



Kraków, 15.11.2023

Dr hab. Marzenna Jakubczak, prof. UKEN
Instytut Socjologii, Wydział Nauk Humanistycznych
Uniwersytet Komisji Edukacji Narodowej
Ul. Podchorążych 2, 30-084 Kraków
E-mail: marzenna.jakubczak@up.krakow.pl

Recenzja pracy doktorskiej Pani mgr Adriany Simoncelli

pt. „Przemiany sposobów obrazowania trzeciej płci (hidźra) w kulturze indyjskiej na podstawie wybranych tekstów. Między starożytnością a współczesnością” napisana pod kierunkiem dr hab. Haliny Marlewicz, prof. UJ

Niniejszą recenzję przedkładam w odpowiedzi na pismo informujące o wyznaczeniu mnie uchwałą Rady Dyscypliny Literaturoznawstwo Uniwersytetu Jagiellońskiego na recenzentkę w postępowaniu w sprawie nadania stopnia doktora Pani mgr Adrianie Simoncelli w dziedzinie nauk humanistycznych, w ramach dyscypliny literaturoznawstwo.

Omówienie pracy

Do lektury rozprawy Pani mgr Adriany Simoncelli zabrałam się z wielką ciekawością. Niewiele bowiem dotąd napisano po polsku na temat hidźrów. Rozmach pracy wzbudza podziw, a różnorodność wykorzystanych materiałów wręcz przytłacza. Wnioskując ze skali zrealizowanego przez Doktorantkę projektu badawczego, gromadzenie źródeł zajęło Jej całe lata. Owocem tego wysiłku jest rzetelne, przekrojowe omówienie szerokiej gamy wizerunków trzeciej płci utrwalanych w literaturze indyjskiej od czasów starożytnych aż po współczesność. Ambicją Kandydatki była nie tylko staranna selekcja i omówienie literackich przykładów, ale także interdyscyplinarny namysł nad faktem kontestowania heteronormatywu oraz teoretyczna refleksja nad konsekwencjami wyodrębnienia trzeciej kategorii płciowej.

Jak w pierwszych zdaniach *Wstępu* przyznaje Autorka, praca powstała w wyniku poszukiwań odpowiedzi na trzy pytania: „kim są hidźrowie?”, „jakię miejsce zajmują w społeczeństwie indyjskim?” oraz „dlaczego są oni tożsamością, która nie ma odpowiednika w realiach zachodnich?” (s. 8). Udzielone przez Panią mgr Simoncelli odpowiedzi na dwa pierwsze pytania są pełne i wyczerpujące. Doktorantka zaprezentowała niezmiernie ciekawą, oryginalną, dobrze ugruntowaną w tekstach źródłowych opowieść o zróżnicowaniu sposobów postrzegania i

obrazowania trzeciej płci (*tritija prakriti*), zwykle określanej w literaturze indyjskiej mianem *hidźra* (hindi *hijra*) (s. 8).

Na pracę, liczącą w sumie 257 stron, składa się siedem głównych rozdziałów oraz dopełniające je części, takie jak: *Uwagi dotyczące transkrypcji*, *Wstęp*, *Zakończenie*, które zawiera dwa *Załączniki* z wyciągiem z aktów prawnych, oraz obszerna *Bibliografia* zajmująca 34 strony. We *Wstępie* Autorka artykułuje między innymi wspomniane wyżej pytania przewodnie pracy i omawia jej konstrukcję. Zarówno rozbudowana struktura rozprawy, jak i przyjęte wstępnie założenia metodologiczne świadczą dobrze o dojrzałości Badaczki i/lub odpowiedniej pieczy Promotorki.

