

Katarzyna Leszczyńska

kaleszcz@agh.edu.pl

AGH w Krakowie

Sylwia Urbańska

urbanskas@is.uw.edu.pl

Uniwersytet Warszawski

Katarzyna Zielińska

katarzyna.zielinska@uj.edu.pl

Uniwersytet Jagielloński

PLEĆ SPOŁECZNO-KULTUROWA JAKO KATEGORIA RÓŻNICUJĄCA W MIGRACYJNYCH ORGANIZACJACH RELIGIJNYCH¹

Gender as a differentiating category in migrant religious organisations

Streszczenie: Celem artykułu jest analiza wzorów działań kobiet i mężczyzn w polskich migracyjnych organizacjach religijnych Kościoła rzymskokatolickiego na przykładzie Polskich Misji Katolickich (PMK) w Anglii, Belgii i Szwecji, rozpatrywanych jako izomorficzne, to znaczy zależne od środowiska społecznego i zmieniające się w jego kontekście. PMK to organizacje, które działają w społeczeństwach migracyjnych, pełniące wobec Polek i Polaków funkcje religijne, społeczne i kulturowe. Wykorzystując podejścia jakościowe, analizę treści indywidualnych i zbiorowych wywiadów pogłębionych z 96 osobami – zarówno świeccimi, konsekrowanymi, jak i ordynowanymi, aktywnymi w strukturach PMK, rekonstruujemy trzy główne wzory płciowe, które (re)produkowane

¹ Artykuł powstał w ramach finansowanego przez Narodowe Centrum Nauki grantu SONATA BIS, „Płeć kulturowa jako czynnik różnicujący organizacje religijne. Płciowe praktyki społeczne i ich interpretacje w organizacjach Polskiej Misji Katolickiej w Anglii, Szwecji i Belgii”, nr 2014/14/E/HS6/00327.

są w praktykach społecznych w organizacjach misyjnych. Wśród nich rozpoznajemy tradycyjne wzory kobiecości i męskości, które są esencjalistyczne i homogeniczne w ramach dychotomicznego podziału. Wyodrębniamy także praktyki emancypujące kobiecość, zwracając szczególną uwagę na rolę otoczenia organizacyjnego kraju przyjmującego migrantów w produkowaniu egalitarnych wzorów płciowych. W końcu, wskazujemy na praktyki podejmowane przez religijnych mężczyzn, które określamy mianem retradycjonalizujących, ukierunkowanych na restytucję hegemonicznej męskości.

Słowa kluczowe: płeć społeczno-kulturowa, organizacja religijna, Kościół katolicki, migracje, nowy instytucjonalizm, instytucja, praktyki społeczne

Summary: The aim of the article is to analyze the patterns of social practices of women and men in the Polish migratory religious organizations of the Roman Catholic Church, i.e. Polish Catholic Missions (PCM) in England, Belgium and Sweden. We consider them as isomorphic, i.e. dependent on the social environment and prone to changes stemming from the context in which they function. PCMs function in migrant societies and fulfil religious, social and cultural functions for Poles. Using qualitative methodology of content analysis of individual and collective in-depth interviews conducted with 96 people – lay, consecrated, and ordained men and women, active in PCM structures – we reconstruct the three main gender patterns (re)produced in social practices within these organizations. Among them, we recognize traditional patterns of femininity and masculinity, which are essentialistic and homogeneous within the dichotomous division. We also distinguish practices of emancipating femininity, paying particular attention to the role of the organizational environment of the host country of migrants in the production of egalitarian gender patterns. Finally, we point to the practices of religious men, which we call retraditionalization, directed at the restitution of hegemonic masculinity.

Key words: gender, religious organization, Catholic Church, migration, new institutionalism, social practices.

Celem niniejszego artykułu jest analiza wzorów działań kobiet i mężczyzn w organizacjach Polskich Misji Katolickich [dalej PMK] w Anglii, Belgii i Szwecji. Wzory te rozumiemy jako wypadkową praktyk społecznych osób zaangażowanych w kościelne misje oraz reguł społecznych, osadzonych w złożonym i transnarodowym środowisku. Wzory te z jednej strony są zakorzenione w zasobach i regułach płciowych (re)produkowanych w Kościele rzymskokatolickim (nie tylko w Polsce, ale i w Kościele uniwersalnym), z drugiej zaś, wyznaczone przez procesy sekularyzacji, migracji, wielokulturowość oraz pluralizm religijny krajów, w którym PMK funkcjonują. Analizy opierają się na badaniach terenowych przeprowadzonych w latach 2015-2017 w wymienionych organizacjach.

W pierwszej części przedstawiamy założenia teoretyczne, które są osadzone w nowym instytucjonalizmie oraz w studiach nad płcią i transnarodowymi procesami migracji oraz globalizacji. W drugiej części wyjaśniamy czym są PMK, jaka jest ich struktura i kontekst działania w poszczególnych krajach. W kolejnej omawiamy metodologię badań, by w ostatnich dwóch częściach tekstu zreferować ich wyniki. Rozpatrujemy organizacje Polskich Misji Katolickich jako porządki upłciowione, analizujemy ich struktury i przybliżamy główne wzory płciowe, które produkowane są i reprodukowane w obrębie PMK.

Kontekst teoretyczny badań

Rozumienie kluczowej dla tekstu relacji między praktykami a instytucjami społecznymi oraz organizacjami działającymi w migracyjnych kontekstach, zakorzenione jest w teoriach nowego instytucjonalizmu rozwijanego współcześnie na gruncie antropologii, socjologii, ekonomii czy nauk politycznych (Ensminger 1998; Scott 2008; Mackay, Kenny, Chappell 2011; Pawlak, Srokowski 2014).

Organizacje religijne, rozpatrywane przez nas jako organizacje społeczne, rozumiane są w kategoriach dynamicznych, choć posiadających granice porządków, zależnych nie tylko od formalnych uwarunkowań i dokumentów władzy kościelnej (a zatem w przypadku PMK – prawa kanonicznego, np. dotyczącego funkcjonowania parafii, jak i lokalnych rozwiązań legislacyjnych, zarówno kościelnych, jak i państw, w których operują. A także od nieformalnych reguł instytucjonalnych (takich jak np. tradycje, nieformalne kodeksy zachowań), które są praktykowane

i interpretowane przez aktorów społecznych w różnych miejscach organizacyjnej struktury. Ważnymi regułami, na których wspiera się organizacja Kościoła, są reguły płciowe, czy szerzej płęć społeczno-kulturowa (gender). Jako reguły formalne są one obecne w dokumentach kościelnych, kulcie religijnym czy religijnej doktrynie (Stewart-Thomas 2009; Wallace 1990; Weaver 1995). Równocześnie uobecniają się one w praktykach społecznych zaangażowanych w Kościele osób, są przez nie stwarzane i reprodukowane. Przestrzeniami, w których dokonuje się praktyka reguł społecznych (a zatem i reguł płciowych), są organizacje społeczne, w tym religijne, rozumiane jako gremia, które dążą do osiągania wspólnych celów. Przy czym cele te, jak i sposoby ich osiągania są określone instytucjonalnie. Inaczej mówiąc instytucje są „regułami gry”, zaś „organizacje i ich członkowie są graczami” (North 2006: 556).

W naszych badaniach zakładamy, że praktyki podejmowane przez ludzi w obrębie organizacji są sprawcze, co oznacza, że mają one moc zarówno reprodukcji reguł instytucjonalnych, na których wspiera się organizacja (w tym reguł płciowych), jak i potencjał ich przekształcania (Chmielewski 2011: 201–208; Mackay, Kenny, Chappell 2011; Scott 2008: 49). Jak zaznacza Elizabeth Weiss Ozorak, analizując sprawcze strategie kobiet wobec nierówności doświadczanych w organizacjach religijnych, realizacja tych praktyk dokonuje się nie tylko w wymiarze behawioralnym (możliwym do zaobserwowania i ucieleśnionym), ale także w wymiarze kognitywnym, poznawczym, a zatem przede wszystkim mentalnym. Według Ozorak, o ile praktyki behawioralne ukierunkowane są przede wszystkim na działania w obrębie struktur organizacyjnych i otoczenia, o tyle praktyki kognitywne są przede wszystkim strategiami interpretacyjnymi, polegającymi na nadawaniu nowych znaczeń rzeczywistości i zmianie reakcji na środowisko (Ozorak 1996: 61-62). Sprawstwo, zarówno w wymiarze behawioralnym, jak i mentalnym oczywiście nie jest nieograniczone, jest warunkowane wieloma czynnikami – m.in. tożsamością, formalnymi i nieformalnymi regułami organizacyjnymi, pozycją zajmowaną w organizacyjnej strukturze przez społecznego aktora, czy w końcu przez środowisko/otoczenie, w którym działa sama organizacja (zob. np. Meyer, Rowan 2006; Hodgson 2006)².

² W badaniach sprawstwo rozumiemy szeroko, nie tylko jako praktyki ukierunkowane na opór, transformację, subwersję czy transgresję struktur religijnych, ale również ich reprodukcję. Zob. koncepcje sprawstwa m.in. Avishai 2008, Burke 2012.

Praktykowane reguły płciowe w obrębie organizacji społecznych są izomorficzne, a więc zależą od środowiska stanowiącego kontekst funkcjonowania organizacji. Zależność ta może przybierać różne formy, to znaczy szukając legitymizacji swojej egzystencji, organizacje naśladują na różne sposoby otoczenie instytucjonalne, dokonują swoistej inkluzji tematów ze środowiska i adaptacji reguł je konstytuujących. Stopień izomorfizmu, czyli otwartości na środowisko, jest wskaźnikiem zdolności adaptacyjnych organizacji, a także ich podatności na zmiany. Organizacje strukturalizowane przez zjawiska w środowisku wchodzą z nim w zależności i upodabniają się do niego w wyniku środowiskowego przymusu, naśladownictwa, profesjonalizacji i konkurencji (DiMaggio, Powell 2006).

Transnarodowe położenie otwiera interesujący horyzont dla badania upłciowienia organizacji misyjnych Kościoła rzymskokatolickiego, jakimi są PMK. Transnarodowość oznacza tutaj usytuowanie przestrzeni działania organizacji między dwoma krajami – Polską i odpowiednio: Anglią, Belgią lub Szwecją jednocześnie. Oznacza także, że misje stają się swoistą, odrębną przestrzenią o cechach hybrydalnych, która jest już czymś innym niż organizacja w kraju pochodzenia, ale też lokalne organizacje w kraju migracji. W tym przypadku migracyjne warunki oddziałują z jednej strony, odgórnie (*transnationalism from above*, patrz Guarnizo, Smith 1997) przez konieczność konfrontowania się, czy dostosowania się organizacji PMK do wzorców działań lokalnego Kościoła rzymskokatolickiego, w tym do jego nierzadko odmiennych reżimów płci i religijności. Z drugiej strony, przekształcające, nowe ramy nabierają mocy również przez sam fakt, że wraz z migracją kobiety, jak i mężczyźni zmieniają pozycje i role w strukturze społecznej państw przyjmujących w stosunku do zajmowanych w Polsce. Nie są już jak dotychczas tylko kobietami i mężczyznami w Kościele rzymskokatolickim w Polsce, ale polskimi migrantkami i migrantami, przekraczającymi różnego typu granice. Kluczowe jest to, że stają się agentami i agentkami zarówno starych, jak i nowych reżimów płci (Connell 1987), które ucieleśniają się w nowych rolach zawodowych i pozycjach w strukturze klasowej globalnego, upłciowionego rynku prac dla migrantów (Parreñas 2001, Nawyn 2010). Na przykład, sprzedawczyni z dyskontu w małym podlaskim miasteczku i parafianka jednego z jego dwóch kościołów, już w Belgii, czy Anglii staje się dla innych i w konsekwencji dla siebie – polską, katolicką, białą migrantką z Europy Środkowo-Wschodniej, zasilającą zhierarchizowany, gorzej opłacany sektor globalnego proletariatu, w tym przypadku

migracyjnych pomocy domowych. W ten sposób, pochodne przynależności statusowych, które nie były uruchamiane w Polsce, w nowym kraju stają się podstawą społecznych identyfikacji, relacji i obrazu siebie, co przekłada się na przemiany różnych sfer życia. Nowe reżimy ucieleśniają się również w nowych pozycjach i rolach w obrębie organizowanych przez wzorce i hierarchie płci migracyjnych sieciach społecznych oraz diasporach, do których migranci trafiają (Lopez-Rodriguez 2010; Levitt, Lamba-Nieves 2011). To wszystko, wraz z nowymi tożsamościami i ponadnarodowymi kontekstami działania, które dynamicznie wyłaniają się w procesach migracji i adaptacji, wymaga lub wymusza przekształcenia (*transnationalism from below*) upłciowionych praktyk, symboli, tożsamości i układów relacji (Mahler, Pessar 2003; Nawyn 2010)

Teorie z badań nad płcią, migracją i globalizacją pozwalają zatem zrozumieć sposoby, w jakie – szersze makro- i mezo-struktury wraz z ich reżimami płci, do których należą z pewnością globalne, narodowe i lokalne rynki pracy – wchodzi we wzajemne interakcje z różnymi upłciowionymi wymiarami życia organizacji, jaką jest PMK. Takie rozszerzenie perspektywy pozwala wzbogacić ujęcia nowego instytucjonalizmu, sytuując logiki procesów organizacyjnych na tle szerszych struktur ponadnarodowych i skomplikowanych, globalnych procesów społecznej zmiany, które uruchamia migracja. Jak zauważa Stephanie Nawyn, bez zrozumienia, jak migranci są zakorzenieni w upłciowione reżimy relacji, które przenikają każdy wymiar procesu migracji, nie będziemy w stanie zrozumieć, w jakim kierunku przebiega zmiana (2010). Z pomocą przychodzą tu też nowe kierunki teoretyczne w badaniach migracyjnych, które pokazują genderowe relacje władzy jako nierównomiernie rozproszone (Mahler, Pessar 2003). Co pozwala uniknąć pułapki analizowania zmiany na wartościującej, binarnej osi – tradycyjne (utożsamiane z krajami pochodzenia) *versus* ponowoczesne (utożsamiane z krajami migracji) (Szczepanikova 2012; Bobako 2017). Jak pokazują wyniki badań, znacznie częściej mamy do czynienia z procesami wzajemnie sprzecznymi. Takimi, w których migrantki (i migranci) przemieszczają się z jednego patriarchalnego systemu do drugiego, w którym to systemie mogą znaleźć zarówno nowe bariery dla autonomii, jak i nowe możliwości i sposoby negocjowania władzy (Parreñas 2001).

