

KOŚCIÓŁ I RELIGIA W DOŚWIADCZENIACH MIGRACYJNYCH KOBIET

Wprowadzenie

W procesie migracyjnym istotny jest nie tylko aspekt ekonomiczny, ale także psychologiczny i społeczno-kulturowy, w tym religijny. Jak trafnie zauważa Roman Dzwonkowski

„emigracja jest nie tylko problemem ekonomicznym, politycznym czy kulturalnym, ale także, a może przede wszystkim problemem moralnym i religijnym o wielkiej doniosłości egzystencjonalnej” (1982: 565).

Na gruncie socjologii można znaleźć liczne opracowania dotyczące kościołów etnicznych i ich funkcji w procesie asymilacji i integracji imigrantów. Dominują wśród nich monografie poszczególnych ośrodków (parafii personalnych, misji), analizowanych w kontekście migracji osiedleńczych. Współcześnie jednak, wraz z dyferencjacją wzorów migracyjnych oraz feminizacją mobilności przestrzennej, warto zadać pytanie o rolę religii i instytucji religijnych w doświadczeniu imigrantek transnarodowych¹. Transnarodowość oznacza utrzymywanie stałych związków z krajem pochodzenia i cykliczne powroty; przestrzeń życiowa zostaje rozciągnięta na dwie lub więcej społeczności, „tu” staje się zarazem „tam”.

We współczesnym wyobrażeniu na temat migracji uwaga nie skupia się już na wykorzenieniu i przesiedleniu: postrzegamy migrantów jako transnarodowców, przekraczających granicę w kontekście globalnej ekonomii (Appadurai 1991). Ta zmiana form migracji pociąga za sobą również zmiany w praktykach religijnych. Słusznie zauważa Peggy Levitt, że

„transnarodowe gospodarstwa domowe, kongregacje i społeczności są miejscem, w którym powstają diasporyczne, globalne i transnarodowe religie. Przekształcone, hybrydowe wierzenia

¹ Na konieczność podjęcia badań w tym zakresie zwraca uwagę Peggy Levitt w artykule „You know, Abraham was really the first immigrant: religion and transnational migration”, *IMR*, vol. 37, no. 3 z 2003 r.

i praktyki, powstałe w wyniku doświadczeń migracyjnych mogą pojawić się tam, gdzie stykają się lokalne i globalne wpływy religijne” (2003: 849).

Transnarodowi migranci tworzą nowe formy przez łączenie elementów zakorzenionych w macierzystej kulturze z tym, co zastają w społecznościach przyjmujących, przenosząc następnie te, jak pisze Levitt, społeczne przekazy, z powrotem do swoich miejsc pochodzenia (2003: 849).

Zdaniem Levitt religia jest bardzo mało obecna w pracach poświęconych migracjom transnarodowym. Sama proponuje nowe teoretyczne ujęcie religii oparte na pracach z zakresu studiów migracyjnych i socjologii religii. Jako punkt wyjścia przyjmuje głęboko zakorzenione praktyki religijne społeczności wysyłających i przyjmujących oraz wzajemne relacje między nimi (2003: 7). Postuluje analizę sieci łączących jednostki, liderów, instytucje, aktorów religijnych ruchów społecznych w obu społecznościach, w kontekście lokalnych, narodowych i globalnych powiązań, w których są osadzone.

W moich badaniach, prowadzonych wśród Polek w Rzymie, Kościół i religia wyłoniły się jako ważne aspekty migracyjnego życia kobiet². W swoich narracjach kobiety często mówiły o znaczeniu wiary, potrzebie wspólnoty i poczuciu bezpieczeństwa, jakie daje kościół etniczny, wzmacnianiu poczucia własnej wartości, ale także o kryzysach, ucieczce i religii instytucjonalnej. Wypowiedzi wskazują również wyraźnie na przenoszenie pewnych praktyk religijnych, czerpanie wzorów z regionalnej specyfiki i większą otwartość na nowe formy.

Celem artykułu jest próba ukazania i wyjaśnienia religijnych doświadczeń imigrantek, sposobu postrzegania przez nie wiary, motywów skłaniających do uczestnictwa w liturgii, angażowania się w zorganizowane działania w kościele i praktyki transnarodowe. Mianem duszpasterstwa polskiego określam kościoły w Rzymie, gdzie jest sprawowana liturgia w języku polskim i gdzie gromadzą się imigranci³.

Zgodnie z postulatem Terrence’a Murphy’ego (1991: 305–306), warto wyjść poza wąskie rozumienie religii i zjawisk religijnych, ograniczone do przynależności do

² Badania przeprowadzono w Rzymie podczas czterech paromiesięcznych pobytów w latach 2005–2007. Przeprowadzono 40 wywiadów pogłębionych z imigrantkami zarobkowymi, a także wywiady z księżmi zaangażowanymi w prace duszpasterskie wśród Polaków oraz z osobami zaangażowanymi w działalność na rzecz społeczności polskiej. Wśród respondentek dominowały osoby zatrudnione w sektorze usług domowych, co odpowiada strukturze zatrudnienia na włoskim rynku pracy.

³ Kościół św. Stanisława BM, zwany potocznie Kościołem polskim, jest głównym ośrodkiem religijnym Polaków w Rzymie. Ponadto w kilku innych Kościołach na terenie Rzymu sprawowana jest liturgia w języku polskim. W sanktuarium Matki Boskiej Nieustającej Pomocy od 1997 r. istnieje duszpasterstwo polskojęzyczne (w Kościele tym swoje duszpasterstwo mają również Filipińczycy), msze w języku polskim gromadzące imigrantów odbywają się również w Kościele pod wezwaniem św. Ducha, Matki Boskiej Pośredniczki, Matki Boskiej Pocieszycielki. Bardzo prężnie działa także duszpasterstwo przy Kościele pod wezwaniem św. Mikołaja z Bari w Ostii, która administracyjnie należy do aglomeracji rzymskiej.

określonej instytucji eklezjalnej, i uwzględnić jej rolę w nadawaniu przez imigrantów znaczenia doświadczeniom, teologicznym tłumaczeniu zdarzeń, kształtowaniu świadomości grupowej.

