

**Anna Szwed**

anna.szwed@uj.edu.pl

Instytut Socjologii,

Uniwersytet Jagielloński

## **MIĘDZY REPRODUKCJĄ A TRANSFORMACJĄ. NEGOCJOWANIE REGUŁ DOTYCZĄCYCH PŁCI W SPOŁECZNOŚCI RZYMSKICH KATOLICZEK**

### **Between reproduction and transformation. Negotiation of gender rules in a Roman Catholic women's community**

**Streszczenie.** Artykuł koncentruje się wokół problemu negocjowania reguł dotyczących płci w konserwatywnej, rzymskokatolickiej społeczności kobiet. Analiza opiera się na wynikach badań jakościowych prowadzonych w latach 2019–2020 i jest osadzona w teoretycznej kategorii sprawstwa rozumianego jako zjawisko multimodalne. Praktyki negocjowania wzorów płciowych są rozpatrywane w kontekście dwóch kluczowych dla społeczności obszarów – macierzyństwa i roli kobiecego ciała. Przeprowadzona analiza pokazuje, że reguły odnoszące się do płci mogą być równolegle reprodukowane, reinterpretowane i podważane, a samo sprawstwo religijnych kobiet powinno być ujmowane jako zjawisko wielokierunkowe, oraz że w opisywanych procesach negocjowane są nie tylko wzory kobiecości, ale także rozumienie tego, co religijne.

**Słowa kluczowe:** płeć i religia, Kościół rzymskokatolicki, kobiety w Kościele, sprawstwo

**Abstract.** The article focuses on the problem of negotiation of gender rules within a conservative Roman Catholic women's community. The analysis is based

on qualitative research conducted in 2019 and 2020 and is embedded in the theoretical concept of agency which is understood as a multifaceted phenomenon. Practices of negotiation of gender patterns are analysed in the context of two fields particularly important for the community, i.e. motherhood and the role of female body. The analysis reveals that gender rules can be simultaneously reproduced, reinterpreted and undermined so that religious women's agency should be framed as a multidirectional phenomenon and that within the processes described in the article not only patterns of womanhood are negotiated but also understanding of the religious.

**Keywords:** gender and religion, Roman Catholic Church, women in the Church, agency

## Wstęp

Rok 2016 można z pewnością uznać za symboliczny z punktu widzenia grupowych mobilizacji kobiet w Polsce. To początek masowych wystąpień przeciwko próbom zaostżenia ustawy antyaborcyjnej. Czarne Protesty doczekały się licznych opracowań, w których analizowane jest m.in. ich znaczenie w kwestionowaniu pozycji Kościoła oraz w odzyskiwaniu sprawczości przez polskie kobiety (Korolczuk, Kowalska, Ramme, Snochowska-Gonzales 2019). Tymczasem także w 2016 roku, po drugiej stronie ideologicznej barykady i niemal równolegle do kolejnych fal protestów, zaczyna powstawać religijna społeczność katolickich kobiet o nazwie Urzekająca, która jest przedmiotem mojego zainteresowania w niniejszym artykule. Analiza działalności tej konserwatywnej społeczności pozwala poszerzyć pytanie o sprawstwo kobiet w Polsce w taki sposób, aby nie ograniczać go do domyślnych przestrzeni ruchów protestów i działań emancypacyjnych, ale uwzględnić w nim także przestrzenie religijne i konserwatywne.

W artykule odwołuję się do wyników badań jakościowych, które prowadziłam w Urzekającej od marca 2019 do maja 2020 roku<sup>1</sup>, uwzględniających hybrydowy charakter społeczności opartej z jednej strony, na działaniach w sferze online, a z drugiej – na aktywności lokalnej. W zamyśle założycielek Urzekająca miała wypełnić lukę zarówno w świeckiej ofercie skierowanej do kobiet dzielających bardziej konserwatywny światopogląd, jak i w tym, co na poziomie wspólnotowym dedykowane jest kobietom w Kościele rzymskokatolickim. Propozycję Urzekającej można najpewniej uznać za rodzaj progresywnego tradycjonalizmu, w którym konserwatywne wartości zakorzenione w religii (np. orientacja na rodzinę, małżeństwo i macierzyństwo) są łączone ze współczesnymi ideami rozwoju osobistego, *life coachingu* i innych przejawów myślenia indywidualistycznego.

Choć Urzekająca jest zjawiskiem niezwykle interesującym w polskim kontekście, zarówno ze względu na formułę działania, jak i na liczebność, to właściwie nie była dotąd eksplorowana badawczo<sup>2</sup>. Bez względu na to, czy działalność Urzekającej będziemy interpretować jako wyraz oddolnej aktywności kobiet w Kościele rzymskokatolickim, czy też – w szerszym kontekście społecznym – jako kobiecą mobilizację wokół konserwatywnych wartości, redefiniujących m.in. role kobiet, fundamentalne wydaje się pytanie o to, jak ta kobiecość i te role – pojęcia centralne dla społeczności – są w niej rozumiane i praktykowane.

Niniejszy artykuł stara się podjąć ten problem. Jego celem jest pokazanie, w jaki sposób w obrębie konserwatywnej kobiecej społeczności religijnej, której przykładem jest Urzekająca, negocjowane są reguły dotyczące płci. Swoją analizę osadzam w teoretycznej kategorii sprawstwa rozumianego jako zjawisko multimodalne, a więc takie, które może realizować się także w podporządkowaniu lub reinterpretacji reguł, a nie tylko w oporze wobec nich. W szczególności interesuje mnie to, jak kobiety

---

<sup>1</sup> Ten artykuł jest rezultatem projektu „Opór i podporządkowanie. Sprawczość religijna rzymskokatolickich kobiet w Polsce”, realizowanego ze środków Narodowego Centrum Nauki (nr umowy UMO-2017/26/D/HS6/00125).

<sup>2</sup> O pierwszych konferencjach Urzekającej wspomina Marta Zimniak-Hałajko w książce *Ciało i wspólnota. Wokół prawicowej wyobraźni* (Zimniak-Hałajko 2017).

wykorzystują religijne interpretacje i legitymizacje, by negocjować zarówno religijne, jak i świeckie reguły odnoszące się do kobiet/kobiecości oraz jak negocjują i transformują wzory katolickiej kobiecości, korzystając z sekularnych odniesień. Praktyki negocjowania wzorów płciowych analizuję w kontekście dwóch, szczególnie znaczących dla Urzekającej, obszarów związanych, po pierwsze, z macierzyństwem i relacyjnością, po drugie, z ucieleśnieniem i rolą kobiecego ciała. Pokazuję, że religijne reguły odnoszące się do płci mogą być równolegle reprodukowane, reinterpretowane i podważane, a samo sprawstwo religijnych kobiet powinno być ujmowane jako zjawisko wielokierunkowe. Co więcej, wskazuję, że w procesach tych negocjowane są nie tylko wzory kobiecości, ale także granice tego, co religijne, oraz formy uobecniania religii w codziennym życiu kobiet.

