

AGNIESZKA KOŚCIAŃSKA
Uniwersytet Warszawski

„POTĘGA CISZY” — Z ANTROPOLOGICZNYCH STUDIÓW NAD GENDEROWYM WYMIAREM ALTERNATYWNEJ DUCHOWOŚCI*

Antropologia — i społeczna, i kulturowa — jest jedną z tych dyscyplin społecznych, w których pod wpływem feminizmu studia nad płcią rozwinęły się dość wcześnie — w latach siedemdziesiątych XX wieku. Jednocześnie, co być może ważniejsze, prace antropologów w dużej mierze wpłynęły na kierunki rozwoju zarówno różnych nurtów feminizmu, jak i interdyscyplinarnych *gender studies*. W latach siedemdziesiątych pojawiły się oparte na danych etnograficznych — dziś klasyczne — artykuły wyjaśniające tzw. uniwersalne podporządkowanie kobiet (Ortner 1982 [1974]; Roslado 1974; Harris, Young 1981). Kluczem do interpretacji były opozycje binarne: natura–kultura, prywatne–publiczne, reprodukcja–produkcja. Przyczyn niskiego statusu kobiet w społecznościach w różnych częściach świata upatrywano w tym, że w ramach systemów symbolicznych kojarzono je z kategoriami uważanymi za podporządkowane: naturą, sferą prywatną, reprodukcją. Lata osiemdziesiąte przyniosły krytykę tych złożań, ukazując, że opozycje owe nie mają charakteru uniwersalnego, są jedynie produktami myśli Zachodu (Collier, Rosaldo, Yanagisako 2007; Yanagisako, Collier 2007; Moore 2003). Debata nad tymi problemami — wraz z wpływem myśli Foucaultowskiej na antropologię (nie tylko genderową) — spowodowała, że zagadnienia takie jak płeć, ciało, gender i seksualność znalazły się wśród ważniejszych tematów antropologicznych, i pozwoliła antropologom i antropolożkom uchwycić różne subtelności procesów ich konstruowania

Adres do korespondencji: akoscianska@uw.edu.pl; Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej UW, ul. Żurawia 4, 00-503 Warszawa.

* Artykuł ten powstał dzięki stypendium Fundacji Kościuszkowskiej, które umożliwiło mi pobyt w New School for Social Research w Nowym Jorku, w semestrze zimowym roku akademickiego 2006/2007. Fragmenty tego tekstu wchodzi w skład mojej rozprawy doktorskiej pt. „Charyzmatyczne kobiety. Konwersja a rekonstrukcja porządku płci kulturowej (*gender*) na przykładzie nowego ruchu religijnego Brahma Kumaris”.

w różnych kontekstach globalizującego się świata: zachodnim, postkolonialnym, postsocjalistycznym.

Przebieg debaty nad opozycjami prywatne–publiczne, natura–kultura, re-produkcja–produkcja jest znany polskim czytelnikom (zob. np. Baer 1997; Moore 2003; Yanagisako, Collier 2007), warto jednak przypomnieć, że oprócz powyższych par funkcjonuje jeszcze jedna, ważna zarówno dla antropologii, jak i dla feminizmu, mianowicie zestawienie przeciwieństw cisza (milczenie)–głos (mowa).

Wracam tu do lat siedemdziesiątych i pokazuję, jak w analogiczny sposób do natury–kultury i prywatnego–publicznego ukształtowała się w kontekście kobiet i płci opozycja cisza–głos¹ oraz przybliżam związaną z nią teorię grup niemych (*muted groups*). Następnie — jest to główne pytanie, które stawiam — zastanawiam się, czy cisza zawsze musi być związana z niemożliwością artykulacji. Opierając się na pracach amerykańskiej antropolożki Susan Gal (1991, 1995) oraz na własnych badaniach nad alternatywną duchowością w Polsce, ukazuję, że znaczenie tej opozycji nie jest uniwersalne. Odwołując się do terminologii teorii aktów mowy Johna L. Austina (1993), dowodzę, że w pewnych kontekstach cisza może mieć charakter performatywny i nie zawsze musi być wartościowana negatywnie — jako brak mowy czy niesłyszalność głosu.

MILCZENIE–GŁOS, GRUPY NIEME I PUSTE TRANSPARENTY

W odniesieniu do płci opozycja milczenie–głos została sformułowana na początku lat siedemdziesiątych przez Edwina i Shirley Ardenerów, antropologów prowadzących badania w Kamerunie. W artykule *Belief and the Problem of Women* Edwin Ardener² zastanawia się, dlaczego kobiety są nieobecne w pracach antropologicznych. Zwraca uwagę, że pojawiają się one w monografiach etnograficznych, nie jest jednak przedstawiany ich sposób postrzegania świata. Opisane są jedynie jako uczestniczki różnych wydarzeń, na przykład obrzędów weselnych (E. Ardener 1975, s. 4). Czytając klasyczne prace etnograficzne nie sposób nie przyznać mu racji — Andamanin Radcliffe’a-Browna (2006) czy Trobriandczyk Malinowskiego (2005) są zawsze płci męskiej. Ardener upatruje przyczyn owego milczenia kobiet na dwóch poziomach. Po pierwsze, jest

¹ Należy jednak pamiętać, że opozycje te funkcjonowały w myśli Zachodu już od starożytności, a w latach siedemdziesiątych XX wieku zostały jedynie użyte jako narzędzia analityczne wyjaśniające społeczną pozycję kobiet.

² Pisząc ten tekst korzystam z wydania z 1975 r., pochodzącego z książki pod redakcją Shirley Ardener *Perceiving Women* — jednej z ważniejszych dla antropologii kobiet z tego okresu, praca Edwina Ardenera jest tam we wstępie opatrzona szerokim komentarzem teoretycznym redaktorki tomu. Warto jednak dodać, że artykuł ten został napisany do tomu poświęconego działalności Audrey Richards, jednej z pierwszych kobiet, której udało się zaistnieć — również w sensie instytucjonalnym — w niesłuchanie zhierarchizowanym i seksistowskim środowisku brytyjskich antropologów społecznych (por. artykuł Judith Okely [2007] o jej doświadczeniach, a także teksty Grażyny Kubicy [2006] i Joanny Tokarskiej-Bakir o Marii Czaplickiej [2003]).

to sprawa do pewnego stopnia techniczna. Etnografom-mężczyznom łatwiej było dotrzeć do badanych-mężczyzn. Badaczki z kolei — ze względu na uwarunkowania panujące w kulturze Zachodu — były wykształcone w ten sposób, żeby koncentrować uwagę na świecie mężczyzn (do którego notabene często miały ograniczony dostęp), zamiast zwrócić się ku kobietom i zainteresować się ich postrzeganiem świata. Jednak należy pamiętać, podkreśla Ardener, że nie jest to jedyny powód milczenia kobiet w pracach antropologicznych. Innych przyczyn Ardenerowie upatrują w tym, że w badanych społecznościach kobiety w dużo mniejszym stopniu niż mężczyźni artykułują swój sposób postrzegania świata (S. Ardener 1975, s. VIII). Zjawisko to tłumaczą sięgając do teorii modeli: dominującego i podporządkowanego. Kobietom nie poświęca się wystarczającej uwagi w pracach antropologicznych, ponieważ są postrzegane przez pryzmat dominujących — zarówno w antropologii, jak i w społecznościach badanych — modeli męskich (S. Ardener 1975, s. XII). Przyjrzyjmy się bliżej koncepcji modeli. Shirley Ardener tak definiuje pojęcie „model”:

„Na przykład przez wyrażenie «model kobiet» (*model of women*) rozumiem zespół idei reprezentujących kobiety w umysłach tych, którzy «generują» ów model. Określenie «kobiece modele» (*women's models*) odnosi się do koncepcji, które same kobiety tworzą w swym myśleniu (i które oczywiście obejmują również «model kobiet»). Zapewne każdy postrzega świat na swój własny sposób, jednak ludzie nie są aż tak niezależni, by nie wyznawać pewnych zbliżonych idei, a tym samym istnieją podstawy, by czasem mówić o grupach podzielających bądź generujących wspólny model społeczeństwa czy wspólny model jego składowych” (S. Ardener 1975, s. XI).

