

Poznań, 6 lutego 2024 r.

prof. UAM dr hab. Monika Browarczyk
Zakład Azji Południowej
Instytut Orientalistyki
Wydział Neofilologii
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza
ul. Grunwaldzka 6
60-780 Poznań

**Recenzja rozprawy doktorskiej mgr Natalii Zajączkowskiej
pt. „Indyjscy muzułmanie a polityka tożsamościowa
w północnych Indiach w latach 2017-2022”**

**napisanej pod kierunkiem
prof. dr hab. Marka Dziekana**

**i promotora pomocniczego
dr Krzysztofa Iwanka**

Celem przedstawionej mi do recenzji rozprawy jest analiza dyskursu publicznego wokół narracji antymuzułmańskich wśród hinduskich nacjonalistów w latach 2017-2022. Doktorantka analizuje trzy teorie spiskowe przeciw tzw. „dżihadowi” populacyjnemu, miłosnemu i covidowemu (nazywanemu przez nią „korona dżihadem”) – wprowadzone do obiegu publicznego i spopularyzowane przez to środowisko oraz wspierające je media, w tym media społecznościowe. Argumentuje, że islamofobiczne treści są wykorzystywane przez te grupy do budowania kluczowej dla nich narracji tożsamościowej i dlatego zajmują ważne miejsce w debacie publicznej oraz politycznej w Indiach; wpisują się w obserwowaną globalnie islamofobię; opierają się na manipulacji faktami lub świadomym szerzeniu fałszywych informacji i mowy nienawiści; prowadzą do wzrostu podziałów społecznych w Indiach i dalszej marginalizacji muzułmanów indyjskich lub wręcz agresji wobec nich.

Przede wszystkim chciałam pochwalić mgr Natalię Zajączkowską za zajęcie się ważnym problemem społecznym, który wymaga dogłębnej analizy naukowej, ale również nagłośnienia, co może prowadzić do wzrostu świadomości istnienia tych zjawisk, ich mechanizmów, zwiększenia wrażliwości na temat zarówno islamofobii, jak i propagowania fałszywych oraz nienawistnych treści wobec przedstawicieli mniejszości. Za ważne uznaję również to, że

Autorka stara się weryfikować pseudo-odkrycia i dane używane w dyskursie publicznym przy kreśleniu narracji spiskowych poprzez weryfikowalne dane statystyczne i wyniki badań oraz analiz naukowych.

W recenzji przedstawię najpierw ocenę sposobu organizacji materiału i uwagi merytoryczne do poszczególnych części pracy, a następnie odniosę się do potknięć warsztatowych, językowych i edycyjnych.

Porządek prezentacji tez, argumentów i analizowanego materiału przez mgr Natalię Zajączkowską jest dość dobrze odzwierciedlony w podziale rozprawy na rozdziały i podrozdziały. Oprócz wstępu (s. 11-31), zakończenia (s. 214-221), bibliografii (s. 222-239) i aneksu (s. 240-245) znajdziemy w pracy trzy rozdziały podzielone na wiele podrozdziałów. Moje zastrzeżenia są związane z umieszczeniem słownika pojęć i wykazu skrótów (s. 4-10) przed wstępem, jak również sposobem zapisu słów pochodzących z hindi w tym słowniku, jak i w całej pracy, o czym jeszcze będzie mowa.

We wstępie Doktorantka wprowadza temat, przedstawia literaturę i stan badań oraz powody zainteresowania się analizowanym zjawiskiem, przekonywująco uzasadnia wybranie Indii północnych jako obszaru badawczego (choć o pewnych niejasnościach jeszcze poniżej), stawia hipotezy i cele badawcze, przedstawia strukturę pracy i przyjętą metodologię. Przy opisywaniu geograficznego obszaru, jakiego dotyczą badania, pojawiają się pewne nieścisłości. Autorka najpierw motywuje wybór Indii północnych, następnie zawęża ten obszar do stanów Uttar Pradeś i Narodowego Regionu Stołecznego (National Capital Region), czyli obszaru wielkiego Delhi (s. 20; jednak wyjaśnienie tego terminu pojawia się dopiero na s. 25) charakteryzując je jako miejsca o wysokiej populacji muzułmańskiej, której spora część czuje się dyskryminowana i doświadczyła dyskryminacji (podaje dane statystyczne). W opisie obszaru badawczego pomija uzasadnienie włączenia Maharasztry, z której zrobione przez siebie badania w dalszej części rozprawy analizuje. Nie wspomina również o przeprowadzeniu tych pogłębionych wywiadów w części poświęconej metodologii, gdzie znów odnosi się jedynie do autorskich badań terenowych „przeprowadzonych w północnych Indiach (Narodowy Region Stołeczny Delhi - NCR i Uttar Pradeś)”.

