

Religia
w procesie kształtowania tożsamości
wśród polskich migrantów
w Wielkiej Brytanii

Joanna Krotofil

Religia
w procesie kształtowania tożsamości
wśród polskich migrantów
w Wielkiej Brytanii

NOMOS

© 2013 Copyright by Joanna Krotofil & Zakład Wydawniczy »NOMOS«

Wszelkie prawa zastrzeżone. Książka ani żadna jej część nie może być przedrukowywana, ani w jakikolwiek inny sposób reprodukowana czy powielana mechanicznie, fotooptycznie, zapisywana elektronicznie lub magnetycznie, ani odczytywana w środkach publicznego przekazu bez pisemnej zgody wydawcy.

Recenzje: prof. dr hab. Grzegorz Babiński
prof. dr hab. Ewa Nowicka

Publikacja dofinansowana przez Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego

Redakcja wydawnicza: Anna Zaremba
Redakcja techniczna: Dariusz Piskulak
II korekta: Marcin K. Zwierzdzyński
Projekt okładki: Joanna Tokarczyk

ISBN 978-83-7688-164-5

KRAKÓW 2013

Zakład Wydawniczy »NOMOS«
31-208 Kraków, ul. Kluczborska 25/3u; tel./fax: (12) 626 19 21
e-mail: biuro@nomos.pl; www.nomos.pl

Spis treści

Podziękowania | 9

Wstęp | 11

Rozdział I: Teoretyczne umiejscowienie badań nad tożsamością w psychologii kulturowej | 21

1. Wstęp | 21
2. Tożsamość w podejściu akulturacyjnym | 29
3. Tożsamość w ujęciu narracyjnym | 36
 - 3.1. Dialogowość i wielogłosowość Ja | 39
 - 3.2. Innowacyjność tożsamości – dialogowe Ja w kontaktach kulturowych | 43

Rozdział II: Religia w teorii i badaniach psychologicznych | 47

1. Problemy definicyjne | 47
2. Religia w kontekście migracji | 50
3. Podsumowanie | 66

Rozdział III: Cel badań, pytania badawcze, metodologia | 69

1. Cel pracy | 69
2. Problem badawczy | 70
3. Metodologia | 72
 - 3.1. Paradygmat badawczy | 72
 - 3.2. Źródła danych | 74
 - 3.3. Wywiad | 75
 - 3.4. Matryce tożsamości (Personal Position Repertoire) | 80
 - 3.5. Umiejscowienie badacza w stosunku do przedmiotu badań | 84
4. Prezentacja danych i dyskusja wyników | 86

Rozdział IV: Kościół katolicki w Wielkiej Brytanii w obliczu najnowszej migracji z Polski | 89

1. Wielka Brytania i Polska – dwa konteksty religijne | 89
2. Kościół katolicki w kontekście najnowszej polskiej migracji | 93
 - 2.1. Rozwiązania strukturalne w obrębie Kościoła katolickiego w Wielkiej Brytanii przyjmującego nowych migrantów | 94
 - 2.2. Opozycyjne dyskursy w Kościele katolickim | 101
3. Podsumowanie | 129

Rozdział V: Migranci utrzymujący tradycyjne związki z Kościołem katolickim – instytucjonalna praktyka religijna | 133

1. Kościół w doświadczeniach polskich migrantów | 133
 - 1.1. Osoba w praktykach religijnych – niedzielną msza | 140
 - 1.2. Osoba we wspólnocie religijnej | 150
 - 1.3. My–Inni w kontekście religii | 158
 - 1.4. Kościół jako dom | 172
2. Podsumowanie | 179

Rozdział VI: W stronę religijności indywidualnej i religii prywatnej – migranci na obrzeżach Kościoła katolickiego | 183

1. Wprowadzenie | 183
2. Rola kontekstu i adresata wypowiedzi w analizie dialogowej tożsamości | 184
3. Religia w narracji migracji | 192
4. Dialog z Kościołem – negocjowanie przekazu religijnego na temat relacji rodzinnych | 200
5. Podsumowanie | 203

Rozdział VII: Pomiędzy religijnością instytucjonalną a indywidualną – migranci w katolickim ruchu charyzmatycznym | 207

1. Wprowadzenie | 207
2. Religijność grupowa – scena negocjacji tożsamości między jednostką a instytucją | 209
 - 2.1. Struktura ruchu charyzmatycznego w środowisku polskich migrantów w Wielkiej Brytanii | 214
 - 2.2. Osoba w praktykach religijnych – kurs Filip | 215
 - 2.3. Osoba we wspólnocie religijnej | 223
3. Podsumowanie | 228

Rozdział VIII: Poszukiwanie nowego świata figuratywnego poza Kościołem
katolickim – polskie muzułmanki | 233

