit. Dabei spielen geopolitische Leitbilder eine erhebliche Rolle. Für geopolitische Leitbilder im Allgemeinen siehe Reuber (2012: 157ff).

Klarer wirkt dagegen der Gegen-Ort. Er richtet sich gegen die Aussage, dass Jammu und Kaschmir ein integraler Teil der Indischen Union ist und gegen die indische Militärpräsenz. Der Gegen-Ort ist nicht nur ein Ort der Zukunft, sondern er existiert bereits für viele Bewohner von Jammu und Kaschmir, nämlich als Ort des Widerstands. *Azadi* umfasst demnach Aspekte der Selbstbestimmung und des Widerstands. Das Fordern von *Azadi* hat somit zwei Stoßrichtungen; seine Bedeutungszuschreibungen konstituieren zwei Orte, wie in Abbildung 1 zusammengefasst wird: zum einen die utopischen Orte der Freiheit und zum anderen einen Gegen-Ort bzw. Orte des Widerstands in der Gegenwart.

AZADI ALS (T)RÄUME DER FREIHEIT UND UTOPISCHE ORTE

Die Argumente und Begründungen für *Azadi* in seiner Funktion als Ruf nach Autonomie, die während der Interviews genannt wurden, sind vielfältig und komplex. Für die Herausarbeitung der utopischen Orte spielen aber genau diese Legitimationen für die Forderung nach Freiheit eine zentrale Rolle, da sie einen wichtigen Hinweis auf die Konstituierung der utopischen Orte geben. Die Begründungen für *Azadi* lassen sich in die folgenden Kategorien einteilen: national-staatlich und religiös-islamisch. Eine dritte Kategorie ist das *kashmiriyat*, das aber Aspekte der beiden davor genannten Begründungen enthält. Des Weiteren tauchen auch sozialistische und andere revolutionäre Motivationen auf, die aber letztlich wieder zu den zwei erstgenannten führen. Die kategoriale Einteilung ist nicht trennscharf und als heuristische Annahme zu verstehen.

Nation

Wie bereits erwähnt ist Selbstbestimmung ein zentraler Punkt bei der Forderung nach *Azadi*. Während der Interviews beriefen sich die meisten der Befragten immer wieder auf dieses Recht als Mitglieder einer Nation. Auch in der Literatur wird das Kaschmirproblem häufig entlang der Linien von Gruppenidentitäten, die eine Nation konstituieren, erklärt (vgl. Thomas 2001: 196ff). Die Frage nach Inklusion und Exklusion, also wer gehört zur Nation und wer nicht, ist dabei zentral. Dabei ist der Begriff schwer zu fassen, und selbst „the criteria used for this purpose – language, ethnicity or

whatever – are themselves fuzzy, shifting and ambiguous, and as useless for purposes of the traveller’s orientation as cloud-shapes are compared to landmarks. This, of course, makes them unusually convenient for propagandist and programmatic, as distinct from descriptive purposes” (Hobsbawm 2000: 6).

Ob nun für Propagandazwecke oder nicht, viele der Befragten berufen sich auf den Begriff der Nation, wenngleich sie ihn mit verschiedenen Kriterien versehen und diese jeweils unterschiedlich gewichten. Die Gruppenidentitäten, die sich auf die genannten Kriterien beziehen, sind in der Regel nicht statisch, sondern fluide und als Prozesse zu verstehen. Zentral ist dabei der Prozess der „boundary maintenance, [because it is] the ethnic *boundary* that defines the group, not the cultural stuff that it encloses” (Barth 1969: 15, Hervorhebung im Original).

Auf die Frage warum sie auf Kundgebungen geht und *Azadi* ruft, meinte Sana (25), eine Studentin, die ich auf vielen Demonstrationen gesehen habe, „I have to fight for my nationhood.“ Dabei sieht sie Jammu und Kaschmir als „state nation, not as nation state.“ Die Kaschmiris sind für sie in diesem Sinne keine Nation, die einen eigenen Staat gründen wollen. Der Staat Jammu und Kaschmir wurde schon ohne die Hilfe einer Nation gegründet. Sana zufolge macht der gemeinsame Staat aus ihnen aber eine Nation. Bei der Diversität der Bevölkerung mit ihren verschiedenen Sprachen und Religionen ist das nicht einfach: „we have to work for that.“ Dabei deckt sich ihre Vorstellung mit der von Gellner, wonach Staaten und Nationen unabhängig voneinander entstanden sind. Der Staat entstand sicherlich „without the help of the nation. Some nations have certainly emerged without the blessings of their own state“ (Gellner 1983: 6). Sanas Aussagen zeigen deutlich, dass sie Nation als etwas sieht, für das man arbeiten kann, vielleicht sogar muss, was aber für alle diversen Bevölkerungsgruppen Kaschmirs offen ist und niemanden ausschließt.

Arif (ca. 30), ein Schriftsteller und Aktivist, spricht hingegen von „cultural nationalism.“ In der Fachliteratur versteht man darunter eine gemeinsame nationale Identität, die auf einer geteilten Geschichte und Kultur aufbaut. Nach dieser Konzeption ist der Kern jeder Nation eine charakteristische und unverwechselbare Kultur (vgl. Hutchinson 1994: 122ff). Für Arif haben die Kaschmiris diese gemeinsame Identität und Kultur, die sich beispielsweise

in einer gemeinsamen Sprache und einer gemeinsamen Religion äußert. Ihre eigenständige Kultur hat seiner Meinung nach traditionell engere Verbindungen zu Zentralasien als zu Indien. Trotz dieser kulturellen Nähe zu Zentralasien sind die Kaschmiris für ihn eine eigene Nation. Diese existierte dementsprechend schon lange vor Gründung des Staates. Teil dieser Nation sind in erster Linie die Kaschmiri sprechenden sunnitischen Muslime. Sie bilden die Mehrheit von Jammu und Kaschmir und sollten deshalb auch über sich selbst bestimmen dürfen, oder wie sich Wasim (ca. 30), ein Journalist aus Srinagar ausdrückt, die Mehrheit „makes the rules, and there is a muslim majority here.“ Doch daraus leiten sie zwei unterschiedliche Forderungen ab: Für Arif hat diese Mehrheit sunnitischer Kaschmiri in Jammu und Kaschmir das Recht auf einen eigenen Staat. Für Wasim hingegen haben die Kaschmiris zwar eine unverwechselbare Kultur, das bedeutet für ihn aber nicht, dass sie deswegen eine eigene Nation sind, geschweige denn einen eigenen Staat benötigen. Er ist ein Vertreter der Zwei-Nationen-Theorie. Jammu und Kaschmir ist für ihn Teil einer muslimischen Nation auf dem Subkontinent. Konstituierend für die Nation ist für ihn die Religion, wenngleich Kultur und geographische Nähe eine Rolle spielen. Er ist sich sicher: wenn die Kaschmiris ihre Selbstbestimmung erlangen, werden sie sich für Pakistan entscheiden.

Die Frage der Nation spielt für Fatima, eine angehende Juristin, erst einmal keine Rolle. Sie denkt, dass es sich bei Jammu und Kaschmir nicht um eine Nation handelt. Es sei vielmehr ein Staat gewesen, der unrechtmäßig von Indien besetzt und annektiert wurde. Die Bürger des Staates Jammu und Kaschmir sollten das Recht haben, über dessen Verbleib zu entscheiden. Sie beklagt sich über das nicht gehaltene Referendum über die Zugehörigkeit von Jammu und Kaschmir zur Indischen Union und die vielen anderen Vertragsbrüche seitens der indischen Regierung. Das meiste betrifft verfassungsrechtliche Aspekte und Gesetzesregelungen, aber auch Menschenrechtsverletzungen moniert sie. Dabei bleibt sie die meiste Zeit im Jargon einer Juristin. Erst gegen Ende des Interviews erzählt sie von persönlichen traumatischen Erlebnissen. Sie ist sich sicher, dass alle Bewohner unter dem Konflikt leiden. Es ist ihrer Meinung nach dieses Leiden, dass zu einem verstärkten Zusammenhalt der verschiedenen Gruppen führt und

„when the conflict goes on for hundred years we are even closer. Maybe we need this as a nation.“

Dass Fatima während des Interviews nun doch von einer Nation spricht, kann auf zwei verschiedene Arten interpretiert werden. Möglicherweise glaubt sie doch nicht daran, dass es sich bei Jammu und Kaschmir nur um einen Staat handelt und Nation dabei keine Rolle spielt. Ihre Überzeugung will sie mir gegenüber nicht zeigen, aber als sie emotionale Themen anspricht, rutscht es ihr heraus. Zudem können ihre Äußerungen als Teil einer semantischen Illusion gedeutet werden. Es ist die gleiche „semantic illusion which today turns all states officially into ‘nations’ (and members of the United Nations), even when they are patently not. Consequently, all movements seeking territorial autonomy tend to think of themselves as establishing ‘nations’ even when this is plainly not the case; and all movements for regional, local or even sectional interests against central power and state bureaucracy will, if they possibly can, put on the national costume, preferably in its ethnic-linguistic styles“ (Hobsbawm 2000: 177f).