Jak wspominałam, zdaniem Ardenerów należy mówić o dwóch typach modeli: dominującym i podporządkowanym, którym odpowiadają grupy: dominujące i podporządkowane. Grupa podporządkowana, w tym przypadku kobiety, może być postrzegana przez pryzmat dominującej. Kwestie języka i artykulacji są tutaj kluczowe:

„W społeczeństwie może przeważać model (bądź modele) lub może ono być całkowicie podporządkowane modelowi (bądź modelom) generowanym przez jedną grupę, dominującą w ramach danego systemu. Ów dominujący model może zakłócić swobodę artykulacji alternatywnych modeli świata, które mogą mieć grupy podporządkowane, a nawet utrudnić tworzenie tych modeli. Grupy, które są w ten sposób podporządkowane, uważają za konieczne organizowanie swojego świata za pośrednictwem modelu (lub modeli) grupy dominującej, przekształcając swoje modele, najlepiej jak potrafią, tak by oddać je w ramach modeli narzuconych” (S. Ardener 1975, s. XII).

W rezultacie grupy podporządkowane nie są w stanie wyrazić swojej perspektywy, a ich narzędzia artykulacji są postrzegane jako nieadekwatne (w ramach modelu dominującego w danym społeczeństwie). Na określenie tych grup używa się terminu „grupy nieme” (*muted groups*). Warto w tym miejscu dodać, że — choć jest on kojarzony z pisarstwem Ardenerów — został zapro-

ponowany w dyskusji nad referatem Edwina Ardenera przez młodą wówczas antropolożkę Charlotte Hardman. W koncepcji Ardenerów pojęcie to może być odnoszone do kobiet, ale nie tylko:

„Warto zaznaczyć, że rozróżnienie na model «dominujący» i model «niemy» bądź nieartykulatoryjny — tak jak je obecnie rozumiemy — nie nakłada na nas obowiązku mówienia o «dominacji mężczyzn» i «opresji kobiet», i o celowym działaniu mężczyzn, choć oczywiście w wielu sytuacjach taka interpretacja może być słuszna” (S. Ardener 1975, s. XXI).

Podsumujmy: ogólna zasada działania modeli polega na tym, że grupa dominująca narzuca grupie niemej swój model — czyli zasady postrzegania i organizowania świata oraz metody artykulacji. Jednocześnie osoby należące do grupy podporządkowanej posługują się własnym „językiem”, lecz gdy chcą być słyszalne w sferze organizowanej przez grupę dominującą (tj. w przypadku kultury Zachodu w sferze publicznej) muszą przejść na dominujący sposób artykulacji. To samo dotyczy prac antropologicznych — kobiety są w nich niesłyszalne, ponieważ etnografowie koncentrują się na języku czy modelu mężczyzn. Shirley Ardener pisze:

„Mimo że poszczególne jednostki należące do grupy dominującej są różne, różnią się poziomem umiejętności werbalnej (bądź innej) artykulacji modelu i statusem w systemie, ale i tak mają przewagę nad tymi, którzy należą do modelu podrzędnego — ich przystosowanie do modelu dominującego jest bardziej niedoskonałe. [...] W rezultacie ci ostatni mogą być znacznie mniej «artykulatoryjni», gdy wyrażają się używając idiomów grupy dominującej, oraz milczący w kwestiach szczególnej dla nich wagi, o których nie sposób mówić stosując te idiomy” (S. Ardener 1975, s. XII).

Warto w tym miejscu zaznaczyć, że ogólne zasady relacji między modelami odnoszą się do poziomu symbolicznego — pamiętajmy, że koncepcja ta pochodzi z okresu, gdy dominowała myśl strukturalistyczna — i nie zawsze w prosty sposób przekładają się na stosunki między jednostkami. Ta konstrukcja teoretyczna może być jednak zastosowana w praktyce badań etnograficznych:

„Studia nad «statusem kobiet» często opisują, w jaki sposób kobiety zajmują «niższą» w stosunku do mężczyzn pozycję w takim czy innym społeczeństwie. [...] Musimy wnikliwie zbadać modele zarówno dominujących, jak i niemych grup, by dowiedzieć się, jak wyglądają relacje między nimi i w jaki sposób zostały ukształtowane. Należy pamiętać, że relacje te nie zawsze będą takie same. Nie wolno też nam zakładać, że związki między poszczególnymi członkami grup muszą koniecznie być prostym odzwierciedleniem relacji między grupami, do których należą” (S. Ardener 1975, s. XXI).

W tym miejscu warto przypomnieć kluczowe pytanie — czy brak głosu oznacza niemożliwość artykulacji, a tym samym niemożliwość zmiany społecznej, czyli w tym przypadku podwyższenia statusu kobiet? Odpowiedź Ardenerów nie jest jednoznaczna. Interesującym elementem ich koncepcji są rozważania nad innymi niż werbalne sposobami artykulacji, nad „językiem niemych”.

Z uwagi na dominację w dyskursie publicznym mężczyzn oraz męskiego języka czy stylu wypowiedzi kobiety mogą mieć trudności w artykulacji ważnych dla nich kwestii. Są zmuszone posługiwać się męskimi idiomami (S. Ardener 1975, s. XXI).

Ardenerowie zakładają jednak, że kobiece modele mogą być wyrażane w inny sposób, za pośrednictwem różnego rodzaju form symbolicznych, sztuki, innych stylów mowy i rytuału (S. Ardener 1975, s. VIII-IX; E. Ardener 1975; zob. też Bowie 2000). Edwin Ardener (1975) analizuje na przykład kobiece rytuały przejścia w Kamerunie i opisuje związany z nimi świat i język kobiet.

