


Katarzyna Leszczyńska 

AGH w Krakowie

Katarzyna Zielińska 

Uniwersytet Jagielloński

Sylwia Urbańska 

Uniwersytet Warszawski



„PRAWDZIWI MĘŻCZYŹNI BOGA” W „SZATAŃSKICH MIASTACH”. RELIGIA I HYBRYDYCZNA MĘSKOŚĆ POLSKICH MIGRANTÓW W ANGLII, BELGII I SZWECJI

W artykule analizujemy konstruowanie męskości przez polskich migrantów zaangażowanych w działalność polskich organizacji Kościoła katolickiego za granicą. Przedstawiamy wyniki badań, które przeprowadziliśmy w latach 2016–2018 z aktywnymi religijnie polskimi mężczyznami migrantami, w trzech krajach: Anglii, Belgii i Szwecji. Ramą heurystyczną analizy jest koncepcja męskości hybrydycznej, rozumianej jako konglomerat społecznych praktyk i reguł społecznych wywodzących się z różnych wzorców płci. Pokazujemy, jak w procesie selektywnego włączania znaczeń przypisywanych np. kobiecości konstruowany jest nowy wzór męskości. Omawiamy, w jaki sposób religia staje się mechanizmem stratyfikacji i mobilności w ramach hierarchii płci. Osadzenie męskości w znaczeniach religijnych wynosi polską religijną męskosc na dominujące pozycje w porządku symbolicznym.

Słowa kluczowe: migracja; religia; gender

“True Men of God” in “Satanic Cities”. Religion and Hybrid Masculinity of Polish Migrants in England, Belgium and Sweden

In the article we analyse the construction of masculinity by Polish migrants involved in Polish organisations of the Catholic Church abroad. The results of the research that we conducted in 2016–2018 with religiously active Polish migrant men in three countries – England, Belgium and Sweden – are presented. The heuristic framework of the analysis is the concept of hybrid masculinity understood as a conglomerate of social practices and rules derived from various gender patterns. We show how, in the process of selective

Katarzyna Leszczyńska, Wydział Humanistyczny AGH, kaleszcz@agh.edu.pl, ORCID 0000-0001-9859-8941; Katarzyna Zielińska, Instytut Socjologii UJ, katarzyna.zielinska@uj.edu.pl, ORCID 0000-0002-8356-8800; Sylwia Urbańska, Wydział Socjologii UW, urbanskas@is.uw.edu.pl, ORCID 0000-0002-5632-8043.

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.

inclusion, meanings and practices attributed to e.g. femininity are incorporated into the new religious masculinity pattern. We demonstrate how religion a mechanism of social segregation, stratification and mobility within gender hierarchy that elevates Polish religious masculinity to dominant positions in the symbolic order.

Key words: gender; migration; religion

Wprowadzenie

Jedną z ważnych kategorii dystynktywnych w obrębie płci społeczno-kulturowej w kulturze zachodniej jest religia. Religijność, szczególnie zaś zaangażowanie we wspólnoty religijne, są widziane jako doświadczenia stereotypowej kobiecości (Trzebiatowska, Bruce 2012). Źródła takiej dystynkcji wyjaśnia się na różne sposoby. Niektórzy badacze tłumaczą ją socjalizacją kobiet do większej emocjonalności, inni łączą ją z różnicującym gender rozumieniem podmiotowości i sprawstwa (zob. Avishai 2008). Choć męskość jest kategorią procesualną, wewnątrznie zróżnicowaną i relatywną, to w wielu kulturach we wzorcu społecznie dominującym jest definiowana przez negację i odrzucenie tego, co kulturowo uznane za kobiece (Demetriou 2001: 347). W wymiarze religijnym wyraża się to zdystansowaniem męskości do religii, co znajduje swój wyraz w genderowym zróżnicowaniu religijności. Również w polskim społeczeństwie gender jest kategorią różnicującą religijność. Kobiety w Polsce są bardziej wierzące niż mężczyźni (CBOS 2021), a wiara dla Polek jest o wiele większą wartością niż dla mężczyzn – duże znaczenie ma ona dla 48% kobiet w Polsce i 38% mężczyzn (Sadłoń, Stępisiewicz 2015). Kulturowe wyobrażenia męskości i kobiecości w Polsce są również mocno związane z religią. Mężczyzna zaangażowany we wspólnotę kościelną, nawet w opiniach wierzących katolików, jest często kojarzony albo z duchownym, albo z tym, co niemęskie, zniewieściałe i degradujące „prawdziwą” męskość (Leszczyńska 2016; Leszczyńska, Urbańska, Zielińska 2020). W ostatnich latach co prawda można obserwować w Polsce rozwój męskich inicjatyw w Kościele, np. Rycerzy Maryi czy ruchów związanych z Marszem Niepodległości (Draguła 2019; Szczukowski 2019), jednak wysoka religijność jest wciąż domeną kobiet.

Jednym z ważnych kontekstów i doświadczeń, który zmienia i komplikuje wzór męskości, także w relacji do religii, jest migracja, która ma wpływ na tożsamości, praktyki i struktury płciowe (zob. np. Urbańska 2016; Charsley, Wray 2015; George 2005). Jak piszą Filippo Osella i Caroline Osella, w procesie migracji wzorce płciowe różnicują się, a prosty binaryzm i esencjalizm są zastępowane przez hybrydy, dyslokacje i wielości (Osella, Osella 2010). Doświadczenie migracyjne może również wzmacniać konserwatywne i tradycyjne wzory

plciowe oraz gruntować męskie przywileje (Trąbka, Wojnicka 2017), choć, jak pokazujemy niżej, niekiedy w nieoczywisty sposób.

Tematyka dotycząca problemów męskości i migrujących mężczyzn z Polski pojawia się coraz częściej w badaniach migracyjnych (zob. np. Trąbka, Wojnicka 2017; Kilkey, Palenga-Möllnbeck 2016; Pustułka, Struzik, Ślusarczyk 2015; Wojnicka, Nowicka 2022), ale badania wzajemnych relacji religii i męskości pozostają tam *de facto* nieobecne (zob. np. Fiałkowska 2019; Leszczyńska, Urbańska, Zielińska 2018). O tym, że religia jednak odgrywa istotną rolę w kształtowaniu męskości polskich migrantów, świadczą procesy, jakie zachodzą w ostatnich latach w środowiskach Polonii w niektórych krajach Europy Zachodniej. Mimo wyraźnego słabnięcia religijności migrujących Polaków, prowadzone przez nas badania pokazują, że w niektórych zbiorowościach migrantów rośnie zaangażowanie religijne. W polskich strukturach Kościoła rzymskokatolickiego poza granicami, w tzw. Polskich Misjach Katolickich, widoczne jest wzmoczenie religijne wśród polskich mężczyzn¹. Przykładem tego są rosnące liczbowo religijne grupy męskie zakładane przy polskich parafiach za granicą, np. grupy Mężczyzn św. Józefa lub współpracujących z nimi *Militia Regni Polonia*. Innym przykładem jest też rosnąca popularność mszy, rekolekcji, religijnych konferencji, a także działań formacyjnych skierowanych tylko do polskich mężczyzn. Jeszcze w 2016 roku takich męskich grup było w całej Anglii kilka, dziś w Londynie jest ich już 15, a w całym kraju 34. Podobne działania, choć na o wiele mniejszą skalę i niekiedy poza strukturami polskich misji, są w ostatnich latach również inicjowane przez polskie męskie środowiska Belgii i Szwecji.

Jaki więc wzór męskości jest konstruowany przez polskich mężczyzn-migrantów aktywnych religijnie w środowiskach polskich organizacji Kościoła rzymskokatolickiego za granicą? Jak religia jest implementowana do tego wzoru i jakie zyskuje znaczenie w procesie jego konstruowania? Spróbujemy odpowiedzieć na te pytania wykorzystując wyniki badań, które przeprowadziłyśmy w latach 2016–2018 z polskimi mężczyznami, aktywnymi przy Polskich Misjach Katolickich w trzech krajach: Anglii, Belgii i Szwecji.

Pisząc o męskości rozumiemy ją jako instytucję społeczną, a zatem jako konfigurację praktyk społecznych i reguł, kulturowo, społecznie i historycznie różnicowanych oraz różnicujących umiejscowienie kobiet i mężczyzn w społeczeństwie. Natomiast włączanie religii do wzoru męskości odczytujemy w kategoriach konstruowania męskości hybrydycznej. Interpretujemy ją jako konglomerat różnych społecznych praktyk i reguł, pochodzących z różnych wzorów

¹ Nowe formy religijnego zaangażowania mężczyzn, często realizowane w ramach różnych grup działających przy parafiach, są również obserwowane w kontekście polskim (zob. Draguła 2019; Szczukowski 2019).

genderowych. Budowanie męskości hybrydycznej analizujemy nie tylko jako reakcję polskich mężczyzn na przemiany statusu w warunkach migracji. Postrzegamy ją również jako efekt spotkania męskości tradycyjnych – typowych dla społeczeństw patriarchalnych, którym wciąż, mimo zmian społecznych, jest społeczeństwo polskie – z pluralizmem, wielokulturowością i egalitaryzmem. Transnarodowe i transkulturowe ułożenie migrantów pomiędzy wielokulturowością Anglii, Belgii i Szwecji a konserwatyzmem polskiego katolicyzmu staje się punktem odniesienia i rezerwuarem znaczeń. Nasi badani czerpią z niego, konstruując wzór, który nazywają „nową” męskością.

Męskość hybrydyczna, religia i migracja

Na znaczącą rolę migracji w budowaniu praktyk i tożsamości płciowych zwracają uwagę liczne badania prowadzone od lat osiemdziesiątych XX wieku, przy czym większość z nich kładzie nacisk na doświadczenia kobiet w tym procesie (Pedraza 1991; Avila, Parrenas 2002; Urbańska 2015). Jest to wynikiem szczególnego uwrażliwienia na kwestie kobiece po dekadach traktowania migracji w kategoriach neutralnego i „andocentrycznie ślepego” na płeć procesu (Hondagneu-Sotelo 2013: 234; Urbańska 2018; Leszczyńska, Urbańska, Zielińska 2018). W ostatnich latach pojawiają się również badania nad męskością i migracją. Jednak sytuacja migrujących mężczyzn jest w nich często redukowana albo do wpływu ich statusu etnicznego, z którego mają wynikać różne problematyczne zachowania (zob. stereotyp „cudzoziemców powodujących kłopoty”), albo do praktyk ekonomicznych i napięć wynikających z wypełniania tradycyjnej roli żywiciela rodziny (za: Charsley, Wray 2015; Bell, Pustułka 2017). Relacje między męskością a religią w kontekście migracji są rzadko analizowane, a jeśli już są problematyzowane, to obecność mężczyzn w kościołach i ich zaangażowanie religijne analizuje się głównie jako strategię kompensowania niskiego statusu i praktykowanie formalnej władzy (George 2005).

