

Anna Jankowska
<http://orcid.org/0009-0005-7834-8431>
Uniwersytet Jagielloński
mindclad@gmail.com
DOI: 10.35765/pk.2023.410202.18

Ruch swadeśi i projekt khadi a alternatywna wizja indyjskiej nowoczesności

STRESZCZENIE

Ruch swadeśi Gandhiego wykraczał poza cel odzyskania przez Indie niepodległości i krytykę kolonializmu brytyjskiego. Gandhi stworzył wizję alternatywnej „tradycyjnej nowoczesności”, będącej owocem intelektualnych interakcji myśli indyjskiej oraz „obcej” w przestrzeniach jego życia. W wizji tej Indie stawały się witalną całością tworzoną i żywioną przez Ruskinowskie, wiejskie wspólnoty rzemieślnicze, pracujące na rzecz materialnego i moralnego dobrobytu ogółu. Zredefiniowanie nowoczesności stanowiło podstawę wyegzekwowania przez Indusów zasadniczego prawa narodu, prawa do istnienia, w specyficznych dla Indii warunkach kolonialnych narracji. Narracje imperialne uzależniały możliwość samostanowienia narodu od rozwoju rozumianego w kategoriach progresu technologicznego i związanej z tym koncepcji racjonalności. Khadi stało się symbolem alternatywnej nowoczesności Gandhiego. Symbolem, który do dziś funkcjonuje w przestrzeniach narodowego przekonania o twórczych możliwościach własnej kultury w odniesieniu do globalnych wyzwań i ograniczeń współczesności. Głównym celem tego artykułu jest przybliżenie drogi rozwoju oraz złożonego charakteru indyjskiej walki o niepodległość i nowoczesność w kontekście ruchu swadeśi oraz alternatywnej gandhijskiej ekonomii wartości. W tekście tym staram się również pokazać wybrane, mniej eksponowane aspekty myśli, życia i ogólnej wrażliwości Mahatmy Gandhiego.

SŁOWA KLUCZE: Indie, swadeśi, khadi, nacjonalizm indyjski, kolonializm

ABSTRACT

The Swadeśi Movement and the Khadi Project vs. Alternative Visions of Indian Modernity

Gandhi's *swadeśi* movement went beyond India's goal of independence and a critique of British colonialism. Gandhi created a vision of an alternative "traditional modernity" that was the fruit of the intellectual interactions of Indian

and “foreign” thought in the spaces of his life. In this vision, India was becoming a vital whole created and nourished by Ruskinian rural artisan communities working for the material and moral well-being of the whole. The redefinition of modernity provided the basis for Indians to enforce the fundamental right of the nation, the right to exist, under India-specific colonial narratives. Imperial narratives made the possibility of national self-determination contingent on development understood in terms of technological progress and the associated concept of rationality. Khadi became a symbol of Gandhi’s alternative modernity. A symbol that still functions today in the spaces of national belief in the creative possibilities of one’s own culture in relation to the global challenges and constraints of modernity. The main purpose of this article is to provide a glimpse of the development path and the complex nature of India’s struggle for independence and modernity in the context of the *swadeśī* movement and the alternative Gandhian economy of values. In this text I also try to show selected, less exposed aspects of Mahatma Gandhi’s thought, life and general sensibility.

KEYWORDS: India, *swadeśī*, *khadi*, Indian nationalism, colonialism

Bengalski ruch swadeśī

Pierwszy ruch swadeśī został zainicjowany w 1905 r. w ramach toczącej się kampanii przeciwko podziałowi Bengal¹. Był to patriotyczny ruch konsumencki nawołujący do nabywania produktów wytwarzanych w Indiach, przy jednoczesnym założeniu, że mogą być one droższe, a ich jakość gorsza od towarów importowanych z Anglii. Podstawową wartością indyjskich produktów była więc w tym przypadku wartość symboliczna, ponieważ ich zakup uznawany był za akt ekonomicznego patriotyzmu. Indyjski ruch nacjonalistyczny wyrósł bowiem ze szczególnego dla siebie gruntu analiz materialnych nadużyć władz kolonialnych w Indiach. Sama idea i potrzeba promocji produktów swadeśī zaczęła zawiązywać się już w latach 70. XIX w., w atmosferze stopniowego rozkładu kolonialnych narracji życiowego wsparcia Brytyjczyków dla Indii. Coraz wyraźniej uwidaczniał się „kontrast pomiędzy bogatym, uprzemysłowionym Zachodem a trawionymi biedą i pustoszonymi klęskami głodu Indiami” (N. Chaudhuri, w: Trivedi, 2007, s. 2). Zaczęto oskarżać Brytyjczyków o to, że nie tylko nie pomagali Indiom, ale bezwzględnie je grabili. Dziewiętnastowieczna krytyka polityki wyzysku zapisała się w historii myśli ekonomicznej Indii jako „drain

1 W 1903 r. Anglicy zapowiedzieli partycję Bengal¹, do której — pomimo sprzeciwu bengalskich nacjonalistów — doszło w 1905 r. Brytyjczycy tłumaczyli swój projekt podziału trudnościami w zarządzaniu tym olbrzymim stanem. Bengalczyki odczytywali to jednak jako próbę zwiększenia nad sobą kontroli i rozbicia oporu indyjskich nacjonalistów w tym najbardziej antybrytyjskim regionie Indii.

theory”, czyli teoria drenażu bogactwa (Roy 1987). Stała się ona podstawą tzw. ekonomii nacjonalistycznej, a ta przestrzenią dla dyskusji i działań wszelkich inicjatyw na rzecz odzyskania przez Indie suwerenności.

Klasyccy teoretycy wczesnej ekonomii nacjonalistycznej wypracowali narzędzia, za pomocą których odkryto powód i cel indyjskiego pragnienia wolności. Powodem była grabieżcza polityka kolonialna, która prowadziła do postępującego ubożenia, a nawet klęsk głodu i masowych śmierci Indusów. Celem było stworzenie nowoczesnych Indii, wolnych od powszechnego ubóstwa. Nacjoniści bengalscy, w zależności od reprezentowanej przez siebie opcji, mieli bardzo odmienne wizje tego, jak powinna wyglądać przyszłość Indii oraz na czym ma polegać indyjska nowoczesność. W swojej książce *The Swadeshi Movement in Bengal, 1903–1908* Sumit Sarkar zidentyfikował i opisał cztery główne oblicza bengalskiego nacjonalizmu tamtego okresu. Oprócz działaczy o podejściu umiarkowanym wymienił konstruktywistów (nastawionych na autokreację i samopomoc), ekstremistów (oprócz działań samopomocowych nawoływali także do powszechnego bojkotu wszystkiego, co brytyjskie, oraz absolutnego nieposłuszeństwa) oraz terrorystów (preferujących siłowe rozwiązania, szczególnie aktywnych po 1908 r.) (Sarkar, 1973, s. 33).

Działania bengalskich aktywistów o umiarkowanych poglądach, wśród których byli również wspomniani ekonomiści nacjonalistyczni², skupiały się początkowo na obnażaniu nadużyć i wystosowywaniu żądań równego traktowania indyjskich urzędników kolonialnych oraz działaczy politycznych. Zasadniczo więc grupa ta koncentrowała się na problemach nielicznych. Prowadzone przez nią kampanie polityczne początkowo nie zakłócały funkcjonowania kolonialnego porządku. Były to działania polegające na pisaniu skarg, petycji, listów otwartych czy też na wystąpieniach publicznych. Ten format działań Sumit Sarkar nazywał trafnie, choć z niemałą

2 Jej głównymi teoretykami byli D. Naoroji, M.G. Ranade oraz R.C. Dutt. Naoroji, pierwszy indyjski przywódca Kongresu Narodowego, zwrócił uwagę opinii publicznej na rozbieżności pomiędzy kolonialną retoryką a faktycznymi, „drenażującymi” praktykami Brytyjczyków w Indiach. R.C. Dutt wsparł te obserwacje szczegółową analizą dokumentów, do których miał dostęp jako pracownik brytyjskiej administracji kolonialnej. Swoje obszernie analizy zawarł w liczącej ponad 400 stron książce *The Economic History of India*. Pierwszym Indusem pracującym nad tą teorią był Rammohan Roy w latach 30. XIX w. Znamienny jest fakt, że fundamenty indyjskiej ekonomii nacjonalistycznej zostały wypracowane przez wykształconych w systemie edukacji brytyjskiej mieszkańców Bengalu, bezpośrednio funkcjonujących w strukturach kolonialnych. Należy dodać, że pierwszych analiz nadużyć kolonialnych w Indiach dokonali sami Brytyjczycy. W XVIII w. problem drenażu indyjskiego bogactwa sygnalizował również Alexander Dow, brytyjski pisarz, orientalista i pracownik East India Company (EIC). Dow, porównując rządy wyzysku dawnych, indyjskich nawabów do ówczesnej polityki wyzysku i „drenażu” EIC, twierdził, że władcy indyjscy, w odróżnieniu od Brytyjczyków, przynajmniej nie „pozyskują miodu zabijając przy tym roju pszczół” (Ahmed, w: Carey i Festa, 2009, s. 180).

frustracją, „petycjonowaniem” („petitioning”) (Sarkar, 1973, s. 111). Dopiero podział Bengaluru „uruchomił falę gniewu i urazy, które wypchnęły umiarkowanych liderów bengalskiego ruchu nacjonalistycznego daleko poza znajome brzegi słania petycji” (Sarkar, 1973, s. 41). Partycja stanu uświadomiła, przynajmniej części działaczy, że wykazywane przez nich nieprawidłowości były celowym działaniem, wpisanym w program rasistowskiej polityki kolonialnej. Dopiero wtedy zaczęto żądać opuszczenia Indii przez Brytyjczyków. Wizję odzyskania niepodległości przybliżały Indusom również doniesienia na temat oporu i walk, jakie podejmowały w tamtym okresie inne narody walczące przeciw europejskim ambicjom imperialnym, m.in. zwycięstwo Japończyków (1904–1905), rewolucja w Iranie (1906), czy fala buntów w Egipcie (Sarkar, 1970, s. 113–114). Indyjska ludność nie brała jednak w większości czynnego udziału w walce z kolonizatorem. Jak już wspominałam, wczesnych nacjonalistów zajmowały kwestie bezpośrednio wpływające na los wąskiej grupy mieszkańców regionu. Zjawisko postępującego ubożenia Indusów oraz spowodowane nim klęski głodu były dostrzegane i opłakiwane przez nacjonalistycznych ekonomistów. Początkowo jednak traktowano je jako kwestie, które należy omawiać i rozwiązywać w symetrycznej (jak jeszcze wtedy uważano) sytuacji komunikacyjnej – podczas debat pomiędzy intelektualnymi elitami Indii a Brytyjczykami. Nie było też rzadkie przekonanie, że niewykształcone masy (z niższych kast) powinny być prowadzone przez elity i ściśle im podporządkowane.

