

AGNIESZKA KOŚCIAŃSKA

W POSZUKIWANIU KOBIECEJ SPRAWCZOŚCI DUCHOWEJ*

Jak doświadczenia religijne wpływają na tożsamość i wybory życiowe kobiet? Czy działalność w formalnej bądź nieformalnej organizacji religijnej może być dla nich źródłem siły i autorytetu? Czy świeckość jest jedyną drogą do emancypacji kobiet? Odpowiedzi na te pytania szukałam w trakcie badań etnograficznych, które przeprowadziłam wśród uczestniczek nowego ruchu religijnego Brahma Kumaris. Ten pochodzący z Indii ruch cechuje się ascetycznym trybem życia i kobiecym przywództwem. Jego członkinie interesują się problemami kobiet i działają na rzecz emancypacji, ale czynią to inaczej niż świeckie feministki. Inaczej też definiują podmiot i jego sprawczość.

Badania przeprowadziłam w latach 2001-2005 wśród członków warszawskiej filii Brahma Kumaris. Polegały one na obserwacji uczestniczącej i wywiadach pogłębionych i biograficznych. W sumie przeprowadziłam 34 wywiady. Obserwowałam rozmaite działania grupy (warsztaty, kursy medytacji, formalne i nieformalne spotkania). Wspólnie z osobami z grupy warszawskiej odwiedziłam też ośrodki ruchu w Indiach i w Stanach Zjednoczonych. Badani to Polacy (głównie Polki), wychowani w duchu katolickim, którzy w pewnym momencie życia zainteresowali się alternatywnymi formami duchowości, a ich poszukiwania doprowadziły do konwersji. Są to osoby dobrze wykształcone i często wykonujące prestiżowe, dobrze płatne zawody,

Dr hab. AGNIESZKA KOŚCIAŃSKA – adiunkt w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Warszawskiego; adres do korespondencji: IEiAK UW, ul. Żurawia 4, 00-503 Warszawa; e-mail: akoscianska@uw.edu.pl

* Prezentowane w tym artykule tezy omawiam szczegółowo w książce *Potęga ciszy. Konwersja a rekonstrukcja porządku płci na przykładzie nowego ruchu religijnego Brahma Kumaris*. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego 2009. Wcześniejsza, nieco zmieniona wersja tego artykułu ukazała się jako *Les groupes de femmes non féministes. Le mouvement Brahma Kumaris*. „Ethnologie française” 40:2010 nr 2 s. 257-265.

mieszkające w Warszawie. W większości są to kobiety w średnim wieku, ale przekrój wiekowy rozmówczyń był znaczący – najmłodsza była nieco po trzydziestce, najstarsza zbliżała się do osiemdziesiątki. W trakcie badań skoncentrowałam się na osobach, które miały długi staż w ruchu (5-20 lat).

RELIGIA I SPRAWCZOŚĆ

Pojęcie sprawczości jest jednym z ważniejszych terminów, kiedy rozpatruje się zagadnienie emancypacji kobiet. Oznacza zakres możliwości działania jednostki, wzięcia sprawy w swoje ręce, częściowej zmiany zastanych warunków. W feminizmie sprawczość zwykle oznacza aktywność kobiet w sferze publicznej i autonomię¹. Warto jednak spojrzeć na sprawczość z innej perspektywy. Z pomocą przychodzą rozważania antropologa kulturowego Talala Asada². Asad, badacz chrześcijaństwa i islamu, podkreśla, że we współczesnych teoriach społecznych dominuje podejście liberalne, zgodnie z którym termin „sprawczość” obejmuje całkowitą, naturalną wolność podmiotu, umożliwiającą mu działania zgodnie z jego interesami i pragnieniami³. Takie myślenie o osobie Asad wywodzi z liberalnej, świeckiej myśli oświeceniowej. W tym sensie sprawczość można zdefiniować jako aktywną, moralną czy prawną odpowiedzialność, łączącą się z działaniem mającym na celu zdobycie praw i wpływającym na kształtowanie historii⁴. Asad dowodzi, że tego typu definicje sprawczości powstały w konkretnym kontekście historycznym i są produktami procesu sekularyzacji w kulturze Zachodu. Antropolog ten rozważa kwestię sprawczości w kontekście postrzegania bólu i cierpienia. Jego zdaniem z dzisiejszej laickiej perspektywy cierpienie jest odbierane jako pasywne, podczas gdy aktywność objawia się w dążeniu do przyjemności. W tym ujęciu ból jest postrzegany jako ograniczający rozum i zdolność ciała do działania, a sprawczość powinna całkowicie wyeliminować cierpienie⁵. Stoi to w sprzeczności z ujęciem religijnym. Konsekwencją świeckiego postrzegania sprawczości jest niedostrzeżenie doświadczenia

¹ Szczegółowo piszę o tym we wspomnianej publikacji *Potęga ciszy. Konwersja a rekonstrukcja porządku płci na przykładzie nowego ruchu religijnego Brahma Kumaris* s. 21-36.

