

Agnieszka Kościańska

Potęga ciszy

Konwersja a rekonstrukcja porządku płci
na przykładzie nowego ruchu religijnego
Brahma Kumaris



Potęga
ciszy

INSTYTUT ETNOLOGII I ANTROPOLOGII KULTUROWEJ
UNIwersYTETU WARSZAWSKIEGO

Agnieszka Kościańska

Potęga ciszy

Konwersja a rekonstrukcja porządku płci
na przykładzie nowego ruchu religijnego
Brahma Kumaris



Recenzenci

Zofia Sokolewicz

Michał Buchowski

Projekt okładki i opracowanie graficzne

Elżbieta Chojna

Redaktor prowadzący

Ewa Wyszzyńska

Redaktor

Anna Tarnowska

Redaktor techniczny

Zofia Kosińska

Korektor

Jolanta Mazek

Skład i łamanie

LogoScript

Publikacja dofinansowana ze środków

Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej UW

© Copyright by Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego 2009

ISBN 978-83-235-0451-1

ISBN 978-83-235-1250-9 PDF

Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego

00-497 Warszawa, ul. Nowy Świat 4

<http://www.wuw.pl>; e-mail: wuw@uw.edu.pl

Dział Handlowy: tel. (0 48 22) 55 31 333

e-mail: dz.handlowy@uw.edu.pl

Księgarnia internetowa: <http://www.wuw.pl/ksiegarnia>

Wydanie I

Podziękowania

Dziękuję wszystkim, którzy przyczynili się do powstania tej książki. Szczególną wdzięczność wyrażam promotorce mojego doktoratu prof. Magdalenie Zowczak – za wielką cierpliwość, konstruktywne i inspirujące uwagi, oraz recenzentom prof. Zofii Sokolewicz i prof. Michałowi Buchowskiemu – za wnikliwą lekturę i pomocne sugestie, a także koleżankom i kolegom z Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej UW – za wsparcie i inspirujące dyskusje. Podziękowania należą się też studentom etnologii, którzy brali udział w prowadzonych przeze mnie zajęciach, oraz uczestnikom seminariów i warsztatów, na których prezentowałam fragmenty tej pracy.

Do powstania rozprawy przyczyniły się pobyty stypendialne na Uniwersytecie Kopenhaskim (stypendium rządu duńskiego) oraz w New School for Social Research w Nowym Jorku (stypendium Fundacji Kościuszkowskiej). Pragnę podziękować instytucjom, które przyznały stypendia i mnie gościły. Z całego serca dziękuję również Krystynie Petryk i Annie Tarnowskiej za troskę o stronę językową tej pracy.

Jestem też niezmiernie wdzięczna badanym za zaufanie, jakim mnie obdarzyli, i czas, który mi poświęcili.

Chciałabym również podziękować osobom, od których uczyłam się *gender studies*: Elżbiecie Matyni, Frances Pine, Judith Okley oraz Ann Snitow, a także Michaelowi Herzfeldowi za wskazówki dotyczące eksploracji ciszy. Swoją wdzięczność pragnę wyrazić wobec nieżyjącego już Tadeusza Doktora, który przekazał mi podstawy wiedzy na temat nowych ruchów religijnych. Podziękowania należą się też Thomowi Chivensowi, Magdalenie Grabowskiej, Renacie Hryciuk, Anice Keinz, Małgorzacie Rajtar, Karolinie Szmagałskiej-Follis, Michałowi Petrykowi, Jill Owczarzak, Marie Sandberg oraz koleżankom i kolegom z redakcji czasopisma „(op.cit.,)” za inspirację i cenne uwagi.

Na koniec chciałbym podziękować najbliższym, rodzinie i przyjaciołom, za wsparcie i wiarę w moje możliwości.

Pracę tę dedykuję pamięci mojego Ojca.

Spis treści

Wprowadzenie	9
Nowe ruchy religijne	10
Przeprowadzone badania i uwagi dotyczące metody.	11
 Rozdział I. Tło teoretyczne. Sprawczość i społeczne tworzenie płci	17
Płeć – definicja pojęcia	17
Sprawczość i praktyki sprzeciwu społecznego	21
 Rozdział II. Brahma Kumaris. Doktryna i rozwój w Indiach	
oraz na świecie	37
Indie.	38
Millenaryzm i rola kobiet – kontekst indyjski	46
Rozwój ruchu poza Indiami	52
Historia ruchu w Polsce.	57
Brahma Kumaris w Polsce – uczestnicy	63
 Rozdział III. Konwersja	69
Koncepcje konwersji	69
Konwersja a płeć. Kobiety w nowych ruchach religijnych.	72
Jedzenie, ciało i płeć. Budowanie hierarchii i formy sprzeciwu	77
Okoliczności spotkania z Brahma Kumaris i decyzje o związaniu się z ruchem.	93
Proces konwersji	99
Reorganizacja kultury stołu	99
Celibat	103
Nowe relacje i nowe tożsamości	105
Konwersja jako reorganizacja sprawczości	110
 Rozdział IV. Cisza i charyzma. Pozawerbalne formy wyrazu i budowania autorytetu w kontekście religijnym	113
Cisza – głos, grupy nieme i puste transparenty.	113
Alternatywne formy wyrazu	118
Brahma Kumaris. Znaczenie i praktykowanie ciszy	120
Jak działać ciszą?	123
Charyzma	125
Kobiece przywództwo w ruchu Brahma Kumaris.	127