Przegląd literatury polskiej

Polskie studia migracyjne mają bogatą tradycję badania roli religii w adaptacji imigrantów w krajach napływu. Powstało wiele prac socjologicznych, historycznych czy teologicznych poświęconych duszpasterstwu etniczemu za granicą⁴. Nurt ten rozwinął się szczególnie w pierwszej połowie XX wieku na gruncie amerykańskim. Pionierską pracą z tego zakresu jest klasyczne już dzieło Williama Thomasa i Florianiana Znanieckiego *Chłop polski w Europie i Ameryce*, ukazujące parafię wiejską jako potężną siłę społeczną, instytucję z jednej strony kształtującą świadomość chłopów, a z drugiej wpływającą na przebieg procesu adaptacji osadników polskich w USA u schyłku XIX wieku. Parafia w wielu społecznościach imigranckich była pierwszą instytucją organizowaną po przybyciu do nowego kraju i jednym z najważniejszych punktów odniesienia. Józef Chałasiński (1935, 1936) analizował proces przystosowania imigrantów chłopskich do życia w Ameryce przez przenoszenie do amerykańskiej rzeczywistości tradycyjnego polskiego wzorca organizacji wiejskiej parafii. Parafia, jak pisał Józef Chałasiński (1935: 639), była dla imigrantów z Polski w USA „symbolem wszystkiego co było ich, a od czego musieli odejść”.

Roman Dzwonkowski (1981), dokonując przeglądu literatury poświęconej życiu religijnemu Polaków we Francji, na podstawie analizy treści, wyróżnia dwa zasadnicze okresy – przed drugą wojną światową i po niej. Prace z okresu przedwojennego mają charakter przede wszystkim deskrypcyjny, w dużej części są autorstwa księży zaangażowanych w duszpasterstwo migracyjne i bazują na ich osobistych doświadczeniach. Dzwonkowski wymienia najistotniejsze kwestie dotyczące religijnego aspektu migracyjnego życia Polaków we Francji – powiązanie między religią a świadomością narodową przez manifestowanie religijności przez imigrantów; wyraźne różnice w praktykach religijnych między populacją francuską i polską; brak zrozumienia potrzeb imigrantów ze strony kleru francuskiego; osłabienie praktyk religijnych spowodowane niewystarczającą liczbą księży polskich (1981: 245–246). Prace, które powstały po zakończeniu drugiej wojny światowej, charakteryzuje, zdaniem

⁴ Do najważniejszych należy zaliczyć prace: W. Thomasa i F. Znanieckiego (1976); J. Chałasińskiego, K.M. Żaby (1985), E. Leś (1981, 1988), R. Dzwonkowskiego (1981, 1983, 1998, 1993, 1994), L. Dyczewskiego, A. Nadolnego (1995), J. Plewko (1995), Wróbel (1999), A. Romejko (2002), B. Kołodziej (2003). Teoretyczne ujęcie problematyki podejmuje J. Bakalarz (1982, 1983, 1987 i in.). W Polsce szczególne zasługi w tym zakresie ma Instytut Badań nad Polonią i Duszpasterstwem Polonijnym KUL, regularnie publikujący monografie i dzieła zbiorowe poświęcone szeroko rozumianej problematyce religii i migracji.

Dzwonkowskiego, lepsze wykorzystanie źródeł i metod badawczych, a także kompleksowość i uniwersalność ujęcia. W innej pracy Dzwonkowski (1983) ukazuje polskie ośrodki duszpasterskie we Francji jako rodzaj pomostu dla imigrantów, ułatwiający im integrację w nowym, nieznanym środowisku przy równoczesnym zachowaniu własnych zasad i wartości oraz wzorców kulturowych. Początkowo parafie pełniły nie tylko typową funkcję religijną, ale także funkcje ekstensywne: wychowawczą, opiekuńczą, ideowo-narodową, kulturalną, rozrywkową, stanowiły też bazę dla licznych stowarzyszeń religijnych i pozareligijnych. Z czasem funkcje dodatkowe zanikały, natomiast wzmocnieniu ulegały funkcje religijne: formacja w duchu nauczania Kościoła katolickiego oraz polskiej kultury religijnej (1983: 174–175). Duszpasterstwo polskie stanowiło dla imigrantów grupę odniesienia w płaszczyźnie religijnej. Dzwonkowski (1985) podkreśla, że sieć duszpasterstwa polskiego we Francji była najistotniejszą instytucjonalną podstawą całego życia organizacyjnego tamtejszej Polonii.

Ewa Leś (1981) na przykładzie skupiska polskiego w Chicago przedstawia proces kształtowania i rozwój parafii oraz organizacji religijnych. Analizuje ponadto ich wpływ na przebieg procesu asymilacji grup etnicznych. Podkreśla dwa istotne aspekty parafii etnicznych: strukturalny – związany z pochodzeniem etnicznym, oraz funkcjonalny – związany z realizacją funkcji pozareligijnych, wynikających ze wspólnego pochodzenia.

