

AGNIESZKA KOŚCIAŃSKA

Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej
Uniwersytet Warszawski

PŁEĆ, RELIGIA, POLITYKA — O MOJEJ ANTROPOLOGII*

Kiedy ponad dwa lata temu przygotowywałam projekt doktoratu, dotyczącego działalności dwóch kobiecych wspólnot religijnych, tak określałam główne zagadnienia, którymi chciałam się zająć:

Celem badań dotyczących kobiecej religijności jest odpowiedź na pytania: kim są „charyzmatyczne kobiety”, jak funkcjonują zakładane przez nie wspólnoty i wreszcie, jak ich działalność jest odbierana przez otoczenie? Drugi cel ma wymiar teoretyczny — analiza dokonań brytyjskich i amerykańskich antropologów zajmujących się płcią w kulturze i próba wypracowania teoretycznych ram umożliwiających badanie problemu płci w kulturze w kontekście polskim.

Praca nad tym projektem pozwoliła mi przeformułować częściowo powyższe pytania, przede wszystkim te dotyczące zebranego materiału. Niniejszy tekst prezentuje moje rozumienie głównych celów i założeń antropologii społecznej. Zamiast jednak pisać manifest bądź tekst *stricto* teoretyczny, zrobię to, prezentując prowadzone przeze mnie badania. Ponieważ zajmuję się tematem, który można by określić jako „religia a płeć”, w pierwszej części tekstu omawiam w skrócie rozwój koncepcji płci kulturowej (*gender*) w antropologii, następnie — odnosząc się do ustaleń tejże — omawiam wstępne wyniki moich badań oraz problemy związane z samym procesem badawczym na linii badaczka — badane grupy i wynikające z tego konsekwencje dla analizy, interpretacji oraz samego pisania antropologii. W końcu przeformułuję zarysowane pytania badawcze i staram się umieścić zagadnienie „religia a płeć” w szerszym spektrum antropologicznych studiów nad oporem i polityką.

*Prezentowany tekst jest efektem spotkań z cyklu „Antropologia kultury w Polsce — następne pokolenie”, które odbywały się wiosną 2004 roku w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej UAM w Poznaniu.

Tło teoretyczne

Początki¹ antropologicznych *gender studies* sięgają połowy lat 70., kiedy 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 przewrotów w ramach debaty, którą rozpoczęła owa publikacja. Dwie, ściśle ze sobą związane sprawy wymagają omówienia: po pierwsze droga od antropologii kobiet do antropologii płci (*anthropology of gender*), po drugie dyskusja na temat związku pomiędzy terminami *sex* (płeć) a *gender* (płeć kulturowa).

Podstawą teoretyczną antropologii kobiet z lat 70. były trzy teksty, których autorki poszukiwały uniwersalnych kategorii związanych z niższym statusem kobiet. Sherry Ortner odwoływała się do dychotomii natura/kultura, Michelle Rosaldo do publiczne/prywatne, a Olivia Harris, w duchu marksistowskim, opierała się na rozróżnieniu produkcja/reprodukcja. Początkowe założenia bardzo szybko zostały poddane krytyce. Odchodzono od poszukiwania uniwersalnej asymetrii między płciami. Był to czas, kiedy antropologowie zdali sobie sprawę, iż ich prace bardzo często są projekcją kategorii charakterystycznych dla ich własnej kultury na kultury badane. W ścisłym związku z tym zagadnieniem zmieniło się też znaczenie terminów *płeć* i *gender*. Termin *gender* pojawił się w nowym znaczeniu (oryginalnie oznaczał to, co polski *rodzaj*) również w latach 70. 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, to, czy jesteśmy kobietami, czy mężczyznami, była początkowo nieobecna w dyskusjach, główny nacisk kładziono na *gender*. Antropologia przecież zajmuje się kulturą, a nie naturą (biologią). Przełomem okazała się publikacja Collier i Yanagisako (1987). Od tego momentu możemy obserwować, jak myśl foucaultowska wkracza do antropologii (por. też Moore, 1994 i 2004). Wyłożone przez Foucaulta (1995, por. 1993) w pierwszym tomie *Historii seksualności* twierdzenie, iż związek między seksualnością, płcią i reprodukcją jest jedynie konstrukcją, okazało się kluczowe dla rozwoju antropologii płci. Od tego momentu ten nurt naszej dyscypliny opierać się będzie na konstruktywizmie społecznym, który *notabene* będzie też postawą teoretyczną mojej pracy. Wróćmy jednak do słynnego artykułu Collier i Yanagisako. Autorki przywołują klasyczną już pracę Davida Schneidera i wysuwają argument, iż zarówno koncepcje systemów pokrewieństwa, jak i płci odwołują się do naszych ludowych założeń dotyczących reprodukcji. Ich zdaniem „*gender* jako kategoria analityczna powinna być uwolniona od założenia o biologicznie danej płci” (1987). Z faktu, iż na Zachodzie płeć jest ściśle związana z reprodukcją (co zresztą stopniowo jest podważane za pośrednictwem rozpowszechniających się nowych tech-

¹ Kolejne stadia rozwoju refleksji nad płcią kulturową w ramach antropologii przejmują za Moore, 2004. Na ten temat por. też Baer, 1997.

nik rozrodczych), a płeć kulturowa konstruowana jest w oparciu o reprodukcyjne role kobiet i mężczyzn, nie wynika wcale, ich zdaniem, że taki związek będzie zachodził we wszystkich ludzkich społecznościach. Ich rozważania posłużyły za punkt wyjścia również pozostającej pod wpływem myśli konstruktywistycznej Shelley Errington, która zaproponowała rozróżnienie na płeć, Płeć i *gender*: płeć (*sex* małą literą) to ciało obdarzone płcią; Płeć (*Sex* wielką literą) to szczególna konstrukcja ciała powszechna na Zachodzie, rodzaj okularów, przez które antropologowie postrzegają płeć i *gender* w innych kulturach; *gender* to określenie „tego, co różne kultury robią z płcią” (1990, por. też Moore, 1994, 2004).