In vielen Interviews wurden die Begriffe Staat und Nation nicht klar voneinander getrennt. Dabei kann das Problem von zwei Seiten betrachtet werden. Zum einen, dass sich die Bewegung, in diesem Fall der Kampf für *Azadi*, ein nationales Kostüm überzieht, obwohl es nur um die territoriale Autonomie des Staates Jammu und Kaschmir geht. Zum anderen, dass dem Kampf für *Azadi* dieses Kostüm von außen aufgedrängt wird. Es ist schwer vorstellbar, dass es einen Kampf für einen eigenen Staat oder zumindest Selbstbestimmung gibt, ohne dass dabei eine Form der nationalen Rhetorik eine Rolle spielt. Neben dieser nationalen Rhetorik gibt es im Kontext des Kaschmirkonflikts auch eine religiöse Argumentation.

Religion

Bei den Interviews waren die Passagen über Religion und deren Bedeutung für den Konflikt und ein utopisches Kaschmir die emotionalsten und führten in fast allen Fällen zu heftigen Diskussionen. Dabei waren das Erstarken des Hindunationalismus und die Benachteiligung der Muslime in Indien ein zentrales Thema. Diese Entwicklung wird in der Literatur ausführlich beschrieben (vgl. Jaffrelot 2001: 141ff). Für Tariq (27), einen Studenten in Delhi, ist die Religion der Hauptgrund für die mangelnde Integration Jammu

und Kaschmirs in die Indische Union. Das Verhältnis zwischen einigen Kaschmiris und den Hindunationalisten ist allerdings aus der Erfahrung des Autors ambivalent. Zwar ist man sich letztlich nicht einig, was mit dem Territorium Jammu und Kaschmir geschehen soll, doch sind das politische Vokabular und die Denkart sehr ähnlich. Zum einen die „räumliche Abstraktion“ (Belina & Miggelbrink 2010: 19), welche die jeweiligen Territorien – in diesem Fall Indien und Kaschmir – auf die jeweilige Religion der Bevölkerungsmehrheit reduziert und sie im Inneren homogen und eindeutig zuordenbar erscheinen lässt. Zum anderen die Überzeugung, dass ein gleichberechtigtes Zusammenleben zwischen Hindus und Muslimen innerhalb eines Territoriums nicht möglich ist.

Azhar, ein Journalist aus Srinagar (29), versteht die Bedenken, den Kampf für *Azadi* auf eine religiöse Komponente zu reduzieren. Aber er betont die Bedeutung der Religion für diesen Konflikt. Seiner Meinung nach wurde dieser Aspekt gerade bei den Protesten und Demonstrationen zwischen 2008 und 2010⁹ vernachlässigt. Zu dieser Zeit wurde ihm zufolge von vielen jungen Teilnehmern weitgehend auf islamische Propaganda verzichtet. Dadurch sollte der Westen nicht abgeschreckt werden und Indien keine Steilvorlage bekommen, um den Protest als islamistisch zu diffamieren. Der Westen zeigte sich allerdings unbeeindruckt und Azhar sieht wieder ein Erstarren der islamischen Komponente. Er findet es gut, dass sich die Kaschmiris wieder auf ihre muslimische Identität berufen und diesen Aspekt hervorheben.

Auch Ala (33) sieht den Islam als einen Teil der gemeinsamen Identität der Kaschmiris. Die Rolle der Religion bei dem Konflikt hält er für legitim. Für ihn ist Religion bzw. die Zugehörigkeit zu verschiedenen Religionsgruppen aber nicht der Auslöser für den Konflikt. Die Kaschmiris wollten *Azadi*, nicht aber im Namen der Religion oder wegen der Religion eines Landes. Allerdings ist es seiner Meinung nach normal, dass die Kaschmiris im Kampf für ihre Freiheit ihren Gott anrufen, und der ist für die Mehrheit der Kaschmiris nun mal der islamische. Dass auch im Namen des Islam mobilisiert wird, findet er nicht problematisch. Die gemeinsame Religion ist auch, ne-

⁹ In diesen Jahren kam es in den Sommermonaten zu Massenprotesten im Kaschmirtal, die von den indischen Streitkräften blutig niedergeschlagen wurden (vgl. Bukhari 2013: 3ff).

ben der jahrelangen politischen, finanziellen und militärischen Unterstützung, ein Grund für die enge Verbindung mit Pakistan, die er sehr begrüßt.

In der Fachliteratur hebt Peter van der Veer die bedeutende Rolle der Religion „in the making of the modern nation-state in both Britain and India“ hervor und verwirft die Annahme, dass die „British polity is secular and the Indian religious“ (van der Veer 1999: 39). So wie die Briten durch ihren vermeintlichen aufgeklärt-rationalen Säkularismus ihre Überlegenheit gegenüber den religiösen vormodernen Indern legitimierten, so kann man auch die Argumentation Irfans (ca. 30), eines Journalisten aus Delhi, verstehen. Er wirft dem vermeintlich modernen und säkularen Indien vor, die Kaschmiris als religiöse Fanatiker darzustellen, die gegen die Moderne ankämpfen. So wird ihnen ein entwicklungsgeschichtlicher Rückstand attestiert und die kulturelle Gleichwertigkeit abgesprochen. Dabei geht es hier nicht um die Frage, inwieweit Indien oder Kaschmir säkular sind oder nicht, sondern um die implizierte Zuschreibung von (Unter-)Entwicklung bzw. den normativen Charakter der Säkularismus-These, die besagt „in order for a society to be modern, it has to be secular“ (Asad 1999: 179).

Viele Kaschmiris äußerten den Verdacht, dass nicht Religion und der Wunsch nach Unabhängigkeit für Kaschmir das Problem sei, sondern vielmehr, dass die Religion der Kaschmiris der Islam ist. Dadurch würden sie von der internationalen Gemeinschaft weitestgehend ignoriert und ihr Kampf für Freiheit als islamistisch delegitimiert. Dass der Islam in Kaschmir eine bedeutende Rolle spielt, ist ohne Zweifel. Dabei bewegt er sich aber in einem breiten Spektrum, das von einem wahabitischen sunnitischen Islam bis zu einem lokalen sufistischen Islam reicht, der schon im Konzept des *kashmiriyat* beschrieben wird.

Kashmiriyat

In der Fachliteratur ist *kashmiriyat* ein zentraler Begriff, wenn es um die Identität der Kaschmiris und die ideologische Basis des kaschmirischen Nationalismus geht (vgl. Wani 2010: 89ff). Der Begriff steht für einen toleranten Islam und eine multikonfessionelle regionale Identität in Jammu und Kaschmir. Des Weiteren benutzen und benutzen Politiker das Konzept *kashmiriyat*, um einen säkularen Nationalismus in Jammu und Kaschmir zu propagieren (vgl. Zutshi 2010: 44ff).