Autorka ocenia swoją pracę następująco (p. 26): „Innowacyjność przyjętego w poniższej pracy podejścia polega zatem na analizie narracji mediów indyjskich oraz przemówień polityków w północnych Indiach. Uzupełnieniem będą badania terenowe, głównie wywiady, które wzbogacą zgromadzony materiał i pozwolą poznać opinie

rozmówców na temat trzech wybranych teorii spiskowych”. Podkreślam, że uważam badania Doktorantki za interesujące i wnoszące wkład w rozwój dyscypliny, ale argument dotyczący innowacyjności wybranej metody badawczej nie jest dla mnie wystarczająco przekonujący. Takie badania są prowadzone, o czym świadczy przegląd literatury, a wnioski z kwestionariuszy pogłębionych wywiadów przeprowadzonych w Maharasztrze nie wnoszą wiele nowego do poprzednio opublikowanych badań i nie spełniają powyższej obietnicy złożonej przez Doktorantkę. Nie mogą też dotyczyć „korona dżihadu”, ponieważ przed wybuchem pandemii nie było jeszcze tego zjawiska. Niezbyt jasno opisano to, że pogłębione wywiady przeprowadzono w formie pisemnej ankiety, co wynika z poniższego opisu (s. 102) „w badaniu zastosowano metody jakościowe takie jak obserwacje, wywiady oraz kwestionariusze. Kwestionariusze oraz wywiady prowadzone były w języku angielskim i hindi. Zdecydowana większość badanych wypełniała ankietę pisemnie, zaś starszym respondentów pytania były odczytywane w formie wywiadu, a autorka została upoważniona do pisemnego wypełnienia karty odpowiedzi w imieniu badanych. Pozostali czytali oraz wypełniali kwestionariusz samodzielnie”.

Tu pojawia się jeszcze jedno metodologiczne zastrzeżenie, kwestionariusze były przeprowadzane w hindi i po angielsku w regionie, gdzie z dużym prawdopodobieństwem Doktorantka miała kontakt z natywnymi użytkownikami języka marathi, a kwestia językowa nie jest opisywana z perspektywy metodologicznej. Możliwość przeprowadzenia pogłębionego wywiadu i wyrażenia oraz zrozumienia pewnych niuansów w języku nienatywnym wydaje się ograniczona, tym bardziej, że – jak można przypuszczać – wśród respondentów z mniejszości możliwy dyskomfort wynikający z omawiania spraw potencjalnie dla nich trudnych jest obarczony pewną autocenzurą. Autorka wspomina (s. 169) też o „licznych rozmow[ach] przeprowadzonych od marca 2020 roku do czerwca 2022 roku z mieszkańcami północnego stanu Uttar Pradeś oraz Nowego Delhi”. Czytelnik rozprawy nie wie jednak, czy był to element badań terenowych, nie poznaje też żadnych szczegółów na temat respondentów i rodzaju badań, a co najważniejsze żadne wyniki tych badań nie są w rozprawie bezpośrednio wspomniane.