Niedługo po ogłoszeniu ostatecznej decyzji odnośnie do podziału Bengaluru (lipiec 1905 r.), ale jeszcze przed jej implementacją (październik 1905 r.), na początku sierpnia 1905 r. uroczystość zainicjowano ruch swadeśi. Umiarkowani nacjonałiści zaprosili z tej okazji obszarników ziemskich, liderów Kongresu Narodowego, a nawet radźów i maharadzów (Sarkar, 1973, s. 39). Wszystko to, aby zbudować wrażenie, że Indie (tj. indyjskie elity kontrolujące masy) przemawiają w tej sprawie jednym głosem. Mimo podjętych wysiłków Brytyjczycy bez wahania dokonali podziału Bengaluru jesienią tego samego roku.

Wydaje się, że w oczach indyjskich elit politycznych główną siłą pierwszego ruchu swadeśi byli rodzimi industrialisi, właściciele indyjskich fabryk, a nie konsumujące masy, których nacjonałiści bengalscy nie traktowali szczególnie podmiotowo. Opcja umiarkowana miała jedną, stałą wizję rozwoju kraju oraz indyjskiej nowoczesności. Rozwój rozumiano jako progres technologiczny, natomiast nowoczesność jako dojrzały owoc tego progresu. Industrializacja Indii była więc dla nich jedynym remedium na biedę.

Jednym z największych wyzwań pierwszego ruchu swadeśi okazało się samouświadczenie waźności pomijanych dotąd mas. Kolejnym była ich polityczna aktywizacja. Znamienne jest, że dopiero w 1905 r. zaczęto szerzej uprzystępniać i wydawać w języku bengalskim pamflety popularyzujące

wiedzę na temat kolonialnych nadużyć Brytyjczyków w Indiach dla grup odbiorców nieposługujących się językiem angielskim. Zauważono wtedy, że najskuteczniejszą techniką uprzystępniania „odkryć” nacjonalistycznych ekonomistów było apelowanie do religijnych sentymentów odbiorców. W samym Bengalgu szczególnie chętnie cytowano w tym celu S. Wiwekanandę, którego pisma uległy licznym modyfikacjom, tak by mogły odpowiadać celowi „politycznego zbawienia” Indii. Umiarkowani nacjonalisci zaczęli nawet agitować wiernych pod świątyniami czy w trakcie obchodów większych świąt religijnych. Nawoływali również do składania tzw. swadeśi vow, czyli przysięgi wierności krajowym produktom (Sarkar, 1973, s. 36–48). Kampanii tej towarzyszył również wysublimowany program pokojowych działań polityczno-kulturalnych, na które składało się tworzenie i odtwarzanie regionalnych poezji, pieśni, spektakli etc. Działania te przekształciły przestrzeń tradycyjnej sztuki performatywnej Bengalgu w przestrzeń polityki i odwrotnie (Pandit, 2019, s. 12).

Po roku 1905 w obozie umiarkowanych nacjonalistów nastąpiło więc przesunięcie działań i żądań. Analizy nacjonalistycznych ekonomistów w dalszym ciągu stanowiły istotny grunt dla rozważań i walki o suwerenność kraju, cały ruch nabral jednak innego, bardziej inkluzywnego charakteru, który wymagał wypracowania powszechnie odczytywanych symboli oraz działań symbolicznych. Bengalscy nacjonalisci nie potrafili ich jeszcze wypracować w sposób konsekwentny. Uda się to zrobić dopiero Gandhiemu. Inicjując ruch swadeśi, wytyczają jednak witalną przestrzeń symboliczną. Identyfikują także obszar gospodarki Indii, który na skutek polityki kolonialnej znalazł się w stanie głębokiego kryzysu, a który miał duży potencjał polityczny – przemysł tekstylny.

Tekstylnia jako symbol walki o niepodległość Indii

I tak, na gruncie spopularyzowanej ekonomii nacjonalistycznej zaczęto podnosić kwestię upadku tradycyjnego, indyjskiego przemysłu tekstylnego. Zarzucano Brytyjczykom, że to na skutek ich działań Indie z najbardziej zaawansowanego producenta i eksportera produktów bawełnianych na świecie stały się jedynie eksporterem surowego, bawełnianego włókna. Była to stosunkowo nagła i zadziwiająca transformacja, ponieważ handel bawełną przez tysiąclecia przynosił Indiom olbrzymie korzyści finansowe, a indyjskie tekstylia były powszechnie znane i cenione na świecie (Riello i Roy, 2009)³.

3 Wiadomo, że już w II w p.n.e. Rzymianie nazywali bawełnę zapożyczonym z sanskrytu słowem „carabasina”. Cenione były również indyjskie techniki obróbki tekstyliów; i tak w Biblii

Zdaniem nacjonalistycznych ekonomistów do upadku Indii w wielkim stopniu przyczyniło się przejście przez Brytyjczyków eksportu indyjskiej bawełny, a następnie odwrócenie kierunku handlu tekstyliami w pierwszych dekadach XVIII w. (Trivedi, 2007, s. 2). Miało się do tego przyczynić umaszynowanie produkcji przędzy i bawełny, zmiany w starożytnych procedurach barwienia tkanin czy też nowy, skomplikowany system nakładania korzystnych dla imperium taryf handlowych oraz zakazów i zasad importu i eksportu. Wszystko to sprawiło, że indyjscy rzemieślnicy przestali produkować bawełnę, a zubożali, dotkliwie opodatkowani na rzecz utrzymania administracji kolonialnej mieszkańcy Indii, kupowali tańsze, maszynowo produkowane, często syntetyczne tkaniny brytyjskie, dodatkowo pogłębiając kryzys rodzimych inicjatyw⁴ (Bean, 1989, s. 360–362). Uczynienie tkanin ważną kwestią dla ruchu na rzecz walki o niepodległość Indii miało zatem istotne uzasadnienie ekonomiczne. Odnosiło się również do swego rodzaju poczucia straty, utraty dziedzictwa, powszechnej, narodowej krzywdy i dumy.

Tekstylią stanowiły także doskonały symbol oporu, ze względu na potencjalnie komunikacyjny, a nawet symboliczny charakter ubrań. W sytuacji, gdy stroje nabierają konkretnego, politycznego znaczenia, każda nosząca je osoba staje się uczestnikiem walki o sprawę, a każde ubranie – powszechną, zewnętrzną manifestacją poglądów. Podobnie było w Indiach pod koniec XIX w., choć to dopiero Gandhi w pełni wykorzystał potencjał tej zawiązującej się na subkontynencie sytuacji komunikacyjnej. Gandhiego niewątpliwie inspirował V. Joshi, który w 1872 r. wybrał się na wykład J. Renade o konieczności kupowania indyjskich produktów („swadeśi”). Wystąpienie to zrobiło na nim tak wielkie wrażenie, iż Joshi zadeklarował, że od tamtej pory nosić będzie wyłącznie produkowane w Indiach stroje. Sam także zaczął oddawać się codziennej praktyce wyrabiania przędzy i tkania khadi na swoje dhoti i turban. Tego typu postawa nie była jednak powszechna wśród liderów bengalskiego ruchu

Hieronima z IV w. n.e. można odnaleźć powiedzenie o tym, że mądrość jest trwalsza nawet od kolorów farbowanych, indyjskich tkanin (Bean, 1989, s. 360). Indie były tekstylną potęgą nie tylko w przestrzeni produkcji, ale i eksportu bawełnianych produktów. Jak twierdzą autorzy książki *How India Clothed the World. The World of South Asian Textiles, 1500–1850*, dołączający do międzynarodowego handlu morskiego w Azji Europejczycy „byli pod ogromnym wrażeniem skali, wyrafinowania i przejrzystości zasad tej wymiany” (Riello i Roy, 2009, s. 1).