W innej pracy Edwin Ardener (1971, s. XLIV) proponuje termin „puste transparenty” (*blank banners*). Zobaczmy, jak pojęcie to używane jest w antropologii. Ponieważ sam Ardener nie rozwija go, warto przyjrzeć się, inspirowanemu jego teorią, wykorzystaniu go przez innego badacza, jednego z czołowych amerykańskich antropologów Michaela Herzfelda, który w dotyczącej Grecji pracy *Silence, Submission, and Subversion: Toward a Poetics of Womanhood* (1991) rozważa, w jakich okolicznościach greckie kobiety milczą, jakie jest znaczenie tej ciszy. Herzfeld (1991, s. 79) pisze: „W literaturze etnograficznej dotyczącej Grecji kobiety zwykle są albo poddańczo milczące, albo niebezpiecznie gadatliwe. Owe typy idealne [...] są zgodne co do tego, kim kobiety nie są — paniami swojego własnego dyskursu” (podkr. oryg.), a następnie dowodzi, że „milczenie i plotkowanie [...] reprezentują bliźniacze aspekty tego, co leży poza formalną strukturą społeczną określaną i kontrolowaną przez mężczyzn”. Kobiety milczą, gdy znajdują się w obecności mężczyzn, we własnym towarzystwie natomiast są rozmowne, plotkują i natrząsają się z mężczyzn. W związku z tym Herzfeld proponuje, by postrzegać ciszę jako coś, co jest wykonywane czy odgrywane (*performance*). Dowodzi, że skoro kultura, zarówno anglosaska, jak i grecka jest słowocentryczna, oczekujemy, że to, co odgrywane, będzie wyraziste czy wręcz agresywne, w związku z tym trudno jest nam zaakceptować stwierdzenie, że milczenie jest wykonaniem (*performance*) i że Greczynki świadomie odgrywają swoje podporządkowanie. Ponadto mimo że ten typ oporu nie zmienia pozycji społecznej kobiet, pozwala im jednak spojrzeć z innej perspektywy na władzę zarówno w domu, jak i w społeczności oraz wyrazić swoje jej postrzeganie (Herzfeld 1991, s. 82), czyli — w terminologii Ardenerów — zbudować alternatywny model i posługiwać się alternatywnym językiem:

„Kobiece samoograniczenie i częste okazywanie podporządkowania wpisują się w model, w ramach którego kobiety twórczo przekształcają swoje podporządkowanie. Wykonują zaiste brak działania [*they perform their lack of performance*]. Czyniąc to, mogą implicite odmienić kształt swego podporządkowania” (Herzfeld 1991, s. 81, podkr. oryg.).

W tym miejscu Herzfeld (1991, s. 83) odwołuje się do Ardenera i owo odgrywane, wykonywane czy performatywne milczenie określa terminem „puste transparenty”, który opisywać ma — jego zdaniem — protest tak nieznaczący, że mogący jedynie przygotować grunt pod dalsze działania, ale niemogący do-

prowadzić do zasadniczej zmiany. Swoje rozważania Herzfeld kończy uogólniającym stwierdzeniem.

„W ramach poetyki³ kobiecości, dla której język grecki nie ma nazwy, ironia pojawia się pod postacią niekomunikatywności i anonimowości. Podporządkowanie może być wywrotowe, lecz by stało się działaniem efektywnym, wymaga werbalnej artykulacji sprzeciwu. Kobiety, którym mężowie i ojcowie, ciągle i surowo przypominają — nie wyrażaj opinii, muszą być prawdziwie zdeterminowane, by wprowadzić do swojego życia radykalną zmianę” (Herzfeld 1991, s. 96).

Innymi słowy, w ostatecznym rozrachunku Herzfeld odbiera ciszy możliwość spowodowania znaczącej zmiany, uznając tym samym mowę za podstawowe narzędzie aktora społecznego. I tutaj znowu należy powrócić do postawionego wcześniej pytania, które teraz brzmi: czy „puste transparenty” mogą być wypełnione czymś innym niż słowami? Mimo że Herzfeld jest świadomy słowocentryczności kultury i problemów, jakie niesie to w badaniach etnograficznych, podtrzymuje założenia dotyczące mocy słowa.

Zanim przejdę do odpowiedzi na to pytanie — będzie ona jednocześnie krytyką myślenia o ciszy jako o przeciwieństwie głosu — warto dodać, że teoria Ardenerów znacząco wpłynęła na rozwój zarówno feministycznych, jak i antropologicznych analiz milczenia. W jednym i drugim kontekście cisza jest zwykle wartościowana negatywnie, kojarzona z niemożliwością samostanowienia. Przemilczenie (Jaworski 1993, s. 108–115) czy cenzura są potężnymi narzędziami władzy (por. np. Achino-Loeb 2006; Cameron 1985, s. 91–113), a badania z zakresu socjolingwistyki potwierdzają, że osoby czy grupy nieumiejące wyrazić się w „standardowym”, czyli dominującym języku są postrzegane jako pozostające na podrzędnej pozycji społecznej (np. Afroamerykanie w Stanach Zjednoczonych; zob. Trudgill 2000). Jednocześnie, o tym nie trzeba chyba nikomu przypominać, większość feministycznych postulatów dotyczy „głosu”.

Chciałabym w tym miejscu wspomnieć o badaniach Małgorzaty Szpakowskiej, która analizuje listy do prasy kobiecej i pamiętniki. Z tego materiału również wyłania się negatywny obraz milczenia, które „z reguły odbierane jest jako odmowa kontaktu. Kobiety skarżą się na milczących mężów, z którymi — jak piszą — nic ich nie łączy poza wspólnym mieszkaniem” (Szpakowska 2003, s. 214). Autorka dowodzi, że tego typu stwierdzenia wynikają z istotności rozmowy w kulturze współczesnej. Wpływa to na postrzeżenie ciszy:

„Upowszechnienie się rozmowy jako najbardziej oczywistej formy bliskiego obcowania pozwala w konsekwencji dostrzec, że brak porozumienia werbalnego jest czymś niedobrym i groźnym dla spistości związków. Że nawet stanowi jakiś rodzaj kalectwa. Ta świadomość, jak się zdaje, na szerszą skalę narodziła

³ Herzfeld odnosi się tu do zaproponowanego przez siebie terminu „poetyka społeczna” (*social poetics*). Poetyka społeczna to rodzaj działalności obdarzonych sprawczością (*agency*) jednostek lub grup, które za pośrednictwem swojego działania mogą nadawać nowe znaczenia istniejącym (uznawanym za esencjalistyczne) elementom kultury (zob. np. Herzfeld 2007).

się dopiero po drugiej wojnie światowej, a do dyskursu publicznego weszła — zwłaszcza u nas — jeszcze później. Ale weszła na dobre i jest uchwytna także w prezentowanych tu materiałach. Nie jest zapewne tak, że ludzie faktycznie gorzej się za sobą porozumiewają dzisiaj niż latach sześćdziesiątych. Nie ulega natomiast wątpliwości, że dziś więcej mówią na ten temat” (Szpakowska 2003, s. 215–216).

Małgorzata Szpakowska zastanawia się, w jakim stopniu cisza jest związana z płcią. Kobiety zwykle skarżą się na milczenie mężów. Można taką sytuację interpretować zgodnie z koncepcjami socjolingwistycznymi, które kładą nacisk na wynikające z procesu socjalizacji różnice między kulturowymi przestrzeniami życia kobiet i mężczyzn (Lakoff 1980; Tannen 1994, 1997). Kobiety bardziej są nastawione na kontakt i bardziej demokratyczne w rozmowie. W związku z tym milczenie uderza w nie bardziej niż w mężczyzn. Jednak badania Szpakowskiej wskazują, że tych też nie można uznać za uniwersalne. Pewne zachowania wynikają z okoliczności, także tych będących konsekwencją przemian ustrojowych. Często sytuacja sprzyja odwróceniu ról płci (Szpakowska 2003, s. 220).

Milczenie może ponadto łączyć się z innymi formami rozpadu więzi:

„Nie o samą rozmowę tu chodzi. Raczej o to, że stojąca przed rodziną liczba zadań do współrealizacji, przynajmniej w mieście, kurczy się coraz bardziej” (Szpakowska 2003, s. 221).