Jadwiga Plewko (1995) analizuje proces integracji przez pryzmat działalności duszpasterstwa polonijnego w Kanadzie. Z kolei Janusz Mucha (1996) w monografii poświęconej etnicznym aspektom życia codziennego i odświętnego na przykładzie zbiorowości polonijnej w South Bend w USA rozważa, w jakim stopniu przynależność do parafii strukturalizowała życie Polaków w Stanach Zjednoczonych. Liczni autorzy podkreślają starania parafii i duchownych o podtrzymanie tożsamości narodowej na emigracji, podejmowane z obawy przed porzuceniem obrzędów, języka, kultury, odejściem od religii. Adam Romejko (2002) w pracy poświęconej rozwojowi duszpasterstwa polonijnego w Wielkiej Brytanii akcentuje religijną i społeczno-polityczną funkcję Kościoła, jego oddziaływanie na tożsamość kulturową Polaków oraz rolę w procesie integracji społeczności polskiej. Zdaniem Aleksandra Posern-Zielińskiego (2003) grupy etniczne widzą w religii rodzaj „wartości rdzennych” świadczących o odrębności danej wspólnoty. Dzięki niej znajdują namiastkę ojczyzny, parafia jawi się więc jako jedna z centralnych instytucji, wokół której organizuje się migracyjne życie. Autor wskazuje na dwa istotne zjawiska przyczyniające się do zacienienia związków między religią a etnicznością: etniczycacja religii, czyli akcentowanie elementów etnicznych nad sakralnymi, oraz sakralizacja etniczności, polegająca na włączaniu tradycji ludowej i narodowej do praktyk religijnych (2003: 51).

Adam Walaszek (2000:24) pisze o wykorzystywaniu elementów kultury krajów pochodzenia do oswojenia nowej rzeczywistości, na przykład przez budowanie przy-

drożnych kapliczek podobnych do tych, jakie stawiano w Polsce bądź, jak w przypadku Włoch przez organizowanie ulicznych i parafialnych fiest, znanych ze starego kraju⁵.

Problematykę opieki duszpasterskiej nad polskimi emigrantami do wybuchu drugiej wojny światowej kompleksowo omawia Bernard Kołodziej (2003). Korzystając z licznych źródeł archiwalnych, zarówno kościelnych, jak i państwowych, m.in. dokumentów departamentów rządu właściwych do spraw emigracji, materiałów Zjazdów Biskupów (odpowiednik współczesnych konferencji Episkopatu Polski), aktów synodalnych i biskupich, pamiętników, wspomnień, periodyków kościelnych, autor krok po kroku przedstawia powstanie i rozwój ośrodków religijnych dla polskich wychodźców oraz działalność polskich hierarchów i zakonów w kraju na rzecz zorganizowania opieki duszpasterskiej.

Wielu autorów (m.in. Romejko, Plewko, Dyczewski, Nadolny) zauważa, że duszpasterstwo jest szczególną instytucją obejmującą swym zasięgiem szerokie kręgi imigrantów, nieograniczoną czasowo ani przestrzennie. Realizuje funkcje zarówno religijne, jak i ekstensywne przez różnego typu placówki, takie jak parafie, szkoły parafialne, stowarzyszenia, grupy wsparcia, chóry itp.

W polskiej literaturze przedmiotu została bogato udokumentowana działalność parafii i skupisk polonijnych, bazująca na materiałach zastanych: dokumentach archiwalnych, księgach parafialnych, artykułach prasowych. Nieliczne są natomiast prace ukazujące znaczenie etnicznych ośrodków religijnych dla samych imigrantów, które bazowałyby na bezpośrednich relacjach.

Kościół – miejsce kultu czy punkt informacyjno-usługowy?

Kościół św. Stanisława przy ulicy Botteghe Oscure w Rzymie, w samym sercu wiecznego miasta, jest tradycyjnym punktem orientacji Polaków w nowym środowisku. Tu trafiają zazwyczaj „nowi” imigranci, spod Kościoła polskiego zaczyna się osvajanie miasta.

W każdą niedzielę na przylegających do niego ulicach gromadzą się rzesze imigrantów, kwitnie handel artykułami spożywczymi, najnowszymi gazetami i czasopismami przywiezionymi z Polski, filmami, kasetami, papierosami, jak również mniej namacalny, ale nie mniej istotny handel pracą i wymiana informacji. Pod kościołem można uzyskać informacje, gdzie i co warto kupić, jakie produkty są dostępne po

⁵ Adam Walaszek (2000) przywołuje wypowiedź jednej z polskich imigrantek do Stanów Zjednoczonych z początku XX wieku „jak ja ten kościół zobaczyłam, tego Jana Kantego... ja się tak rozplakałam, bo ja zobaczyłam mój kościół Polski. Ja byłam w Polsce, my mieli kościół śliczny, wysokie ołtarze, te filary, wszystko takie... ja bym lubiła tu w Chicago mieszkać przez te kościoły” (2000: 24).

okazyjnych cenach, co najlepiej przywieźć do kraju. W niedzielę na ścianach okolicznych kamienic i ogrodzeń pojawia się najwięcej ogłoszeń w sprawie pracy czy wynajmu mieszkania. Tu także następuje wymiana wiadomości na temat aktualnych przepisów, dostępnych zapomóg czy uprawnień. Okolica wokół kościoła staje się miejscem pikniku, handlu, usług fryzjerskich, plotek, sprzedaży pracy, lamentów i żartów, czytelnia i klubem zarazem.

Podobnie, choć na mniejszą skalę, dzieje się wokół innych kościołów, w których sprawowana jest liturgia w języku polskim. Miejsca te są najbardziej dobitnym przykładem zetknięcia się dwóch światów: społeczności wysyłającej i przyjmującej. W zachowaniach imigrantek wyraźnie uwidaczniają się elementy transnarodowych praktyk. Przez zakup polskiej prasy, produktów spożywczych, wymianę informacji na temat bieżących wydarzeń w kraju i równoczesne rozmowy na temat rzymskiej rzeczywistości utrwała się transnarodowość, trwanie w dwu przestrzeniach jednocześnie.