Od tej koncepcji jest już tylko jeden krok do teorii Judith Butler (1990), która w znaczący sposób wpłynęła na antropologiczne myślenie o *gender*. 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 lekarza przyjmującego poród: „to jest dziewczynka” lub „to jest chłopiec”, jest wypowiedzią performatywną, nie tyle opisuje biologiczny stan rzeczy, co rozpoczyna kształtowanie płci, która jest podstawą „konstruowania podmiotowości jednostki”. Do inspiracji Butler należy zaliczyć również austinowskie akty mowy oraz koncepcję *performance* (działania) i symboli Victora Turnera (por. Moore, 2004).

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 pomiędzy płciami, cechy uznawane za męskie bądź kobiece, mogą być konstruowane na przykład przez pracę (por. np. Pine, 2000) czy przez religię (o czym za chwilę). Butler przeciwstawia się zamkniętym tożsamościom płciowym — kategoria „kobieta” nie jest uniwersalna, nawet w ramach jednej kultury, to pewne typy kobiecości są odgrywane. Butler dowodzi, iż dyskurs regulacyjny wytwarzający płeć dąży do narzucenia i obrony heteroseksualizmu. Podsumowując, tak rozumiana płeć będzie czymś, co robisz, a nie co masz, będzie praktyką. W związku z tym możliwa jest zmiana relacji pomiędzy płciami — to co kobiece i to co męskie otwarte jest na reinterpretację². Tak uformowała się antropologia płci (*gender*), która stała się integralną częścią zarówno amerykańskiej antropologii kulturowej, jak i brytyjskiej antropologii społecznej.

Badane grupy

Legion Małych Rycerzy Miłosiernego Serca Jezusowego (wcześniej Miłosierdzia Bożego) powstał w połowie lat 80. jako nieformalna grupa związana z wizjo-

² Więcej o koncepcji Butler por.: Butler, 2003, Mizielińska, 2003, o płci w kontekście organizacji społecznej Butler, 2000.

nerką — Zofią Grochowską (zwaną siostrą Zofią)³. Siostra Zofia jest uznawana przez swoich zwolenników za duchową spadkobierczynię św. Faustyny Kowalskiej. W tej chwili ruch działa w 17 krajach, ma swoje ośrodki w wielu miastach Polski. Większość uczestników to kobiety. Wspólnota przez cały czas pozostaje w mniej lub bardziej otwartym konflikcie z hierarchią kościelną. Siostra Zofia rozmawia z Matką Boską, Jezusem i Duchem Świętym, ma dar leczenia, zajmuje się też magią pogody. Podczas jednego ze spotkań członków Legionu zdarzył się tak zwany „cud słońca”⁴.

Drugi ruch to Światowy Uniwersytet Duchowy Brahma Kumaris, który powstał w 1936 roku w stanie Sind, na terenie dzisiejszego Pakistanu, po tym jak zamożny jubiler Dada Lekhraj (później znany jako Brahma Baba) doznał wizji i założył szkołę duchową. Od samego początku promował kobiety, a po jego śmierci w 1969 roku kobiety przejęły kierownictwo nad Uniwersytetem. Członkowie wspólnoty określają się mianem *studentów*. Pierwszą polską *studentką* i jednocześnie założycielką polskich wspólnot jest Halina Paradela. W 1982 roku wróciła do Polski po kilkunastu latach spędzonych w Kanadzie i zajęła się propagowaniem Raja Yogi. Obecnie Brahma Kumaris (BK) mają ośrodki w Warszawie, Łodzi, Gdańsku i nowy w Katowicach⁵.

Członkowie obu ruchów tworzą małe, lokalne wspólnoty, w ramach których spotykają się na modlitwę i medytację. Wspólnoty te prowadzone są również przez kobiety pełniące funkcje administracyjne oraz prowadzące kursy bądź spotkania modlitewne. W obu ruchach przywódczyni jest traktowana na równi z wyznawcami, jest rodzajem medium, przez które przemawia Bóg. Przywódczyni uznawana jest za matkę, przy czym matczyność rozumiana jest w szczególny sposób — ten aspekt rozwijam poniżej. Uczestnicy podkreślają, że cechy matki są podstawowymi cechami niezbędnymi do założenia i prowadzenia wspólnoty duchowej. Przynależność do tych ruchów wymaga wielkiego zaangażowania i licznych wyrzeczeń, np.: częste posty, nocne czuwanie (Legion) czy celibat, ściśle określona dieta, poranna medytacja (BK). Oba ruchy łączy też wiek uczestników: prawie wszyscy to osoby powyżej czterdziestego roku życia, a dużą część stanowią osoby w wieku powyżej sześćdziesięciu lat. Cechą wspólną jest też wiara w rychły koniec (czy też transformację) świata. Jednakże cele tych grup są zupełnie inne. Podczas gdy BK zwracają się ku globalnej rodzinie, wspólnotą na rzecz której działa Legion jest polski, katolicki naród.

Jeśli chodzi o liczbę członków, to jest ona trudna do oszacowania. Po pierwsze z uwagi na to, co uważamy za członkostwo — czy będą to tylko te osoby, które

³ Mistyczny pamiętnik s. Zofii miał dwa wydania, oba bez zgody władz duchownych, por. Grochowska, 1999.

⁴ Więcej o Legionie: Kościńska, 2004b.

⁵ Więcej o Brahma Kumaris: Doktor, 1991, Howell, 1997, 1998, Howell i Nelson, 2000, Kościńska, 2002, 2003a, 2003b, 2003c, Zimniak, 2003.

w przypadku BK codziennie wstają o czwartej, a w przypadku siostry Zofii wedle jej nauki. Czy można za członków uznać też osoby, które co prawda znają owe ruchy od wielu lat, uważają się za członków, ale nie przestrzegają wszystkich zasad. W tym miejscu zostanmy przy deklaracjach, Legion — 7000 (zdecydowanie zawyżona liczba), BK — ok. 200. Należy jednak podkreślić, iż w przypadku tego typu ruchów ich wpływ na przemiany kulturowe jest znacznie większy, niż mogłaby wskazywać na to liczba członków (por. np. Puttick, 2000).

Metoda badań i zebrane materiały

Moje badania to przede wszystkim obserwacja uczestnicząca (uczestnictwo w religijnej i społecznej działalności obu grup) oraz wywiady biograficzne, w trakcie których szczególny nacisk był położony na cielesność i seksualność, oraz bardziej ogólne zagadnienia roli kobiet w dzisiejszym świecie. Ponadto zebrałam pokątną kolekcję publikacji (ulotki, książki) sygnowanych przez obie grupy.