Odniosę się jeszcze do analizy wyników ankiet z regionu Maharasztry. Mgr Zajączkowska zauważa, że „[p]onad 80% badanych nie wyobraża sobie jednak muzułmanina w roli członka rodziny”. W kontekście indyjskim nie można takiej wypowiedzi przedstawić bez choćby nakreślenia szerszego kontekstu społeczno-kulturowego. Wysoce prawdopodobne

jest, że gdyby respondentów pytano o przedstawicieli innej kasty, grupy językowej czy klasy społecznej niż ta, do której sami należą, odpowiedzi mogłyby być taka sama. Poza tym nawet taki wniosek nie powinien się pojawić bez nakreślenia profili respondentów, np. danych na temat wieku, wykształcenia, kasty, płci, języka, itp. i podania możliwych różnic w odpowiedziach w tych grupach. Autorka prowadzi badanie jakościowe, a następnie analizuje wyniki jakby to było badanie ilościowe. W związku z tymi metodologicznymi wątpliwościami, co do sposobu przeprowadzenia wywiadów, wyborze respondentów, itp. stwierdzenie Autorki o tym, że „badania te stanowią cenny wkład w studia nad wzajemną percepcją społeczności hinduskiej i muzułmańskiej we współczesnych Indiach” (s. 105) można by podważyć.

Chociaż na pierwszy rzut oka wybór medialnego dyskursu i wypowiedzi polityków nie wydaje się konsekwentny, ponieważ wykracza poza definiowany przez rozprawę obszar badawczy, czyli poza północ Indii, kiedy Doktorantka pisze o Kerali i Karnatace (np. s. 117-121), analizując tamtejsze media, robi to jednak dla zilustrowania prawdopodobnych początków i rozprzestrzeniania się narracji o tzw. „dżihadzie miłosnym” i co ważniejsze z powodu dwóch precedensów, kiedy sądy w tych stanach wydały pierwsze w Indiach wyroki w sprawie tzw. „dżihadu miłosnego”. Natomiast włączenie Pramoda Mutalika (s. 139-141) z Karnataki w dalszej części pracy już trudniej byłoby uzasadnić, chyba że jako argument za istnieniem panindyjskiej narracji antymuzułmańskiej, ale nie wybrzmiewa to wystarczająco wyraźnie.

Chciałam docenić analizowany w rozprawie korpus materiałów medialnych, który mgr Zajączkowska (s. 218) charakteryzuje następująco: „kilkaset wypowiedzi polityków partii rządzącej różnego szczebla w okresie 2017-2022”, „pięćdziesiąt wypowiedzi hinduistycznych przywódców duchowych sympatyzujących z partią rządzącą i/lub hinduskim nacjonalizmem”, „indyjskie media prawicowe przedstawiają[ce] mniejszość muzułmańską w kontekście wybranych teorii spiskowych z dżihadem w nazwie” – „ponad czterdziestu programów telewizyjnych, debat i reportaży, w których tytułach pojawiło się nawiązanie do którejś z badanych teorii spiskowych”. To dość bogaty przekrój materiału, na pochwałę zasługuje również to, że Doktorantka korzysta nie tylko z materiałów w języku angielskim, ale również hindi. W przeglądzie dyskursu medialnego Doktorantka nie charakteryzuje jednak mediów głównego nurtu, jak np. gazety i czasopisma drukowane i online („The Hindu” – wspomniane 19 razy, „Dainik Bhaskar” – 5, „Amar Ujala” – 5, „Navbharat Times” – 4, itp.), media drukowane wymienia w przypisie 250 (s. 60). Ponadto pomija przedstawienie widocznych wyraźnie w pracy źródeł, tj. niezależnych platform internetowych (np. Newslandry – cytowane 14 razy,

The Wire - 12, The Quint – 9, News Click – 3, The Print - 2, Sabrang – 1, The News Minute – 2, itd.) i organizacji niezależnych (np. Hindutwa Watch, Association for Progressive Communication, itp.), które analizują dyskurs publiczny, w tym medialny, w Indiach, z których to analiz i raportów wielokrotnie w pracy korzysta. Niestety w bibliografii też nie znajdziemy odniesień do cytowanych wcześniej w pracy powyższych źródeł, ponieważ w źródłach internetowych artykuł z Newslaundry wspomniany jest raz, z The Wire dwukrotnie, z The Quint w ogóle, o niedostatkach bibliografii będę jeszcze pisać. Autorka dość szczegółowo przedstawia jedynie organizacje monitorujące treści medialne związane z fake newsami i weryfikujące je, które opisuje w podrozdziale o tzw. „dżihadzie covidowym” (s. 172-173). Pominięcie tych źródeł jest istotne z dwóch powodów. Po pierwsze, przy badaniu zjawisk tak nieodległych w czasie, jak wybrane przez Doktorantkę, te raporty i materiały prasowe z mediów i organizacji niezależnych okazują się bardzo pomocne w odsyłaniu Autorki do treści, które następnie analizuje jako materiały źródłowe, co wyraźnie widać w rozprawie. Dla zilustrowania podam przykład z podrozdziału o analizie dyskursu medialnego i materiałów graficznych na temat tzw. „corona dżihadu”, gdzie analizowane przykłady pochodzą głównie z Newslaundry, raportów Association for Progressive Communication i Equality Labs (s. 187-191): materiały dotyczące ilustracji nr 33, 39, 40, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 52, 53, 54 są w tych opracowaniach medialnych analizowane. Po drugie, warto byłoby wspomnieć o tych platformach internetowych i niezależnych organizacjach również dlatego, że w samych Indiach treści przygotowywane przez nie stanowią istotny dowód oporu wobec mowy nienawiści, jaka w pracy jest analizowana a obecność tego głosu sprzeciwu w dyskursie publicznym w Indiach w żaden inny sposób w rozprawie nie jest zaznaczona.