Rozdział V. Duchowa sprawczość. Feminizm a religia w Polsce . .	135
Sprawczość a autonomia jednostki	135
Feminizm według Brahma Kumaris	140
Kobieca sprawczość. Feminizm a religia w Polsce	148
 Podsumowanie	157
 Lista nagranych wywiadów oraz ważniejszych raportów z badań	159
 Bibliografia	162
Wykorzystane publikacje Brahma Kumaris	187
Strony internetowe	188
 Indeks	189
 Spis ilustracji	193
 Summary	194

Wprowadzenie

Etnograficznym punktem wyjścia niniejszej pracy są badania przeprowadzone wśród uczestników millenarystycznego, sfeminizowanego, marginalnego nowego ruchu religijnego, którego oficjalna nazwa brzmi Światowy Uniwersytet Duchowy Brahma Kumaris. Przedmiotem zainteresowania była działalność tej międzynarodowej organizacji w Polsce. Ujęcie, które proponuję, na pierwszym miejscu stawia znaczenie społeczne i kulturowe działalności tego ruchu.

W pracy tej rozważam kwestie dotyczące zarówno zebranego materiału, jak i zagadnień teoretycznych. Stawiam następujące pytania:

1. W jaki sposób konwersja do badanego ruchu religijnego wpływa na tożsamość płciową uczestników, ich więzi rodzinne, przyjacielskie oraz zawodowe i zakres ich sprawczości (*agency*)¹?
2. Jakich narzędzi użyć, by opisać doświadczenie kobiet religijnych, ukazać wpływ duchowości na ich tożsamość płciową i sprawczość? Jak opisać sferę pozawerbalną, w której się to uwidacznia?
3. Jakie są cechy symboli i praktyk związanych z płcią proponowane przez badaną organizację? Jakie konwencje rytualne i style zachowania wytwarza ten ruch? Jaki porządek płci tam obowiązuje? I wreszcie: jakie jest znaczenie tego eksperymentu społecznego?
4. Co działalność Brahma Kumaris mówi nam na temat relacji między feminizmem a religią we współczesnej, postsocjalistycznej Polsce? Jak w tym kontekście możemy odczytać działania konwertytów? Co może wniesić analiza tego tematu do badań nad transformacją ustrojową?

Na te pytania staram się odpowiedzieć, analizując historie życia uczestniczek i uczestników oraz praktyki religijne polskiego odłamu ruchu Brahma Kumaris. Pokazuję konwersję do badanej grupy jako proces zmian w obrębie tożsamości płciowej i sprawczości, reorganizacji więzi oraz podporządkowania się obowiązującej dyscyplinie. Przyglądam się również sferze pozawerbalnej – rytualnej ciszy i spokojnemu sposobowi bycia typowym dla Brahma Kumaris – i pokazuję, że ma ona decydujące znaczenie w rekonstrukcji tożsamości i sprawczości badanych oraz budowie duchowego przywództwa. Podaję w wątpliwość, dominujące w feministycznej myśli zachodniej, liberalne rozumienie sprawczości. Wska-

¹ Na temat tłumaczenia terminu *agency* zob. rozdział 1, przypis 11.

zuje, że sprawczość nie zawsze musi oznaczać autonomię. Rozważam to zagadnienie w konkretnych warunkach postsocjalistycznej Polski. Zwracam uwagę, że wiele nurtów polskiego feminizmu czerpie z wzorców zachodnich ruchów emancypacyjnych i stawia w centrum autonomię jednostki, co powoduje, że wyklucza się doświadczenia kobiet religijnych. Historie uczestniczek ruchu Brahma Kumaris pokazują, że odejście od religii nie jest jedynym sposobem radzenia sobie kobiet z warunkami kulturowymi, które nie sprzyjają emancypacji. Mam też nadzieję, że wypracowane przeze mnie narzędzia będą przydatne do analizy innych wspólnot religijnych.

Nowe ruchy religijne

Eileen Barker – próbując w sposób najbardziej ogólny zdefiniować wieloaspektowe zjawisko, jakim są nowe ruchy religijne – pisze, że ruch jest „o tyle nowy, o ile w obecnej formie pojawił się po II wojnie światowej, i o tyle religijny, o ile proponuje nie tylko zawężone teologiczne stwierdzenia dotyczące istnienia i natury istot nadprzyrodzonych, ale też oferuje odpowiedzi na przynajmniej niektóre pytania odnośnie do kwestii ostatecznych, które tradycyjnie były podnoszone przez religie głównego nurtu”. Ruch religijny określa więc, jaki jest cel życia i wypowiada się na temat zbawienia (Barker 1999, s. 16). Jednocześnie nowe ruchy religijne różnią się od innych przejawów alternatywnej duchowości² tym, że mają ściślejszą strukturę organizacyjną. Ponadto należy, moim zdaniem, uzupełnić to ujęcie o wymiar społeczny. Ruchy tego typu są rodzajem eksperymentu społecznego – organizują relacje społeczne, kodyfikują pewne zachowania, tworzą konwencje i dostarczają modeli tożsamości (również płciowych). Nowe ruchy religijne stoją w opozycji do głównego nurtu kultury zarówno pod względem praktyk i doktryn religijnych, jak i, co może nawet ważniejsze, proponowanych zasad zachowania i relacji w życiu społecznym. Trzeba jednak pamiętać, że na obu tych polach organizacje te nie są jednolite, reprezentują różnorodne rozwiązania i pod względem doktryny czy praktyk nie mogą być analizowane wspólnie. Łączy je właśnie społeczne usytuowanie – znajdują się poza głównym nurtem życia społecznego, sprzeciwiają się mu, jednocześnie mają wpływ kulturowo-społeczny daleko większy, niż mogłaby to sugerować liczba członków (zob. np. Puttick 2000) – oraz synkretyczny charakter i tendencja do dostosowywania się do lokalnych warunków (na temat tego