Es gab nur ein Interview, bei dem der Begriff *kashmiriyat* ungefragt genannt wurde. Für Yasar und Zaheen (beide ca. 30), ein Paar, das in Delhi interviewt wurde, gibt es definitiv *kashmiriyat* und „to be a kashmiri has nothing to do with religion.“ Jammu und Kaschmir ist demnach eine Nation von Kaschmiris. Die Kriterien dieses Kaschmiri-Seins sind für sie aber auch nicht eine gemeinsame Sprache oder Kultur. Im Mittelpunkt steht eine gemeinsame Geschichte und Identität. Diese gemeinsame Identität wurde wegen des Versagens der Politiker verstärkt und auf die mehrheitlich muslimischen Aspekte reduziert. Nichtsdestotrotz gibt es für sie eine alle religiösen und kulturellen Gruppen Jammu und Kaschmirs umfassende *kashmiri identity*, die schwer zu erklären ist, sich aber nach Yasar auf ein „not being an Indian“ stützt. Die Selbstdefinition erfolgt also zuvorderst über eine Abgrenzung gegenüber anderen.

Alle anderen Interviewpartner kannten auf Nachfrage den Begriff *kashmiriyat*, fanden ihn aber aus verschiedenen Gründen nicht geeignet, um mit ihm ihre Selbstbestimmung einzufordern. Zum einen gibt es eine Gruppe, die *kashmiriyat* zwar positiv bewerten, es aber als ein Relikt der Vergangenheit ansehen, das keine Bedeutung für die Gegenwart oder gar die Zukunft hätte. Zum anderen gibt es eine Gruppe, die die Idee von *kashmiriyat* generell ablehnt. So meint Azhar, dass es so etwas wie *kashmiriyat* nur in der Dichtung der Mystiker zu finden sei und es nie eine Zeit der gemeinsamen religionsübergreifenden Identität und eine Kultur der Toleranz gab. Für ihn handelt es sich bei *kashmiriyat* um eine Konstruktion, die die Unterdrückung der Muslime verschleiern und Jammu und Kaschmir als friedlichen Ort ohne Konflikte darstellen soll. Dabei soll nur von einer klaren muslimischen Identität Jammu und Kaschmirs abgelenkt werden.

Für Arif spielt es keine Rolle, ob es das *kashmiriyat* jemals gab, oder ob es für politische Zwecke konstruiert wurde. Er meint, dass es in den 1930er und 1940er Jahren eine gute Idee gewesen sei, aber leider nicht funktioniert hätte. Auch die Idee eines *Naya Kashmir* (Neues Kaschmir), eines sozialistisch geprägten unabhängigen Kaschmirs, findet Arif gut. Die Zeiten hätten sich aber geändert, und er sähe keine Möglichkeit, diese Ideen zu verwirklichen, und – so scheint mir – er will das auch nicht mehr. Die Idee eines Neuen Kaschmir wurde 1944 im gleichnamigen sozialistischen Manifest

von Sheikh Abdullah vorgeschlagen und nach seiner Machtübernahme teilweise umgesetzt (vgl. Malik 2002: 93ff).

Sozialistische Ansätze

Sozialistische Ansätze spielen allgemein eine geringere Rolle bei den Vorstellungen von *Azadi*. Sie tauchen zwar als Begriffe in der Rhetorik einiger Befragter auf, doch sind sie meistens sehr ungenau und offen gehalten und werden in den Interviews jeweils mit anderen Ideen verbunden, die eine räumliche Abgrenzung ermöglichen. Einerseits ist die sozialistische Idee in Jammu und Kaschmir eng mit dem Islam verknüpft, der auch ein Grund dafür ist, dass Indien „gehen muss.“ Andererseits sind die teils konkreten sozialistischen Begründungen eng mit dem Konzept des *kashmiriyats* verbunden. Letzteres kann dann zur Argumentation der Notwendigkeit einer eigenen Nation bzw. eines eigenen Staates herangezogen werden. Das soll nicht heißen, dass die oben genannten Befragten keine sozialistischen Überzeugungen besitzen, sondern dass diese in andere Ideologien eingebettet werden (müssen), um eine räumliche Dimension zu legitimieren und nachvollziehbar darzustellen.

Die Analyse der Interviews hat erkennbar gemacht, dass die meisten utopischen Orte für die bzw. von den Befragten als Nationen konzipiert wurden. Dies ist zum einen sicher auch der bereits erwähnten Semantischen Illusion nach Hobsbawm geschuldet, die aus allen Staaten Nationen macht. Ein anderer Grund ist wohl „the magic of nationalism to turn chance into destiny“ (Anderson 2006: 12). Beides führt dazu, dass die utopischen Orte theoretisch kartographisch darstellbar sein sollten und über ein begrenztes Territorium verfügen.

Grenzen

Wie bereits gezeigt wurde, spielen Karten und Territorialität für die Vorstellung und Konstitution von Nationen eine erhebliche Rolle. Im Falle der Indischen Union wurde die Karte als Territorium nicht nur emotional als Ort aufgeladen, sondern mit Mutter Indien symbolisch personalisiert. Die (T)räume der Freiheit bzw. die utopischen Orte, die der Vorstellung von *Azadi* inhärent sind, verfügen ebenso über Grenzen und eine Territorialität. Dabei geht es nicht (nur) um die genauen Grenzverläufe, sondern vielmehr um die Begründung dieser (neuen) Grenzen.

Nahezu alle Interviewten waren sich einig, dass dieser Ort die Grenzen von Jammu und Kaschmir von 1947 haben sollte, als dieses für eine kurze Zeit formal unabhängig war. Dabei ist ihnen die Entstehungsgeschichte des Fürstentums und die Entwicklung der Grenzen bekannt. Es ist ihnen ebenso bewusst, dass es sich bei diesen, wie bei jenen von Indien und Pakistan, um (post-)koloniale Grenzen handelt, die sich im Laufe der Zeit verändert haben und einer Prozesshaftigkeit unterworfen waren bzw. sind. Im Falle der LoC (*Line of Control*), die mittlerweile schon mehrere Jahrzehnte besteht und einen Grenzcharakter hat, sehen sie sehr deutlich diese Eigenschaft und akzeptieren sie nicht als Grenze.

Synthese (T)räume der Freiheit

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass die Begründungen für die Forderung nach *Azadi* vielfältig und teils widersprüchlich sind. Die oben beschriebenen Beispiele sind auch keinesfalls als statisch und unveränderbar zu verstehen, sondern zeigen deutlich den evolutionären Charakter der Forderungen nach *Azadi*. Trotz dieser Prozessualität und der diversen Legitimationen für die Freiheit Jammu und Kaschmirs gab es eine gemeinsame Aussage, die bei allen Beteiligten eine bedeutende Rolle spielte. „Wir sind keine Inder“ bzw. „Jammu und Kaschmir gehört nicht zu Indien“ war die Botschaft, die jeder Interviewte während der Diskussion nannte. Die Gründe hierfür sind verschieden, wie oben bereits dargelegt wurde, aber das Ergebnis (oder der Ausgangspunkt) ist dasselbe (bzw. derselbe). Die verschiedenen (T)räume der Freiheit bzw. von utopischen Orten lassen sich durch die unterschiedlichen Selbsttechniken der Subjekte, die, wie alle Diskurse „nicht unabhängig von gesellschaftlichen Machtkämpfen und Herr-

schaftsverhältnissen“ (Strüver 2009: 76) sind, als alternative Diskurse bestimmen, die den prävalenten Diskurs, „Jammu und Kaschmir ist ein integraler Teil Indiens“, in Frage stellen und herausfordern.

Die utopischen Orte erfüllen dabei hauptsächlich zwei Funktionen. Zum einen verdeutlichen sie, dass es Alternativen zur hegemonialen Wahrnehmung des Territoriums und des Ortes Jammu und Kaschmirs, und damit auch automatisch Indiens, gibt. Zum anderen dienen die utopischen Orte der Mobilisierung der Bevölkerung, die sich durch diverse diskursive Praktiken gegen die Besetzung Indiens auflehnt. Damit sind sie nicht nur individuelle (T)räume, sondern besitzen auch kollektive strategische Eigenschaften, die aus der Perspektive der Befragten möglichst von vielen Kaschmiris geteilt werden sollen.