- 4 Bayly zauważa, że klientami wybierającymi produkty brytyjskie nie kierowały jedynie względy ekonomiczne, ale także kulturowe. Brytyjczycy, przygotowując się do wejścia na rynek indyjski, przeprowadzili dokładne badania upodobań Indusów dotyczących kolorów, typów wzorów etc. Brytyjskie materiały były także łatwiejsze w utrzymaniu i miały jaśniejsze, wyraźniejsze kolory. Na wsiach były również symbolem wyższego przychodu i i lepszej pozycji społecznej (Bayly, 1986, s. 303).

nacjonalistycznego. Na przełomie XIX i XX w. odnotowywano przypadki publicznego palenia brytyjskich ubrań, jednak były to raczej odosobnione zdarzenia (Bean, 1989, s. 363–364). Umiarkowani nacjonaści nie wierzyli też w możliwość powrotu do tradycyjnych form wytwarzania przędzy, tkanin i ubrań. Towarzyszyła im, charakterystyczna dla elit, tęsknota za tradycyjnym rzemiosłem, jednak ich wizja Indii nie uwzględniała leczenia tego typu nostalgii powrotem do tego, co uważali za „nienowoczesne” (Sarkar, 1973, s. 100). Jak już pisałam, wierzyli w zachodni model nowoczesności i bezkompromisową industrializację.

Konstruktywiści

Kompletnie inną wizję nowoczesności Indii przedstawiali wspomnieni już wcześniej konstruktywiści. Ich rozważania stanowią zaczątek poszukiwań nowej, niekapitalistycznej ścieżki ku „tradycyjnej nowoczesności” Indii. Na przełomie XIX i XX w. konstruktywiści, nazywający działaczy opcji umiarkowanej „anglikańskimi beznarodowcami”, broniącymi interesów elit (Sarkar, 1973, s. 48), przystępują do projektowania szczególnego modelu nowej, niezależnej od zachodnich norm rzeczywistości w duchu konstruktywizmu opartego na religijnym rewivalizmie. Według nich przemiana Indii powinna być zrealizowana na poziomie działań lokalnych, niezależnie od scentralizowanych strategii władzy. Konstruktywiści dążyli więc do wskrzeszenia samowystarczalnych „społeczeństw tradycyjnych”, nie traktując tym samym industrializacji jako skutecznego rozwiązania problemu ubóstwa w Indiach. Ich zdaniem, model życia i pracy oparty na rozwiązaniach „tradycyjnych” stwarzał lepsze warunki dla postępu, i to nie tylko materialnego, ale i duchowego (Trivedi, 2007, s. 4–5). Alternatywny, konstruktywistyczny model nowoczesności Indii ściśle łączył się ze wspomnianym rewivalizmem religijnym oraz etosem powrotu do tzw. tradycji („parampara”); tradycji nawiązującej do starożytnej świetności Indii. Umiarkowani nacjonaści pragnęli postępowych, uprzemysłowionych, nowoczesnych Indii. Konstruktywiści proponowali stworzenie mieszanego modelu ekonomii, opierającego się na niewielkich organizacjach rzemieślniczych, których działanie wspierane byłoby przez zredukowany do koniecznego minimum przemysł ciężki. Te małe, kreatywne jednostki rzemieślnicze miały stanowić „podstawę postępowej organizacji społecznej, prowadzonej w duchu hinduizmu”. (Sarkar, 1970, s. 115). Konstruktywiści, tak jak Gandhi, zwracali się ku autokreacji, samopomocy i transformacji przez działania na poziomie lokalnym. Różnica pomiędzy bengalskim konstruktywizmem a gandyzmem była jednak olbrzymia. Konstruktywistom nadal brakowało refleksji nad koniecznością

ofiarowania szansy na wolność i równość wszystkim członkom indyjskich społeczeństw. Utopia konstruktywistów takich jak S. Mukherji była ponownie utopią klasową, w której utrzymywało się klasowe *status quo* kosztem najuboższych. Organizacje rzemieślnicze funkcjonujące według zasad systemu kastowego stałyby się jedynie opresyjnym, statycznym neobraminizmem⁵ (Sarkar, 1970).

Bengalski ruch swadeśi – osiągnięcia i błędy

Jednym z większych błędów, przez który bengalski ruch swadeśi zaczął słabnąć i zamierać, a którego nie popełnił już Gandhi, było unikanie noszenia indyjskich ubrań, a tym samym niewypełnianie w najbardziej oczywisty sposób założeń ruchu swadeśi oraz niedostarczenie ruchowi szeroko rozumianych i dostrzegalnych symboli. Znamienny był fakt, że sami przywódcy ruchu nacjonalistycznego, m.in. Gokhale czy Naoroji (tu wyróżniał się Tilak i Joshi), nadal nosili brytyjskie ubrania, zaznaczając swoją „indyjskość” jedynie poprzez uzupełnianie ich regionalnymi nakryciami głowy. Łączyło się to z przeświadczeniem, że Indusi mogą przejąć władzę nad Indiami poprzez samo ujawnianie brytyjskich nadużyć. Pochwalali więc zakładanie i rozwój indyjskich fabryk tekstyliów, sami jednak nosili importowane stroje (Bean, 1989, 364–365). Miały one komunikować brytyjskie wartości, takie jak praworządność i sprawiedliwość, oraz stwarzać na reprezentacyjnym poziomie sartorialnym symetryczną sytuację komunikacyjną, w której możliwe byłoby porozumienie. Gandhi, naśladując Tilaka czy Joshiego, przyjął inne, bardziej radykalne strategie sartorialne i semiotyczne. Wiedział też, że aby skutecznie promować indyjski przemysł, musiał radykalnie odrzucić nie tylko produkty zachodnie, ale wszystko, co importowane (Trivedi, 2007, s. 12). Gandhi zredefiniował swadeśi, jego wezwanie do bojkotu importowanych tkanin nie opierało się już jedynie na analizach ekonomii nacjonalistycznej. Otrzymało ono bardzo złożony, moralny, a nawet metafizyczny charakter. Jak zauważa Emma Tarlo, Gandhiego skłania do pierwszego, publicznego założenia indyjskiego stroju w Durbanie (1913) „nie nacjonalistyczna ekonomia, ale śmierć indyjskich górników pracujących w Afryce” (Tarlo, 1996, s. 68). Nie wpada on również w klasową pułapkę konstruktywizmu. Wizji tej

5 Braminizm to starożytna religia indyjska wywodząca się z wedyzmu, ściśle związana z kastowym systemem społecznym, która zakładała, że każda osoba urodzona jest w określonej grupie, z której nie ma możliwości wyjścia. Obecnie braminizm jest krytykowany i uznawany za formę dyskryminacji kastowej, „neobraminizm” nawiązuje do braminimu rozumianego jako sztywny, opresyjny system społeczno-religijny.

brakuje charakterystycznej dla ruchu swadeśi egzaltacji pracy fizycznej i powinności jej wykonywania przez elity celem wyeliminowania nierówności i dyskryminacji społecznych (Sarkar, 1970, s. 115). Niezależnie jednak od ograniczeń programów umiarkowanych nacjonalistów i konstruktywistów, czy nawet ekstremistów, pierwszy ruch swadeśi, pomimo iż nie przyniósł oczekiwanych rezultatów, stał się swego rodzaju sprawdzianem dla wszystkich ideologicznych tendencji, które rodziły się i ścierały w okresie nacjonalistycznego przebudzenia w Indiach początku XX w. (Sarkar, 1973, s. 35).

Gandyjski ruch swadeśi – początek, inspiracje, wizja

Gandhi po raz pierwszy odniósł się do idei ruchu swadeśi w 1908 r. serią artykułów w wydawanym przez siebie tytule „Indian Opinion” (1904–1915). Teksty te zostały zebrane i opublikowane w 1909 r. w „Hind Swaraj” („Indian Home Rule”). Gandhi nie poświęcił tam jednak jeszcze wiele uwagi ani khadi, ani problemom promocji towarów swadeśi. Skupił się na krytyce zachodniej cywilizacji, pułapkach nowoczesności oraz zagadnieniu obowiązku i prawa indyjskiego narodu do samostanowienia (swaradž).

W okresie tworzenia „Hind Swaraj” Gandhi był pod olbrzymim wpływem pism m.in. Tołstoja i Ruskina, których był zadeklarowanym intelektualnym dłużnikiem. Jak twierdzi A.L. Basham, trudno oszacować, w jak dużym stopniu myśli Tołstoja czy Ruskina stanowiły oryginalne źródła inspiracji dla Gandhiego, a na ile były one jedynie „formą potwierdzenia oraz zachętą do systematyzacji jego własnych wartości i przekonań” (Raghuramaraju, 2006, s. 19). Pisząc o „własnych” wartościach Gandhiego, miał na myśli wartości „indyjskie”. Nie należy jednak zapominać, że Gandhi był działaczem międzynarodowym, który, przykładowo, przyjął i porzucił już w Gudżaracie tak bardzo „indyjski” wegetarianizm i powrócił do niego dopiero w Wielkiej Brytanii, po lekturze angielskich tekstów propagujących go jako dietę „prawdziwszej”, „sprawiedliwszej cywilizacji”⁶ (Gandhi, 1997, s. XXXIII–XXXIV). Gandhi ostatecznie przeszedł na ścisłą dietę wegetariańską w Afryce, po doświadczeniach w Indian Ambulance Corps, który powołał, by służyć rannym

6 Czytał m.in. *The Perfect Way in Diet* (1881) autorstwa Anny Kingsford, wiceprzewodniczącej London Vegetarian Society, czy *The Ethics of Diet* (1881) Howarda Williama. Williams walczył również z mitem, że powodem przegranej Hindusów był wegetarianizm, który czynił ich ludźmi słabymi. Zarówno Kingsford, jak i Williams uważali, że wegetarianie byli pionierami „prawdziwszej”, „bardziej ludzkiej i sprawiedliwej cywilizacji”.

w powstaniu Zulusom (1906). Trudno więc postawić w przypadku Gandhiego znak równości pomiędzy określeniem „własny” i „indyjski” oraz analogicznie, „obcy” i „nieindyjski”. Wydaje się, co także zauważył Basaham, a nawet poniekąd sam Gandhi w swoim *Hind Swaraj*, że pochodzące spoza Indii koncepcje stanowiły bodziec dla autorskich „reformulacji” znanych mu, indyjskich tradycji myśli (Raghuramaraju, 2006, s. 23). Koncepcje Gandhiego miały więc swoisty „międzynarodowy”, trochę znajomy, trochę obcy urok intelektualny zarówno w Indiach, jak i poza ich granicami. Przez akt twórczej reinterpretacji indyjskich koncepcji Gandhi stworzył przestrzeń dyskusji dla reform społecznych, jak również odważnej (wówczas niepopularnej) wizji nowoczesności, opartej na tradycji oraz koncepcji ekonomiczno-duchowego dobrobytu, których symbolem stało się khadi.