ALTERNATYWNE FORMY WYRAZU

Wróćmy teraz do sformułowanego wyżej pytania: czy „puste transparenty” mogą być wypełnione czymś innym niż słowami? Problem ten podejmuje amerykańska antropolożka Susan Gal. Nie zgadza się z opinią, często wygłaszaną przez feministki, że cisza jest zawsze wyrazem podporządkowania i że drogą do emancypacji lub kobiecą metodą sprzeciwu musi być mowa, słyszalność głosu w sferze publicznej czy — ujmując rzecz w kategoriach zaproponowanych przez Ardenerów — skuteczna adaptacja przez kobiety dominującego (męskiego) języka. I choć w wielu kulturach władza jest powiązana ze zdolnościami oratorskimi (co samo w sobie jest przecież konstruowane społecznie), Gal (1995, s. 171) podaje wiele kontrprzykładów. Jej zdaniem, kobiety — podobnie jak inne marginalizowane grupy — mogą tworzyć style sprzeciwu wobec mężczyzn, lub innych grup dominujących, dzięki innemu użyciu mowy bądź za pośrednictwem milczenia:

„Milczenie kobiet w życiu publicznym na Zachodzie przez feministki jest zwykle postrzegane negatywnie jako wynik lub symbol bierności i braku władzy. Ci, którym odmawia się prawa głosu — mówią — nie mają wpływu na własny los ani na bieg historii. [...] Dysponujemy jednocześnie danymi etnograficznymi potwierdzającymi paradoksalną potęgę ciszy, zwłaszcza w ramach pewnych układów instytucjonalnych. W trakcie spowiedzi, we współczesnej psychoterapii

pii, gdy przepytują nas biurokraci, w czasie egzaminu ustnego czy policyjnego przesłuchania relacje siły są odwrócone” (Gal 1995, s. 171).

Gal przywołuje też rozważania Michela Foucaulta (1993) — w takim układzie to milczący słuchacz czy obserwator sprawuje władzę nad mówiącym.

Warto też przypomnieć opisane w monografiach etnograficznych sytuacje, w których milczenie jest narzędziem oporu, bronią przeciwko sprawującemu władzę (Gal 1991, 1995). Może na przykład wyrażać sprzeciw wobec męskiej dominacji w sferze domowej (Gal 1995, s. 171) lub wobec dominacji kulturowej białego człowieka (Gal 1995; Basso 1979, 1990). W doskonałym studium użycia mowy i milczenia przez zachodnich Apaczów Keith H. Basso pokazuje ciszę jako główne narzędzie sprzeciwu wobec białych. Podobnie przebiega argumentacja Richarda Baumana w pracy na temat siedemnastowiecznych kwaków, dla których milczenie leżało u podstaw doświadczenia duchowego (Bauman 1990, s. 23) i było zarazem, jak to określa Gal (1995, s. 171), „przeciwieństwem bierności, formą protestu politycznego”. Gal analizuje też genderowy wymiar „milczącego protestu”, który — jak pokazuje, bazując na danych etnograficznych z różnych części świata — bywa skutecznym narzędziem walki w rękach kobiet. Antropolożka analizuje różne style oporu uprawiane przez kobiety. Może być to poezja Beduinek (por. Abu-Lughod 1999), a mogą być gesty i rytuały. Na przykład w Nigerii w 1929 r. kobiety zbuntowały się przeciwko proponowanemu przez rząd kolonialny podatkowi. Organizatorki protestów „przeformułowały na wielką skalę lokalnie praktykowany zwyczaj obscenicznego tańca nazywanego «siadaniem na mężczyźnie»” (Gal 1991, s. 193). Tradycyjnie taki taniec był odprowadzany w domach mężczyzn, którzy złamali przyjęte normy zachowania i prawa kobiet. W czasie masowych protestów 1929 r. kobiety zachowywały się podobnie jak w trakcie owego tańca — maszerowały nago i wykonywały obsceniczne gesty. Dla kobiet i mężczyzn biorących udział w protestach zachowanie to było jasne — było wyrazem sprzeciwu kobiet wobec „męskiej władzy politycznej i rządowym podatkiem, które kobiety te uważały za pogwałcenie ich praw” (Gal 1991, s. 193; por. Kościańska 2005). W konkluzji swoich rozważań Gal (1995, s. 177) odnosi się do kwestii władzy i sprzeciwu: cisza — jej zdaniem — może być skutecznym narzędziem oporu, pokazując jednocześnie, że dwa zasadnicze podejścia do relacji między mężczyznami i kobietami występujące w teoriach feministycznych — oparte albo na różnicy, albo na władzy — są ze sobą blisko powiązane. Jednocześnie badanie stylów sprzeciwu pozwala nam spojrzeć na kulturę z perspektywy innej niż oficjalna.

Należy też zwrócić uwagę, że wiele spośród przykładów analizowanych przez Gal dotyczy rytuału i sfery religijnej. Proponowana przez nią perspektywa jest punktem wyjścia zarówno do prezentacji materiału zebranego przez mnie podczas badań dotyczących alternatywnej duchowości, jak i do dalszych rozważań teoretycznych nad rolą ciszy.

Należy podkreślić, że antropologia genderowa pozostaje pod silnym wpływem teorii konstruktywistycznych (bazujących głównie na myśli Foucaulta)

oraz założeń dotyczących performatywności. Przyjmuje się, że płęć i inne zjawiska powszechnie uważane za „naturalne”, na przykład pokrewieństwo, są produktami kultury i mechanizmów władzy i są wykonywane (*perform*, zob. np. Whitehead 2007; Moore 2004), a różnego typu zmiany społeczne mogą spowodować, że owo wykonanie ulegnie modyfikacji lub zostanie celowo zmienione przez aktorów społecznych. Na gruncie tego ujęcia kwestia gestów oraz innych pozawerbalnych form przekazu jest kluczowa. Proponowane tutaj rozumienie ciszy wpisuje się w ogólne ramy tego podejścia⁴.

BRAHMA KUMARIS: ZNACZENIE I UŻYCIE CISZY

Poniżej analizuję pochodzące z moich badań etnograficznych dane dotyczące użycia i znaczenia ciszy. Grupa religijna, wśród której członków zostały one przeprowadzone, poświęca ciszy wiele uwagi. Stanowi ona element jej rytuałów, praktykuje się ją też samą w sobie. Chodzi o nowy ruch religijny indyjskiego pochodzenia — Światowy Uniwersytet Duchowy Brahma Kumaris. Organizacja ta została założona w 1936 r. w prowincji Sindh, obecnie wchodzącej w skład Pakistanu, przez sześćdziesięcioletniego wówczas handlarza diamentami, po serii wizji, których doznał. Przyjął wówczas 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 subkontynencie indyjskim (zob. Babb 1984, 1986; Skultans 1993).

W Europie Zachodniej i Ameryce Północnej ruch Brahma Kumaris, podobnie jak inne nowe ruchy religijne, pojawił się na fali wydarzeń 1968 r. Śmierć założyciela w 1969 r. nie przerwała jego ekspansji (por. Howell, Nelson 2000; Walliss 2002). Ośrodki Brahma Kumaris zakładano w różnych częściach świata. Założycielką i szefową polskiej filii Brahma Kumaris jest Halina Paradala — Polka, która w latach siedemdziesiątych wyemigrowała do Kanady, gdzie spotkała się z naukami ruchu i przystąpiła do niego. Po trzech latach intensywnej praktyki duchowej, jak sama to określa, mimo niesprzyjającej sytuacji politycznej początku lat osiemdziesiątych postanowiła wrócić do Polski i poświęcić swoje życie propagowaniu tu idei Brahma Kumaris (zob. np. Doktor 1991; Zimniak-Hałańko 2003; Kościańska 2005, 2006).