Warto w tym miejscu zaznaczyć, że socjologiczne analizy Kościoła rzymskokatolickiego koncentrują się na różnych zagadnieniach dotyczących wzorów kobiecości (rzadziej męskości) przede wszystkim w obrębie sformalizowanych instytucji i reguł religijnych, a zatem koncentrują się

na badaniu dokumentów (Skowronek 2007), dyskursu teologicznego (Radzik 2015), czy dyskursu hierarchów kościelnych (Szwed 2015). Analizy skupione na odkryciu i równoczesnym zrozumieniu tego, jak reguły płciowe są doświadczane przez same kobiety i mężczyzn, nie są prowadzone powszechnie, a jeśli już to dotyczą one przede wszystkim kontekstu zachodniej Europy (Gasquet 2010) i USA (Ebaugh, Chafetz 1999).

Zasygnalizowane powyżej ramy heurystyczne wyznaczają kierunek naszych badań i główne pojęcia uwrażliwiające. Analiza wzorów płciowych w porządkach organizacyjnych PMK będzie więc przede wszystkim skupiona na badaniu **praktyk** kobiet i mężczyzn, w których uobecniają się **reguły** płciowe i relacji między nimi, a osadzoną w złożonym i organizacyjnym kontekście. Praktyki te rozumiemy szeroko, jako powtarzalne aktywności, dyskursywne i refleksyjne, jak i nierrefleksyjne, osadzone w **pozycjach** społecznych, ale i podejmowane przez żywych (ucieleśnionych), a nie abstrakcyjnych aktorów społecznych. W dalszej części tekstu opisujemy towarzyszący praktykom złożony kontekst oraz zróżnicowanie struktur PMK.

Konteksty działania Polskich Misji Katolickich w Anglii, Belgii i Szwecji

PMK to kościelne organizacje, które zajmują się koordynowaniem funkcjonowania duszpasterstwa polskiego w 28 różnych krajach świata, nie tylko w Europie, ale również w Ameryce, Australii czy Afryce Wschodniej. Główna rola PMK jest definiowana w kategoriach religijnych. Celem działań takich organizacji w poszczególnych krajach jest opieka duszpasterska nad przebywającymi tam Polakami i Polkami, czyli rozwijanie i podtrzymywanie ich religijnej, katolickiej tożsamości. Wsparcie to jest oferowane w specyficznej dla polskiej obrzędowości formie, w języku polskim i przy wykorzystaniu polskich kodów kulturowych (Krotofil 2013; Fuksa 2011; Walewander 2008). Oprócz funkcji religijnych, PMK służą podtrzymywaniu więzi społecznych, tożsamości kulturowej i narodowo-etnicznej wśród polskich migrantów i migrantek (Krotofil 2013). Stąd przy PMK afiliowane są polskie przedszkola i szkoły, nierzadko prowadzone przez księży i zakonnice, w których dzieci uczą się religii oraz przedmiotów związanych z polską kulturą (język polski, historia). Dodatkowo, w PMK realizowane są zróżnicowane funkcje społeczne, takie jak pomaganie członkom i członkiniom wspólnoty m.in. w integracji

z nowym środowiskiem, poszukiwaniu pracy, kontaktach z różnymi instytucjami, w procesie radzenia sobie z problemami adaptacyjnymi lub uzależnieniami (np. poradnie psychologiczne, Kluby AA).

Ta potrójna tożsamość PMK znajduje odzwierciedlenie w ich ulokowaniu i powiązaniu z jednej strony, z polskimi strukturami Kościoła rzymskokatolickiego (diecezjalnymi lub zakonnymi), które są odpowiedzialne za delegowanie kadry do poszczególnych jednostek, a z drugiej, ze strukturami Kościoła rzymskokatolickiego kraju, w którym funkcjonują (Szymański 2012: 10). Takie ich umiejscowienie otwiera przestrzeń do potencjalnych konfliktów lub nowych symbioz dotyczących sposobu (re)konstruowania wzorów płci, ponieważ na poziomie lokalnych organizacji praktyka ta może być realizowana na różne sposoby.

Oprócz kontekstu lokalnego Kościoła katolickiego, PMK funkcjonują również w szerszej przestrzeni społecznej determinowanej zarówno społecznym statusem religii (np. status mniejszościowy i większościowy), jak i innymi obecnymi w danym kraju religiami. W przypadku badanych przez nas organizacji, dla ich działania kluczowe znaczenie miał status katolicyzmu – mniejszościowy w przypadku Anglii i Szwecji oraz większościowy w Belgii, ale również odmienny, zróżnicowany pejzaż religijny. W Anglii 70% populacji deklaruje się jako chrześcijanie, a zdecydowana większość przynależy do Kościoła anglikańskiego (Pew Research Centre 2011), w Szwecji 70% do luterńskiego Kościoła Szwedzkiego (Salminen-Karlsson 2005: 188). Z kolei w Belgii większość społeczeństwa (50%) przynależy do Kościoła katolickiego (Eurel); pod względem poziomu religijności kraj ten nie odbiega od dwóch pozostałych. We wszystkich trzech krajach mamy do czynienia ze zjawiskiem sekularyzacji na poziomie indywidualnym, a więc znaczny odsetek populacji w każdym z tych krajów określa się jako osoby niereligijne. W krajach tych wyraźnie widoczne są również procesy religijnej indywidualizacji, co oznacza, że osoby, które deklarują się jako wierzące, często nie biorą udziału w praktykach religijnych, selektywnie podchodząc do religijnych norm (EVS 2008). Procesy te są najbardziej widoczne w Szwecji, w mniejszym stopniu w Anglii, a najmniej w Belgii. Każdy z tych krajów pod względem zaawansowania procesów sekularyzacji i prywatyzacji religii zasadniczo różni się od Polski, gdzie ponad 90% populacji określa się jako osoby wierzące, a około 50% deklaruje regularne uczestnictwo w praktykach religijnych. Co więcej, religijny krajobraz Polski jest zdecydowanie bardziej homogeniczny, gdyż około 92% badanych deklaruje się jako katolicy (Boguszewski

2017: 1). Tym samym PMK funkcjonują w zasadniczo różnych od polskiego – zdominowanego przez jedną religię i charakteryzującego się wysokimi wskaźnikami instytucjonalnej religijności – kontekstach religijnych. Różnice dotyczą też odmiennych reżimów płci – wszystkie badane przez nas regiony charakteryzują się nie tylko wysokimi wskaźnikami równości płci w społeczeństwie, ale również ich główne instytucje religijne są znacznie bardziej otwarte na udział i aktywność kobiet w swoich strukturach, niż ma to miejsce w Polsce. Najjaskrawszym przykładem jest Kościół Szwecji oraz anglikański, w których kobiety mogą być ordynowane, w tym zajmować stanowiska biskupie (por. Jones, Thorpe i Woothon 2011). Procesy egalitaryzacji płci są również widoczne w strukturach lokalnego Kościoła katolickiego w tych krajach.

Metodologia badań

Badania w PMK w Anglii (w ośmiu organizacjach w Londynie), w Belgii (w trzech Misjach działających w Brukseli i Antwerpii) i Szwecji (w trzech Misjach działających w Sztokholmie, Göteborgu i Malmö) prowadziłyśmy w latach 2015-2017. W tym czasie zrealizowałyśmy 86 pogłębionych (indywidualnych i zbiorowych) wywiadów z osobami zaangażowanymi w działanie PMK. Częścią badań były również obserwacje uczestniczące w czasie różnych wydarzeń organizowanych przez PMK. Badania zrealizowałyśmy w sumie w 6 różnych miastach, w tym w 14 polskich misjach oraz centralnych jednostkach PMK (rektoraty, koordynatorzy). Naszymi rozmówcami i rozmówczyniami były osoby świeckie (w sumie 45 kobiet świeckich i 32 mężczyzn świeckich), konsekrowane (4 zakonnice) oraz ordynowani mężczyźni (15 duchownych). Nasi badani angażowali się w różnych obszarach działalności PMK, zarówno zajmując formalne stanowiska (regulowane etatami, a także prawem państwowym i kościelnym), jak i podejmując nieformalne działania, określane głównie tradycją i kulturowym (religijnym, narodowym) zwyczajem. Polskie Misje dla badanych były więc niekiedy miejscem pracy zarobkowej (dla duchownych i niektórych świeckich kobiet, pełniących funkcje sekretarek czy organistek), jak i przestrzenią nieodpłatnej aktywności społecznej, realizowanej w wolnym czasie.

Wykształcenie, wiek i pochodzenie naszych rozmówców i rozmówczyń były bardzo zróżnicowane. Badani z PMK w Anglii to przede wszystkim osoby, które przybyły do Anglii po wstąpieniu Polski do Unii Europejskiej.

Z kolei wśród badanych w Szwecji dominują migranci przybyli z Polski w latach 80. i na początku lat 90. z pobudek ekonomicznych. Polscy badani w Belgii pochodzą z wszystkich okresów migracyjnych: politycznego wychodźstwa powojennego i postsolidarnościowego, migracji zarobkowych okresu przedakcesyjnego i poakcesyjnych migracji współczesnych. Społeczny status rozmówców obejmuje różnorodne grupy – większość badanych z Anglii reprezentowało w Polsce szeroko ujętą klasę średnią (zob. Domański 2017), choć najczęściej posiadającą korzenie ludowe. Zaangażowani w angielskich PMK mężczyźni to przede wszystkim specjaliści, profesjonaliści, pracujący na wysoko wykwalifikowanych stanowiskach (farmaceuci, architekci, menedżerowie) lub właściciele firm. Kobiety, które w Polsce pracowały zawodowo, w Anglii często pełnią rolę gospodyń domowych, część z nich pracuje też w sektorze usług lub opieki. W szwedzkich PMK zaangażowana jest klasa średnia – urzędnicy, nauczyciele, ale też właściciele firm usługowych oraz klasa ludowa (pracownicy fizyczni; patrz Gdula i Sadura 2012). Rozmówcy w Belgii to przede wszystkim klasa ludowa, pochodząca w dużej mierze ze wschodniej ściany Polski, ale liderski aktywizm w tamtejszych misjach należy przede wszystkim do klasy średniej. Zróżnicowanie aktywistów i aktywistek PMK dotyczy również wieku – w Anglii są to osoby relatywnie młode (między 20 a 40 rokiem życia), w pozostałych dwóch Misjach to często osoby starsze.

Choć badane PMK w trzech krajach funkcjonują w różnych społeczno-kulturowych i prawnych kontekstach, co ma wpływ na różnicowanie organizacji, w tym na upłciowienie struktury kościelnej, nasze badania skupiały się na analizie przede wszystkim tego, jak to upłciowienie kształtowane (odgrywane, reprodukowane) jest w obrębie praktyk społecznych osób zaangażowanych w PMK. Kluczowe dla naszych badań było założenie, że treści reguł, na których wspierają się organizacje kościelne, należy szukać właśnie w praktykach społecznych i znaczeniach do nich się odnoszących, a nie zaś wyłącznie w sformalizowanych normach i dokumentach władzy kościelnej.