Siedem rozdziałów pracy tworzy niejako dwie warstwy refleksji nad problematyką trzeciej płci w kulturze indyjskiej – warstwę teoretyczno-uogólniającą i warstwę historyczno-literaturoznawczą. To trafny zabieg, który pozwala na głębszą i wszechstronną analizę kluczowego problemu. Namysł teoretyczny podjęty został w dwóch pierwszych rozdziałach (a po części także w trzecim), w których Pani Adriana sięga do wybranych teorii z zakresu kulturoznawstwa, socjologii, psychologii, historii i filozofii. Przywołuje także pewne ustalenia z pogranicza nauk medycznych (niestety miejscami nieaktualne) i antropologii. Rozdział pierwszy koncentruje się na zachodniej perspektywie akademickiej, natomiast drugi i trzeci referują wypowiedzi teoretyków indyjskich oraz porządkują terminologię używaną w Indiach – głównie w oparciu o cenne badania terenowe Gayatri Reddy – w odniesieniu do osób płciowo ambiwalentnych: interseksualistów, transseksualistów, homoseksualistów, transwestytów, hermafrodytów, eunuchów itd. **Szczególnie interesujący**, dostarczający mnóstwa szczegółowych informacji jest rozdział III, a w nim **swoisty katalog określeń ekwiwalentnych wobec „hidźry”** (s. 80-81), terminów bliskoznacznych, mniej lub bardziej lokalnie / regionalnie stosowanych, przeważnie mocno nacechowanych, niekiedy wręcz wulgarnych i obraźliwych. Określenia te łączy niewątpliwie rodzinne podobieństwo, żeby użyć zwrotu Ludwiga Wittgensteina. Zwracając uwagę na rodzinne podobieństwo gier, austriacki filozof wyklucza tym samym możliwość stworzenia definicji „gry” jako takiej. Po lekturze pracy Pani Adrianie Simoncelli nasuwa się analogiczny wiosek, a mianowicie wszelkie próby zdefiniowania „hidźry” kończą się niestety fiaskiem. Możemy, rzecz jasna, wyliczać poszczególne aspekty, funkcje czy praktyki, które wiążą się ze swoście indyjską kategorią społeczną jaką jest hidźra, ale z nadzieją na domknięcie definicji pojęcia trzeciej płci powinniśmy się pożegnać. Jeśli nie dysponujemy rzetelnymi badaniami empirycznymi (np. etnograficznymi, antropologicznymi, medycznymi czy psychologicznymi), a jedynie opieramy się na mitach, przekazach ludowych i rozmaitych reprezentacjach literackich, trudno jednoznacznie przesądzić, czy w danym przypadku kategoria odnosząca się do trzeciej płci sygnalizuje określoną rolę społeczno-kulturową, np. sposób

zarobkowania (*gender role*), nienormatywną orientację seksualną (*sex orientation*), czy też subiektywną/podmiotową tożsamość płciową (*gender identity*) i jej wizualno-behawioralny wyraz (*gender expression*) bądź obiektywną różnicę biologiczną (*sex difference*), spowodowaną wrodzoną interseksualnością (np. hermafrodytyzmem czy zespołem Turnera) lub okaleczeniem (np. kastracją).

Na warstwę drugą, historyczno-literaturoznawczą, składają się cztery kolejne rozdziały pracy, w których ukazane zostały wizerunki trzeciej płci „przez pryzmat tekstów sanskryckich, tłumaczonych źródeł historycznych oraz opracowań pochodzących z epoki muzułmańskiej, źródeł anglojęzycznych, współczesnych autobiografii hidźrów oraz ich literackich przedstawień w wybranych powieściach indyjskiej literatury tworzonej w języku angielskim” (s. 10). Ciekawym i przydatnym zabiegiem Doktorantki jest zebranie podsumowujących uwag pod nagłówkiem *Konkluzje* po każdym niemal rozdziale. Nie jest niestety jasne, czemu zabrakło tego rodzaju podsumowania w rozdziale II i III.