Obecnie ruch działa w Warszawie, Gdańsku, Łodzi, Katowicach i Krakowie. Liczba stałych członków jest niewielka (kilkadziesiąt osób), Brahma Kumaris ma jednak wielu sympatyków, również w kręgach opiniotwórczych. 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

⁴ Przykłady tego typu rozumienia płęć w kontekście krajów naszego regionu zob. np. Pine 2000, 2001; Haukanes 2001.

osób mieszka w ośrodkach medytacyjnych i w pełni oddaje się działaniom na rzecz organizacji. Większość moich rozmówczyń i rozmówców jest w średnim wieku.

Szczegółowa charakterystyka nauk i praktyk ruchu wykracza poza ramy tego artykułu, warto jednak zwrócić uwagę na kilka zagadnień istotnych dla tej 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 przygody (okres matriarchatu). Z tym założeniem silnie związany jest genderowy aspekt nauk Brahma Kumaris. 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 warsztaty, kierowane do szerszego grona odbiorców, promujące kobiece przywództwo w biznesie, polityce, mediach⁵. Warto też dodać, że od początku doktryna Brahma Kumaris miała charakter synkretyczny, co pogłębiło się wraz z rozwojem ruchu na świecie (zob. Walliss 2002; na temat Polski i wątków genderowych zob. też Kościańska 2006).

Jednakże aby kobiety mogły przejąć panowanie nad światem i doprowadzić do jego duchowej transformacji, muszą przede wszystkim zacząć od 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 między innymi codzienna medytacja, ścisły wegetarianizm połączony ze zrytualizowanymi zasadami gotowania (zob. Kościańska 2008), zachowanie czystości seksualnej. Bardzo ważnym elementem jest cisza.

Chciałabym zwrócić uwagę, że cisza, zarówno jako koncepcja, jak i jako praktyka, jest zjawiskiem trudnym do uchwycenia w procesie badań etnograficznych. Koncepcja ciszy prawie nie pojawia się *explicit*e w wywiadach. Dane na ten temat to głównie moje notatki z obserwacji uczestniczącej, obejmującej różnego typu działania grupy. Zestawienie danych uzyskanych w toku wywiadów biograficznych z notatkami dokumentującymi obserwację uczestniczącą pozwala mi sądzić, że w wywiadach rozmówczynie używają słowa „spokojna” jako synonimu „cicha”. Badane często mówiły, że w wyniku praktyki radża jogi „stały się spokojne”, co znaczy, że opanowały sztukę kontroli swych uczuć i słów.

W ruchu Brahma Kumaris cisza pojawia się zarówno w życiu codziennym uczestniczek i uczestników, jak i w praktyce religijnej. Jest kluczowym elementem owej praktyki. Medytacja odbywa się w ciszy. Podczas kilkudniowych

⁵ Tego typu działania rozpoczęły się w latach osiemdziesiątych, gdy zaczęła się częściowa sekularyzacja ruchu, przede wszystkim poza Indiami (por. Walliss 2002; Howell, Nelson 2000).

warsztatów dla uczestników i sympatyków grupy odbywają się dni ciszy, nie używa się wówczas (przynajmniej teoretycznie) słów, z wyjątkiem tych niezbędnych (np. w sprawach organizacyjnych), co ma służyć rozwojowi umiejętności duchowych, takich jak telepatia. Spotkania grupy oraz warsztaty dla osób z zewnątrz przerywane są minutą ciszy, to jest chwilą medytacji. Osoby spędzające czas w ośrodkach Brahma Kumaris kilkakrotnie w ciągu dnia odrywają się od zajęć i rozmów, by przez chwilę skupić swoje myśli w milczeniu. Cisza może być praktykowana w wielu sytuacjach, zaleca się na przykład osobom praktykującym radża jogę jedzenie w skupieniu (tj. w milczeniu).

Zdaniem rozmówczyń, dzięki tego typu praktykom można osiągnąć „spokój i ciszę” w życiu codziennym. Ponadto cisza rozumiana jest jako spokój w zachowaniu, swojego rodzaju „miętkość” w obejściu. Rozmówczynie często odnosiły to do sytuacji kobiet poza ruchem. Ich zdaniem, kobiety w Polsce są przepracowane, ponieważ są zmuszone do łączenia pracy zawodowej z obowiązkami matki i żony, a co za tym idzie — nerwowe. Najlepszą metodą walki ze stresem jest zatem praktykowanie ciszy, to jest spokoju, czy też spokojnego zachowania. Cicha czy spokojna postawa jest oznaką siły duchowej, która jest tutaj rozumiana — podobnie jak w wielu innych kontekstach religijnych — jako połączenie pokory, samokontroli oraz możliwości wpływania na innych. W ulotce zatytułowanej *Potęga ciszy* czytamy między innymi:

„Cisza jest duchowością.
Cisza jest prostotą.
Cisza przynosi zadowolenie.
Cisza sprawia, że się uśmiechasz.
Cisza przywraca ci właściwe widzenie świata. [...]
Cisza jest stanem równowagi.
Cisza podpowiada właściwe rozwiązania.
Cisza czyni cię silnym. [...]
Cisza uwalnia cię od stresu. [...]
Cisza tworzy twoją wewnętrzną siłę.
Cisza uczy cię służyć. [...]
Cisza przywraca ci szacunek do samego siebie”⁶.

Analizując historie życia polskich Brahma Kumaris można stwierdzić, że konwersja jest w ich przypadku procesem stawania się „cichą”, to jest spokojną. Owo spokojne czy nieagresywne zachowanie jest częścią całego zespołu zmian (przejście na wegetarianizm, zaprzestanie współżycia seksualnego i in.), do których dochodzi w wyniku konwersji i które powodują przebudowę relacji uczestników ruchu z ich rodzinami, przyjaciółmi czy współpracownikami oraz leżą u postaw nowego statusu i nowej tożsamości (też genderowej) członków. Historie życia zebrane w trakcie badań oraz pozycja społeczna uczestniczek

⁶ Zastanawiające jest dość częste używanie przez Brahma Kumaris w tekstach pisanych, w przeciwieństwie do ich języka mówionego, rodzaju męskiego. Sądzę, że jest to wynik wpływu androcentryczności w oficjalnym języku polskim.

ruchu (kobiety aktywne zawodowo, często pracujące na własną rękę, zaangażowane w problemy społeczne) skłoniły mnie do wyciągnięcia wniosku, że w wyniku konwersji rozmówczynie stały się bardziej niezależne i udało im się przezwyciężyć kulturowe ograniczenia nakładane na kobiety (np. różnego typu obowiązki matki i żony).

Jedna z rozmówczyń tak określa zmianę swoich relacji z mężem:

„Myślę, że zmieniły się bardzo, ale to bardzo na korzyść, ja stałam się bardziej spokojna, nie ma, że tak powiem przemówień takich ostrych między nami, co kiedyś się zdarzało, były takie nerwowe czasy, nerwy po prostu czasami wysiadały, czy u mnie, czy u męża, czasami jakieś przykre słowo, czy jakieś takie nieparlamentarne, się zdarzały, a w tej chwili nie ma takich sytuacji. Jest naprawdę jakaś taka cisza, spokój. [...] Moje reakcje są zupełnie inne, takie na bazie spokoju, zrównowazenia, i to decyduje o atmosferze”.