Sam Gandhi określał teksty takich twórców jak Tołstoj, Ruskin, Thoreau czy Emerson mianem literatury pomocniczej, ułatwiającej zrozumienie jego koncepcji i intencji⁷. Intelektualnymi inspiracjami Gandhiego, istotnymi dla omawianego tematu, są teksty L. Tołstoja oraz książka J. Ruskina *Unto the Last*. W swojej autobiografii wspominał, jak wielkie wrażenie zrobiła na nim książka *Królestwo Boga w Tobie*, w której Tołstoj przedstawiał wizję chrześcijaństwa nie jako objawionej, zdogmatyzowanej religii, lecz systemu etycznego. Odrzucał w niej również wszelkie metody walki i sprzeciwu stosujące przemoc. Zazwazanie do unikania przemocy Tołstoj powtórzył również w swoim liście *A Letter to a Hindu* (z 1908 r.)⁸. Treść listu można było uznać za kontrowersyjną, ponieważ Tołstoj w równej mierze obwiniał za zniewolenie Indii Brytyjczyków i Indusów. Winą mieszkańców Indii było utrzymywanie kastowego porządku społecznego, opartego na opresyjnej religii dogmatów, która wykształciła w narodzie mentalność niewolników. Rezultatem tego było zniewolenie milionów (wcześniej zniewolonych religią) Indusów przez niewielką grupę zaledwie kilku tysięcy Anglików. We wspomnianym *Hind Swaraj Gandhi* powtórzył myśl Tołstoja, pisząc: „Prawdziwszym jest stwierdzenie, że to my oddaliśmy Indie Brytyjczykom, niż to, że je utraciliśmy”, nawołując tym samym do przyjęcia przez Indusów postawy odpowiedzialności za przeszłość, a tym samym i przyszłość kraju (Gandhi, 1997, s. 41). Co istotne, w odróżnieniu od członków Kongresu Narodowego Gandhi nie

7 W książce *Hind Swaraj* wymieniał skrupulatnie nie tylko nazwiska twórców, których był „intelektualnym dłużnikiem”, ale podał również listę polecanych tekstów ich autorstwa, która została dodana do książki w formie załącznika (Gandhi, 1997, s. 120).

8 Adresatem listu był Tarak Nath Das. Jego treść została opublikowana po raz pierwszy w gazecie „Free Hindustan”. Gandhi uzyskał zgodę od Tołstoja na przedrukowanie listu w swoim, wydawanym w Afryce, tytule „Indian Opinion” w 1909 r. W 1910 r. przetłumaczył go również na język gudżaracki.

walczył przede wszystkim z brytyjskim imperializmem, ale z zachodnią wizją nowoczesności, której Imperium było jedynie manifestacją. Brytyjczycy stanowili również jedynie „zewnątrzną” formę zagrożenia dla Indii. Zagrożeniem „wewnętrznym”, jeszcze nie bezpieczniejszym, były patologie społeczne wynikające z konstrukcji systemu kastowego (Gandhi, 1997, s. XXXV). Zdaniem Gandhiego Indie powinny być zostać uwolnione zarówno od Brytyjczyków, jak i od wewnętrznej niesprawiedliwości społecznej.

Ostra krytyka rewiwalizmu hinduistycznego pozbawionego jakości reformy społecznej, jaką skierował w stronę Indusów Tolstoj, jeszcze silniej zachęcała Gandhiego do dalszych poszukiwań koncepcji oraz języka, przy pomocy których można było zakomunikować konieczność wprowadzenia radykalnych zmian społecznych. W tym celu Gandhi zredefiniował koncepcję „dharma”⁹, która w jego opinii była ściśle związana z uwarunkowanym kastowo systemem obowiązków oraz z nakazem utrzymywania hierarchicznego porządku społecznego. Nie było w nim miejsca na demokratyczne postawy obywatelskie. Gandhi czuł, że nadszedł czas na zredefiniowanie przestrzeni dharmy, aby możliwe było włączenie doń idei obywatelskich, idei równości, wolności, poczucia braterstwa i potrzeby wzajemnej pomocy. Pisał, że „Bhagawadgita” i „Ramajana” zawierały w sobie niewątpliwy, reformatorski potencjał, który obecnie należało zrealizować (Gandhi, 1997, s. XVI). Dharma była dla niego przede wszystkim modelem, stylem etycznego życia, ogólnie pojętą „prawością”, wyrastającą poza ramy religii i dogmatu. W swoim innym znaczeniu była także formą osobistego obowiązku względem społeczeństwa, przy czym taki obowiązek nie był obowiązkiem zdeterminowanym przez kastę.

Jednym z najważniejszych tekstów, który zainspirował Gandhiego do uczynienia z khadi „tkaniny indyjskiej niepodległości”, była książka *Unto This Last* (1860) Ruskina¹⁰. Dokonał on nawet jej twórczej, parafrazującej reinterpretacji, która ostatecznie przyjęła formę pamfletu o tytule *Sarvodaya* (w wolnym tłumaczeniu „pomyślność dla wszystkich istnień”). Ruskin był radykalnym przeciwnikiem modernizacji oraz postępu przemysłowego. Jego zdaniem niosły one ze sobą wiele negatywnych skutków dla środowiska naturalnego, więzi społecznych, koncepcji pracy oraz wartości estetycznych i moralnych. Uważał, że industrializacja doprowadziła

9 Termin ten ma szereg znaczeń, które obejmują porządek wszechświata, porządek społeczny, prawo naturalne, sprawiedliwość, religię i osobiste obowiązki (Long i Sullivan, 2011, s. 61).

10 Odnoszę się w tym miejscu do samej książki, a nie jej autora, ponieważ zdaje się, że Gandhi nie znał zbyt dobrze całej twórczości Ruskina. Ruskin bowiem w dość pogardliwy sposób ustosunkował się do indyjskiego pragnienia wolności, a jego stosunek do imperializmu brytyjskiego był ambivalentny (Brantlinger, 1996).

do zerwania pierwotnej więzi między człowiekiem a naturą, tak istotnej dla ludzkiego życia. Twierdził, że aby ją odtworzyć, należy powrócić do tradycyjnych metod produkcji, takich jak rękodzieło i rzemiosło. Tak jak konstruktywiści bengalscy uważał, że ludzie powinni pracować i żyć w małych, zdecentralizowanych społecznościach. Taki format pracy i życia doprowadzić miał, zdaniem Ruskina, do regeneracji wyniszczonej industrializacją tkanki społecznej i przywrócenia ludziom sensu życia i szczególnej formy bogactwa, bogactwa duchowego.

Ruskin, zresztą jak i Tołstoj, umocnił w Gandhim awersję do zachodniej formy nowoczesności i uprzemysłowienia, w których Kongres Narodowy widział jedyne remedium na panującą w Indiach biedę. Gandhi uważał, że w sytuacji, gdy miliony Indusów cierpią głód, Indie nie mogą sobie pozwolić na nagłą industrializację, której rezultatem byłoby zastąpienie ludzi maszynami (Bean, 1989, s. 369). Dzięki Ruskinowi Gandhi wypracował alternatywę dla zachodniej industrializacji i nowoczesności. Z antyindustrialnej utopii Ruskina dla Gandhiego płynęły trzy główne nauki: 1) dobro jednostki zależy od dobra ogółu, 2) każdy typ pracy (intelektualna czy fizyczna) ma taką samą wartość, 3) praca z naturą i rzemiosłem przynosi radość. Jak sam pisał w swojej autobiografii,

Pierwszą z nich znałem. Drugiej rysował mi się słaby kontur. Trzecia nigdy mi nie przyszła do głowy. „Unto This Last” uzmysłowiło mi, że druga i trzecia zawarte są w pierwszej. Wstałem z bladym światem, gotów przekuć te zasady w czyn (Gandhi, 2018, s. 470–471).

Po lekturze Ruskina wizja wolnych i dostatnich Indii stała się wizją Indii wspartych na wspólnotach rzemieślniczych, w których każdy znalazłby swoje miejsce i zatrudnienie przy produkcji tradycyjnie wytwarzanych indyjskich towarów. Tym samym, przywrócenie i reforma kultury wiejskiej opartej na cechach i rękodziele stały się głównymi tematami ruchu swadeśi i programu khadi.

Dla Gandhiego, podobnie jak dla (innego sympatyka myśli Ruskina), Williama Morrisa, industrializacja była kłętą, która pociągała za sobą imperializm, eksploatację klasową i niszczenie lokalnej autonomii. Rozwiązaniem problemów Indii nie mogło być naśladowanie uprzemysłowionego, imperialistycznego Zachodu, ale raczej przywrócenie tego, co znaleźć można w tradycji indyjskiej wsi (Brantlinger, 1996, s. 479).

Dzięki myśli Ruskina, Gandhi zredefiniował również pojęcie bogactwa i dobrobytu. I tak, bogactwo moralne stało się, tak jak dla Ruskina, bogactwem prawdziwym, co odpowiadało założeniom ruchu swadeśi i programowi khadi, którego zasadniczą wartością była wartość symboliczna.