### **Religijne kobiety i sprawstwo – rama teoretyczna**

Skumulowany dorobek badań dotyczących płci i religii, które od prawie trzydziestu lat są rozwijane w różnych kontekstach kulturowych, religijnych i teoretycznych, doprowadził do zmiany w postrzeganiu relacji między płcią a religią. Milczące przekonanie, że religie są w dużym stopniu opresyjne wobec kobiet oraz iż obecność kobiet w konserwatywnych religiach możemy co najwyżej interpretować w kategoriach „fałszywej świadomości” (Avishai 2008; Bracke 2003), ustąpiły bardziej zniuansowanemu stanowiskom, podkreślającym złożoność sytuacji i praktyk kobiet. Pierwotne pytanie o to, jak możliwe jest, że kobiety są wyznawczyniami religii, które zakładają ich podporządkowanie, zostało zastąpione pytaniami o to, jak kobiety działają w kontekście konserwatywnych reguł odnoszących się do płci dostarczanych przez religię.

Badaczki i badacze zwracają tu uwagę, po pierwsze, na fakt, że zaangażowanie w konserwatywne religie (np. judaizm, islam, różne odłamy chrześcijaństwa) może być dla kobiet źródłem wzmocnienia i wyzwolenia, np. poprzez minimalizowanie patriarchalnych wpływów rodziny (Chong 2006). Po drugie, wskazują, że kobiety używają religii także dla

osiągnięcia innych, pozareligijnych celów, a ich podporządkowanie może mieć charakter strategiczny (por. Avishai 2008: 411–412). Jak pokazują np. badania Beaman (2001), tradycyjny kontrakt płci proponowany przez religię bywa dla kobiet atrakcyjny, dlatego że obejmuje również role męskie, nakładając na mężczyzn obowiązki związane z zaangażowaniem rodzinnym, odpowiedzialnością finansową itp. Po trzecie, wskazuje się, że kobiety często nie przestrzegają wszystkich religijnych reguł lub interpretują je we własny sposób, a więc ich podporządkowanie jest cząstkowe (Avishai, Jafar, Rinaldo 2015).

Badaczki i badacze zwracają uwagę na dostrzegalne napięcie między dostarczanymi przez religię ideologiami płci a realnymi praktykami osób wierzących. Gallagher i Smith (1999) piszą np. o symbolicznym tradycjonalizmie i pragmatycznym egalitaryzmie wśród chrześcijan ewangelikalnych, odnosząc się do sytuacji, kiedy małżeństwa jednocześnie akceptują reguły męskiego zwierzchnictwa w rodzinie i podporządkowania kobiet oraz praktykują egalitarny podział obowiązków między partnerami, włączając w to pracę zawodową kobiet. Relacja między religijną ideologią płciową a praktykami aktorów może także oczywiście przyjmować odwrotną formułę, kiedy reguły odnoszące się do płci są na poziomie dyskursywnym odrzucane, a faktycznie reprodukowane w podejmowanych działaniach (por. Bartkowski 1999).

Konserwatywna afiliacja religijna nie oznacza zatem, że kobiety nie negocjują religijnych ról płciowych (por. Chong 2006), choć wynik tych negocjacji niekoniecznie skutkuje obserwowalną zewnętrzną zmianą, którą często utożsamia się ze sprawczym działaniem. W badaniach nad kobietami i religiami przyjmuje się obecnie szerokie rozumienie sprawstwa. Badaczki, takie jak Mahmood (2005), Bracke (2008), Avishai (2008), zwracają uwagę na problematyczność wpisywania sprawstwa w dychotomię podporządkowanie – opór i utożsamiania go wyłącznie z kwestionowaniem zastanych reguł czy z „prawem do posiadania głosu”, szczególnie w sferze publicznej (por. Kościańska 2009). Wyrastające z feminizmu, jako projektu politycznego, rozumienie sprawstwa, oparte go na zachodnich koncepcjach indywidualistycznie pojmowanej autonomii i emancypacji, nie jest zatem wolne od ukrytych sekularnych założeń,

ignorujących wewnętrzną specyfikę religii (Bracke 2008; Mahmood 2005). Tymczasem jak pokazują badania, np. Mahmood (2005) nad ruchem meczetowym w Egipcie lub Avishai (2008) nad żydowskimi kobietami przestrzegającymi praw czystości niddah, religijna sprawczość kobiet może realizować się także w świadomym podporządkowaniu regułom religijnym czy autotelicznym „doing religion”, w którym praktyki nie służą innym, zewnętrznym celom, ale są manifestacją przestrzegania zasad wiary.

W niniejszym artykule korzystam z opisanego powyżej szerokiego rozumienia kobiecego sprawstwa, które obejmuje zarówno praktyki oporu wobec istniejących reguł, ich reinterpretację, jak i poddanie się im. Przyjęta przeze mnie perspektywa zakłada ujmowanie płci i religii jako powiązanych ze sobą praktyk, co oznacza, że sprawcze działanie wobec reguł płciowych ma jednocześnie konsekwencje dla praktykowania religii i vice versa (Avishai 2008; Darwin 2018). W tym kontekście płęć i religia są wytwarzane w praktykach, które nie mogą być postrzegane ani w kategoriach jednostkowego woluntaryzmu, ani skrajnego determinizmu strukturalnego, ale raczej w kontekście ciągłego napięcia między indywidualnym czy grupowym sprawstwem a przymuszającym wpływem struktury (Giddens 1984). Praktyki mogą mieć charakter dyskursywny lub ucieleśniony oraz wiązać się z różnym stopniem refleksyjności dotyczącej działania. Ich relacja do reguł jest rekursywna – reguły wyłaniają się z praktyk, ale także stanowią warunki tych praktyk. W kontekście upłciowionych reguł religijnych odnoszących się np. do wzorów kobiecości i ról kobiet, to szerokie rozumienie reguł ma szczególne znaczenie. Reguł nie można bowiem utożsamiać wyłącznie z formalnymi zasadami normatywnymi instytucji, ale należy dostrzegać je także w praktycznych wzorach działania realizowanych w codziennym życiu, często na zasadzie logiki stosowności (Leszczyńska 2016: 74–78).

## Opis przypadku i metodologia

W okresie prowadzonych przeze mnie badań, do rezultatów których odwołuję się w artykule, Urzekająca była rodzajem społeczności łączącej działania w przestrzeni online z działalnością offline, często o lokalnym charakterze. Jej początki sięgają 2016 roku, kiedy to pod tym szyldem odbyła się pierwsza ogólnopolska konferencja dla chrześcijańskich kobiet, współorganizowana przez Ewelinę Chełstowską, obecną liderkę Urzekających, i Emilię Szotę. Początkowo pomyślana jako cykliczne, eklektyczne wydarzenie, Urzekająca zaczęła w krótkim czasie proponować różnego typu aktywności skierowane finalnie do katoliczek. Utworzona została strona i grupa na Facebooku, organizowane były akcje, które miały na celu pogłębianie religijności indywidualnej, powstały pierwsze kursy online, przygotowano pielgrzymki oraz rekolekcje dla kobiet itp. Stopniowo wokół działań proponowanych przez liderki grupy, z wykorzystaniem m.in. mediów społecznościowych, wytworzyła się społeczność Urzekających.

Można podejrzewać, że inspiracje dla hybrydowych treści i form działania Urzekającej miały również charakter transnarodowy – w analizowanych wypowiedziach liderka grupy kilkakrotnie wyrażała zainteresowanie działalnością amerykańskich protestantów, także Chrześcijańskiej Prawicy. Sama nazwa Urzekająca pochodzi zresztą od tytułu książki – *Captivating (Urzekajaca)*, autorstwa protestantów – Johna i Stasi Eldredge (2011). To właśnie w warsztatach prowadzonych przez Stasi Eldredge w Stanach Zjednoczonych uczestniczyły na początku działalności inicjatorce Urzekającej, co stanowi ważny element mitu założycielskiego społeczności.