Inna mówiła o swojej przemianie:

„Tutaj się nauczyłam, że posiłki należy jeść spokojnie, w ciszy. I to dużo lepiej wpływa na trawienie, i te wibracje przy przygotowaniu, ofiarowaniu i spożywaniu tego pożywienia. Więc na pewno tak. Druga rzecz to medytacja, która przenosi człowieka w inny wymiar, daje mu dużo spokoju, poczucie wewnętrznej siły, poczucie własnej wartości, daje mu bardzo często wspaniałe doświadczenia, które potem trwają albo o których się potem wspomina, więc to na pewno wpływa doskonale na zdrowie. Poza tym wszystkie te zasady, które stosujemy, zasady współżycia chociażby, bardzo pomagają w budowaniu i utrzymywaniu dobrych związków z innymi. Zasada tolerancji, miłości, miłosierdzia, dawania innym, bezinteresowności, to na pewno poprawia związki i w związku z tym też się przyczynia do zdrowia, nie tylko fizycznego, ale i psychicznego, przede wszystkim, co też wpływa na fizyczne”.

Jeśli zgodnie z proponowaną tutaj interpretacją przyjmiemy, że „spokojna” znaczy cicha, w pozytywnym sensie, czerpiąca z siły oferowanej przez ciszę, to zobaczymy, że w doktrynie Brahma Kumaris koncepcja ciszy okazuje się kluczowa. Warto też podkreślić, że moje rozmówczynie oceniają ciszę zupełnie inaczej niż autorki wypowiedzi analizowanych przez Szpakowską.

JAK DZIAŁAĆ CISZĄ?

John Langshaw Austin w słynnej rozprawie *Jak działać słowami?* (1993) dowodzi, że performatywne⁷ akty mowy — takie jak „tak” wypowiedziane w trakcie ceremonii zaślubin — mają moc sprawczą. Sądzę, że w pewnych sytuacjach należałoby mówić również o „aktach ciszy”. Przez „akt ciszy” rozumiem uży-

⁷ Polski tłumacz i komentator prac Austina Bohdan Chwedeńczuk oddaje ang. *perforamitive* za pomocą terminu „dokonawcze”. Jednak w związku z tym, że już po publikacji polskiego przekładu *Jak działać słowami?* termin „performatywny” zdążył się zadomowić w naszym języku — między innymi dzięki rozwojowi *gender studies* — używam tu słowa „performatywny”.

wanie czy praktykowanie ciszy mające performatywną czy illokucyjną moc⁸. Austin dowodzi, że skuteczność aktu mowy zależy od konwencji. To samo dotyczy „aktu ciszy”. W omawianym tutaj przypadku ruchu Brahma Kumaris ową konwencję stanowi środowisko praktyk duchowych.

Amerykański antropolog Roy Rappaport teorię aktów mowy przekłada na język antropologii i łączy performatywy z rytuałami⁹. Rozważając związek między rytuałem a konwencją pisze:

„Rytuały dokonują czegoś więcej niż jedynie osiągnięcia konwencjonalnych skutków poprzez konwencjonalne procedury. One ustanawiają konwencje, poprzez które można owe skutki osiągnąć” (Rappaport 2007, s. 184).

Sądę, że twierdzenie to odnosi się też do „aktów ciszy”: ustanawiają one nowe konwencje lub przekształcają już istniejące. W przypadku uczestników ruchu Brahma Kumaris można stwierdzić, że w ich życiu codziennym spowodowały one na przykład transformację relacji małżeńskich. Jednocześnie w praktyce duchowej grupy powstają pewne konwencje rytualne. Na przykład ceremonia, podczas której dochodzi do „zaślubin” — jak mówią rozmówczynie — z Najwyższą Istotą i zarazem z organizacją, jest odprawiana bez słów (czyli bez częstego w takich sytuacjach przyrzeczenia czy nawet prostego „tak”), w cichej medytacji, przez komunikację za pośrednictwem spojrzenia i gestów (przywódczyni zakłada osobie wchodzącej do organizacji lub odnawiającej swój z nią związek bransoletkę lub pierścion, daje jej specjalnie w tym celu przygotowane pożywienie, obdarzone — zdaniem rozmówców — szczególną mocą). W tym sensie uczestniczki ruchu Brahma Kumaris „puste transparenty” wypełniają ciszą i gestami, a historie ich życia pokazują, że jest to metoda skuteczna. Należy podkreślić, że takie użycie ciszy wskazuje, iż opozycja mowa–cisza, podobnie jak kultura–natura, nie jest uniwersalna. W określanej konwencji cisza może być performatywna i służyć jako skuteczny środek artykulacji.

UWAGI KOŃCOWE — CISZA A PRAKTYKA FEMINISTYCZNA

U Brahma Kumaris werbalna krytyka męskiej dominacji, która zgodnie z ich doktryną jest cechą dzisiejszego świata, pojawia się bardzo rzadko. Uczestniczki (i uczestnicy) ruchu wyrażają ją w relacjach z rodziną, współmałżonkami, przyjaciółmi i współpracownikami w działaniu, również za pośrednictwem praktykowania ciszy, przez „akty ciszy”. Kiedy pytałam rozmówczyni, czy są feministkami, zwykle odpowiadały, że nie, ponieważ feminizm, ich zdaniem, jest agresywny, a przez to skazany na niepowodzenie, gdyż reprodukuje „męską postawę”, jaką wedle doktryny Brahma Kumaris jest agresja. Zdaniem

⁸ Austin (1993, s. 645) w następujący sposób definiuje termin illokucja: „wykonanie czynności «illokucyjnej», to znaczy wykonanie czynności kryjącej się w powiedzeniu czegoś, w przeciwieństwie do wykonania czynności powiedzenia czegoś”.

⁹ O znaczeniu słowa w rytuale zob. też Tambiah 1968.

badanych, „prawdziwa transformacja” wymaga cichego, nieagresywnego, spokojnego działania.

Nawet pobieżna analiza dyskursu feministycznego w Polsce prowadzi do wniosku, że kwestie religijności i duchowości są w nim zaniedbane. Religia rzadko jest pojmowana jako środek emancypacji czy dowartościowania kobiet. Podobnie w studiach antropologicznych — rzadko alternatywne grupy religijne postrzega się jako wyrażające sprzeciw wobec kultury dominującej. W obu przypadkach przyczyn można upatrywać w odwoływaniu się do alternatywnych wartości, operowaniu alternatywnym dyskursem, budowaniu własnego świata i własnych konwencji, często trudnych do zdefiniowania. Mimo że liczba uczestników takich ruchów nie jest duża, dzięki wysokiemu statusowi społecznemu niektórych członków, sporej rotacji i kultywowaniu przez byłych wyznawców niektórych nowych konwencji w nieco mniej radykalnej formie w dalszym życiu (Palmer 1993, 1994; Kościańska 2006) mają one znacznie większe wpływy społeczne, niż może wskazywać na to liczba uczestników (zob. też Puttick 2000). Dlatego ruchy alternatywnej duchowości, choć marginalne, mówią wiele o społeczeństwie, relacjach władzy i technikach oporu. A ponieważ, jak pokazują statystyki (zob. np. Dokór 2002), w wielu tego typu ruchach znacznie przeważają kobiety, warto spojrzeć na nie również z perspektywy genderowej.