² Przez duchowość rozumiem sferę pomiędzy zinstytucjonalizowaną religią a różnorodnymi nowoczesnymi stylami życia (Sutcliffe i Bowman 2000, s. 10), która przełamuje rozdział na *sacrum* i *profanum* (Fernandes 2003, s. 13–14). Termin nowa lub alternatywna duchowość obejmuje różnego typu przejawy aktywności we wspomnianej sferze, m.in. nowe ruchy religijne i New Age (Sutcliffe i Bowman 2000, s. 10–11).

procesu w odniesieniu do ruchu New Age w Polsce zob. Hall 2007). Badaczka tego typu organizacji Elizabeth Puttick wskazuje, że w warunkach kultury Zachodu ruchy nowej duchowości (zarówno New Age, jak i nowe ruchy religijne) mają silne związki z kontrkulturą lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych XX wieku. W kontekście polskim również występuje ta zależność, choć niewątpliwie jest mniej istotna (o związkach kontrkultury z New Age zob. Jawłowska 1999). Możemy też obserwować różnice między luźno zorganizowanymi wspólnotami New Age a nowymi ruchami religijnymi, choć te ostatnie często – dzieje się tak również w przypadku badanym przeze mnie – oprócz stałych członków, mają też grupy sympatyków, których możemy scharakteryzować jako zwolenników New Age.

W Polsce nowe ruchy religijne pojawiły się później niż w krajach Europy Zachodniej i Ameryki Północnej, co jest związane z odmienną sytuacją polityczną oraz szczególną pozycją Kościoła katolickiego. Pierwsi „misjonarze” przybyli do Polski w drugiej połowie lat siedemdziesiątych XX wieku (Ruch Hare Kryszna i Kościół Zjednoczeniowy). Organizacja, którą badam – Brahma Kumaris – rozpoczęła działalność w Polsce na początku lat osiemdziesiątych XX wieku. Jednak dopiero tak zwane ustawy majowe, czyli prawo uchwalone (jeszcze przez Sejm PRL) 17 maja 1989 roku, zezwalały na rejestrację i dawały liczne uprawnienia mniejszościom religijnym, potem stopniowo ograniczane (Urban 1993, s. 101–105, Doktor 2004).

Początek lat dziewięćdziesiątych to prawdziwy rozkwit działalności nowych ruchów religijnych (zob. np. Doktor 1991, 2002, A.E. Kubiak 1997, Libiszowska-Żółtkowska 2003, Zimniak-Hałajko 2003). Do Polski zawitało wiele ruchów i Kościołów działających na świecie. Nie wszystkie jednak zdołały się utrzymać na polskim „ryнку idei religijnych”³ (np. grupa Rodzina, zw. też Dzieci Boga, nie jest już obecna w Polsce). Rozwojowi nowych ruchów religijnych towarzyszyło pojawienie się tak zwanych ruchów antykultowych, zajmujących się ich zwalczaniem. Podjęły one współpracę z podobnymi organizacjami z innych krajów, głównie Francji oraz Stanów Zjednoczonych (zob. Doktor 2002, Kościńska 2000, 2001, 2004).

Przeprowadzone badania i uwagi dotyczące metody

Moje badania to przede wszystkim obserwacja uczestnicząca (uczestnictwo w religijnej i społecznej działalności grupy) oraz wywiady inspirowane metodą biograficzną (Modnicka 2000, s. 49–68, Włodarek i Ziółkowski 1990), w trakcie których szczególny nacisk położyłam na

³ Terminu tego używam za R. Starkiem i W.S. Bainbridgem (2000).

moment konwersji, życie rodzinne, cielesność i seksualność oraz bardziej ogólne zagadnienia, dotyczące roli kobiet w dzisiejszym świecie. Ponadto korzystałam z publikacji autorstwa członków badanej grupy (ulotki, książki).

Po raz pierwszy zetknęłam się z badanym ruchem w 2001 roku, gdy przeprowadzałam wywiady pogłębione, w ramach grantu⁴ kierowanego przez prof. Marię Libiszowską-Zółtkowską. Wtedy podjęłam decyzję, by zająć się tą wspólnotą. Szczególnie zainteresowałam się pozycją kobiet. Początkowo chciałam przyrzeć się wpływowi religii na status kobiet w Polsce. Gdy zetknęłam się z Brahma Kumaris i usłyszałam o ich koncepcjach dotyczących ról płci oraz, jakże rzadkim w ruchach religijnych, kobiecym przywództwie, zdecydowałam się przyrzeć bliżej tej grupie. Początkowo rozważałam przeprowadzenie badań porównawczych wśród uczestniczek innej wspólnoty bądź kilku wspólnot. W trakcie badań stopniowo dochodziłam jednak do wniosku, że działalność Brahma Kumaris, mimo iż marginalna pod względem liczby zaangażowanych osób, może wiele powiedzieć na interesujący mnie temat, ponieważ dotyczy sfer kluczowych dla ruchów emancypacyjnych, ale proponuje zupełnie odmienne rozwiązania niż większość nurtów polskiego feminizmu.