Kategorią, która wydaje się szczególnie przydatna z perspektywy analizy tych intersekcji między płcią a religią, jest męskość hybrydyczna. Męskość hybrydyczna to pojęcie, które opisuje genderowe przemiany w relacji do hegemonicznego wzoru męskości, rozumianego jako konfiguracja reguł społecznych i praktyk, uzasadniających oraz podtrzymujących męską dominację i patriariat. Reguły te i praktyki nie są stałe ani uniwersalne, są za to kontekstualne i historyczne (zob. Arxer 2011; Bridges, Pascoe 2014; Demetriou 2001; Eisen, Yamashita 2019; Kluczyńska 2021). W literaturze przedmiotu męskość hybrydyczna pojawia się albo jako jeden z typów męskości, alternatywny wobec wzoru hegemonicznego, który prowadzi do renegocjacji tradycyjnego kontraktu płci, wspiera egalitaryzację i osłabia patriariat (np. Anderson, McCormack 2018) albo

jako sposób osiągania męskości hegemonicznej i reprodukcji patriarchy, jednak na nowe, bardziej nieoczywiste sposoby. Wzorzec męskości hybrydycznej jest w tym drugim ujęciu często obecny w strategiach mężczyzn, którzy nie osiągając bezpośrednich korzyści z patriarchy, negocjują relacje ze społecznie dominującymi męskosciami, a równocześnie podtrzymują dominację nad kobiecością i kobietami (Bridges, Pascoe 2014; Eisen, Yamashita 2019; Hirose, Pih 2010; Kluczyńska 2021). Niezależnie od kierunku interpretacji wpływu wzorca hybrydycznej męskości, jej konstruowanie analizuje się jako wynik przemian kulturowych i zmieniających się kontekstów społecznych oraz reguł płci. A samo praktykowanie męskości hybrydycznej jest przedstawiane często jako sposób radzenia sobie w warunkach, które utrudniają lub uniemożliwiają mężczyznom praktykowanie władzy i dominacji. Postrzegane jest bowiem jako strategia, która wspiera „dokapitalizowanie” statusu społecznego mężczyzn (Arxer 2011).

Męskość hybrydyczna konstituowana jest przez zbiór typowych praktyk. Po pierwsze, selektywnie dystansuje się od hegemonicznej męskości, równocześnie identyfikując się z niektórymi jej znaczeniami (Bridges, Pascoe 2014; Demetriou 2001; Hirose, Pih 2014; Kluczyńska 2021). Relacja męskości hybrydycznej z hegemoniczną jest więc złożona, niejednoznaczna i tylko częściowo opozycyjna. Po drugie, praktyką typową dla męskości hybrydycznej jest „strategiczne pożyczanie” (Arxer 2011; Bridges, Pascoe 2014; Diefendorf 2015; Kluczyńska 2021), czyli wybiórcze zawłaszczanie różnych elementów zwykle związanych z męskosciami marginalizowanymi oraz z kobiecością i włączanie ich do normy męskości. Poprzez zawłaszczanie takich praktyk i znaczeń męskość hybrydyczna ma szansę lepiej przystosować się do różnych warunków społecznych stając się strategią reprodukcji patriarchy. W rezultacie więc, choć męskość hybrydyczna zawłaszcza znaczenia kojarzone z kobiecością i męskosciami kulturowo marginalizowanymi, nie tylko nie kwestionuje nierówności, ale je reprodukuje. Istotne jest, że nie robi tego wprost, bo choć selektywnie dystansuje się od hegemonicznego wzoru, to wciąż jednak utrwała ona stosunki władzy i patriarchy. Tym sposobem w procesie inkluzji różnych, pozornie sprzecznych reguł i praktyk, męskość hybrydyczna wytwarza historycznie nowe i nierzadko bardziej skuteczne strategie reprodukcji patriarchy. Równocześnie nadaje mu swoistą elastyczność, która pozwala dostosować się do zmieniających okoliczności (zob. Demetriou 2001; Bridges, Pascoe 2014; Kluczyńska 2021).

I tak, religijne zaangażowanie, w chrześcijaństwie kojarzone przede wszystkim z kobiecością, w procesie zawłaszczania może stać się również sposobem na ekspresję męskości i strategią odzyskiwania męskiej władzy oraz reprodukcji patriarchy. O budowaniu takich nowych religijnych męskości pisali badacze, którzy zajmowali się męskosciami protestanckimi (Nyhagen 2020; Aune 2010; Burchardt 2018; Dube 2014), rzadziej katolickimi (Gelfer 2010). Papierkiem lakmusowym nowego wzorca religijnej męskości miało być praktykowanie

zaangażowanego emocjonalnie ojcostwa przy jednoczesnej przywódczej roli mężczyzny w rodzinie, a także „czystości” seksualnej. Praktyki te miały wzmacniać męski autorytet w całym społeczeństwie i odróżniać od niewłaściwej męskości (np. „dobrych” cnotliwych gejów od rozwiązłych, Sumerau 2012).

Męskie zaangażowanie religijne w powyżej wspomnianych ruchach analizowano często jako odpowiedź na społeczne i ekonomiczne przemiany porządku płci, które miały osłabiać pozycję mężczyzn w kulturze i rozmontowywać patriariat. W podobny sposób wzrost religijnej aktywności mężczyzn w chrześcijańskich Kościołach – tym razem na emigracji – interpretuje Sheba Mariam George w odniesieniu do indyjskich mężczyzn w USA. Migracja jawi się w jej analizach jako szczególnie „alienujące” doświadczenie (George 2005: 211), a nowe migracyjne usytuowanie staje się wyzwaniem dla tradycyjnych męskich tożsamości. Rosnące na emigracji kobieca emancypacja i niezależność (nie tylko ekonomiczna) stają się problematyczne z perspektywy patriarchatu, którego podstawą jest hierarchiczna relacja między płciami i męska dominacja. Jak pokazują różne badania (np. Montes 2013), migranci z Globalnego Południa i Europy Środkowo-Wschodniej w państwach przyjmujących często znajdują się na końcu rasowej/etnicznej drabiny społecznej, i na różne sposoby reagują na utratę dominującego statusu.

Choć powyżej zasygnalizowane studia są dla nas inspirujące, analizują one przede wszystkim doświadczenia mężczyzn, którzy wywodzą się ze społeczeństw wielokulturowych i konstruują męskość w takich społeczeństwach. W naszym tekście natomiast przyglądamy się konstruowaniu męskości przez mężczyzn, którzy są transnarodowo (i transkulturowo) „zawieszeni” w różnych subświatach: między półperyferyjną, stosunkowo tradycyjną, choć pełną symbolicznych i ideowych napięć kulturą polską, oraz wielokulturowym społeczeństwem angielskim, belgijskim i szwedzkim. Ponadto, ważną ramą, w której polscy migranci budują religijną męskość, jest również ich skomplikowany i intersekcyjny status konstruowany przez transnarodowe układy, między innymi klasy, rasy i etniczności. Nasz tekst jest próbą uzupełnienia dotychczasowych badań nad hybrydyczną męskością w jej religijnej odsłonie.

Metodologia

Prezentowane w tekście wyniki analiz są częścią szerszego projektu, który dotyczył relacji między gender, religią i migracją². Podstawą naszych badań była

² Wyniki projektu prezentujemy w różnych publikacjach, między innymi w książce (Leszczyńska, Urbańska, Zielińska 2020). Artykuł nawiązuje do wyników projektu i szczegółowo rozwija jeden z wątków, który został zasygnalizowany w monografii.

metodologia jakościowa. W artykule opieramy się na wywiadach pogłębionych z polskimi mężczyznami, zaangażowanymi w aktywności polskich organizacji Kościoła katolickiego w Anglii, Belgii i Szwecji (były to wywiady z 31 świeckimi mężczyznami oraz 16 mężczyznami ordynowanymi). Uzupełnieniem wywiadów są też dane zebrane w jawnych obserwacjach. Uzyskany materiał traktujemy jako źródło wiedzy o praktykach społecznych i nadawanych im przez naszych rozmówców znaczeniach. Badania realizowałyśmy od 2016 do 2018 roku w paru kilkutygodniowych sekwencjach czasowych w Anglii, Szwecji i Belgii. Wybór tych krajów był celowy. Specyficzne osadzenie doświadczeń mężczyzn migrantów pomiędzy tradycyjnymi wzorami polskiego katolicyzmu i pluralizmem oraz wielokulturowością krajów pobytu naszych badanych było interesującym kontekstem, który pozwolił zrekonstruować nam złożone wzory męskości.

Procedura szukania rozmówców była złożona. Zaczęłyśmy ją od analizy stron internetowych polskich struktur kościelnych za granicą, co naprowadziło nas na ważnych aktorów życia religijnego Polonii w badanych trzech krajach. Zwracałyśmy się do nich z prośbą o spotkanie i rozmowę, przedstawiając na piśmie cele naszego projektu. Następnie rozszerzałyśmy naszą próbę w oparciu o zasady kuli śniegowej, korzystając z poleconych nam przez rozmówców kontaktów. Realizując badania miałyśmy zgodę przełożonych polskich struktur Kościoła katolickiego, w których angażowali się nasi rozmówcy. Analizowanym materiałem były transkrypcje wywiadów pogłębionych, które nagrywałyśmy wyłącznie za zgodą badanych. W kilku przypadkach, gdy nasi rozmówcy nie wyrazili na nie zgody, bazowałyśmy tylko na notatkach ze spotkań. Treść wywiadów została poddana analizie treści za pomocą programu do jakościowej analizy danych Maxqda 12.

Nasi badani angażowali się w różnych obszarach działalności polskich organizacji religijnych, zajmując stanowiska regulowane etatami, a także prawem państwowym i kościelnym, jak i podejmując nieformalne działania, określane głównie tradycją i kulturowym zwyczajem. Kluczem doboru mężczyzn do wywiadów było ich zaangażowanie religijne przy polskich strukturach Kościoła katolickiego działających za granicą. Badani to przede wszystkim osoby, które migrowały po wstąpieniu Polski do Unii Europejskiej, choć są wśród nich i tacy, którzy przybyli z Polski wcześniej lub urodzili się za granicą. Społeczny status rozmówców obejmował różnorodne grupy – większość mężczyzn świeckich miała wyższe lub średnie wykształcenie zdobyte w Polsce. Nasi rozmówcy to przede wszystkim specjaliści pracujący na wysoko wykwalifikowanych stanowiskach (farmaceuci, architekci, menedżerowie) lub właściciele firm, rzadko klasa ludowa (pracownicy fizyczni). Inaczej więc niż we wspomnianych już badaniach Sheby George (2005), naszymi rozmówcami byli najczęściej mężczyźni z dość stabilną pozycją na rynku pracy. Większość z nich to relatywnie młodzi mężczyźni świeccy (między 20–45 rokiem życia) i nieco starsi księża katolicycy.