1. Wprowadzenie | 233
2. Doświadczenia polskich muzułmanek | 236
 - 2.1. Między islamem a współczesną kulturą europejską | 237
 - 2.2. My–Inni w kontekście religii – polska muzułmanka wobec innych muzułmanów | 241
 - 2.3. My–Inni w kontekście religii – polska muzułmanka wśród innych Polaków | 246
 - 2.4. Osoba we wspólnocie religijnej | 252
 - 2.5. Przyjęcie islamu i migracja – rekonstrukcja osobistej historii | 254
3. Podsumowanie | 257

Zakończenie | 261

Aneks nr 1: Szczegółowy wykaz źródeł danych | 267

Aneks nr 2: Narzędzie badawcze – Matryce tożsamości (*Personal Position Repertoire*) | 269

Bibliografia | 275

Indeks osób | 293

Summary:

Religion in the Identity Shaping Process
among Polish Migrants in the United Kingdom | 299

Podziękowania

Praca ta powstała dzięki pomocy, jaką otrzymałam od wielu osób i instytucji.

Przede wszystkim serdecznie dziękuję profesor Halinie Grzymale-Moszczyńskiej – promotorce tej pracy i mojej opiekunce naukowej, za nieustanne i wnikliwe towarzyszenie mi przez kilka lat prowadzenia badań. Jej entuzjazm i zainteresowanie podjętą w tej pracy problematyką stanowiły dla mnie wielką inspirację. Dziękuję za życzliwość, cierpliwość i wyrozumiałość, okazywaną mi w obliczu ciągle mnożących się pytań, wątpliwości.

Składam też podziękowania zespołowi Centre for Research on Nationalism, Ethnicity and Multiculturalism przy Uniwersytecie Roehampton, w szczególności profesorowi Johnowi Eade'owi i dr. Michałowi Garapichowi, pod których kierunkiem miałam okazję prowadzić badania wśród polskich migrantów w Londynie.

Pragnę wyrazić wdzięczność British Council i Ministerstwu Edukacji i Szkolnictwa Wyższego za umożliwienie mi pobytu na stypendium na Uniwersytecie Roehampton, w ramach programu *British-Polish Young Scientists Programme*. Dziękuję również fundacji Particus, która finansowała projekt badawczy *Polish Priests and Parishioners in UK and Ireland* realizowany przy współpracy Uniwersytetu Jagiellońskiego i Uniwersytetu Aberdeen, oraz zespołowi badawczemu, który pracował przy tym projekcie. Dziękuję także Ministerstwu Edukacji i Szkolnictwa Wyższego za grant promotorski, dzięki któremu udało mi się sfinalizować niniejszą pracę.

Z całego serca dziękuję również mojemu mężowi, Robertowi, który wspierał mnie przez wszystkie lata prowadzenia badań i dzielił ze mną wszystkie trudy życia między Polską a Wielką Brytanią. To jemu niniejszą pracę dedykuję.

Na koniec pragnę wyrazić wdzięczność wobec wielu polskich migrantów (osób prywatnych i przedstawicieli instytucji), których w trakcie prowadzenia badań spotkałam na swej drodze. To o nich jest moja praca. Bez ich zaufania, którym mnie obdarzyli, bez ich otwartości, pomocy oraz życzliwości ta praca nie mogłaby powstać.

Wstęp

Gwałtowny rozwój technologii, przyspieszenie komunikacji, otwieranie granic i formowanie się międzynarodowych korporacji to tylko niektóre zjawiska uznawane za kluczowe w kształtowaniu obecnego obrazu świata. W ponowoczesnej rzeczywistości, w której w przewidywaniach dotyczących najbliższej przyszłości, główny nacisk kładziony jest na rozwój usług i przepływ informacji, coraz silniej zaznaczają się międzynarodowe powiązania w dziedzinie ekonomii, technologii, ekologii, powiązania polityczne i militarne (Sampson 1989). Globalizacja, chociaż nie jest zjawiskiem nowym, nigdy w dotychczasowej historii nie była obserwowana w tak wielkiej skali, jak obecnie (Hermans i Kempen 1998, Hermans i Hermans-Konopka 2010). W tym kontekście badania nad migracjami zyskują coraz więcej zainteresowania ze strony przedstawicieli wielu dyscyplin naukowych. Co więcej, stają się one narzędziem rewizji sposobów rozumienia rzeczywistości kulturowej w naukach społecznych.