Od 2001 roku byłam w stałym kontakcie z Brahma Kumaris, większość wywiadów i notatek z uczestnictwa w życiu grupy pochodzi z lat 2002–2005. Badania koncentrowały się głównie wokół warszawskiego ośrodka Brahma Kumaris – tutaj przeprowadziłam najwięcej wywiadów i uczestniczyłam w życiu grupy: sesjach medytacyjnych, wykładach i warsztatach. Ponadto brałam udział w organizowanych przez wspólnotę warsztatach wyjazdowych w Bukowinie Tatrzańskiej (2002, 2003) oraz w Katowicach (2003). Odwiedziłam też główną siedzibę Brahma Kumaris na Górze Abu (2002) i inne ich centra w Indiach (w Agrze i New Delhi) oraz ośrodek w Londynie (2003). Uczestniczyłam w warsztatach w centrum medytacyjnym Peace Village w Haines Falls w stanie Nowy Jork (2002).

W tym miejscu należy postawić pytanie dotyczące procesu badawczego. Niezwykle istotne były dla mnie dwie prace polskich badaczek, Anny E. Kubiak (1997) oraz Marty Zimniak-Hałąjko (2003). Obie pracowały w środowisku wspólnot religijnych. Książka Kubiak była dla mnie przewodnikiem po specyficznej rzeczywistości, jaką tworzą nowe ruchy religijne⁵. Inspiracją dla niej była antropologia uprawiana przez Kirsten Hastrup (zob. np. 2008). W interesujący sposób przeniosła ona

⁴ Grant KBN nr 1 HO2E 027 16.

⁵ Książka M. Zimniak-Hałąjko jest późniejsza i ukazała się, gdy moje badania były zaawansowane.

wnioski duńskiej antropolożki, która prowadziła badania w Islandii, na grunt studiów nad nowymi ruchami religijnymi.

Jak pisze Hastrup: „Droga do wiedzy antropologicznej wiedzie przez wspólne z innymi doświadczenie społeczne” (Hastrup 2008, s. 29). Autorka zaangażowała się czy może raczej zagubiła w badanej rzeczywistości do tego stopnia, że zobaczyła „niewidzialnego człowieka”. Innym razem, używając tradycyjnego ludowego zaklęcia, przeklęła krowę i znalazła ją następnego dnia martwą (Hastrup 2008). Warto w tym miejscu dodać, że również ja w trakcie badań byłam zmuszona do ciągłej konfrontacji z „rzeczywistością nadprzyrodzoną” – rozmówcy często opowiadali o rozmaitych przeżyciach duchowych takich, jak komunikacja telepatyczna czy doświadczanie bezcielesności towarzyszące medytacji. Tego rodzaju badania nie są łatwe dla osoby je prowadzącej. Łączą się z chwilowym zagubieniem tożsamości i „przechodzeniem na drugą stronę”. Ponadto pewnym problemem w trakcie badań był dla mnie ascetyczny styl życia rozmówców, którego nie podzielałam, oraz całkowicie odmienne od moich poglądy na wiele kwestii, a wstawanie o 4 rano w trakcie wspólnych wyjazdów okazało sporym wyzwaniem. Z kolei dość duża różnica wieku⁶ między większością rozmówczyń a mną okazała się pomocna. Badane szczegółowo opowiadały w wywiadach o swoim życiu, licząc, jak sądzę, że wyciągnę wnioski z ich błędów.

Kubiak prowadziła obserwację uczestniczącą wśród członków Międzynarodowego Towarzystwa Świadomości Kryszny. Antropolożka, inspirowana Hastrup, zwraca uwagę, że w trakcie badań znajdowała się pomiędzy wspólnotą a światem zewnętrznym (A.E. Kubiak 1997, s. 13–17). Poznając wspólnotę, włączyła się w życie grupy. Nie pozostała tylko obserwatorką, nie mogła ustrzec się przed zaangażowaniem emocjonalnym. Członkowie badanej grupy stawiali się stopniowo jej przyjaciółmi.

Autorka zwraca uwagę na liminalny charakter osoby etnografa. *Dziś niektórzy określają mnie jako pół-karmitę. Termin ten trafnie wyraża zarówno moje poczucie tożsamości wobec grupy, jak i stosunek wielu uczestników do mnie, jako do kogoś z pogranicza, kogoś pół-swojego. Myślę, że ta liminalna kondycja pozwoliła mi na rolę, którą, tym razem sama, określiłabym jako „spowiednika”* (A.E. Kubiak 1997, s. 16).

Mogę w pełni podpisać się pod tym wyznaniem. Zakwalifikowanie mnie jako kogoś pół-swojego wyrażane było przez badanych w często stawianym mi pytaniu: „Medytujesz, czy tylko nas obserwujesz?”. Usiłowano też umiejscowić mnie w tym świecie. Często mówiono, że mam do odegrania szczególną rolę. Z podobnymi komentarzami zetknęła się również Kubiak i połączyła je, zapewne słusznie, z próbami prozelityzmu.