Nasi badani byli umiejscowieni w porządkach, które stanowiły ważną ramę prowadzonych badań. Porządki te wyznaczone były przez społeczeństwo migracji, kraj pochodzenia, religijno-etniczną diasporę migrantów. Społeczeństwo polskie, w porównaniu do tych, do których migrowali, jest bardziej religijne, przywiązane do tradycji i Kościoła rzymskokatolickiego. Mimo że w ostatnich latach odsetek osób niewierzących lub zdystansowanych do Kościoła w Polsce rośnie, to i tak religijność w Polsce nadal pozostaje na o wiele wyższym poziomie niż w Belgii, Szwecji lub Anglii (Pew Research Center 2018). Katolicyzm, który jest ważną ramą odniesienia w procesie budowania męskości przez naszych badanych, ma postać tradycyjną, jeśli porównamy go do jego lokalnych form w trzech wybranych do badań społeczeństwach. Choć zbiorowość wiernych katolików w Polsce jest zróżnicowana, to Kościół instytucjonalny w Polsce jest silnie partykularystyczny i antyegalitarny (zob. Leszczyńska 2016, 2019; Szwed, Zielińska 2017). Takie są w dużym stopniu – prócz nielicznych wyjątków – również polskie struktury kościelne za granicą. Analizy tych struktur na emigracji pokazują znaczące związki religii katolickiej z tradycją narodową, nacjonalizmem, tożsamością etniczną i obrzędową (Krotofil 2013). Z kolei struktury Kościołów lokalnych w Anglii, Belgii i Szwecji, ze względu między innymi na to, że katolicyzm staje się tam religią przede wszystkim migrantów, charakteryzują się wyraźnym wewnętrznym etnicznym, narodowym i kulturowym zróżnicowaniem. Społeczeństwa tych krajów charakteryzują się również wyższym poziomem równości i równouprawnienia płci czy mniejszości. Jak pokazuje Gender Equality Index, Polska plasuje się na o wiele niższym poziomie równości w różnych dziedzinach życia niż Belgia, Wielka Brytania czy Szwecja. Słabszy egalitaryzm płciowy bez wątpienia podtrzymuje dominację konserwatywnych i tradycyjnych wzorów męskości w społeczeństwie polskim.

Jak pokazują analizy Justyny Bell i Pauli Pustułki (2017), praktyki męskości wśród polskich mężczyzn – również tych migrujących za granicę – różnicują się, a w ostatnich latach w relacji do tej esencjalistycznej wizji pojawiają się wzory konkurencyjne i alternatywne. Jednak, mimo tego rosnącego zróżnicowania, wciąż swoistą polską normę wspieraną przez Kościół w Polsce wyznacza wzór męskości opierający się na władzy, heteronormatywności i agresji (Fiałkowska 2019). Norma ta stanowi ważny kontekst, do którego odnoszą się badani przez nas migranci.

Te umiejscowienia w społeczeństwie pobytu, społeczeństwie polskim (w tym polskiej kulturze religijnej) i migracyjnej diasporze, stanowią ważne, ale nie jedyne konteksty, w których konstruowana jest męskość polskich migrantów zaangażowanych w PMK. Ważnym punktem odniesienia, bez którego trudno zrozumieć reprodukowane przez polskich migrantów wzory, są również bardziej globalnie ujęte modele męskości konstruowanej przez chrześcijańskich aktywistów religijnych, inicjujące również procesy backlashowe i antyrównościowe

(Graff, Korolczuk 2021). W ostatnich latach wzory te zyskują popularność w grupach i ruchach chrześcijańskich przede wszystkim wyrastających z protestantyzmu. Wzorce te mają często wymiar klasowy, na co zwraca uwagę Line Nyhagen (2020) odnosząca się między innymi do środowisk anglikanów w Wielkiej Brytanii. Są typowe dla białych, heteroseksualnych mężczyzn z klasy średniej, co jest szczególnie ważne z perspektywy naszych badań.

Religia a hybrydyczna męskość polskich migrantów

Wzór męskości produkowany przez polskich mężczyzn na emigracji jest intersekcjonalny, to znaczy jest konfiguracją reguł odnoszących się do religijności, płciowości, rasy (*whiteness*), etniczności i klasy społecznej. Domeny, które go konstytuują w przestrzeni transnarodowej, są złożone i zakorzenione w różnych wzorach płciowych. Po pierwsze, są to doświadczenia i praktyki kojarzone w społeczeństwie polskim z kobiecością, takie jak religijność, wspólnotowość i emocjonalność. Przy czym są one odczytywane w ramach sensów nadawanych męskości. Nie oznacza to pełnej inkluzji cech uznanych za kobiece i identyfikacji męskości z kobiecością, która wciąż jest wobec męskości dychotomizowana i w religijnym kontekście dewaluowana. Po drugie, konstytuują go niektóre doświadczenia kojarzone z męskością hegemoniczną. Na przykład walka czy siła, ale reinterpretowane i odarte z ich fizycznego i przemocowego aspektu. Szczególną rolę w tej reinterpretacji odgrywa religia, która pozwala na umieszczenie tych doświadczeń w innym systemie znaczeń. Równocześnie tradycyjne wzory męskości są przez naszych rozmówców krytykowane. Po trzecie, konstytuują go znaczenia przypisywane w tradycyjnym porządku płci męskościom marginalizowanym – etnicznym (szczególnie muzułmańskim) i, pośrednio, nieheteronormatywnym.

Materiał empiryczny pozwala zrekonstruować wzór religijnej męskości na podstawie jej pozytywnej wizji, ale również na podstawie tego, od czego badani się dystansują i co uznają za swoiste „peryferie” normy męskości. Analizę zaczynamy od rekonstrukcji negatywnych wzorów męskości, następnie rekonstruujemy znaczenia, które konstytuują jej pozytywną wizję.

Symboliczne dystansowanie wobec wzorów męskości

Figury męskości, od których badani się dystansują, służą jako swoiste antywzory męskości, pełniące funkcje „znaczących innych” w konstruowaniu nowego, religijnie legitymizowanego męskiego ideału. Figury te to wzory emocjonalnie nieobecnego żywiciela rodziny, nacjonalistycznego wojownika,

niereligijnego macho i liberalnego Europejczyka. Choć figury te odnoszą się do różnych praktyk społecznych, łączy je ich intersekcyjne osadzenie w płci, klasie i etniczności.

Po pierwsze, wzorce te są etniczowane, mają ucieleśniać tradycyjną polską męskość. Po drugie, w opiniach naszych rozmówców ich upowszechnienie w społeczeństwie polskim i w zbiorowości polskich migrantów odpowiada nie tylko za degenerację mężczyzn, ale też polskiej rodziny, narodu i całego społeczeństwa. Tradycyjny polski mężczyzna, jak mówił Ryszard, „nie ma poczucia ojcostwa”, jest nieobecny emocjonalnie i staje się źródłem różnych dysfunkcji oraz dewiacji społecznych. Według Bartosza: „90% mężczyzn, co są w więzieniach, są dlatego, że ich ojcowie zostawili, jak byli małymi dziećmi”.

Po trzecie, według naszych badanych wzory te mają być typowe dla nie wykwalifikowanych robotników, mają być zatem kapitałem klasy ludowej, od której nasi rozmówcy – profesjonalści, właściciele firm czy menedżerowie się również dystansują. Mężczyźni praktykujący *tradycyjną* męskość, w odróżnieniu od nich samych, przedstawiani są jako pracujący fizycznie, sięgający po „niskie” rozrywki, agresywni i ksenofobiczni. Przykładową emanacją takiej męskości są różne nacjonalistyczne grupy, o których wspominają nasi rozmówcy z Anglii. Są to między innymi narodowcy, skinheadzi czy tzw. wyklęci. Interpretują oni tę militaryzację męskości jako sposób na kompensację różnych emigracyjnych braków i „frustracji”, wynikających z wykluczenia klasowego i rosnącej na emigracji kobiecej niezależności. Jak mówił jeden z naszych badanych, ksiądz Adam, agresywni nacjonalści „to pracownicy budowlani, murarze sfrustrowani”. Wielu naszych rozmówców separuje się od takiej agresywnej i przemocowej męskości militarnej, której cel rozpoznają jako zbrojną obronę polskiej wspólnoty narodowej. Nie oznacza to jednak, że wśród poglądów podzielanych przez *tych dystansujących się mężczyzn* brakuje odwołań do kontekstu narodowego. Wręcz przeciwnie, takie odniesienia są obecne, jednak zyskują one na emigracji uzasadnienie globalne i religijne, *odwołujące się* do zbawienia ludzkości, a nie do grupy etnicznej. Jak dowodzą analizy innych badaczy polskiej migracji w Europie, wzór militarnej i agresywnej męskości w imię wąsko pojmowanej etniczności przez dekady wyznaczał raczej bezdyskusyjnie przyjmowaną normę płciową wśród polskich migrantów (Garapich 2009: 49). Dziś, jak przekonaliśmy się w trakcie badań, jest interpretowany jako nienormalny i niestosowny.

Głęboka i pierwotna przyczyna upowszechnienia tych wzorów męskości, od których nasi badani się dystansują, ma według nich swoje źródła w zjawiskach zewnętrznych wobec „prawdziwej” męskości. Szczególną rolę w demobilizowaniu męskiej aktywności odgrywają autorytarni polscy księża, którzy wedle naszych rozmówców, odstręczają od Kościoła i są „niemęscy”. Noszą bowiem „sukienki”, mają wysoki tembr głosu, wykonują „ekliwe” pieśni. Odstreca

również feminizacja Kościoła, która jest związana nie tylko z dominacją liczbą kobiet, ale także z symboliką i emocjonalnością kulturową kojarzoną z kobiecością – w pieśniach, estetyce czy wystroju świątyni. Zwracali na to uwagę badani we wszystkich krajach:

No ogólnie mówię: Kościoły [w Polsce] są dla kobiet, są kwiaty, jest piękna muzyka, można sobie pośpiewać, potańczyć. A te w ogóle już rekolekcje odnowy w Duchu Świętym, no wyobraź sobie, jak faceci się mają łapać za ręce, i się kołysać, i się przytulać? Dla nas [polskich mężczyzn] to jest niewyobrażalne... to jest odpychające. Jak ja mogę obcego faceta przytulić? (Paweł_Belgia)

W konsekwencji, jak mówi wielu naszych rozmówców, polscy mężczyźni stają się religijnie „wycofani” i degenerują się. To „macho” i „cwaniacy” z „ostatniej ławki” lub ci, którzy „stoją za kościołem”. Te dysfunkcyjne wzory męskości są więc postrzegane przez badanych we wszystkich krajach jako efekt rosnącej feminizacji i klerykalizacji polskiego katolicyzmu oraz hierarchicznej struktury Kościoła.

Kolejnym wzorem, od którego nasi badani się symbolicznie separują, są białe męskości krajów przyjmujących (i, szerzej, Europy Zachodniej). To im przypisywany jest obyczajowy liberalizm. Do nich odnoszą się polscy migranci, uzasadniając praktyki nowej religijnej męskości. Jednak już w tym miejscu warto zasygnalizować selektywność tych separacji, negacji i odrzuceń. W specyficznych kontekstach identyfikowanie z białymi męskosciami staje się ważnym mechanizmem budowania rasowej tożsamości w relacji do męskości islamskich migrantów w Europie. Rozwijamy ten wątek w kolejnych częściach artykułu.

Poszerzanie męskiej normy. Maskulinizacja emocjonalności i religijności

W procesie kształtowania się nowego wzoru męskości włączane są do niego znaczenia kojarzone w polskiej kulturze z kobiecością – religijność, emocjonalność i wspólnotowość³. Wcielanie to nie dokonuje się jednak wprost. Jest procesem, w którym te atrybuty są reinterpretowane w ramach reguł konstytuujących patriarchalną męskość, a zatem racjonalności, władzy i dominacji. Taki sposób reinterpretacji przymiotów tradycyjnie kobiecych, ale w kategoriach zmaskulinizowanych widać wyraźnie w wypowiedziach dotyczących konwersji religijnej. Staje się ona procesem przekształcającym nie tylko religijność naszych rozmówców, ale również ich tożsamość płciową i praktyki męskości.

³ W tej części artykułu nawiązujemy do ustaleń z monografii: Leszczyńska, Urbańska, Zielińska 2020.