Organizacja wewnętrzna Polskich Misji Katolickich a pozycje kobiet i mężczyzn

Porównując badane przez nas kraje, można zwrócić uwagę zarówno na pewne podobieństwa, choć często niuansowane na bardziej szczegółowym poziomie. Po pierwsze, wszystkie misje funkcjonują w strukturach lokalnego

Kościół rzymskokatolickiego³. Sposób ich zorganizowania przybiera formy odrębnych, etnicznych parafii (część parafii angielskich, np. parafia Ealing, Devonian czy Balham w Londynie, PMK w Sztokholmie, choć bez formalnego statusu parafii) lub polskich organizacji duszpasterskich działających w ramach szerszych, wieloetnicznych i wielonarodowych parafii (jak niektóre parafie w Anglii i PMK w Göteborgu i Malmö lub PMK w Belgii). W tym drugim przypadku reprezentowana przez PMK wspólnota polska działa równolegle do innych grup (np. w Malmö obok PMK funkcjonuje Misja chorwacka). Strukturalne ułożenie PMK przekłada się na sposób funkcjonowania wspomnianych parafii, które mogą w całości być zarządzane przez polskich duchownych, a tym samym często reprodukcja wzorów działania specyficzne dla parafii w Polsce. Na przykład utrzymanie władzy przez duchowieństwo, wykluczenia świeckich ze współdecydowania o kształcie i kierunku rozwoju danej wspólnoty, hierarchiczność oraz zorientowanie na etniczność/ narodowość (por. Baniak, 2010; Firlit, 2010; Szymczak, 2010). Ułożenie PMK w ramach szerszej parafii – belgijskiej, angielskiej lub szwedzkiej – pozostającej pod kierownictwem lokalnych lub pochodzących z innych regionów księży, a czasem nawet polskich proboszczów wymusza z kolei potrzebę negocjowania miejsca misji, ich sposobu funkcjonowania oraz wzorów religijności specyficznych dla polskiego katolicyzmu w ramach szerszego kontekstu parafii. Jak pokazują nasze badania, pierwszy sposób organizowania PMK ze względu na swoje oddzielenie od lokalnego katolicyzmu ma większe szanse na reprodukcję wzorów działania, religijności, a przede wszystkim płci specyficznych dla polskiego katolicyzmu. Chodzi o konserwatywne, esencjalizujące i dychotomiczne role lokujące kobiety w pozycjach opiekuńczych, podległych i nieodpłatnych, a mężczyzn zaś w strukturach władzy i dominacji (por. Szwed 2015, Leszczyńska 2016). W drugim sposobie organizacji – wzory te podlegają większej presji i mogą być renegegowane, albo reakcyjnie odtwarzane. Do kwestii tych wrócimy w części analitycznej.

Drugą cechą wspólną badanych przez nas organizacji PMK we wspomnianych trzech krajach jest relatywnie mała liczba duchownych

³ Początek PMK w Anglii datuje się już na 1853 rok, a od 1952 posiada ona osobowość prawną. W Szwecji a pierwsza PMK powstaje w 1953 w Malmö, a od 1991 działają również misje w Sztokholmie i Göteborgu. Z kolei w Belgii PMK powstaje w 1936 roku i z początku obejmuje swoim działaniem również Wielkie Księstwo Luksemburg. Po II WŚ w 1947 roku liczy sobie już 18 ośrodków duszpasterskich w Belgii i Holandii.

w stosunku do liczby wiernych, których dana organizacja powinna obsłużyć. Struktury badanych przez nas misji mają swój początek w okresie powojennym, kiedy tworzone organizacje PMK były odpowiedzią na zwiększone fale powojennych uchodźców i migrantów (Fuksa, 2011; Rosowski, 2008; Walewander, 2008). W pierwszych dekadach po II wojnie światowej liczba PMK była niewielka, podobnie, jak liczba obsługujących je duchownych. Ich zaplecze organizacyjne oraz zasoby materialne i osobowe często nie były przygotowane na gwałtowny wzrost wiernych w ostatnich dekadach XX wieku, który był efektem dynamicznej zmiany wzorów migracji do Anglii, Belgii i Szwecji. W rezultacie we wszystkich badanych przez nas organizacjach PMK oddelegowani do nich duchowni są odpowiedzialni za posługę duszpasterską wobec znacznej liczby ludności polskiej zarówno w miejscach, w których organizacja ta się znajduje, ale również w bliższych lub dalszych jej regionach, przyjmując formę „parafii objazdowych”, gdzie ksiądz dojeżdża i odprawia mszę w języku polskim np. raz w miesiącu.

Nasze badania sugerują, że niedobór duchownych otwiera przestrzenie zaangażowania dla świeckich, w tym w szczególności dla kobiet, zarówno w obszarze funkcji religijnych PMK, jak również społecznych i tożsamościowych. Do tego wątku wrócimy w dalszej części tekstu. Otwarcie PMK na zaangażowanie świeckich może być też efektem działania lokalnej normy, czyli sposobu w jaki parafie i organizacje katolickie funkcjonują w danym kraju. Takie wpływy były widoczne w sposobie funkcjonowania PMK w trzech badanych krajach, w których ze względu na tradycję oraz wymogi prawne, powoływane były rady parafialne (administracyjne lub/i duszpasterskie) złożone w znacznej części ze świeckich osób pochodzenia polskiego – w przypadku parafii etnicznych – lub ludzi reprezentujących różne grupy etniczne i narodowe w przypadku parafii wieloetnicznych/wielonarodowych. Wspomniane zaangażowanie świeckich w badanych przez nas organizacjach PMK przyjmuje bardzo zróżnicowaną, choć zazwyczaj słabo zinstytucjonalizowaną formę. Ważnym obszarem ich działań jest wsparcie dla PMK w realizacji jej religijnych funkcji, które uwidacznia się w takich aktywnościach jak prowadzenie edukacji religijnej dzieci i przygotowywanie ich do sakramentów (komunia, bierzmowanie) oraz dorosłych, czy organizowanie grup religijnych (np. Żywy Różaniec, Kręgi Rodzin Domowego Kościoła, grupy modlitewne). Świeccy mają również współdziałanie w nabożeństwach poprzez przygotowywanie oprawy liturgicznej (np. czytania, modlitwa wiernych), obsłudze

ołtarza oraz oprawie muzycznej i w dbaniu o estetyczny aspekt nabożeństw i uroczystości religijnych. Liczbowo w realizacji takich funkcji dominują świeckie kobiety i jest to cecha wszystkich badanych przez nas misji. Bliższe spojrzenie pozwala uchwycić rodzaj specjalizacji ze względu na płeć. Kobiety szczególnie często są zaangażowane jako organizatorki i uczestniczki grup modlitewnych. Dobrą tego ilustracją będą Koła Różańcowe, którymi – w przypadku badanych przez nas misji – „zarządzały” wyłącznie kobiety i one również były głównymi ich uczestniczkami. Estetyczny wystrój kościołów leży w zasadzie całkowicie w ich gestii (z okazjonalnym wsparciem ze strony mężczyzn w pracach wymagających siły fizycznej). Świeckie kobiety dominują również wśród grup formacyjnych odpowiedzialnych za edukację religijną dzieci. W tę aktywność zaangażowani są również księża, szczególnie w rocznikach, które przygotowywane są do sakramentu bierzmowania lub komunii. Świeccy mężczyźni z kolei, jeśli angażują się w organizowanie edukacji religijnej, to najczęściej prowadzą ją w grupach dorosłych. Obszarem gdzie dominują mężczyźni lub chłopcy, jest służba ołtarza (np. ministranci, szafarze), choć oczywiście również kobiety i dziewczynki podejmują takie aktywności, szczególnie w tych PMK, gdzie brakuje mężczyzn chętnych do podejmowania tych funkcji. Jedynym wyjątkiem jest wsparcie liturgii i czytanie w czasie mszy, które często realizują kobiety, szczególnie podczas mniej uroczystych nabożeństw np. w dni zwykle tygodnia. W każdej z tych aktywności ksiądz, opiekun danej misji, pozostawał osobą kontrolującą wszystkie działania o charakterze religijnym, szczególnie w grupach nakierowanych na rozwój duchowy i indywidualnej religijności.

Wsparciem ze strony świeckich dla religijnych działań PMK jest również ich formalne zaangażowanie w jej struktury organizacyjne, działające w ramach porządku prawnego danego kraju. W wielu badanych przez nas misjach świeckie kobiety są zatrudnione w kancelariach parafialnych, na stanowisku sekretarek obsługujących administracyjnie parafię i jej interesantów, są reprezentantkami PMK w wieloetnicznych radach parafialnych z uwagi na dobrą znajomość języka (przypadek Belgii i Szwecji). Zaangażowanie osób w formalne struktury PMK przyjmuje również postać nieformalną. Świeccy, szczególnie mężczyźni, wspierają księży np. w rozliczaniu podatków, w dbaniu o prawną organizację, w relacjach z polskimi ambasadami oraz instytucjami polonijnymi.

Funkcje religijne PMK są często powiązane z działaniami na rzecz wzmocnienia tożsamości narodowej – widać to na przykładzie edukacji

religijnej prowadzonej w języku polskim, która podnosi znajomość ojczystego języka wśród dzieci, organizowania uroczystości religijnych zgodnie z polskimi tradycjami (wspominałyśmy już o tym powyżej), często w powiązaniu z świętami narodowymi. Przy PMK działają również stowarzyszenia kultywujące polskie tradycje i zwyczaje (np. zespoły taneczne, chóry), które organizują obchody świąt narodowych; również te w sprawie religijnej. Przygotowywane są także aktywności na rzecz integrowania wspólnoty (np. aranżowanie spotkań przy kawie po mszy, zabaw karnawałowych, balów, pielgrzymek, oraz wyjazdów dla rodzin, dzieci i młodzieży w PMK w Szwecji i w Anglii. W takich obszarach głównymi animatorkami pozostają kobiety, a mężczyźni często pełnią funkcję wspomagającą (np. obsługa sprzętu nagłaśniającego, pomoc przy budowaniu ołtarzy, dekoracji, remontach, organizacja transportu).

Zaangażowanie świeckich przejawia się również w ich działaniach – sformalizowanych lub nieformalnych – w obszarze społecznych aktywności PMK czyli w zaangażowaniu w fundacje, różne grupy wsparcia, poradnie (np. grupy terapeutyczne, AA), ale również szkoły polonijne działające na terenie lub współpracujące z PMK. Tutaj również można zauważyć zróżnicowanie tego zaangażowania ze względu na płeć – kobiety stanowią dominującą grupę w każdej z badanych przez nas PMK, choć na poziomie lokalnych parafii kształtuje się to niekiedy odmiennie.

Analiza zaangażowania świeckich nie tylko przez pryzmat płci, ale również przy włączeniu takich charakterystyk jak wiek, staż migracyjny, a tym samym specyfika migracji danej fali oraz klasa niuansuje przedstawiony powyżej wzór zaangażowania kobiet i mężczyzn. W analizowanych przez nas misjach, po pierwsze, działają w znacznym stopniu kobiety w wieku 50 plus, często migrantki okresu solidarności, z dorosłymi dziećmi, z klasy średniej a nawet wyższej, choć również – szczególnie w Szwecji i Belgii – kobiety z klasy ludowej, pracujące w fizycznych zawodach. Ich zaangażowanie dotyczy przede wszystkim obszaru funkcji religijnych oraz wspierających działanie misji; polega również na podtrzymywaniu tożsamości narodowej zgromadzonej wokół PMK wspólnoty. Drugą liczną grupę stanowią kobiety w wieku średnim, często migrantki poakcesyjne, pochodzące z różnych klas społecznych. Ta grupa jest szczególnie często zaangażowana w organizowanie edukacji religijnej (motywowacją w to zaangażowanie są zwykle własne dzieci), ale również w społeczne funkcje misji oraz w ich funkcje budowania

i wzmacniania tożsamości narodowej. Ostatnia kategoria to kobiety młode, działające przede wszystkim w PMK w Anglii, w trakcie studiów lub tuż po ich ukończeniu; zaangażowane w liczne grupy formacyjne (kursy Alpha, grupy charyzmatyczne), ukierunkowane na pogłębienie swojej religijności, ale również działalność o charakterze społecznym w ramach PMK.

W przypadku mężczyzn grupę tę różnicuje przede wszystkim klasa i pokoleniowa przynależność do zróżnicowanych historycznie strumieni migrantów. Mężczyźni z klas średnich i wyższych, specjaliści w różnych dziedzinach, angażują się przede wszystkim w działania wspierające tworzenie i funkcjonowanie misji. Są to przeważnie mężczyźni w średnim wieku, którzy przyjechali do danego kraju po 2004 roku. Z kolei mężczyźni z klasy ludowej, niezależnie od wieku, najczęściej angażują się w działania PMK w formie drobnych prac na rzecz misji (np. prace murarskie, budowanie ołtarzy na procesje, muzycy obsługujący imprezy przy PMK etc.). W naszych badaniach udało nam się również zidentyfikować grupę mężczyzn z klasy ludowej i średniej, którzy angażowali się w religijne funkcje misji. Stąd też występowanie w tej grupie działań na rzecz ewangelizacji oraz edukacji dorosłych. Ich aktywności, widoczne w szczególności w PMK w Anglii, są też silnie powiązane z funkcjami podtrzymywania lub odbudowywania tożsamości narodowej, artykułowanej przy pomocy katolicyzmu, a pozostającej niekiedy w opozycji do islamu. W tej grupie lokują się również mężczyźni zaangażowani w ruchy męskie, zwłaszcza w ruch Mężczyzn św. Józefa, organizujący liczne inicjatywy na terenie całej Anglii, łączące kwestie duchowości z płciowością. Do tego wątku wrócimy w kolejnej części tekstu.