⁶ Uczestników badanej grupy charakteryzuję w rozdziale II.

Taka postawa badawcza pociąga za sobą poważne komplikacje w momencie, gdy przystępujemy do pisania. Po pierwsze, język badanej grupy jest niezwykle „przylepny” (zob. A.E. Kubiak 1997, s. 15) i łatwo wdziera się do pracy antropologicznej. Po drugie, pisząc, możemy ujawnić fakty z życia badanej wspólnoty, które mogą zostać wykorzystane przeciwko niej, na przykład przez organizacje antykultowe. Jednak jestem przekonana, że uczciwy, szczegółowy opis życia ruchu obroni go przed ogólnikowymi zarzutami (zob. też Herzfeld 2006).

Na inne zagadnienie z tym związane zwraca uwagę Zimniak-Hałajko. *Staję wobec dylematu lojalności – czy „analizować” przyjaciół i podawać fakty z ich życia? Tekst antropologiczny będzie dla nich najpewniej obraźliwy poprzez swoją optykę, niezależnie od treści* (Zimniak-Hałajko 2003, s. 50). Jak wybrnąć z tego dylematu? Jak uniknąć uprzedmiotowienia badanych i zagubienia ich perspektywy? (zob. też Fernandes 2003, s. 85). Pewnym rozwiązaniem jest pokazanie im tekstu przed publikacją. Robiła to Zimniak-Hałajko, próbowałam i ja. Jest to z pewnością słuszne postępowanie, może spowodować wyłonienie się nowych sensów i doprowadzić do negocjowania znaczenia. Tekst antropologiczny może jednak okazać się niezbyt jasny dla laika, ponieważ często jest hermetyczny i zbyt teoretyczny. Jednocześnie, z mojego doświadczenia wynika, że członkowie marginalnych grup, które często są atakowane przez media i działaczy antykultowych, doceniają wartość tekstu powstałego w wyniku długoterminowych badań.

Nie rozwiązuje to natomiast problemu reprezentacji. Gayatri Spivak (1994, s. 70) zwraca uwagę na dwa znaczenia terminu „reprezentacja”: reprezentacja jako reprezentowanie kogoś, mówienie za kogoś i reprezentacja jako przedstawianie, opisywanie. Spivak zastanawia się, czy „podporządkowani” mogą mówić i jaka jest rola osoby zajmującej się *subaltern studies*. Do pewnego stopnia problem ten odnosi się również do moich badań, choć nie można stawiać znaku równości między kobietami z Azji Południowo-Wschodniej, o których pisze indyjska myślicielka, a kobietami w Polsce, szczególnie uprzywilejowanymi społecznie kobietami z badanej przeze mnie grupy. W dalszej części pracy pokazuję, w jaki sposób kobiety z Brahma Kumaris „zdobywają głos”. Staram się też uniknąć pułapki, na którą zwraca uwagę Spivak i wielu innych autorów podejmujących problematykę postkolonialną (zob. też Vance b.d.) – nie próbuję reprezentować badanych (w pierwszym znaczeniu), by w ten sposób nie odebrać im „głosu” i sprawczości. Zamiast tego, zgodnie z zaleceniami Spivak, koncentruję się, na mechanizmach kształtujących sprawczość (bądź jej brak). Zaczynając badania, wychodziłam z założenia, że jako kobieta zainteresowana prawami kobiet bez problemu porozumiem się z grupą zajmującą się ich dowartościowaniem. Moje relacje z badaną wspólnotą okazały się znacznie bardziej skomplikowane

– różniło nas właśnie myślenie na temat kobiet. Szczególnym problemem była dla mnie kwestia autonomii, którą omawiam w rozdziale V.

Jak wspominałam, uwagi Kubiak dotyczące metody prowadzenia badań były dla mnie inspirującą wskazówką. Zbierając i opracowując materiały, doszłam jednak do wniosku, że moje badania wykraczają poza postawę, którą Kubiak za Hastrup nazywa dzieleniem doświadczenia. Za ważniejsze uznałam przyjrzenie się zapatrywaniom (nie zawsze wyrażanym *explicite*) badanych na różne kwestie. Skoncentrowałam się na tym, jak postrzegają świat, w którym żyją, jakie uwarunkowania kulturowe powodują, że widzą go tak, a nie inaczej. W ten sposób starałam się realizować postulaty Spivak. Inspirujące okazały się też rozważania amerykańskiej antropolożki Anny L. Tsing na temat jej badań nad zmarginalizowanym plemieniem zamieszkującym indonezyjskie góry Mera-tus. Autorka ta zwraca uwagę, że:

Etnograficzna docieklivość wylania się nie z konfrontacji między dwiema kulturami, ani nie z porozumienia między dwiema kobietami, ale z historii opowiedzianej przez jednego krytyka kultury umiejscowionego w specyficznym kontekście innemu krytykowi kultury (Tsing 1993, s. 225).