W odróżnieniu od wspomnianego W. Morissa, Gandhi nie był artystą i rzemiosło oraz khadi traktował jako, z jednej strony, bardzo praktyczne, a z drugiej „metafizyczne” narzędzia do uzyskania w Indiach powszechnej pomyślności i dobrobytu (nie zbytku) materialnego i duchowego. Podzielał zdanie Tolstoja o potrzebie wystrzegania się tworzenia „sztuki dla sztuki”. Pisma Tolstoja, w których opisywał głębokie uczucia, jakie wyzwała w człowieku sztuka, i zwracał uwagę na religijne pochodzenie wielkich dzieł sztuki oraz na potrzebę przekazywania uczuć za pomocą odpowiednich symboli, wywarły na Gandhim olbrzymie wrażenie. I tak w swoim *Hind Swaraj* podkreślał znaczenie potrzeby wewnętrznego, niemal religijnego doświadczenia tego, czym jest swaradž (samostanowienie). Takie doświadczenie wymagało swoich symboli, były nimi khadi, kołowrotek oraz sam proces tkania i przędzenia, które stało się aktem podobnym do modlitwy czy medytacji.

Jak wspominałam wcześniej, bengalscy nacjonaliści zachęcali do angażowania się w walkę o niepodległość kraju i brania udziału w ruchu swadeśi, bardzo często apelując do religijnych sentymentów mieszkańców Bengalów. Intencją Gandhiego, włączającego do swoich nacjonalistycznych narracji jakość religijną, była materialna i duchowa transformacja indyjskich społeczeństw, zmiana opresyjnej formy religii na „nowoczesną” religijność, która nie opierała się na dogmatach i religijnym obrzędzie, ale na systemie zasad moralnych. Chciał swaradžu (samostanowienia) dla narodu indyjskiego wynikającego ze swaradžu osobistego (samodyscypliny moralnej). Ruch swadeśi Gandhiego wykraczał poza program odzyskania przez Indie niepodległości, był programem naprawy Indii i wizją nowej, alternatywnej, nieuprzedmiotowionej, „etycznej” nowoczesności.

Khadi

Ruch swadeśi potrzebował powszechnie odczytywalnego, wizualnego symbolu, którego nie otrzymał od bengalskich nacjonalistów (prócz flagi). Niewątpliwie zdawali oni sobie sprawę z ekonomicznej ważności tekstyliów, ale w większości nie odczuwali potrzeby noszenia indyjskich ubrań. Gandhiego z pewnością inspirował w tym względzie V. Joshi, ale wydaje się, że to jego własne doświadczenia zdobyte w obcych, imperialnych przestrzeniach Europy i Afryki sprawiły, że odkrył negatywną oraz pozytywną moc sartorialnej semiotyki. Młody Gandhi, jako aspirujący prawnik z Indii, musiał przejść wiele wizerunkowych przemian. Przez pewien czas sądził, że może zostać brytyjskim dżentelmenem, jednak z czasem zauważył, że Brytyjczycy i Indusi posługujący się tymi samymi sygnałami i symbolami sartorialnymi nie komunikują tych samych społecznych

i kulturowych treści. Przez to Gandhi bywał często „nieodpowiednio ubranym” – do sytuacji, miejsca czy panującej mody. Z czasem jednak zaczął zmieniać swoje sartorialne porażki i związane z tym zawstydzenie w strategię mające na celu ukazanie niesprawiedliwości. Gandhi zaczął eksperymentować ze strojem wcześniej, bo już w 1901 r. podczas swojego powrotu z Anglii, natomiast stroju jako czynnej formy protestu użył po raz pierwszy podczas swojej kampanii Satyagraha w Afryce (Bean, 1989, s. 365). Poruszającym przykładem takiego działania były wypadki z 1908 r., gdy Gandhi trafił do więzienia w Johannesburgu, gdzie wraz z innymi protestującymi Indusami został rozebrany i oznakowany literą „N” (od „native”, oznaczającą rdzennego mieszkańca regionu). Mimo zaistniałego błędu postanowił poddać się wszystkim upokarzającym praktykom, jakie brytyjska administracja kolonialna przewidywała dla Afrykańczyków, choć jako Indus był z nich zwolniony. Jedną z nich było obcinanie oznakowanym literą „N” więźniom włosów, na co Gandhi nalegał. Gdy z obawy przed skandalem odmówiono mu tego, ogolił głowę swoją oraz innych Indusów, którzy trafili do więzienia razem z nim w ramach kampanii Satyagraha. Był to jeden z pierwszym przypadków, kiedy Gandhi postanowił użyć wizualnych symboli publicznego upokorzenia i bólu (Tarlo, 1996, s. 68). W kolejnych latach eksperymentował ze strojem więziennym, regionalnym strojem wiejskim oraz żałobnym. Wydaje się, że były to eksperymenty, które miały sartorialnie wyrażać nie tylko chęć walki z niesprawiedliwością czy systemowym rasizmem panującym w europejskich koloniach, ale wewnątrznie odczuwany przez Gandhiego stan smutku, a nawet głębokiej żałoby. Często zapomina się bowiem, że okres afrykański w życiu Gandhiego to okres szczególnego cierpienia i postępujących w swojej radykalności wyrzeczeń. Cierpienie Gandhiego spowodowane było nie tylko doświadczeniem i obserwacją powszechnej dyskryminacji rasowej, ale również jego własnymi doświadczeniami jako pielęgniarza-ochotnika w szpitalach misyjnych, a nawet w szpitalach polowych podczas drugiej wojny burskiej (1899). W okresie krwawo tłumionego powstania Zulusów (1906) Gandhi powołał złożony z ochotników Indian Ambulance Corps. Służył on medyczną pomocą ciemnoskórym ofiarom konfliktu, których nie chciał opatrywać personel medyczny rasy kaukaskiej. Doświadczenie to skłoniło Gandhiego do przejścia na ścisły wegetarianizm oraz rozpoczęcia życia w celibacie (Gonsalves, 2019). Po lekturze wspomnianego już wcześniej tytułu *Unto This Last* Ruskina Gandhi założył w Afryce swój pierwszy ośrodek (Phoenix Settlement, 1904), a w 1910 r. na ziemi ofiarowanej mu przez H. Kallenbacha otworzył Tolstoy Farm. Na Tolstoy Farm mieszkał ze swoją rodziną, Kallenbachem oraz rodzinami więzionych aktywistów ruchu Satyagraha. Prowadził tam życie w absolutnej prostocie, wykonując samodzielnie – według zaleceń Tolstoja – wszystkie

prace manualne, łącznie z robieniem własnych butów według instrukcji mieszkających niedaleko zakonników. Celem całego przedsięwzięcia było osiągnięcie samowystarczalności. Wszystkie sartorialne przemiany Gandhiego miały z jednej strony charakter społeczny i polityczny, ale z drugiej również bardzo osobisty. Wewnętrzny stan smutku spowodowany sytuacją zewnętrzną wracał niejako z powrotem jako społeczny komunikat. Gandhi wytworzył ciekawy mechanizm komunikowania niesprawiedliwości, który był bardzo osobisty, a zarazem mógł być powszechnie odczuwany. Mechanizm ten polegał na: 1) uwewnętrznieniu krzywdy i smutku innych ludzi poprzez sam fakt ich świadomego zauważenia; 2) doświadczeniu ich umysłem i ciałem (ascezie w stroju towarzyszyły również modlitwa, medytacja milczenie, jak również głodówka); 3) komunikowaniu, uzewnętrznieniu cierpieniu strojem (oraz publicznymi głodówkami, marszami czy milczeniem). Na tej samej zasadzie khadi stanowiło formę uzewnętrznienia narodowego smutku oraz gotowości moralnej do aktów poświęcenia dla ojczyzny.

Produkcja khadi

Po powrocie do Indii w 1915 r. Gandhi założył niedaleko Ahmedabadu aśram Satyagraha, który następnie przeniósł bliżej miasta, nazywając go Sabarmati (1917). Ahmedabad wybrał nieprzypadkowo, miasto to nazywane było Manchesterem Indii ze względu na ilość produkowanych tam tkanin, w starożytności natomiast stanowiło ono ważny ośrodek indyjskiego tkactwa. Już w 1915 r. mieszkańcy aśramu złożyli przysięgę swadeśi. Gandhi chciał stworzyć tam samowystarczalny ośrodek, witalny prototyp wioski rzemieślniczej (Bean, 1989, s. 369). Postanowił produkować tam khadi – ręcznie tkany materiał na bazie ręcznie wytwarzanej przędzy. Droga Gandhiego i członków jego wspólnoty do opracowania systemu produkcji khadi była jednak długa i zawila. Zawila do tego stopnia, że przez wiele lat niemożliwe było wyprodukowanie kawałka khadi o szerokości przekraczającej 30 cali, podczas gdy Gandhi potrzebował na skromne dhoti pasa materiału o szerokości 45 cali (Bean, 1989, s. 371). Mimo iż Ahmedabad słynął niegdyś z tradycji tkackich, to indyjskie rzemiosło było już tak osłabione, że nie można było odnaleźć choćby jednego, sprawnego koła tkackiego („chakra”). Ostatecznie, po wielu trudach udało się je sprowadzić z sąsiedniego stanu i wykonać repliki. Gandhiewi zależało na wykonywaniu przędzy ręcznie, ponieważ w produkcji przędzy i tkaniu widział czynności o wartości ekonomicznej i duchowej. Dopiero w 1919 r. członkowie aśramu mogli założyć zrobione przez siebie stroje. Przy czym wyprodukowane przez nich khadi było na tym etapie tak nietrwałe, że