W tym miejscu chciałabym też podkreślić, iż z uwagi na specyfikę badanych ruchów materiał zebrany w obu grupach jest zupełnie innej natury. BK to grupa zwarta, a jej nauki ściśle określone. Podstawowy wykładnik, tak zwane *murli* (lekcje wygłoszone przez założyciela za życia oraz przekazane za pośrednictwem medium) są powtarzane w trzyletnim cyklu oraz dostępne w Internecie. Jest to nauka ruchu, do której odwołują się rozmówcy, oczywiście często interpretują to na własny bądź mój użytek, wpasowując w ową wiedzę elementy różnego pochodzenia, jednakże punkt odniesienia jest dość jasny (szczególnie dla tzw. *oddanych braminów* — jak sami siebie nazywają).

W przypadku Legionu podstawę, oprócz dość eklektycznej nauki założycielki, stanowi to, co rozmówcy uważają za katolicyzm (mieszmasz nauk Jana Pawła II, kultu Miłosierdzia Bożego z wątkami przedsoborowymi i ludowymi, uzupełniony o liczne ukazujące się bez zgody władz duchownych dzienniczki wizjonerów, m.in. członkiń Legionu). Ta dość eklektyczna podstawa, podobnie jak w przypadku BK, poddawana jest rozlicznym interpretacjom. W związku z tym trudno jest jasno określić doktrynę, na której opiera się ruch.

Ponadto, o ile BK jest organizacją sformalizowaną, o dość jasnej strukturze, której przynajmniej część członków widuje się codziennie, a część mieszka razem, to Legion ma zdecydowanie luźniejszy charakter.

Ta sytuacja odbiła się na charakterze uzyskanych przeze mnie źródeł. W przypadku BK wywiady uzupełnione są moimi obserwacjami życia grupy. Nie było to możliwe na taką skalę w przypadku Legionu. W związku z taką dysproporcją materiału, za wskazane uznałam potraktowanie materiału dotyczącego BK jako podstawowego. Dane etnograficzne dotyczące Legionu będą służyły jako materiał porównawczy, który pomoże osadzić moją rozprawę w szerokim kontekście post-socjalistycznej, katolickiej Polski.

W tym miejscu należy również postawić pytanie dotyczące procesu badawczego. Niezwykle istotne były dla mnie dwie prace polskich badaczek Anny E. Kubiak (1997) oraz Marty Zimniak (2003). Obie pracowały w środowisku wspólnot religijnych. Książka Kubiak była dla mnie przewodnikiem po rzeczywistości nowych ruchów religijnych⁶. Autorka pozostaje pod wpływem antropologii uprawianej przez Kirsten Hastrup i w interesujący sposób przeniosła wnioski z badań duńskiej antropolożki na Islandii na grunt obserwacji uczestniczącej w nowych ruchach religijnych (por. np. Hastrup, 1995). Kubiak zwraca uwagę na liminalny charakter postaci 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 (Kubiak, 1997, s. 16).

Mogę w pełni podpisać się pod tym wyznaniem. Jednakże ta pozycja implikuje poważne komplikacje w momencie, gdy przystępujemy do pisania:

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, 2003, s. 50).

Jak wybrnąć z tego dylematu, który w przypadku badań prowadzonych zarówno przeze mnie, jak i przez cytowane autorki, jest o tyle silniejszy niż w przypadku „zamorskich” ekspedycji, iż często mamy do czynienia ze wspólnotą doświadczeń życiowych — nasi „badani” to osoby nie tylko z tego samego kraju, miasta, ale też często pochodzące z tej samej klasy społecznej czy będące w tym samym wieku. Nasi badani wcześniej czy później przeczytają teksty. Pewnym rozwiązaniem jest pokazanie tekstu przed publikacją, robiła to Marta Zimniak, próbowałam i ja. Jest to z pewnością słuszne postępowanie, które może spowodować wyłonienie się nowych sensów, negocjowanie znaczenia. Tekst antropologiczny może jednak okazać się niezbyt jasny dla laika z uwagi na często hermetyczny, teoretyczny charakter. Z drugiej jednak strony, z mojego doświadczenia wynika, iż członkowie marginalnych grup, które często są atakowane przez media, doceniają wartość tekstu powstałego w wyniku długoterminowych badań. Aby jednak tak się stało, należy pamiętać o tym, czego uczy Anna Tsing:

etnograficzna dociekliwość wyłania się nie z konfrontacji między dwoma kulturami, ani nie z porozumienia między dwoma kobietami, ale, zamiast tego, z historii opowie-

⁶ Książka Zimniak jest dużo późniejsza i w zasadzie ukazała się, gdy moje badania były zaawansowane.



Od Niżniowa (Pokucie)



Wiśniaczka z Pokucia.



Wiśniaczka z Podzamcza Buczackiego

Z Podzamcza Buczackiego



Wiśniaczka z Cisowa pod Buczackim

Z Cisowa (Bojkowie)

Ryciny K.W. Kielisińskiego.

dzianej przez jednego krytyka kultury umiejscowionego w specyficznym kontekście innemu krytykowi kultury (Tsing, 1993, s. 225).

To zdanie jest szczególnie ważne w kontekście badań nad marginalnymi zjawiskami religijnymi. Tsing pisze o tym w komentarzu do historii Umy Hati, która opowiada o swoim romansie z japońskim oficerem (Tsing prowadziła badania w Indonezji w Górach Meratus). Uma Hati na doświadczeniu kontaktu międzykulturowego i renegocjacji znaczenia płci zbudowała swoją refleksję na ten temat. To skłania Tsing do zastanowienia się nad kondycją feministycznej etnografii. Wiele autorek, aby usankcjonować swoją pracę w ramach dyskursu naukowego, odchodzi od studiowania pojedynczych historii na rzecz badania prawidłowości, odżegnując się jednocześnie od interpretacji i refleksji informatorów/informaterek. Jest to częsta metoda feministycznych antropolozek, aby nie zostać posądzanymi o bycie niewydukowanymi „żonami” badaczy bądź radykalnymi „siostrami” wczuwającymi się w życie wszystkich kobiet na Ziemi. Efektem tego jest niespodziany tekstowy konserwatyzm antropologii feministycznej (s. 220–225). Ale w ten sposób — kontynuuje swoją myśl Tsing — nie opiszemy historii takich, jak ta opowiedziana przez Umę Hati. Historia ta podważa zdaniem Tsing wyłączność zachodniej nauki na interpretacje. Właśnie ze zderzenia tubylczych i obcych analiz rodzi się etnografia pisana przez Tsing.