Przemiana męskości pod wpływem konwersji religijnej jest powszechnym doświadczeniem wśród mężczyzn aktywnych przy polskich strukturach kościelnych Anglii. Jest także obecna wśród niektórych młodych mężczyzn z Belgii oraz jednego rozmówcy ze Szwecji. Na 17 świeckich mężczyzn, z którymi rozmawialiśmy w Anglii, tylko 3 identyfikowało siebie jako wierzących przed wyjazdem z kraju. Większość postrzegała siebie z tamtego okresu jako zdystansowanych do religii i Kościoła (np. niereligijnych, letnich, niewierzących, ateistów i antyklerykałów), a także identyfikowała się z figurą polskiej areligijnej męskości. Dystans do Kościoła i religii w Polsce miał być częścią tożsamości, ale też charakteryzował sposób korzystania zarówno z przestrzeni symbolicznej, jak i fizycznej. Jak mówili badani, nawet jeśli uczęszczali do Kościoła w Polsce, to siadali w „ostatniej ławce” lub stali podczas nabożeństw poza budynkiem. Ich religijna przemiana na emigracji miała być przejściem do „pierwszej ławki”, wejściem do świątyni, a jej konsekwencją miała być maskulinizacja przestrzeni, która przesuwająca kobiety na dalsze miejsca w kościele. Tę dychotomię męskości niezaangażowanej religijnie w Polsce i zaangażowanej religijności na emigracji obrazuje np. wypowiedź Krzysztofa:

Ktoś nam [w Polsce mężczyznom] pokazał, że to [bycie w Kościele] jest słabe. Że to jest głupie. (...) I ja też pamiętam, jak ja chodziłem do kościoła, to nie chodziłem na pierwszą ławkę, tylko chodziłem za kościół. No bo to się wytykało palcem. Więc generalnie żeby mieć uznanie na wsi, czy w mieście, czy w swoim tam kręgu, środowisku. No to żeby być tam wyszydzonym «A chodzi tam». No to wtedy ta osoba czy chciała czy nie, chodziła na zewnątrz. I uczyła też swoje dzieci, czy swojego młodszego tam raczej synka. Ale np. teraz to, że ja już wiem, to dumnie na przykład jak idę w Polsce, to chcę siedzieć w pierwszej ławce. Żeby pokazać im [polskim mężczyznom], że to nie jest słabe, że to nie jest jakiś brak (Krzysztof_Anglia)

Nasi badani zastępują więc wzór męskości niereligijnej i zdystansowanej emocjonalnie nowym wzorem męskości zaangażowanej religijnie, wspólnotowo i uczuciowo. Konwersja, choć prowadzi do osiągnięcia tych tradycyjnie kojarzonych z kobiecością atrybutów, dokonuje się jednak „po męsku”. Ma stanowczy i radykalny charakter. Jest, jak określali to nasi rozmówcy, zmaganiem, odkrywaniem, walką duchową. Przykład przemiany męskości w wyniku konwersji, która przeistacza wojujących antyklerykałów, ateistów w „prawdziwych mężczyzn Boga”, pojawia się w wypowiedzi Krystiana. Przemiana religijna ma moc duchową, choć metaforyzowaną za pomocą domen siły fizycznej:

Jak dałem swoje życie Jezusowi, prawdziwie, a nie, że jest tutaj ksiądz i mówi teraz, «oddajcie życie Jezusowi», no to wszyscy powtarzają regułkę. To było właśnie w sensie, że ja sam z Nim porozmawiałem, ja to tak nazywam: jak facet z facetem, po męsku żeśmy pogadali i wtedy był przełom, wszystko zaczęło się zmieniać, rozwalać, wszystkie jakieś

pęta starego życia, a potem właśnie przeszedłem chrzest w Duchu Świętym, totalna zmiana, po prostu. (Krystian_Anglia)

To napięcie między tradycyjnym a nowym rozumieniem męskości pojawia się w wielu opowieściach o konwersji religijnej na emigracji. Napięcie to przebiega tu między wiedzą, racjonalnością, sceptycyzmem, ale także hedonizmem i hiperseksualnością, a wiarą, zaangażowaniem, emocjonalnością i powściągliwością seksualną. Te pierwsze są w różnych systemach patriarchalnych znamienne dla społecznie dominującej męskości, te drugie w tradycyjnym binarnym układzie płci kojarzone są często z kobiecością. Szczególne znaczenie w wypowiedziach naszych rozmówców zyskuje seksualność, która staje się obszarem redefinicji męskiej normatywności. Przemiana męskości jest bowiem doświadczeniem totalnym, które szczególnie transformuje stosunek do ciała, przyjemności seksualnej, relacji intymnych. A także przekształca ucieleśniony stosunek mężczyzn do kobiet. W wypowiedziach naszych rozmówców męskość sprzed migracyjnej przemiany religijnej określana jest jako: skażona totalnie, burzliwa, imprezowa, rozwiązła i nieczysta. A nieczystość mają wyznaczać wyzwanie, zdrady, masturbacja i pornografia:

Mój stan był po prostu tragiczny, bo ja zawsze miałem taką burzliwą przeszłość. Z życiem w nieczystości przede wszystkim. Ja tego wtedy tak nie postrzegałem, bo myślałem, że to jest po prostu coś normalnego. Czyli spotkanie się z wieloma kobietami, ja nie widziałem w tym żadnego zagrożenia, dla mnie nie było w tym żadnego problemu, do tego później, to przeradzało się w jakieś takie niedotrzymywanie obietnic wobec jakiejś kobiety. Kłamstwa wobec mężczyzn, czyli wobec bliźniego. To są takie małe rzeczy, ale ogólnie różne rzeczy, z czego zostałem wyrwany, za co dziękuję Bogu. (...) Ja zostałem tu uzdrowiony z pornografii tak naprawdę. I nie boję się o tym mówić, gdyż byłem w to lekko uwikłany. I w tym był onanizm, w tym było oglądanie sprośnych filmików, tak, i tak dalej i tak dalej. Stan dość oplakany, bo konsekwencje tego grzechu, nazywam to po imieniu, są później dość drastyczne. Ja do tej pory gdzieś tam z tego wychodzę, mając na uwadze to, co się stało. Serce z kamienia zostaje zastąpione sercem żywym z ciałem. To może zrobić tylko jeden. Tylko on. Jezus Chrystus. (Bartosz_Anglia)

Wzór męskości, który wieńczy religijną przemianę, dystansuje się od zdrady, doraźnych przyjemności, a także agresji i przemocy ze względu na płęć. Praktykami przynależnymi do tego wzoru są ojcostwo, małżeństwo zapewniające kobiecie i dzieciom nie tylko zasoby ekonomiczne, ale i poczucie bezpieczeństwa, stabilność, przewidywalność. Konwersja religijna zatem powoduje przemiany nie tylko tożsamości płciowych, ale staje się renegocjacją szerszego układu płci i wzorców patriarchy. Zrywa bowiem z wyobrażeniem tradycyjnej męskości, a szczególnie jej agresją i reifikującym stosunkiem do kobiet. Nie oznacza to jednak, że nowy wzór męskości jest płciowo egalitarny, nadal bowiem wspiera się na esencjalistycznie, androcentrycznie i hierarchicznie rozumianej

różnicy płciowej. Niemniej jednak można go odczytać jako ramę potencjalnie poprawiającą sytuację kobiet, gdyż ogranicza wobec nich przemoc. Uznaje ją za niestosowną dla „prawdziwej” męskości. W ten sposób efekt przemiany jednego z polskich mężczyzn z grupy Mężczyzn św. Józefa opisuje Bartosz z Anglii: „On wszedł do Kościoła i został uzdrowiony. Jego walnęło. Zaczął dzwonić do swojej dziewczyny, którą traktował wcześniej jak ścierkę do wycierania podłogi, ona mówi, że coś mu się chyba stało i że do lekarza trzeba z nim”.

W obszarze doświadczenia religijnej przemiany renegocjacji podlega nie tylko wzór męskości, ale również wyobrażenie religii, która zyskuje nowe zmaskulinizowane sensory. Religia katolicka przestaje być, używając określeń przytoczonych przez Bartosza, popierdółką, infantylnym, zniewieściałym doświadczeniem. Z kolei Bóg zyskuje w interpretacji naszych rozmówców męskie znaczenie. Oznacza to, że przestaje być Bożą, za to staje się ojcem kochającym i obecnym, choć konsekwentnym i twardym. Podobnie wypowiadał się Łukasz:

Facetom to się głównie wydaje, że modlitwa to nie jest męska rzecz. Nic bardziej mylącego. Modlitwa to jest spotkanie z ojcem. Zanurzasz się w niebieskie powietrze, modlisz się. Ale facetom tak się wydaje. (...) Ale jak na przykład trzeba się skrzyknąć i wyrąbać drzewa wokół kościoła, no to facetów jest wtedy całe mnóstwo. Bo to jest męska rzecz. To też jest modlitwa i oddawanie chwałę Bogu, bo robisz coś dobrego dla Pana Boga. (Łukasz_Szwecja)

Wraz z przemianą męskości jednocześnie dokonuje się renegocjacja rozumienia sprawstwa przez naszych rozmówców. Tu warto przypomnieć, że tradycyjna hegemoniczna męskość jest zazwyczaj konstruowana na specyficznym rozumieniu sprawczego działania. Typowe w wielu systemach patriarchalnych dla hegemonicznej męskości jest samostanowienie i samodzielne działanie, które siłę i motywację czerpią z indywidualistycznie rozumianego podmiotu, a zatem z mężczyzn, a nie z tego co poza nimi. Z kolei wyobrażenia kobiecości w patriarchacie, i w tradycyjnych religiach, zorganizowane są często wokół wzoru sprawczości, której źródłem jest sacrum/Bóg, a zatem to, co poza działającym podmiotem. Kobiety realizujące normatywną kobiecość w tym wyobrażeniu postrzegają się jako posłuszne wykonawczynie woli transcendentnego sacrum, przy czym samo działanie lub jego zaniechanie jest traktowane nie tyle jako wynik przymusu, ile jako rezultat dokonanego przez nie wyboru (Avishai 2008; Leszczyńska 2016). Nasi rozmówcy – świeccy mężczyźni po przemianie – źródło swoich możliwości przekształcania świata lokują przede wszystkim w sacrum, a nie w swojej autonomii i indywidualistycznie ujętej podmiotowości. Lokują je zatem nie w typowych dla tradycyjnej męskości patriarchalnej przymiotach. Doświadczenia naszych badanych zakorzeniają działania i ich konsekwencje w rzeczywistości transcendentnej, a zatem bliższe są rozumieniu

sprawstwa kobiecości. Narzędziem działania w sferze nie tylko religijnej, ale i pozareligijnej codzienności naszych rozmówców staje się modlitwa (do Boga, różnych świętych, przede wszystkim św. Józefa), która ma moc performatywną – wpływania na innych ludzi, na podejmowane przez nich decyzje, na relacje intymne, w które wchodzi nasi rozmówcy czy na sferę materialną. Dzięki modlitwom nasi rozmówcy pokonują trudności organizacyjne w pracy zawodowej czy podczas działań w obrębie wspólnot religijnych, odbudowują budżet domowy, znajdują żony.