² Talal ASAD. *Formations of the Secular. Christianity, Islam, Modernity*. Stanford: Stanford University Press 2003.

³ Tamże s. 71.

⁴ Tamże s. 74-76.

⁵ Tamże s. 68.

i działania osób religijnych⁶. Ograniczenie do świeckiej perspektywy liberalnej zawęży możliwości analizy działań człowieka i utrudnia stawianie diagnozy co do funkcjonowania społeczeństwa.

Dobłą ilustracją tego problemu są współczesne przykłady etnograficzne, poruszające kwestie ról płciowych, podające w wątpliwość liberalne, świeckie rozumienie sprawczości, dominujące w teoriach feministycznych⁷, choć należy pamiętać, że te ostatnie nie są jednolite. Na najbardziej ogólnym poziomie można stwierdzić, że w feminizmie kładzie się nacisk na autonomię jednostki⁸, co powoduje, że nie uwzględnia się doświadczenia i działania kobiet religijnych – osób, które wierzą w istnienie duszy i Boga i biorą to pod uwagę w swych wyborach życiowych, podporządkowując się zasadom wykraczającym poza doczesność. W tym ujęciu użycie terminu „sprawczość” odnośnie do działania wynikającego z poddania się dyscyplinie i z przekonań religijnych uważa się za nieprawomocne. Dzieje się tak, mimo że rozważania feministyczne zrewolucjonizowały myślenie o sprawczości; mimo że uznaje się różne formy współzależności i tak autonomia pozostaje w centrum⁹.

Jednym z przykładów rozumienia sprawczości w sposób uwzględniający działania kobiet religijnych jest praca Pamelii Klassen¹⁰. Zajmuje się ona kobietami religijnymi, żydówkami i chrześcijankami, które zdecydowały się na poród domowy, zrezygnowały z dobrodziejstw współczesnej medycyny

⁶ Zob. też Leela FERNANDES. *Transforming Feminist Practice. Non-Violence: Social Justice and the Possibilities of a Spiritualized Feminism*. San Francisco: Aunt Lute Books 2003 s. 85.

⁷ Maud L. EDWARDS. *Women's agency and collective action*. „Women's Studies Forum” 1994 nr 2-3 s. 181-186; Ellen MESSER-DAVIDOW. *Acting otherwise*, w: *Provoking Agents: Gender and Agency in Theory and Practice*. Ed. Judith Kegan Gardine. Urbana: University of Illinois Press 1995.

⁸ Krytyka takiego podejścia zob. Phyllis MACK. *Religion, feminism, and the problem of agency. Reflections on eighteenth-century Quakerism*, „Signs. Journal of Women in Culture and Society” 2003 nr 1 s. 149-177; Saba MAHMOOD. *Feminist theory, embodiment, and the docile agent: Some reflections on the Egyptian Islamic Revival*. „Cultural Anthropology” 2001 nr 2 s. 202-236.

⁹ O relacyjności i feminizmie zob. np. Karen OFFEN. *Defining Feminism: A Comparative Historical Approach*. „Signs” 1988 nr 1 s. 119-157; Birgit ROMMELSPACHER. *Right-wing 'feminism' a challenge to feminism as an emancipatory movement*. W: *Women, Citizenship and Different*. Ed. Nira Yuval-Davis, Pnina Werbner. London–New York: Zed Books 1999; Pnina WERBNER. *Upolitycznione macierzyństwo i feminizacja obywatelstwa: ruchy kobiece i transformacja sfery publicznej*. Przeł. Katarzyna Stańczak-Wiślicz. W: *Gender. Perspektywa antropologiczna*. T. 1: *Organizacja społeczna*. Red. Renata E. Hryciuk, Agnieszka Kościańska. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego 2007.

¹⁰ Pamela KLASSEN. *Sacred Maternities and Postbiomedical Bodies: Religion and Nature in Contemporary Home Birth*. „Signs. Journal of Women in Culture and Society” 2001 nr 3 s. 775-809; zob. też T. ASAD. *Formations of the Secular*.

i „rodzą w bólach”. Postrzegają to jako doświadczanie pozytywne i dowartościowujące, ponieważ tylko one mogą przez to przejść, jest to przeżycie niedostępne mężczyznom. Z perspektywy feministyczno-liberalnej można uznać to zjawisko, w pewnym uproszczeniu, za utrwalające kojarzenie kobiety z domem i naturą¹¹. Klassen proponuje jednak inną interpretację. Podkreśla, że badane dzięki sile, którą – jak mówią – miały od Boga, występują – podobnie jak feministki – przeciwko uprzedmiotowieniu ciała kobiecego w ramach systemu medycznego. Klassen zwraca uwagę, że w przypadku kobiet religijnych poród domowy jest doświadczeniem duchowym, mogącym dać siłę¹². Jest też pretekstem do organizowania się¹³. Jednocześnie, podkreśla Klassen, kobiety te z rozważą podchodzą do swoich przekonań, jeśli w trakcie porodu pojawią się komplikacje, chętnie korzystają z profesjonalnej pomocy medycznej. Równie pragmatyczne są w stosunku do mężów – uznają ich daną od Boga wyższość, ale jednocześnie ciągle negocjują relacje z nimi¹⁴.