Zawarte w pracy wypowiedzi Doktorantki mają charakter głównie opisowo-przeładowy i jako takie posiadają znaczne **walory poznawcze oraz heurystyczne**. Pani mgr Simoncelli nie tylko **zgromadziła imponującą bazę źródłową i udowodniła, że znakomicie panuje nad tym materiałem**, ale także poprawnie przeprowadziła swój wywód analityczno-interpretacyjny w odniesieniu do starannie wyselekcjonowanych tekstów literackich.

Aby rzetelnie rozpatrzyć trzecie z głównych pytań swojej dysertacji, odnoszące się do tożsamości hidźrów, która – zdaniem Autorki – „nie ma odpowiednika w realiach zachodnich” (s. 8), Pani Adriana posiłkowała się wiedzą na temat teorii wypracowanych na gruncie innych niż literaturoznawstwo dyscyplin naukowych. Korzystanie z szerokiego wachlarza naukowych metod i przechodzenie z obszaru jednej dyscypliny do drugiej okazało się dla Kandydatki zadaniem niełatwym i nie zawsze przynoszącym oczekiwane pożytki. Zapewne dlatego uogólnienia, tezy i argumenty Pani mgr Simoncelli, opierające się na tego rodzaju **interdyscyplinarnych inspiracjach**, nie zawsze są spójne, a niekiedy okazują się wręcz chybione. Do takich zaliczyłabym z pewnością powtarzaną kilkakrotnie tezę, iż do analizy *tritija prakriti* teoria *queer* nie jest odpowiednia czy też wystarczająca. Żaden z argumentów autorów zacytowanych w pracy ani zapewnienia samej Autorki nie są przekonujące. Nie będę szerzej rozwijać tego wątku, ale zacząć wypadałoby od gruntownego przemyślenia założeń, tez i uzasadnień teorii *queer*, a także od odróżnienia *queerowego* aktywizmu, szczególnie popularnego i agresywnego w Stanach Zjednoczonych, od samej teorii *queer*, która wydaje się całkiem poręcznym narzędziem interpretacyjnym w kontekście omawianej dysertacji.

Poniżej pozwolę sobie nieco bardziej szczegółowo i krytycznie omówić te fragmenty pracy, które wydają mi się najbardziej problematyczne. Zanim jednak do tego przystąpię, raz jeszcze chcę podkreślić, iż pozostaję pod wrażeniem erudycji Doktorantki, Jej pasji badawczej i chęci przybliżenia czytelnikowi skomplikowanego, głęboko uwikłanego w kulturowy kontekst zjawiska społecznego.

Analiza i ocena pracy

Mimo że literaturoznawstwo nie jest dyscypliną naukową, w której się specjalizuję, chętnie podjęłam się napisania recenzji niniejszej pracy. Na moją decyzję wpłynęły dwa powody. Po pierwsze, tematyka dysertacji dotyczy społeczeństwa Indii, którego historia i współczesne problemy nie są mi obce z racji prowadzenia badań nad sanskryckimi tekstami reprezentującymi różne nurty indyjskiej filozofii i religii. Do studiowania intelektualnych tradycji Indii niezbędne są nawiązania do szeroko pojętego kontekstu społeczno-kulturowego. Drugim powodem, który skłonił mnie do przyjęcia roli recenzentki rozprawy Pani Simoncelli była zbieżność między centralnym dla niej problemem obrazowania trzeciej płci a filozoficzną refleksją nad zagadnieniami podmiotowości, sprawczości i tożsamości płciowej, którym poświęcam uwagę od ponad 20 lat. Dlatego w swojej ocenie skupiłam się głównie na warstwie teoretycznej pracy, na logice i spójności argumentów, a także na tych wypowiedziach Autorki, które zawierają filozoficzne uwagi lub komentarze. Ocena poprawności przeprowadzonych przez Doktorantkę badań literaturoznawczych tylko częściowo mieści się w zakresie moich kompetencji.