Tym samym religijna męskość, którą konstruują polscy migranci, staje się swoistą hybrydą i konglomeratem różnych pozornie sprzecznych lub odległych znaczeniowo reguł i praktyk. Głównymi praktykami, które konstytuują ten wzór hybrydycznej męskości, są: selektywne dystansowanie od tradycyjnej polskiej i liberalnych męskości oraz inkluzja znaczeń nowych, wcześniej we wzorze męskości nieobecnych i budowanie wokół nich męskich zbiorowości. Religia i religijne odniesienia stają się więc ramą interpretacyjną, która te sprzeczne wzory pozwala powiązać i nadać im nowe znaczenia.

Zbiorowe ekspresje religijnej męskości hybrydycznej

Wyjątkową ekspresją religijnej męskości na emigracji charakteryzują się religijne wspólnoty mężczyzn, szczególnie Mężczyzn św. Józefa. Powstają one przede wszystkim przy polskich misjach w Anglii, choć są również obecne w pozostałych dwóch krajach. Nowa męskość staje się tutaj nie tylko indywidualną praktyką, ale również doświadczeniem zbiorowym, podtrzymywanym w kolektywnych działaniach. Wspólnoty organizowane wokół męskości hybrydycznej jawią się jako pośredniczące w transformacji tradycyjnego wzoru męskości. Są również ważną przestrzenią, która umożliwia konstruowanie tego nowego modelu. Odgrywają one zatem dla większości naszych rozmówców funkcje społecznej sieci, która inicjuje i podtrzymuje tę zmianę.

Wspólnoty te przejmują rolę nieobecnego emocjonalnie w hegemonicznym wzorze ojca (Radosław_Anglia), uczą i inicjują mężczyzn do prawdziwej męskości – tej, która jest powołana do obecności w Kościele, w parafii, rodzinie i społeczeństwie, ale też – choć niekiedy pośrednio – w narodzie. Znaczenie męskiej wspólnoty najcelniej ilustruje fragment z wypowiedzi Aleksandra (Anglia):

Czasem możemy znaleźć wzór ojcostwa czy wzór męstwa w koledze, który jest obok, który się dzieli. Grupy, zdaniem naszych rozmówców, mają więc formować i „promować” mężczyzn, budować męską świadomość i ćwiczyć „męski charakter”.

Celem tych wspólnot jest męska inicjacja, zmiana w Polsce i jego defeminizacja, która ma sprawić, „żeby mężczyźni wrócili na swoje miejsce, żeby wzrastali

jako lepsi rodzice, jako lepsi ojcowie, mężowie” (Bartosz_Anglia). Nie jest to zatem budowanie nowego porządku, ale „powrót” do mitycznego, utraconego *status quo*. Dzięki aktywności męskich wspólnot religijnych na migracji, w opinii Kosmy (Anglia), „mężczyźni wracają do tego, z czego zostali zepchnięci. Czyli twardo stają w wierze, świadczą o tym, kim są, to jest ten czas”. I choć działania te są przez naszych rozmówców interpretowane jako przywrócenie płciowej równowagi i neutralności, w naszej interpretacji są w istocie przede wszystkim maskulinizacją praktyk i religii. Mężczyzna ma być „pierwszy”, ma być opiekunem duchowym, emocjonalnym, moralną głową rodziny.

Badani zaangażowani w religijne wspólnoty przy Polskich Misjach w Anglii – między innymi Bartosz, Kosma czy Aleksander – mówią o wspólnotowej przyjaźni, czułości, wsparciu (na katolickim mężczyźnie można bowiem polegać [Bartosz]), skromności, uczuciowości. Mężczyźni w grupach socjalizują się i – jak wyrażają to Krzysztof czy Stanisław – uczą się nowej męskości, potrafią rozmawiać o męskim sercu, przytulają się duchowo i w ten sposób dają sobie siłę. O znaczeniu emocjonalności w doświadczeniu nowej męskości opowiadał między innymi Kosma w przytoczonej historii:

(...) I on [kolega] kiedyś do mnie zadzwonił, chciał o coś zapytać. No i ja odebrałem, wiedziałam, kto dzwoni, po prostu przywitałem tak, jak się normalnie witamy, życzliwie. I z nim była taka historia właśnie, że ta nowa grupa, on zadzwonił, coś się dowiedzieć. I ja po prostu wicie, w normalny sposób, tak jak życzliwy, bratersko, normalnie tak, wiesz: dzwoni ktoś, nie znamy się w ogóle, ale nie ma granic, i ja do niego mówię normalnie, po prostu: «Część bracie, jak tam? Co tam?» I tak po prostu życzliwie. I on po prostu, zadzwonił, «chciałbym coś powiedzieć, a wiesz tylko tak głupio», bo ja jestem niski, on jest z 2 metry. Ćwiczy boks. Konkretny gościu, ziomek taki, potężny, nie da się tego powiedzieć. «Ale wiesz no tak, no dobra, powiem ci. Jak ja do ciebie zadzwoniłem i ty mnie tak przywitałeś, bracie, co tam. To – mówi – wiesz co, poszedłem do syna do pokoju i płakałem jak dziecko – mówi – nikt nigdy w życiu tak do mnie nie powiedział, nie nazwał mnie bratem – mówi – wiesz, ja w takiej ciężkiej rodzinie gdzieś tam». I w historii weszli, 3 dni po prostu po tej rozmowie, on po prostu był tak naładowany, mówi, że po prostu, tak się cieszy, że jest częścią takich właśnie, to jest, przychodzi człowiek do brata, i nie ma barier wiekowych, nie ma tych sztucznych podziałów, nie ma dystansu, rozmawiamy o czymkolwiek, może przyjść do każdego, rozmawiać jak z bratem, nawet czasami lepiej niż z własnym bratem. (Kosma_Anglia)

Wspólnoty te stają się polem ekspresji emocji – mężczyźni dzielą się w nich swoimi słabościami, płaczą publicznie, a zatem podważają tradycyjny wzór, w którym męskość nie okazuje wzruszenia czy smutku. Tak ukonstytuowana wspólnota męska przywodzi na myśl Turnerowskie *communitas*, w którym struktura społeczna, zazwyczaj hierarchiczna, zostaje uproszczona, opiera się bowiem na egalitarnych, bliskich więziach. Wyeksponowana zostaje z kolei struktura symboliczna, odwołująca się do więzów metaforycznie rozumianej

krwi i braterstwa (zob. Turner 2005). Zebrane wypowiedzi wyraźnie pokazują więc, że to, co w modelu społecznie dominującym w Polsce było wykluczane i stygmatyzowane jako niemęskie, jako homoerotyczne, kobiece, irracjonalne, śmieszne, emocjonalne, w nowej, religijnej męskości staje się elementem centralnym, konstytutywnym. Religia staje się zatem ramą, w której ta transformacja znaczeń męskości jest możliwa.

Męskość hybrydyczna jako teren napięć

Hybrydyczną męskość konstytuuje nie tylko selektywna inkluzja praktyk i znaczeń, stereotypowo kojarzonych z utrwaloną w polskiej kulturze kobiecością. Konstytuują ją również praktyki i znaczenia, które kojarzone są z męskosciami wykluczonymi w patriarchacie – z mniejszościami etnicznymi i religijnymi. Rezerwuarem znaczeń, z którego czerpią nasi rozmówcy, staje się męskość przypisywana islamowi. Taka praktyka rekonstruowania wzoru męskości i tym razem opiera się na selekcji. A to oznacza, że niektóre z elementów męskości przypisywanej islamowi są włączane, inne zaś stają się przykładem nienormy i są dezawuowane. Niezależnie od kierunku, w którym przebiega ta praktyka, islam jest w wyobrażeniu naszych rozmówców stereotypizowany i esencjalizowany. Widziany jest jako jednorodny, konserwatywny i fundamentalistyczny.

Ważnym elementem nowej hybrydycznej męskości jest ojcostwo i bycie w rodzinie. Normą jest jednak nie tyle żywiciel rodziny, ile odpowiedzialny za swoją żonę opiekun, nie tylko materialnie, ale i emocjonalnie, aktywnie angażujący się w wychowywanie dzieci. Mężczyzna taki staje się odpowiedzialny za religijną formację i socjalizację swojej rodziny. W opiniach naszych rozmówców, między innymi Ryszarda i Aleksandra z Anglii czy Pawła z Belgii i Łukasza ze Szwecji, to mężczyzna, który prowadzi dzieci do Kościoła, uczy modlitw (w tym pacierza) i miłości do Boga. To też mężczyzna, który kłęczy w domu i nawraca całą rodzinę. Co ciekawe, właśnie islam staje się ważną ramą odniesienia w konstruowaniu takiej roli mężczyzny w rodzinie. Jak mówi Ryszard:

W islamie (...) mężczyźni ciągną rodziny do Kościoła, nie kobiety. Głównie mężczyźni. Tam oni prowadzą swoje, tak samo powinno być w katolicyzmie, bo historycznie to mężczyźni prowadzili swoje rodziny w kierunku Pana Boga. I to jest dobry kierunek. (Ryszard_Anglia)

Zaangażowanie mężczyzn w islamie staje się również wzorem dla aktywności w sferze publicznej. Bogusław, choć krytyczny w stosunku do wielokulturowości, odnajduje wzór-ideał religijnego zaangażowania mężczyzn w praktykach, które jego zdaniem są typowe dla muzułmanów w Europie:

Tutaj, zwłaszcza tutaj to widać jesteście [Polacy-katolicy] trochę tacy zahukani. (...) Fajnie, mamy tę swoją religię, jeździmy do Kościoła, i tak dalej, ale już nie tak chętnie się z tym obnosimy na zewnątrz, nie tak chętnie wychodzimy z tym do ludzi, nie tak chętnie nosimy krzyż na piersi. Myślę, że gdzieś ten taki schemat łamie się w tym Londynie. Ja np. właśnie tutaj spotkałem ludzi, najpierw spotkałem ludzi, którzy w końcu udowodnili mi, że «stary albo wierzysz albo nie wierzysz, ty masz być z tego dumny, a nie się z tym chować, i być świętym w Kościele, a potem wychodzić incognito». Nie, nie jesteście incognito i a propos tego islamu, w pewnym sensie naprawdę wiele moglibyśmy się od nich nauczyć, jakby tego obnoszenia się ze swoją wiarą, tego takiego 100% zaangażowania, nie ważne czy jesteś wtedy w swojej kaplicy, o 13.00 i tak dalej, czy po prostu na ulicy, nagle jest ten moment, idziesz na kolana na ulicy i się kompletnie tym nie przejmujesz. I to jest w pewnym sensie coś, czego my nie mamy. Na pewno nie wynika tylko z tego, że tak wszystkich szanujemy wokół, że nie chcemy ich tak obarczać takim widokiem i naszym jakimś... Nie, to wynika, myślę, bardziej z jakiegoś takiego wstydu, zahukania, lęku. (Bogusław_Anglia)

Idealizowanie męskości muzułmańskiej można odczytać jako swoisty pomost między religiami a tradycyjnie widzianymi męskosciami (Leszczyńska, Urbańska, Zielińska 2020). Jak pisze Kamila Fiałkowska (2019), na konkurencyjnym rynku migracyjnych męskości, Polacy z ich niższym statusem „wygrywają” z innymi etnonacjami migrantów tym, że budują więź z Brytyjczykami opartą na kategorii rasy (*whiteness*) i religii (chrześcijaństwie). O ile takie identyfikacje rasowo-religijne można odczytać jako symboliczne „mosty” prowadzące polskich mężczyzn do kultury kraju pobytu, o tyle identyfikacje płciowe jawią się jako bardziej problematyczne. Jak pisałyśmy wcześniej, zachodnioeuropejskie męskości są interpretowane przez naszych badanych jako progresywne, liberalne, rozwiązłe. Jak się okazuje więc, takie międzykulturowe „mosty” nasi rozmówcy budują z muzułmanami, którzy są widziani jako strażnicy „naturalnego” porządku płci, pilnujący, aby nie wkradła się do niego progresja. W związku z tym polscy mężczyźni zaczynają budować z nimi więź podobieństwa. Przykład takiego pomostu, który realizuje figura dobrego muzułmanina, podaje również nasz rozmówca z Belgii. To były uczestnik jednej z polskich organizacji narodowych, z której odszedł, aby – jak podkreślał – odciąć się od propagowanego w niej antysemityzmu i agresji.