Dwa pierwsze rozdziały stanowią wprowadzenie, wyjaśniają pojęcia oraz nakreślają badany problem w perspektywie historycznej. Rozdział 1 poświęcony polityce tożsamościowej w Indiach (s. 32-47), przedstawia znaczenie religii w tym kraju i w polityce tożsamościowej, odnosi się do tych kwestii w czasach kolonialnych, w Indiach niepodległych, opisuje pojawienie się hindutwy a następnie „zwrot w kierunku majoritaryzmu”. Rozdział 2 natomiast charakteryzuje dyskurs antymuzułmański w interesującym Doktorantkę okresie.

Rozumiem, że historia Indii ciekawi Doktorantkę jako tło dla badanego przez nią zjawiska, ale w tym kontekście można było uwypuklić pewne potencjalnie istotne sprawy, które rzutują na późniejsze okresy. Wydaje się, że praca zyskałaby na włączeniu większej liczby opracowań dotyczących okresu kolonialnego i niepodległych Indii, gdzie można znaleźć

tematy istotne dla badanego zjawiska. Jak choćby pojawienie się pewnej podejrzliwości władzy kolonialnej wobec muzułmanów po 1857 r. Odczytanie w opracowaniach historycznych przekonałoby Autorkę, że nie tylko Pandey odczytuje interes Brytyjczyków w podtrzymywaniu niepokojów między społecznościami hinduską i muzułmańską, aby podtrzymać argument o konieczności swojej w Indiach obecności dla zachowania pokoju (s. 36), ale jest to dość powszechna opinia wśród historyków.

Doktorantka stwierdza też, że „dotychczasowy sekularyzm zastąpiony nacjonalizmem hinduskim” (s. 45). Jednak charakteryzując sekularyzm w polityce indyjskiej warto byłoby wspomnieć, że pomimo deklaracji politycy różnych opcji politycznych w poprzednich dekadach również budowali poparcie polityczne na tożsamości kastowej i religijnej. Niech posłużą za przykład pewne fakty, zamieszki antymuzułmańskie, które doprowadziły do migracji kilkudziesięciu tysięcy wyznawców islamu z Bengalu Zachodniego za rządów Jawaharlala Nehru w 1964 r.; ataki na wspólnotę sikhijską po śmierci Indiry Gandhi sterowane przez Kongres w 1984 r.; podtrzymywanie religijnych praw w sferze osobistej (Personal Law) w sprawie rozwodu Shah Bano w 1985 r. przez Kongres czy stanowisko tej partii i Rajiva Gandhiego wobec sprawy domniemanego miejsca narodzin Ramy na miejscu meczetu Babri w Ajodhji, tj. decyzja o odpięciu zamkniętego od 1949 meczetu w 1986 r., co w konsekwencji doprowadziło do zburzenia meczetu w 1992 r. i anty-muzułmańskich rozruchów, itd.