Na koniec warto też zaznaczyć, że kwestia ciszy, spokoju, braku agresji (*non-violence*) to zagadnienie coraz bardziej widoczne w debacie feministycznej. Leela Fernandes dowodzi, że ruch feministyczny — podobnie jak każdy inny ruch społeczny — potrzebuje duchowości. Fernandes kieruje uwagę czytelników na dokonania Mahatmy Gandhiego jako na jedną z możliwych inspiracji feministycznego aktywizmu. Przypomina, że pokojowa (*non-violence*, bez przemocy) filozofia i praktyka satjagrahy to coś więcej niż „bierny opór”, z którym zwykle kojarzy się indyjskiego przywódcę na Zachodzie. Satjagraha znaczy „siła prawdy”, a jej praktyka jest przede wszystkim sposobem życia, a nie jedynie narzędziem walki politycznej (Fernandes 2003, s. 60). Proponowany przez Gandhiego styl życia, obejmujący między innymi wegetarianizm, celibat i praktykę milczenia, jest uprawiany — do pewnego stopnia — przez badaną przeze mnie grupę i w tym sensie jej działalność może być postrzegana jako rodzaj propozycji przeniesienia koncepcji satjagrahy na grunt genderowy¹⁰ oraz jako przykład transnarodowego przepływu idei i praktyk — ze Wschodu (Południa) na Zachód (Północ) — które choć po drodze nabierają dość synkretycznej formy, przyczyniają się do transformacji praktyk i dyskursów płci.

¹⁰ Leela Fernandes jest krytyczna wobec ruchów nowej duchowości. Twierdzi, że dochodzi w nich do utowarowienia duchowości (Fernandes 2003, s. 110). Dzieje się tak do pewnego stopnia również w Brahma Kumaris. Sądzę jednak, że z uwagi na zaangażowanie badanej grupy w różnego rodzaju działalność na rzecz wspólnego dobra, to jest ochrony środowiska, niwelowania dyskryminacji i nierówności społecznych itd., proponowana tu interpretacja jest uprawniona.

BIBLIOGRAFIA

- Abu-Lughod Lila, 1999, *Veiled Sentiments: Honor and Poetry in Bedouin Society*, University of California Press, Berkeley.
- Achino-Loeb Maria-Luisa (red.), 2006, *Silence: The Currency of Power*, Berghahn Books, New York–Oxford.
- Ardener Edwin, 1971, *Introductory Essay: Social Anthropology and Language*, w: Edwin Ardener (red.), *Social Anthropology and Language*, Tavistock Publications, London.
- Ardener Edwin, 1975, *Belief and the Problem of Women*, w: Shirley Ardener (red.), *Perceiving Women*, John Wiley and Sons, New York.
- Ardener Shirley, 1975, *Introduction*, w: Shirley Ardener (red.), *Perceiving Women*, John Wiley and Sons, New York.
- Austin John L., 1993, *Mówienie i poznawanie*, tłum. Bohdan Chwedeńczuk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Babb Lawrence A., 1984, *Indigenous Feminism in a Modern Hindu Sect*, „Signs: Journal of Women in Culture and Society”, t. 9, nr 3, s. 399–416.
- Babb Lawrence A., 1986, *Redemptive Encounters: Three Modern Styles in the Hindu Tradition*, University of California Press, Berkeley.
- Baer Monika, 1997, *Ewolucja myśli feministycznej w antropologii kulturowej. Szkic na podstawie wybranej literatury*, w: Elżbieta Pakszys, Danuta Sobczyńska (red.), *Kobiety w poznaniu naukowym wczoraj i dziś*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań.
- Basso Keith H., 1979, *Portraits of „the Whiteman”: Linguistic Play and Cultural Symbols among the Western Apache*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Basso Keith H., 1990, *Western Apache Language and Culture: Essays in Linguistic Anthropology*, The University of Arizona Press, Tucson–London.
- Bauman Richard, 1990, *Let Your Words Be Few: Symbolism of Speaking and Silence among Seventeenth-Century Quakers*, Waveland Press, Prospect Heights, Ill.
- Bowie Fiona, 2000, *The Anthropology of Religion*, Blackwell Publishers, Oxford.
- Cameron Deborah, 1985, *Feminism and Linguistic Theory*, Macmillan Press, London.
- Collier Jane, Rosaldo Michelle Z., Yanagisako Sylvia, 2007, *Czy rodzina istnieje? Nowe ujęcia antropologiczne*, tłum. Anna Ostrowska, w: Renata E. Hryciuk, Agnieszka Kościańska (red.), *Gender. Perspektywa antropologiczna*, t. 1: *Organizacja społeczna*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa.
- Doktor Tadeusz, 1991, *Ruchy kultowe. Psychosocjologiczna charakterystyka uczestników*, Nomos, Kraków.
- Doktor Tadeusz, 2002, *Innowacje religijne: ruchy, uczestnicy, reakcje społeczne*, Mantis, Olsztyn.
- Fernandes Leela, 2003, *Transforming Feminist Practice: Non-Violence, Social Justice and the Possibilities of a Spiritualized Feminism*, Aunt Lute Books, San Francisco.
- Foucault Michel, 1993, *Nadzorować i karać*, tłum. Tadeusz Komendant, Aletheia/Spacja, Warszawa.
- Gal Susan, 1991, *Between Speech and Silence: The Problematics of Research on Language and Gender*, w: Micaela di Leonardo (red.), *Gender at the Crossroads of Knowledge: Feminist Anthropology in the Postmodern Era*, University of California Press, Berkeley–Los Angeles–Oxford.
- Gal Susan, 1995, *Language, Gender, and Power: An Anthropological Review*, w: Kira Hall, Mary Bucholtz (red.), *Gender Articulated: Language and the Socially Constructed Self*, Routledge, New York–London.