To zdanie jest szczególnie ważne w kontekście badań nad kulturami marginalnymi. Tsing pisze o tym w komentarzu do historii Umy Hati, która opowiada o swoim romansie z japońskim oficerem (szczegółowo piszę o tym w rozdziale I poświęconym sprawczości). Uma Hati ma doświadczenia w zakresie kontaktu międzykulturowego oraz renegocjacji znaczenia płci i przedstawia własne refleksje na ten temat. W tym ujęciu wiedza antropologiczna wylania się ze zderzenia perspektyw – badaczki i badanych. Tsing uogólnia swoje rozważania i zastanawia się nad kondycją feministycznej etnografii. Wiele autorek, aby usankcjonować swoją pracę w ramach dyskursu naukowego, odchodzi od studiowania pojedynczych historii na rzecz badania prawidłowości, nie uwzględniając interpretacji i refleksji informatorów i informaterek. Antropolożki feministyczne często stosują tę metodę, ponieważ nie chcą być pośądżane o bycie niewykształconymi „żonami” badaczy bądź radykalnym „siostrami” wczuwającymi się w życie wszystkich kobiet na Ziemi. Efektem tego jest niespodziewany tekstowy konserwatyzm antropologii feministycznej (Tsing 1993, s. 220–225). Ale w ten sposób – według Tsing – nie opisujemy historii takich, jak opowieść Umy Hati, która podważa, zdaniem antropolożki, wyłączenie zachodniej nauki na uprawianie interpretacji. Właśnie ze zderzenia „rdzennych” i „obcych” analiz rodzi się etnografia pisana przez Tsing.

Jej rozważania zdają się adekwatne również do moich badań. Praktyki Brahma Kumaris wyrażają pewien rodzaj krytyki społecznej. Rozmówczyźnie pod wpływem wspólnoty reorganizują życie małżeńskie, zmieniają ich pozycję w całym zespole zależności przyjacielskich, zawodowych

i krewniaczych. Wywołuje to w nich refleksję między innymi nad porządkiem płci we współczesnej Polsce. Dzielą się swoimi przemyśleniami w rozmowach, ale też wyrażają je, często w sposób pozawerbalny, w swoim życiu. Ich interpretacje umożliwiają mi analizę tego porządku. W pracy tej dużo uwagi poświęcam wypowiedziom rozmówczyń. Jednak moje interpretacje nie byłyby możliwe, gdybym cały czas – prowadząc badania, a następnie pisząc – nie zestawiała słów z tym, co jest wyrażane w inny sposób, z działaniem uczestników badanej grupy (zob. szczególnie rozdziały IV i V). Taki sposób uprawiania etnografii zmienia, przynajmniej częściowo, optykę tekstu, występuje przeciw uprzedmiotowieniu badanych. Staram się uwzględnić w tekście interpretacje ich autorstwa i nie zamykać ich w ramach dominujących kategorii. Prezentując ich refleksje na temat sytuacji kobiet, unikam prostego klasyfikowania ich rozważań jako na przykład feministycznych czy wywodzących się z katolicyzmu.

Rozdział I

Tło teoretyczne. Sprawczość i społeczne tworzenie płci

Płeć – definicja pojęcia¹

Początki² antropologicznych *gender studies* sięgają połowy lat siedemdziesiątych XX wieku. Wtedy ukazał się pierwszy zbiór tekstów dotyczących tak zwanej antropologii kobiet pod redakcją Michelle Rosaldo i Louise Lamphere (1974). Od tego czasu doszło do kilku istotnych zwrotów w ramach debaty, którą rozpoczęła ta publikacja. W tym podrozdziale stawiam sobie za cel zdefiniowanie pojęć „płeć” oraz „porządek płci”. Nie jest to możliwe bez choćby szkicowego przedstawienia kilku pokrewnych zagadnień. Dwie ściśle ze sobą związane sprawy wymagają omówienia: po pierwsze, znaczenie dychotomii analitycznych kultura – natura, publiczne – prywatne, produkcja – reprodukcja, głos – cisza; po drugie dyskusja na temat związku pomiędzy terminami *sex* (płeć) a *gender* (płeć kulturowa).

Podstawą teoretyczną antropologii kobiet z lat siedemdziesiątych były opozycje binarne, które miały wyjaśniać uniwersalny – niższy – status kobiet. Sherry B. Ortner (1982) odwoływała się do dychotomii natura – kultura i koncentrowała się na „powszechnej deprecjacji kobiet” (tamże, s. 113). W strukturalistycznym duchu pisała:

Sformułujmy problem w postaci następującego pytania: cóż takiego zawiera w sobie ogólna struktura naszej egzystencji, wspólna wszystkim kulturom, co prowadzi wszędzie do przypisywania kobietom niższej wartości? Sądzę, że kobietę utożsamia się z czymś, czy też uważa za symbol czegoś, co każda kultura określa jako byt należący do niższego porządku istnienia. Jak się wydaje, tylko jedna rzecz odpowiada powyższemu opisowi – jest to „natura” w najogólniejszym znaczeniu (tamże, s. 117).

¹ Fragmenty tego podrozdziału zostały opublikowane jako część artykułu mojego autorstwa pt. *Płeć, religia, polityka – o mojej antropologii* („Lud”, t. LXXXVIII, s. 203–218). Na ten temat piszę też we wstępie do redagowanej przeze mnie we współpracy z R.E. Hryciuk książki *Gender. Perspektywa antropologiczna*, t. 1, Warszawa 2007.