Są imigrantki, dla których pojęcie „Kościół polski” – by użyć potocznego i powszechnego wśród imigrantów określenia – ogranicza się wyłącznie do miejsca, określonej przestrzeni fizycznej u stóp Kapitolu i przy ważnym ciągu komunikacyjnym, ułatwiającym dostęp do różnych pożądaných przez imigrantki atrakcji. Gromadzą się w okolicach świątyni nie tyle ze względu na potrzeby duchowe, ile możliwości praktyczne, jakie oferuje to miejsce: zakup prasy, filmów, polskich produktów, wymianę informacji, jest to swoiste centrum migracyjnego życia. Kościół jest traktowany przez nie przede wszystkim w kategoriach geograficznych i społecznych, nie religijnych⁶. Ważne jest to, co dzieje się wokół kościoła, obecność Polaków, możliwość zakupu rodzimych produktów, zorientowanie się w sytuacji na rynku pracy. Profanum dominuje nad sacrum. Nie orientują się, co dzieje się na terenie świątyni, nie interesuje ich ani religijna, ani społeczno-kulturalna „oferta” Kościoła. Pojawiają się w jego okolicach regularnie, ale nic nie wiedzą o organizowanych spotkaniach, pielgrzymkach czy kursach językowych. Są zorientowane na pozyskanie innego rodzaju informacji, zawarcie nowych znajomości, spędzenie czasu z rodaczkami, porozmawianie w ojczystym języku.

„Kupuje gazety, papierosy, czasem polskie jedzenie. Na Watykanie jest polski sklep, ale bardzo drogi, a pod kościołem w niedzielę zawsze sprzedają polski towar. (...) Ja nawet nie wiem, że tu jakieś salki są. Naprawdę? Ja na msze nie chodzę. Tutaj przychodzę, żeby się ze znajomymi spotkać, dowiedzieć co nowego” (R 11).

Opinię tę potwierdza ksiądz związany z duszpasterstwem migracyjnym:

„Przychodziło mnóstwo Polaków, ale pod kościół, do środka nawet nie zagląдали” (K3)

⁶ Nie oznacza to, że są osobami niewierzącymi ale realizują raczej model religijności pozakościelnej.

Najbardziej kłopotliwe zdają się osoby pojawiające się regularnie w okolicach kościoła, ale bezpośrednio z nim niezwiązane. Problem ten stał się szczególnie palący na początku lat 1990., kiedy rozpoczął się napływ Polaków na większą skalę i kościół zmienił się w punkt kontaktowy. W prasie włoskiej coraz częściej pojawiały się krytyczne uwagi na temat zachowania Polaków, boleśnie odbierane przez przedstawicieli Kościoła i imigrantów z wcześniejszych fal. Reakcją były publikacje księży polskich, w których wspominali o problemie i z dezaprobatą wyrażali się o zaistniałej sytuacji. Jednocześnie w wypowiedziach widać było swoisty rodzaj bezsilności, brak pomysłu na rozwiązanie tej kwestii oraz rozgoryczenie, że kościół traktowany jest jako punkt usługowy, miejsce, o którym przypomina się dopiero w potrzebie:

„To są ludzie, których trzeba by ewangelizować od nowa. Ja nie będę nikogo zmuszać, skoro nie chcą przyjść do Kościoła. Ale jak tylko mają problem, to przychodzą. Jak trwoga to do Boga” (K1).

Ten sam ksiądz zwraca uwagę, że niektórzy przychodzą wyłącznie w sprawach praktycznych związanych z pobytem i kwestiami stricte urzędowymi: *nie idą do konsulatu, tylko tutaj* (K1). W swojej koncepcji wykorzystania teorii strukturalizacji w wyjaśnianiu migracji Goss i Lindquist (za: Górny, Kaczmarczyk 2003: 72) podkreślają znaczenie „dobrze usytuowanych” jednostek oraz organizacji dysponujących dużą ilością informacji i zdolnych wywierać wpływ na kształtowanie relacji z innymi aktorami. Jednym z wyróżnionych przez autorów typów owych aktorów (zarządców migracji) są osoby w danej społeczności dobrze znane i wpływowe. Wydaje się, że księża i osoby związane z duszpasterstwem polskim w świadomości części imigrantów funkcjonują w ten właśnie sposób, traktowani jako cenne źródło informacji, a jednocześnie godni zaufania.

„o wszystko można się dowiedzieć, oni naprawdę pomagają, ja wiem, że Włosi przychodzą i zostawiają oferty pracy i księża wielu osobom już tak pomogli. Na przykład Marysia, ta co przed mszą podeszła, wiesz która? To ona właśnie jak pracę straciła, to ksiądz jej pomógł, dał jej namiary na Włoszkę, co pomocy do ojca szukała” (R 12).

Hirschman (2004: 1210) postuluje uwzględnianie w badaniach roli kościołów jako społeczności dzielącej się informacjami (*information-sharing communities*), dzięki której poszerza się zakres możliwości dla imigrantów. Następuje nieustanne rozbudowywanie sieci kontaktów i relacji, a tym samym poszerza się kapitał społeczny imigrantek.

„siostry dzwoniły do innych siostr, ale one miały tylko oferty stałek, ja nie chcę tak pracować, ale wiem, że jak coś to pomogą. Mają kontakty” (R 21).