Jej rozważania zdają się adekwatne również w przypadku moich badań. Tego typu wspólnoty są rodzajem krytyki społecznej. Moje rozmówczynie wchodzą w relacje ze wspólnotą, które tak bardzo reorganizują ich życie małżeńskie oraz, bardziej ogólnie, usytuowanie w całym zespole zależności przyjacielsko–profesjonalno–krewniaczych. To wyzwala w moich rozmówczyniach niezwykle głęboką refleksję między innymi nad systemem płci we współczesnej Polsce, często niewerbalną, wyrażaną za pośrednictwem działania. Ich interpretacje prowadzone z pozycji outsidera umożliwiają moją analizę tegoż systemu. Taka strategia uprawiania etnografii zmienia, przynajmniej częściowo, optykę tekstu, występuje przeciw uprzedmiotowieniu.

Ku nowej kobiecości i duchowej rodzinie

Kobiety zaangażowane w działalność badanych grup na nowo konstruują swoją kobiecość, czy też jest ona poddana przebudowie. W przypadku Brahma Kumaris proces stawania się *oddanym(a) braminem(ka)* jest długi i składa się z kilku etapów. Pierwszy krok to trwające z reguły siedem tygodni kursy pozytywnego myślenia i medytacji techniką Radża Jogi. W tym czasie kandydat/ka na *bramina/kę* dowiaduje się o zasadach życia w czystości. Osoba, która chce uczestniczyć w porannych lekcjach, tak zwanych *murli*, musi między innymi powstrzymać się od spożywania nieczystego pożywienia, toksycznych substancji takich jak alkohol,

papierosy, narkotyki oraz od stosunków seksualnych; zalecane są też rozliczne praktyki związane z szeroko rozumianą higieną oraz rytualnie przygotowywanym pożywieniem. Ponadto członkowie prowadzą dzienniki, w których zapisują nauki oraz swoje duchowe postępy.

Osoby, z którymi rozmawiałam, często zwierzały się, że nie było im trudno wyrzec się doczesnych przyjemności. Zwykle pierwszym sesjom medytacyjnym towarzyszą silne doznania. Jedna z *siostr* opowiada:

któregoś wieczoru, po jakiejś bardzo udanej medytacji, miałam fantastyczne doświadczenie, że jestem duszą; teoretycznie ja wcześniej to wiedziałam, ale miałam takie doświadczenie i to mi dało taką radość wewnętrzną; było po deszczu, i miałam taką radość, 'jestem duszą' chciałam krzyczeć i z każdym się dzielić. To spowodowało, że do dziś tu jestem.

W tym samym czasie rzuciła palenie: „po którejś medytacji wyszłam, zapaliłam i zrobiło mi się tak niedobrze, że to był ostatni papieros w moim życiu”. Zaczęła przestrzegać restrykcyjnych zasad związanych z przygotowywaniem i spożywaniem pożywienia. Wprowadzenie ich zupełnie zreorganizowało jej życie rodzinne. *Bramini* nie tylko nie jedzą mięsa, ryb i jajek, ale nie spożywają niczego, co nie byłoby przygotowane przez kucharza znajdującego się w „odpowiednim czystym stroju i z odpowiednim stanem umysłu”. Do gotowania są używane specjalne gamki i sztucce — powinny być przeznaczone wyłącznie do przyrządzania czystego pożywienia. *Nie-bramini* nie powinni znajdować się w tym czasie w kuchni. Posiłek przed podaniem musi być ofiarowany Bogu. *Bramini* zwykle jedzą w skupieniu. Nigdy nie dzielą stołu z osobami, które akurat jedzą mięso. Dlatego jeśli spożywają posiłek w domu, zwykle nie siadają do stołu z innymi domownikami. Tak daleko idąca rytualizacja jedzenia powoduje, iż w ramach takiej rodziny spotkania przy stole, które są kluczowe dla podtrzymywania ogniska domowego, stają się coraz rzadsze. Szczególnie, a tak zdarza się najczęściej, gdy osobą zaangażowaną w Brahma Kumaris jest kobieta.

Wspólne jedzenie i gotowanie oraz wymienianie się przepisami stanowi podstawę w konstruowaniu „bramińskiej rodziny”. Było to szczególnie istotne w latach 80., kiedy to produkty spożywcze były trudno dostępne, a o wegetariańskich frykasach nie mogło być mowy. Wtedy też zaczęto wypiekać chleb, którego recepturę dopracowano do perfekcji. Cała „bramińska rodzina” piecze chleb z tego samego zakwasu.

Co w takim razie robią *bramini*, gdy muszą zjeść poza domem lub ośrodkiem? „Trzeba dać jedzeniu *drishti*”, czyli *przekazać pozytywną energię* za pomocą spojrzenia.

Jednakże dużo trudniejsze jest przestrzeganie abstynencji seksualnej. Duża część kobiet należących do wspólnoty BK ma mężów. W Złotym Wieku, na którego nastanie się przygotowują, związki między dwojgiem ludzi będą małżeństwem dusz. Już dziś siostry i bracia powinni traktować wszystkich jak dusze. Zdaniem BK, tego typu relacje bezcielesne będą obowiązywały właśnie w Złotym Wieku.