Również Phyllis Mack¹⁵, wykładowczyni studiów kobiecych z Uniwersytetu Rutgers, zastanawia się, jak w debatę o kobiecej sprawczości włączyć doświadczenie kobiet religijnych. Żeby zrozumieć religię (ze świeckiej perspektywy), trzeba mówić o sprawczości również tam, gdzie mniej istotna jest autonomia, a kładzie się raczej nacisk na przekraczanie siebie, oddanie się Bogu oraz płynącą z tego energię i motywację do działania. Mack analizuje doświadczenia kwakierek, osiemnastowiecznych aktywistek zaangażowanych w walkę na rzecz równości społecznej. Dysponowały sprawczością, były skuteczne w działaniu na rzecz zmiany społecznej, ale podporządkowywały się Bogu i silnej wewnątrzgrupowej dyscyplinie. Ich wolność polegała na czynieniu tego, co prawe (a to określał Bóg), były narzędziami Boga na świecie. Co ważne, działania tej grupy były odpowiedzią na modernizację i jednocześnie czerpały z ideałów oświeceniowych¹⁶. Kwakierki legitymizowały zachowania sprzeczne z normami społecznymi (np. zaangażowanie kobiet w działalność w sferze publicznej) dzięki swojemu związkowi z Bogiem, występowały bowiem w jego imieniu. Dzięki temu mogły przekroczyć granice płci, choć często dochodziło do konfliktów wewnętrznych¹⁷. Ich

¹¹ P. KLASSEN, *Sacred Maternities* s. 803.

¹² Tamże s. 802.

¹³ Tamże s. 803.

¹⁴ Tamże s. 802.

¹⁵ Ph. MACK, *Religion, feminism, and the problem of agency*, s. 156

¹⁶ Tamże s. 161.

¹⁷ Tamże, s. 163-166.

działanie kłóciło się z obowiązującymi w tym czasie modelami kobiecości. Miały jednak autorytet duchowy, wykraczający poza płęć¹⁸.

Podsumowując, doświadczenia i działania kobiet czy – bardziej ogólnie – osób religijnych nie mieszczą się w feministyczno-liberalnym ujęciu sprawczości, nie opierają się na autonomii. Kobiety te często czerpią siłę z podporządkowania (np. wspólnocie). Trudno jednak uznać je za przykład bierności, mogą być wyrazem sprzeciwu lub sposobem radzenia sobie z daną sytuacją, dochodzi w nich do rekonfiguracji różnych cech kultury. Bywają przez to wywrotowe.

BRAHMA KUMARIS

Jak wygląda sprawczość w przypadku ruchu Brahma Kumaris? W jaki sposób przyłączenie do badanej przeze mnie wspólnoty wpływa na zakres sprawczości konwertytek? Zanim przejdę do odpowiedzi na te pytania, warto w pierwszej kolejności przyjrzeć się pokrótce historii, doktrynie i praktykom religijnym tej grupy.

Nowy ruch religijny Światowy Uniwersytet Duchowy Brahma Kumaris został założony w 1936 r. w prowincji Sind, obecnie wchodzącej w skład Pakistanu, przez sześćdziesięcioletniego wówczas handlarza diamentami, w wyniku serii wizji, których doznał. Przyjął on imię duchowe Brahma Baba i zaczął budować, początkowo wśród krewnych i sąsiadów, wspólnotę duchową. Po podziale Indii ruch przeniósł się do Mt. Abu w Radżastanie i stopniowo zaczął być widoczny na całym subkontynencie indyjskim¹⁹.

W Europie Zachodniej i Ameryce Północnej ruch Brahma Kumaris, podobnie jak inne nowe ruchy religijne, pojawił się wraz z kontrkulturą lat 60. XX wieku. Ekspansji nie przerwała śmierć założyciela w 1969 r.²⁰ Jedno-

¹⁸ Tamże, s. 169.

¹⁹ O Brahma Kumaris w Indiach zob. L. Babb, *Indigenous feminism in a modern Hindu sect*, „Signs: Journal of Women in Culture and Society” 1984 (3), s. 399-416. L. Babb, *Redemptive Encounters. Three Modern Styles in the Hindu Tradition*, Berkley: University of California Press 1986. V. Skultans, *The Brahma Kumaris and the role of women*, w: *Women as Teachers and Disciples in Traditional and New Religions*, ed. E. Puttick, P.B. Clarke, Lewiston, Queenston, Lampeter: Edwin Mellen Press 1993.