W rozdziale 3 znajdziemy analizę interesujących Badaczkę islamofobicznych teorii spiskowych, tzw. „dżihadów” – populacyjnego, miłosnego i covidowego, którym poświęcone są tu trzy główne podrozdziały. Notabene, wydaje mi się, że lepiej brzmiałoby używanie po polsku przymiotnika w określeniu tego, co Doktorantka nazywa „corona dżihadem”, podobnie jak w przypadku tłumaczenia pozostałych rodzajów tzw. „dżihadu”. W każdym podrozdziale tej części pracy analiza jest wykonywana w podobnym porządku, tj. zjawisko jest definiowane, opisuje się jego genezę, przedstawia analizę dyskursu politycznego i medialnego wokół nich, zarysowuje tło społeczno-kulturowe dotyczące tych zjawisk, dokonuje próby weryfikacji tych narracji poprzez odwołanie do analiz naukowych i danych statystycznych. W przypadku generowania narracji opartej na fałszywych danych i informacjach wokół tzw. „dżihadu populacyjnego” i „miłosnego” w podrozdziałach im poświęconych są one również analizowane w kontekście sekurytyzacji. Doktorantka przekonująco argumentuje tu, jak również w

częściach wprowadzających, za efektywnością użycia tej koncepcji jako ramy metodologicznej w analizie badanego przez nią zjawiska.

W części poświęconej tzw. „corona dżihadowi” (s. 178) Doktorantka pisze: „Ofiarą dezinformacji w okresie pandemii w Indiach padło zgromadzenie religijne Tablīghī Jamā’at (...) zorganizowane przez Jamā’at-e-Islāmī (...) w meczecie Markaz Niḏām ad-Dīn (...) w Nowym Delhi w dniach od 1 do 21 marca”. Wydaje się, że to istotny błąd merytoryczny, ponieważ zgromadzenie, a raczej międzynarodowy zjazd, zorganizowała organizacja Tablighi Jamaat i to ona stała się obiektem ataku mediów oraz polityków prawicowych. Wspomniany meczet znajduje się przy siedzibie głównej tej organizacji (*markaz*) w dzielnicy Nizamuddin. Ponadto Tablighi Jamaat nie jest stowarzyszona ze wspomnianą w cytacie inną organizacją islamską Jamaat-e-Islami. Obie powstały w czasach kolonialnych, ale mają inny profil działania. Tablighi Jamaat poświęca się szerzeniu muzułmańskich wartości, zwyczajów i szeroko pojętej ortodoksji wśród wyznawców islamu, natomiast Jamaat-e-Islami jest organizacją polityczną. Jeśli chodzi o tłumaczenie nazw obu zgromadzeń, może Tablighi Jamaat lepiej oddałby termin Zgromadzenie ds. Szerzenia Wiary niż „Stowarzyszenie Kaznodziejów” (s. 178) a Jamaat-e-Islami to Zgromadzenie [Wyznawców] Islamu lub Zgromadzenie Islamistów (a nie Stowarzyszenie Muzułmańskie (*ibidem*)).

Kilka uwag do spraw związanych z kontekstem indyjskim, który wymagałby chyba jednak pewnego poszerzenia, w tym głębszego zaznajomienia z opracowaniami, wymienię poniżej:

1. W przypisie 430 (s. 106) czytamy „Mogołowie zwani Wielkimi Mogołami”, epitet „wielcy” odnosi się do pięciu pierwszych władców tej dynastii od Babara do Aurangzeba, potem już po prostu Mogołowie.
2. Autorka pisze (s. 4): „Terminy takie jak *camār* (pol. garbarz) czy *bhaṅgī* (pol. zamiatacz), choć uznawane dziś za obraźliwe i niepoprawne politycznie, były powszechnie używane w dokumentach z czasów Indii Brytyjskich”. Współcześnie obserwuje się wśród pewnych przedstawicieli tych społeczności marginalizowanych powrót do tych nazwisk kastowych, co ma świadczyć o odzyskiwaniu dumy z tej tożsamości.
3. Definiowanie (s. 7) ‘*dharma*’ jako „dosł. religia” lub „kodeks życia”, to zawężenie tego terminu.
4. Nieczystość rytualna powstaje nie tylko „po kontakcie z nieczystym przedmiotem lub po pewnych zdarzeniach” (s. 9) – niezbyt jasno to sformułowano i nieprecyzyjne, ponieważ

również poprzez kontakt z osobą, która według ortodoksji hinduskiej ma status nieczystej rytualnie.