AZADI ALS WIDERSTAND UND ORTE DES WIDERSTANDS

Während bei den Themen der Selbstbestimmung und der Utopien in den Gesprächen eine Vielzahl verschiedener Überzeugungen zum Ausdruck gebracht wurden, waren sich die Befragten einig, dass es sich bei *Azadi* im Kern um den Widerstand gegen die Unterdrückung durch den indischen Staat handelt. Manifestationen des Widerstands sind Graffiti, Märtyrerfriedhöfe und Straßenproteste.

Graffiti

Eine Möglichkeit zur Äußerung der eigenen Meinung im öffentlichen Raum bieten Graffiti, von denen es in Srinagar eine Vielzahl gibt. Ihre Analyse soll im Folgenden dazu dienen, die Raumvorstellungen innerhalb der Widerstandsdiskurse in Kaschmir zu interpretieren und zu verstehen. Graffiti werden hier nicht nur als sprachliche Aussagen betrachtet, sondern als eine Form diskursiver Praxis. Wie andere diskursive Praktiken „manifestieren, erhalten und transformieren“ (Strüver 2009: 65) sie die jeweiligen Diskurse, im vorliegenden Fall den (Widerstands)-diskurs. Auf diese Weise werden Graffiti ebenso wie Demonstrationen, Versammlungen und weitere soziale Widerstandsformen zur Aktion, die „Raum [produzieren] und zusammengekommen als Territorialisierungsstrategie verstanden werden [können]“ (Belina 2013: 98). Graffiti haben hier den Vorteil, dass sie an Plätze gesprüht

werden können, an denen Demonstrationen schwer durchzuführen sind, und sie haben, falls sie nicht übermalt werden, eine längere materielle Präsenz im Raum als diese. Sie schreiben sich im wörtlichen Sinne im physischen Raum fest. Da sich die Slogans gegen die indische Besatzung richten, verankert sich auch der Widerstand an solchen Orten.



Abb. 2: Graffiti am Clocktower des Lal Chowks, Srinagar.

© Frederic Maria Link.

Am *Lal Chowk* (Roter Platz), einem zentralen Platz in Srinagar, auf dem am indischen Unabhängigkeitstag und am Tag der Republik Militärparaden abgehalten werden, ist ein Graffiti mit dem Slogan *Go India. Go Back* zu sehen (Abb. 2). Es wurde auf die Basis des *clocktowers* gesprüht. Keine fünfzig Meter entfernt davon befindet sich ein Armeebunker. Den ganzen Tag sind die Polizei und Einheiten der Armee auf dem Platz präsent. Ein Journalist aus Srinagar sagt, dass die Graffiti früher weggewischt oder übermalt wurden. Aber sie wurden immer wieder gesprüht und nun werden sie nicht mehr übermalt. Nun müssen auch die Sicherheitskräfte und Polizisten, wie man auf Abbildung 2 sehen kann, an diesem Slogan vorbeigehen und werden direkt von ihm „angesprochen“.

Neben diesem *Go India. Go Back* am *Lal Chowk* gibt es in Srinagar an vielen anderen Stellen, und meistens auch in exponierter Lage, Graffiti. Vor der Fußgängerbrücke des *bandh*, des Uferweges entlang des *Jhelum*, steht

in roter Schrift auf weißem Hintergrund *Azadi, we want freedom*. Der Hintergrund ist so auffallend weiß und sauber im Vergleich mit den angrenzenden Gebäuden, dass er sicher erst vor kurzem frisch gestrichen wurde. Da auf einer Seite der Brücke eine große Schule und auf der anderen ein College gelegen sind, wird sie vor allem morgens und nachmittags stark frequentiert. Auch diese Stelle wird häufig von den Sicherheitskräften patrouilliert und keine fünfzig Meter entfernt befindet sich ein Stützpunkt mit besetzten Wachtürmen.



Abb. 3: Graffiti am einen Durchgang von Lal Chowk zu Maisuma, Srinagar. © Frederic Maria Link.

Geht man vom *Lal Chowk* in Richtung *downtown* Srinagar, so passiert man einen Durchgang unter einer Straße. Dort sind die Schriftzüge *Welcome to Gaza* und *Gaza Tigerz* zu lesen (Abb. 3). Diese nehmen klar Bezug auf einen anderen Ort, den Gazastreifen, und die mit diesem Ort assoziierte Besetzung und den Widerstand dagegen. Damit soll eine Verbindung zwischen dem Kampf der Palästinenser und dem der Kaschmiris hergestellt werden. Beide Orte weisen eine muslimische Bevölkerungsmehrheit auf, verlangen nach einem eigenen Staat und sind von Nicht-Muslimen besetzt, wie es Abdullah, ein Begleiter mit dem ich das Graffiti zum ersten Mal sehe, zusammenfasst. Dabei hebt der Vergleich mit dem Gazastreifen, neben der muslimischen Bevölkerungsmehrheit, auch andere Momente hervor. Zentral ist dabei der vermeintlich unerschütterliche Wille zum Widerstand der Palästinenser, wie Wasim, den ich am Abend zu dem Graffiti befrage, meint. Die Bezugnahme auf diesen Willen kommt im Vokabular der Kasch-

miris zum Ausdruck, wenn etwa von einer Intifada in Kaschmir die Rede ist. Die Graffitis unterstreichen demnach die „Besatzung“ des Ortes, geben aber gleichzeitig mögliche Handlungsanweisungen an die Bevölkerung.

Auch der Schriftzug *Welcome Taliban* (Abb. 4) nimmt Bezug auf eine andere Gruppe und einen anderen Ort außerhalb Jammu und Kaschmirs. Er war an verschiedenen Stellen der Stadt zu lesen. Azhar zufolge geht von den Taliban in Afghanistan eine „strong message“ an die anderen kämpfenden Muslime weltweit aus und dementsprechend auch an die Kaschmiris. Für ihn sind die Taliban momentan weltweit die einzige erfolgreiche muslimische Widerstandsgruppe.¹⁰

Aber wie ist das *Welcome Taliban* zu verstehen? Azhar bezweifelt, dass die Kaschmiris wirklich die Taliban willkommen heißen würden. Sie wollen aber die indische Armee um jeden Preis vertreiben und um *Azadi* zu erreichen, würden sie seiner Meinung nach von jedem Hilfe annehmen, auch von den Taliban. Er sieht in dem Graffiti den Aufruf an die Kaschmiris, nicht länger Opfer und Feiglinge zu sein, sondern „brave warriors like the Taliban.“ Er ist sich jedoch bewusst, dass die Taliban nicht nur mutige Krieger sind, sondern auch für einen islamistischen Staat stehen. Sollen die Kaschmiris nur so stark und mutig wie die Taliban werden, oder auch die Ideologie der Taliban übernehmen? Azhar würde letzteres bevorzugen, fügt aber hinzu, dass die Mehrheit der Kaschmiris momentan dafür noch nicht bereit sei.

Die *Welcome Taliban* Graffiti können unterschiedlich interpretiert werden. Sie können als Hinweis auf andere, „erfolgreiche“ Widerstandsgruppen dienen. Dadurch wird zum einen das Scheitern der Widerstandsgruppen aus Kaschmir deutlich, zum anderen werden aber auch Strategien – in diesem Falle die der Taliban – für einen erfolgreichen Widerstand vorgeschlagen. Ob damit auch die islamistische Ideologie der Taliban miteinbezogen wird, lässt sich nicht eindeutig klären. Nach den Erfahrungen des Autors gibt es zwar eine beträchtliche Zahl von Taliban-Sympathisanten unter den Kaschmiris, doch gilt dieses Wohlwollen in den meisten Fällen dem oben erwähnten Kampfeswillen und der Opferbereitschaft der Taliban und nicht deren Ideologie.

¹⁰ Das Interview wurde 2013 geführt, also noch vor der Zeit des sogenannten islamischen Staats.



Abb. 4: Graffiti am Rand von Nowhatta, Srinagar.
© Frederic Maria Link.