²⁰ Por. np. J. Walliss, *The Brahma Kumaris as a ‘Reflexive Tradition’: Responding to Late Modernity*, Hants, Ashgate 2002. J.D. Howell, P.L. Nelson, *The Brahma Kumaris in the Western world, part II: demographic change and secularization in an Asian new religious movement*, „Research in the Social Scientific Study of Religion” 2000, s. 225-239.

cześnie organizowano ośrodki Brahma Kumaris w innych częściach świata. Założycielką i wieloletnią szefową polskiej filii Brahma Kumaris jest Halina Paradela – Polka, która w latach 70. wyemigrowała do Kanady, gdzie spotkała się z naukami ruchu i przystąpiła do niego. Po trzech latach, jak sama to określa, intensywnej praktyki duchowej, mimo niesprzyjającej sytuacji politycznej początku lat 80., postanowiła wrócić do Polski i poświęcić swoje życie propagowaniu idei Brahma Kumaris²¹.

Obecnie ruch działa w Warszawie, Gdańsku, Łodzi, Katowicach i Krakowie. Mimo że liczba stałych członków jest niewielka (kilkadziesiąt osób), Brahma Kumaris ma dużą grupę sympatyków. Zdecydowaną większość w obu przypadkach stanowią kobiety, które – co nie jest dziwne w warunkach polskich – były wychowane w tradycji katolickiej. Uczestniczki ruchu zwykle pracują zawodowo i mają rodziny. Jedynie kilka osób mieszka w ośrodkach medytacyjnych i w pełni oddaje się działaniom na rzecz organizacji.

Szczegółowa charakterystyka nauk i praktyk ruchu wykracza poza ramy tego artykułu, warto jednak zwrócić uwagę na kilka zagadnień istotnych z punktu widzenia mojej analizy. Brahma Kumaris jest ruchem millenarystycznym. Zgodnie z doktryną grupy czas ma charakter cykliczny i obecnie żyjemy w okresie przejścia między wiekiem upadku (określanym jako czas męskiej dominacji) a Złotym Wiekiem – okresem odrodzenia ludzi i przyrody (okres matriarchatu). Ruch dowartościowuje kobiety zarówno w sensie symbolicznym, nadając „pierwiastkowi żeńskiemu” aktywny charakter i zakładając, że jest on niezbędny do przebudowy świata, jak i w sensie praktycznym: władzę w ruchu – duchową i administracyjną – sprawują niemal wyłącznie kobiety. Ponadto grupa organizuje, kierowane do szerszego grona odbiorców, warsztaty promujące kobiece przywództwo w biznesie, polityce, mediach²². Warto też dodać, że od początku doktryna Brahma Kumaris miała charakter synkretyczny, co pogłębiło się wraz rozwojem ruchu na świecie²³.

²¹ O Brahma Kumaris w Polsce zob. np. Tadeusz DOKTÓR. *Ruchy kultowe. Psychosocjologiczna charakterystyka uczestników*. Kraków: Zakład Wydawniczy „Nomos” 1991; Marta ZIMNIAK-HAŁAJKO. *Raj oswojony. Antropologia nowych ruchów religijnych*, Gdańsk: słowo/obraz terytoria 2003; A. KOŚCIAŃSKA, *Potęga ciszy*.

²² Tego typu działania rozpoczęły się w latach 80., gdy zaczęła się częściowa sekularyzacja ruchu, szczególnie poza Indiami (por. J. WALLISS. *The Brahma Kumaris*; J.D. HOWELL, P.L. NELSON. *The Brahma Kumaris in the Western world*).

²³ Por. J. WALLISS. *The Brahma Kumaris*; J.D. HOWELL, P.L. NELSON. *The Brahma Kumaris in the Western world*. Odnośnie do Polski zob. Agnieszka KOŚCIAŃSKA. *Brahma Kumaris: między*

Aby kobiety mogły przejąć panowanie nad światem i doprowadzić do jego duchowej transformacji, muszą przede wszystkim zacząć od podporządkowania się Bogu i pracy nad sobą, polegającej na praktyce duchowej. Za najbardziej skuteczną uważana jest radża joga – technika medytacji i styl życia obowiązujące członków ruchu Brahma Kumaris. Na tę praktykę duchową składają się m.in. codzienna medytacja oraz podporządkowanie restrykcyjnej dyscyplinie obowiązującej w ruchu: ścisły wegetarianizm, połączony ze zrytualizowanymi zasadami gotowania, wstrzemięźliwość seksualna. Konwersja oznacza więc podporządkowanie dyscyplinie: wstawanie o 4 rano, codzienną medytację indywidualną i grupową, odstawienie papierosów i alkoholu oraz przejście na określoną dietę. Przynosi też nowy rodzaj relacji z mężem (zaprzestanie współżycia) i innymi domownikami (kobieta nie gotuje rodzinie tego, co dotychczas)²⁴.