Nie przekonuje to jednak, jak już wspominałam, mężów *braminek*. Reorganizacja „kultury stołu” i dziennego rozkładu zajęć (medytacja o 4 rano, poranna lekcja o 7, a co za tym idzie bardzo wczesne kładzenie się spać wieczorem) powoduje liczne nieporozumienia. Decyzja o abstynencji seksualnej to już prawdziwa burza. Tym bardziej, że często relacje między małżonkami nie układały się pomyślnie już wcześniej, a wyrzeczenie się kontaktów seksualnych potęguje to napięcie. Często sprawa jest rozpatrywana przez krewnych i znajomych (kontakty seksualne między małżonkami zostały uznane za uświęcony obowiązek). Zwykle moje rozmówczynie najpierw mówią mężowi, że są chore, potem tłumaczą, że ich decyzja jest nieodwołalna, przeprowadzają się do drugiego pokoju. Jedna z moich rozmówczyń, która od 20 lat zachowuje wszystkie zasady, zwraca uwagę, że dzięki temu relacje pomiędzy nią a mężem stały się dużo lepsze, ponadto oboje zachowali zdrowie, uniknęli chorób wynikających, jej zdaniem, z nadużywania seksu.

Menstruacja jest wynikiem nadużywania seksu, cała ludzkość w to wpadła, tak jak Ewa i wąż. Dziewczynka mówi „jestem chora”, jak dostaje menstruacji; jest przerażona, to jest dowód na to, że to nie jest naturalne. To jest jedno z wypaczeń zdrowotnych spowodowane przez pokolenia nadużywaniem seksu. Choćby rak piersi u kobiet — piersi są maltretowane, tak samo prostata. To są choroby związane z gwałtem na własnym ciele, to jest przemoc, gwałt na własnym ciele. Obojętnie w jaki sposób to się odbywa, w parze, czy w orgii, są to nienaturalne, niefizjologiczne stosunki, wypaczone, chora wyobraźnia.

Brahma Kumaris wyrzekają się cielesności swojej i otaczającego świata materii. W raporcie z warsztatów dla kobiet, zorganizowanych w Łodzi w 1994 roku czytamy:

Współczesny świat — królestwo materii, wyklada pełną ofertę przedmiotów pięknych, barwnych, luksusowych, wykwintnych, modnych, a przede wszystkim niezbędnych kobiecie do podobania się i zdobywania upragnionego mężczyzny jej życia. Reklama, moda promują model kobiety-maskotki, która pięknie ubrana lub rozebrana, w otoczeniu licznych dóbr materialnych, włącznie z luksusowym samochodem, tworzy kompletny zestaw dla modelu sukcesu życiowego mężczyzny.

Życie w celibacie jest dla moich rozmówczyń wyrazem sprzeciwu wobec takiej rzeczywistości, daje im poczucie siły i możliwość wyjścia z roli, która jest im przypisana przez społeczeństwo. Jedna z kobiet, które opowiedziały mi swoją historię, wyznaje: „byłam chora z mojej podległości, z oczekiwań, mówią chora z miłości, robiłam to, co robi wiele dziewcząt, starszych kobiet, czekałam w domu na jego telefon, to jest choroba”. Gdy zdecydowała się na życie w celibacie, jej relacje z mężczyznami zmieniły się. Stała się silną kobietą, której głosu słuchają przyjaciele i współpracownicy.

Złoty Wiek, który ma się wkrótce rozpocząć, a już trwa w umysłach moich rozmówców, rządzi się własną logiką. I tak na przykład dzieci będą rodziły się bez aktu seksualnego:

Za pośrednictwem potęgi jogi. Np. jeśli przekonam siebie, że coś się dzieje to, to się dzieje, jeśli będę sobie wmawiać, że mam raka, to on się rozwinie. Potęga myśli! Jest tak wielka, jeśli w odpowiednim momencie pomyślę, że przyszedł czas na dziecko, będę miała tak potężne, czyste myśli reprodukcji, i w rezultacie moich i mojego partnera. Jeśli razem mamy wspólnotę myśli, wtedy się reprodukujemy, nie ma seksu.

Wszystkie działania Brahma Kumaris mają na celu wywoływanie Złotego Wieku w umysłach i sercach ludzkości. Temu służą liczne lokalne i międzynarodowe programy na rzecz budowy nowego świata. *Siostry i bracia* mówią, że żyją w anielskim stanie, są szczęśliwi. Jednak z drugiej strony powoduje to totalną alienację ze społeczeństwa. Bezpośrednią konsekwencją wszystkich tych praktyk jest zwrócenie się ku nowej globalnej rodzinie zamiast podtrzymywania więzów krwi, ku nowej kobiecości zamiast tradycyjnej roli Matki-Polki. Należy jednak pamiętać, że opisane powyżej przykłady są ekstremalne, istnieje też znaczna grupa sympatyków BK, którzy tylko częściowo przestrzegają zasad.

W przypadku Legionu sytuacja wydaje się mniej radykalna, chociażby ze względu na brak tak silnie zorganizowanej struktury. Jednakże można mówić o wielu wspólnych cechach. Życie osoby, zaangażowanie w działalność Legionu, też się zmienia (choć oczywiście nie są to aż tak istotne zmiany). Co prawda celibat nie jest ortodoksją, ale cielesność czy seksualność postrzegane są podobnie jak u BK. W jednym z wywiadów rozmówczyni opowiada nawet jak z boskim przyzwoleniem, by nie powiedzieć z boskiej inspiracji, dokonuje aborcji, dziecko było owocem grzesznego aktu cielesnego, „nosicielem zła”. Bardzo wysoko ceniona jest za to duchowa adopcja. Modlitwy i aktywność na rzecz wspólnoty zajmują bardzo dużo czasu.

Nie ma specjalnych zaleceń co do gotowania, ale siostra Zofia widziana jest jako najwyższy autorytet w tej dziedzinie. Przygotowane przez nią jedzenie ma specjalną moc (np. zaproszenie „księdza profesora” na obiad miało pomóc w rejestracji wspólnoty), a pobłogosławiona przez nią woda ma siłę uzdrawiania.

Przystąpieniu do wspólnoty często towarzyszą konflikty rodzinne.