W ciągu kilku lat jakie minęły od pierwszej konferencji Urzekającej, społeczność dynamicznie się rozrosła. W maju 2020 roku, kiedy kończyłam swoje badania, była ona skoncentrowana wokół publicznej strony na Facebooku, liczącej ówczesnie ponad 61,5 tysiąca osób oraz zamkniętej grupy facebookowej skupiającej blisko 3,2 tysiąca osób<sup>3</sup>. Część z nich

---

<sup>3</sup> Rok później (maj 2021 r.) strona i grupa na Facebooku liczyły odpowiednio: blisko 74,5 tysiąca oraz 5,1 tysiąca osób.

przyłączyła się do powstałego na początku 2020 roku Klubu Urzekającej, w ramach którego po uiszczeniu opłaty i za pośrednictwem aplikacji mobilnej możliwy jest dostęp do kursów on-line, dodatkowych spotkań, dyskusji grupowych itp. Podobnie jak inne społeczności online, Urzekająca funkcjonuje jako luźna sieć społeczna, w ramach której zaangażowanie i poczucie przynależności wśród członkiń są zróżnicowane (Campbell, Garner 2016: 65).

Na dobrowolności uczestnictwa i stosunkowo inkluzywnej rekrutacji oparte były także lokalne grupy Urzekającej, które w okresie badań działały w ponad 30 miejscowościach w Polsce. Inaczej niż społeczność online cechowały się one rodzajem więzi opierającej się nie tylko na podzieleniu wartości i aprobatywnym poczuciu przynależności, ale także na bezpośrednich interakcjach, zbliżając lokalne grupy Urzekającej do grup społecznych w rozumieniu socjologicznym (Sztompka 2002: 179–196). Grupy lokalne powstawały jako oddolne mobilizacje kobiet zaangażowanych w społeczność online. Zwykle posiadały swojego klerykalnego opiekuna lub aktywnie go poszukiwały. W ramach ich działalności organizowane były cykliczne spotkania przy kościołach, msze dla kobiet, tzw. Urzekające Kawy w kawiarniach czy restauracjach itp.

Badania w Urzekającej, będące częścią większego projektu poświęconego sprawstwu katolickich kobiet w Polsce, prowadziłam od marca 2019 do maja 2020 roku. Korzystałam z różnych metod i technik badawczych, obejmujących m.in. etnografię online. Przez cały ten okres obserwowałam działalność Urzekającej w sieci, dokonując codziennego (z dwoma tygodniowymi przerwami) przeglądu postów i dyskusji na Facebooku, czemu towarzyszyło sporządzanie notatek. Przedmiotem mojej analizy były także różnego rodzaju materiały udostępniane w ramach społeczności, m.in. mailingi, kursy on-line oferowane członkiniom grupy, zdjęcia (np. na Instagramie), wideo itp. Regularnie uczestniczyłam w transmisjach i spotkaniach organizowanych przez Urzekającą w mediach społecznościowych. W 2019 roku brałam udział w ogólnopolskiej konferencji społeczności w Łodzi, która zgromadziła blisko 900 kobiet oraz w spotkaniu liderek grup lokalnych. Od



grudnia 2019 roku prowadziłam także obserwację uczestniczącą w jednej z grup lokalnych.

W artykule korzystam również z danych uzyskanych w ramach wywiadów indywidualnych, przeprowadzonych z założycielką społeczności oraz z 8 liderkami grup lokalnych (ich dane zostały zakodowane, np. IAS1)<sup>4</sup>. Wywiady indywidualne były nagrywane, transkrybowane, a potem, podobnie jak inne materiały, sprowadzone do postaci cyfrowej, analizowane z wykorzystaniem programu MaxQda. W trakcie całego procesu zbierania danych sporządzałam notatki terenowe.

Wszystkie kontakty z członkiniami Urzekającej nawiązywałam osobiście, najczęściej za pośrednictwem mediów społecznościowych i Messengera. Na samym początku badania uzyskałam zgodę na jego prowadzenie od założycielki, a jednocześnie głównej liderki Urzekającej. Z uwagi na znaczną liczebność społeczności online (ponad 60 tysięcy osób śledzących profil i ponad 3 tysiące osób w grupie na Facebooku) oraz charakter działań w mediach społecznościowych, nie byłam oczywiście w stanie uzyskać świadomej zgody od każdej osoby<sup>5</sup>. Liderka społeczności kilkakrotnie wspominała o prowadzonym przeze mnie badaniu w trakcie transmisji online, co oczywiście nie gwarantuje poinformowania każdej z zaangażowanych w Urzekającą osób. W tej sytuacji szczególnie istotne było dla mnie chronienie anonimowości badanych oraz kierowanie się ich dobrem w procesie zbierania i analizowania danych oraz upowszechniania wyników. Z tego względu np. nie pobierałam zawartości poszczególnych postów umieszczanych na Facebooku przez osoby inne niż założycielka grupy (jej posty miały charakter publiczny). Ewentualne cytaty w publikacjach mogłyby bowiem zostać wyszukane w sieci przez czytelniczki lub czytelników, więc naruszyłabym anonimowość badanych.

W przypadku spotkań bezpośrednich, np. w trakcie konferencji Urzekającej lub spotkania liderek, na które zostałam publicznie

---

<sup>4</sup> Trzy z tych wywiadów zostały przeprowadzone przez dr hab. Katarzynę Leszczyńską, prof. AGH, badaczkę, z którą pracujemy razem w projekcie.

<sup>5</sup> Kwestię tę konsultowałam z innymi badaczkami, m.in. w trakcie konferencji „Faith lives of women and girls” organizowanej w 2019 roku przez Queen’s College w Birmingham. Przyjęta przeze mnie strategia jest wynikiem wymiany doświadczeń w ramach tych dyskusji.

wprowadzona przez założycielkę, za każdym razem na początku rozmowy komunikowałam o swojej roli jako badaczki. Wejście do grupy lokalnej było poprzedzone otrzymaniem zgody od liderki lokalnej, która konsultowała swoją decyzję z innymi członkiniami. O swoim statusie badaczki informowałam również na początku każdego spotkania grupy lokalnej, z uwagi na jej fluktuujący skład osobowy. Świadomej zgody na udział w badaniu udzieliły liderki, z którymi prowadziłam wywiady indywidualne. Podkreślanie swojego pozycjonowania jako badaczki było istotne zarówno dla badanych, dostarczając wiedzy o tym, w jakiej roli występuję, jak i dla mnie osobiście jako osoby niezaangażowanej pozabawczo w społeczność Urzekającej.