Ein anderes Graffiti, *15 August Black Day*, nimmt Bezug auf die Geschichte des Subkontinents. Der Unabhängigkeitstag Indiens am 15. August, neben dem Tag der Republik am 26. Januar einer der wichtigsten nationalen Feiertage Indiens, wird von den Separatisten als Schwarzer Tag empfunden. Für sie ist es ein Trauertag. Neben dem 15. August gibt es noch eine Reihe anderer indischer Gedenktage, die von den Separatisten umgedeutet wurden. Aus dem *Accession Day*, bei dem der Anschluss Jammu und Kaschmirs an Indien gefeiert wird, wird *Day of Occupation*. Daneben gibt es noch einige inoffizielle „Feiertage“ der Widerstandskämpfer, wie Todestage politischer Führer, die nur in Jammu und Kaschmir begangen werden (vgl. Behera 2008: 618ff).

Mit Hilfe von neuen Feiertagen bzw. der Umdeutung vorhandener indischer Gedenktage versuchen die Separatisten eine alternative Geschichte von Jammu und Kaschmir zu konzipieren und fordern so die hegemoniale Geschichtsschreibung der Indischen Union heraus. Die Gedenktage sind dabei ein Teil des Diskurses, der betont, dass sich der Ort Jammu und Kaschmir vom Rest Indiens unterscheidet und nicht zu ihm gehört. Das Graffiti erinnert nicht nur an den Trauertag, sondern zeigt, dass an diesem Ort andere Tage gefeiert respektive betrauert werden.

Die Graffiti sollten aber nicht auf ihren Nachrichten-/Botschaftscharakter reduziert werden. Sie können auch als ein Versuch bzw. eine Strategie der

Raumaneignung und Raumproduktion durch Bedeutungszuschreibungen gewertet werden. In dieser Hinsicht dienen Graffitis einerseits der Schaffung von Raum, denn durch die Sichtbarmachung des Widerstands wird ein Ort des Widerstands produziert. Andererseits dienen sie der Raumaneignung, indem sie auf andere Weise auf den Raum wirken und diesen mit neuen Bedeutungen beladen. Dabei werden Räume zu Orten im Sinne der geteilten Bedeutungszuschreibungen. Die Graffitis richten sich sowohl an die indischen Streitkräfte als auch an die lokale Bevölkerung, die zum Beispiel ihre gefallenen Kämpfer nicht vergessen soll.

Märtyrerfriedhof

Der Märtyrerfriedhof (*Shaheed Malguzaar*) bei *Eidgah* ist mit über tausend Gräbern der größte in Srinagar. Über dem Eingangstor des Märtyrerfriedhofs (Abb. 5) stehen Widmungen in drei Sprachen: Arabisch, Urdu und Englisch¹¹. Die oberen Zeilen sind in Arabisch verfasst und sind ein Zitat aus einem Koranvers. Sie lauten: „*Bismillah* (Im Namen Allahs) halte jene, die für Allahs Sache erschlagen wurden, ja nicht für tot – sondern lebendig bei ihrem Herren; ihnen werden Gaben zuteil.“ Es folgt ein Satz auf Urdu und seine Bedeutung im Englischen: „Lest you forget we have given our ‘today’ for ‘tomorrow’ [sic] of yours.“ (Vergesst nicht, dass wir unser „Heute“ für euer „Morgen“ geopfert haben). Die unterste Zeile schließt mit „Paradies der Märtyrer Kaschmirs.“ Die drei Sprachen, in denen die Widmungen verfasst wurden, spiegeln in gewisser Weise die Hybridität des Widerstands wider. Das Arabische steht klar für eine islamische Komponente. Die Koranverse werden in der sakralen Schrift wiedergegeben, obwohl ein Großteil der lokalen Bevölkerung diese nicht lesen kann. Das Konzept des Märtyrers, der von Gott ins Paradies geholt wird, unterstreicht das religiöse Element. Die Ansprache der Märtyrer an jene, die nicht vergessen sollen, ist dagegen in Urdu und Englisch verfasst.

Der Märtyrerfriedhof ist ein Ensemble von Gräbern. Diese Gräber gehören denjenigen, deren Opfer für die Zukunft Kaschmirs nicht vergessen werden soll, wie die Märtyrer „persönlich“ ermahnen. Das erste Grab ist Maqbool Bhat (Butt) gewidmet, der im Februar 1984 im *Tihar Jail* in Delhi

¹¹ Übersetzungen aus dem Arabischen und dem Urdu von Rabiah Shaikh.

hingerichtet wurde. Sein Grab ist leer, genauso wie eines der jüngsten Gräber, das Grabmal des im Februar 2013 für seine Beteiligung am Anschlag auf das indische Parlament im Dezember 2001 hingerichteten Afzal Guru. Beide wurden innerhalb der Mauern des *Tihar Jails* beigesetzt. Und beiden Hinrichtungen, die bis auf zwei Tage exakt 29 Jahre auseinander liegen, folgten Proteste und Demonstrationen in Kaschmir (vgl. Bose 2013: 283; Malik 2002: 282f).

Die zwei Gräber stehen nicht nur stellvertretend für die Dauer des militanten Widerstands bzw. den indischen Kampf gegen diesen, sondern sind auch ein Symbol für das breite Spektrum der Oppositionsbewegung und der Überzeugungen der diese konstituierenden Fraktionen. Beide Persönlichkeiten können als Ikonen¹² des Widerstands interpretiert werden. Während Maqbool Bhat Mitbegründer der JKLF (*Jammu and Kashmir Liberation Front*) war, die sich selbst als nationale und nicht-islamische Organisation sieht, sprach bzw. schrieb Afzal Guru von einem *jihad* in Kaschmir und benutzte ein islamistisches Vokabular. Er bezeichnete Selbstmordattentäter als Märtyrer und als geeignete Strategie, Indien aus Kaschmir zu vertreiben.

Auf dem Märtyrerfriedhof liegen sowohl gefallene Kämpfer der verschiedenen Widerstandsgruppen, als auch zivile Opfer. Letztere starben zum Beispiel bei Demonstrationen oder wurden durch „Querschläger“ getötet. Auch Personen aus Pakistan sind darunter. Aber nicht alle Opfer starben durch die Hand der indischen Sicherheitskräfte. Es gibt sogar einige Fälle, in denen sowohl das Opfer als auch der Täter ein Grab auf dem Friedhof haben. Grund hierfür waren die Konflikte zwischen den verschiedenen Widerstandsbewegungen, vor allem in den 90er Jahren, als sowohl die JKLF als auch andere militante und politische Gruppen unter massiven Druck der islamistischen und pro-pakistanischen *Hizbul Mujahedeen* gerieten. Dabei kam es wiederholt zu bewaffneten Auseinandersetzungen und gezielten Mordanschlägen. Auch einige Opfer dieses Konflikts liegen auf dem Friedhof und sind zu Märtyrern geworden.

¹² Das Portrait von Maqbool Bhat ist sehr präsent in Srinagar und klebt an vielen Hauswänden. Afzal Guru ist zwar erst vor kurzer Zeit gestorben, doch wird gerade gewissermaßen an seiner Ikonisierung gearbeitet.

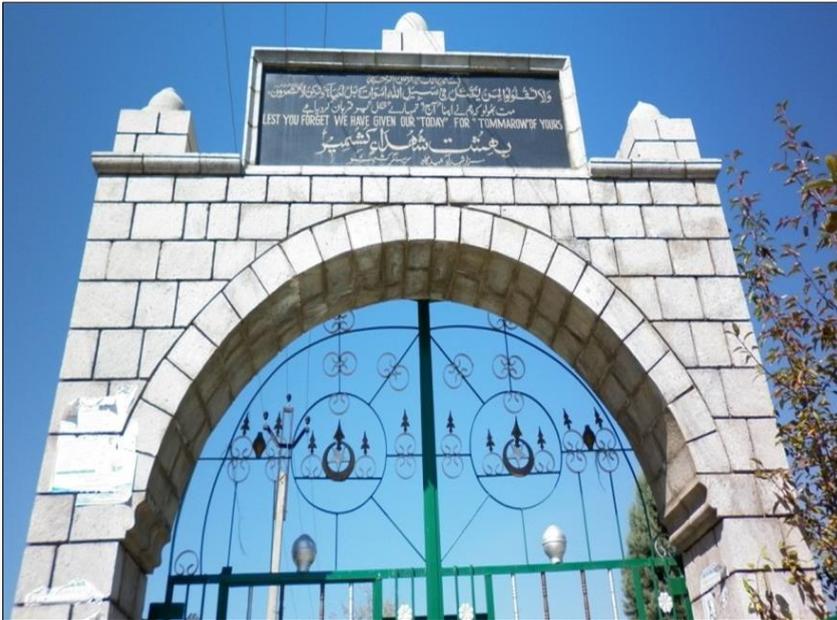


Abb. 5: Eingangstor des Märtyrerfriedhofs in Eidgah, Srinagar.