- Harris Olivia, Young Kate, 1981, *Engendered Structures: Some Problems in the Analysis of Reproduction*, w: Joel S. Kahn, Joseph R. Llobera (red.), *The Anthropology or Pre-Capitalist Societies*, Macmillan, London.
- Haukanes Haldis, 2001, *Women as Nurturers: Food, Risk and Ideals of Care in the Czech Republic*, w: Haldis Haukanes (red.), *Women After Communism: Ideal Images and Real Lives*, University of Bergen, Bergen.
- Herzfeld Michael, 1991, *Silience, Submission, and Subvesion: Towards a Poetics of Womanhood*, w: Peter Loizos, Evthymios Papataxiarchis (red.), *Contested Identities: Gender and Kinship in Modern Greece*, Princeton University Press, Princeton–New Jersey.
- Herzfeld Michael, 2007, *Zażyłość kulturowa. Poetyka społeczna w państwie narodowym*, tłum. Michał Buchowski, Wydawnictwa Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- Howell Julia D., Nelson Peter 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”, t. 11, s. 225–239.
- Jaworski Adam, 1993, *The Power of Silence: Social and Pragmatic Perspective*, Sage Publications, Newbury Park.
- Kościańska Agnieszka, 2005, *Medycyna alternatywna — praktyki lecznicze i ich znaczenie społeczne*, w: Anna Zadrożyńska, Jerzy S. Wasilewski (red.), *Horyzonty antropologii kultury*, Wydawnictwo DiG, Warszawa.
- Kościańska Agnieszka, 2006, *Brahma Kumaris: między celibatem a macierzyństwem*, w: Katarzyna Leszczyńska, Agnieszka Kościańska (red.), *Kobiety i religie*, Nomos, Kraków.
- Kościańska Agnieszka, 2008, *On Celibate Marriages: Conversion to the Brahma Kumaris in Poland*, w: Frances Pine, João de Pina-Cabral (red.), *On the Margins of Religion*, Berghahn, New York–Oxford.
- Kubica Grażyna, 2006, *Siostry Malinowskiego, czyli kobiety nowoczesne na początku XX wieku*, Wydawnictwo Literackie, Kraków.
- Lakoff Robin, 1980, *Język a sytuacja kobiet*, tłum. Urszula Niklas, w: Barbara Stanosz (red.), *Język w świecie nauki*, Czytelnik, Warszawa.
- Malinowski Bronisław, 2005 [1922], *Argonauci Zachodniego Pacyfiku: relacje o poczynaniach i przygodach krajowców z Nowej Gwinei*, tłum. Barbara Olszewska-Dyoniziak, Sławoj Szynkiewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Moore Henrietta, 2003, *Płeć kulturowa i status kobiet — wyjaśnienie sytuacji kobiet*, tłum. Anna Ostrowska, w: Marian Kempny, Ewa Nowicka (red.), *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Moore Henrietta, 2004, *Co się stało kobietom i mężczyznom? Płeć kulturowa i inne kryzysy w antropologii*, tłum. Agnieszka Kościańska, Michał Petryk, w: Marian Kempny, Ewa Nowicka (red.), *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Okely Judith, 2007, *Gendered Lessons in Ivory Towers*, w: Deborah Fahy Bryceson, Judith Okely, Jonathan Webber (red.), *Identity and Networks, Gender and Ethnicity in a Cross-Cultural Context*, Berghahn Book, Oxford.
- Ortner Sherry B., 1982 [1974], *Czy kobieta ma się tak do mężczyzny, jak natura do kultury?, w: Nikt nie rodzi się kobietą?*, tłum. i red. Teresa Hołówka, Czytelnik, Warszawa.
- Palmer Susan J., 1993, *Women's „Cocoon Work” in New Religious Movements: Sexual Experimentation and Feminine Rites of Passage*, „Journal for the Scientific Study of Religion”, t. 32, s. 343–355.

- Palmer Susan J., 1994, *Moon Sisters, Krishna Mothers, Rajneesh Lovers: Women's Roles in New Religions*, Syracuse University Press, Syracuse NY.
- Pine Frances, 2000, *Kinship, Gender and Work in Socialist and Post-socialism Poland*, w: Victoria Ana Goddard (red.), *Gender, Agency and Change: Anthropological Perspectives*, Routledge, London–New York.
- Pine Frances, 2001, „Who Better than Your Mother?” *Some Problems with Gender Issues in Rural Poland*, w: Haldis Haukanes (red.), *Women after Communism: Ideal Images and Real Lives*, University of Bergen, Bergen.
- Puttick Elizabeth, 2000, *Personal Development: The Spiritualisation and Secularisation of Human Potential Movement*, w: Steven Sutcliffe, Marion Bowman (red.), *Beyond New Age: Exploring Alternative Spirituality*, Edinburgh University Press, Edinburgh.
- Radcliffe-Brown Alfred R., 2006 [1922], *Wyspiarze z Andamanów. Studia z antropologii społecznej*, tłum. Agnieszka Kościańska, Michał Petryk, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty.
- Rappaport Roy A., 2007, *Rytuał i religia w rozwoju ludzkości*, tłum. Adam Musiał, Tomasz Sikora, Andrzej Szyjewski, Nomos, Kraków.
- Rosaldo Michelle Zimbalist, 1974, *Women, Culture, and Society: A Theoretical Overview*, w: Michelle Zimbalist Rosaldo, Louise Lamphere (red.), *Woman, Culture, and Society*, Stanford University Press, Stanford, Calif.
- Skultans Vieda, 1993, *The Brahma Kumaris and the Role of Women*, w: Elizabeth Puttick, Peter B. Clarke (red.), *Women as Teachers and Disciples in Traditional and New Religions*, Edwin Mellen Press, Lewiston.
- Szpakowska Małgorzata, 2003, *Chcieć i mieć. Samowiedza obyczajowa w Polsce czasu przemian*, WAB, Warszawa.
- Tannen Deborah, 1994, *Ty nic nie rozumiesz! Kobieta i mężczyzna w rozmowie*, tłum. Agnieszka Sylwanowicz, WAB, Warszawa.
- Tannen Deborah, 1997, *Co to ma znaczyć: jak style konwersacyjne kobiet i mężczyzn wpływają na to, kto jest wysłuchany, kto zbiera laury i co jest zrobione w pracy*, tłum. Agnieszka Sylwanowicz, Zys i S-ka, Poznań.
- Tambiah Stanley J., 1968, *The Magic Power of Words*, „Man”, t. 3, nr 2, s. 175–208.
- Tokarska-Bakir Joanna, 2003, *Maria Czaplicka*, „Wysokie Obcasy”, 31 stycznia.
- Trudgill Peter, 2000, *Sociolinguistics: An Introduction to Language and Society*, Penguin Books, London–New York.
- Wallis John, 2002, *The Brahma Kumaris as a „Reflexive Tradition”: Responding to Late Modernity*, Ashgate, Aldershot.
- Whitehead Harriet, 2007, *Łuk i nosidełko: nowe spojrzenie na zinstytucjonalizowany homoseksualizm wśród Indian Ameryki Północnej*, tłum. Agnieszka Kościańska, Michał Petryk, w: Renata E. Hryciuk, Agnieszka Kościańska (red.), *Gender. Perspektywa antropologiczna*, t. 2: *Kobiecość, męskość, seksualność*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa.
- Yanagisako Sylvia, Jane Fishburne Collier, 2007, *O ujednoczoną analizę płci kulturowej i pokrewieństwa*, tłum. Ewa Klekot, w: Renata E. Hryciuk, Agnieszka Kościańska (red.), *Gender. Perspektywa antropologiczna*, t. 2: *Organizacja społeczna*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa.
- Zimniak-Hałażko Marta, 2003, *Raj oswojony. Antropologia nowych ruchów religijnych*, słowo/obraz terytoria, Gdańsk.

“THE STRENGTH OF SILENCE” — EXCERPTS FROM ANTHROPOLOGICAL
STUDIES ON THE GENDER DIMENSION OF ALTERNATIVE SPIRITUALITY

Summary

The paper is based on ethnographic fieldwork among converts from Catholicism to a marginal Hindu-rooted, female dominated new religious movement in Poland, the Brahma Kumaris, and explores the role of silence in the religious practices and everyday lives of its members. It argues that silence is a performative act in reconstruction of the informants' gender identity and is perceived by them as form of self-valuation.

From the perspective of the feminist discourse, particularly Western liberal feminism, as well as within cultural anthropology silence is often interpreted as a lack of power and opposition to speech. But drawing on the respondents' experiences, silence can also be understood as an expression of strength and a means of resistance. The author presents the ways how middle class, urban women have resort to silence in the aim to deal better with the problems of everyday life as well as with those of economic and cultural transition, Western-style feminism, and Polish Catholicism.

Key words/słowa kluczowe

silence / milczenie; gender / płeć kulturowa; women / kobiety; religious conversion / konwersja religijna; Poland / Polska