² Na ten temat zob. też Baer 1997, Collier, Rosaldo i Yanagisako 2007, Moore 2003, 2004, Yanagisako i Collier 2007. Ponieważ prace te szczegółowo omawiają dyskutowane zagadnienie, zarówno rozwój antropologii genderowej poczynawszy od lat siedemdziesiątych XX wieku, jak i problematykę płci w pracach antropologicznych od czasów ewolucjonizmu, w poniższych rozważaniach ograniczam się jedynie do poruszenia tych wątków, które są niezbędne, by na szkicować teoretyczne podstawy niniejszej rozprawy.

Następnie Ortner analizuje związaną z reprodukcją fizjologię kobiet, rolę społeczną kobiety warunkowaną przez macierzyństwo oraz, odwołując się do badań Nancy Chodorow, psychikę kobietą (Chodorow 1974, zob. też Chodorow 1978). Dowodzi, że „przeciwstawianie natury kulturze stanowi wytwór tej ostatniej” (Ortner 1982, s. 134). Zwraca też uwagę, że kobiety ze względu na rolę odgrywaną w socjalizacji dzieci zajmują pozycję przejściową między tymi dwiema sferami. Co ważne, jej analiza ma charakter uniwersalny. Autorka twierdzi, że tak dzieje się we wszystkich kulturach. To samo dotyczy dwóch innych, istotnych dla antropologii kobiet dychotomii: publiczne – prywatne, analizowanej przez M. Rosaldo (1974), oraz produkcja – reprodukcja, którą w marksistowskim duchu rozważa m.in. Olivia Harris (Harris 1981, Harris i Young 1981). W tych trzech przypadkach mamy do czynienia z podobną argumentacją: podrzędny status kobiet jest tłumaczony kojarzeniem ich z „niższą” kategorią, to jest naturą, sferą domową i reprodukcją. Podobnie, choć może nie tak wyraziście zarysowywano opozycję głos – cisza (E. Ardener 1975, S. Ardener 1975). Kobiety określono mianem „grup niemych” (*muted groups*), a walka o słyszalność głosu kobiet w sferze publicznej, czyli o branie pod uwagę wniosków płynących z ich specyficznego doświadczenia, była (i nadal jest) jednym z głównych postulatów feministycznych³. Ponieważ w niniejszej pracy szczegółowo analizuję kwestię ciszy, dychotomię głos – milczenie oraz wkład Ardenów w studia genderowe omówię dokładnie w rozdziale IV (*Cisza i charyzma...*).

Początkowe założenia bardzo szybko zostały skrytykowane. Odchodzono od poszukiwania uniwersalnej asymetrii między płciami. Był to czas, kiedy antropologowie zdali sobie sprawę, że ich prace bardzo często projektują kategorie charakterystyczne dla ich własnej kultury na kultury badane. Zwracano więc uwagę, że hierarchia nie musi wcale być budowana na podstawie tych właśnie dychotomii (zob. Moore 2003, Strathern 1987, Yanagisako i Collier 2007) oraz że nie można analizować każdej z nich z osobna⁴, a ludzkie działania na rzecz zmiany czy emancypa-

³ Warto dodać, że do głównych celów antropologii kobiet należało też zwrócenie uwagi na nieobecność kobiet czy raczej kobiecej perspektywy, czyli na tzw. męskie skrzywienie bądź męski punkt widzenia (*male bias*) we wcześniejszych pracach antropologicznych (zob. Moore 2003).

⁴ Postulat ten sformułowały Sh.B. Ortner i H. Whitehead (1981). Zaproponowały termin „męskie struktury prestiżu”. Ich zdaniem wszystkie ludzkie społeczeństwa są zhierarchizowane i wszędzie mężczyźni zajmują wyższą pozycję społeczną niż kobiety (zob. też Llewelyn-Davies 2007, Whitehead 2007). W ramach męskich struktur prestiżu dychotomie takie, jak publiczne – prywatne, kultura – natura, produkcja – reprodukcja nakładają się na siebie.

cji mogą wykraczać poza to, co da się opisać za pośrednictwem tych kategorii.

W ścisłym związku z tymi zagadnieniami zmieniło się też znaczenie terminów „płeć” (ang. *sex*) i „płeć kulturowa” (ang. *gender*)⁵. Termin *gender* pojawił się w nowym znaczeniu (oryginalnie oznaczał to, co polski „rodzaj”) również w latach siedemdziesiątych. Początkowo rozróżnienie *sex* – *gender* można było sprowadzić do płci biologicznej – kulturowej (*notabene* te terminy ukonstytuowały się w języku polskim, mimo że – jak się okaże za chwilę – pojęcie płci biologicznej jest wielce problematyczne). Płeć – kategoria biologiczna – była początkowo nieobecna w dyskusjach, główny nacisk kładziono na *gender*. Antropologia przecież zajmuje się kulturą, a nie naturą (biologią). Przełomem okazała się publikacja Jane Collier i Sylvii Yanagisako (1987, Yanagisako i Collier 2007), która nie tylko podważa użycie dychotomii, ale też wprowadza nowe rozumienie płci i *gender* – w ich ujęciu również płeć biologiczna, ciało obdarzone płcią nabiera znaczenia kulturowego. Warto zwrócić uwagę na dwa źródła inspiracji widoczne w rozważaniach J. Collier i S. Yanagisako. Jak zauważa Henrietta Moore, jest to jeden z tekstów, dzięki któremu w antropologii pojawiała się myśl Foucaultowska (Moore 1994 i 2004), mimo że autorki nie odwołują się *explicitie* do tej koncepcji. Wyłożona przez Michela Foucaulta (1995, zob. też 1993) w pierwszym tomie *Historii seksualności* koncepcja, zgodnie z którą związek między seksualnością, płcią a reprodukcją jest konstrukcją społeczną, a ciało jest kształtowane pod wpływem technik dyscyplinarnych, okazała się kluczowa dla rozwoju antropologii płci. Drugą inspiracją dla Collier i Yanagisako były prace Davida M. Schneidera (1968, 1972, 1984, 2004), podważające metodologię wcześniejszych studiów nad pokrewieństwem. Schneider dowodzi, że terminologie pokrewieństwa, czyli tak zwane kategorie *etic*, za pomocą których antropologowie opisują kultury badane, są w istocie kategoriami *emic* przynależącymi do kultury badacza (Schneider 1984). Rozważania Schneidera zainspirowały bardziej emicnie zorientowane podejście do pokrewieństwa, a w konsekwencji też do płci (zob. też Stone 2004, s. 244–248, Howell i Melhuus 2003). Schneider pokazuje, że „natura” jest jedynie metaforą, a nie tym, co samo z siebie porządkuje relacje międzyludzkie.