Dzielenie świata na małe bloki, które grupują się w większe, nie znajduje już uzasadnienia w obecnej rzeczywistości (Geertz 2003). Pomimo to, jak zauważają liczni autorzy, nie sposób przyjmować skrajnie przeciwnego punktu widzenia i postrzegać świat jako jednolitą całość, w której w wyniku procesu standaryzacji wszystkie różnice zostały zatarte. Globalizacja to „to, co dzieje się nam wszystkim”, ale skutki tego procesu są wielorakie i niejednorodne (Bauman 2000: 72). Ronald Robertson (1995) zajmując głos w dyskusji nad pytaniem, czy współcześnie świat dzieli się na odrębne, zróżnicowane elementy, czy też raczej uniformizuje się, proponuje pojęcie glocalizacji (*glocalization*). Autor zwraca uwagę na to, że o zachodzących w świecie procesach można myśleć zarówno na poziomie lokalnym, jak i na poziomie globalnym, zauważa również, że to, co lokalne kształtuje to, co globalne, zaś to, co globalne ma wpływ na zjawiska lokalne. Dyskusja nad procesem globalizacji skłania przedstawicieli nauk społecznych do rewizji pojęcia kultury i tożsamości kulturowej. Badacze kultury coraz częściej są skłonni zgodzić się z Cathariną Kinnvall (2004: 742), że globalizacja podważa wszelkie proste definicje tego, kim jesteśmy i skąd wychodzimy. Jeden z najpoważniejszych problemów

w badaniach kultury wynika z przyjmowania uniformizującej perspektywy, z której procesy zachodzące w kontekście migracji na poziomie indywidualnym i grupowym postrzegane są tak, jakby miały charakter uniwersalny, niezależny od lokalnych i indywidualnych uwarunkowań. Tego typu ograniczenia wielu teorii dotyczących kontaktów kulturowych mogą być pokonane jedynie przez przyjęcie perspektywy historycznej i lokalnej (McGhee 2005: 3). Różne grupy migrantów wchodzące w obszary nowych wpływów społeczno-kulturowych mają swoją niepowtarzalną historię, oczekiwania i pamięć kolektywną, które kształtują ich proces przystosowania do nowego środowiska. Ponadto, w badaniach psychologicznych trzeba również uwzględnić to, że tożsamość kształtowana jest przez struktury dominacji i władzy, formowane na płaszczyźnie relacji politycznych (Bhatia i Ram 2001).

W badaniach nad migracją, które oparte są na założeniu, że migracja oznacza cały szereg zmian w wielu aspektach funkcjonowania jednostki, warto zastanowić się, jak zmiany te można ująć w kontekście tożsamości. Rozwijana na gruncie podejścia narracyjnego, teoria dialogowego Ja jest próbą odpowiedzi na wyzwania, jakie niesie nowe rozumienie relacji między jednostką a kulturą w dobie transnarodowych migracji, delokalizacji i hybrydyzacji (Hermans 2001a; Hermans i Kempen 1998). Teoria ta oparta jest na założeniu, że w sytuacji kontaktu z obcością, metaforycznie określaną jako nowe głosy włączające się w dialog jednostki z sobą i otaczającym światem w obrębie *self*, dochodzi do przemieszczeń w ramach dynamicznego układu różnych pozycji Ja. Przemieszczanie się w świecie fizycznym, przeniesienie ze znanego terytorium do miejsca pomiędzy (*in-between*), bycie daleko i bycie obcym zmusza jednostkę do podejmowania nieustannego, symultanicznego dialogu i negocjacji z wieloma, często przeciwnymi, wizjami świata. Jest to jedno z trudniejszych zadań, przed jakimi stają migranci. Spotkanie z kulturowym Innym prowadzi do rewizji wartości kulturowych i tożsamości, i może wzbudzać poczucie niepewności, kiedy zrutynizowane sposoby postępowania i oczywistość interpretacji wielu sytuacji podane są w wątpliwość (O'Sullivan-Lago i de Abreu 2010). Doświadczanie niepewności może otwierać i poszerzać przestrzeń *self*, stymulować dialog i uwalniać *self* od ograniczających ideologii instytucji dominujących w społeczno-kulturowym środowisku pochodzenia, ale w niektórych przypadkach może uruchomić silne dążenie do unikania niepewności, w rezultacie czego następuje zamknięcie *self* i całkowite zdominowanie struktury *self* przez jedną wizję świata (jeden głos) (Hermans i Hermans-Konopka 2010). Jak jednak podkreśla Hubert