Tak, bo właśnie mamy tego kolegę muzułmanina, to jest bardzo dobry człowiek, oni tak jak pytałaś o ten, czy, czy o te relacje, czy kobieta jest na niższym jakimś tam poziomie, ja się nie interesowałem do końca, ale z tego co wiem to tak, bo kobieta ma mniejsze prawa niż mężczyzna (...) Mało który katolik byłby tak dobrym mężem, takie mam wrażenie, że jako muzułmanin jest bardzo dobrym człowiekiem. (...) i z tego co wiem to w rodzinie też jest bardzo, bardzo oddany i dla żony, dla rodziny, dla dzieci, no ale też słyszałem o przypadku gdzie, ale to mówiłem nawet Marysi, gdzie kolega opowiadał, pracował gdzieś tam na budowie i mówi, u jakiegoś muzułmanina, i mówi a żona w chuście

pracowała coś tam w kuchni, coś tam zmywała, no i pochyliła się żeby coś tam zmyć, no a ci faceci zaraz na nią tam spojrzeli, ci Polacy. I ten zobaczył, że oni się na nią patrzą, i strasznie pobił tą kobietę, rozbił jej nos, tam skatował tą kobietę, dlatego że sprowokowała ich do patrzenia się na siebie. No i to właśnie to, ale to kwestia jest tego radykalizmu. (Kamil_Belgia)

Odwołania do islamu mają jednak również inny wymiar. Jak pisałyśmy wcześniej, nowy wzór męskości hybrydycznej zakłada wyzbycie się agresji i przemocy. I tu ramą odniesienia staje się islam, który tym razem jest jednak dyskredytowany i przedstawiany jako zagrożenie w Europie. Co ciekawe, zagrożenie to dotyczy przede wszystkim kobiet, praw człowieka i równości płciowej, z którą, co paradoksalne – jak pokazuje wiele wypowiedzi – nasi badani wcale się nie identyfikują:

R: Tak, tak, tak, że w krajach muzułmańskich niektórych totalnie inaczej się żyje. Czas się zatrzymał wiele lat temu. (...) tam, jak się za kradzież obcina ręce prawda, czy to jest szariat prawo, czy ogólnie przyjęło się tak. Są kraje ogólnie objęte wojną, no [jest] inaczej, i [tu] ludzie wywodzą się z takich państw. (...) I ci co chcą szariat wprowadzać na ulicę też w Londynie. Jest wielu takich, co głoszą, te patrole szariat chodzą. (...)

B: Ale to co oni robią?

R: Chodzą po nocach, wie Pani. Są okolice, gdzie prostytutki stoją przy ulicach, to tam akurat okej. Ale słyszałem o różnych przypadkach, wie Pani, że jakby przeganiają je swoją obecnością, prawda, dziewczyny przy ulicy chodzące. Ale no czasami pobite zostają przez muzułmanów czy zaczepiani ludzie co piją alkohol gdzieś tam na ulicy, czy dziewczyny skąpo ubrane i wyzywane od różnych szmat i innych takich, no mówię, próbują swoje narzucać poglądy.

B: Reguły?

R: Prawda. Niekoniecznie chciałbym, żeby półnaga dziewczyna gdzieś paradowała jak ja z synem idę. Bez syna nie miałbym nic przeciwko temu [śmiech] 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. (Marcin_Anglia)

Męskość islamu w relacji do katolickiej, białej kobiecości jest orientalizowana i jawi się jako nieeuropejska, głośna i seksualizowana, na co zwracają uwagę np. Janusz, Marcin i Bogusław z Anglii. To dystansowanie do męskości islamu, która jest przeciwstawiana europejskiej męskości, jest widoczne np. w wypowiedzi Józefa z Anglii:

To jest inaczej. Chociażby powiedzmy inne kraje europejskie, mam w pracy kolegów Włochów, mam kolegów Węgrów, mam kolegów z różnych krajów Europy, którzy też mają inne kultury, ale mimo wszystko są zbliżone i to dzielimy się, rozmawiamy.

Głównym terenem walki o władzę między tymi męskosciami w wyobrażeniu naszych rozmówców staje się kobiece ciało. Z jednej strony polscy mężczyźni

chęcą je bronić przed kontrolą islamu, ale z drugiej reprodukują reguły dotyczące kobiecego ciała. Jak postulował Krzysztof z Anglii, celem działań męskich wspólnot jest socjalizacja dzieci do ról płciowych, w tym na przykład uczenie tego, by chłopak był gentelmanem, a dziewczyna była opiekuńcza, wspierająca z pracach domowych matkę, a także by „nie przychodziła w mini do kościoła, tylko w dłuższej sukience”.

Migracyjne uwiarygodnianie męskości hybrydycznej

„Nowa” męskość podlega rekonfiguracji i renegocjacji przez włączenie cech nadawanych tradycyjnie kobiecości i islamowi. Nie oznacza to jednak, że różnica płciowa czy rasowa jest zniesiona. Wprost przeciwnie, nadal podstawą porządku płci jest spolaryzowane i androcentryczne rozumienie kobiecości i męskości, choć niewątpliwie „rozmiękczone”. Męskość adaptująca znaczenia do tej pory dla niej marginalne wymaga zatem ponownego uwiarygodnienia i odróżnienia tego, co płciowo normatywne od tego, co jest zaprzeczeniem normy. Uwiarygodnienie to staje się tym trudniejsze, że praktyki i znaczenia tradycyjnej męskości, które pomagały oddzielić ją od kobiecości (w tym siła fizyczna czy agresja), są w tym wzorze zdyskredytowane. Natomiast tradycyjnie kobiece, jak emocjonalność, religijność, wspólnotowość, są do męskości implementowane. Męskość hybrydyczna nie jest więc dana. Jest zdobywana, ekskluzywna. Należy jej dowieść, przechodząc różne testy na odwagę, które potwierdzają ją i uwiarygodniają. Uwiarygodnienie męskości hybrydycznej dokonuje się zarówno w odniesieniu do społeczeństw pobytu, męskich wspólnot religijnych, jak i własnej grupy etnicznej. Dzięki takim testom mężczyźni – Polacy na emigracji – są włączani do nowej męskiej wspólnoty, przy czym wyłączenie to nie jest jednorazowe. Ze względu na hybrydyczny status nowej męskości wymaga on nieustannego potwierdzania i uwiarygodniania.

Uwiarygodnianie męskości w niehegemonicznym wzorze sięga do tradycyjnych dla męskości domen, ale nadaje im nowe znaczenia. Taką domeną jest walka oraz powiązany z nią topos wojownika, które zyskują moralny sens⁴. Tere-
nem walki nie jest jednak front lokalny, geograficzny i fizyczny, ale globalny i metafizyczny. Walka, do której powołani są mężczyźni, toczy się więc nie tyle z etnicznym obcym, ile z pokusami, grzechem, słabościami.

⁴ Jak mówią rozmówcy, ich „nowa” męskość, inspirowana jest działaniami amerykańskich działaczy religijnych z ruchu Mężczyzn św. Józefa i mitopoetyckiej wspólnoty Promise Keepers, którzy byli zapraszani do polskich parafii za granicą. Choć ruchy te rozwijają się w ostatnich latach w Polsce, oni sami, jak podkreślali, zainteresowali się nimi dopiero na emigracji, która stała się dla nich momentem granicznym, kontekstem głębokich zmian tożsamościowych.

Terenem działań naszych rozmówców jest współczesna kultura europejska. Natomiast praktyki uwiarygodniające męskość podejmowane są również w konfrontacji do szeroko ujętych procesów późnej nowoczesności, które mają być typowe dla społeczeństw pobytu. Nasi rozmówcy za zagrożenie duchowe uznają liberalizację stylów życia w społeczeństwach migracyjnych, sekularyzację, konsumpcjonizm, jak i procesy egalitaryzacyjne, emancypujące kobiety i mniejszości seksualne. Przykładowo Anglia, a przede wszystkim Londyn, określane są przez naszych rozmówców jako: alienujące, okropnie zeświecczone i zepsute, brzydkie i puste. Bogusław nazywa Londyn wprost „szatańskim miastem”, w którym „nie ma za bardzo miejsca dla Boga, na ulicach jest to całe multikulti i tak dalej”. Problemem, według niego, jest „przesadna” tolerancja, która jest wymuszona multikulturowością, normą jest szemrane towarzystwo, dziwacy na ulicach i muzułmanie. Choć więc męskość islamu staje się ważnym koalicjantem w walce z progresywizmem i liberalizmem, to islam jest paradoksalnie postrzegany również jako zagrożenie, któremu polscy katolicy mężczyźni chcą stawić czoło w duchowej walce.

O ile w Anglii krytyce podlega przede wszystkim konsumpcjonizm, o tyle dla badanych z Belgii i Szwecji tym, co mobilizuje ich do działania, są egalitaryzacja płci i emancypacja kobiet. Procesy te, w interpretacji naszych badanych, nie są wyłącznie prostą zamianą społecznych ról. Mają znaczenie fundamentalne, bowiem korygują różnice płciowe „na siłę”, a zatem przemocą transformują heteronormatywny i tradycyjny porządek rzeczy. Również rozmówcy z Anglii za zagrożenie duchowe uznają prawa reprodukcyjne czy równouprawnienie ze względu na płeć i orientację seksualną, w tym systemowe wspieranie ruchu LGBT+.