„To jest takie moje miejsce”

Obraz spod kościołów to tylko jedno oblicze „polskich” miejsc w Rzymie. Dla wielu kobiet świątynia ma wymiar przede wszystkim duchowy. Specyfiką duszpasterstwa jest stała wymiana i napływ nowych imigrantów:

„tu jest ciągła rotacja ludzi. Co niedzielę połowa wiernych to osoby, których wcześniej nie widziałem. Połowa to stali wierni” (K1).

„Oczywiście jest grono stałych wiernych, często są to całe rodziny, ale też panie, które od wielu lat pracują w Rzymie, one są też najbardziej aktywne, tworzą taką małą wspólnotę. No ale wymiana jest ogromna, ktoś nowy się pojawia, potem znika, znowu przychodzi, ktoś wraca do kraju... tak, że to się zmienia” (K4).

Zwraca uwagę dominacja kobiet. Wsalkach udostępnianych imigrantom w niedzielę i czwartkowe popołudnia trudno napotkać mężczyznę, również z biblioteki i kursów języka włoskiego korzystają niemal wyłącznie kobiety. Na przewagę liczebną kobiet wśród uczestników mszy i podczas organizowanych pielgrzymek, wycieczek czy spotkań zwracają uwagę też sami księża:

„na mszach kobiety stanowią 75%” (K1),

„proszę zobaczyć, jak to wygląda na mszach, większość to kobiety, przychodzą też pary, samotnych mężczyzn prawie nie ma” (K3).

Księża podkreślają determinację, świadomość celu, zdecydowanie w dążeniu do jego osiągnięcia oraz ciężką pracę imigrantek:

„to jest imigracja ekonomiczna, nie przyjeżdżają dla rozrywki. Ciężko pracują od rana do wieczora” (K1).

Ważnym aspektem funkcjonowania duszpasterstw migracyjnych jest zaspokojenie potrzeby przynależności i zaufania. Dla imigrantek istotną wartość ma poczucie bezpieczeństwa. Z wypowiedzi respondentek wynika, że Kościoł w znacznym stopniu zaspokaja tę potrzebę, imigrantki znajdują w nim swoiste struktury oparcia. Język i sposób sprawowania liturgii i obrzędów, znany z kraju pochodzenia, zmniejsza stres poemigracyjny. Dla osób, które mają trudności z zaadaptowaniem się do nowych warunków, słabo radzących sobie z językiem, kościół jest swoistą oazą bezpieczeństwa. Stwarza możliwość kontynuowania rytuałów, które są integralną i ważną częścią ich „polskiego” życia. Kobiety często wskazywały na różaniec odmawiany wspólnie w świątyni jako na ważny element codzienności (czwartkowej i niedzielnej⁷). Wspólna modlitwa, którą praktykowały regularnie w Polsce, jest łącznikiem pozwalającym na zachowanie ciągłości i tożsamości.

⁷Niedziele i czwartkowe popołudnia są we Włoszech dniami wolnymi dla osób zatrudnionych jako pomoce domowe lub opiekunki.

Jednocześnie w kościele znajdują kanał integracyjny. Widoczne jest to zwłaszcza w sytuacji kobiet zamieszkujących z pracodawcą, kiedy sfera prywatna splata się z zawodową i nie ma wyraźnej granicy pomiędzy „sceną” a „kulisami”⁸. Dla tych imigrantek kościoł, spotkania w salkach, wspólnie spędzony czas, wycieczki czy pielgrzymki stają się kulisami, prywatną przestrzenią, w której czują się swobodnie i naturalnie.

„Zawsze rano jadę do św. Stanisława. Tam najczęściej Polaków przychodzi. W święta są spotkania, opłatek, święcone. Jeżdżę z nimi na wycieczki, o teraz w niedzielę będzie zwiedzanie Forum, też się wybieram. (...) Dobrze, że jest takie miejsce, że można posiedzieć, herbatę wypić, zupełnie inaczej odkąd są salki. I książki można wypożyczyć”.

W mieście, które nie oferuje imigrantkom żadnej alternatywy wobec spotkań w parkach czy na placach, mieszkanie pracodawcy dla imigrantek zatrudnionych na stałe jest raczej miejscem zakwaterowania, a nie przyjaznego, ciepłego „domu”, dokąd można zapraszać znajomych. Z kolei ciasne, skromne mieszkania wynajmowane dla oszczędności w kilka osób skłaniają raczej do poszukiwania intymności i spokoju „na zewnątrz”. Sprawia to, że kościoł i salki udostępniane imigrantkom stają się substytutem prywatności, oswojonym miejscem, w którym toczy się migracyjne życie.

„Jestem zawsze w niedzielę na mszy rano i w czwartki na różańcu, czasem w środy na mszy, jeśli nie pracuję. Jak byłam na stałe nie zawsze mogłam w czwartki przyjeżdżać i to też ważne dla mnie teraz, że mam taką pracę, że bardziej... jak to się mówi?... że jestem panią swojego czasu, tak? Jak mam potrzebę, jak tęsknię, to jadę na Merulanę. Zawsze pomaga”.

W kościele Matki Bożej Nieustającej Pomocy, zwanym potocznie „na Merulanie” imigrantki mają do dyspozycji salkę, kuchnię, działka niewielka biblioteka. Kobiety wspólnie przygotowują posiłki, częstują się jedzeniem, celebrować wspólnie wolny czas. Dzielą się smutkami i radościami. Respondentki niejednokrotnie podkreślały, że dzięki temu miejscu mogą sensownie spędzić wolny czas, mają punkt odniesienia i nawet jeśli nie korzystają z tej możliwości regularnie, ważna jest świadomość jej istnienia.