© Frederic Maria Link.

Der Märtyrerfriedhof transformiert durch sein „Gräberensemble“ (Abb. 6) die vielfältigen, teils widersprüchlichen und gegensätzlichen Elemente des Widerstands in eine besondere Raumform, auf einen Ort, zu einer Geschichte. Diese Raumproduktion steht dabei für ein Narrativ, das mit Hilfe von Auslassungen und Arrangements konstruiert wird. Deutlich wird dies anhand der Grabinschriften. Diese sind – bis auf arabische Koranverse – auf Urdu abgefasst. Neben den Vermerken, dass es sich um Märtyrer handelt, die für *Azadi* gestorben sind, sind der Name, der Geburts- und Todestag, der Name des Vaters und der Geburtsort angegeben. Ob es sich bei den Märtyrern um Zivilisten oder um Mitglieder einer bewaffneten Widerstandsgruppe handelt, und wenn ja um welche, wird nicht erwähnt. Die Gräber sollen deutlich machen wie „unwichtig“ die Widersprüche und Verschiedenheiten des Widerstands letztlich sind. Zumindest ist dies das Narrativ des Märtyrerfriedhofs.



Abb. 6: Gräber auf dem Märtyrerfriedhof.

© Frederic Maria Link.

Damit wird der Friedhof zu einem Ort der gemeinsamen Erinnerung, der Vergegenwärtigung des gemeinsamen (vergangenen) Kampfes. Der Märtyrerfriedhof erzählt *eine* Geschichte des Konflikts und richtet sich damit direkt an die Kaschmiris. Er wird damit aber auch zu einer Agenda für die Zukunft. Es wird nicht explizit geklärt, wie diese Zukunft oder das „Morgen“ aussehen sollen. Einerseits wird davon ausgegangen, dass alle wissen, was gemeint ist und andererseits wird genug Freiraum gelassen, die Variationen des Einzelnen einzuschließen. Die Botschaft ist aber dahingehend klar, dass es einen Kampf gibt, und da man dabei zum Märtyrer werden kann, dass dieser ein gerechter ist. Des Weiteren zeigt er auch den Märtyrern von morgen, dass sie nicht vergessen werden würden, falls sie im Kampf für *Azadi* sterben sollten.

Neben diesen Funktionen ist der Märtyrerfriedhof als Ort auch in andere räumliche Kontexte eingebunden. Bei Beerdigungen oder Gedenktagen dient der Friedhof als Ziel oder Ausgangspunkt von Demonstrationen. Dabei dienen die Trauermärsche oft als Kristallisationspunkt größerer Kundgebungen, bei denen gerade bei dem Tod von populären Persönlichkeiten

oder bekannten „Fällen“ eine große Anzahl von Menschen mobilisiert wird. Diese Demonstrationen sind eine weitere wichtige Praxis des Widerstands.

Protest auf der Straße

Demonstrationen und Proteste auf den Straßen sind Situationen, in denen Widerstand räumlich sichtbar wird. Das Besetzen eines Raumes durch Demonstranten, wenn auch nur für eine begrenzte Zeit, und das Vorrücken der Sicherheitskräfte, die versuchen, diesen Raum wieder unter staatliche Kontrolle zu bekommen, machen diese räumliche Dimension sehr deutlich. Hinzu kommen die Parolen oder Transparente mit den Botschaften der Demonstranten und andere diskursive Praktiken mit Raumbezug, wie zum Beispiel das Verbrennen der indischen Flagge oder das Schwenken der pakistanischen Flagge bzw. jener der *Jamaat Islami*, einer islamistischen Organisation.¹³

Straßenproteste sind in Srinagar an der Tagesordnung. Kleinere Zusammenkünfte schaffen es nicht einmal in die lokalen Zeitungen. Im Folgenden soll nun eine „Choreographie“ solcher Proteste beschrieben werden. Dabei wird nicht eine spezielle Demonstration wiedergegeben, sondern das bei mehreren solchen Ereignissen Erlebte quasi als Schema oder „Drehbuch“ einer typischen Protestaktion veranschaulicht.

Die meisten der Demonstrationen beginnen mit dem Blockieren der Straße. Eine kleine Menge versammelt sich und hindert den Verkehr an der Durchfahrt. Die Gründe für den Protest können Verhaftungen, das Verschwinden von Personen, Vergewaltigungen oder Todesfälle sein. Es können aber auch Jahrestage bedeutender Ereignisse oder Todestage von wichtigen Persönlichkeiten sein. In anderen Fällen rufen die Führer der Widerstandsgruppen zu Streiks (*hartal*) und Protesten auf oder Prediger in den Moscheen geißeln die Unterdrückung.

Mit der Zeit werden es immer mehr Menschen, die sich auf den nun verkehrsfreien Straßen versammeln. Die Ladenbesitzer nehmen ihre Waren von der Straße und schließen ihre Rollläden. Das ganze passiert relativ schnell, geschieht aber ohne Hektik und alles wirkt sehr routiniert. Immer mehr Protestierende kommen dazu, vor allem junge Männer bzw. Jugendliche, die teilweise noch wie Kinder aussehen. Aber es sind fast immer auch

¹³ Die Fahnen sehen sich auf den ersten Blick sehr ähnlich und werden oft verwechselt.

einige Frauen anwesend. Die meisten Jugendlichen tragen westliche Kleidung, Jeans, T-Shirt und Sportschuhe. Einige tragen religiöse Kleidung und haben eine Gebetskappe auf, aber sie sind in der Minderheit. Es liegt eine gewisse Spannung in der Luft, ein bisschen wie vor einem Fußballspiel oder einem Konzert. Man sieht die angespannte Erwartung und Konzentration in den Gesichtern der Demonstranten.

Die ersten Sicherheitskräfte erscheinen. Meistens handelt es sich um CRPF (*Central Reserve Police Force*) zusammen mit der lokalen Polizei. Einige der Demonstranten beginnen Slogans zu rufen wie „*Hum kya chahte? Azadi!*“ (Was wollen wir? Freiheit!) oder „*Allahu Akbar*“ (Allah ist groß). Sowohl die Anzahl der Sicherheitskräfte als auch die der Demonstranten nimmt zu. In einigen Fällen versuchen die Sicherheitskräfte die Absperrungen aufzubrechen und die Demonstration aufzulösen und setzen dabei Tränengas ein. Darauf antworten einige der Demonstranten mit Steinen (*stone-pelting*). In anderen Fällen werden die Sicherheitskräfte gleich mit Steinen beworfen und reagieren mit Tränengas. Während der Auseinandersetzungen werden weiterhin Slogans gerufen.