Hermans, zwiększająca się liczba ludzi pochodzących z różnych kontekstów kulturowych, którzy wchodzą ze sobą w bezpośredni kontakt i nawiązują różnego rodzaju relacje, zazwyczaj znajduje swoje odzwierciedlenie w rozszerzaniu jednostkowego repertuaru dostępnych sposobów ujmowania świata, czy punktów widzenia reprezentowanych przez napotkanych Innych (Hermans 1999). W teorii dialogowego Ja te zróżnicowane punkty widzenia stanowią składniki struktury *self* określane jako pozycje kulturowe, które mogą być reorganizowane przez ich twórcze łączenie, budowanie nowych kombinacji, tworzenie koalicji i hybrydowych tożsamości (Hermans 2001c). Proces ten jest regulowany przez uwarunkowania polityczne i historyczne, w tym relacje dominacji i zależności między poszczególnymi grupami kulturowymi pozostającymi w kontakcie. Trudność doświadczeń migracyjnych wynika również z tego, że zmiana tożsamości w kontekście doświadczeń migracyjnych dotyczy problemu zachowania poczucia ciągłości ontogenetycznej, a więc ciągłości zmieniającej się struktury. Teoria dialogowego Ja stanowi dobrą podstawę do ujmowania zmiany w tożsamości, która zachodzi w wyniku interakcji jednostki z nowym otoczeniem kulturowym, ponieważ zakłada, że stabilność i zmiana nie wykluczają się nawzajem, ale współistnieją jako symultaniczne procesy zachodzące w obrębie *self* (Hermans i Hermans-Konopka 2010). Jak zauważa William James, innowacyjność Ja, przy jednoczesnym zachowaniu jego ciągłości, jest możliwa ze względu na zdolność do dostosowywania i wypierania się niektórych aspektów „siebie”, jaką posiada Ja, przy jednoczesnym zachowaniu ciągłości strumienia myśli. Proces zmian zachodzących w odniesieniu do treści i struktury pozycji kulturowych (w tym także religijnych) jest głównym przedmiotem mojego zainteresowania w tej pracy. Zmiany te rozumiem jako część kompleksowego procesu, rozciągającego się na cały obszar tożsamości i obejmującego cały repertuar różnych pozycji, jakie jednostka przyjmuje w relacjach społecznych. Podobnie jak Hermans zakładam, że pozycje kulturowe mają szczególny status ze względu na ich szczególnie silny wpływ na wiele innych indywidualnych i społecznych aspektów tożsamości i ich organizację (Hermans 2001c).

Jednym z podstawowych aspektów ponowoczesności, mianem której określa się obecnie szereg tendencji społecznych w krajach Europy i Ameryki Północnej, jest upadek społeczeństw tradycyjnych i związane z tym przemiany w zakresie wyznawanych wartości. W centrum dyskusji na temat kształtu i kierunków przemian we współczesnym świecie znajdują się problemy religii. Hierarchie społeczne, które przez długi okres w historii ustalały porządek

w świecie – podziały ze względu na to, kim jesteśmy – zostały zastąpione nowymi podziałami ze względu na funkcję (ze względu na to, co robimy). Towarzyszące tym zmianom przemiany polityczne w drugiej połowie dwudziestego wieku jeszcze bardziej spotęgowały narastające poczucie dezorientacji. Stare, jasne podziały zostały zniesione (Geertz 2003). Spory na temat możliwych konsekwencji tych zjawisk dotyczą między innymi miejsca religii w jednoczącej się, otwartej na napływ migrantów Europie. W toczącej się debacie przywoływane są pojęcia takie jak sekularyzacja (Bruce i Wallis 1992), prywatyzacja religii (Luckmann 1963; Machalek i Martin 1976), pluralizm religijny (Halman i Draulans 2006; Chaves i Górski 2001), fundamentalizm, a nawet terroryzm (Geertz 2003), a biorący w niej udział badacze nie są zgodni co do kierunku zachodzących przemian. W wyniku procesu globalizacji, tak jak w innych dziedzinach życia, w obszarze religii przed człowiekiem rysuje się coraz więcej możliwości i alternatyw, wzrasta świadomość istnienia alternatywnych światopoglądów i systemów wartości (Halman i Draulans 2006). Ninian Smart (1999) udowadnia, że globalizacja wywiera wpływ na wszystkie wyróżnione przez niego aspekty religii: na jej aspekty doktrynalne i filozoficzne, etyczne, na jej stronę emocjonalną, organizacyjną, rytualną oraz mityczno-narracyjną. Wielu badaczy zgadza się, że religia stała się jednym z systemów funkcjonalnych, modalnością, która w szerokim znaczeniu dotyczy całej ludzkości, ale z drugiej strony stanowi jednocześnie kryterium, na podstawie którego identyfikowane są grupy (Beyer 1998). Dzięki zachowaniu swojej odrębności funkcjonalnej, religia, zdaniem niektórych, zyskuje na znaczeniu coraz bardziej jako narzędzie konstruowania tożsamości zbiorowej. Dlatego pytanie o to, jakie jest dzisiaj miejsce religii w kształtowaniu tożsamości, wydaje się pytaniem na czasie, całkowicie uzasadnionym i istotnym.