Rozmówczynie, opowiadając o swoim życiu i mówiąc o powodach przyłączenia się do tej grupy, często wspominały o problemach związanych z kwestiami płci i seksualności. Były to m.in. kłopoty małżeńskie, brak satysfakcji z życia seksualnego, trudności zawodowe związane ze stereotypami płciowymi, niezadowolenie ze zbyt dużego zaangażowania w życie rodzinne. Często tego typu sprawy były powodem rozpoczęcia poszukiwań duchowych. Jak mówi jedna z rozmówczyń związana z Brahmą Kumaris od początku działalności ruchu w Polsce: „Dla mnie to było za mało dom i dzieci [rozmówczyni po urodzeniu dzieci przez kilka lat nie pracowała – przyp. A.K.], mimo że spełniałam ten obowiązek, ale nie czerpałam takiej satysfakcji, bo co jest właśnie chyba dość istotne, że jeszcze w tych czasach, to żona na utrzymaniu męża, to był człowiek niepracujący [...]. Rola matki, żony, nie miała jakiegoś prestiżu, może tego wymagać to za dużo, ale chociaż takiego uznania”.

Praktyki duchowe i podporządkowanie się dyscyplinie pozwoliły rozmówczyniom uporać się z tymi problemami i przededefiniować swoje relacje z mężami, dziećmi, przyjaciółmi i współpracownikami. Wiele z nich podkreślało, że udało im się zdobyć szacunek rodziny (na przykład stać się osobą, której wszyscy się radzą) czy wzmocnić pozycję zawodową (na przykład wypracować swój styl w działalności artystycznej)²⁵.

celibatem a macierzyństwem. W: *Kobiety i religie*. Red. Katarzyna Leszczyńska i Agnieszka Kościańska. Kraków: Zakład Wydawniczy „Nomos” 2006.

²⁴ Żadna ze znanych mi uczestniczek ruchu nie rozwiódła się w wyniku konwersji.

²⁵ Nie można jednak traktować Brahma Kumaris jako skutecznego remedium na wszelkie problemy. Zdarza się również, że osoby należące do tej grupy do tego stopnia angażują się

I tak na przykład pięćdziesięciosześcioletnia nauczycielka mówiła, że spotkanie z Brahma Kumaris było dla niej – jak sama to określa – rodzajem oświecenia, jeśli chodzi o kwestie seksualne: „wreszcie ktoś powiedział, że to nie jest konieczność, że to nawet nie jest wskazane. Że nie muszę. Przecież w Polsce to obowiązek, rodzina, wszyscy, społeczeństwo, lekarze cię zmuszają”. Rozmówczynie wcześniej nie lubiła współżycia z mężem, ale ulegała mu, a gdy odmawiała, kazał jej poddać się terapii, powtarzał, że z oziębłości można się wyleczyć. Mimo że mieli „dość ciepłe stosunki”, kwestia seksualności zawsze stanowiła sferę konfliktu. Mąż pracuje w męskim środowisku, gdzie temat ten jest często poruszany przez kolegów. Po powrocie z miejsca pracy (gdzie spędzał zwykle kilka miesięcy) zawsze mówił, że „podobnie jak jego koledzy zasługuje na dobry seks z żoną”. Tak jak wiele innych informaterek, rozmówczynie ta uciekała się do podstępu, udawała chorobę, a gdy w końcu wyznała, że nie chce więcej współżyć, mąż zagroził rozwodem i „wzięciem kochanki”. Ona tymczasem skończyła studia uzupełniające. Następnie podjęła pracę wśród Polonii. Po powrocie pogodziła się z mężem, który zaakceptował nową formę relacji: „Tam trochę pieniędzy zaoszczędziłam, wniosłam o rozwód, ale on pisał... Na sali sądowej powiedział, że mnie kocha i sprawę wycofałam. My mamy też taki kontakt duchowy... Intuicję...”. Rozmówczynie twierdzi również, że ów „kontakt duchowy i intuicja” pewnego razu uratowały męża. Ponadto dzięki celibatowi: „Tę energię wkładam w pracę, ja uwielbiam uczyć. Mam tyle pomysłów. Mogę też pracować duchowo nad sobą. Więcej rozumiem, duchowe doświadczenie jest czyste, jest wyższe. Dowartościowałam się”. Podkreśla też niezależność, która – jej zdaniem – z tego płynie: „Teraz gdy rozmawiam z koleżankami, to one mi zazdroszczą, one też by chciały żyć w celibacie, ale mężowie je szantażują, że nie będą dawali im pieniędzy, rozwiodą się. One przecież całe życie były w domu, gotowały, mają dzieci, teraz nic, ani emerytury, ani nic... A mężowie mówią, jak nie będziesz ze mną spała, to nie dostaniesz pieniędzy. Jesteśmy prostytutkami...”.