Wzory płci w organizacjach Polskiej Misji Katolickiej w Anglii, Belgii i Szwecji

Oddziaływanie kontekstów migracyjnych w organizacjach PMK przejawia się na różne, nierzadko wewnętrznie sprzeczne sposoby. Widoczne są tendencje emancypacyjne kobiet, dążących (świadomie lub nie) do egalitaryzacji układów płci, zrównania swoich pozycji z pozycją mężczyzn w Kościele rzymskokatolickim. Nie można też zapominać, że nowe migracyjne procesy równoległe wzmacniają dążenia do zachowania płciowego *status quo* w obrębie parafii znanych

z polskiego kontekstu (por. Baniak, 2010; Firlit, 2010), a nawet katalizują próby retradycjonalizacji, zwłaszcza męskości. Poniżej przyjrzymy się praktykom społecznym w PMK i wyłaniających się z nich wzorom kobiecości i męskości. Analiza zebranego przez nas materiału pokazuje, że wiele realizowanych w PMK działań stanowi przykład reprodukcji wzorów kobiecości i męskości zgodnie z ich normatywnymi wizjami zawartymi w nauczaniu Kościoła katolickiego (Szwed 2015: 43-160) oraz w nauczaniu polskich biskupów (por. Szwed, Zielińska 2017). Wydaje się, że u ich podstaw znajdują się trzy główne, wzajemnie powiązane wzory: praktyki separacyjne, dystansowania się i esencjalizacji. Pierwsza z praktyk przejawia się w dychotomizacji płci, gdy w kontekście działań w ramach PMK podkreślane są specyficzne aktywności oraz ograniczone miejsca dla kobiet i mężczyzn w jej strukturach. Nasi rozmówcy, szczególnie księża, ale również świeckie kobiety, legitymizowali te różnice poprzez odwoływanie się do religijnych norm zapisanych w nauczaniu Kościoła (np. zakaz kapłaństwa kobiet, nauczanie Jana Pawła II o roli kobiety), do tradycji (np. zawsze tak było, to jest zgodne z polską tradycją), ale też do względów funkcjonalnych wobec przetrwania instytucji z obowiązującym podziałem męskich i kobiecych aktywności (np. „jak są zaangażowane dziewczynki to chłopcy już nie przychodzą, bo mówią <<a dziewczyny są, to po co my tam będziemy chodzić>> (...) jeśli kobiety po prostu szybko się zakrzętną to mężczyźni nie będą zaangażowani w ogóle” (K_Ś_SE_33)). Ta ostatnia argumentacja jest szczególnie interesująca, ponieważ wskazuje na specyficzne rozumienie religijności kobiet/dziewcząt leżące u jej podstaw. Religijność ta jest wprawdzie postrzegana jako szczególnie żarliwa i rozpowszechniona, ale mniej wartościowa niż męska i często deprecjonowana. Ponadto, jest ona postrzegana jako naturalna kobietom, a tym samym nie wymagająca od nich działania. Z kolei religijność mężczyzn jest widziana jako wysiłek i w taki sposób jest wartościowana. W końcu, ekspansja obecności i zaangażowania kobiet jest postrzegana jako zagrożenie religijnego zaangażowania mężczyzn. Stąd wynika potrzeba, często artykułowana przez księży, ale okazyjnie również przez świeckie kobiety i świeckich mężczyzn, separacji kobiet od funkcji i pozycji w ramach religijnych aktywności organizacji tradycyjnie identyfikowanych z mężczyznami (np. służba ołtarza, szafarze). Dobrze ilustruje to poniższy komentarz duchownego z Anglii na temat ministrantek :

B: A ministrantki są tutaj?

R: Ja w parafii też nie mam. (...) W duchowości mężczyzny jest coś takiego, że no jeżeli ma kto to zrobić za mnie, to niech robi. Kobiety szybciej pójdą, pewne rzeczy zrobią. Też sposób organizacji pracy męskiej, kobiecej jest inny. No i dlatego, mężczyzna nie będzie konkurował ze swoją żoną, chcesz robić to rób. I dlatego w dużo rzeczy jest właśnie wycofanych (...) dzieci Maryi mają swoją przestrzeń, dlatego ja dziewczynkom właśnie, jak jesteśmy przy tych męskich, wycofaniach męskich to ja dziewczynkom pokazuję, że ich rola w kościele też jest potrzebna, ale nie wchodźcie w przestrzenie chłopców, mówię im nieraz, bardzo tak nie będziecie potrzebowali odpowiedzialnych świadomych mężów, dzisiaj może jeszcze tego nie rozumiesz, ale jeżeli wejdiesz w tę przestrzeń i zrobisz to za chłopców i oni zobaczą, że ktoś o za nich zrobi, to nie podejmą tego, i potem no nie będzie z czego wybierać, że tak powiem. No człowiek jest potem skazany na taką rzeczywistość, jaką wyprodukował (M_NS_An_2)⁴.

Co ciekawe, praktyki separacji mogą być modyfikowane w określonych okolicznościach. Nasi rozmówcy, szczególnie księża, ale również część świeckich rozmówczyń w każdym z badanych krajów, podkreślali, że kobiety mogą być dopuszczane do pewnych stanowisk i aktywności, ale dopiero w sytuacji, gdy zabraknie mężczyzn. Jednocześnie to przyzwolenie leżało w gestii księdza opiekującego się daną misją. Wyraźnie wybrzmiało to podczas wywiadu z jednym z księży w Szwecji. Rozmówca, w odpowiedzi na pytanie o zaangażowanie świeckich osób, wspominał o szafarzach, którzy pomagają rozdawać komunię w czasie mszy, podkreślając, że kobiet nie ma, bo nie ma takiej potrzeby. Jednocześnie, ten sam rozmówca podkreśla możliwość dopuszczenia kobiet do innych aktywności w sytuacji braku mężczyzn:

B:[J]ak ja się pytałam o to zaangażowanie kobiet i mężczyzn, i wspominał ksiądz, że kobiety np. czytają.

R: Nie w kościele, bo w kościele są lektorzy, są ministranci i są lektorzy po kursie lektorskim. Ale zdarza się, że np. nie ma lektorów w kościele i są np. niektóre są czy katechetki, czy znajome, bo ja nie mogę zrobić tak, że pierwszą lepszą kobietę z ławki wezmę, która chce. I będzie czytać Pismo Święte. A ja nie wiem, co ona robi, no. Czy po Piśmie, czy cokolwiek. Są osoby, które znamy i angażujemy i też były sytuacje, że np. pani czytała. Nasza [imię], która jest z Kościoła Domowego, czy śpiewa psalmy, czy śpiewa piosenki jakies na dziękczynienie (M_NS_SE_30).

⁴Wywiady zostały zakodowane według następującego wzoru: kobieta lub mężczyzna (K lub M), osoba świecka lub nie (Ś lub NS), Anglia, Belgia lub Szwecja (An, BE, SE), numer wywiadu.

Uznanie kobiet w funkcjach religijnych, tradycyjnie zarezerwowanych dla mężczyzn (np. ministrantki, służba ołtarza, szafarki), jest więc podyktowane względami praktycznymi – małą liczbą księży, którzy mogliby obsłużyć wiernych i brakiem mężczyzn chętnych do podjęcia takich aktywności. Tym samym uwarunkowania strukturalne i kontekst, w którym funkcjonują PMK, przyczyniają się do egalitaryzacji organizacji i jej otwarcia na nowe role religijne kobiet. Zaobserwowany przez nas mechanizm potwierdza obserwacje innych badaczy i badaczek, które wskazywały, że niedobór księży otwiera daną organizację na świeckich, w tym kobiety, dając im więcej władzy oraz przestrzeni do sprawczego działania (Ecklund 2006, Weaver 1995, Wallace 1992). To zaś może prowadzić do przekształcania wzorów kobiecości; o czym piszemy więcej w kolejnym podrozdziale. Jednocześnie zaobserwowane przez nas i opisane powyżej modyfikowanie praktyki separacji przyjmuje formę zgodną z regułą „kolejki płci” (*gender queue*), kiedy kobiety uzyskują dostęp do pewnych pozycji, dopiero w sytuacji, kiedy spada na nie popyt ze strony mężczyzn (por. Reskin 1990). Nasze badania wskazują jednak na dodatkowy, ważny czynnik modyfikujący te mechanizmy – nie wszystkie kobiety mają do tych praktyk równy dostęp. Jedynie pewna ich grupa, kobiety znane księdzu, sprawdzone, lojalne, szczególnie zaangażowane religijnie, ale w ramach ustalonych zasad, jest preferowana i w efekcie uznana na tych pozycjach, w sytuacji, gdy nie ma chętnych mężczyzn. Jednocześnie przyzwolenie pochodzi od księży, którzy pełnią funkcję strażników i „selekcjonerów”, co uwidacznia również segregację pionową płci i hierarchiczne stosunki w polskich misjach (analogiczne do stosunków w Kościele rzymskokatolickim w Polsce, por. Leszczyńska 2016: 225-248).

Kolejnym mechanizmem służącym podtrzymywaniu uznanych w Kościele rzymskokatolickim w Polsce modeli kobiecości i męskości jest praktyka dystansowania się⁵. W przypadku naszych badań praktyka ta przyjmowała formę dystansowania się zarówno od samych kobiet, które zaprzeczają lub dokonują transgresji tradycyjnie definiowanych dla nich ról i aktywności, jak również od organizacji, które takie praktyki akceptują.

⁵ Nazwę zaczerpnęliśmy od Laury Rhoton, analizującej doświadczenia kobiet na wydziałach uniwersyteckich zajmujących się dyscyplinami STEM, która pisząc o praktyce dystansowania się, definiuje ją jako „dyskursywne odseparowanie lub oddzielenie od innych kobiet”, na podstawie oceny i interpretacji tego, co stosowne, normatywne i właściwe dla danej płci w kontekście danej profesji (zob. Rhoton 2011: 701).

Ten drugi wzór wybrzmiewał w kontekście rozmów o rozpowszechnionej obecności ministrantek i szafarek w katolickich parafiach angielskich i szwedzkich, a przede wszystkim, kiedy pojawiała się kwestia ordynacji kobiet w Kościołach Szwecji oraz anglikańskim:

R: Tak, i wnosimy swoje wartości tam [do katolickich środowisk angielskich], bo niestety oni mają, idą troszeczkę, są przed nami.

B: To znaczy?

R: To są pewne rzeczy dla nas, tradycjonalistów, katolików, troszkę szokujące i za daleko idące. W tej chwili...

B: A na przykład jakie?

R: Na przykład ordynacja kobiet (M_Ś_An_14).

W ogólniejszym sensie, dystansowanie się służy nie tylko odróżnieniu PMK od pozostałych organizacji religijnych działających w danym kontekście, ale również ich dyskredytowaniu, a tym samym dowartościowaniu, utwierdzeniu w pozycji dominacji, tradycji polskich realizowanych przez PMK i jest udziałem zarówno świeckich kobiet (K_Ś_Be_4) i mężczyzn (M_Ś_Be_3), jak i księży.

Tym samym porządek płci, w tym heteronorma stają się swoistym sprawdzianem, czy dana organizacja realizuje „właściwy” przekaz chrześcijaństwa. PMK są tu zatem przedstawiane jako te, które realizują ortodoksję, której elementem są wzory płci (esencjalistyczne, dychotomiczne, wykluczające kobiety z funkcji religijnych czy generalnie z pozycji władzy itd.) wciąż praktykowane w polskim Kościele rzymskokatolickim. Sygnalizowane tutaj intersekcjonalne wiązanie płci i religii wybrzmiewa jeszcze wyraźniej w praktykach hegemonicznej męskości, które szczegółowo omawiamy w ostatniej części naszych analiz.

Analizowany materiał sugeruje również istnienie trzeciego wzoru podtrzymującego tradycyjne role kobiece i męskie, a mianowicie praktyki esencjalizacji. Kobiecość i męskość są przedstawiane jako równe, ale różne i komplementarne, co przez samych rozmówców jest legitymizowane nauczaniem Kościoła (np. dokumentami Jana Pawła II) albo wprost zapisami ewangelii i tradycją (np. przekonaniem, że wśród apostołów nie było kobiet). Jednocześnie kobiecość i męskość są konstruowane jako homogeniczne, co przekłada się na postrzeganie grup kobiet i mężczyzn jako jednolitych zbiorowości o stałych charakterystykach. Funkcję legitymizującą te różnice pełni zazwyczaj odwołanie do naturalnych różnic,

z których ma wynikać emocjonalność kobiet i racjonalność mężczyzn, determinujące ich umiejscowienie w strukturach lub dostęp do aktywności w ramach PMK.

Rewolucja – (nowe) praktyki kobiecości?