Przyjmując przytoczony wyżej argument, że procesy odnoszące się do kultury nie mają charakteru uniwersalnego, na tak postawione pytanie nie sposób odpowiedzieć na kartach jednej książki, ani nawet kilku tomów. W tej pracy postaram się więc poszukać odpowiedzi na pytanie bardziej konkretne: jaka jest rola religii w kształtowaniu tożsamości polskich migrantów w Wielkiej Brytanii. Uwzględniając czynniki lokalne i historyczne w badaniach dotyczących roli religii w procesie kształtowania tożsamości polskich migrantów należy brać pod uwagę takie czynniki jak polityczne uwarunkowania migracji w Wielkiej Brytanii, status i miejsce Polaków tym kraju, tło religijne Wielkiej Brytanii oraz interakcje między lokalnymi i globalnymi konfiguracjami religijnymi. Potrzebna jest więc taka teoria tożsamości, która

pozwole uchwycić wpływ makroprocesów zachodzących w kontekście religii na to, jaką rolę odgrywa religia w kształtowaniu tożsamości migrantów. Teoria dialogowego Ja jest jedną z propozycji, które warto wziąć pod uwagę. Z perspektywy teorii dialogowego Ja, zjawiska takie jak prywatyzacja religii, pluralizm religijny czy sekularyzacja mogą być interpretowane jako osłabienie głosu instytucji religijnych i poszerzenie repertuaru dostępnych jednostce pozycji związanych z religią.

Napływ Polaków do Wielkiej Brytanii obserwowany w przeciągu ostatnich kilku lat przykuwa uwagę badaczy wielu dziedzin nauk społecznych. Pomimo wrażenia nowości, które powstaje przez wzrost zainteresowania mediów problemami migracji Polaków, nie jest to zjawisko nowe. Polska tradycyjnie jest krajem, w którego historię od kilku wieków wpisana jest migracja (Traser 2006). Obok ciągłego, jednostajnego odpływu Polaków z kraju, na przestrzeni ubiegłych wieków zaobserwować można kilka wielkich fal emigracji¹ (Bijak i Koryś 2006). Po uzyskaniu pełnego członkostwa w Unii Europejskiej 1 maja 2004 roku, zwiększyła się swoboda podróżowania w obrębie krajów europejskich oraz dostępność nowych rynków pracy w niektórych krajach Unii, w związku z czym po raz kolejny, na przestrzeni zaledwie kilku lat, stosunkowo duża grupa Polaków zdecydowała się na wyjazd z kraju. Bardzo trudno ocenić dokładnie skalę tego zjawiska z powodu braku dokładnych danych dotyczących liczby wyjeżdżających i powracających oraz nieścisłości kryteriów odróżniających osoby wyjeżdżające, na przykład do pracy na dwumiesięczny okres wakacji, od osób wyjeżdżających na kilka lat bądź na stałe (Bijak i Koryś 2006). Dane szacunkowe wskazują na liczbę od 500 tysięcy do 2 milionów Polaków, którzy między 2004 a 2006 rokiem wyjechali z kraju i podjęli pracę w krajach Unii Europejskiej (Traser 2006). Wielka Brytania, która, obok Irlandii i Szwecji, jako pierwsza otworzyła rynek pracy dla nowych krajów członkowskich, dając obywatelom tych państw możliwość legalnego zatrudnienia, stała się najbardziej popularnym krajem docelowym migrantów ekonomicznych (Owen, Fihel i Green 2007). Według danych Narodowego Biura Statystycznego (*Office for National Statistics*) między grudniem 2003 roku a czerwcem 2010 roku liczba Polaków

¹ Ok. 3,5 miliona Polaków wyemigrowało z kraju w okresie zaborów (lata 1871–1913), dalsze 2,1 miliona w okresie międzywojennym (lata 1918–1939), kolejne fale miały miejsce bezpośrednio po drugiej wojnie światowej i w latach osiemdziesiątych ubiegłego wieku (Koryś 2006, Erdmann 1995).

w Wielkiej Brytanii wzrosła z 75 tysięcy do 250 tysięcy². W 2010 roku Polacy należeli do jednej z trzech najliczniejszych grup narodowych wśród migrantów w Wielkiej Brytanii i stanowili ponad połowę zarejestrowanych pracowników spośród wszystkich nowych krajów członkowskich UE (por. Traser 2006; Okólski 2006; Owen, Fihel i Green 2007). Oszacowania oparte na danych ze spisu powszechnego przeprowadzonego w 2011 roku sugerują, że liczba Polaków mieszkających na obszarze Anglii i Walii wynosi obecnie ponad 500 tysięcy³.