Verlässt man den Ort der Demonstration, geht in den Nebengassen alles seinen gewohnten Gang. Menschen kaufen ein und Händler haben ihre Waren vor ihren Läden. Nur der Geruch des Tränengases erinnert daran, dass keine fünfzig Meter weiter eine Schlacht stattfindet. Die verwinkelten Nebengassen der Altstadt Srinagars bieten gute Fluchtwege und Verstecke. An ihren Ecken warten bei Demonstrationen oft kleine Gruppen. Dabei handelt es sich um Passanten, die auf ihrem Weg zum Markt oder nach Hause nicht weiter können und die darauf warten, dass die Demonstration zu Ende geht. Einige sind aber auch Demonstranten, die aus den Gassen hervorkommen und Steine in Richtung der Soldaten werfen. Sie sind meist näher an den Soldaten als die Spitze des Hauptdemonstrationszuges. Ihre geworfenen Steine erreichen die Soldaten. Neben Tränengas werden jetzt auch *Pellets*, kleine Plastikkugeln, eingesetzt. Mit diesen schießen die Sicherheitskräfte auf die Demonstranten. Die meisten haben Respekt vor diesen Geschossen, da sie schwere Verletzungen – vor allem an den Augen – hervorrufen können. Einige Soldaten benutzen auch Schleudern, mit denen sie die auf sie geworfenen Steine auf die Demonstranten zurückschießen. Aber einige Demonstranten, es sind meistens Jugendliche, sind muti-

ger (oder leichtsinniger). Sie bleiben in Schussweite auf der Straße stehen und weichen den *Pellets* und den Steinen aus, als würden sie einen eleganten Tanz aufführen. Währenddessen werfen sie Steine und verhöhnen die Sicherheitskräfte.

Die Demonstrationen und Proteste in Srinagar erfüllen mehrere Funktionen. Sie dienen als eine Art „Ventil“ für Wut und Empörung über die als Besatzung aufgefasste indische Präsenz. Für eine kurze Zeit werden die besetzten Orte – und damit metaphorisch ganz Jammu und Kaschmir – zu „Orten der Kaschmiris“, zu denen den indischen Sicherheitskräften der Zugang verwehrt ist. Der Ort, in manchen Fällen nur ein Stück Straße, wird gegen sie verteidigt, wenn auch nur mit bescheidenen Mitteln und nur für kurze Zeit. Aber für diese kurze Zeit scheint ein Raumgewinn gegen die Staatsmacht möglich zu sein. Durch diese soziale Praxis werden die diffusen und dabei dynamischen Grenzen gesetzt, die einen Ort des Widerstands für die Kaschmiris, wenn auch vorübergehend, produzieren. Dies kann als Strategie der „Territorialisierung“ betrachtet werden, welche auch in anderen Kontexten kein „Selbstzweck, sondern [...] räumliches Mittel für an sich unräumliche Zwecke“ (Belina 2013: 89) ist. Im konkreten Fall gewinnen die Kaschmiris vorübergehend Zeit und Raum in der Geschichte, indem sie die Kontrolle über den von ihnen abgegrenzten Ort zu halten versuchen und für ihre Selbstbestimmung kämpfen.

Für die Demonstranten dient der Protest auch als Medium der Selbstinszenierung und der Durchführung von Selbsttechniken. Gerade für die jungen Männer in den ersten Reihen, die ihren Mut öffentlich beweisen und sich von Tränengaskartuschen und *Pellets* nicht beeindrucken lassen. Sie werfen weiter Steine und setzen ihre Gesundheit und ihr Leben aufs Spiel. Sie inszenieren sich als furchtlose Kämpfer, die selbst nur mit einem Stein bewaffnet gegen die übermächtigen und mit Waffen ausgerüsteten indischen Sicherheitskräfte kämpfen. Auf der einen Seite ein Jugendlicher mit Jeans und T-Shirt und einem Stein in der Hand, auf der anderen indische Soldaten mit Gewehren, Helmen und schussicheren Westen. Dieses Bild zeigt auch die Entschlossenheit, Englisch *determination*, in Anspielung auf die Forderung nach *self-determination* einiger Demonstranten. Es inszeniert und symbolisiert aber auch Opferbereitschaft und Todesverachtung und bietet hier eine Anschlussstelle für das Konzept des Märtyrers.

Wie einleitend erwähnt folgen die meisten Demonstrationen einer Art Schema, ihre Handlungen wirken wie ein choreographiertes Stück, bei dem jeder seine Rolle spielt und bei dem sogar Zuschauer anwesend sind. Vor allem durch das Verhalten der Jugendlichen, ihr Lachen und Tanzen und ihr Verhöhnern der Soldaten, fühlt man sich unweigerlich an ein Spiel bzw. eine Aufführung erinnert. Dabei ist die Trennung zwischen Bühne und Zuschauerplatz fließend. Passanten, die auf dem Weg nach Hause durch eine „normale“ Gasse gehen, stehen plötzlich vor einem Schlachtfeld. Aus Zuschauern, die das Treiben auf der Straße beobachten, aber weder Steine werfen noch Slogans rufen, werden Ziele von „Querschlägern.“ Wegen dieser Gefahren ziehen es einige vor, ihren Widerstand auf einem anderen Feld zu artikulieren. Mit anderen Worten, der Protest auf den Straßen mag zwar wie eine spielerische Choreographie anmuten, aber es geht um hohe Einsätze und um unvorhersehbare Entwicklungen. Dem Lachen der Jugendlichen folgt nicht selten ein Wehklagen der Mütter, die um ihre gestorbenen Söhne trauern.

FAZIT

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass es sich bei *Azadi* um mehr als nur eine politische Parole handelt. Die Analyse der Interviews machte deutlich, dass mit den (T)räumen der Freiheit eine räumliche Komponente bei der Vorstellung von *Azadi* zentral ist. Die Konkretisierung dieser individuellen (T)räume der Freiheit in kollektive utopische Orte hat dabei zwei Hauptfunktionen: Erstens die Artikulation eines alternativen Raumbilds von Jammu und Kaschmir und zweitens die Mobilisierung der Massen zum Widerstand. Ersteres fordert die hegemoniale Vorstellung einer Mutter Indien heraus, und letzteres appelliert direkt an den Wunsch zur Selbstbestimmung der Kaschmiris. Die Auswertung der für diese Studie erhobenen Interviews zeigte anschaulich, dass die utopischen Orte anhand hegemonialer nationaler, religiöser und sozialistischer Ideologien entworfen wurden bzw. werden, überraschenderweise ohne dabei die bestehenden territorialen Grenzen in Frage zu stellen. Die meisten Befragten waren sich dieser territorialen Problematik bewusst, verwiesen aber auf die Schwierigkeit, alternative Ansätze zu finden. Außerdem verweisen sie auf die Funktion der

Mobilisierung der Kaschmiris, die nur ein begrenztes Repertoire an Begründungen für die utopischen Orte zulässt.

Der Text macht (hoffentlich) deutlich, dass der Konflikt um Kaschmir mit all seiner Komplexität nicht nur aus einer staatlichen Perspektive gesehen werden sollte. Diese, aus der auch ein Großteil der Fachliteratur verfasst wurde, reduziert den Konflikt auf eine Auseinandersetzung zwischen Indien und Pakistan *um* Kaschmir. Dabei wird die Perspektive auf den Streit *in* Kaschmir oftmals vernachlässigt. Sie soll die lokale Bevölkerung und ihren politischen Willen in den Vordergrund stellen. Dieser zeigt sich neben sprachlich geäußerten Vorstellungen und versuchten Raumaneignungen auf ideeller Ebene auch in physisch-materiellen Räumen und macht aus diesen Orte des Widerstands. Dabei dienen Graffiti, Märtyrerfriedhöfe und Demonstrationen als Strategien der Raumaneignung und Raumproduktion. Diese Strategien sind zum einen an die Gegebenheiten des überwachten und besetzten Raums in Kaschmir angepasst, zum anderen lassen sie sich von anderen internationalen Konflikten „inspirieren.“

Die Orte des Widerstands befinden sich in wechselseitiger Beeinflussung mit den utopischen Orten. Beide sind das Produkt diskursiver Praktiken und dienen gleichzeitig als Ausgangspunkt zur kontinuierlichen Transformation derselben. Dabei sollte die Bevölkerung nicht als verschiebbares Material und manipulierbare Masse wahrgenommen werden, sondern als politisch relevanter Akteur mit Forderungen und Überzeugungen. Nur wenn diese ernst genommen und berücksichtigt werden, sowohl politisch als auch akademisch, kann der Konflikt angemessen verstanden und langfristig gelöst werden.

Frederic Maria Link ist Doktorand an der Abteilung Geografie des Südasien-Instituts der Ruprecht-Karls Universität Heidelberg. Er studierte Geographie, Ethnologie und moderne Indologie in Heidelberg und Delhi. Seine Forschungsinteressen sind Südasien, politische Geografie und kritische Geopolitik.