Tendencje emancypacyjne obecne w praktykach i interpretacjach kobiet widoczne są przede wszystkim w dwóch obszarach działania organizacji PMK: społecznej i religijnej. Emancypację rozumianą jako rozkwit sprawczych praktyk, zyskanie poczucia upodmiotowienia, ale też jako kontestację przez działania, czy krytykę (zob. McNay 2003) widać najbardziej w wymiarze realizacji funkcji społecznych. Choć w Polsce społeczny aktywizm kobiet jest istotnym wzorcem życia parafii (Szwed 2015, Leszczyńska 2016), na emigracji zyskuje nowe znaczenia. Kobiety odgrywają kluczowe role w organizowaniu i utrzymywaniu życia wspólnoty, integrowaniu i wsparciu wspólnoty religijnej⁶. Sprzyja temu zapewne zjawisko feminizacji polskich migracji związane z przewagą ilościową kobiet wśród migrantów po 1989 roku, które jest efektem ogromnego popytu na ich pracę opiekuńczą.

Aktywizm społeczny kobiet, który realizuje się poprzez różne formy ich opieki nad wspólnotą w przestrzeni publicznej PMK, zyskuje wymiar emancypacyjny, kiedy zobaczymy, w jaki sposób transformuje relacje kobiet z polskimi duchownymi. Niektóre aktywistki rozpoznające potrzeby migrantów-parafian oczekują od księży zielonego światła do działania i partnerskiej współpracy, a zatem bardziej demokratycznego włączenia wspólnoty do procesów negocjowania celów i funkcji misji. Nierzadko takie oczekiwania i świadomość charakteru relacji z polskimi księżmi formułują się dopiero w sytuacji konfliktu, kiedy potrzeby czy proponowane inicjatywy (również religijne) zderzają się z odczuwanym jako hierarchiczne, autorytarne podejściem duchownych z PMK. Nierzadko dopiero pod wpływem doświadczenia emigracji zaczyna być ono definiowane przez kobiety jako specyficzne dla Kościoła rzymskokatolickiego w Polsce. Sprzyja temu poszerzenie repertuaru wzorców odniesienia – porównywanie z otwartym, egalitarnym, a nawet służebnym wobec parafian

⁶ Badania prowadzone w innych krajach również wskazują na podobne procesy, por. np. Ecklund 2006; Ebaugh & Chafetz 1999; Wallace 1992; Weaver 1995.

nastawieniem belgijskich, angielskich i szwedzkich księży. Katalizatorem krytyk wzorów działań księży z polskich misji stają się: świadomość ogromu potrzeb społecznych migrantów, odkrycie przez kobiety indywidualnego lub zbiorowego potencjału własnej sprawczości (np. zdobytej dzięki migracji niezależności ekonomicznej), które zderzają się z odmową i/lub autorytaryzmem polskich duchownych, przy jednocześnie pozytywnych doświadczeniach z lokalnych parafii w Belgii, Szwecji, Anglii. Krytyki wyrażają się np. deprecjacją autorytarnego, polskiego stylu zarządzania i doprecyzowaniem własnego ideału relacji z księżmi, według modelu demokratycznego i samorządowego. Konflikt jest też katalizatorem myślenia o konieczności ponownego zredefiniowania celów PMK, która w opinii niektórych kobiet powinna być nie tyle „pustą” przestrzenią stanowisk i apanaży dla duchowieństwa, ale przestrzenią „dla ludzi” i ich potrzeb. Przywodzi to na myśl niektóre założenia feminizmu maternalistycznego (zob. Hryciuk, Korolczuk 2012), który umiejscawia w centrum polityki wartości opiekuńcze. I choć w krytycznych głosach nie słyhać dyskursu na temat praw kobiet, artikulacja potrzeby zdemokratyzowania relacji z hierarchią Kościoła Katolickiego jest ważnym krokiem w kierunku egalitarności. Stanowisko takie dobrze ilustruje wypowiedź belgijskiej migrantki, która w nowym kraju założyła dobrze prosperującą firmę, przez co zyskała niezależność ekonomiczną oraz awans do klasy średniej:

R: [...] naprawdę nikt nas o to nie pyta [o zdanie/opinię], nikt nie powie na końcu mszy w ogłoszeniach, „Kochani, dobra, nad tym i nad tym zastanawiamy się, co wy na to, za tydzień będzie stała skrzynka, wrzucicie swoje zdanie, czy np. przecież internetowo działa wszystko doskonale, jest strona misji, ogłaszamy tutaj pytanie, czy stawiamy pytanie, klikajcie, prawda? No dlaczego nie? No takie, takie, mamy wrażenie, wielu z nas ma wrażenie, że nie Kościół dla nas, tylko my dla Kościoła, znaczy my dla Kościoła oczywiście, jak najbardziej, z siebie dawać, ale ta służebna misja Kościoła to już dawno odeszła gdzieś w niepamięć. (K_Ś_BE_6)

W Belgii na przykład, konsekwencją powyższych krytyk stają się praktyki separowania tym razem wobec duchownych z PMK. Kobiety z PMK, aby uniknąć proszenia o zgodę księży, zaczynają kreować swoje autonomiczne sieci i wynosić inicjatywy poza formalne struktury misji. Same organizują doraźne inicjatywy pomocy (np. bezdomnym), czy inicjują wolontariat w innych, belgijskich kościołach, których konkretni kapłani są znani z partnerskiego, przychylnego podejścia.

Dążenia emancypacyjne wyrażają się również w obszarze życia religijnego. Widać tu ogromne oddziaływanie lokalnych kontekstów na sposoby definiowania pozycji, funkcji i ról kobiet w relacji do usytuowania świeckich i konsekrowanych mężczyzn. We wszystkich badanych państwach ważnym czynnikiem jest egalitarność zarówno Kościołów Szwecji i anglikańskiego, jak i wzorów często realizowanych w tamtejszych parafiach katolickich. W tych ostatnich wskaźnikiem tego procesu jest obecność ministrantek i szafarek. Przejawem tendencji emancypacyjnych będzie oczywiście akceptacja praktyk włączania kobiet. W polskich parafiach lub misjach jest to w większości proces wymuszony strukturalnie, który nie zachodzi bez oporów. Mimo tego, stanowi on zaczątek dla nowych tendencji, które choć nie dzieją się masowo, to jednak są obecne, jak np. praktyki dostosowywania się, otwierania, dystansowania.

I tak, kobiety (świeckie, zakonnice) wchodziły w zarezerwowane dla duchownych funkcje, np. przygotowują liturgię, są lektorkami, szafarkami, koordynują zbieranie datków, głównie w sytuacji braku wystarczających zasobów kadrowych księży, co dzieje się przede wszystkim w dużych parafiach. Natomiast w małych, tam gdzie liczba wiernych jest niewielka, ze względów praktycznych szafarek i ministrantek raczej nie ma. Jednak presja środowiska zewnętrznego robi swoje. Badani w Anglii zgodnie zaznaczają, że w niektórych parafiach widać wpływ praktyk rozpowszechnionych w lokalnych, angielskich strukturach Kościoła rzymskokatolickiego. Adaptacja, dostosowywanie się do lokalnego kontekstu jest procesem, który z czasem zmniejsza opór i zwiększa akceptację kościelnego porządku:

Tutaj w angielskich parafiach to jest bardzo powszechne [bycie szafarzem świeckim]. I mężczyźni i kobiety. Tak samo dziewczynki, że są ministrantkami. I wydaje mi się, że to troszeczkę też przeszło do naszych, do naszego Kościoła polskiego. (...) Tutaj tak, jak mówię, to się bierze z angielskiego Kościoła. (M_Ś_An_10).

Adaptacja, dostosowywanie się do lokalnego kontekstu jest procesem, który z czasem zmniejsza lub usuwa opór. Ilustruje to fragment rozmowy z migrantem ze starszego pokolenia w Anglii, który interpretuje to zjawisko jako szerszy, zbiorowy proces:

B: W parafii [nazwa] widziałam szafarki. Szafarze w Polsce też są świeccy, natomiast szafarek nie ma. I zastanawiałam się, jak świeccy tutaj do tego podchodzą.

R: To wyszło chyba z Kościoła katolickiego angielskiego. (...) To jest zupełnie inaczej niż w Polsce, tu kobiety są jak najbardziej i np. jest do komunii podają i tak dalej, i tak samo przy ołtarzu przecież jest dużo dziewcząt. (...) Wierni polscy akceptują to.

B: Tak?

R: Tak, tak w tej chwili to już jest powszechnie akceptowane, nie widzę żadnych..., nie słyszałem przynajmniej żadnych, żeby były głosy, jak się pojawiły właśnie te ministrantki: „co one tu robią, jak to jest, przecież to jest rozproszenie przy ołtarzu, ten młody człowiek, który stoi koło takiej dziewczyny, to zagląda na nią”, i tak dalej. (...) To jest jednak fakt, że jakby tradycyjnie to się nie mieści w naszych głowach i tak dalej. Tutaj też były opory jak się pojawiły.

B: Były opory, tak?

R: Ale z czasem zaczynamy wchodzić w do społeczeństwa angielskie nabywać tych konkretnych ich zasad. I je akceptujemy. Nie wszystkie do końca, ale akceptujemy.

[...] Gender już idzie. (M_Ś_An_14)

O podobnym procesie normalizacji pod naciskiem emancypacyjnego kontekstu mówi ksiądz mieszkający w Szwecji. Przywołując doświadczenia innego polskiego księdza, pracującego w szwedzkiej parafii, zwraca uwagę, że szwedzcy wierni, często konwertyci z Kościoła Szwecji, przyzwyczajeni do większego równouprawnienia, domagają się większego włączenia kobiet:

R: Między innymi, proszą, żeby np. kobiety udzielały Komunii Świętej. Żeby były kobiety szafarzami nadzwyczajnymi, nie? No w ten sposób. No rozumieją to, że o kapłaństwie nie ma mowy, że jak przechodzą do Kościoła katolickiego one wiedzą, osoby te wiedzą, że po prostu jest to zastrzeżone tylko dla mężczyzn. Ale inne funkcje, szafarz nadzwyczajny, ministrantki, prawda, że jak najbardziej w tym względzie też, nie rozumieją, mentalnie nie rozumieją, nie rozumieją, dlatego nie mogą być kobiety. W Kościele katolickim też, czyli tutaj w Sztokholmie jest jedna pani, nie pomnę imienia i nazwiska nie pamiętam, ale która właśnie tak bardzo mocno promuje miejsce kobiet w Kościele katolickim, nie? Wręcz czasami księża swój głos podnoszą, mówiąc że no, żebyś nie przesadzała, w ten sposób. Ale to jest taka właśnie tendencja wynikająca z tradycji...nie wiem ile lat, kiedy pierwsza kobieta tu została kapłanem, ale z tego wynikająca (M_NŚ_SE_25).

Nasze obserwacje i badania w PMK sugerują, że to kobiety-migrantki są bardziej niż mężczyźni skłonne do otwierania się na nowe wzorce. Rozmówczynie podkreślają, że PMK musi się otworzyć na egalitarne rozwiązania w obszarze religijnym, w przeciwnym razie kobiety będą z niego, wraz z dziećmi, odchodzić. Nie są to często wyrażane poglądy; zauważamy je raczej u świeckich kobiet, które spędziły za granicą wiele lat (znają język) lub urodziły się tam, a zatem, które w procesie socjalizacji miały dostęp do większego repertuaru wzorców religijnych, angażowały się za granicą w lokalnych parafiach, uczęszczały na msze w innych językach (np. K_Ś_An_11, K_Ś_SE_27). Zauważalna jest też rola pozycji klasowej. Inicjowaniem zmiany, czy dotyczy ona nowych praktyk społecznych w ramach PMK, czy krytycyzmu w stosunku do religijnych praktyk zajmują się kobiety z większymi kapitałami ekonomicznym i społeczno-kulturowym. Stają się one pośredniczkami między społeczeństwami migracyjnymi i ich wzorami, a obecnymi w PMK migrantkami ekonomicznymi. Nasze badania potwierdzają więc obserwacje innych badaczy i badaczek wskazujące na genderowy wymiar procesów otwierania się i stopniowej akceptacji przez migrantów i migrantki rozwiązań lokalnych, w tym tych związanych z ich religijnym funkcjonowaniem (np. Bonifacio & Angeles 2010; Ebaugh & Chafetz 1999; Cruz 2006; Ryan & Vacchelli 2013). To kobiety-migrantki lepiej niż mężczyźni adaptują się do nowych miejsc (zob. Urbańska 2016).

Tendencje emancypacyjne, których źródłem są zewnętrzne, strukturalne presje, choć stwarzają przestrzeń dla oddolnych procesów upodmiotowienia i krytyki, mają swoje ograniczenia. Po pierwsze, jeśli pojawia się kontestacja, to przejawia się raczej w akceptowaniu obecności kobiet w funkcjach religijnych, które są dla nich dostępne, ale nie przekłada się na działania na rzecz większego udziału kobiet w funkcjach religijnych. Po drugie, kobiety, które odgrywają kluczowe i centralne role w utrzymaniu i organizowaniu życia społecznego/wspólnoty PMK to często te same osoby, które w obszarze funkcji religijnych reprodukują tradycyjne wzory. Być może mamy zatem do czynienia z dążeniem do demokratyzacji relacji z księżmi przede wszystkim w obszarze funkcji społecznych, a w mniejszym stopniu religijnych. Wydaje się, że migrantki próbują wdrożyć i jednocześnie pogodzić ze sobą dwie sprzeczności – partnerskie relacje, przy jednoczesnym zachowaniu definicyjnych/dogmatycznych różnic między rolami mężczyzn a rolami kobiet w Kościele, tzw. równość w różnicy.