Obserwowana obecnie migracja, to przede wszystkim emigracja o charakterze ekonomicznym (Koryś 2003; Traser 2006). Migrują głównie ludzie młodzi, najliczniejszą grupę wiekową stanowią osoby w wieku 25–34 lat (Traser 2006). Główne czynniki mające wpływ na decyzję o wyjeździe można podzielić na dwie grupy, są to: cechy ekonomiczno-społeczne kraju pochodzenia i te same cechy kraju goszczącego. Wysoki poziom bezrobocia, mała liczba atrakcyjnych ofert pracy i niskie dochody w Polsce z jednej strony i zapotrzebowanie na tanią siłę roboczą, zapotrzebowanie na usługi specjalistyczne (na przykład wykwalifikowany personel medyczny) oraz istnienie w różnym stopniu ukształtowanej społeczności migrantów ekonomicznych w kraju docelowym, do których nowo przybyli zwracają się o pomoc, z drugiej strony, to najważniejsze powody, dla których Polacy emigrują między innymi do Wielkiej Brytanii (Koryś 2003). Rolę motywacyjną odgrywa tutaj także bliskość geograficzna i postrzegana bliskość kulturowa krajów Europy Zachodniej. Dodatkowym czynnikiem motywującym jest nadal funkcjonujący w polskim społeczeństwie mit zachodnioeuropejskiego dobrobytu. Polscy migranci postrzegają rynki pracy w Wielkiej Brytanii i w Polsce na zasadzie kontrastu, podkreślają nepotyzm, złe traktowanie pracowników i atmosferę nieprzyjazną przedsiębiorczości, jakie w ich opinii charakteryzują Polskę, i jednocześnie są przekonani o dużych szansach rozwoju zawodowego w Wielkiej Brytanii (Eade, Drinkwater i Garapich 2006).

Cechą odróżniającą najnowszą migrację od wcześniejszych fal migracyjnych jest między innymi duże rozproszenie polskich migrantów na terenie Wielkiej Brytanii. Geografia ruchów migracyjnych jest obecnie zupełnie inna niż kilka dekad temu, przede wszystkim jest znacznie bardziej

² Źródło: <http://www.statistics.gov.uk/cci/nugget.asp?id=2369> [dostęp: 1 września 2012].

³ Źródło: Office for National Statistics: <http://www.ons.gov.uk/ons/datasets-and-tables> [dostęp: 1 września 2012].

nieprzewidywalna i nieregularna (Bhatt 2010). Stosunkowo dobrze funkcjonująca ekonomia w Wielkiej Brytanii w latach 2004–2010 oraz silny rozwój w sektorze usług dawały migrantom możliwość zatrudnienia w różnych częściach kraju, również na terenach znacznie oddalonych od wielkich ośrodków przemysłowych. Dane statystyczne dotyczące rejestracji NINo pokazują bardzo wyraźnie, że na przestrzeni ostatnich kilku lat, polscy migranci napływali nie tylko na tereny zajmowane przez polskie skupiska od czasów drugiej wojny światowej, posiadające rozbudowaną sieć organizacji polonijnych, ale również na obszary, w których nie było dotychczas społeczności polskich, w tym także na obszary wiejskie (Pollard, Latorre i Srisandarajah 2008).

Konsekwencje przyjazdu tak dużej liczby Polaków do krajów Europy Zachodniej znajdują swoje odbicie nie tylko w sektorze gospodarczym i w wynikach analiz ekonomicznych. W Wielkiej Brytanii pojawiają się zmiany widoczne dla lokalnych społeczności w wielu miejscach i w różnych dziedzinach życia. Język polski jest coraz częściej słyszany na ulicach angielskich miast, łatwo dostępne są czasopisma wydawane w języku polskim, w wielu broszurach i ulotkach informacyjnych firm i urzędów do angielskiej wersji językowej dołączony jest również tekst po polsku, w niektórych instytucjach i urzędach pojawiają się napisy informacyjne w języku polskim⁴, w sklepach sprzedawane są polskie produkty spożywcze, coraz więcej osób zatrudnionych w sektorze usług to Polacy. Ta „zauważalność” Polaków w Wielkiej Brytanii wynika ze specyfiki i dynamiki funkcjonowania społeczności imigranckich. Polskich imigrantów łączy nie tylko przynależność narodowa i fakt posługiwania się językiem polskim, jako językiem ojczystym, ale również cały szereg doświadczeń związanych z faktem bycia imigrantem (Erdmans 1995). Najważniejsze z nich to doświadczenie bycia identyfikowanym jako obcy z powodu słabej znajomości języka angielskiego lub obcego akcentu, zauważalnego u migrantów posługujących się językiem angielskim, i szeregu konsekwencji wynikających z tego faktu oraz doświadczenie ograniczonego dostępu do zasobów społeczno-ekonomicznych i możliwości rozwoju (tutaj występują duże różnice w zależności od poziomu wykształcenia, wieku, posiadanych umiejętności zawodowych). Ponadto migranci dzielą doświadczenie „zaczynania wszystkiego od nowa”, które wiąże się z koniecznością