Różne praktyki mężczyzn, czy to indywidualne, czy zbiorowe, mają na celu walkę z tymi procesami, przeciwdziałanie im i opór. Przykładem działań, które są interpretowane w kategoriach duchowej walki, są praktyki w sferze publicznej, między innymi protesty i zbiorowe modlitwy pod klinikami aborcyjnymi. Akcje te są kierowane do ludzi, którzy są „zagubieni” i „nie znają Boga” (Krystian). O jednej z takich akcji i swojej przemianie w jej kontekście opowiada Bogusław:

Myślę, że to jest jedna z rzeczy, która bardzo mnie dotknęła na emigracji, na dzień dobry mówię «o ja!» w ogóle ci ludzie się nie kryją z wiarą! Chodzą z koszulkami, *Jesus is alive* i tak dalej. Mieliliśmy ochotę, żeby jechać na Oxford Street stanąć i nawoływać, że Jezus cię kocha, mówię «no chyba w ogóle oszalałeś». Jeszcze rok temu bym powiedział «nie stary, wierzę, ale są pewne granice». A teraz wiem, że po prostu bym to zrobił, może nie samemu, może ten ciągle gdzieś tam jeszcze łamię, jakieś takie konwenanse w sobie. (...) I powiem ci, że tutaj po prostu to jest dla mnie niewiarygodne. Mi się wydaje, że w Polsce bym tego nie zobaczył. (Bogusław_Anglia)

Głównym narzędziem walki jest także, jak już wspomnieliśmy, mająca moc sprawczą modlitwa, a jej celem jest zbawienie nie tyle partykularnych grup, ile zmiana całej cywilizacji. Ideałem/normatywnym wzorem wojownika duchowego jest Jezus Chrystus, przeciwstawiony różnym agresywnym wzorom męskości, jak macho, „napompowany” paker, twardziel czy popkulturowy lowelas:

Ja odkryłem tylko, czym jest męskość. Nie jest ani bicipsem, ani innym mięśniem, pływającym gdzieś tam. Tylko jest to, męskość jest twoją siłą walki z pokusami. (...) Więc przez to, że facet, jeżeli nie odniesie swojej męskości do męskości Chrystusa, on nikogo nigdy nie uderzył, a jest najbardziej męskim facetem na świecie, i każda by chciała mieć takiego męża. Założę się. Bo jak spojrzysz, bez pożądania, bez podtekstów, bez chęci użycia siebie, z pełną miłością i dając ci w tym wolność wyboru, to każdy by chciał mieć takiego męża. Więc jak facet nie ma takiego wzorca, no to patrzmy Antonio Bandera, naciera sobie włosy, kłatę pokazuje spod koszuli, myśli, że jest męski. Że jak walnie czymś w ścianę, albo kopnie, albo co, to on jest męski. A on wcale nie jest męski. Męskość to jest siła do walki z pokusami. Tylko pokusami, które cię zniewalają tak naprawdę. (Łukasz_Szwecja)

Temu samemu celowi służą również Ekstremalne Drogi Krzyżowe, w których polscy mężczyźni z grup przy PMK podejmują się długich, wyczerpujących wędrówek w miastach oraz poza nimi, np. w górach, na klifach. W trakcie dróg krzyżowych, które odbywają się przede wszystkim nocą, śpiewają, niosą krzyże, odprawiają różańce w różnych intencjach, w tym w intencji nawrócenia polskich i angielskich mężczyzn oraz Europy. Wędrówki te wymagają fizycznego wysiłku i często sporej sprawności fizycznej, stają się sposobem na hartowanie ciała i dyscyplinowanie męskości. Równocześnie poszerzają one męską normę. W praktykach tych bowiem dokonuje się inkluzja wspólnotowości i religijności, stają się one platformą wspólnych przeżyć, pokonywania lęków, słabości, a także budowania emocjonalnej więzi.

Polem duchowej walki polskich mężczyzn jest nie tylko kultura Europy, ale również inne religie i Kościoły chrześcijańskie, w tym lokalny Kościół katolicki. Według Mirosława i księdza Jana z Anglii, katolicyzm angielski jest wątpliwy moralnie, jest niszczonej przez poprawność polityczną (uzasadnianą na siłę). Podobnie opisywany jest przez rozmówców Kościół belgijski – jako odchodzący od tradycji, zmienny, degradujący sacrum, czego świadectwem mają być np. lektorzy czytający z tabletek. Z kolei protestantyzm w Szwecji jest określany mianem sekty (ks. Piotr_Szwecja). Anglikanizm zaś jest widziany jako zsekularyzowany, zdegradowany (ks. Jan_Anglia). Jak mówił Krystian z Anglii, unieważnia Maryję i staje się fałszywy. Polscy mężczyźni, jak Krystian czy Bartosz z Anglii, określają więc siebie mianem „mężczyzn Boga”, „żołnierzy broniących Maryi”, „owleczonych w zbroję Boga”, których narzędziami duchowej

walki jest publiczna i wspólnotowa modlitwa, „hełm zbawienia” i „miecz obosieczny”.

Terenem zmagania jest również lokalny katolicyzm, który, zdaniem naszych rozmówców, wymaga nawrócenia i ewangelizacji. Celem ich działań jest ekspansja polskiego katolicyzmu w odnowionej wersji i przyciąganie ludzi do „właściwej” tradycji. Jak mówił Krystian: „właśnie teraz mamy takie wyzwanie, że próbujemy wybudować właśnie wspólnotę, wspólnotę, która ożywi ten Kościół”, by „wszystko sklepać razem, żeby zrobić taką twardą, mocną wspólnotę”. Ryszard z kolei, mówiąc o planach i wyzwaniach na przyszłość w polskiej parafii, przewidywał włączenie lokalnej polskiej misji do parafii angielskiej, w czym upatrywał szansę na ewangelizację Anglików. Uwiarygodnianie nowej religijnej męskości dokonuje się nie tylko wobec społeczeństw i religii w krajach pobytu, ale również w relacji do polskiej wspólnoty narodowej. Niektórzy z naszych rozmówców aktywnie działają w grupach o charakterze religijno-narodowym, takich jak Królestwo Rycerstwa Polskiego *Militia Regni Polonia*. Dystansują się oni jednak, jak już wspominałyśmy wcześniej, od grup radykalnie prawicowych kojarzonych z tradycyjną, nacjonalistyczną męskością i przemocą w sferze publicznej. Równocześnie włączają do wzoru męskości mesjanistyczno-narodowe znaczenia, choć je na nowo interpretują. Nowa męskość jest tu zobowiązana nie tyle do agresji w imię etnicznych interesów, ile do walki moralnej i pracy emocjonalnej na rzecz polskiego narodu, typowej w tradycyjnym układzie płci raczej dla polskiej kobiecości – miłości, rozwiązywaniu konfliktów, niwelowaniu społecznych podziałów. Separując się od dominujących wzorów polskiej męskości, mężczyźni na emigracji szukają zatem potwierdzenia swojej przynależności i równocześnie ustanawiają na nowo role w etnicznej wspólnotcie. W uwiarygodnieniu tej nowej roli ważne znaczenie zyskuje właśnie religia.

Podsumowanie

Hybrydyczna religijna męskość polskich migrantów zbudowana jest na separacji od znaczeń nadawanych różnym wzorom płciowym i ich jednoczesnym włączaniu. Dystansuje się więc od wzorów męskości tradycyjnych, liberalnych czy islamskich, równocześnie selektywnie je zawłaszczając i reinterpretując. Szczególną rolę w tej selektywnej inkluzji odgrywa katolicyzm, który zakorzenienia te zawłaszczzone znaczenia i praktyki męskości w sakralnym porządku i w ten sposób je legitymizuje (zob. również Berger 1997). W konsekwencji siła, walka, agresja łączone z tradycyjną męskością, publiczna afirmacja i zaangażowanie w rodzinie z kolei kojarzone z islamem czy krytyka przemocy wobec kobiet typowa dla liberalnych wzorów, stają się atrybutami nowej męskości. Przy czym zostają tu na nowo zinterpretowane. Osadzone w religijnym porządku

zyskują sens sakralny, a zatem bezdyskusyjny i niepodważalny. Religia staje się tu zatem mechanizmem społecznej segregacji i stratyfikacji. Nie tylko ustanawia granice między tym co normatywne i nienormatywne, ale również staje się narzędziem swoistej genderowej mobilności. Wynosi polską religijną męskość na dominujące pozycje w porządku symbolicznym. W takiej perspektywie inne męskości jawią się jako nieudolne i niewystarczające wobec wyzwań współczesnych społeczeństw. Za to polska religijna męskość zyskuje wiarygodność jako jedyne narzędzie skutecznie radzące sobie z zagrożeniami ładu moralnego i konsolidujące nie tylko etniczną, ale i ponadnarodową i religijną wspólnotę.

Te odniesienia do innych wzorów płciowych, ich włączenia i separacje, stają się sednem wytwarzanej hybrydycznej męskości (zob. również: Bridges, Pascoe 2014; Demetriou 2001; Hirose, Pih 2010; Kluczyńska 2021). Jak dowodzimy w artykule, stanowią one równocześnie o jej dynamice. Nowa religijna hybrydyczna męskość, jak pokazujemy w analizie, jest procesualna, zmienna, kontekstualna, co nadaje jej elastyczność i zdolność do adaptacji do wymagających transnarodowych okoliczności. Zawierając zmienne koalicje symboliczne – czy to z męskością islamu przeciw sekularyzacji, czy przeciw islamowi z liberalnymi męskociami – wytwarza stosunki władzy, które choć nie są stabilne i trwałe, ale wymagające ciągłego potwierdzania i uwiarygodniania, mogą reorganizować się właśnie wokół religii. Włączenie tych różnych, często kontrastowych, znaczeń do normatywnego wzoru męskości jest możliwe dzięki ugruntowaniu ich w sakralnym porządku.

Warto w tym miejscu wrócić również do pytania o potencjał nowej męskości do budowania bardziej egalitarnych stosunków genderowych. Z jednej strony, wzór ten możemy odczytać jako potencjalną genderową zmianę. Odcina się przecież od „tradycyjnych” figur męskości, a także przemocy wobec kobiet i agresji, czy też włącza praktyki emocjonalne i opiekuńcze do męskiej roli w rodzinie. Z drugiej strony, podstawą tego wzoru jest nadal esencjalistycznie, dychotomicznie i androcentrycznie rozumiana różnica płciowa, która hierarchizuje stosunki płciowe. Jedną z kluczowych praktyk, która konstytuuje tę różnicę – umacnia ją, choć renegocjuje – jest poszerzanie męskiej normy, otwieranie jej na znaczenia dotychczas z męskości wykluczane. Ta swoista inkluzja jest jednak, można powiedzieć, „pożerczą” wobec kobiecości. Oznacza to, że zwłaszcza przypisane jej dotychczas znaczenia, jak religijność, wspólnotowość, opiekuńczość, emocjonalność, nie oferując jednakże nic w zamian. Męskość hybrydyczna nie jest więc alternatywą wobec wzoru hegemonicznego, jak chcieliby Eric Anderson i Marc McCormack (2018), nie prowadzi bowiem do renegocjacji tradycyjnego kontraktu płci i nie osłabia patriarchy. „Wchłonięte” przez męskość atrybuty służą raczej umocnieniu męskiej władzy w różnych systemach – wspólnotach rodzinnej, narodowej czy religijnej. Męskość uwiarygodniana religią jako bliższa sacrum zyskuje legitymizację nadprzyrodzoną. Jej władza jest

teraz nie tylko materialna, ale również duchowa, moralna, emocjonalna, opiekuńcza. Widać to na przykład we wzorach ojcostwa, które przywołują nasi badani. Choć więc widzą oni swoją aktywną rolę w życiu dzieci – nadal esencjalizują i dychotomizują płęć, osadzają ją w porządku religijnym/sakralnym, a zatem nienaruszalnym/niezmiennym, choć „treść” tej esencji renegeocjują. Nie kwestionują nierówności płci w rodzinie, ani męskiego stylu rodzicielstwa, który organizuje się wokół męskiej heteroseksualności/heteronormatywności.