5. W tej wypowiedzi (s. 45): „pluralistyczny kalejdoskop wielu narodów w obrębie jednego państwa narodowego” budzi moje zastrzeżenia użycie określenie „wiele narodów” Czy na pewno możemy mówić o wspólnocie wielonarodowej, są tu różne grupy etniczne, językowe, wyznaniowe, ale czy uprawnione jest użycie określenia „grupy narodowe”?

6. W przypisie 160 (s. 42) opis wyobrażenia Indii jako matki, pomija całkowicie kontekst religijny, w którym to Matka Indie jest utożsamiana z postacią hinduskiej Bogini, a jest to sfera symboliki bardzo istotna dla narracji hinduskiego nacjonalizmu. Choć doktorantka wymienia te atrybuty Bogini, kiedy pisze: „W sztukach wizualnych Indie są powszechnie przedstawiane jako kobieta ubrana w czerwone lub szafranowe sari, dzierżąca flagę narodową, często stojąca na lotosie w towarzystwie lwa”.

7. W podanych artykule autorstwa Tatiany Dubyanskaya (s. 107) nie ma informacji o Pratapie Narayanie Mishrze; Harishchandra nie przedstawia w swoich utworach rządów muzułmańskich jako „kronik[i] gwałtów i uprowadzeń hinduskich kobiet”; autorka artykułu pisze o Kishorilalu Goswamim a nie Radha Charanie”.

8. Określenie *badmaś* i *gunda* są używane w hindi, w tym cytacie chyba raczej do określenia ‘złych i nikczemnych ludzi’, czyli raczej jako „dranie i nikczemnicy” (s. 111, przypis 459).

9. ‘Ślub rakszasowy’ czy też ‘demoniczny’ (s. 114, przypis 475) to jeden z opisywanych przez święte teksty hinduizmu, jak choćby przetłumaczone na polski przez prof. Maria K. Byrskiego *Manusmryti*, rodzaj zaślubin przez porwanie panny wbrew jej woli. Autorka w przypisie powołuje się na źródło z 1878 r., zamiast na tekst dostępny w polskim przekładzie.

10. Wymieniane tutaj (s. 115) mitologiczne postaci to różne rodzaje demonów – asurowie są postrzegani jako przeciwnicy bogów; daitjowie (matronimicum) to jeden z rodów asurów, a rakszasy to demony pożerające ludzi. W podanym cytacie chodzi głównie o porównanie muzułmanów do postaci demonicznych, a więc uosabiających wszelkie zło i zagrażających wspólnocie na różnych poziomach jej funkcjonowania.

11. Zapożyczone z sanskrytu do hindi słowo *jawan* (*yavan*) oznaczało Jończyka, Greka, a potem rozszerzyło swoje znaczenie na określenie innych ‘obcych’ (s. 114, przyp. 478).

12. „Rām nām satya hai - [oryg.] metonimiczne przywołanie uroczystości kremacyjnych podczas których tradycyjnie śpiewana jest ta pieśń” (s. 139), to raczej rodzaj inkantacji powtarzanej podczas odprowadzania zmarłego do miejsca kremacji.

13. Opisywana *roti-beti ka rišta* (s. 155) to związek opisujący zasady współistnienia kast, ponieważ odnosi się do pozwolenia lub zakazu wchodzenia w związki małżeńskie i wspólnego spożywania pokarmów.