### **Katolicka kobiecość – reprodukcja esencjalistycznych wzorów instytucji?**

Jak wspominałam o tym wcześniej, pojęcia reguł nie można redukować jedynie do wyrażonych *explicite* reguł formalnych. Niemniej dla Urzekających oficjalne nauczanie Kościoła rzymskokatolickiego na temat kobiet stanowi ważny punkt odniesienia w podejmowanych działaniach oraz temat praktyk dyskursywnych w społeczności, która określa się jako katolicka i związana z instytucją Kościoła (por. Mouzelis 1995: 115). Stanowisko Kościoła bazuje na wizji płci opartej na trzech elementach, które stanowią: esencjalizm, binarność oraz komplementarność (Leszczyńska 2016; Szwed 2015). Płeć jest traktowana jako coś naturalnego, obejmującego jednocześnie fizjologię, psychikę i duchowość. Idea kulturowego konstruowania płci jest przez Kościół rzymskokatolicki albo marginalizowana, albo świadomie odrzucana i negatywnie konotowana z tzw. ideologią gender (Garbagnoli 2016). Kościół jasno podkreśla, że płcie są dwie oraz że posiadają swoją niezmienną esencję. Kobiety, które aspirują do cech i ról uznawanych za męskie, ulegają, zdaniem Kościoła, negatywnie ocenianym procesom maskulinizacji (Jan Paweł II 1988). Zgodnie z nauczaniem Kościoła kobiety i mężczyźni, choć różnią się fundamentalnie, są

sobie równi na płaszczyźnie duchowej i społecznej. Promowana przez Kościół idea równości płci opartej na różnicy znajduje swój najpełniejszy wyraz w tzw. antropologii komplementarności intensywnie rozwijanej przez Jana Pawła II i kontynuowanej przez jego następców (Case 2016).

Co ciekawe, podkreślając ideę binarności i uzupełniania się płci, w ostatnich dekadach Kościół znacznie więcej uwagi poświęcał kobietom niż mężczyznom. Kluczowe w tym aspekcie wydaje się pojęcie „geniuszu kobiety”. Choć Jan Paweł II, autor tego określenia, nigdy w sposób ścisły nie zdefiniował, czym ów kobiecy geniusz miałby być, to na podstawie analizy dokumentów papieskich można wnioskować, że konstrukcja ta opiera się zasadniczo na czterech elementach. Są to: po pierwsze – emocjonalność, wrażliwość i współodczuwanie; po drugie – relacyjność, oparta o teologiczną kategorię „daru z samej siebie”; po trzecie – receptywność zakładająca pokorę i zdolność do przyjmowania; po czwarte – gotowość do poświęceń i towarzysząca jej rezyliencja (Szwed 2015: 116–117). Zdaniem Kościoła tak rozumiany „geniusz kobiety” najpełniej wyraża się w macierzyństwie. Jest ono interpretowane zarówno jako zjawisko biologiczne, jak i duchowe, co sprawia, że staje się kategorią centralną dla wszystkich kobiet, także tych, które fizycznie mieć dzieci nie mogą lub nie chcą.

Opisane powyżej reguły Kościoła rzymskokatolickiego odnoszące się do kobiet nie są jedynie formalnymi oczekiwaniami instytucji, ale, co pokazują badania (Leszczyńska 2016; Leszczyńska, Urbańska, Zielińska, 2020; Szwed 2015), przekładają się na konkretne praktyki wobec kobiet podejmowane w Kościele lokalnym, wytwarzając zwrótnie również lokalne wzory stosowności dotyczące płci, np. odnoszące się do upłciowionego podziału pracy w parafiach i organizacjach, postrzegania kobiecej religijności itp. W tym sensie zatem reguły formalne i „reguły w użyciu” kształtują udogodnienia i ograniczenia dla działań kobiet, także tych skupionych w Urzekającej. W społeczności reguły są jednocześnie kontekstem i narzędziem praktyk jako takich oraz przedmiotem praktyk dyskursywnych.

Urzekające *explicite* odwołują się do nauczania Kościoła rzymskokatolickiego o kobiecie, bazując przede wszystkim na przywołanym wcześniej nauczaniu Jana Pawła II, wyrastającej z niego idei „nowego feminizmu” (por. Gawkowska 2015) oraz pismach kard. Stefana Wyszyńskiego z lat 60. XX wieku skierowanych do polskich kobiet, łączących tradycyjną wizję kobiecości z elementami narodowymi (Wyszyński 2020). W dyskursie Urzekającej kobietom przypisywana jest relacyjność, delikatność, wrażliwość oraz piękno duchowe i fizyczne. W kursach online kobiety zachęcane są do rozwijania w sobie postaw wdzięczności i pokory. W przekazie społeczności silnie podkreślana jest także binarność płci – kobiety i mężczyźni różnią się zasadniczo, co determinuje ich potrzeby i sposoby działania. Kobieta ma być tą, która „wchodzi w świat osób”, podczas kiedy „mężczyzna jest od działania”. Choć ogólnie bieżące problemy polityczne i społeczne (np. odbijające się głośnym echem dyskusje na temat pedofilii w Kościele, praw osób LGBT itp.) nie są w centrum uwagi społeczności<sup>6</sup>, w wypowiedziach członkiń widać krytyczne nastawienie do ruchów kwestionujących tę binarność i podważających heteronormatywność. W przeciwieństwie do nich, Urzekająca ogniskuje się na heteroseksualnym małżeństwie jako katolickiej normie. Koncentracja na życiu rodzinnym przy jednoczesnej praktycznej nieobecności tematów dotyczących życia publicznego reprodukuje wizję kobiet jako „naturalnie” powiązanych ze sferą prywatną. Jedynym, nieprzypadkowym wyjątkiem przekroczenia tej reguły są kwestie związane z tzw. ochroną życia i mobilizacjami antyaborcyjnymi o bardziej publicznym charakterze. Mam tu na myśli m.in. zaangażowanie Urzekającej w Marsz dla Życia i Rodziny, akcję „Polska pod Krzyżem”, promocję antyaborcyjnego filmu *Unplanned*. Wezwanie do aktywnego działania na tym polu dobrze oddaje następująca wypowiedź liderki grupy podczas spotkania online w styczniu 2020 roku:

---

<sup>6</sup> Trudno jednoznacznie określić, jaka jest tego przyczyna. Grupy na Facebooku są moderowane, a posty zatwierdzane przez administratorki. Jak wynika z relacji liderki, te bardziej kontrowersyjne lub dyskusyjne nie zawsze są publikowane.

I Pan Bóg [docenia – A.Sz.] godność kobiety, przecież jesteśmy córkami Króla Królów, przecież jesteśmy Jego królewskim dziedzictwem. Więc jeśli nie zaczniemy od samego źródła, to ciężko nam będzie dziś śmiało iść pod prąd. Nie możemy zakrywać oczu i mówić, że u nas to się nie dzieje. Wystarczy popatrzeć na czarne marsze<sup>7</sup>, co tam się dzieje, na te kobiety, które ewidentnie nie są pogodzone ze sobą, na kobiety, które nie odkryły piękna swojej kobiecości. Bo to jest misja. Wiecie, geniusz serca kobiety jest niesamowity. My się zupełnie różnimy od mężczyzny. Nie możemy się zrównać. Równa jest nasza godność, ale posłannictwo, to, ile wnosimy do świata [różnią się – A.Sz.].