Imigrantki mające za sobą doświadczenie nieudokumentowanego pobytu czy niezarejestrowanej pracy mówiły o obawie przed „dekonspiracją”, poczuciu zagrożenia, strachu przed swobodnym poruszaniem się po mieście. Świadomość posiadania „własnego, bezpiecznego miejsca” ułatwiała im funkcjonowanie w sytuacji permanentnego lęku przed zatrzymaniem

Księża pracujący w kościołach, w których sprawowana jest liturgia w języku polskim, zwracają uwagę na potrzebę „bycia wysłuchanym”, poszukiwania przez imigrantki powierników, którym bez obaw mogą opowiedzieć o swoich troskach i dylematach. Nie oczekują materialnego wsparcia ani praktycznych porad, ale życzliwego i cierpliwego słuchacza. Jak mówi jeden z księży:

⁸ O podobnych odczuciach imigrantek latynoskich w Izraelu pisały Rayman et al.

„Sporo ludzi przychodzi, nie tyle po konkretną pomoc, ale po prostu żeby pogadać” (K1).

Nierzadko okazją do rozmowy staje się spowiedź, duchowni jednak podkreślają, że imigrantki traktują ją raczej jako rozmowę, możliwość dania upustu swoim emocjom i przeżyciom, niż akt o wymiarze religijnym. Jeden z księży stwierdza jednak, że bliskość kraju pochodzenia, łatwość przekraczania granic, dostępność telefonów, Internetu, telewizji i prasy polskiej pozwala na niemal stały kontakt z rodziną i przyjaciółmi. Jego zdaniem dzięki temu młodsze imigrantki, korzystające z elektronicznych urządzeń do komunikacji, nie odczuwają równie silnie jak starsze imigrantki potrzeby ciągłego przebywania w gronie rodaków, potwierdzania własnej przynależności przez angażowanie się w różnorodne wspólnoty i grupowe inicjatywy. Ksiądz często w swojej pracy duszpasterskiej spotyka się z postawą roszczeniową, jego zdaniem, imigranci zorientowani są bardziej na branie niż dawanie. Nawet jeśli pojawia się jakaś inicjatywa, a sam pomysł spotyka się z dużym zainteresowaniem, na etapie realizacji, podjęcia konkretnego, wiążącego zobowiązania, czynnego włączenia się do pracy entuzjazm ulatnia się.

Odmienne doświadczenia ma ksiądz z innego duszpasterstwa polskiego w Rzymie. Według jego oceny największym problemem imigrantek jest tęsknota, a spotkania w grupie i wspólne spędzanie wolnego czasu łagodzą te odczucia.

Przez zaangażowanie w działalność duszpasterstwa i uczestnictwo w organizowanych przedsięwzięciach następuje wzmacnianie poczucia własnej wartości. Jest to swoista strategia radzenia sobie z trudną rzeczywistością, zamanifestowania swoich umiejętności czy zainteresowań.

„Śpiewałam w chórze, jeszcze jak był ojciec Marek i trochę potem. Teraz bym chciała, ale ja czasem w niedzielę muszę z dziadkiem zostawać i nigdy nie wiem czy córka nie zatelefonuje, że nie przyjdzie, to teraz tak regularnie to bym nie mogła. Ale jak pracę zmienię, to wrócę. Na pewno. Tego śpiewania to mi najbardziej brakuje, że coś robimy, że nie tylko na tej szmacie jeżdżę” (R 6).

Przytoczona wypowiedź wyraźnie pokazuje, że ambicje imigrantki są większe niż praca, którą przyszło jej wykonywać. Zdaje sobie sprawę, że praca w charakterze pomocy domowej jest nisko ceniona i nie pozwala jej na samorealizację, dlatego poszukuje zajęć alternatywnych, dzięki którym zyska potwierdzenie swojego potencjału. Może to również prowadzić do zmiany w sposobie postrzegania imigrantki przez pracodawcę:

„Kiedyś Włoszka ze mną na msze poszła, bo mi nie wierzyła, że ja śpiewam i potem ciągle głową kiwała ‘Maria, chi avrebbe detto’ (no, no Mario, kto by pomyślał). Ona myśli, że jak człowiek musi u innych w domach pracować, to już nic nie umie, że tylko w garach miesza” (R 21).

Imigrantki w wywiadach często skarżyły się na brak szacunku ze strony pracodawców, przedmiotowe traktowanie i umniejszanie ich wartości. Alain Goussot

zwraca uwagę na specyficzną społeczną funkcję religii. Dzięki rytuałom i manifestacjom staje się momentem autoafirmacji siebie w społeczeństwie, które ignoruje, stygmatyzuje bądź w ogóle neguje podmiotowość imigranta (2006: 85).

„Na emigracji człowiek potrzebuje Boga”

Dla wielu imigrantek kościoł to przede wszystkim miejsce osobistego spotkania z sacrum. Respondentki często wspominały o ważnej roli, jaką pełni w ich życiu modlitwa. Jak zauważa Janusz Mariański, w modlitwie indywidualnej jako praktyce o charakterze prywatnym, dominują motywy osobiste, więzi religijne, które rzadko pojawiają się w zewnętrznych, publicznych rytach (2004: 236).

„Wiele godzin przemodliłam tutaj. I zawsze jak coś źle było albo nie wiedziałam jak postąpić, to przychodziłam do Matki Boskiej i prosiłam o jakiś znak, żeby mi pomogła” (R 3).

W narracjach imigrantki przywołują postać Maryi jako tej, do której najczęściej się zwracają w modlitwach i której najmocniej ufają⁹. Odmawiają różaniec – grupowo w kościele, ale również indywidualnie w domu. Maryja traktowana jest jako powiernica, matka, opiekunka. Podobne doświadczenia opisuje Marta Bierca (2006), analizując polską religijność ludową, Sally Cole (1991) zaś, opisując religijność Portugalek, stwierdza, że widzą w Matce Boskiej kobietę rozumiejącą ich doświadczenia i przeżycia. Bardzo trafne jest spostrzeżenie Cole, że dla tych kobiet Maryja jest „jednocześnie boska i ludzka” (Cole, za: Bierca 2006: 137).