Niektóre argumenty pochodzące z przytoczanych przez mgr Simoncelli opracowań wydają się niespójne i często **pozbawione są komentarza Autorki**, przez co można odnieść wrażenie, że nie zwraca się do czytelnika własnym głosem i nie jest gotowa do podjęcia polemiki z cytowanymi autorami. Pozostawiając cudze argumenty bez komentarza Kandydatka popularyzuje niejako nieścisłości czy błędy, które popełnili inni autorzy. Dla zilustrowania tej uwagi wskażę tylko na dwa przykłady:

(1) Pierwszy to przytoczona argumentacja Akshaya Khanny (2009) kończąca się następującym cytatem: (s. 48) „...[*kothi*] jest w pewnym sensie tworem samego przemysłu [HIV/AIDS]”. Argumentacja ta jest typowym przykładem pomylenia korelacji ze związkiem przyczynowo-skutkowym. Akshay Khanna zauważa, że szybko rosnąca w dużych miastach, takich jak Mumbai, liczba homoseksualnych mężczyzn ubierających się jak kobiety, którzy utożsamiają się ze społecznością *kothi*, ma ścisły związek z powstaniem organizacji

pozarządowych (NGO) dedykowanych zapobieganiu HIV/AIDS i z dostępnością finansów przekazywanych na ten cel przez państwo lub darczyńców. Czy faktycznie można bezkrytycznie potraktować zastosowany przez Khanę skrót myślowy, iż na konstruowanie tożsamości *kotbi* i rosnącą liczbę osób, które identyfikują się z tą społecznością zasadniczy wpływ wywiera łatwy dostęp do funduszy pozwalających na leczenie HIV/AIDS? Brzmi to równie nieprzekonująco, jak stwierdzenie, że w krajach europejskich przemoc domowa jest poważniejszym problemem niż np. w Indiach, ponieważ w Europie odnotowuje się statystycznie więcej tego rodzaju przypadków z racji łatwiejszego dostępu do instytucji udzielających pomocy ofiarom przestępstw. Dostępność instytucji pomocowych może zawyżać statystykę dlatego, że coraz więcej osób ze środowiska hidźrów decyduje się na *coming out* jako *kotbi*, ponieważ nie ma szansy na uzyskanie wsparcia w inny sposób.

(2) Drugi przykład stanowi zaczerpnięta z artykułu Waltera Penrose'a (2001) teza o wyjątkowej oryginalności indyjskiej kultury w dostrzeganiu kategorii „trzeciej płci” (s. 59: „Postaci płci znane z **indyjskiej myśli, mitów i praktyk kulturowych** są wyzwaniem dla systemu płciowego uznawanego w świecie nie-indyjskim, nade wszystko zachodnim.” [podkr. M.J.]). Osoby trzeciej płci dostrzegano w różnych epokach i miejscach świata, zatem nie jest to kategoria unikatowa dla kultury Indii. Mamy choćby tajskie *maa kbii*, hawajskie *mahu*, indiańskie (Navaho) dwu-duchy, jamajskie *tombois* i *sistagirls* z wysp Tiwi (Australia), czy *xanith* / *khanith* z Omanu, etc. Poza tym w Europie znane są wizerunki nieheteronormatywnych postaci mitologicznych, jak nordycki bóg Loki czy postać transpłciowego greckiego wróżbity Tejrezjasza, a nieheteronormatywne praktyki seksualne popularne były wśród starożytnych Spartan i Ateńczyków. Problem jednak w tym, że owe mity czy praktyki kulturowe **nie stanowiły wyzwania dla heteronormatywnej matrycy społecznej**, dominującej powszechnie – tak w Europie, jak w Indiach – aż do czasów współczesnych.