Antyaborcyjny i antyfeministyczny rys Urzekającej, będący *de facto* reprodukcją reguł Kościoła odnoszących się do ról kobiet, pełni ważną funkcję w wyznaczaniu granic społeczności. Figura feministki, która, cytując wypowiedź liderki z jednego ze spotkań, „walczy na ulicach z otwartymi piersiami o to, żeby móc zabijać dzieci w swoim łonie”, pozwala wskazać na dystynkcję między wspólnotą „kobiet z wartościami” a zsekularyzowanym światem, „gdzie działa Zły” (Szatan). Reprodukowanie wzorów katolickiej kobiecości, zwłaszcza poddawane publicznej refleksji, jest w Urzekającej podstawą wytwarzania tożsamości grupowej. Esencjalistyczne założenie, że wszystkie kobiety są w jakiś sposób do siebie podobne, staje się fundamentem budowania wspólnoty kobiet. W narracji liderki społeczność jest miejscem, w którym kobiety mają się wzajemnie wspierać. Jak czytamy w mailingu rozsyłanym do członkiń: „My, kobiety, potrzebujemy siebie nawzajem. Potrzebujemy wsparcia, wymiany doświadczeń, zrozumienia, a czasem tylko bycia obok”. Ta religijna, kobieca utopia jest konstruowana jako przestrzeń, w której kobiety się ze sobą nie porównują i nie krytykują się wzajemnie („przestrzeń bez hejtu”), za to kierują się wrażliwością i empatią w relacjach. Założenie to, będące reprodukcją opisywanych wcześniej wzorów kobiecości, z pewnością sprzyja budowaniu wzajemnego wsparcia, ale jednocześnie blokuje jakąkolwiek formę krytyki,

---

<sup>7</sup> Mowa o masowych protestach kobiet przeciwko zaostrzaniu prawa aborcyjnego w Polsce, które miały miejsce falami w latach 2016–2020.

możliwość negocjowania wewnętrznych reguł, a w rezultacie prowadzi do okresowych wzrostów napięcia w grupie, które skutkują opuszczeniem społeczności przez osoby niezadowolone. Świadome reprodukcje przez Urzekającą instytucjonalnych wzorów dotyczących kobiecości pełni w końcu jeszcze jedną, istotną funkcję. Odwołania do nauczania Kościoła na temat kobiet pomagają tej nietypowej jak na polskie warunki społeczności, działającej w dużej mierze online i bez bezpośredniego klerykalnego zwierzchnictwa, uzyskać nieformalną katolicką legitymizację.

Świadome popieranie wzorów płciowych dostarczanych przez instytucję Kościoła rzymskokatolickiego, a także reprodukcje ich poprzez mniej refleksyjne praktyki nie musi jednak oznaczać, że reguły dotyczące kobiet/kobiecości nie są w Urzekającej negocjowane. Wynikiem tego negocjowania nie musi być całościowa przemiana lub odrzucenie reguły, ale raczej jej częściowa reinterpretacja lub wzbogacenie, jak postaram się pokazać na przykładzie dwóch obszarów ważnych w praktykach Urzekającej, a skoncentrowanych wokół macierzyństwa i stosunku do kobiecego ciała.

### **Macierzyństwo – między ideałem a realnym doświadczeniem**

Macierzyństwo i małżeństwo są doniosłymi tematami w dyskursie i praktykach Urzekającej. Choć nie wszystkie członkinie Urzekającej są mężatkami czy mają dzieci, to jednak te tożsamości są dla społeczności centralne – jako realne statusy osób lub dyskursywne punkty odniesienia. Rola macierzyńska kobiety jest w ramach społeczności legitymizowana z jednej strony nauczaniem Kościoła, z drugiej zaś powszechnością indywidualnych doświadczeń kobiet. W materiałach Urzekającej pojawiają się odwołania do wzorcotwórczych postaci matek, takich jak św. Zelia Martin czy św. Gianna Beretta Molla. Członkinie społeczności często umieszczają posty odnoszące się do tematów okołomacierzyńskich, związanych z wychowywaniem dzieci, ich socjalizacją religijną, dzielą się informacjami o ciąży lub narodzinach dziecka itp.

Macierzyństwo jest również wpisane w mit założycielski Urzekającej. Narracja o początkach społeczności, powtarzana przy różnego rodzaju okazjach i obecna także w przeprowadzonym wywiadzie indywidualnym z założycielką, jest opowieścią o dwóch młodych matkach, które wymyślają ideę społeczności na warsztatach dla żon. Finalnie jedna z nich porzuca dotychczasową pracę zawodową, by rozwijać Urzekającą, ale także by spełniać się w rolach żony i matki, które traktuje priorytetowo. Jak sama przyznaje: „ja szczególnie [muszę uważać – A.Sz.], żeby nie ztracić się w tej Urzekającej, bo muszę pamiętać, że najpierw jestem kobietą, żoną i matką. I w tej hierarchii, że żoną i matką, a potem wszystko inne. I potem jest Urzekająca” [IAS1].

Dyskursywna i praktyczna akceptacja dla macierzyństwa pojmowanego jako główna kobieca rola nie oznacza jednocześnie, że kobiety zaangażowane w Urzekającą nie doświadczają napięć między instytucjonalnymi wzorami a własnym doświadczeniem (Rich 2000). Ujawnianie tych napięć, próba ich dyskursywnego, zbiorowego opracowania i radzenia sobie z nimi są praktykami, za pomocą których dokonuje się negocjowanie macierzyństwa w ramach Urzekającej. Dyskusje prowadzone w ramach grupy na Facebooku pokazują na przykład, że kobiety mierzą się z oczekiwaniami formułowanymi co do ich ról macierzyńskich jednocześnie przez otoczenie religijne i świeckie. Jednym z wymiarów poddawanych społecznej ocenie jest liczba posiadanych dzieci. Te z kobiet, które nie mają dzieci lub mają tylko jedno dziecko czują się przytłoczone akcentowaniem macierzyństwa i wielodzietności przez przedstawicieli Kościoła. Jednocześnie wiele kobiet zaangażowanych w Urzekającą doświadcza różnych form towarzyskiego wykluczenia z uwagi na decyzję o posiadaniu większej liczby dzieci i rezygnację z pracy zawodowej. W obu tych przypadkach społeczność staje się przestrzenią radzenia sobie z tymi sprzecznymi często oczekiwaniami, dzielenia i wymiany doświadczeń, ale także legitymizowania wyborów dokonywanych przez kobiety.

Urzekająca, zwłaszcza w kontekście grupy zamkniętej na Facebooku, funkcjonuje w znacznym stopniu jako grupa wsparcia, w ramach której możliwe staje się ujawnienie „ciemnych stron macierzyństwa”, które

są zupełnie nieobecne w kościelnym przekazie na jego temat (por. Irby 2014: 1272; Llewellyn 2016). W postach, czasem anonimowych, kobiety opowiadają o zmęczeniu macierzyństwem, o poczuciu bezradności, ale także o rozczarowaniach. Te opowieści pojawiają się równoległe do wspominanych wcześniej afirmatywnych obrazów bycia matką, promowanych w dużej mierze przez liderkę grupy. Ugłaśnianie trudnych, indywidualnych doświadczeń związanych z macierzyństwem w półprywatnej przestrzeni mediów społecznościowych i dyskusowanie o nich sprawia, że stają się one wspólne. Doświadczenia „nie-doskonałego macierzyństwa” są do pewnego stopnia normalizowane, a sposoby radzenia sobie z nimi stają się częścią praktyk okółomacierzynskich kobiet, poszerzając instytucjonalne, często wyidealizowane, wzory.