E-mail: frederic.link@googlemail.com

BIBLIOGRAFIE

- Agnew, John A. 2001. „Territory“, in: Ronald J. Johnston, Derek Gregory, Geraldine Pratt & Michael Watts (Hrsg.): *The dictionary of human geography*. Oxford [u.a.]: Blackwell, 824.
- Anderson, Benedict 2006. *Imagined communities: Reflections on the origin and spread of nationalism*. London [u.a.]: Verso.
- Asad, Talal 1999. „Religion, Nation-State, Secularism“, in: Peter van der Veer (Hrsg.): *Nation and religion: Perspectives on Europe and Asia*. Princeton, NJ [u.a.]: Princeton University Press, 178–196.
- Barth, Fredrik 1969. „Introduction“, in: Fredrik Barth (Hrsg.): *Ethnic groups and boundaries: The social organization of culture difference*. Bergen: Universitetsforl., 9–38.
- Behera, Navnita Chadha 2008. „The Rhetorics of the Kashmiri Militant Movement: Azadi or Jihad“, in: Aparna Rao (Hrsg.): *The Valley of Kashmir: The making and unmaking of a composite culture?* New Delhi: Manohar, 605–651.
- Belina, Bernd 2013. *Raum: Zu den Grundlagen eines historisch-geographischen Materialismus*. (Einstiege 20). Münster: Westfälisches Dampfboot.
- Belina, Bernd & Judith Miggelbrink 2010. „Hier so, dort anders: Zum Vergleich von Raumeinheiten in der Wissenschaft und anderswo. Einleitung zum Sammelband“, in: Bernd Belina & Judith Miggelbrink (Hrsg.): *Hier so, dort anders: Raumbezogene Vergleiche in der Wissenschaft und anderswo*. Münster: Westfälisches Dampfboot, 7–39.
- Bose, Sumantra 2013. *Transforming India: Challenges to the world's largest democracy*. Cambridge, Mass.; London: Harvard University Press.
- Bukhari, Parvaiz 2013. „Summers of Unrest Challenging India“, in: Sanjay Kak (Hrsg.): *Until my freedom has come: The new intifada in Kashmir*. Chicago, IL: Haymarket Books, 3–16.
- Chaturvedi, Sanjay 2000. „Representing post-colonial India: inclusive/exclusive geopolitical imaginations“, in: Klaus Dodds & David Atkinson (Hrsg.): *Geopolitical traditions: A century of political thought*. London [u.a.]: Routledge, 211–235.

- Commuri, Gitika 2010. *Indian identity narratives and the politics of security*. New Delhi [u.a.]: SAGE Publications.
- Flick, Uwe 1995. „Stationen des qualitativen Forschungsprozesses“, in: Uwe Flick (Hrsg.): *Handbuch qualitative Sozialforschung: Grundlagen, Konzepte, Methoden und Anwendungen*. Weinheim: Beltz Psychologie-Verl.-Union, 147–173.
- Foucault, Michel 1993. „Technologien des Selbst“, in: Luther H. Martin (Hrsg.): *Technologien des Selbst*. Frankfurt am Main: Fischer, 24–62.
- Gellner, Ernest 1983. *Nations and nationalism*. (New perspectives on the past). Oxford: Blackwell.
- Glasze, Georg & Annika Mattissek 2009. „Diskursforschung in der Human-geographie: Konzeptionelle Grundlagen und empirische Operationalisierungen“, in: Georg Glasze & Annika Mattissek (Hrsg.): *Handbuch Diskurs und Raum: Theorien und Methoden für die Human-geographie sowie die sozial- und kulturwissenschaftliche Raum-forschung*. Bielefeld: transcript, 11–59.
- Hall, Stuart & Bram Gieben 1992. „The West and the Rest“, in: Stuart Hall & Bram Gieben (Hrsg.): *Formations of modernity*. Oxford: Polity in association with Open University, 275–331.
- Hobsbawm, Eric John Ernest 2000. *Nations and nationalism since 1780: Programme, myth, reality*. Cambridge [u.a.]: Cambridge University Press.
- Hutchinson, John 1994. „Cultural Nationalism and Moral Regeneration“, in: John Hutchinson & Anthony D. Smith (Hrsg.): *Nationalism*. Oxford [u.a.]: Oxford University Press, 122–131.
- Jaffrelot, Christophe 2001. „The Rise of Hindu Nationalism and the Marginalisation of Muslims in India Today“, in: Amita Shastri & A. Jeyaratnam Wilson (Hrsg.): *The post-colonial states of South Asia: Democracy, identity, development and security*. Richmond: Curzon, 141–157.
- Kak, Sanjay 2013. „The fire Is at My Heart: An Introduction“, in: Sanjay Kak (Hrsg.): *Until my freedom has come: The new intifada in Kashmir*. Chicago, IL: Haymarket Books, IX–XXIV.
- Krishna, Sankaran 1994. „Cartographic Anxiety: Mapping the Body Politic in India“, in: *Alternatives* 19, (4): 507–521.
- Lefebvre, Henri 1994. *The production of space*. Oxford [u.a.]: Blackwell.

- Malik, Iffat 2002. *Kashmir: Ethnic conflict, international dispute*. Oxford: Oxford University Press.
- Paasi, Anssi 2003. „Territory“, in: John A. Agnew, Katharyne Mitchell & Gerard Toal (Hrsg.): *A companion to political geography*. Malden, MA: Blackwell, 109–122.
- Pfaffenbach, Carmella 2007. „Verfahren der qualitativen Textaufbereitung und Textinterpretation“, in: Hans Gebhardt et al. (Hrsg.): *Geographie: Physische Geographie und Humangeographie*. Heidelberg: Spektrum Akad. Verl., 164–173.
- Ramaswamy, Sumathi 2003. „Visualising India's geo-body: Globes, maps, bodyscapes“, in: Sumathi Ramaswamy (Hrsg.): *Beyond appearances?: Visual practices and ideologies in modern India*. New Delhi: SAGE Publications, 151–189.
- Reuber, Paul 2012. *Politische Geographie*. (UTB 8486 Geographie). Paderborn: Schöningh.
- Sack, Robert D. 1983. „Human Territoriality: A Theory“, in: *Annals of the Association of American Geographers* 73, (1): 55–74.
- Stang, Friedrich 2002. *Indien: Geographie Geschichte Wirtschaft Politik*. (Wissenschaftliche Länderkunden). Darmstadt: Wiss. Buchges.
- Strüver, Anke 2009. „Grundlagen und zentrale Begriffe der foucault'schen Diskurstheorie“, in: Georg Glasze & Annika Mattisek (Hrsg.): *Handbuch Diskurs und Raum: Theorien und Methoden für die Humangeographie sowie die sozial- und kulturwissenschaftliche Raumforschung*. Bielefeld: transcript, 61–81.
- Thomas, Raju G. C. 2001. „The 'Nationalities' Question in South Asia“, in: Amita Shastri & A. Jeyaratnam Wilson (Hrsg.): *The post-colonial states of South Asia: Democracy, identity, development and security*. Richmond: Curzon, 196–212.
- van der Veer, Peter 1999. „The Moral State: Religion, Nation, and Empire in Victorian Britain and British India“, in: Peter van der Veer (Hrsg.): *Nation and religion: Perspectives on Europe and Asia*. Princeton, NJ [u.a.]: Princeton University Press, 15–43.
- Varshney, Ashutosh 1993. „Contested Meanings: India's National Identity, Hindu Nationalism, and the Politics of Anxiety“, in: *Daedalus* 122, (3): 227–261.

- Wani, Gul Mohammad 2010. „Labyrinth of Kashmiri Identity“, in: Rekha Chowdhary (Hrsg.): *Identity politics in Jammu and Kashmir*. New Delhi: Vitasta Publ, 89–105.
- Zutshi, Chitralekha 2010. „Kashmir and Kashmiriyat: The Politics of Diversity in South Asia“, in: Manu Belur Bhagavan (Hrsg.): *Heterotopias: Nationalism and the possibility of history in South Asia*. New Delhi: Oxford University Press, 44–59.