⁴ Polską wersję językową bankowości internetowej oferuje między innymi Nat West – jeden z największych banków w Wielkiej Brytanii, wiele urzędów miejskich oferuje dostęp do informacji na temat działań lokalnych władz w języku polskim. Podobne inicjatywy są podejmowane również przez służbę zdrowia.

szybkiego zorganizowania życia w nowym miejscu tak, aby możliwe było zaspokojenie podstawowych potrzeb bytowych (znalezienia pracy, mieszkania). Analiza tych podobieństw wewnątrzgrupowych wymaga jednak dużej ostrożności. John Eade, Stephen Drinkwater i Michał Garapich (2006) badając polskich migrantów przybywających w ostatnich latach do Wielkiej Brytanii zauważają, że, pomimo pewnego zakresu wspólnych doświadczeń, w obrębie badanej grupy istnieje duże zróżnicowanie, uwarunkowane w znacznej mierze rodzajem przyjmowanych przez migrantów strategii migracyjnych, planów osiedleńczych i stopniem zaangażowania w aktywności transnarodowe⁵. Wyraźnie widoczne wśród niektórych grup migrantów w Wielkiej Brytanii zjawisko tworzenia łatwo rozpoznawalnych społeczności, najczęściej zlokalizowanych w określonej przestrzeni, wynika z próby przekraczania ograniczeń związanych ze statusem imigranta⁶ (Eade, Drinkwater i Garapich 2006). Wyniki badań przeprowadzonych wśród polskich migrantów w Londynie wskazują, że, pomimo deklarowanego krytycznego stosunku i niechęci do innych Polaków przebywających w Londynie, migranci w dużym stopniu współpracują ze sobą, przede wszystkim przez wymianę informacji, udzielanie sobie wzajemnego wsparcia emocjonalnego i pomocy w szukaniu pracy i mieszkania (Eade, Drinkwater i Garapich 2006). Dzięki tworzeniu społeczności imigranckich i rozwijającej się infrastrukturze tych społeczności, również osoby słabiej znające język angielski, przez systematyczną rozbudowę sektora usług, w którym oferowana jest obsługa w narodowym języku, zyskują możliwość swobodnego funkcjonowania na różnych płaszczyznach (Erdmans 1995). Polskie środowiska imigranckie, obok struktur zapewniających zaspokojenie potrzeb edukacyjnych (polskie szkoły sobotnie), finansowych (firmy

⁵ Autorzy rozróżniają cztery podstawowe typy migrantów, są to: bociany (migranci sezonowi, których głównym celem jest przede wszystkim maksymalizacja zarobków, pozostający w Wielkiej Brytanii od 2 do 6 miesięcy i funkcjonujący w polskich społecznościach migracyjnych), chomiki (migranci przyjeżdżający jednorazowo na okres potrzebny do zdobycia określonego kapitału, również pozostający w polskich społecznościach imigranckich i skupieni wokół niskopłatnych sektorów pracy), buszujący (migranci, których głównym celem jest maksymalizacja dostępnych opcji, zdobycie kapitału nie tylko ekonomicznego, ale również społecznego, zazwyczaj osoby młode, podkreślające otwartość planów migracyjnych) oraz łososie (migranci, którzy nie chcą wracać do Polski i swoje aspiracje skupiają na brytyjskim systemie społecznym).

⁶ To zjawisko obserwowane jest wśród społeczności migrantów osiedlających się w różnych krajach. Tego typu społeczności w USA opisuje między innymi Marie Erdmans w kontekście badań przeprowadzanych wśród Polaków w Chicago (Erdmans 1995).

przesyłające pieniądze do Polski, pomagające w rozliczeniach podatkowych), społecznych (polskie kluby, restauracje), czy zawodowych (agencje znajdujące zatrudnienie dla polskich pracowników) stymulują również rozwój struktur związanych z zaspokajaniem potrzeb religijnych (Erdmans 1995).