Przekonanie o istnieniu związku między macierzyństwem a zaangażowaniem religijnym kobiet jest ważnym elementem nauczania Kościoła rzymskokatolickiego, który znajduje swoje odbicie w postawach i praktykach lokalnych księży (Szwed 2015: 234–236). Także w literaturze przedmiotu wskazuje się na powiązanie zaangażowania w sferę domową, w tym w role macierzyńskie, z wyższymi wskaźnikami religijności wśród kobiet (Walter, Davie 1998: 648–650). W tym kontekście szczególnie ciekawe wydają się przykłady zebrane w trakcie badań w Urzekającej, ale także uzyskane w wybranych wywiadach indywidualnych z kobietami z innych wspólnot katolickich, które prowadziłyśmy w projekcie. Pokazują one, że o ile badane przez nas katoliczki nie negują doniosłości swojej roli religijnej jako matki, to jednocześnie doświadczenie macierzyńskie czasami okazuje się wyzwaniem dla pogłębiania indywidualnej religijności. Opieka nad dziećmi wymaga zaangażowania czasowego i uwagi, co powoduje, że dotychczasowe, szeroko pojmowane praktyki religijne stają się nieciągłe, fragmentaryczne, a czasami ulegają zawieszeniu. Urzekająca odpowiada na tę sytuację, dostosowując praktyki w ramach społeczności do możliwości czasowych kobiet warunkowanych ich zaangażowaniem rodzinnym (np. modułowe kursy online, spotkania organizowane o dogodnych porach), ale także proponując kobietom uczestnictwo w spotkaniach, rekolekcjach



i konferencjach, które są przeznaczone wyłącznie dla nich, pozwalając na skupienie i koncentrację na rozwoju duchowym. Innymi słowy, choć Urzekająca stawia małżeństwo i macierzyństwo w centrum, to jednak stwarza kobietom również przestrzeń aktywności bez mężczyzn i dzieci. Grupy lokalne, o których rozmawiałam z liderkami, funkcjonują często jako grupy wytchnienia, w których kobiety robią coś tylko dla siebie w fizycznym odcięciu od rodzin. Nie oznacza to jednocześnie, że o tych rodzinach zupełnie zapominają. Paradoks ten dobrze ujmuje wypowiedź jednej z liderek lokalnych:

No i przyszły te kobiety, no i to było niesamowite, nie, że przyszło ich tyle w takiej ilości. Takie, które chcą porozmawiać właśnie w kobiecym gronie, bez facetów, bez ograniczeń też wiekowych (...). I one wtedy się niesamowicie otwierają i opowiadają też właśnie o swoim życiu w małżeństwie, o tym, jak gdzieś z dziećmi to wszystko wygląda (...). Ale też jest to taki czas też dla nich, to jest też ważne, że one mają te 2–3 godziny takie dla siebie po prostu, raz w miesiącu, że mogą pójść [IKL12].

Jak o tym wspominałam wcześniej, Urzekająca w dużej mierze reprodukuje instytucjonalne, katolickie wzory kobiecości, zakładające m.in. ofiarność i relacyjność kobiet. Jednocześnie tradycyjny model kobiety, która poświęca się wyłącznie dzieciom jest również negocjowany poprzez dodanie elementu indywidualistycznego. Nie podważa to fundamentalnie konserwatywnej narracji, ale ją poszerza. Przekaz społeczności jest jednoznaczny: aby móc zaspokajać potrzeby innych, kobieta musi najpierw zaspokoić potrzeby własne, bez względu na to, czy będą one dotyczyły aktywności religijnej, towarzyskiej czy fizycznej. To zwrócenie ku sobie samej oparte jest o religijną legitymizację, np. o metaforę Córki Króla – kochanej i chcianej przez Boga lub o przykazanie miłości, jak w poniższym fragmencie:

Jesteś ważna. Wierzysz w to? Poświęcamy czas bliskim, pracy, załatwiamy mnóstwo spraw, ogarniamy domy, planujemy, gonimy. Nie ma w tym nic złego. Najważniejsza w życiu jest MIŁOŚĆ.

TAK! Ale miłość dotyczy także Ciebie, mnie, nas. Mamy kochać siebie jak swojego bliźniego. A to oznacza, że o siebie też powinniśmy umieć zadbać. To oznacza, że moje potrzeby są tak samo ważne jak potrzeby innych. To oznacza, że mam prawo do tego, by się zatrzymać, pobyć sama i nie mieć wyrzutów sumienia [mailing].

Propagowane w Urzekającej „zwrócenie ku sobie” nie oznacza odrzucenia kobiecej relacyjności lub przyjęcia koncepcji indywidualistycznie pojmowanej autonomii. Kobiety są zachęcane do sprawczego działania i spełniania własnych potrzeb, ale w tym wszystkim mają być przede wszystkim podporządkowane Bogu. Wiąż z Bogiem i poddanie się Jego woli traktowane są jako źródło kobiecej siły i niezależnienia się od opinii innych ludzi.

### **„Jesteśmy billboardem Jezusa”. Ucieleśnienie i stosunek do kobiecego ciała**

W praktykach dyskursywnych Urzekającej widoczny jest opór wobec wizerunku kobiety opartego wyłącznie na atrakcyjności cielesnej i zależności od mężczyzn. Krytykowane są m.in. nadmierne oczekiwania stawiane kobietom i ignorowanie ich własnych potrzeb. Na ten aspekt dyscyplinowania kobiet, także dyscyplinowania ich ciał, zwraca uwagę m.in. poniższy fragment kursu online:

Świat chce nam dziś pokazać, że aby być szczęśliwą musimy dostosować się do panującej obecnie mody – zmienić swój wygląd, używać takich, a nie innych kosmetyków, pachnieć takimi perfumami, mieć określonej marki buty, torebkę.

Opór wobec popkulturowych wzorów kobiecości i uprzedmiotowienia kobiecych ciał uzyskuje w Urzekającej religijne interpretacje. Społeczność pozycjonuje się w kontrze do tych konstrukcji, postrzegając je jako wynik „działania Złego” (Szatana) w świecie. Poczucie własnej wartości jako

kobiety, uzyskiwanie podmiotowości przez uniezależnienie od pewnego typu konsumpcji, choć niekoniecznie od konsumpcji jako takiej, stają się polem walki duchowej. Jest ona jednocześnie zabieganiem o odpowiednie rozumienie roli kobiet i kobiecości. To, co religijne, przenika się tutaj zatem z tym, co upłciowione.

Urzekające negocjują jednak nie tylko świeckie wzory kobiecości, ale także społeczne oczekiwania i wyobrażenia na temat religijnych kobiet. Społeczność zdecydowanie dystansuje się wobec pewnego modelu kobiecej religijności, który określany jest przez nie oazowiczką, od nazwy Ruchu Światło-Życie, popularnie zwanego Oazą. Oazowiczka uosabia tradycyjną katoliczkę, która poświęca się jedynie sprawom duchowym, ignorując swoją kobiecość, a przede wszystkim – cielesność. Taka wizja jest dyskutowana m.in. przez założycielkę grupy w poniższej wypowiedzi:

Bo wśród wielu z nas pokutuje jeszcze taki obraz katoliczki jako kobiety, która siedzi w domu, odmawia różańce (...). Taki obraz mam oazowiczki – wyciągnięty sweter, długa spódnica. (...) I że tylko się modlimy, że nie chodzimy do klubów na przykład, a my lubimy chodzić potańczyć [IAS1].