Ciało i dusza doskonałej matki

W materiale przedstawionym powyżej zaskakuje stosunek do własnego ciała. Analizując grupę kobiet, można by się spodziewać raczej afirmacji niż odrzucenia własnej cielesności. Taką sytuację można interpretować jako dążenie do utopijnej koncepcji doskonałej płci, androgyniczności. BK dążą do zdobycia pozytywnych cech uważanych za męskie (np. odwaga) i pozbycia się niedobrych cech kobiecych (np. zbytniej nieśmiałości). Dusza nie ma przeciw płci. Kobiety tylko w tym szczególnym momencie, w jakim znalazła się ludzkość, są predestynowane do objęcia przywództwa, z uwagi na cechy matczyne. Zdaniem moich rozmówców z BK matka łączy w sobie męskie i kobiece cechy, i dotyczy to zarówno matek w biologicznym sensie, jak i przywódczyni ruchu. Hinduski, które kierują ruchem,

postrzegane są jako osoby, które osiągnęły idealną androgyniczność, też w sensie fizycznym (w czasie publicznego spotkania z jedną z nich — Dadi Janki, hinduska została wzięta przez osobę niewtajemniczoną, która zadawała pytanie, za męczyzną, wywołało to zdecydowane zadowolenie wśród członków badanej grupy).

Owo dążenie można, moim zdaniem, interpretować w tych samych kategoriach, w których Henrietta Moore (2004) widzi transseksualizm — jest to dążenie nie tyle do zmiany płci, ile do osiągnięcia doskonałości. Wypowiedzi moich rozmówców można porównać do tych cytowanych w pracy Moore:

Genetyczne kobiety nie mogą twierdzić, że posiadają odwagę, współczucie i rozmach wizji, które można osiągnąć doświadczając transseksualizmu. Wolne od jarzma menstruacji i prokreacji, transseksualistki są znacznie lepsze od genetycznych kobiet (s. 415).

Przy czym dla moich rozmówczyń środkiem do osiągnięcia owej doskonałości nie jest chirurgiczny skalpel, a rozwój duchowy. W szczególnym momencie, w jakim zdaniem BK przyszło nam żyć, poszukuje się przede wszystkim idealnej matczyności, w związku z tym to, co uprawiają moje rozmówczynie, to raczej rodzaj — tu znowu odwołam się do materiału analizowanego przez Moore — „transeksualizmu z kobiety na kobietę” (tak określiła swoje praktyki artystka parająca się sztuką ciała Orlan, por. też Davis, 1999): dążą do bycia idealną matką, której ucieleśnieniem może być Matka Boża. Do Matki Bożej, jako najwyższego wzoru, odwołują się zarówno BK, jak i członkinie Legionu. Jednakże Maryja, matka i dziewica jednocześnie, zdaje się być postacią, której drogą nie sposób podążać w pełni, a wszelkie próby, zdawałoby się, mogą wywołać jedynie frustrację. Ale uczestnictwo w badanych ruchach daje możliwość zrealizowania utopii. Z jednej strony moje rozmówczynie zachowują czystość, z drugiej strony są matkami dla narodu bądź świata, czyli dla rodziny Polaków, Kościoła katolickiego bądź globalnej rodziny narodów zjednoczonych.

Wnioski

Szukając odpowiedzi na postawione w pierwotnym projekcie pytania, doszłam do wniosku, iż należy sformułować je inaczej. Punkt ciężkości powinien być przeniesiony ze wspólnoty na jej członków i przywódczynię. Szczególnie interesujące wydają się praktyki związane z kształtowaniem nowego modelu kobiecości (i męskości), który budowany jest od momentu przystąpienia do wspólnoty. Funkcjonowanie wspólnoty wydaje się istotne bardziej jako środowiska, w ramach którego dochodzi do „transformacji” jednostki i w kontekście budowania nowych, duchowych więzi pomiędzy uczestnikami. Z kolei stosunek otoczenia do tych ruchów będzie rozpatrywany raczej w ramach relacji z bliskimi (rodzinami) oraz

debaty o „roli kobiety” w społeczeństwie polskim⁷ czy może — mówiąc bardziej ogólnie — krytyki dominującego modelu kobiecości. Często owa krytyka odwraca się w stronę instytucji państwowych, Kościoła czy mass mediów. Mimo że badane ruchy stają na skrajnie różnych pozycjach politycznych, można moim zdaniem pewne przejawy ich działalności traktować łącznie — oba te millenarystyczne ruchy są bowiem przejawem radykalizmu, który ma na celu całkowitą przebudowę systemu społecznego i są odpowiedzią na te same zjawiska kulturowo-polityczno-ekonomiczne (por. np. Holmes, 2000).

Analizując proces rekonstruowania kobiecości, chciałabym odwołać się do turnerowskiej koncepcji obrzędów przejścia, a w zasadzie do jej krytyki przedstawionej przez Bruce’a Lincolna. Lincoln, w książce *Emerging from the Chrysalis* zwraca uwagę, iż ów model nie jest uniwersalny — nie obejmuje bowiem doświadczenia kobiet. Dziewczynki przechodzą swoją inicjację po pierwsze samotnie (nie ma *communitas*), często w domu, po drugie system inicjacyjny nie jest dla nich źródłem wiedzy — to wszystko, co muszą umieć jako żony, poznały już wcześniej, nauczyły się od matki. W trakcie inicjacji uczą się raczej odpowiedniej postawy czy też określonego stosunku do tych czynności — od tego czasu będą wykonywać je chętniej. Zatem kobieca inicjacja byłaby rytualnym potwierdzeniem roli kobiety, usankcjonowaniem dawno przyswojonej wiedzy i roli. W pierwszym wydaniu swojego studium Lincoln zastanawia się, kto inicjuje kobiety. Jego zdaniem, jest to cała społeczność. Wyciąga też wniosek, że *de facto* owe praktyki są dobre dla kobiet, dzięki nim akceptują swoje role społeczne. Wnioski Lincolna spotkały się z ostrą krytyką, głównie ze strony badaczek reprezentujących feministyczny punkt widzenia. W efekcie, w drugim wydaniu (1991) Lincoln poddaje krytyce swoje wcześniejsze wnioski, stwierdza, iż „owe rytuały nie zawsze służą kobietom i powodują, iż jest im bardzo trudno zbuntować się przeciwko” (Lincoln, 1991, s.117) tym, co owe rytuały sankcjonują. Skoro rytuały są tym, co podtrzymuje pewien porządek społeczny, Lincoln dochodzi do wniosku, iż „nowe rytuały” mogą być ważnym elementem oporu wobec określonego układu. Takim nowym, moim zdaniem, funkcjonującym w społeczeństwie posttradycyjnym „rytuałem przejścia” może być przystąpienie do alternatywnej wspólnoty religijnej. Może tak być zarówno w przypadku, gdy adepci (adeptki) są związani z ruchem przez krótki czas, jak dowodzi badaczka nowych ruchów religijnych Susan Palmer (przeciętna przynależność do nowych ruchów religijnych na Zachodzie to ok. 2–3 lata, wtedy cały czas jest fazą liminalną), jak i w sytuacji, gdy zdecydują się związać z ruchem na stałe — w tym przypadku funkcję inicjacyjną pełni początkowy okres, kiedy to nowicjusze/ki przyswajają wiedzę, kiedy doświadczenia religijne są najbardziej intensywne. Jest to też czas reorganizowania życia codziennego, zmiany stosunków