Obie inspiracje leżą u podstaw specyficznego rozumienia płci i *gender* przez Yanagisako i Collier. Autorki, odwołując się do prac Schneidera, wysuwają argument, że zarówno koncepcje systemów pokrewieństwa, jak i płci odwołują się do naszych potocznych założeń dotyczących reprodukcji. Ich zdaniem *gender* jako kategoria analityczna powinna być

⁵ Kolejne stadia debaty na temat płci biologicznej i płci kulturowej podają za H. Moore (1994, 2004).

uwolniona od założenia o biologicznie danej płci. Z tego, że w pewnych kontekstach kulturowych, na przykład na Zachodzie, płeć jest ściśle związana z reprodukcją (co zresztą stopniowo jest podważane w wyniku rozpowszechniania się nowych technik rozrodczych), a płeć kulturowa jest konstruowana na podstawie reprodukcyjnych ról kobiet i mężczyzn, nie wynika wcale, ich zdaniem, że taki związek będzie zachodził we wszystkich ludzkich społecznościach. Jednocześnie warto zauważyć, że takie ujęcie podważa zasadność rozróżnienia na płeć i *gender*, ponieważ płeć (biologiczna) również jest kształtowana kulturowo (zob. też Whitehead 2007)⁶.

Od rozważań Collier i Yanagisako jest już tylko jeden krok do teorii Judith Butler (2008), która w istotny sposób wpłynęła na antropologiczne myślenie o *gender*. J. Butler, reprezentująca radykalny nurt konstruktywizmu społecznego, proponuje odwrócenie porządku. To już nie płeć jest pierwotna w stosunku do *gender*, ale to *gender* jako kategoria dyskursywna konstruuje płeć, która jawi się jako imitacja imitacji, jest wynikiem performatywnego działania *gender*. Stwierdzenie osoby przyjmującej poród: „To jest dziewczynka” lub „To jest chłopiec”, jest wypowiedzią performatywną, nie tyle po prostu opisuje biologiczny stan rzeczy, co rozpoczyna kształtowanie płci, która jest podstawą konstruowania podmiotowości jednostki. Do inspiracji Butler należy zaliczyć również Austinowskie akty mowy (Austin 1993) oraz koncepcję *performance* (wykonywania) i symboli Victora W. Turnera (2003, 2004, 2005, zob. też Moore 2004)⁷.

Prace Butler poświęcone są głównie środowiskom lesbijskim i gejowskim, jednakże koncepcja performatywności płci kulturowej okazała się niezwykle inspirująca dla antropologów. Płeć przestaje być czymś stabilnym, jest odgrywana. Relacje między płciami, cechy uznawane za męskie bądź kobiece, mogą być konstruowane na przykład przez pracę

⁶ Szczegółowe problem ten omawia H. Moore (2004). Krytycznie o S. Yanagisako i J. Collier piszą m.in. S. Howell i M. Melhuus (2003).

⁷ J. Butler nie jest pierwszą myślicielką mówiącą o znaczeniu wykonania dla definiowania płci. Ta perspektywa była w antropologii obecna już wcześniej. Na przykład H. Whitehead (2007) pokazuje, że w przypadku Indian Ameryki Północnej o przynależności płciowej decydowało zajęcie. Whitehead rozważa przypadek berdache'a. W relacjach misjonarskich oraz we wczesnych pracach antropologicznych dotyczących Indian Ameryki Północnej terminem tym określa się mężczyznę, który wykonuje kobiece zajęcia i nosi kobiece stroje. Podając krytycznej analizie te źródła, autorka dowodzi, że berdache nie byli hermafrodytami, ani też nie zawsze – homoseksualistami, jak tego chcieli autorzy pierwszych relacji. Co ważne, Whitehead na przykładzie berdache'a pokazuje, że – używając języka zaproponowanego przez D.M. Schneidera – cechą definiującą status jednostki w systemie płci kulturowej (który jest jednocześnie systemem prestiżu) może być praca. Status jednostki w hierarchii nie do końca zależy od jej płci biologicznej, lecz też od wykonywanego zajęcia (zob. też Pine 2007).