nie mogło być owijane wokół głowy jako turban, który Gandhi zastąpił niebawem niewielką czapką, nazwaną z czasem „Gandhi cap”. W 1920 r. Kongres Narodowy przyjął akt ręcznego wytwarzania przędzy oraz tkania jako część ogłoszonego tego roku ruchu nieposłuszeństwa. Celem włączenia prac rzemieślniczych do oficjalnego programu partii była aktywizacja milionów Indusów, którzy przez prosty, manualny akt mogli dołączyć do wspólnej, narodowej sprawy, oraz fizyczne zwiększenie ilości produkowanego khadi, co pomogłoby wyprzeć bojkotowane, zagraniczne ubrania. Nie oznaczało to jednak tego, że członkowie Kongresu Narodowego, ideologiczni spadkobiercy umiarkowanych nacjonalistów bengalskich czy też przedstawiciele elit intelektualnych Indii uważali tkanie i wyrabianie przędzy za najważniejszy czyn patriotyczny. R. Tagore pisał nawet, że „próba wyzwolenia milionów ludzi poprzez uczynienie ich tkaczami jest jak zawezwanie tych milionów do jednoczesnego splunięcia celem utopienia władz kolonialnych” (Bean, 1989, s. 371). Dla większości działaczy politycznych khadi było pięknym symbolem, do którego chętnie sięgano, który chętnie noszono, ale nie stanowiło ono dla nich pomyślnej zapowiedzi przyszłości. Kongres Narodowy nieprzerwanie wierzył w industrializację Indii. Gandhi wierzył też w Ruskinowską wizję pomyślności wszystkich istot (sarvodaya), którą mógł zrealizować poprzez nawoływanie nie tylko do kupowania khadi, ale również do jego wytwarzania i organizowania ośrodków jego produkcji. W 1921 r. Gandhi znacząco zredefiniował produkty typu swadeśi. Od tej pory do grupy produktów „obcych” i bojkotowanych zaliczano wszystkie towary importowane oraz wszystkie towary, w tym oczywiście tkaniny, produkowane maszynowo, choćby nawet w indyjskich fabrykach (Trivedi, 2007, s. 12). W 1922 r. zakazano członkom Kongresu noszenia jakichkolwiek ubrań pochodzących z importu. Zaczęto również żądać uiszczania składek partyjnych w ręcznie wytwarzanej, bawełnianej przędzy (Bean, 1989, s. 373). Pomysł ten nie spotkał się z wielkim entuzjazmem członków partii, a niektórzy z nich zwyczajnie zlecali przędzenie sługom. Sceptycyzm i otwarta niechęć dla projektu khadi przedstawiciele elit nie był jednak największym problemem Gandhiego, ponieważ te, pomimo niechęci w sercach, nosiły khadi na swoich plecach, dając tym zewnętrzny wyraz poparcia. Większym problemem było samo khadi. Kiedy na początku drugiej dekady XX w. Gandhi nawoływał do powszechnego rewivalu khadi, tkanina ta była mało dostępna, nietrwała i droga. W wielu rejonach kraju panowała nędza, stąd Indusów nie było stać na palenie brytyjskich ubrań i kupowanie drogiego i niepraktycznego khadi. Już od 1919 r. Gandhi, świadomy tego, jakim produktem było khadi, apelował do mężczyzn, by nosili stroje utkane z khadi, choćby w formie przepaski na biodra, jeśli nie stać ich było na nic więcej (Tarlo, 1996, s. 71). Odwoływał się wtedy do indyjskich tradycji męskiego stroju,

które nie wymagały od mężczyzn noszenia złożonych, zakrywających ciało fasonów. Zachęcał do zaprzestania kupowania czapek i kamizelek na rzecz zakupu prostego dhoti i koszuli z khadi, zauważając przy tym, że w niektórych częściach Indii goła głowa symbolizowała stan żałoby, którą Indusi powinni obecnie odczuwać. Apelowal też do najuboższych, sugerując, że jeśli nie stać ich na nic innego, powinni nosić jedynie przepaskę na biodra, ale z khadi, by wesprzeć ruch swadeśi. Będąc świadomy tego, jak wielkim wyrzeczeniem był dla milionów Indusów zakup khadi, Gandhi coraz bardziej upraszczał swój własny strój. Długo wahał się jednak nad tym, czy powinien założyć strój najuboższych – przepaskę na biodra i obszerny szal. Obawiał się kolejnych oskarżeń o zbytnią ekscentryczność, teatralność, brak modestii, „uwstecznianie” i powrót do czasów barbarzyńskich, ponieważ to właśnie konotowała przepaska lędźwiowa. W 1920 r. Gandhi ogłosił, że do końca następnego roku indyjscy tkacze-patrioci ubiorą w khadi całe Indie. W połowie 1921 r. wiedział już, że jego ruch khadi upada i że postawił i sobie, i innym Indusom niewykonalne zadanie. Gandhi miał świadomość tego, że gdy zachęcał najuboższych mieszkańców Indii do palenia importowanych materiałów i ubrań, nie był w stanie nikogo przekonać, mając na sobie dhoti. Mimo obaw najbliższego otoczenia 22 września 1921 r. zapowiedział na łamach dziennika „The Hindu” redukcję swojego ubioru do przepaski lędźwiowej i obszernego szalu.

Akt usunięcia koszuli i dhoti nabrał wymiaru religijnego, towarzyszyły mu żałobne ogolenie głowy, medytacja i modlitwa oraz nowa praktyka duchowa – zwracanie się do Indusów w listach, w przemowach celem wytlumaczenia swojej kontrowersyjnej decyzji i zawezwania do aktów ofiarności na rzecz pogrążonej w żałobie ojczyzny (Tarlo, 1996, s. 72–74). Krytyka nie była jednak jedyną formą reakcji na decyzję przyjęcia przez Gandhiego tak drastycznych, sartorialnych strategii. Kiedy przepaska khadi stała się wraz z upływem lat nieodłączną częścią jego tożsamości, zaczęto interpretować ją jako przejaw świętości. Sartorialna redukcja była odczytywana jako religijny ascetyzm. Gandhi już wcześniej nazywany był Mahatmą (Wielką Duszą), ale przyodzienię się w tak niewiele, by dać przykład tak wielu, jedynie potwierdzało jego świętość. Ludzie masowo przybywali z odległych zakątków Indii, aby uświadczyc „darśanu” (widzenia) Gandhiego (Tarlo, 1996, s. 78). Udanie się w podróż celem zobaczenia i wysłuchania Gandhiego (często jedynie zobaczenia ze względu na hałas i ograniczenia językowe) stanowiło ekwiwalent pielgrzymki do Benares (Bean, 1989, s. 367). To publiczne, masowe wyświadczenie Gandhiego miało pozytywne i negatywne konsekwencje. Gandhi nie chciał być uważany za świętego, przepaska miała zmobilizować miliony do działania, do odczytania jego żałoby i bólu. Nie miała być jedynie symbolem ascetyzmu i świętości. Z drugiej strony miał świadomość, że to właśnie

dzięki „wyświęcającym” go masom popularność khadi rosla. Sam również próbował w bardziej jasny niż dotychczas sposób niejako „uświęcić” samo khadi. Nierzadko więc, przemawiając do tłumów, używał w odniesieniu do khadi i produktów swadeśi religijnych metafor i terminów (Tarlo, 1996, s. 79). Khadi stało się w pewnym momencie swoistym atrybutem świętego, świętego żalobnika, nie zostało ono jednak zredukowane do symbolu świętości, dla wielu stało się symbolem działania. Za przykład tego może posłużyć list do Gandhiego napisany przez młodego człowieka, który w 1927 r. wziął udział w dwudziestoczterogodzinnym maratonie przedzenia podczas Tygodnia Narodowego.

Zacząłem tracić odwagę w ósmej godzinie. Ręce odmówiły posłuszeństwa, kręciło mi się w głowie. Koło wypadło mi z rąk, a ja położyłem się na plecach, ale nie mogłem znaleźć spokoju. Nagle przyszła mi myśl o Jallianwallah Bagh (masakrze), której rocznicę obchodzimy, i wraz z nią obraz tych, którzy leżeli krwawiąc w Bagh przez ponad dwanaście godzin bez pomocy. Wtedy moje zmęczenie minęło i z wielką siłą wróciłem do koła (Trivedi, 2007, s. 33).

Lisa Trivedi w swojej książce *Clothing Gandhi's Nation* opisuje heroiczne wręcz wysiłki tysięcy mężczyzn i kobiet związanych z ruchem swadeśi, których działalność nie ograniczyła się jedynie do pozyskiwania sympatyków ruchu poprzez pokazywanie im propagandowych pamfletów. Podróżujący do najodleglejszych zakątków Indii aktywiści, wyposażeni w narzędzia używane dotąd dla potrzeb kolonialnej propagandy – budki slajdowe i mapy oraz starannie redagowane materiały edukacyjne i koła tkackie, przyuczali najuboższych mieszkańców wsi do zawodu tkacza, inicjując przy tym wiejskie ośrodki rzemieślnicze. Przejmując estetykę i format kolonialnych wystaw, będących nierozłączną częścią imperialnych przedstawień, przekazywali także mieszkańcom różnych regionów Indii wiedzę na temat ich bliższych i dalszych sąsiadów, budując w ten sposób świadomość sąsiada i narodu. Do promocji khadi przyczyniał się również Kongres Narodowy, który z różnym skutkiem finansował zawiązującą się sieć produkcyjną tej tkaniny oraz innych towarów swadeśi. Praktyka ta przetrwała okres walki o niepodległość Indii i do dzisiaj największym inwestorem i innowatorem w scentralizowanym sektorze khadi jest rząd.

