

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 wnieść 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.

zuję, 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 Krysna 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 dotyka 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-Hałajko (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-Hałajko 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 wiedzy 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 doświadczenie 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 Świadomość Kryszny. Antropolożka, inspirowana przez 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 stawali 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 przelityzmu.

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-Hałaćko. *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-Hałaćko 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-Hałaćko, 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 działacze 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 Meratus. 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 opiszemy historii takich, jak opowieść Umy Hati, która podważa, zdaniem antropolożki, wyłączność 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. Rozmówczynie 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.