Problematyka niezależności ekonomicznej i generalnie pracy pojawiała się w wielu wywiadach. Rozmówczynie zwykle pracują (lub pracowały)

w praktyki duchowe, że tracą kontakt z doczesnością. Ponadto zbyt duże wymagania stawiane przez Brahma Kumaris są powodem dużej rotacji w ruchu – wielu konwertytów po pierwszym, intensywnym okresie praktyk decyduje się rozstać z ruchem, ponieważ nie są w stanie przyjąć jego wymagań. Agnieszka KOŚCIAŃSKA. *On celibate marriage: conversion to the Brahma Kumaris in Poland*. W: *On the Margins of Religion*. Ed. Frances Pine, João de Pina-Cabral. New York–Oxford: Berghahn 2008 s. 181

zawodowo. Mimo że często podkreślają, że sprawy duchowe są daleko ważniejsze od materialnych, niezależność finansowa ułatwia drogę duchową, uniezależnia kobietę od mężczyzny. Podporządkowanie kobiet mężczyznom jest, w ujęciu Brahma Kumaris, jednym z syndromów naszych czasów, tj. wieku upadku ludzkości. Odpowiedzią na tak postawioną diagnozę jest praktyka duchowa, ascetyczny reżim i kobiece przywództwo (nie tylko w organizacji, ale też na świecie). Rozmówczynie często zgadzają się z czołowymi feministkami polskimi²⁶, ale odzęgają się zwykle od feministycznej strategii, polegającej na bardzo wyrazistej krytyce kultury, takiej jak manifestacje, protesty, listy otwarte, a także od feministycznego postulatu pełnej autonomii. Takie podejście prowadzi do konstatacji, że są „feministkami w sensie duchowym”. Jak mówi jedna z informaterek: „Wydaje mi się, że ja jestem feministką w sensie myślenia o kobiecie i mężczyźnie jako o równych istotach, równych sobie, oczywiście mających inne zadania, inny rodzaj rozumienia rzeczy, ale równie wartych, równowartościowych i dlatego uważam, że to, co mi bardzo odpowiada w tej organizacji, to że kobiety są postawione na czele, żeby tak jakby, żeby przekształcić swoje poczucie niskiej wartości, którego nabyły w trakcie życia w takim społeczeństwie zdominowanym przez mężczyzn i rządzone przez mężczyzn”. W rezultacie takiego podejścia rozmówczynie podejmują innego rodzaju działania niż ruchy feministyczne. Ich sprawczość bazuje na działaniu duchowym, polegającym na medytacji, dyscyplinie obejmującej sposób życia i odżywiania oraz podporządkowaniu się woli Boga. Prowadzi je to do zmiany relacji rodzinnych i zbudowania nowej pozycji poza domem.

PODSUMOWANIE

Co, bazująca na praktykach duchowych, sprawczość konwertytek może nam powiedzieć o duchowej sprawczości i sytuacji kobiet w Polsce? Brahma Kumaris to grupa marginalna. Opisane jednak przeze mnie mechanizmy działania mogą występować również w innych kontekstach, na przykład w innych ruchach nowej duchowości, we wspólnotach katolickich czy pewnych formach kultu maryjnego²⁷. W związku z tym w kontekście polskim

²⁶ Nie dotyczy to jednak kluczowej w kontekście polskim kwestii aborcji. Ponieważ Brahma Kumaris negują seks, aborcja nie należy do poruszanych przez ruch kwestii.

²⁷ Zob. np. Marta BIERCA. *Mistyka typu ludowego. Kobieta pobożność maryjna w świetle teologii feministycznej*. W: *Kobiety i religie*; Susan PALMER. *Women's "Cocoon Work" in New*

zamiast o braku sprawczości kobiet – na co zwraca uwagę feminizm – należałoby mówić o różnych, funkcjonujących obok siebie, formach sprawczości, nie zawsze opartych na autonomii, w tym o sprawczości bazującej na duchowości i podporządkowaniu dyscyplinie. Nieograniczenie sprawczości do autonomii, a emancypacji do sekularyzacji²⁸ i europeizacji może otworzyć nowe horyzonty badawcze i interpretacyjne, a także zwrócić uwagę na działania kobiet religijnych.

I w końcu pozostaje pytanie o kobiecą sprawczość duchową w ramach instytucjonalizowanego Kościoła katolickiego w Polsce. Elżbieta Adamiak w doskonałej pracy *Milcząca obecność* pokazała niezwykle wkład kobiet w tworzenie Kościoła²⁹. Jeśli jednak chodzi o codzienne praktyki społeczne, sytuacja wygląda różnie. Jak pokazują badania Katarzyny Leszczyńskiej³⁰, dotyczące trudności, z jakimi borykają się katoliczki czynnie zaangażowane w działalność kościelną, w najważniejszej polskiej instytucji religijnej mało jest miejsca na kobiecą sprawczość i autorytet duchowy. Również moje badania wśród wizjonerek, kobiet skupionych wokół nieuznawanych przez Kościół objawień³¹, pokazały, że kobiety te – mimo deklaracji przynależności do Kościoła i chęci podporządkowania się jego hierarchom – sprawczość mogą odczuwać tylko wtedy, gdy zinstytucjonalizowany Kościół „nie patrzy”. W czasie organizowanych w salce parafialnej spotkań z wizjonerkami najważniejsze rzeczy działy się przed oficjalnym rozpoczęciem spotkania. „Szybko, zanim ksiądz przyjdzie” – było słychać na sali. Wejście księdza, reprezentanta instytucji, ucinąło sprawczość i autorytet wizjonerek.