Problem z khadi

Khadi stało się symbolem oraz głównym produktem ruchu swadeśi. Nietety, samo w sobie, jako produkt fizyczny, było towarem fatalnym. Wiadomo, że Gandhi miał świadomość tego, że jakość tej tkaniny bywała

bardzo niska, a cena zbyt wysoka, dodatkowo był to materiał trudny w utrzymaniu, znacząco kurczył się podczas prania i był nieprzyjemny w dotyku. Innym powodem, dla którego Indusi niechętnie kupowali khadi, było to, że w swojej popularnej, standardowej formie było ono materiałem grubym, nieprzyjemnym i przygnębiającym. Nie zaznaczało też regionalnej różnorodności Indii, pozbawiając Indusów istotnych sartorialnych symboli. Gandhi pragnął stworzyć strój, który nie komunikowałby żadnego rodzaju przynależności – klasowej, ekonomicznej, regionalnej etc., jak również nie ulegałby tendencjom mody. Dlatego też przez długi czas Gandhi nie przewidywał produkcji kolorowego khadi czy khadi zdobionego haftem lub wzorami. Ostatecznie jednak do produktów khadi dołączono kolekcje farbowanych, haftowanych i zadrukowanych ręcznie tkanin i tekstyliów domowych, a nawet kontrowersyjne jedwabie¹¹. Na rynku pojawiły się również luksusowe typy khadi, miękkie i delikatne batysty czy muśliny, które szczególnie chętnie kupowali członkowie partii oraz bogaci Indusi, tworząc tym samym kolejną kategorię różnicy – jakość, która stanowi główny wyróżnik dóbr luksusowych. Wraz z rozwojem ruchu swadeśi, na drodze ciągłych negocjacji odnośnie do znaczeń, ograniczeń i możliwości khadi, tkanina ta stawała się coraz bardziej „pustym” symbolem. Presja, by przyjąć khadi, była w pewnym momencie olbrzymia. Naciski miały różną moc i różny charakter – od delikatnej zachęty, przez czystą propagandę, po przemoc fizyczną. Zakładanie importowanego stroju stało się grzechem, do którego nikt nie chciał się publicznie przyznać. Doprowadziło to do dziwnego, sartorialnego paradoksu, który polegał na tym, że im wyraźniej łączono noszenie brytyjskich strojów z czymś grzesznym i wstydliwym, tym żywiej rosła fałszywa motywacja do noszenia khadi jako maski, która miała przesłaniać prawdziwe przekonania i sympatie. Khadi było także tanim sposobem na uzyskanie dużej popularności i szacunku, ponieważ noszący je człowiek stawał się automatycznie szczerym, skromnym, gotowym do poświęceń patriotą. Nie działało się tak z powodu magicznych właściwości khadi, o których czasami wspominał Gandhi (Tarło, 1996, s. 116).

Powodem tego było nadużywanie khadi jako symbolu, którego znaczenie było na pewnym etapie bardziej wyczuwalne i „widoczne” niż znane. Khadi stało się symbolem darśanu. Dla wielu klasyczny, biały kolor khadi symbolizował hinduską ideę czystości, natomiast jego szorstka tekstura symbolizowała prostotę i ubóstwo. Jak pisał D. Chakrabarty, cechy te „sugerują zdolność polityka do zrezygnowania z własnego komfortu

11 Tradycyjny proces produkcji jedwabiu wymaga zabicia jedwabników, przez co nie wypełnia zasady ahimsy. Stąd też przez dłuższy czas debatowano nad słusnością włączenia jedwabiu do grupy produktów swadeśi (Tarło, 1996, s. 109).

i dokonywania poświęceń w imię interesu ogółu” (Chakrabarty, 2001, s. 27). Ta fantazja czystości khadi utrzymała się do dziś, mimo iż jeszcze w okresie walki o niepodległość Indii sygnalizowano problem nadużywania khadi jako symbolu moralnej integralności przez skorumpowanych polityków (Tarlo, 1996, s. 108–109).

Z punktu widzenia tradycyjnej ekonomii khadi było złym produktem. Ze względu na swoje wady technologiczne (których nie udało się skorygować do dzisiaj) nigdy nie miał on szansy na to, by stać się popularnym materiałem dnia codziennego. Utrzymał się na rynku jedynie jako przedmiot narracji gandhyskiej ekonomii, według zasad której dobro narodowe oraz dobro wszystkich istnień stawano się nowym kryterium wartości. Jego wartość leżała w tzw. duchu khadi. Problem polegał jednak na tym, że pojęcie „duch khadi” w pewnym momencie zaczęło oznaczać bardzo dużo i bardzo niewiele, a starannie konstruowana i negocjowana wizja indyjskiej nowoczesności Gandhiego stała się jedynie narodowym „marzeniem o świecie, jaki mógł być” (Fox, 1989, s. 59–60).

Khadi bez Gandhiego

Po śmierci Gandhiego polityka J. Nehru przyjęła ambiwalentny charakter w stosunku do gandhyskiej wizji nowoczesnych Indii, opartych na tradycyjnych rozwiązaniach produkcyjnych oraz ekonomii wartości. Jako zwolennik industrializacji Nehru wspierał uprzemysłowienie kraju, użytkując zebrany przez Gandhiego kapitał społeczny do pomocy rodzimym inicjatywom przemysłowym. Sektor produktów khadi nigdy nie został zdecentralizowany, stąd całą kontrolę nad nim sprawował rząd. Nehru z jednej strony zezwalał indyjskim fabrykom produkować dokładne, maszynowo wytwarzane repliki najpopularniejszych towarów khadi. Z drugiej strony przyjmował od koncernów, takich jak Tata czy Birlas, datki na prowadzenie kampanii swadeśi, mimo że kampanie te zachowywały swój antyindustrialny ton. Warto w tym miejscu zaznaczyć, że aż do końca lat 80. w Indiach uprawiano postgandhyską politykę walki ze zbytkiem i konsumpcjonizmem, której stałym elementem była również promocja indyjskiego rzemiosła, uznawana za formę rewitalizacji tożsamości i podmiotowości Indusów. Stąd też rząd Indii czynnie i hojnie wspierał rękodzieło, w tym khadi, mimo że sektor ten przez dekady przynosił jedynie straty (Bayly, w: Appadurai, 2010, s. 314). Były to jednak tylko straty finansowe. Na początku lat 90. nastąpiła liberalizacja rynku, którą poprzedziła seria rządowych inwestycji w rzemiosło oraz w edukację związaną z dizajnem, w tym z projektowaniem mody (Khaire, 2016). Od tamtej pory rząd indyjski zaczął promować khadi jako tzw. fashion fabric (materiał mody). Takie

działanie nie mieściło się w gandyjskiej wizji khadi, ale stanowiło formę negocjacji z odbiorcami, do której Gandhi sam musiał często przystępować. Nieustanne poszukiwania dróg promocji khadi w Indiach wskazują na dużą determinację rządu, by utrzymać wizję Gandhiego przy życiu. I tak, w indyjskiej edycji magazynu „Vogue” co kilka miesięcy lub lat pojawiają się felietony dedykowane khadi. Zawierają one opisy bieżących działań mających na celu popularyzację tej tkaniny, pozytywne i entuzjastyczne prognozy odnośnie do przyszłości khadi (głównie w Indiach, ale i na świecie) oraz sentymentalne, patriotyczne nawiązania do Gandhiego i walki o niepodległość. Felietony te najczęściej publikuje się przy okazji większych wydarzeń i inicjatyw związanych z promocją i nowymi formami wykorzystywania tej tkaniny (wystawy, pokazy mody, konkursy, rządowe inicjatywy, użycie khadi przez znanych indyjskich i zagranicznych projektantów mody etc.). Budują one obraz potężnego, kolektywnego wysiłku rządu indyjskiego oraz środowiska projektantów mody, kuratorów, aktywistów, historyków sztuki użytkowej, kolekcjonerów i fascynatów indyjskich tradycji tekstylnych, jakie podejmuje się raz po raz, aby dokonać kulturowego „uaktualnienia” i komercyjnego uatrakcyjnienia khadi (Tewari, 2022; Khanna, 2020). Mimo opisanych wysiłków największym inwestorem w sektor khadi nadal pozostaje rząd przekazujący KVIC (Khadi and Village Industries Commission) duże zlecenia dla kontrolowanych przez siebie instytucji i przedsiębiorstw państwowych.

Na przestrzeni ostatnich lat obserwuje się duże przesunięcie sympatii konsumentkich i uwagi rządu nie tylko w kierunku samego khadi i tradycyjnego, indyjskiego rzemiosła, ale całej gandyjskiej (obecnie „indyjskiej”) wizji alternatywnej nowoczesności. Przesunięcie to widoczne jest w mediach, ale również w oficjalnych narracjach rządowych oraz w inicjowanych przez rząd programach. Przykładem tego jest plan radykalnej ekologizacji ekonomii indyjskiej, którego celem jest uczynienie z Indii zielonej ekonomii do roku 2030 (i stworzenie dzięki temu 500 milionów nowych stanowisk pracy) (Madhukalya, 2021), jak również projekty typu „Svadhya” (2022), łączące ze sobą tradycję „ducha khadi” i jogi oraz programy KVIC-u, które mają wesprzeć indyjskie wioski rzemieślnicze, wyposażając je np. w ekrany solarne (Mission Solar Charkha) (Ministry of Micro, Small & Medium Enterprises 2022, <https://kviconline.gov.in/msc/>). Samo khadi nazywa się natomiast tkaniną, która może się stać światowym materiałem mody zrównoważonej. Alternatywna rzeczywistość Gandhiego może stanowić inspirację dla współczesnych Indii z trzech głównych powodów: 1) Gandhi walczył przede wszystkim z samą ideą zachodniej nowoczesności, której Imperium Brytyjskie było jedynie manifestacją, przez co stworzone przez niego koncepcje zyskały walor uniwersalny; 2) rewitalizm Gandhiego był rewitalizmem religijności, stylu życia,

nie religii, co pokrywa się z obecnymi tendencjami religijnymi Indusów, 3) koncepcja „sarvodaya” ma charakter biocentryczny i nawiązuje do założeń głębokiego ekologizmu (Torchia, 1997), w którym Indie widzą przestrzeń (swojego) moralnego zwycięstwa.