Jednym z symboli oporu wobec tak definiowanych reguł stosowności odnoszących się do kobiecego ciała jest w Urzekającej świadome dbanie o wygląd i ubiór. Kobiety zachęcane są przez liderkę grupy i wzajemnie się motywują do chodzenia w modnych ubraniach, robienia makijażu itp. W związku z tym, że w katolicyzmie brak jest charakterystycznego, religijnego wzorca kobiecego stroju lub elementu dystynktywnego, który informowałby o pobożności noszącej go kobiety, jak np. hidżab w islamie, lub przeciwnie – o jej rewolucyjnej postawie, jak np. kipa w przypadku postępowych żydówek (Darwin 2018), funkcję tę przejmuje sukienka midi. Jej atrakcyjna forma, przy zachowaniu odpowiedniej długości i niewielkiego dekoltu gwarantujących skromność, ma w umowny sposób symbolizować katolicką tożsamość posiadaczki. Oczywiście sukienka midi, noszona przecież

nie tylko przez religijne kobiety, staje się tym symbolem dzięki rozpoznaniu w społeczności (czasami także przez rozpoznanie określonych marek ubrań jako katolickich) i umocowaniu w religijnym systemie odniesień. Co ciekawe, podobnie jak w przypadku muzulmanek opisywanych w klasycznym dziele Mahmood (2005), strój nie jest dla Urzekających wyłącznie manifestacją istniejącej tożsamości religijnej, ale także pozwala ją wytwarzać. W jednym ze świadectw dostępnych w mediach Urzekającej członkini społeczności przyznaje, że początkowo noszenie sukienek było dla niej trudnym doświadczeniem, ale stopniowo sprawiło, że zaczęła się inaczej poruszać i zachowywać oraz że poczuła się w pełni katoliczką. Atrakcyjny ubiór pełni więc potrójną rolę: po pierwsze, reprodukuje wzorce esencjalnej kobiecości, po drugie, stanowi przejaw oporu wobec bardziej tradycyjnych modeli odnoszących się do katolickich kobiet, po trzecie, może być interpretowany jako forma szeroko pojmowanego praktykowania religii.

Ten ostatni wymiar bywa od czasu do czasu podważany zarówno przez pojedyncze osoby z zewnątrz, jak i wewnątrz społeczności – koncentracja na ciele i ubiorze jest ujmowana jako przejaw próżności i odciąganie katoliczek od spraw duchowych. Z tego też względu proponowane w społeczności przełamanie reguł dotyczących tego, jak powinna wyglądać i zachowywać się prawdziwa katoliczka, wymaga odpowiednich legitymizacji o charakterze religijnym. Funkcję uprawomocniającą pełni tutaj m.in. kategoria piękna, która w narracji Urzekającej opiera się na korespondencji piękna wewnętrznego (duchowego) i zewnętrznego (fizycznego). Atrakcyjny wygląd jest symbolem wewnętrznego uporządkowania i pogłębionej religijności. Ciało jest tym, co łączy kobietę z Bogiem – jest „świątynią, w której mieszka Bóg” [IAS2], zostało od Boga dane i Bogu powinno się podobać (jak mówi liderka: „Czy Jezus chciałby oblubienicę z tłustymi włosami?”). Kobięce ciało służy także jako narzędzie ewangelizacji – zdaniem moich badanych, ma pokazywać, że katolicyzm nie musi być czymś zacofanym, nienowoczesnym i nieatrakcyjnym. Przekonanie o ewangelizacyjnym wymiarze ciała dobrze oddaje wypowiedź jednej z kobiet, która pracuje jako katecheta w szkole:

I też mi się podoba to, że (...) kobieta katoliczka to też jest taka kobieta właśnie zadbana, atrakcyjna w takim dobrym tego słowa znaczeniu, zadowolona z życia (...), która pójdzie z przyjaciółkami na kawę, która zafunduje sobie zabieg w SPA. Że to nie jest takie skrzyżowanie Matki Polki i siłaczki, nieszczęśliwej, co się poświęca dla rodziny i nikt tego nie docenia. Mi się to podoba, że one cały czas mówią o tych priorytetach, tak, że zawsze Pan Bóg na pierwszym miejscu itd., ale właśnie mi się to określenie podoba, że jesteśmy tym żywym billboardem Pana Jezusa. (...) Jak ja bym poszła [jako katecheta – A.Sz.] do szkoły w skarpetkach, włosy na nogach, (...) tłusty włos w ogóle i jakiś ciuch, po prostu bluzka z kołnierzykiem, spódniczka do połowy łydki. Jaki chłopak szesnastoletni by mnie słuchał o Panu Bogu? [IAS2]

Co ciekawe, relacja między kobiecym ciałem a religią może też mieć inny wymiar, kiedy to interpretacje religijne stają się narzędziem do budowania akceptacji dla własnej cielesności. W jednym z kursów online uczestniczki proszone były o wykonanie indywidualnego zadania, polegającego na tym, by stanąć nago przed lustrem i kredką zakreślić na nim wszystkie części własnego ciała, które się lubi. Jak pokazują doświadczenia kobiet zebrane w jednym z postów na Facebooku, dla większości z nich było to trudne zadanie, wymagające przełamania autokrytycyzmu, a czasem i niechęci wobec własnego, postrzeganego jako nieidealne, ciała. Wiele kobiet wskazywało, że w wykonaniu tego zadania niezwykle pomocna była modlitwa oraz uświadomienie sobie, że ich ciało zostało stworzone przez Boga i jest przez Niego akceptowane. Kobiece ciało w społeczności Urzekających może być zatem interpretowane dwojako: jako narzędzie sprawstwa religijnego (ewangelizacja za pomocą ciała), ale i odwrotnie, jak wtedy, gdy interpretacje religijne pozwalają kobietom sprawczo działać wobec reguł związanych z kobiecym ciałem, budując akceptację dla własnego ciała i odrzucając ograniczające kanony kobiecego piękna.

## Zakończenie

Zaproponowana w tym artykule analiza praktyk, zarówno ucieleśnionych, jak i dyskursywnych, pokazuje, że Urzekająca zasadniczo reprodukuje tradycyjne wzorce płciowe, bazujące na esencjalizujących konstrukcjach osadzonych w nauczaniu Kościoła. Jednocześnie w jej działalności widać pewne transformacje dokonywane w tradycyjnym modelu kobiecości, jak wtedy, kiedy mowa jest o wyzwaniach związanych z rolami macierzyńskimi czy o konieczności rozpoznawania i realizowania przez kobiety swoich własnych potrzeb i zwrócenia się ku sobie, a nie wyłącznie ku innym. Jak starałam się to pokazać, negocjowanie reguł związanych z płcią w konserwatywnej społeczności katoliczek nie jest procesem spójnym czy jednokierunkowym. W sprawcze działanie wobec reguł wpisane są bowiem napięcia i sprzeczności, a określone praktyki mogą jednocześnie stanowić podporządkowanie się jednym regułom oraz opór wobec innych. Analizowany w artykule przykład negocjowania znaczeń związanych z macierzyństwem pokazuje, że formalne reguły religijne (obecne np. w nauczaniu Kościoła) mogą być dyskursywnie akceptowane i reprodukowane w określonych praktykach, a jednocześnie redefiniowane przez inne praktyki. Zmiana, będąca rezultatem sprawczego działania, może być zatem wynikiem procesu renegocjacji, przenoszenia akcentów, włączania do reguły nowych elementów, także o świeckiej proweniencji, które finalnie ją modyfikują. Opór, jeśli chcemy w ogóle używać tego słowa, może przyjmować „miękką formułę” i znajdować swoją legitymizację w samym polu religijnym (np. wykorzystanie idei miłości Boga i bliźniego dla uprawomocnienia postaw indywidualistycznych).