Sama Autorka dysertacji, skłaniając się wyraźnie do tezy Penrose'a, umniejsza znaczenie tropów trzeciej płci, które obecne są w innych tradycjach kulturowych, a szczególnie w zachodniej. Po przywołaniu kilku europejskich przykładów kwituje fakt ich obecności następująco (s. 90): „postaci te uważa się za przynależące wyłącznie do mitów, bowiem w europejskiej perspektywie *tertium non datur*”. Można oczywiście zgodzić się, że przykłady wzięte z mitologii mają swoje ograniczenia, ale czym właściwie pod względem wiarygodności czy „mityczności” różni się jako źródło grecki mit od wedyjskiego hymnu bądź brahmany z ok. 800 r. p.n.e.? Co więcej, powołanie się na europejską (*sic!*) zasadę wyłączonego środka (tj. łac. *tertium non datur*) jest pomyłką; zasada ta głosi, że „dla dowolnego zdania *p* prawdą jest, że *p* albo *nie p*”. A zatem nie ma powodu, aby przyjęcie istnienia trzeciej płci (trójpłciowości) oznaczało

powołanie praw logiki, podobnie jak od wieków najwyraźniej godzi się z nimi chrześcijańska doktryna o Trójcy Świętej.

Jednakże warto w tym miejscu zastanowić się, czy wyodrębnianie w Indiach trzeciej płci pociągało za sobą uznanie jej odrębności w sensie metafizycznym i ugruntowanie bytowe, które nadawałoby jej swoistość? Przeczącą odpowiedź daje Wendy Doniger, zacytowana przez Kandydatkę (s. 55), według której hinduizm nie uważa ani płci biologicznej (*sex*), ani społeczno-kulturowej (*gender*) za nieodłączny element ludzkiej tożsamości. Dominuje natomiast obraz **płynności**, który pojawia się w niektórych hinduskich praktykach dewocyjnych. W świetle tego argumentu doniosłość „odkrycia” trzeciej płci, które Doktorantka przypisuje na konto kultury indyjskiej, nieco słabnie. Trzymanie się trójpłciowości, podobnie jak trwanie przy kategorycznej binarności płci sprowadza nas na manowce. Ludzka płciowość, zarówno w swojej warstwie biologicznej, jak i w wymiarze społeczno-kulturowym jest zjawiskiem na tyle złożonym i dynamicznym, że zasztyfikowanie jej w dwóch czy trzech kategoriach deformuje jej wieloraki i płynny charakter.

Wczytując się w wyrażane w różnych miejscach dysertacji uwagi i komentarze na temat specyficzniej zachodniej binarności płci, którą Pani Simoncelli kontrastuje z indyjską trójpłciowością, odniosłam wrażenie, że Autorka stosuje niekiedy takie kategorie, jak *queer*, interseksualność, transseksualność czy transgenderowość w sposób nieadekwatny, nadając im znaczenie **niezgodnie ze współczesną wiedzą naukową**, w szczególności psychologiczną. Szkoda, że Doktorantka nie przyswoiła sobie najnowszych definicji kategorii kluczowych dla kwestii płynności płci zawartych w tzw. *Guidelines for Psychological Practice with Sexual Minority Persons* (2021, s. 56-57), publikowanych przez American Psychological Association na oficjalnej stronie internetowej. Definicje te są regularnie aktualizowane, aby uwzględnić najnowsze zweryfikowane ustalenia badaczy tych zagadnień.

Na stronie 24 czytamy: „Również w przypadku transseksualności perspektywa zachodnia zachowuje analogiczną dychotomię: osoby transseksualne, **podlegające pod kategorię queer, postrzegane są zawsze jako trans-kobiety lub trans-mężczyźni**, nigdy jednak jako trzecia, neutralna, czyli ani męska, ani żeńska płć.” [podkr. M.J.]. Po pierwsze, we współczesnym zachodnim dyskursie „transseksualność” ustępuje miejsca szerszej kategorii „**transpłciowość**”, która w żadnym razie **nie jest synonimem płciowej binarności**. Kategoria ta używana jest jako ogólne określenie obejmujące osoby, które czują, że nie pasują do dychotomicznej struktury płci, pozwalającej im jedynie na utożsamienie się albo z płcią męską, albo żeńską. Po drugie, trudno się zgodzić z tak swobodną generalizacją, jaką proponuje Doktorantka. Wypadałoby nieco zniuansować „perspektywę zachodnią”, ponieważ istnieją znaczne różnice w podejściu do