Jak zauważył Peter van der Veer, indyjska nowoczesność nigdy nie była nowoczesnością wykształconą w sposób organiczny, była zawsze zapośredniczana przez imperializm (2014, s. 214). Zawsze też była zadaniem, wysiłkiem, jaki należało podjąć. Indyjskie elity pragnęły nowoczesności konstruowanej przy pomocy narzędzi postoświeceniowego racjonalizmu – nauki, demokracji, sekularyzmu i progresu. Gandhi szukał swoich narzędzi w reinterpretacji koncepcji zaczerpniętych z głównego nurtu indyjskich tradycji myśli, nie poświęcając przy tym wiele uwagi ich lokalnym wariantom. W trakcie walki o niepodległość i po odzyskaniu przez Indie suwerenności abstrakcyjna idea indyjskiej duchowości stała się najpotężniejszą ideologiczną bronią nacjonalizmu, którą można było przeciwstawić się zachodniemu imperializmowi i materializmowi (van der Veer, 2014, s. 32). Z tego powodu wizja alternatywnej nowoczesności Gandhiego zawsze kryła i kryje się gdzieś niedaleko, w nieokreślonej przestrzeni indyjskiej rzeczywistości. Jak zauważyła E. Tarlo, kwestia przyjęcia khadi zawsze była kwestią jedynie stopnia jego przyjęcia. Podobnie jest z wizją gandhijskiej nowoczesności. Nie można dokonać jej całkowitej implementacji, jednak obecnie stanowi ona podstawę wyrażenia podmiotowości indyjskich społeczeństw w odniesieniu do globalnych i lokalnych wyzwań. Dodatkowo, rozwój rozumiany jako progres technologiczny, któremu sprzeciwiał się Gandhi, stał się jednym z głównych aspektów i powodów tych wyzwań. Obecnie Indie intensywnie inwestują w wizję kraju, dzięki której mogłyby się okazać konkurencją dla Chin, których od kilkunastu już lat Indie nie są w stanie dogonić na płaszczyźnie tradycyjnie pojętej ekonomii. Czy mogą to uczynić w znanej już przestrzeni alternatywnej ekonomii wartości Gandhiego, z którą, przynajmniej w teorii, pokrywają się globalne, środowiskowe tendencje? Czy też taki jest cel tych narracji? Wydaje się, że ponownie, tylko w pewnym stopniu. Przede wszystkim, utrzymywanie wizji alternatywnej, „tradycyjnej nowoczesności” Indii jest wyrazem wiary w twórczą, upodmiotowiającą moc własnych kultur. Jest też wyrazem uświadomionej tożsamości i podmiotowości Indusów oraz ciągłej potrzeby ich reinterpretacji w warunkach globalnych i lokalnych wyzwań, ograniczeń i możliwości.

BIBLIOGRAFIA

- Appadurai, A. (ed.) (2010, cop. 1986). *The social life of things. Commodities in cultural perspective*. 8th printing. Cambridge [etc.]: Cambridge University Press.
- Bandyopadhyay, S. i Parasher Sen, A. (red.) (2017). *Religion and modernity in India*. First edition. New Delhi: Oxford University Press.
- Brantlinger, P. (1996). A Postindustrial Prelude to Postcolonialism: John Ruskin, William Morris, and Gandhism. *Critical Inquiry*, 22(3), 466–485.
- Chakrabarty, D. (2001). Clothing the political man: A reading of the use of khadi/white in Indian public life. *Postcolonial Studies*, 4(1), 27–38. DOI: 10.1080/13688790120046852.
- Chakrabarty, D. (2002). *Habitations of modernity. Essays in the wake of subaltern studies / Dipesh Chakrabarty*; with a foreword by H.K. Bhabha. Chicago, Ill., London: University of Chicago Press.
- Fox, R.G. (1989). *Gandhian Utopia. Experiments with culture*. Richard G. Fox. Boston, Mass.: Beacon Press.
- Fuchs, M., Linkenbach, A., Mulsow, M., Otto, B.-Ch.; Parson, R.B. i Rüpke, J. (red.) (2019). *Religious individualisation. Historical dimensions and comparative perspectives*. Berlin, Boston: Walter de Gruyter GmbH.
- Gandhi (2018). *An autobiography. The story of my experiments with truth: a critical edition*. New Haven: Yale University Press.
- Gandhi i Parel, A. (1997). *Hind swaraj and other writings*. Cambridge: Cambridge University Press (Cambridge texts in modern politics).
- Gonsalves, P. (2019). ‘HALF-NAKED FAKIR’. The story of Gandhi’s personal search for sartorial integrity. *Gandhi Marg*, 31(1), 5–30.
- Khair, M. i Hall, E.V. (2016). Medium and Message: Globalization and innovation in the production field of Indian fashion. *Organization Studies*, 37(6), 845–865. DOI: 10.1177/0170840615622061.
- Khanna, J.M. (2020). Why khadi is one of the most sustainable fabrics to consider right now. *Vogue India*.
- Long, J.D. i Sullivan, B.M. (2011). *Historical dictionary of Hinduism*. New ed. Lanham Md.: Scarecrow Press (Historical dictionaries of religions, philosophies, and movements).
- Madhukalya, A. (2021). India’s transition to green economy to create 50 mn jobs, contribute \$1 trn in economic impact: WEF. *Business Today*. In (dostęp: 08.01.2023).
- Ministry of Micro, Small & Medium Enterprises (2022). ‘Svadha’– *Wellness Wear Collection in Khadi*. Pozyskano z: <https://pib.gov.in/PressReleasePage.aspx?PRID=1835418> (dostęp: 20.11.2022).
- Newnham, R. (2009). *Deconstructing Empire. Concepts of Order and Justice in the British Withdrawals from India and Palestine, 1945–1948*. Saarbrücken: VDM Verlag Dr. Müller.

- Nikam, N.A. (1954). Gandhi's Philosophy. *The Review of Metaphysics*, 7(4), 668–678.
- Pandit, M. (2019). *Performing nationhood. The emotional roots of Swadeshi nationhood in Bengal, 1905–1912* / Mimasha Pandit. New Delhi: Oxford University Press.
- Raghuramaraju, A. (2006). *Debating Gandhi*. New Delhi: Oxford University Press.
- Richards, G. (2005). *The philosophy of Gandhi. A study of his basic ideas*. London: Taylor & Francis e-Library.
- Riello, G. i Roy, T. (2009). *How India clothed the world. The world of South Asian textiles, 1500–1850*, ed. G. Riello, T. Roy with the collaboration of O. Prakash and K. Sugihara. Leiden: Brill (Global economic history series, 1872–5155, v. 4).
- Roy, R.D. (1987). Some Aspects of the Economic Drain from India during the British Rule. *Social Scientist*, 15(3), 39–47. DOI: 10.2307/3517499.
- Sangari, K. (2019): Singular individuals, conflicting authorities: Annie Besant and Mohandas Gandhi. W: M. Fuchs, A. Linkenbach, M. Mulsow, B.-Ch. Otto, R.B. Parson i J. Rüpke (red.), *Religious individualisation. Historical dimensions and comparative perspectives*. Berlin, Boston: Walter de Gruyter GmbH, 1065–1096.
- Sarkar, S. (1970). Imperialism and Nationalist Thought. A Case Study of Swadeshi Bengal. *Indian History Congress*, 32, 111–119.
- Sarkar, S. (1994). *The Swadeshi Movement in Bengal, 1903–1908*. Second reprint. New Delhi: People's Publ. House.
- Tarlo, E. (1996). *Clothing matters. Dress and identity in India*. Chicago: University of Chicago Press.
- Tewari, B. (2022). Exploring a 'Khadi state of mind' this 75th Independence year of India. *Vogue India*.
- Torchia, A.D. (1997). Gandhi's Khadi Spirit and Deep Ecology. *Worldviews*, 1(3), 231–247.
- Trivedi, L. (2007). *Clothing Gandhi's nation. Homespun and modern India*. Bloomington: Indiana University Press.
- van der Veer, P. (2013). *The modern spirit of Asia. The spiritual and the secular in China and India*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Vatsyayan, K. (1991). *Concepts of space. Ancient and modern*, red. K. Vatsyayan. New Delhi: Indira Gandhi National Centre for the Arts: Abhinav Publications.
- Weiner, A.B. (1989). *Cloth and human experience*. With assistance of Jane Schneider. Washington: Smithsonian Books (Smithsonian series in ethnographic inquiry).

Anna Jankowska – absolwentka krakowskiej indianistyki oraz uniwersytetu imienia Jawaharlala Nehru w Delhi. Podczas studiów doktoranckich prowadziła badania w Indiach, interesując się kwestią stroju oraz tożsamości. W tej samej przestrzeni zainteresowań brała także udział w projektach z pogranicza nauki i sztuki w Polsce, Indiach i Tajwanie. Jest zaangażowana w badania i rewitalizację myśli Gabriela Tarde’a, któremu poświęciła znaczną część swojej rozprawy doktorskiej. Doktorat obroniła w 2019 r., uzyskując tytuł doktora kulturoznawstwa.