Zwrot (re)tradycjonalizacyjny: praktyki hegemonicznej męskości w PMK

Praktyki separacyjne, o których mowa w tekście, konstruują nie tylko wzór esencjalistycznej i tradycyjnie rozumianej kobiecości, ale również służą mobilizacji męskości w organizacji PMK i integrowaniu mężczyzn wokół wartości męskości hegemonicznej (Martin 2001). Taki model oznacza praktykowanie męskości uznanej za normatywną w danej społeczności, dającej dostęp do władzy i dominacji nad kobietami i innymi kategoriami nienormatywnymi, a także do innych społecznie cenionych zasobów (zob. Connell & Messerschmidt 2005; Szczepaniak 2005; Schrock & Padavic 2007). Praktyka ta reprodukuje również reguły heteronormatywne, ponieważ zakłada, że bliskość między mężczyznami we wspólnocie i ich zażyłość nie wynikają z relacji intymnych; równocześnie wyraźnie wyklucza z obszaru władzy mężczyzn nieheteronormatywnych.

Takie praktyki nie są uniwersalne, w tym sensie, że różnicują się w zależności od charakterystyki i kontekstu działania samej misji. O ile w PMK w Anglii praktykowanie wzoru hegemonicznej męskości przybiera raczej formę zbiorową i zinstytucjonalizowaną oraz obejmuje mężczyzn niezależnie od ich stanu i przynależności klasowej⁷, o tyle w Szwecji i Belgii różnicuje się strukturalnie. Dostęp do instytucjonalnej i zbiorowej realizacji tego wzoru w PMK w tych dwóch krajach mają zazwyczaj mężczyźni duchowni, którzy, jak już wspominaliśmy w tekście, inicjują w parafiach praktyki separacyjne. Wykluczają kobiety z funkcji religijnych formalnie dla nich dostępnych i równocześnie mobilizują mężczyzn do grupowej aktywności w tych obszarach (np. koordynują i wspierają męskie grupy ministrantów). Z kolei mężczyźni świeccy realizują praktyki hegemonicznej męskości przede wszystkim indywidualnie, zarówno w obrębie polskiej misji, jak i poza nią, w sferze społecznej i religijnej (np. równocześnie uczestnicząc w życiu wspólnot w belgijskich kościołach).

Przykładem praktyk zbiorowych w Anglii ukierunkowanych na mobilizowanie męskości hegemonicznej są, powstające licznie w ostatnich latach przy polskich parafiach, ekskluzywne męskie wspólnoty (np. grupy Mężczyzn św. Józefa). Należą do nich także działania podejmowane

⁷ Przy czym warto zaznaczyć, że w Anglii w inicjatywach męskich wyróżniają się zaangażowaniem mężczyźni z klasy średniej, specjaliści, profesjonaliści (architekci, farmaceuci, menedżerowie, itd.) czy właściciele małych i średnich firm, migrujący po wejściu Polski do struktur unijnych.

w obrębie misji, skierowane do mężczyzn np. msze, pielgrzymki, Ekstremalne Drogi Krzyżowe, kursy przykościelne, czy szkolenia, w których tematem centralnym jest męskość. Cel tych działań ma charakter afirmatywny i podmiotowy, to znaczy, że mają one rozwijać męską duchowość, przybliżać mężczyzn do Kościoła, wspierać budowanie męskości opartej na regułach religijnych, a nierzadko stają się narzędziem realizacji sprawstwa mężczyzn w Kościele. Mobilizowanie męskości poprzez działania grupowe ma być sposobem na zatrzymanie feminizacji Kościoła rzymskokatolickiego, która, zdaniem naszych rozmówców, jest powszechna, szczególnie w Polsce. Feminizacja ma się przejawiać zarówno w sferze symbolicznej (teksty kościelne i pieśni są o miłości), jak i w kobiecym tembrze głosu duchownych, zakładaniu przez nich sukienek, podawaniu sobie rąk na mszach, ale i w wymiarze strukturalnym, czyli dominacji liczebnej kobiet wśród wiernych, a także w monopolizacji socjalizacji religijnej przez kobiety. Jak mówił jeden ze świeckich rozmówców w Anglii:

W kościele [w Polsce mężczyzna] siedzi biernie. Słucha, jak ktoś śpiewa. Słucha, jak ktoś mówi. Patrzy na ładne kwiatki, które kobietom się podobają. Białe stroje, sukienki męskie, które nosi ksiądz. Widać mało to męskie jest. To jest wizerunek mało męski.(...) Mężczyźni, kiedyś mi się, nam się wydawało, to było nasze spostrzeżenie, nie czuli się dobrze w Kościele. Dlatego powstała grupa. Nie czuli się dobrze w Kościele, na pewno nie czuli się tak, jak powinni. Powinni się czuć jak w domu. (M_Ś_An_10)⁸

Celem działań zaangażowanych w misji niektórych badanych mężczyzn jest więc transformacja samego Kościoła; w pierwszej kolejności polskich struktur zagranicą, a potem jego defeminizacja w Polsce. Choć działania te są przez rozmówców interpretowane jako przywrócenie płciowej równowagi i neutralności, w istocie są przede wszystkim męskulinizacją praktyk i hegemonizacją męskości (mężczyzna jako „pierwszy”; zarządzający zasobami w Kościele, głowa i żywiciel rodziny, itd.),

⁸ Warto zwrócić uwagę, że większość rozmówców w Anglii to mężczyźni, którzy przeszli na migracji konwersję religijną, to znaczy w Polsce określali się jako niewierzący, albo niepraktykujący, doświadczenie migracji zaś stało się dla nich swoistym rytuałem przejścia, który obudził w nich religijność i przywiązanie do Kościoła, a także urefleksyjnił doświadczenie męskości. Jak mówił jeden z badanych, wskazując na powszechność męskich nawróceń w Anglii: “To jest tak, że właśnie z takich ateistów, albo z takich lekkich właśnie przekształciliśmy w takich prawdziwych mężczyzn Boga” (M_Ś_An_27).

a nie tylko dążeniem do zwiększenia liczebności mężczyzn. Przykład takiego rozumowania, nieodosobnionego zresztą wśród badanych z trzech analizowanych misji, widać w wypowiedzi jednego ze świeckich działaczy w Anglii. Aktywista konstruując obraz mitycznej, przeszłej i niejako utraconej męskości, praktyki, określane przez nas jako separacyjne, interpretuje jako sposoby na restytucję i równoczesną retradycjonalizację normatywnego porządku w Kościele:

Zmierzam do tego, że inicjatywa powstania mężczyzn Świętego Józefa jako grupy, wyszła z tego założenia, że zauważono, że tych mężczyzn nie ma w Kościele. Tak jak kiedyś powiedzmy byli na stanowiskach jakichś tam, nie jestem, na pewno nie jestem osobą, która mówi, że kobiety nie powinny być. Powinny być też, ale co się stało?(...) Zachwiana została taka równowaga. Ten mężczyzna został usunięty tak na drugi plan, za czym idzie w konsekwencji odpowiedzialność i jako mężczyzny i jako katolika. (M_Ś_An_34)

Co znaczące, feminizacja jest nie tylko interpretowana jako dominacja wzorów kobiecości w Kościele we wspomnianej już sferze symbolicznej, czy prosta liczbowa nadreprezentacja kobiet, ale staje się również ona potencjalnym nośnikiem praktyk nieheteronormatywnych (np. bliskości cielesnej między mężczyznami i intymności). Feminizacja Kościoła zyskuje więc ważne znaczenie z perspektywy definiowania prototypowej i hegemonicznej męskości w kulturze zachodniej. Jak komentował jeden z rozmówców:

każdy mężczyzna marzy po prostu: przygoda, konfrontacja i że tak powiem rywalizacja. Coś w tym stylu, czegoś, co na mszy nie ma, i co jeszcze... Może dlatego teraz ci ludzie chodzą, mężczyźni, bo zaczynają być bardziej aktywni, w Kościele jest więcej miejsca dla nich, bym powiedział, w takich właśnie.. Być liderem, że mogą się wykazać, być facetem, że tak powiem i... A nie, że tak pójdzie i będzie śpiewał piosenkę, której nie zna, o miłości, o otwarciu serca, jeszcze na koniec mu powiedzą: <<teraz złapcie się za ręce>> i jeden pod drugim facet łapie za rękę (M_Ś_Ang_27).

Potwierdza to obserwacje Elizabeth Badinter (1993), która pisała, że mężczyzna, dla uwiarygodnienia swojej tożsamości, musi dowieść, że jest zaprzeczeniem dziecięctwa, kobiecości właśnie i homoseksualności. Defeminizacja Kościoła i mobilizacja męskości w obrębie PMK zyskują

jednocześnie głębszy, ontologiczny sens. Stają się nie tylko działaniem na rzecz mężczyzn, ale i powrotem do korzeni oraz tradycji religijnej. Formą, która ma umożliwić niektórym z naszych badanych praktykowanie normatywnej męskości jest jej militaryzacja. Jeden z proboszczów, który obserwuje w Polskich Misjach w Anglii rozwój tego typu działań - zresztą jedyny duchowny krytyczny wobec procesów separacji męskości - mówi, że w grupach tych rozwijana jest militarna duchowość mężczyzn: „oni tak z tym różańcem, jak z karabinem” (M_NŚ_An_1).

W obliczu tak zdefiniowanej męskości, która z jednej strony jest esencjalizowana, z drugiej zaś jawi się jako kategoria apofatyczna (zob. Badinter 1993) - mężczyzna musi „wykazać się” i dowieść swojej normatywności przez udowodnienie, że nie jest niemęski - kontekst migracyjny ze swoją złożonością, staje się szczególną okazją do męskiego wysiłku. Szczególnie ważne są tu cztery wymiary kontekstu, wobec których mężczyźni podejmują praktyki konfrontacyjne. Pierwszym z nich jest islam i powiązana z nim wielokulturowość. Z jednej strony, w wypowiedziach czy to rozmówców w Anglii, czy w Belgii jawi się on jako ideał do naśladowania, przede wszystkim ze względu na wiodącą rolę mężczyzn w wychowaniu religijnym i podejście do religii w sferze publicznej (np. wywiady M_Ś_An_30). Z drugiej strony jednak, konfrontacja z islamem staje się symboliczną areną, w której dochodzi do próby męskich sił i zmagania o dominację nad kontrolą społecznego porządku, w tym również kobiecości:

Niekoniecznie chciałbym żeby pół naga dziewczyna gdzieś paradowała, jak ja z synem idę, prawda. Bez syna nie miałbym nic przeciwko temu [śmiej], ale no, ogólnie, no mówię, dziewczyna ubrana w spódnicy krótkiej w weekend i czuje się zagrożona, bo stoją muzułmanie i próbują swoje te narzucać innym (M_Ś_An_8).

Taki charakter mają inicjatywy narodowo-patriotyczne Rycerstwa Królestwa Polskiego w Londynie – Militia Regni Poloniae, wspieranego przez niektórych członków ruchu Mężczyzn św. Józefa, które reprodukcją wzór wojowniczej męskości, równocześnie afirmując grupę własną. Odwołując się do wartości nacjonalistyczno-religijnych, stowarzyszenie sytuuje Polaków w Anglii w roli mesjanistycznej, której istotą jest reewangelizacja i chrystianizacja Europy.⁹

⁹ W Londynie trwa batalia o wartości! Wywiad z współzałożycielami Stowarzyszenia Patriotyczno-Historycznego Militia Regni Polonia
<https://polskaniepodlegla.pl/opinie/item/6869-w-londynie-trwa-batalia-o-wartosci-wywiad-z-wspolzalozycielami-stowarzyszenia-patriotyczno-historycznego-militia-regni-polonia>

Konfrontacja z islamem przybiera nie tylko zinstytucjonalizowane i zbiorowe formy, ale też indywidualne, symboliczne i ekonomiczne, podejmowane przez poszczególnych zaangażowanych w PMK świeckich. Przykładem są wybory konsumpcyjne Polaków w Anglii, które polegają na walce z islamem przez kontestację pokarmów halal (np. M_Ś_An_34) lub praktyki przedsiębiorcy oszukującego system podatkowy w Belgii, który argumentuje, że w ten sposób ogranicza potencjalne wsparcie socjalne dla muzułmanów. Wspomniany przedsiębiorca jest jednym ze sponsorów imprez PMK w Belgii i równocześnie oszukuje system podatkowy, argumentując, że zdobyte w ten sposób pieniądze zostałyby wydane na wsparcie socjalne muzułmanów. Działania tego typu z jednej strony budują statusową pozycję męskiego lidera w PMK, z drugiej, stają się narzędziami, wspierającymi, jak mówił rozmówca, walkę katolicyzmu z islamem.

I z tego co ja urwe, płacę dziesięcinę. Przeważnie to bywa dwa razy dziesięcinę, 20% odprowadzam. Ale ja decyduję komu. (...) Nie chce stawiać siebie i jakiegoś tam odważnego człowieka że to ja decyduję, ale też nie chcę ulegać temu co robi ten rząd belgijski, i na co on przeznaczają te moje pieniądze, moje. Moje.