kategorii transpłciowości i binarności płci w poszczególnych rejonach świata zachodniego. Nie wdając się z dłuższy wywód, podam tylko jeden przykład praktycznego rozwiązania, które wynika bezpośrednio z założeń dotyczących niebinarności płci; np. w krajach skandynawskich, w Wielkiej Brytanii, USA czy Kanadzie standardem w rozmaitych publicznych instytucjach stały się już oznaczenia toalet z uwzględnieniem trzech kategorii: “male”, “female” i “others” bądź dwóch mieszanych: “male/others”, “female/others”, co niewątpliwie świadczy o zachodzącej stopniowo zmianie mentalnej. Ponadto badania demograficzne z 2013 roku wskazują, że osoby transpłciowe, które „czują się tak jakby nie należały do właściwej/swojej płci”, nie zawsze wyrażają chęć chirurgicznego lub hormonalnego jej uzgodnienia właśnie dlatego, że nie czują presji heteronormatywnej binarności (Por. Stacey Colton Meier and Christine M. Labuski (2013, s. 221). *The Demographics of the Transgender Population*, in A.K. Baumle (ed.), *International Handbook on the Demography of Sexuality*, International Handbooks of Population 5, DOI 10.1007/978-94-007-5512-3_16).

I jeszcze jedna uwaga z mojego filozoficznego podwórka. Trudno zgodzić się z Autorką, która w przypisie 26 na s. 27 stwierdza, że „[...] mówienie *czym* ktoś jest to cecha języka angielskiego, nie polszczyzny.” Na gruncie antropologii filozoficznej pytania „czym jest człowiek?” i „kim jest człowiek?” rozpatrywane są od czasów starożytnych i uznawane za równie ważne, lecz różnozakresowe. Pytamy o to, „czym jest człowiek?”, a więc jakiego rodzaju bytem, substancją czy rzeczą (łac. *res*). Z drugiej strony ciekawi nas, „kim jest człowiek?” To drugie pytanie zadajemy, gdy zamierzamy uchwycić specyficzny osobowy sposób istnienia człowieka. Gdyby filozoficzny język polski nie był oswojony z pytaniem „czym jest człowiek?”, przywołana przez Kandydatkę uwaga Hannah Arendt byłaby zupełnie jałowa. Swoim komentarzem zamieszczonym w przypisie 26., Kandydatka z podważa w zasadzie sensowność poczynionego wcześniej w tekście odwołania.

Uwagi i sugerowane poprawki

Poniższe uwagi i sugerowane poprawki mają charakter głównie redakcyjny i nie rzutują zasadniczo na wyrażoną przeze mnie pozytywną opinię na temat przedłożonej rozprawy. Wymienienie tych defektów, w większości drobnych, uznaję jednak za celowe, ponieważ zakładam, że Autorka może wziąć pod uwagę przygotowanie artykułów lub monografii w oparciu o dysertację.

- s. 23: Referując stanowisko Teresy de Lauretis, Autorka posłużyła się nieoznaczonym cytatem ze strony internetowej. Chodzi o następujący fragment:

„Termin "tożsamość queer" po raz pierwszy wprowadziła amerykańska badaczka włoskiego pochodzenia, Teresa de Lauretis (1938-) dla określenia tożsamości dziwnych i ekscentrycznych, w celu zdefiniowania skomplikowanego pojęcia homoseksualności kobiet¹⁷. Pochodzi on z pracy opublikowanej w 1991 roku w feministycznym czasopiśmie kulturoznawczym *Differences* zatytułowanej *Queer Theory: Lesbian and Gay Sexualities*¹⁸. Autorka wyjaśnia w nim, iż w ramach teorii queer można wyróżnić trzy powiązane projekty: odrzucenie heteroseksualności jako punktu odniesienia dla formacji seksualnych, zakwestionowanie przekonania, że studia nad lesbijkami i gejami to jedna całość oraz analiza sposobów, w jakie rasa kształtuje uprzedzenia seksualne.”