⁷ Ruchy te w pierwszej chwili trudno zakwalifikować jako feministyczne, również ich uczestniczki z reguły nie identyfikują się z feminizmem. Jednakże biorąc pod uwagę zróżnicowanie feminizmu, można w tym przypadku mówić o feminizmie prawniczym bądź relacyjnym (por. Rommelspacher, 1999).

rodzinnych i nowego postrzegania siebie (przede wszystkim własnego ciała). Często po pierwszym okresie fascynacji następuje osłabienie zaangażowania, niejako powrót do życia, przy jednoczesnym zachowaniu części zasad, które proponuje ruch. Palmer dowodzi też, że praktyki charakterystyczne dla alternatywnych wspólnot mogą, zwykle w łagodniejszej formie, przyjąć się w szerszych kręgach.

Ten schemat inicjacji połączyć można z pewnymi elementami koncepcji płci, proponowanymi przez badaczki inspirujące się pisarstwem Foucaulta. Sandra Lee Bartky (1997) zwraca uwagę, iż władza dyscyplinarna, której Foucault dopatrywał się w nowoczesnych instytucjach, w przypadku ciała kobiecego jest dużo bardziej rozległa, wykracza bowiem poza te instytucje, jest wszechobecna. Z tej perspektywy przystąpienie do alternatywnej wspólnoty można interpretować jako rodzaj oporu wobec władzy dyscyplinarnej, wyrwania się spod jej wpływu. Zaangażowanie w alternatywną wspólnotę byłoby upomnieniem się o „prawo do życia, ciała, zdrowia, szczęścia, zaspokojenia potrzeb, prawo do odnalezienia własnej tożsamości (...), do własnych możliwości” — jak pisze Foucault (1995, s. 127). W tym sensie alternatywny obrzęd przejścia będzie praktykowaniem nowej tożsamości płciowej — by znów odwołać się do języka Butler, rekonstruowaniem płci, odgrywaniem nowej płci. Takie ujęcie nadaje nowe znaczenia stwierdzeniu „transseksualizm z kobiety na kobietę”.

Ale z drugiej strony przystąpienie do wspólnoty jest otwarciem się na oddziaływanie innego reżimu płci, nie może być rozumiane jako wyzwolenie. Kobiecość jest rekonstruowana przez nową religię (czy też nowy typ religijności). To, co ma dawać wolność, może stać się nowym, choć alternatywnym, podporządkowaniem reżimowi. Dotyczy to szczególnie najbardziej oddanych uczestników.

Jednakże, nawet jeśli wymknięcie się z jednego reżimu jest poddaniem się drugiemu i tak jest rodzajem działania o potencjale wywrotowym. W tym kontekście moja praca będzie wpisywała się w ogólny nurt studiów nad oporem. Zgodnie z zaleceniami Sherry Ortner, antropologiczne studia na oporem, aby spełniać postulat opisu gęstego, powinny zwracać uwagę na rozliczne konteksty, między innymi na napięcie wewnątrz grupy, która dąży do zmiany. Nieuwzględnianie tego postulatu przez wielu badaczy powoduje, że studia nad oporem nabierają „romantycznego” charakteru (Ortner, 1995, s. 177). Jeżeli zaangażowanie kobiet w alternatywne wspólnoty religijne potraktujemy jako przejaw ogólnej tendencji do przemiany norm regulujących modele płci oraz relacje pomiędzy nimi w Polsce, musimy pamiętać, że kategoria „polska kobieta” nie jest jednorodna, musimy też pamiętać o wewnętrznych napięciach w ramach tych grup oraz o relacjach ich członków z najbliższym otoczeniem. Religijność, zdaniem Ortner, jest niezwykle upolitycznionym, istotnym elementem sprzeciwu (tamże, s. 180). Badanie alternatywnych grup religijnych może zatem przyczynić się do głębszego zrozumienia istoty przemian systemu płci w Polsce⁸.

⁸ O potrzebie zajęcia się tematami społecznie zaangażowanymi, por. Kościańska, 2004a.

BIBLIOGRAFIA

- Baer M.
1997 *Ewolucja myśli feministycznej w antropologii kulturowej. Szkic na podstawie wybranej literatury*, w: *Humanistyka i Płeć. Kobiety w poznaniu naukowym wczoraj i dziś*, red. E. Pakszys, D. Sobczyńska, Poznań.
- Bartky S.L.
1997 *Foucault, Femininity, and the Modernization of Patriarchal Power*, w: *Writing on the Body. Female Embodiment and Feminist Theory*, red. K. Conboy, N. Medina i S. Stanbury, New York, Columbia University Press.
- Butler J.
1990 *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, London and New York, Routledge.
2000 *Antigone's Claim. Kinship Between Life and Death*, New York, Columbia University Press.
2003 *Imitacje i nieposłuszeństwo płciowe*, „Przegląd Filozoficzno-Literacki”, nr 1, s. 86–110.
- Collier J., Yanagisako S.J. (red.)
1987 *Gender and Kinship: Essays Toward Unified Analysis*, Stanford, Stanford University Press.
- Davis K.
1999 „My Body is My Art”: *Cosmetic Surgery as Feminist Utopia?*, w: *Feminist Theory and the Body. A Reader*, red. J. Price, M. Shildrick, New York, Routledge.
- Doktor T.
1991 *Ruchy kultowe. Psychosocjologiczna charakterystyka uczestników*, Kraków, Zakład Wydawniczy „Nomos”.
- Errington S.
1990 *Recasting Sex, Gender and Power: A Theoretical and Regional Overview*, w: *Power and Difference: Gender in Island Southeast Asia*, red. J. Atkinson, S. Errington, Stanford, Stanford University Press.
- Foucault F.
1993 *Nadzorować i karać*, Warszawa, Aletheia/Spacja.
1995 *Historia seksualności*, Warszawa, Czytelnik.
- Grochowska Z.
1999 *U źródeł Bożego miłosierdzia*, Tolkmicko.
- Hastrup K.
1995 *A Passage to Anthropology. Between Experience and Theory*, London & New York, Routledge.
- Holmes D.R.
2000 *Integral Europe. Fast-Capitalism, Multiculturalism, Neofascism*, Princeton & Oxford, Princeton University Press.
- Howell J.D.
1997 *ASC Induction Techniques, Spiritual Experiences, and Commitment to New Religious Movements*, „Sociology of Religion”, Summer, s. 141–164.
1998 *Gender Role Experimentation in New Religious Movements: Classification of the Brahma Kumaris Case*, „Journal for the Scientific Study of Religion”, 37 (3), s. 453–461.