Religious Movements: Sexual Experimentations and Feminine Rites of Passage. „Journal for the Scientific Study of Religion” 1993 nr 4 s. 343-355.

²⁸ Szerzej o problemie demokracji, emancypacji i sekularyzacji zob. José CASANOVA. *Polska katolicka w postchrześcijańskiej Europie*. Przeł. Tomasz. Wiścicki. „Więź” 2004 nr 5 s. 51-64.

²⁹ Elżbieta ADAMIAK. *Milcząca obecność. O roli kobiety w Kościele*. Warszawa: Biblioteka „Więzi” 1999.

³⁰ Katarzyna LESZCZYŃSKA. *Świeccy mężczyźni i kobiety w instytucji Kościoła rzymskokatolickiego w Polsce. Segregacja wertykalna i horyzontalna w kościelnych organizacjach administracyjnych*. „Studia Socjologiczne” 2014 nr 1 (212).

³¹ Agnieszka KOŚCIAŃSKA. *Działanie ciszą*. „(op.cit.) Maszyna Interpretacyjna. Pismo Kulturalno-Społeczne” 2007 nr 3 s. 3-5; Agnieszka KOŚCIAŃSKA. *Legion of Small Knights: Informal Movement within the Polish Roman Catholic Church*. W: *Religious Innovations in a Global Age. Essays on the Construction of Spirituality*. Ed. George N. Lundskow. Jefferson, NC: McFarland 2005 s. 160-175.

BIBLIOGRAFIA

- ADAMIAK Elżbieta: *Milcząca obecność. O roli kobiety w Kościele*. Warszawa: Biblioteka „Więzi” 1999.
- ASAD Talal: *Formations of the Secular. Christianity, Islam, Modernity*. Stanford: Stanford University Press 2003
- BABB Lawrence: *Indigenous feminism in a modern Hindu sect*. „Signs: Journal of Women in Culture and Society” 9:1984 nr 3 s. 399-416.
- BABB Lawrence: *Redemptive Encounters. Three Modern Styles in the Hindu Tradition*. Berkley: University of California Press 1986.
- BIERCA Marta: *Mistyka typu ludowego. Kobieca pobożność maryjna w świetle teologii feministycznej*. W: *Kobiety i religie*. Red. Katarzyna Leszczyńska, Agnieszka Kościańska. Kraków: Zakład Wydawniczy „Nomos” 2006.
- CASANOVA José: *Polska katolicka w postchrześcijańskiej Europie*. Przeł. Tomasz Wiścicki. „Więź” 2004 nr 5 s. 51-64.
- DOKTÓR Tadeusz: *Ruchy kultowe. Psychosocjologiczna charakterystyka uczestników*. Kraków: Zakład Wydawniczy „Nomos” 1991.
- EDUARDS Maud L.: *Women’s agency and collective action*. „Women’s Studies Forum” 1994 s. 2-3.
- FERNANDES Leela: *Transforming Feminist Practice. Non-Violence: Social Justice and the Possibilities of a Spiritualized Feminism*. San Francisco: Aunt Lute Books 2003
- HOWELL Julia Day, NELSON Peter L.: *The Brahma Kumaris in the Western world, part II: demographic change and secularization in an Asian new religious movement*. „Research in the Social Scientific Study of Religion” 2000 s. 225-239
- KLASSEN Pamela E.: *Sacred Maternities and Postbiomedical Bodies: Religion and Nature in Contemporary Home Birth*. „Signs. Journal of Women in Culture and Society” 26:2001 nr 3 s. 775-809.
- KOŚCIAŃSKA Agnieszka: *Brahma Kumaris: między celibatem a macierzyństwem*. W: *Kobiety i religie*. Red. Katarzyna Leszczyńska, Agnieszka Kościańska. Kraków: Zakład Wydawniczy „Nomos” 2006.
- KOŚCIAŃSKA Agnieszka: *Działanie ciszą*. „(op.cit.) Maszyna Interpretacyjna. Pismo Kulturalno-Społeczne” 2007 nr 3 s. 3-5
- KOŚCIAŃSKA Agnieszka: *Legion of Small Knights: Informal Movement within the Polish Roman Catholic Church*. W: *Religious Innovations in a Global Age. Essays on of the Construction of Spirituality*. Ed. George N. Lundskow. Jefferson, NC: McFarland 2005 s. 160-175.
- KOŚCIAŃSKA Agnieszka: *On celibate marriage: conversion to the Brahma Kumaris in Poland*. W: *On the Margins of Religion*. Ed. Frances Pine, João de Pina-Cabral. New York–Oxford: Berghahn 2008.
- KOŚCIAŃSKA Agnieszka: *Potęga ciszy. Konwersja a rekonstrukcja porządku płci na przykładzie nowego ruchu religijnego Brahma Kumaris*. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego 2009.
- LESZCZYŃSKA Katarzyna: *Świeccy mężczyźni i kobiety w instytucji Kościoła rzymskokatolickiego w Polsce. Segregacja wertykalna i horyzontalna w kościelnych organizacjach administracyjnych*. „Studia Socjologiczne” 2014 nr 1 (212).
- MACK Phyllis: *Religion, feminism, and the problem of agency. Reflections on eighteen-century Quakerism*. „Signs. Journal of Women in Culture and Society” 2003 nr 1 s. 149-177.
- MAHMOOD Saba: *Feminist theory, embodiment, and the docile agent: Some reflections on the Egyptian Islamic Revival*. „Cultural Anthropology” 2001 nr 2 s. 202-236.
- MESSER-DAVIDOW Ellen: *Acting otherwise*. W: *Provoking Agents: Gender and Agency in Theory and Practice*. Ed. Judith Kegan Gardine. Urbana: University of Illinois Press 1995.