Nieoznaczony cytat pochodzi ze strony internetowej:

<https://guides.library.illinois.edu/queertheory/background>

“The term “queer theory” itself came from Teresa de Lauretis’ 1991 work in the feminist cultural studies journal *differences* titled “Queer Theory: Lesbian and Gay Sexualities.” She explains her term to signify that there are at least three interrelated projects at play within this theory: refusing heterosexuality as the benchmark for sexual formations, a challenge to the belief that lesbian and gay studies is one single entity, and a strong focus on the multiple ways that race shapes sexual bias”.

Być może brak oznaczenia cytatu jest wynikiem pośpiechu lub zwykłej niechlujności redakcyjnej. Uważam jednak, że tego rodzaju przeoczenia nie powinny mieć miejsca w pracy naukowej.

- s. 25: Autorka pisze: „słowo ‘narracja’ jest związane z włoskim czasownikiem *narrare* ‘opowiadać.’” Lepiej chyba sięgnąć głębiej i wskazać źródło etymologiczne w łac. *narratio*.
- s. 27: „Do wiedzy o tym, *kim* ktoś jest nie można dojść poprzez **poznanie epistemologiczne**, a poprzez narrację historii życia, której dana osoba jest bohaterem (a też i często narratorem)” (podkr. M.J.).

Epistemologia to, innymi słowy, teoria wiedzy czy też poznania. „Poznanie epistemologiczne” to przysłowiowe „masło maślane”. Nie jest też jasne dlaczego właściwie mielibyśmy przeciwstawiać filozofię narracji czy też autobiografii. Filozofia także tworzy swoiste narracje.

- s. 27: Na tej stronie pojawiają się odwołania do filozofii Arendt. Uważam, że są one zbyteczne z dwóch względów: po pierwsze, nie wnoszą nic istotnego dla prowadzonych

przez Autorkę wywodów; po drugie, tego rodzaju próba rekonstruowania argumentacji Hannah Arendt nie jest rzetelna, ponieważ stanowi, tak naprawdę, przykład wtórnego cytowania (tj. zatajonego przez czytelnikiem); w tym przypadku za Cavarero. Jeśli już powoływać się na Arendt, to dlaczego nie na polski przekład jej dzieła: *Kondycja ludzka*, tłum. Anna Łagodzka, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000. Podobna uwaga dotyczy przywołania stanowiska Merleau-Ponty'ego (tu również należałoby sięgnąć do polskiego przekładu – *Fenomenologia percepcji*, tłum. Małgorzata Kowalska, Jacek Migański, 2001).

- s. 44: „Program feministyczny został zainspirowany **społecznościową** teorią konstrukcjonistyczną, z której wyłonili się badania dotyczące trzeciej płci na skalę światową.”

Jak się domyślam, chodzi Autorce o inspirację teorią społecznego konstruktywizmu.

- s. 44: „Pomimo rozwoju i ekspansji takich dyscyplin jak gender studies i teoria queer w epoce masowej globalizacji pojęcie i postrzeganie płci oraz przypisanych poszczególnym płciom konkretnych ról w zasadzie w praktyce **pozostały niezmiennione, bowiem nadal istnieje dyskryminacja ze względu na płeć.**”

Trudno zgodzić się z tak jednoznaczną i surową oceną. Zmiany w mentalności dokonują się powoli i stopniowo, ale wpływ popularyzowanych badań z zakresu *gender studies* i teorii *queer* istotnie zmienia praktyki społeczne w wielu krajach, np. w krajach skandynawskich zasada parytetu płci jako część bardziej sprawiedliwej (tj. wyrównującej szanse) polityki społecznej jest w dużym stopniu rezultatem oddziaływania na świadomość tego rodzaju badań, rezultatem wdrożonym i przynoszącym realną zmianę w traktowaniu kobiet i funkcjonowaniu rozmaitych instytucji społecznych, w których kobiety pełnią coraz częściej role liderów czy managerów.