B.: A przeznaczają na tych ludzi, którzy nie pracują?

R: Dokładnie. Leniom, śmierdzącym leniom, ludziom którym się pracować nie chce. (...) A ja nie mam skrupułów. Pod jednym warunkiem, że tym co nie zapłacę podzielę się. (M_Ś_BE_1).

Działania tego typu z jednej strony budują statusową pozycję męskiego lidera w PMK, z drugiej stają się narzędziami wspierającymi, w opinii rozmówcy, walkę katolicyzmu z islamem.

Nasi rozmówcy z wszystkich trzech badanych Misji wchodzi w rolę strażników Europy, ale i narodu polskiego. Ich powołaniem jest nie tylko strzeżenie fizycznych granic, ale przede wszystkim obrona katolicyzmu, będącego budulcem zarówno ich tożsamości etnicznej, jak i płciowej (M_Ś_An_5). Warto zauważyć, że i tu uzasadnieniem działań jest odnowienie tradycyjnego porządku, łączącego trzy przenikające się wspólnoty: naród, Kościół i rodzinę, w których mężczyzna ma pełnić wiodącą rolę. Przykład takiego rozumowania widać w wypowiedzi jednego z aktywistów MŚJ i Militia Regni Poloniae:

Znaczy, mam takie doświadczenie, to jest pewnie ten początek, to że przyjechałem, zobaczyłem jaki tu jest chaos, jak tu jest niby ładnie, ale jakbyśmy się tak w to włąbili, bardziej, to widać jaki tu jest nieład. Czy taki, czegoś tutaj brakuje. Więc oparcie się na fundamencie Kościoła i wiary to jest jedyna droga. I bycie mężczyzną i może ta świadomość tego, być może mężczyźni w Polsce nie są świadomi. Jaką tam rolę muszą pełnić, jeżeli chodzi o obronę swoich granic, o obronę swojego domu, danie przykładu swojej żonie, dzieciom.(...) znowu wracamy do tego okresu międzywojennego. Jaką wtedy mężczyzna pełnił rolę, wszystko zaczynało się znakiem krzyża. (...) A jak tutaj jesteśmy, ja to przynajmniej, to się obudziłem. Więc wiem o tym, że ważną mam rolę, muszę dać przykład, no i tu już jest ta świadomość, która nie pozwala siedzieć, nie pozwala mi leżeć, nie pozwala mi wypchnąć żonę do kościoła, tylko ja muszę iść pierwszy (M_Ś_An_5).

Praktykowanie hegemonicznej męskości, która staje się filarem obrony narodu, nie jest zarezerwowane wyłącznie dla mężczyzn aktywnych w grupach *stricte* męskich i militarystycznych. Tu przykładem jest aktywność starszych mężczyzn z klasy ludowej w strukturach PMK w Belgii, którzy działają w Kołach Różańcowych i klubach AA. Aby powstrzymać w ich przekonaniu napór islamu, odmawiają oni różę za Polskę, w intencji ochrony jej granic, łącząc się przy tym transnarodowo z Kołami Różańcowymi w innych krajach (obserwacja, Be). Warto zauważyć, że tego typu praktyki są znamienne dla parafii z działającymi tam od kilkudziesięciu lat księżmi (proboszczami) i ze starszymi wiernymi, które odtwarzają model Kościoła z wiejskich parafii (relacje elit z księdzem) i małych społeczności. Typowe są więc raczej dla misji w Belgii, rzadko natomiast pojawiają się w Misjach w Anglii.

Praktyki obronne, mobilizujące męskość hegemoniczną, podejmowane są również w opozycji do szeroko ujętych procesów późnej nowoczesności, które zachodzą w otoczeniu organizacyjnym PMK, zarówno w sferze obyczajowej, światopoglądowej, czy ekonomicznej, jak i w obrębie innych organizacji religijnych współistniejących w środowisku PMK (np. Kościołów tradycji protestanckiej czy lokalnych struktur katolickich). Nasi rozmówcy krytycznej ocenie poddają zarówno liberalizację stylów życia w społeczeństwach migracyjnych, ale i sekularyzację, materializm, jak i procesy egalitaryzacyjne, emancypujące kobiety i mniejszości seksualne. Praktyki mężczyzn – czy to indywidualne, czy zbiorowe mają na celu konfrontację z tymi procesami, przeciwdziałanie im i opór. Dla badanych egalitaryzacja płci i emancypacja kobiet nie są bowiem wyłącznie prostą zamianą społecznych ról, mają znaczenie fundamentalne, bowiem

korygują różnice płciowe „na siłę”, a zatem przemocą transformują mityczny, tradycyjny i pierwotny porządek rzeczy (sprowadzany nierzadko do biologicznego). Ten wątek pojawia się szczególnie w wypowiedziach świeckich w Szwecji, np.

(...) każdy ma możliwość, każdy może wybierać [zawód, pracę]. Każdy może robić co chce i póki jesteśmy na tym poziomie no to dajmy sobie spokój. Skoro każdy może wybierać jak chce, no to w takim razie, jeżeli są różnice, no to już nie świadczy o tym, że my musimy je korygować na siłę. Tylko to świadczy o tym, że są różnice między płciami, które są naturalne i tak to dla mnie wygląda. Więc to jest według mnie największa różnica polityczna między szwedzką społecznością, a powiedzmy polskim patrzyeniem na to. Polskim czy katolickim w sumie nie wiem. Moim (M_NŚ_SE_26).

Konfrontacja z takimi procesami przybiera różne formy – od symbolicznej niezgody i dyskursywnej krytyki, po akcje publiczne, w których to badani podejmują działania prozelityczne (np. nawracając Anglików na Oxford Street, głównej ulicy handlowej w Londynie, i jak mówią, inspirowaną się działaniami ulicznymi muzułmanów), na wspomnianych już Drogach Krzyżowych kończąc.

Ważnym kontekstem działań są też lokalne Kościoły, które są krytykowane i dezawuowane. Przykładowo angielski Kościół katolicki jest opisywany jako będący w kryzysie, jako struktura, w której dominuje „poprawność polityczna (...) uzasadniana na siłę” (M_NŚ_An_2). Podobnie opisywany jest Kościół belgijski (jako odchodzący od tradycji, nieortodoksyjny, zmienny, płynny [M_Ś_BE_2]). Krytycznie oceniany jest także Kościół Szwecji, który jest wartościowany jako sekta, zaprzeczenie biblijnego nauczania. Dobrze ilustruje to fragment wypowiedzi jednego z księży pracujących w PMK w Szwecji:

B: To w takim razie jak ksiądz postrzega Kościół protestancki w Szwecji?

R: Jako sektę.

B.: Dlaczego?

R: Są zupełnie niewierni Ewangelii. A jeżeli ktoś traci wierność Ewangelii to staje się sektą, no i tyle.

B: A w których obszarach jakby odchodzą od Ewangelii?

R: Święcenie kobiet. Błogosławienie związków homoseksualnych. Pozwalanie na rozwody, gdzie to w ogóle jest sprzeczne z Ewangelią. Nieuznawanie Matki Najświętszej jako matki Boga. Nieuznawanie prymatu papieża (M_NŚ_SE_31).

Przeciwieństwem jest polski katolicyzm, opisywany jako żarliwy, ożywczy, tradycyjny, odróżniający się od zsekularyzowanego otoczenia. Działania polskich mężczyzn w tym kontekście (niekiedy wspomagane przez polskie kobiety) mają dwojaki cel. Z jednej strony chodzi o obronę przed błędnymi, w ocenie badanych, praktykami, do których należą m.in. ordynacja kobiet czy osób homoseksualnych. Z drugiej zaś o nawracanie wiernych z innych Kościołów (w tym z lokalnego katolickiego), którzy są „zagubieni” i „nie znają Boga” (M_Ś_An_27, por też. M_NŚ_SE_30), tak aby przyciągnąć ludzi do „właściwej”, czyli polsko-katolickiej tradycji. Jak mówił jeden z badanych, by „wszystko sklepać razem, żeby zrobić taką twardą, mocną wspólnotę” (M_Ś_An_27).

Wnioski

Nasze badania pokazały, że w PMK dostrzegalne jest, choć nie zawsze wprost, napięcie między feminizacją struktur kościelnych, a ich maskulinizacją. Egalitaryzacja i emancypacja kobiet, prócz kilku wyjątków, są zazwyczaj wynikiem nie intencjonalnych inicjatyw księży czy też świeckich, ale przede wszystkim efektem wymogów strukturalno-normatywnego kontekstu i izomorfizmu przymusu. Niedobór liczbowy księży, brak chętnych mężczyzn świeckich do działania, duża liczba wiernych, powodują, że kobiety dopuszczane są do różnych funkcji i stanowisk, które otwierają możliwości afirmatywnego sprawstwa. Obecność kobiet na tradycyjnie męskich pozycjach jednak, w świetle rozmów, obniża wartość zaangażowania religijnego, dlatego nawet w obliczu konieczności strukturalnych jest akceptowana nierzadko z niechęcią. Kobiety albo akceptują działanie w wyznaczonych i zinstytucjonalizowanych, głównie przez duchownych ramach, albo podejmują różne nieformalne działania społeczne, które są dla nich w pewnym sensie emancypujące. Ponadto kobiety, które nie zgadzają się podrzędne role i brak sprawstwa, nierzadko odchodzą z polskich parafii i przechodzą do parafii lokalnych w poszukiwaniu przestrzeni do afirmatywnego działania. Generalnie jednak większość badanych Misji ukierunkowanych jest na zwiększenie obecności mężczyzn w Kościele (liczbowe, symboliczne), lub ograniczenie formalnych działań kobiet w strukturach kościelnych (poprzez blokowanie dostępu do funkcji ministrantek, czy szafarek).

Nasze badania pokazują również, że płciowe hierarchie zaobserwowane w strukturach analizowanych misji nakładają się na inne hierarchiczne dychotomie, często zakorzenione w tradycji Kościoła katolickiego (choć niekoniecznie w jego posoborowej nauce), co wzmacnia wagę i siłę oddziaływania tych pierwszych. Przedkładanie funkcji religijnych ponad społecznymi odzwierciedla hierarchię pomiędzy sferami sacrum i profanum, legitymizowaną kościelnym nauczaniem, widoczną również w rozróżnieniu na kler i świeckich. W te podziały wpisana jest segregacja płciowa, w której męskość jest ulokowana w sferze sacrum i w ten sposób uznana i uprawomocniona, a kobiecość w sferze profanum, przestrzeni społecznej, opiekuńczej, pozbawionej władzy.

Płeć interpretowana w kategoriach tradycyjnie rozumianych ról i tożsamości ma kluczowe znaczenie nie tylko dla strukturyzowania PMK, ale też dla budowania jej tożsamości i zaangażowanych w nią osób. Ta tożsamość jest konstruowana w symbiozie z kontekstem polskim i w opozycji do kontekstu, w którym organizacje te i osoby funkcjonują. Separowanie się od rozpowszechnionych w Anglii, Belgii i Szwecji wzorów równościowych, czyli krytyka równouprawnienia płci, ordynacji kobiet i mniejszości seksualnych, stają się narzędziem swoistej dychotomizacji i partycularyzacji własnej wspólnoty. Kościołom lokalnym, które mają sprzyjać egalitaryzacji, badani przeciwstawiają Kościół „polski” w obrębie misji, który jest opisywany jako wierny tradycji i ostoja prawdziwej wiary. Można tu jednak zauważyć paradoks, który polega na tym, że wielu badanych wywyższając polskie struktury Kościołów zagranicą, dystansuje się równocześnie do Kościoła w Polsce, krytykując między innymi właśnie zdominowanie wspólnot przez kobiety i alienację religijną świeckich mężczyzn, ale też, z drugiej strony, brak demokratycznych wzorów w relacjach polskich duchownych z wiernymi.

Ważne pytanie, które wyłania się z powyższych analiz, dotyczy sposobu, w jaki płciowe strukturyzowanie PMK i wiązanie tradycyjnych ról płciowych z tożsamością narodową przekłada się na funkcjonowanie i rolę tych organizacji w środowiskach migracyjnych. Konserwatyzm strukturalny dotyczący reguł płciowych, który ma służyć odróżnieniu się od liberalnych rozwiązań, może stać się swoistym „okopaniem” wobec zachodzących zmian, które polegają na dezawuowaniu innych światopoglądów i kontynuowaniu przez kościół roli pełnionej we wspólnotach tradycyjnych (Borowik 1999: 15). Taka wizja religii i przemian kulturowo-społecznych mogą być atrakcyjne dla środowisk narodowo-patriotycznych,

które są silne w ostatnich latach na migracji (zob. Al-Maghafi, Rostowska 2018). Ale równocześnie mogą odstręczać od Kościoła rzymskokatolickiego, na co zresztą zwracają uwagę ci spośród naszych rozmówców, którzy od urodzenia żyją za granicą, mają podwójne obywatelstwa i stykają się na co dzień z liberalnymi wzorami. Jak pisali nowi instytucjonaliści (DiMaggio, Powell 2006), jeśli organizacja zamyka się i nie upodabnia się do wzorów, które dominują w środowisku, może mieć problemy z przetrwaniem i doświadczać marginalizacji. To, że taki proces może mieć miejsce, sugerują statystyki dotyczące wiernych w PMK, a także procesy strukturalne zachodzące np. w Belgii (wchłonięcie PMK przez struktury belgijskie w 2017 roku). W Anglii spada co roku liczba Polaków uczęszczających do polskich parafii, maleje liczba dzieci przystępujących do pierwszej komunii, rośnie za to liczba Polaków, którzy uczestniczą co niedzielę w mszach w parafiach angielskich (Rektorat Polskiej Misji Katolickiej Anglii i Walii, 2017). Nie bez znaczenia jest również krytyka braku demokratycznych i partnerskich relacji polskich księży z parafianami, która może być interpretowana jako pewien wyłom w patriarchalnym, maskulinistycznym charakterze relacji, nawet jeśli wpisuje się w model równości w różnicy płciowej. Biorąc pod uwagę doświadczenia innych organizacji w kontekście migracyjnym, możemy w przyszłości spodziewać się wzajemnie sprzecznych, choć powiązanych ze sobą tendencji: z jednej strony, (re)tradycjonalizacji, a z drugiej, stopniowej emancypacji. Pozostaje tylko pytanie, która z tych tendencji weźmie górę w przypadku PMK, w miarę kolejnych fal migracji i kolejnych pokoleń socjalizowanych w nowych kontekstach?