- OFFEN Karen: *Defining Feminism: A Comparative Historical Approach*. „Signs” 1988 nr 1 s. 119-157.
- PALMER Susan: *Women’s “Cocoon Work” in New Religious Movements: Sexual Experimentations and Feminine Rites of Passage*. „Journal for the Scientific Study of Religion” 1993 nr 4 s. 343-355.
- ROMMELSPACHER Birgit: *Right-wing ‘feminism’ a challenge to feminism as an emancipatory movement*. W: *Women, Citizenship and Different*. Ed. Nira Yuval-Davis, Pnina Werbner. London–New York: Zed Books 1999.
- SKULTANS Vieda: *The Brahma Kumaris and the role of women*. W: *Women as Teachers and Disciples in Traditional and New Religions*. Ed. Elizabeth Puttick, Peter B Clarke. Lewiston–Queenston–Lampeter: Edwin Mellen Press 1993.
- WALLISS John: *The Brahma Kumaris as a ‘Reflexive Tradition’: Responding to Late Modernity*. Aldershot–Hants–Burlington, VT: Ashgate 2002.
- WERBNER Pnina: *Upolitycznione macierzyństwo i feminizacja obywatelstwa: ruchy kobiece i transformacja sfery publicznej*. Przeł. Katarzyna Stańczak-Wiślicz. W: *Gender. Perspektywa antropologiczna*. T. 1: *Organizacja społeczna*. Red. Renata E. Hryciuk, Agnieszka Kościańska. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego 2007
- ZIMNIAK-HAŁAJKO Marta: *Raj oswojony. Antropologia nowych ruchów religijnych*. Gdańsk: słowo/obraz terytoria 2003.

W POSZUKIWANIU KOBIECEJ SPRAWCZOŚCI DUCHOWEJ

Streszczenie

W artykule tym podejmuję kwestię kobiecej sprawczości duchowej w Polsce. Patrę na nią przez pryzmat badań etnograficznych przeprowadzonych wśród osób, które odeszły od katolicyzmu i przyłączyły się do pochodzącego z Indii nowego ruchu religijnego Brahma Kumaris. Moje badania pokazały, że przyczyną konwersji było szeroko rozumiane niezadowolenie z relacji między płciami. Badane nie zostawały jednak feministkami, lecz podporządkowywały się ściślejszej, ascetycznej dyscyplinie. Powodowało to całkowitą przemianę ich relacji rodzinnych i społecznych. W artykule odwołuję się do współczesnych antropologicznych teorii sprawczości i omawiam te elementy sprawczości i tożsamości, które wykraczają poza feministyczne, liberalne podejście do emancypacji. Brahma Kumaris to ruch marginalny, wypracowane jednak tutaj narzędzia analizy renegotiacji relacji rodzinnych i społecznych mogą posłużyć do badania innych grup kobiecych.

Streściła Agnieszka Kościańska

Słowa kluczowe: Polska; sprawczość; konwersja religijna; role płciowe; Brahma Kumaris; nowe ruchy religijne.

IN SEARCH OF FEMALE SPIRITUAL AGENCY

Summary

In the paper, I explore the issue of female spiritual agency through ethnographic fieldwork conducted among Polish converts from Catholicism to a female dominated, Hindu rooted new

religious movement, the Brahma Kumaris. My data show that reasons of conversion include dissatisfaction of gender relations. However, instead of becoming feminists, the women at the center of my research commit to strict ascetic discipline. The changes that this commitment entails totally reorganize their relations within their families and their social lives. Drawing on contemporary developments in anthropological approaches to agency, I focus on theorizing those elements of agency and identity that go beyond liberal feminist concepts of women's emancipation. The Brahma Kumaris is a marginal group, but the general pattern of analysis of renegotiation of family life and relations beyond the private sphere may apply to other women's groups.

Summarised by Agnieszka Kościańska

Key words: Poland; agency; religious conversion; gender roles; Brahma Kumaris; new religious movements.