Odwołanie do Maryi jako matki ma dwojakie znaczenie – z jednej strony imigrantki mówią o niej jako o swojej matce, akcentując wymiar emocjonalny. Pojawia się obraz Matki Boskiej, która nad nimi czuwa, wysłuchuje ich i rozumie je –

„ja Jej mówię wszystko, jak matce” (R 6).

Poczucie osamotnienia i konieczność borykania się samodzielnie z emigracyjną codziennością sprawiają, że w Maryi widzą symboliczną matkę. Z drugiej strony respondentki wskazują na wspólnotę doświadczeń macierzyńskich, porozumienie matki z matką:

„oczywiście to się nie da porównać Jej cierpienie z moim, bo u mnie to tylko, że jesteśmy jakby rozdzieleni, tak? Ale, ja myślę, że właśnie dlatego Matka Boska mnie wysłuchuje, że mnie rozumie” (R 3).

Kobiety odwołują się także do głębokiej wiary Maryi, jej zaufanie i zawierzenie obierają jako wzór dla siebie.

⁹ Na siłę kultu Maryi i obrazu Matki Boskiej Częstochowskiej w polskich społecznościach migranckich zwracał uwagę także J. Bakalarz (1987).

„no czasem się buntuje, że jak to? Że gdzie tu Boży palec? Ale przecież Matka Boska nie zwątpiła, prawda? No to ja też wierzę, że Bóg wie lepiej i wybiera to, co dla mnie dobre” (R 7).

Jej postawa oddania dodaje siły, pozawala umocnić wiarę, przetrwać trudne chwile.

Kilkanaście respondentek opisywało swoje doświadczenia pogłębiania wiary bądź powrotu do religii, jej ponownego odkrywania. Jak pisali Warner i Wittner, tożsamość religijna często znaczy więcej na emigracji, w diasporze niż miało to miejsce w ojczystym kraju. Podlega ponadto przeobrażeniom wraz z upływem czasu (Warner, Wittner 1998: 3).

„Przed wyjazdem nie byłam specjalnie religijna. Chodziłam do kościoła jak każdy, ale żeby w każdą niedzielę to nie. Tak przeciętnie. I tu na początku też nie bardzo, przychodziłam pod kościół, żeby się spotkać z Polakami, kupić coś, posiedzieć. Dopiero z czasem to przyszło. Głównie przez samotność. Niby znam wiele kobiet, mam koleżanki, kuzynkę ale to nie to... To ciężko wytłumaczyć, to tak głęboko gdzieś siedzi, taki żal... strach i dopiero jak zaczęłam chodzić do kościoła, nawet nie na msze, po prostu wchodziłam, żeby posiedzieć, pomyśleć, pomodlić się... I teraz nie wyobrażam sobie inaczej” (R 18).

Otwarte pozostaje pytanie, na ile trwałe są te przemiany religijności. Czy są jedynie skutkiem samotności, zagubienia i migracyjnej traumy, czy będą kontynuowane po powrocie? Czy religijne zaangażowanie i uczestnictwo imigrantek w rytuałach stają się bardziej świadome? Jak skonstratowała jedna z respondentek, „na emigracji człowiek potrzebuje Boga. Samemu trudno znieść upokorzenia, samotność, jak się jest z dala od bliskich, przyjaciół”.

Transnarodowość w praktyce

Ważnym elementem posługi religijnej w kościołach polskich w Rzymie jest praktykowanie utrwalonych w polskiej tradycji religijnej obrzędów, np. święcenie pokarmów w Wielką Sobotę, opłatek, pasterka z polskimi kołędami, jasełka czy bożonarodzeniowe wizyty księży w domach imigrantek. 1 listopada, w dniu Wszystkich Świętych organizowane są wyjazdy na cmentarz polski do Monte Cassino, Polacy gromadzą się także na rzymskim cmentarzu Porta Prima. W takich momentach dochodzi do opisywanego przez Levitt (2002; 2003) zetknięcia globalnej religii z lokalnymi rytami. Proces ten realizuje się również w trakcie dorocznych, bożonarodzeniowych wizyt duszpasterskich. Księża odwiedzają nie tylko domy zamieszkiwane wyłącznie przez imigrantki, ale coraz częściej zdarzają się również zaproszenia do domów pracodawcy.

„Chodzę też na stałki, Włosi się zgadzają, oni są bardzo otwarci, tylko wtedy trzeba trochę po polsku, trochę po włosku” (K1).

Dzięki tym wizytom pokazuje się specyficzne lokalne praktyki i następuje przenoszenie wzorów. Jednocześnie dla imigrantek jest to istotny moment dla zachowania ciągłości i stabilności. Przejawem praktyk transnarodowych są także msze zamawiane w intencji członków rodziny pozostałych w Polsce, ale też sytuacje odwrotne – msze i modlitwy odprawiane w Polsce w intencji migrantek.

„u nas w rodzinie jest taki zwyczaj, że w urodziny każdego z nas zamawia się mszę w jego intencji, o zdrowie, pomyślność i tu też tak robię, oni tam idą na mszę, a ja tutaj” (R 4).

Dzięki temu zostaje zachowana swoista łączność nie tylko z rodziną, ale także ze wspólnotą parafialną w miejscu pochodzenia.