W badaniach nad religią migrantów dokładne określenie problemu badawczego jest zadaniem trudnym, ponieważ wszelkie próby naukowego ujęcia religii w nieunikniony sposób napotykały podstawową trudność związaną z definiowaniem religii. Poszukiwanie odpowiedzi na pytanie, czym jest religia dla polskich migrantów, i opis różnorodnych form religii, jakie odgrywają istotną rolę w życiu polskich migrantów w Wielkiej Brytanii to zadanie, które będę podejmować ciągle na nowo w dalszych częściach niniejszej pracy. Tradycyjnie psychologiczne badania religii koncentrują się na religijności, czyli podmiotowym, subiektywnym ustosunkowaniu jednostki do tego, co uważa ona za religię i wynikających z tego ustosunkowania stanów i zachowań. W badaniach prezentowanych w tej pracy nie ograniczam się jednak do owej subiektywnej strony religii. Przyjmuję założenie, że psychologiczne podstawy kultury, a więc również religii, wykraczają poza procesy wewnątrzpsychiczne, obejmują także wzorce, które zostały zmaterializowane w instytucjach, w praktykach społecznych i w artefaktach. To oznacza, że dla zrozumienia tego, jaką rolę odgrywa religia w procesie kształtowania tożsamości Polskich migrantów w Wielkiej Brytanii, konieczne jest nie tylko badanie subiektywnych ustosunkowań poszczególnych jednostek w tej grupie, ale również możliwie dokładne zbadanie szerszego kontekstu społeczno-politycznego i instytucjonalnego, który obiektywizuje ową subiektywną religijność i w którym jest ona manifestowana i realizowana. Zgadzam się w tej kwestii z Thomasem Luckmannem, który podkreśla, że we współczesnych społeczeństwach nie sposób zrozumieć, jaką funkcję pełni religia, bez zrozumienia pozycji religii instytucjonalnej (Luckmann 1963). Badania religii muszą więc stawiać sobie za cel uchwycenie związku między społecznie konstruowanym światem znaczeń a światem materialnym. Instytucjonalny aspekt religii jest bardzo często podejmowanym wątkiem w badaniach polskich migrantów w różnych częściach świata (Mol 1971; Goa 1977; Marzec 1988; Hauschlidt i Urquhart 1989; Erdmans 1995; Romejko 2001). Cytowane prace stanowią cenne źródło wiedzy na temat religii w polskich środowiskach migracyjnych w przeszłości i koncentrują się przede wszystkim na roli Kościoła katolickiego w funkcjonowaniu tych społeczności. Wspomniane wyżej, nieustannie zmieniające się społeczno-kulturowe uwarunkowania

fenomenowi migracji wymagają podejmowania nowych badań w tym zakresie. Już samo zawężanie obszaru badań prowadzonych w przeszłości do Kościoła katolickiego jest problematyczne w kontekście najnowszej migracji. Takie ograniczenie pola uwagi wśród migrantów, którzy przyjechali do Wielkiej Brytanii w przeciągu ostatnich kilku lat, wymagałoby pominięcia w badaniach licznej grupy osób, dla których religia jest ważną częścią życia, ale które nie identyfikują się z Kościołem katolickim. Porównanie grup związanych z różnymi formami religii daje lepsze podstawy do wyciągania ogólnych wniosków na temat związków między religią i tożsamością.

W tym miejscu niezbędna jest jeszcze jedna uwaga dotycząca literatury przedmiotu na temat religii migrantów. Wiele publikacji, które podejmują próbę „naukowego” badania roli religii w kontekście migracji odgrywa podwójną rolę, łącząc funkcje poznawcze i normatywne. Często prace powstające w środowiskach katolickich mają nie tylko dostarczać wiedzy, ale również pełnić funkcje pastoralne (por. Dzwonkowski 2007; Pawłowski 2001). W środowiskach laickich z kolei temat religii bardzo często jest ignorowany, czego źródeł można szukać w popularności tezy sekularyzacji i wynikającego z niej postrzegania religii jako fenomenu tracącego coraz bardziej na znaczeniu, któremu nie warto poświęcać uwagi. Brak jasnego oddzielenia działalności ideologicznej i naukowej w obszarze badań nad religią migrantów i wynikające z tego problemy metodologiczne delegują ten temat na margines zainteresowań badawczych w szerszych środowiskach akademickich. To kolejny powód, dla którego temat religii polskich migrantów w Wielkiej Brytanii wymaga nowych badań, dekonstrukcji pytań i rekonstrukcji odpowiedzi.

Celem, jaki chcę zrealizować w tej pracy, jest zbadanie związków między religią a tożsamością wśród polskich migrantów w Wielkiej Brytanii, którzy osiedlili się w tym kraju w ciągu ostatnich kilku lat. Podejmując ten temat będę próbowała osadzić obserwowane zjawiska dotyczące funkcji religii w procesie negocjowania tożsamości w szerszym kontekście społeczno-politycznym kształtującym najnowszą migrację. Podobnie jak poprzednie pokolenia badaczy zajmujących się tym tematem podejmem problematykę roli Kościoła katolickiego w polskim środowisku migracyjnym, ale będę także próbowała wyjść poza obszar eksponowanych w dotychczasowych badaniach tradycyjnych relacji migrantów z Kościołem katolickim. W moich wysiłkach badawczych będę próbowała dopuścić do głosu osoby badane – polskich migrantów w Wielkiej Brytanii – i na drodze porównań zidentyfikować powtarzające się wątki i znaleźć wspólne motywy w ich niepowtarzalnych opowieściach.