BIBLIOGRAFIA

- Al-Maghafi, N., Rostowska M. (2018). Polish embassy ,funded far-right speakers' at UK event, BBC Newsnight, 25 June <https://www.bbc.com/news/uk-44601218>.
- Avishai, O. (2008). "Doing Religion" In a Secular World: Women in Conservative Religions and the Question of Agency. *Gender & Society*, 22(4), 409–433. <https://doi.org/10.1177/0891243208321019>
- Badinter, E. (1993). *XY tożsamość mężczyzny*. Warszawa: W.A.B.
- Baniak, J. (red.). (2010). *Laikat i duchowieństwo w Kościele katolickim w Polsce. Problem dialogu i współistnienia*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe WNS UAM.

- Bobako, M. (2017). *Islamofobia jako technologia władzy. Studium z antropologii politycznej*. Wydawnictwo Universitas, Kraków.
- Bonifacio, G. T., Angeles, V. S. (red). (2010). *Gender, religion, and migration. Pathways of Integration*. Plymouth: Lexington Books.
- Borowik I. (1999). Religia i polityka w Środkowowschodniej Europie. 10 lat transformacji. *Przegląd Religioznawczy*, 2 (192), s. 4-19.
- Burke, K. C. (2012). Women's Agency in Gender-Traditional Religions: A Review of Four Approaches. *Sociology Compass*, 2(6), 122–133.
- Cadge, W., Howard Ecklund, E. (2007). Immigration and Religion. *Annual Review of Sociology*, 33 (2007), 359–379. <https://doi.org/10.1146/annurev.soc.33.040406.131707>
- Boguszewski, R. (2017). *Przynależność Polaków do ruchów i wspólnot religijnych*. Warszawa: CBOS.
- Connell, R. W. (1987). *Gender and power*. Stanford, California: Stanford University Press.
- Connell, R. W., Messerschmidt, J. W. (2005). Hegemonic Masculinity: Rethinking the Concept. *Gender & Society*, 19(6), 829–859. <https://doi.org/10.1177/0891243205278639>.
- Cruz, G. T. (2006). Faith on the Edge: Religion and Women in the Context of Migration. *Feminist Theology*, 15, 9–25. <https://doi.org/10.1177/0966735006068847>.
- DiMaggio, P. J., Powell, W. W. (2006). Nowe spojrzenie na „żelazną klatkę”: instytucjonalny izomorfizm i racjonalność zbiorowa w polach organizacyjnych. W: Z. Jasińska-Kania, M. Aleksandra, Nijakowski L. M., Szacki J. (red.). *Współczesne teorie socjologiczne*, ss. 600–612. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Domański H. (2017). Stratyfikacja klasowa w Polsce: 1982-2015. W: M. Gdula, M. Sutowski (red.). *Klasy w Polsce. Teorie, dyskusje, badania, konteksty*, s. 16-39. Warszawa: Instytut Studiów Zaawansowanych.
- Ebaugh, H. R., Chafetz, J. S. (1999). Agents for Cultural Reproduction and Structural Change : The Ironic Role of Women in Immigrant Religious Institutions . *Social Forces*, 78(1), 585–612.
- Ecklund, E. H. (2006). Organizational Culture and Women's Leadership: A Study of Six Catholic Parishes. *Sociology of Religion*, 67(1), 81–98. doi:10.1093/socrel/67.1.81.
- Ensminger, J. (1998). Anthropology and the New Institutionalism. *Journal of Institutional and Theoretical Economic*, 154(4), 774–789.
- Eurel. Sociological and Legal Data on Religion and Beyond. <http://www.eurel.info/spip.php?rubrique308&lang=en>

- EVS - European Values Study (2008). *Integrated Dataset (EVS 2008)*. GESIS Data Archive, Cologne. ZA4800 Data file Version 3.0.0. Available at <http://info1.gesis.org/dbksearch/sdesc2.asp?no=4800&db=e&doi=10.4232/1.11004> (dostęp: 31 August 2014).
- Firlit, E. (2010). Asymetryczność relacji laikatu i duchowieństwa w polskim kontekście. W: J. Baniak (red.). *Laikat i duchowieństwo w Kościele katolickim w Polsce. Problem dialogu i współistnienia*, s. 271–290. Poznań: Wydawnictwo Naukowe WNS UAM.
- Fuksa, K. (2011). Parafia Najświętszej Maryi Panny Matki Kościoła na Ealingu w Londynie w latach 1950-2000 (cz. II). *Studia Polonijne*, (32), 79–100.
- de Gasquet, B. (2010). The barrier and the stained-glass ceiling. Analyzing female careers in religious organizations. *Sociologie Du Travail*, 52, e22–e39. <https://doi.org/10.1016/j.socotra.2010.06.002>
- Gdula M., Sadura P. (2012) *Style życia i porządek klasowy w Polsce*. Wydawnictwo: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Guarnizo, L. E., Smith, M., P. (red.). (1997). *Transnationalism from Below*, New Brunswick. New Jersey, USA, Transaction Publishers.
- Hodgson, G. M. (2006). What Are Institutions ? *Journal of Economic Issues*, 40(1), 1–25.
- Hryciuk, R., Korolczuk, E. (2012). Wstęp. Pożegnanie z Matką Polką? W: Renata E. Hryciuk, E. Korolczuk (red.), *Pożegnanie z Matką-Polką?: Dyskursy, praktyki i reprezentacje macierzyństwa we współczesnej Polsce*, s. 8-20. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Jones, I., Thorpe K, Wootton J. (red.). (2011). *Women and Ordination in the Christian Churches: International Perspectives*. Bloomsbury Publishing.
- Krotofil, J. (2013). *Religia w procesie kształtowania tożsamości wśród polskich migrantów w Wielkiej Brytanii*. Kraków: Nomos.
- Leszczyńska, K. (2016). *Płeć w instytucje uwikłana: reprodukcja wzorców kobiecości i męskości przez świeckie kobiety i świeckich mężczyzn w organizacjach administracyjno-ewangelizacyjnych Kościoła rzymskokatolickiego w Polsce*, Warszawa: Scholar.
- Levitt, P., Lamba-Nieves, D. (2011). Social Remittances Revisited, *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 37:1, 1-22. DOI: 10.1080/1369183X.2011.521361.
- Lopez-Rodriguez, M. (2010). Migration and a quest for ‘normalcy’. Polish migrant mothers and the capitalization of meritocratic opportunities in the UK. *Social Identities* 16(3): 339-358.
- Mackay, F., Kenny, M., Chappell, L. (2011). New Institutionalism Through a Gender Lens: Towards a Feminist Institutionalism? *International Political Science Review*, 31(5), 573–588. <https://doi.org/10.1177/0192512110388788>

- Mahler, S.J., Pessar, P.R. (2003). Transnational Migration. Bringing Gender in. *The International Migration Review*, 37 (3), 812-846. Pozyskano z <http://www.jstor.org/stable/30037758>
- Martin, P. Y. (2001). 'Mobilizing Masculinities': Women's Experiences of Men at Work. *Organization*, 8(4), 587-618. <https://doi.org/10.1177/135050840184003>
- McNay, L. (2003) Agency, Anticipation and Indeterminacy in Feminist Theory. *Feminist Theory* 4(2), 139-148.
- Nawyn, S.J. (2010). Gender and Migration: Integrating Feminist Theory into Migration Studies. *Sociology Compass* 4(9), 749-765.
- Ozorak, E. W. (1996). The Power, but not the Glory: How Women Empower Themselves Through Religion. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 35(1), 17-29. <https://doi.org/10.2307/1386392>.
- Parreñas, R. S. (2001). *Servants of Globalization: Women, Migration, and Domestic Work*, Stanford CA: Stanford University Press.
- Pawlak, M., Srokowski, Ł. (2014). Instytucje i organizacje: Przekraczanie paradygmatów w badaniach nad organizacjami. W: M. Pawlak, Ł. Srokowski. *Pomiędzy i wewnątrz: Instytucje, organizacje i ich działania*, s. 7-31. Warszawa: IPSiR UW.
- Pew Research Centre 2011. *Regional Distribution of Christians*. <http://www.pewforum.org/2015/04/02/religious-projection-table/>.
- Radzik, Z. (2015). *Kościół kobiet*. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Rektorat Polskiej Misji Katolickiej Anglii i Walii. 2017. Statystyka Polskiej Misji Katolickiej w Anglii i Walii [dane nieopublikowane].
- Reskin, B. (1990). *Job queues, gender queues: explaining women's inroads into male occupations*. Philadelphia: Temple University Press.
- Rhton, L. A. (2011). Distancing as a Gendered Barrier: Understanding Women Scientists' Gender Practices. *Gender & Society*, 25(6), 696-716. <https://doi.org/10.1177/0891243211422717>.
- Ryan, L., Vacchelli, E. (2013). Introduction: Gender, Religion and Migration. *Religion and Gender*, 3(1), 1. <https://doi.org/10.18352/rg.844>
- Salminen-Karlsson, M. (2005). Turning Women from Criminals into Victims: Discussions on Abortion in the Catholic Church of Sweden. *European Journal of Women's Studies*, 12(2), 187-200. <https://doi.org/10.1177/1350506805051239>
- Schrock, D. P., Padavic, I. (2007). Negotiating Hegemonic Masculinity in a Batterer Intervention Program. *Gender & Society*, 21(5), 625-649. <https://doi.org/10.1177/0891243207304975>

- Scott, R. W. (2008). *Institutions and Organizations*. Los Angeles, London, New Delhi, Singapore: Sage Publications.
- Skowronek, K. (2007). Obraz współczesnej kobiety w listach pasterskich Konferencji Episkopatu Polski, W: P. Bortkiewicz, S. Mikołajczak, M. Rybka (red.). *Język religijny dawniej i dziś*, s. 172-181. Poznań: Poznańskie Studia Polonistyczne.
- Stewart-Thomas, M. (2009). Gendered Congregations, Gendered Service: The Impact of Clergy Gender on Congregational Social Service Participation. *Gender, Work & Organization*, 17(4). <https://doi.org/10.1111/j.1468-0432.2009.00484.x>
- Szczepaniak, M. (2005). Męskość w opresji? Dylematy męskości w kulturze Zachodu. W: E. Durys, E. Ostrowska (red.). *Gender. Wizerunki kobiet i mężczyzn w kulturze*, s. 25–37. Kraków: Rabid.
- Szczepanikova, A. (2012). Becoming more conservative? Contrasting gender practices of two generations of Chechen women in Europe. *European Journal of Women's Studies* 19 (4): 475-489.
- Szwed, A. (2015). *Ta druga. Obraz kobiety w nauczaniu Kościoła rzymskokatolickiego i w świadomości księży*. Kraków: NOMOS.
- Szwed A., Zielińska K. (2017). *A War on Gender? The Roman Catholic Church's Discourse on Gender in Poland*. W: S. P. Ramet, I. Borowik (red.). *Religion, Politics, and Values in Poland: Continuity and Change Since 1989*, s. 113–136. New York: Palgrave Macmillan.
- Szymański, Józef. (2012). Szansa czy zagrożenie dla kościoła lokalnego? Polscy imigranci w Unii Europejskiej. *Studia Polonijne*, 33: 5–26.
- Urbańska, S. (2016). Czego nie dowiemy się o globalnej rewolucji płci bez badania religii w życiu migrantów. *Studia Humanistyczne AGH*. 15(3), s. 51-67. <http://dx.doi.org/10.7494/human.2016.15.3.51-67>.
- Walewander, E. (2008). Kościół a Polonia i Polacy w świecie. *Studia Polonijne*, (29), 35–44.
- Wallace R.A. (1992). *They call her pastor: a new role for Catholic women*. Albany: State University of New York Press.
- Weaver, M. J. (1995). *New Catholic Women: A Contemporary Challenge to Traditional Religious Authority*. Indiana University Press.