Kolejnym przejawem transnarodowych praktyk jest dystrybucja polskojęzycznej (jak np. polskie wydanie „Osservatore Romano”) i polskiej prasy katolickiej, tygodników i miesięczników, które można nabyć w każdą niedzielę w kościołach, a które cieszą się sporym powodzeniem wśród imigrantek. Bieżące informacje o Kościele polskim czerpane z prasy oraz nierzadkie odniesienia do sytuacji w Polsce w kazaniach czy ogłoszeniach parafialnych sprawiają, że imigrantki pozostają bliżej Kościoła polskiego czy też lokalnego niż włoskiego. Nawet jeśli język nie stanowi bariery, przywiązanie do polskich form liturgii i pobożności skłania imigrantki do wyboru polskich mszy.

„Wolę polskie msze (...) Strasznie się cieszę, że tu ksiądz polski jest i że jest ta możliwość. Chodzimy na zmianę, raz na polską, raz na włoską mszę, chociaż mąż to raczej po polsku kiepsko (śmiej). Ja niby językowo nie widzę różnicy, ale inaczej jest we włoskim Kościele. Nie, żeby gorzej, tylko... no to trudno tak powiedzieć, to się inaczej odczuwa”.

Jak podkreśla wielu badaczy, duszpasterstwo emigracyjne nie sprowadza się wyłącznie do kwestii języka, ale przede wszystkim swoistej wrażliwości i indywidualnych odczuć. W narracjach respondentek często powraca kwestia lokalnych rytuałów stwarzających namiastkę społeczności pochodzenia. Jednocześnie księża w Rzymie starają się realizować postulat o integracji imigrantów jako naczelnej zasady organizowania duszpasterstw migracyjnych. Jak pisze Bakalarz:

„chcąc uniknąć niebezpieczeństwa ciasnego etnicyzmu w duszpasterstwie emigracyjnym, jego funkcję kulturozachowawczą trzeba odpowiednio zrównoważyć przez funkcję akulturacyjną. Tę drugą duszpasterstwo spełnia wówczas, gdy: uczy wiernych odróżniać wiarę od kultury; pomaga emigrantom zrozumieć miejscową kulturę, w której zakorzeniona jest ta sama wiara chrześcijańska; ułatwia im adaptację do nowego środowiska kościelnego i społecznego; przyjmuje elementy kultury miejscowej, zwłaszcza zaś język jako nowe narzędzie ewangelizacji. Dzięki tej funkcji, którą także należy uwzględnić w każdej działalności duszpasterskiej, duszpasterstwo etniczne otwiera emigrantów na miejscową społeczność i na inne kultury” (Bakalarz 1987: 165).

Tak stwierdza jeden z księży:

„Włączamy się w życie włoskie i rzymskie, zawsze bierzemy udział w La Festa di Popolo, ja biorę na przykład z biura polskiego broszury informacyjne o Polsce. Współpracujemy też z Vicariato di Roma” (K1).

Przykładem realizacji zasady akulturacji jest kościół, zwany potocznie przez imigrantów „na Merulanie”, od nazwy ulicy, przy której się znajduje. Oprócz wspomnianego już duszpasterstwa polskojęzycznego i włoskiego, funkcjonuje tam również duszpasterstwo społeczności filipińskiej. W jednym miejscu następuje spotkanie rdzennej kultury z kulturami społeczności imigranckich. Ta etniczna mozaika wraz z bogatą i różnorodną obrzędowością stwarza okazję do wzajemnego poznania i ułatwia definiowanie się w kategoriach „my”. W okresie świątecznym odbywają się wspólne koncerty, nierzadko też w mszach „etnicznych” uczestniczą Włosi.

Podsumowanie

Jak zauważa Charles Hirschman (2004: 1207), kościoły i instytucje religijne stają się źródłem wsparcia i pomocy materialnej, przejmując niejako rolę pełnioną w przeszłości przez tradycyjne, rozszerzone rodziny i nie oczekując natychmiastowej wzajemności. Wywiady przeprowadzone z imigrantkami w dużym stopniu potwierdzają tę tezę. Nie można zapominać również o swoistej wartości terapeutycznej duszpasterstwa emigracyjnego ani o tym, że ułatwia ono rozwój przynależności transnarodowej. Duszpasterstwo migracyjne można zatem postrzegać w aspekcie duchowym, społecznym i przestrzennym (jako punkt orientacji).

Podsumowując, warto przywołać wyróżnione przez Alaina Goussot (2006: 83) funkcje potrzeb religijnych w sytuacji migracyjnej:

- pozwalają imigrantowi „rozpoznać się”, odnaleźć się w ramach szerszej społeczności;
- stanowią mechanizm obronny (obrona tożsamości, w przypadku poczucia zagrożenia w nowej społeczności) i mediacyjny (poczucie pewności siebie, ograniczenie szoku kulturowego);
- pomagają w ponownym zdefiniowaniu celów życiowych, stanowiąc łącznik między kontynuacją (to, co było przed emigracją) a nieciągłością, luką (tym, co dzieje się na imigracji).

Castiglione (2001 za: Landuzzi 2006: 139) trafnie zauważa, że imigrantki doświadczają podwójnej separacji: od „swojej” społeczności (kraju pochodzenia) oraz społeczności kraju przyjmującego, który ma im do zaoferowania jedynie przestrzeń etniczną. Mimo ułatwień w utrzymywaniu regularnych kontaktów z rodziną i społecznością wysyłającą oraz zróżnicowanych transnarodowych praktyk imigrantki poszukują swojego miejsca na obczyźnie. Ponieważ dla wielu z nich migracja jest tylko przejściowym etapem, dążą do utrwalania obecności w obu społecznościach. Duszpasterstwo etniczne zdaje się spełniać oba warunki, łącząc elementy polskie i włoskie.