Sygnalizowane na początku artykułu założenie o powiązaniu procesów wytwarzania płci i religii pozwala jeszcze bardziej zniuansować obraz kobiecego sprawstwa w religijnych kontekstach. Religia i dostarczane przez nią interpretacje często stają się zasobem wykorzystywanym przez kobiety w mierzeniu się z oczekiwaniami formułowanymi przez szersze otoczenie, czy bardziej ogólnie – przez współczesną kulturę (np.

związanymi z kobiecym ciałem). Przykład Urzekającej pokazuje również, że to, co z zewnątrz, z perspektywy świeckiej, wygląda po prostu na konserwatywny projekt reprodukcji wzorcowej „kobiecej kobiecości”, może być także formą oporu wobec funkcjonujących lokalnie religijnych modeli kobiecości (symboliczna oazowiczka), kładących nacisk na sferę duchową, a odrzucających ucieleśnienie. Ostatni, choć wcale nie najmniej ważny wniosek wynikający z prowadzonej w tym artykule analizy, odnosi się do samego rozumienia praktyk religijnych kobiet. Czy ubieranie się, praca z ciałem lub rozwój osobisty mogą być interpretowane w tych kategoriach? Praktykowanie płci przez kobiety nie tylko reprodukuje lub podważa reguły w tym obszarze, ale także redefiniuje znaczenie tego, co religijne, stawiając pytanie o miejsce i formy obecności religii w codziennym życiu kobiet (Ammerman 2014; McGuire 2008: 159–183).

## **Bibliografia**

- Ammerman, N.T. (2014). Finding religion in everyday life. *Sociology of Religion: A Quarterly Review*, 75 (2), 189–207. doi: 10.1093/socrel/sru013
- Avishai, O. (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
- Avishai, O., Jafar, A., Rinaldo, R. (2015). A Gender Lens on Religion. *Gender & Society*, 29 (1), 5–25. doi: 10.1177/0891243214548920
- Bartkowski, J.P. (1999). One step forward, one step back: “progressive traditionalism” and the negotiation of domestic labor in evangelical families. *Gender Issues*, 17 (4), 37–61. doi: 10.1007/s12147-998-0003-3
- Beaman, L.G. (2001). Molly Mormons, Mormon Feminists and Moderates: Religious Diversity and the Latter Day Saints Church. *Sociology of Religion*, 62, 1–65. doi: 10.2307/3712231
- Bracke, S. (2003). Author(iz)ing agency: Feminist scholars making sense of women’s involvement in religious “fundamentalist”

- movements. *European Journal of Women's Studies*, 10 (3), 335–346. doi: 10.1177/1350506803010003006
- Bracke, S. (2008). Conjugating the Modern / Religious, Conceptualizing Female Religious Agency: Contours of a 'Post-secular' Conjuncture. *Theory, Culture & Society*, 25 (6), 51–67. doi: 10.1177/0263276408095544
- Campbell, H.A., Garner, S. (2016). *Networked Theology. Negotiation Faith in Digital Culture*. Grand Rapids: Baker Academic.
- Case, M.A. (2016). The Role of the Popes in the Invention of Complementarity and the Anathematization of Gender. *Religion and Gender*, 6 (2), 155–172. doi: 10.18352/rg.10124
- Chong, K.H. (2006). Negotiating patriarchy: South Korean evangelical women and the politics of gender. *Gender & Society*, 20 (6), 697–724. doi: 10.1177/0891243206291111
- Darwin, H. (2018). Redoing Gender, Redoing Religion. *Gender & Society*, 32 (3), 348–370. doi: 10.1177/0891243218766497
- Eldredge, J., Eldredge, S. (2011). *Urzekająca – odkrywanie tajemnicy kobiecej duszy* (przeł. M. Sabiłło-Widera). Warszawa: Logos.
- Gallagher, S.K., Smith, C. (1999). Symbolic traditionalism and pragmatic egalitarianism: Contemporary evangelicals. *Gender & Society*, 13 (2), 211–233. doi: 10.1177/089124399013002004
- Garbagnoli, S. (2016). Against the Heresy of Immanence: Vatican's 'Gender' as a New Rhetorical Device against the Denaturalisation of the Sexual Order. *Religion and Gender*, 6 (2), 187–204. doi: 10.18352/rg.10156
- Gawkowska, A. (2015). *Skandal i ekstaza. Nowy Feminizm na tle koncepcji pojednania według Jana Pawła II*. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Giddens, A. (1984). *The Constitution of Society. Outline of the Theory of Structuration*. Cambridge: Polity Press. doi: 10.2307/2802469
- Irby, C.A. (2014). Dating in Light of Christ: Young Evangelicals Negotiating Gender in the Context of Religious and Secular American Culture. *Sociology of Religion: A Quarterly Review*, 75 (2), 260–283. doi: 10.1093/socrel/srt062



- Jan Paweł II. (1988). *Mulieris dignitatem*. Pozyskano z: [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan\\_pawel\\_ii/listy/mulieris.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/listy/mulieris.html).
- Korolczuk, E., Kowalska, B., Ramme, J., Snochowska-Gonzales, C. (eds.). (2019). *Bunt kobiet. Czarne Protesty i Strajki Kobiet*. Gdańsk: Europejskie Centrum Solidarności.
- Kościańska, A. (2009). The power of silence: Spirituality and women's agency beyond the Catholic Church in Poland. *Focaal* (53), 56–71. doi: 10.3167/fcl.2009.530104
- Leszczyńska, K. (2016). Płeć w instytucje uwikłana. Reprodukowanie wzorów kobiecości i męskości przez świeckie kobiety i mężczyzn w organizacjach administracyjno-ewangelizacyjnych Kościoła rzymskokatolickiego w Polsce. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR.
- Leszczyńska, K., Urbańska, S., Zielińska, K. (2020). *Poza granicami. Płeć społeczno-kulturowa w katolickich organizacjach migracyjnych*. Kraków: Zakład Wydawniczy NOMOS.
- Llewellyn, D. (2016). Maternal Silences: Motherhood and Voluntary Childlessness in Contemporary Christianity. *Religion and Gender*, 6 (1), 64–79. doi: 10.18352/rg.10131
- Mahmood, S. (2005). *Politics of piety. The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton and Oxford: Princeton University Press. doi: 10.1017/UPO9781580466301
- McGuire, M.B. (2008). *Lived Religion. Faith and Practice in Everyday Life*. Lived Religion: Faith and Practice in Everyday Life. New York: Oxford University Press. doi: 10.1093/acprof:oso/9780195172621.001.0001
- Mouzelis, N. (1995). *Sociological Theory: What Went Wrong? Diagnosis and Remedies*. London and New York: Routledge. doi: 10.2307/591097
- Rich, A. (2000). *Zrodzone z kobiety: macierzyństwo jako doświadczenie i instytucja* (przeł. J. Mizielińska). Warszawa: "Sic".
- Sztompka, P. (2002). *Socjologia. Analiza społeczeństwa*. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Szwed, A. (2015). *Ta druga. Obraz kobiety w nauczaniu Kościoła rzymskokatolickiego i w świadomości księży*. Kraków: Zakład Wydawniczy NOMOS.

- Walter, T., Davie, G. (1998). The Religiosity of Women in the Modern West. *The British Journal of Sociology*, 49 (4), 640–660. doi: 10.2307/591293
- Wyszyński, S. (2020). *O godności kobiety*. Zielonka: Wydawnictwo SUMUS.
- Zimniak-Hałajko, M. (2017). *Ciało i wspólnota. Wokół prawicowej wyobraźni*. Warszawa: Wydział Polonistyki Uniwersytetu Warszawskiego.