- s. 44: „Współczesne społeczeństwo Indii »przeziąknięte ideologią kolonialną« próbuje zanegować istnienie osobowości queer, propagując w ten sposób postkolonialne idee **absolutnej** dyskryminacji i nierówności”.

Czym właściwie jest owa „absolutna dyskryminacja”? Na czym polega jej „absolutność”?

- s. 47: „W Indiach przyjęło się uważać, że mężczyźni, którzy są **aktywnymi partnerami** w kontaktach z innymi mężczyznami, **nie są homoseksualistami**. Hidźrowie nie akceptują określenia „gej”, który to termin jest zarezerwowany dla zenana („kobiet”)

upodabniających się do hidźrów, wyłącznie po to, by uprawiać seks z mężczyznami posiadającymi cechy wybitnie męskie.”

Odnoszę wrażenie, że Autorka gotowa jest zaakceptować tego rodzaju tradycyjne mniemanie jako fakt kulturowy, którego nie ośmiela się komentować. Sądzę, że ta tradycyjna indyjska autodeskrypcja geja jest, rzecz jasna, ważna i godna odnotowania, ale domaga się wręcz komentarza, który powinien uwzględniać współczesną wiedzę naukową (w tym przypadku psychologiczną i medyczną), bazującą na empirycznych badaniach i wiarygodnych definicjach pojęć. W innym razie spór o to kto jest, a kto nie jest gejem przypomina debatę laików na temat różnicy między tzw. Gwiazdą Polarną lub Gwiazdą Wieczorną a planetą Wenus.

- s. 48: „Niektórzy aktywiści opowiadali się za kothi jako tożsamością bardziej autentyczną kulturowo niż „zachodni” geje (określenie używane przez elitę anglojęzycznych **Indian**)”.

Podaję, że wkradł się błąd translatorski i że Autorce chodziło o „Indusów”, czyli mieszkańców Indii, a nie rdzennych mieszkańców Ameryki Północnej określanymi Indianami.

- Na s. 79, przyp. 212 oraz na s. 83, przyp. 235 Autorka przytacza **trzykrotnie ten sam cytat** z pracy G. Reddy (2005, s. 58), raz w polskim przekładzie i dwukrotnie po angielsku: „Hijras occupy the most strikingly visible dimension of koti identity. For this reason they have come to embody the quintessential third-gendered role in India, and any attempt [...] to theorize sexual and gender difference in this part of the world has invariably come to start from this locus of identity. In popular understandings as well, any and every "cross-dressed" man on the street is identified as a hijra.”

Konkluzja

W świetle przedstawionej opinii o rozprawie doktorskiej „Przemiany sposobów obrazowania trzeciej płci (hidźra) w kulturze indyjskiej na podstawie wybranych tekstów. Między starożytnością a współczesnością” uważam, że Pani mgr Adriana Simoncelli posiada rozległą wiedzę z zakresu literatury i kultury Indii. W swojej pracy wykazała się umiejętnością stosowania metod badawczych i współczesnych teorii naukowych przydatnych na gruncie literaturoznawstwa, a także socjologii i antropologii kulturowej. Autorka z powodzeniem zrealizowała podjęty temat, uważnie śledząc splątane wątki zawilego procesu kształtowania się tożsamości płciowej. Starannie przemyślana struktura dysertacji pozwoliła jej na wielostronne naświetlenie omawianego zagadnienia. Uwzględniając przedstawione wyżej zastrzeżenia i uwagi stwierdzam, iż w świetle obowiązujących regulacji prawnych rozprawa Pani mgr Simoncelli z



powodzeniem spełnia wymogi stawiane pracom doktorskim. Wniosuję zatem o dopuszczenie Kandydatki do dalszych etapów postępowania w sprawie nadania stopnia doktora.

Małgorzata Jakubowska