W pracy widać też liczne nieścisłości związane z zapisem terminów z języków indyjskich, co wynika z niekonsekwentnego używania transkrypcji naukowej, zapisu spolszczonego i popularnego w Indiach zapisu zgodnego z wymową angielską. Postępuję się kilkoma przykładami spośród licznych. W przypisie 431 (s. 106) mamy dwie formy zapisu: [j]auhar i dźauhar, tylko w zapisie oddającym angielską wymowę pojawia się święto „Hanuman Jayanti” (s. 48). W słowniku pojęć w hasłach znajdziemy zapis w transkrypcji naukowej np. „Ārya Samāj”, a w wyjaśnieniach zapis zangielszczony „Arya Samaj”, w samym hasle na temat tej organizacji spotkamy zapis spolszczony „Dajanand Saraswati”. Pojawiają się nawet zapisy w oryginale w dewanagari (s. 115). Ten brak konsekwencji można też zaobserwować w użyciu nazw geograficznych, które według deklaracji (s. 31) mają być zapisywane zgodnie z przyjętymi w Polsce zasadami opracowanymi przez Komisję Standaryzacji Nazw Geograficznych poza Granicami Polski. W pracy spotkamy jednak niezgodne z tymi wytycznymi zapisy (Lahore, p. 7) i różne formy tego samego słowa, na przykład: „Merath” (s. 57) i „Meerat” (s. 134); „Gudźarat” (s. 96) i „Gudźarat” (s. 91); „Szirdi” i „Śirdi” (s. 102). Zwraca jeszcze uwagę brak odmiany tych nazw własnych i słów w językach indyjskich (np. s. 133 „w Wrindawan” zamiast we Wryndawanie; s. 183 „Sprawa Kumbh Mela” zamiast sprawa Kumbha Meli). Ponadto nazwy organizacji i partii w hindi są czasem tłumaczone w tekście, a czasem te polskie odpowiedniki są pomijane. Postępuję się ilustracją (s. 50) „Sanātan Dharma Sansad” jest nieprzetłumaczone na polski i zapisane w transkrypcji naukowej, ale nie zamieszczono tego hasła w słowniku pojęć; kilka linijek poniżej znajdziemy „Hindu Yuva Vahini (Hindū Yuvā Vāhinī; Hinduski Korpus Młodzieży)” – termin w zapisie zangielszczonym, transkrypcji naukowej i tłumaczeniu na polski.

Kilka uwag na temat naukowych prac, do których odnosi się Autorka. W bibliografii odnajdziemy ważne opracowania przekrojowe na temat historii, polityki, np. Ramachandry Guhy, Sunila Khilnaniego czy Krzysztofa Dębnickiego, ale nie ma do nich żadnych odniesień w tekście rozprawy. Natomiast książka Paula Brassa z 1997 r. wymieniona w rozprawie (przypis 231 s. 55) jako istotna inspiracja metodologiczna nie znalazła się w bibliografii, gdzie są dwie inne publikacje Brassa. Zaskakuje też, że praca nie odnosi się do polskich prac na temat historii Indii, tj. *Historii Indii* Jana Kieniewicza (1980) oraz najnowszej pozycji pt. *Indie. Od kolonii do*

mocarstwa 1857-2013 (2013) Krzysztofa Iwanka i Adama Burakowskiego, chociaż mogły one stanowić odnośnik dla poznania historycznego tła okresu kolonialnego. Natomiast kilkakrotnie Doktorantka powołuje się na źródła o wątpliwej jakości i znaczeniu w pracy doktorskiej takie jak *Britannica* – 4 odwołania; materiały przygotowywane na egzaminy państwowe dla urzędników w Indiach przez Drishti the Vision (<https://www.drishtiiias.com/to-the-points/paper1/communalism>, s. 7), czy nieznanego autorstwa materiał z przypisu 10 (s. 6). Ponieważ źródła te są używane do definiowania tak istotnych dla pracy pojęć jak dżihad, komunalizm i sektarianizm, Doktorantka powinna więc czerpać definicje z opracowań naukowych.

Jeśli chodzi o warsztat badacza to w zapisach bibliograficznych i bibliografii jest dużo niekonsekwencji i sporo błędów. Początkowo Doktorantka wprowadza zasadę oznaczania opracowań już cytowanych skrótami (*op. cit.* i *ibidem*), ale używa jej bardzo niekonsekwentnie w początkowej części pracy, potem zaś prawie je porzuca i powtarza często to samo źródło wielokrotnie w przypisach (np., s. 97 przypisy od 405 do 407; s. 196 przypisy od 827 do 830). W niektórych przypisach tytuły książek nie są zapisywane kursywą (np. przypis 35 s. 12). Przypis 198 (s. 49) nie podaje źródeł opisywanej informacji. W jednym miejscu (s. 170) przypisy 36 i 37 nie odsyłają do żadnego danych. Praca, z której prawdopodobnie te cytaty pochodzą jest wspomniana w przypisie 175 (s. 44), ale nie ma jej w bibliografii. W pozycji 133 w bibliografii brak adresu internetowego. Zapis rozdziałów i artykułów nie pozwala na rozróżnienie artykułu od książki, nie podaje się numerów stron wybranych rozdziałów. Rozprawa zawiera wiele wykresów i tabel z danymi statystycznymi, wydaje się, że wszystkie te tabele są zrzutami ekranu zestawień danych z opracowań anglojęzycznych.