Jeśli więc przyjmiemy, że wzór hybrydyczny konstruowany przez naszych badanych nie renegeocjuje stosunków w obrębie systemu genderowego/reżimu płci, a jedynie poszerza normatywność męskości, to czy możemy uznać, że jest on raczej emanacją i realizacją męskości hegemonicznej, nie zaś zupełnie nową propozycją? Jak pisał Demetrakis Demetriou, wzór hegemoniczny nie jest zamkniętym zespołem cech, jest relatywny, w tym sensie, że zmienia się w zależności od kontekstu, po to by utrzymać męską dominację (Demetriou 2001: 355). Naszym zdaniem, wyobrażenia hybrydycznej męskości są tu więc raczej strategiami, które mają służyć reprodukowaniu i przetrwaniu patriarchy, a nie jego zmianie. Jego istotą nadal ma być władza i dominacja nad kobietami i innymi kategoriami płciowymi, społecznie marginalizowanymi. I to nie tylko w kontekście migracji, ale również w obliczu globalnych zmian porządków płci.

Bibliografia

- Anderson, Eric, Marc McCormack. 2018. Inclusive Masculinity Theory: Overview, Reflection and Refinement. *Journal of Gender Studies*, 27, 5: 547–561. DOI: 10.1080/09589236.2016.1245605.
- Arxer, Steven L. 2011. Hybrid Masculine Power: Reconceptualizing the Relationship between Homosociality and Hegemonic Masculinity. *Humanity & Society*, 35, 4: 390–422. DOI: 10.1177/016059761103500404.
- Aune, Kristin. 2010. Fatherhood in British Evangelical Christianity: Negotiating with Mainstream Culture. *Men and Masculinities*, 13, 2: 168–189. DOI: 10.1177/1097184X10390027.
- Avila, Ernestine M., 2002. Reviewed Work(s): Servants of Globalization: Women, Migration, and Domestic Work by Rhacel Salazar Parreñas. *Contemporary Sociology*, 31, 4: 396–397. DOI: 10.2307/3089067.
- Avishai, Orit. 2008. ‘Doing Religion’ In a Secular World: Women in Conservative Religions and the Question of Agency. *Gender & Society*, 22, 4: 409–433. DOI: 10.1177/0891243208321019.
- Bell, Justyna, Paula Pustułka. 2017. Multiple Masculinities of Polish Migrant Men. *NORMA*, 12, 2: 127–143. DOI: 10.1080/18902138.2017.1341677.
- Berger, Peter L. 1997. *Święty baldachim. Elementy socjologicznej teorii religii*. Przekład Włodzimierz Kurdziel. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.

- Bridges, Tristan, C.J. Pascoe. 2014. Hybrid Masculinities: New Directions in the Sociology of Men and Masculinities. *Sociology Compass*, 8, 3: 246–258. DOI: 10.1111/soc4.12134.
- Burchardt, Marian. 2018. Saved from Hegemonic Masculinity? Charismatic Christianity and Men's Responsibilization in South Africa. *Current Sociology*, 66, 1: 110–127. DOI: 10.1177/0011392117702429.
- CBOS. 2021. Religijność młodych na tle ogółu społeczeństwa, https://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2021/K_144_21.PDF.
- Charsley, Katharine, Helena Wray. 2015. Introduction: The Invisible (Migrant) Man. *Men and Masculinities*, 18, 4: 403–423. DOI: 10.1177/1097184X15575109.
- Demetriou, Demetrakis. 2001. Connell's Concept of Hegemonic Masculinity: A Critique. *Theory and Society*, 30, 3: 337–361.
- Diefendorf, Sarah. 2015. After the Wedding Night. Sexual Abstinence and Masculinities over the Life Course *Gender & Society*, 29, 5: 647–669. DOI: 10.1177/0891243215591597.
- Draguła, Andrzej. 2019. Reaktywacja wzorca mężczyzny jako *miles Christi*. *Czas Kultury*, 15, 01: 39–44.
- Dube, Siphwe Ignatius. 2014. The Promise Keepers Canada and Christian Relational Masculinities. *Religious Studies and Theology*, 33, 2: 173–192.
- Eisen, Daniel B., Liann Yamashita. 2019. Borrowing from Femininity: The Caring Man, Hybrid Masculinities, and Maintaining Male Dominance. *Men and Masculinities*, 22, 5: 801–820. DOI: 10.1177/1097184X17728552.
- Fiałkowska, Kamila. 2019. Negotiating masculinities: Polish male migrants in the UK – insights from an intersectional perspective. *NORMA*, 14, 2: 112–127. DOI: 10.1080/18902138.2018.1533270.
- Garapich, Michał P. 2009. Wyjechałem ot, tak... i nie jestem emigrantem. Polski dominujący dyskurs migracyjny i jego kontestacje na przykładzie Wielkiej Brytanii. *Studia Migracyjne – Przegląd Polonijny*, 4: 41–65.
- Gelfer, Joseph. 2010. Evangelical and Catholic Masculinities in Two Fatherhood Ministries. *Feminist Theology*, 19, 1: 36–53. DOI: 10.1177/0966735010372167.
- George, Sheba Mariam. 2005. *When Women Come First. Gender and Class in Transnational Migration*. Berkeley / Los Angeles / London: University of California Press.
- Gender Equality Index <https://eige.europa.eu/gender-equality-index>
- Graff, Agnieszka, Elżbieta Korolczuk. 2021. *Anti-Gender Politics in the Populist Moment*. Routledge.
- Hirose, Akihiko, Kay Kei-ho Pih. 2010. Men Who Strike and Men Who Submit: Hegemonic and Marginalized Masculinities in Mixed Martial Arts. *Men and Masculinities*, 13, 2: 190–209. DOI: 10.1177/1097184X09344417.
- Hondagneu-Sotelo, Pierrette. 2013. New Directions in Gender and Immigration Research. In: L.O. Casas, N. Riba-Mateos, eds. *The International Handbook on Gender, Migration and Transnationalism: Global and Development Perspectives*. Edward Elgar Publishers, 233–245.
- Kilkey, Majella, Ewa Palenga-Möllnbeck. 2016. *Introduction: Family Life in an Age of Migration and Mobility: Introducing a Global and Family Life-Course Perspec-*

- tive. In: M. Kilkey, E. Palenga-Möllnbeck, eds. *Family Life in an Age of Migration and Mobility*. Palgrave.
- Van Klinken, Adriaan S. 2012. Men in the Remaking: Conversion Narratives and Born-Again Masculinity in Zambia. *Journal of Religion in Africa*, 42, 3: 215–239.
- Kluczyńska, Urszula. 2021. Męskości hybrydowe, czyli wilk w owczej skórze. Definiowanie konceptu. *Przegląd Krytyczny*, 3, 2: 35–50. DOI: 10.14746/pk.2021.3.2.2.
- Krotofil, Joanna. 2013. *Religia w procesie kształtowania tożsamości wśród polskich migrantów w Wielkiej Brytanii*. Kraków: Nomos.
- Leszczyńska, Katarzyna. 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: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Leszczyńska, Katarzyna, Sylwia Urbańska, Katarzyna Zielińska, 2018. Religion and Gender in Migration to and from Central and Eastern Europe – Introductory Reflections. *Central and Eastern European Migration Review*, 7, 2: 105–110. DOI: 10.17467/ceemr.2018.15
- Leszczyńska, Katarzyna, Sylwia Urbańska, Katarzyna Zielińska. 2020. Poza granicami. Płeć społeczno-kulturowa w katolickich organizacjach migracyjnych. Kraków: Nomos.
- Leszczyńska, Katarzyna. 2019. Between womanhood as ideal and womanhood as a social practice: women’s experiences in the Church organisation in Poland. *Journal of Contemporary Religion*, 34, 2: 311–330. DOI: 10.1080/13537903.2019.1621550.
- Montes, Veronica. 2013. The Role of Emotions in the Construction of Masculinity: Guatemalan Migrant Men, Transnational Migration, and Family Relations. *Gender & Society*, 27, 4: 469–490. DOI: 10.1177/0891243212470491.
- Nyhagen, Line. 2020. ‘It’s Not Macho, Is It?’: Contemporary British Christian Men’s Constructions of Masculinity. *Journal of Men’s Studies*, 1–19. DOI: 10.1177/1060826520981719.
- Osella, Filippo, Caroline Osella. 2010. Migration, Money and Masculinity in Kerala. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 6, 1: 117–133. DOI: 10.1111/1467-9655.t01-1-00007.
- Pedraza, Silvia. 1991. Women and Migration: The Social Consequences of Gender. *Annual Review of Sociology*, 17: 303–325.
- Pew Research Center. 2018. Eastern and Western Europeans Differ on Importance of Religion, Views of Minorities, and Key Social Issues, <https://www.pewforum.org/2018/10/29/eastern-and-western-europeans-differ-on-importance-of-religion-views-of-minorities-and-key-social-issues/>
- Pustułka, Paula, Justyna Struzik, Magdalena Ślusarczyk. 2015. Caught between Breadwinning and Emotional Provisions – the Case of Polish Migrant Fathers in Norway. *Studia Humanistyczne AGH*, 14, 2: 117. DOI: 10.7494/human.2015.14.2.117.
- Sadłoń, Wojciech SAC, Robert Stępisiewicz. 2015. Religijność i aktywność kobiet w kościele katolickim w Polsce. Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego https://iskk.pl/images/stories/Instytut/dane/ISKK_Kobiety_Religijnosc_2015.pdf.

- Sumerau, J. Edward. 2012. That's What a Man Is Supposed to Do": Compensatory Manhood Acts in an LGBT Christian Church. *Gender & Society*, 26, 3: 461–487. DOI: 10.1177/0891243212439748.
- Szczukowski, Ireneusz. 2019. „Katolik to nie wypacykowany goguś”. O męskim chrześcijaństwie czasu krucjat. *Świat Tekstów. Rocznik Słupski*, 17: 165–174.
- Szwed, Anna, Katarzyna Zielińska. 2017. A War on Gender? The Roman Catholic Church's Discourse on Gender in Poland. In: S.P. Ramet, I. Borowik, eds. *Religion, Politics, and Values in Poland: Continuity and Change Since 1989*. New York: Palgrave Macmillan, 113–136.
- Turner, Victor, 2005. *Gry społeczne, pola i metafory. Symboliczne działanie w społeczeństwie*. Przekład Wojciech Usakiewicz. Kraków: UJ.
- Trąbka, Agnieszka, Katarzyna Wojnicka. 2017. Self-Positioning as a Man in Transnational Contexts: Constructing and Managing Hybrid Masculinity. *NORMA: International Journal for Masculinity Studies* 12, 2: 144–158. DOI:10.1080/18902138.2017.1341768.
- Trzebiatowska, Marta, Steve Bruce. 2012. *Why Are Women More Religious than Men?* Oxford University Press.
- Urbańska, Sylwia. 2016. Czego nie dowiemy się o globalnej rewolucji płci bez badania religii w życiu migrantów. *Studia Humanistyczne AGH*, 15, 3: 51–67. DOI: 10.7494/human.2016.15.3.51-67.
- Urbańska, Sylwia. 2015. Matka Polka na odległość. Z doświadczeń migracyjnych robotnic 1989–2010. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Urbańska, Sylwia. 2018. Assessing the Significance of Religion in Gender and Migration Studies: New Avenues for Scholarly Inquiry. *Central and Eastern European Migration Review CEEMR*, 7, 2: 111–24. DOI: 10.17467/ceemr.2018.16.
- Wojnicka, Katarzyna, Magdalena Nowicka. 2022. Understanding Migrant Masculinities through a Spatially Intersectional Lens. *Men and Masculinities*, 25, 2: 232–251. DOI: 10.1177/1097184X20986224.