Howell J.D., Nelson P.L.

- 2000 *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”, 11, s. 225–239.

Kościńska A.

- 2002 *Brahma Kumaris w Polsce czyli duchowość w peerelu*, „Op.cit., Maszyna Interpretacyjna. Pismo Kulturalno-Społeczne”, nr 3.
- 2003a *The Shakti Power. The Brahma Kumaris World Spiritual University: an Idea of Female Leadership*, w: *Between Tradition and Postmodernity. Polish Ethnography at the Turn of the Millenium*, red. L. Mróz, Z. Sokolewicz, Warszawa, Wydawnictwo DiG, s. 81–94.
- 2003b *Poles, Catholics and the Brahmins. New Religious Movements in the Transitional Society*, „Nord Nytt”, nr 88, s. 59–75.
- 2003c *Magia bezcielesności*, „Ha!art”, nr 1 (14), s. 142–143.
- 2004a *Ku odpowiedzialności. Etnologia w Polsce: tradycje i wyzwania*, „(Op.cit.,) Maszyna Interpretacyjna. Pismo Kulturalno-Społeczne” nr 19–20, s. 12–13.
- 2004b (w druku) *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*, red. George N. Lundskow, Jefferson, North Carolina, McFarland.

Kubiak A.

- 1997 *Delicje i lewa ręka Kryszny. Kreacja i ewolucja ruchu Hare Kryszna w Polsce*, Warszawa, Wydawnictwo IFiS PAN.

Lincoln B.

- 1991 *Emerging from the Chrysalis: Rituals of Women's Initiation*, New York, Oxford, Oxford University Press.

Mizielińska J.

- 2003 *Płeć jako kategoria filozoficzna. Znaczenie prac Judith Butler dla feministycznej refleksji o 'kobietach'*, „Przegląd Filozoficzno-Literacki”, nr 1, s. 119–141.

Moore H.L.

- 1994 *Understanding Sex and Gender*, w: *Companion Encyclopedia of Anthropology. Humanity, Culture and Social Life*, red. T. Ingold, London, New York, Routledge, s. 813–830.
- 2004 *Co się stało kobietom i mężczyznom. Płeć kulturowa i inne kryzysy w antropologii*, w: *Badanie kultury. Kontynuacje*, red. M. Kempny i E. Nowicka, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 402–419.

Ortner S.B.

- 1982 *Czy kobieta ma się tak do mężczyzny, jak natura do kultury?*, w: *Nikt nie rodzi się kobietą?*, (red. i tłum.) T. Hołówka, Warszawa, Czytelnik, s. 112–140.
- 1995 *Resistance and the problem of Ethnographic Refusal*, „Comparative Studies in Society and History”, s. 173–193.

Pine F.

- 2000 *Kinship, gender and work in socialist and post-socialism Poland*, w: *Gender, Agency and Change. Anthropological Perspectives*, red. V.A. Goddard, London, New York, Routledge, s. 86–101.

Palmer S.J.

- 1994 *Moon Sisters, Krishna Mothers, Rajneesh Lovers: Women's Roles in New Religions*, Syracuse (New York), Syracuse University Press.

- Puttick E.
2000 *Personal Development: the Spiritualisation and Secularisation of Human Potential Movement*, w: *Beyond New Age. Exploring Alternative Spirituality*, ed. S. Sutcliffe and M. Bowman, Edinburgh, Edinburgh University Press.
- Rommelspacher B.
1999 *Right-Wing 'Feminism' a Challenge to Feminism as an Emanipatory Movement*, w: *Women, Citizenship and Different*, red. N. Yuval-Davis, P. Werbner, London, New York, Zed Books.
- Rosaldo M., Lampher. L. (red.)
1974 *Women, Culture and Society*, Stanford, Stanford University Press.
- Schneider D.
1972 *What Is Kinship All About*, w: *Kinship Studies in the Morgan Centennial Year*, P. Reining (red.), Washington D.C., The Anthropological Society of Washington.
- Skultans V.
1993 *The Brahma Kumaris and the Role of Women*, w: *Women as Teachers and Disciples in Traditional and New Religions*, Puttick E., Clarke P.B., Lewiston, Queenston, Lampeter, Edwin Mellen Press.
- Tsing A.L.
1993 *In the Realm of the Diamond Queen. Marginality in an Out-of-the-Way Place*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press.
- Zimniak M.
2003 *Raj oswojony. Antropologia nowych ruchów religijnych*, Gdańsk.

Agnieszka Kościńska

GENDER, RELIGION, POLITICS — ABOUT MY ANTHROPOLOGY

(Summary)

In the first part of the article the author presents the theoretical context of her research — the development of the anthropological reflection on cultural gender. In the second part she discusses the method and preliminary results. Research was conducted among members of two woman-led millenaristic religious movements — Brahma Kumaris and the Legion of Small Knights. The process of conversion/involvement in the movement is perceived as reconstruction of the gender identity. At the same time, it can be analysed as a form of non-verbal cultural criticism. Consequently, studies into cultural gender and religion are part of the general trend of anthropological studies into resistance.