Wśród błędów edycyjnych zwraca uwagę niewłaściwe zastosowanie dywizów, które bardzo często zastępują w rozprawie pauzy i półpauzy (np. w słowniku pojęć przy podawaniu hasła). W tytułach gazet drukowanych nie pojawiają się cudzysłowy. Hiperlinki do haseł w słowniku pojęć nie zawsze działają.

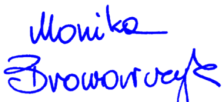
Język rozprawy jest poprawny oprócz drobnych potknięć językowych (np. s. 4 „zyskała rozgłos się w całych Indiach”). Pojawiają się też powtórzenia (np., przypis 189 s. 48 „Hinduistyczne święto upamiętniające narodziny hinduistycznego boga Hanumana”). Kwestia tłumaczeń z angielskiego czy hindi jest trudna do oceny, ponieważ nie ma oryginałów. Kilka uwag, sugerowałabym: zamiast „Wielki Prowadzący” może lepiej „wielki przywódca” (s. 38); w ceremonii *god bharai* to raczej „łono” a nie kolana są błogosławione obfitością („napętniając

kolana obfитоścią”, s. 132); Dharm Jagran Samiti przetłumaczone jako „Stowarzyszenie Przebudzenia Dharmy” (s. 145) to raczej Komitet ds. Czuwania nad Dharmą /Przestrzegania Dharmy. *Karor* czyli 10 milionów (s. 73) i *lakh* czyli 100 tysięcy jako specyficzne jednostki miary w hindi powinny być przetłumaczone na polski jako odpowiadające im liczebniki, w indyjskim angielskim te słowa – odpowiednio crore i lakh – są używane, w polskim nie.

Jeden z wniosków zamykających rozprawę brzmi „negatywny stereotyp muzułmanina jest głęboko zakorzeniony w kulturze hinduskiej” (s. 216). Aby zachować naukowy obiektywizm nie można pozostawić tego stwierdzenia bez odniesienia się do alternatywnych wzorców kulturowych obecnych w Indiach i wypracowanych przez kilkaset lat ogólnie pokojowego współżycia tych społeczności na subkontynencie, czego wyrazem jest choćby *ganga-dżamuni tahzib*, który poprzez metaforyczny obraz zmieszanych wód rzek Gangesu i Jamuny oddaje to harmonijne współegzystowanie kultury hinduskiej i muzułmańskiej, często połączonych tak ściśle, że niemożliwe jest ich oddzielenie.

Pomimo przedstawionych tu zastrzeżeń przyznaję, że pracę przeczytałam z zainteresowaniem. Doktorantka opisuje zjawiska często nowe, albo, jeśli znane już wcześniej to zyskujące nową oprawę ze względu na gwałtowny rozwój mediów, w tym mediów społecznościowych, zmianę jakości dyskursu publicznego i politycznego, powszechność dostępu do technologii i informacji oraz wielkoskalowe przeobrażenia w świadomości oraz jakości i sposobie życia społeczności zamieszkujących subkontynent indyjski. Co budzi czasem zastrzeżenia, ale i szacunek, Autorka rozprawy odważnie sięga po źródła i środki spoza tradycyjnego instrumentarium badaczki. Stara się też budować całościowy obraz zjawiska sięgając po metody pracy politolożki, socjolożki i medioznawczynie.

Jak już pisałam, Doktorantka zajęła się badaniem istotnego zjawiska, biorąc pod uwagę ten wybór i wkład pracy Doktorantki stwierdzam, że przedstawiona mi do oceny rozprawa spełnia wszelkie kryteria stawiane pracom doktorskim i wnoszę o dopuszczenie mgr Natalii Zajączkowskiej do dalszych etapów przewodu doktorskiego.


Monika Browarczyk