

Inga Koralewska

Emancypacja religijna a percepcja roli kobiety w sytuacji migracyjnej na przykładzie polskich migrantek z Islandii

Studia Humanistyczne AGH 15/3, 19-33

2016

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Inga Koralewska*

Uniwersytet Jagielloński

EMANCYPACJA RELIGIJNA A PERCEPCJA ROLI KOBIETY W SYTUACJI MIGRACYJNEJ NA PRZYKŁADZIE POLSKICH MIGRANTEK W ISLANDII

W niniejszym artykule autorka poszukuje odpowiedzi na pytanie o relację pomiędzy religijnością a percepcją roli kobiety w sytuacji migracyjnej. Punktem wyjścia do rozważań jest założenie, że w sytuacji migracyjnej zmianom podlega nie tylko sposób rozumienia religijności w ogóle, ale i własnej roli w procesie jej tworzenia. Migrantki pozycjonują się wobec religijności w roli sprawczego podmiotu i definiują na nowo znaczenia z nią związane. Tym samym, w ich ujęciu, religijność zyskuje wymiar indywidualny, zostaje odłączona od instytucji i przeniesiona do sfery prywatnej. W tym procesie swoistej emancypacji religijnej, doświadczenie migracji odgrywa istotną rolę. Autorkę interesuje to, czy zmiana kultury religijnej, która jest impulsem do negocjacji znaczeń związanych z religijnością, stanowi również źródło negocjowania znaczeń przypisywanych społecznej roli kobiety. Odpowiada na pytanie, opierając się na badaniach jakościowych przeprowadzonych w latach 2012–2015 wśród polskich migrantek w Islandii.

Słowa kluczowe: migracje, płę kulturowa, religijność, polskie migrantki, Islandia

WSTĘP

Dopiero pod koniec lat 70. XX wieku w badaniach nad migracjami zaczęto uwzględniać płę jako czynnik różnicujący przyczyny i okoliczności tego zjawiska. Do tego czasu głównym przedmiotem zainteresowania dyscypliny byli mężczyźni, gdy tymczasem kobiety „ukryte” były pod postacią towarzyszącej im rodziny (Kofman 2000: 46)¹. Dziś w studiach migracyjnych kobiety stanowią uprawniony obiekt badań², a jako jedną z cech charakterystycznych współczesnych migracji wymienia się ich feminizację (por. Slany 2008: 7–8; Castles i Miller 2011: 28–29)³. Chociaż mówi się o tym, że współczesne migracje kobiet przyczyniają się do

* Adres do korespondencji: Inga Koralewska, Zakład Społecznych Badań nad Religią, Instytut Socjologii Uniwersytetu Jagiellońskiego, ul. Grodzka 52, Kraków; e-mail: inga.koralewska@gmail.com.

¹ Praca kobiet nie była traktowana jako produktywna ekonomicznie i w związku z tym nie była uwzględniana w badaniach (Hondegneu-Sotelo 1999).

² A nawet mówi się o prze-feminizowaniu współczesnych studiów nad migracją, tzw. *immigrant women only approach* (por. Hondegneu-Sotelo 1999: 565).

³ W związku z tym, że pierwsze dane statystyczne dotyczące migrujących kobiet pochodzą dopiero z lat 90. ubiegłego stulecia, to co nazywamy feminizacją migracji, nie odnosi się do wzrostu liczby migrujących kobiet, ale na przykład do zjawiska samodzielnych migracji kobiet.

ich emancypacji (Hondegneu-Sotelo 1999; Slany 2008), podkreśla się też, że migracja działa niekiedy jako czynnik utrwalający tradycyjne role społeczne (Phizacklea 1983). Z jednej strony widoczne są więc tendencje liberalizujące: kobiety przenoszą się zwykle do krajów bardziej rozwiniętych⁴, w których status i pozycja kobiet są uprzywilejowane w porównaniu z krajem pochodzenia. Z drugiej – tradycyjne wzorce kulturowe mogą być utrwalane przez rodzinę, grupę religijną czy społeczeństwo przyjmujące, mające określone oczekiwania względem kobiet pochodzących z tradycyjnej kultury (Espiritu 2003). Bez wątplenia migracja do innego kraju jest procesem, który ma potencjał wpływu na różne sfery życia jednostki, w tym na jej religijność (Connor 2008) i percepcję zjawisk społecznych, takich jak na przykład role związane z płcią kulturową (Shahidian 1999; Khalid 2011). Oznacza konfrontację z nowym językiem, kulturą religijną i obyczajami, które czasem istotnie różnią się od tych w kraju pochodzenia. W niniejszym artykule tłem analizy są Polska i Islandia – kraje, które różnią się pod względem gospodarczym i obyczajowym, co czyni je interesującym obszarem badań nad migracjami, a zwłaszcza migracjami kobiet.

Celem niniejszego tekstu jest zwrócenie uwagi na związek pomiędzy religijnością migrantek a ich percepcją roli społecznej kobiety, a także próba odpowiedzi na pytanie, czy towarzyszący migracji proces emancypacji religijnej, rozumiany tu jako proces religijnej indywidualizacji, koresponduje ze zmianami w obszarze postrzegania roli kobiety w społeczeństwie. Najpierw zostaną opisane relacje pomiędzy procesem migracyjnym a percepcją ról płciowych i religijnością. Następnie nakreślę to, co rozumiem przez pojęcie emancypacji religijnej i, odnosząc się do badań, rozważę, w jaki sposób sytuacja migracyjna oddziałuje na percepcję społecznych ról płciowych. Wreszcie, porównując społeczeństwo islandzkie i polskie, spróbuję odpowiedzieć na zadane pytanie na podstawie badań jakościowych przeprowadzonych w Islandii w latach 2012–2015.

PERCEPCJA RÓL SPOŁECZNYCH I RELIGIJNOŚĆ W SYTUACJI MIGRACYJNEJ

W literaturze przedmiotu zwraca się uwagę na związek pomiędzy religijnością a poglądami na temat ról społecznych kobiet i mężczyzn. Podkreśla się na przykład rolę instytucji religijnych w kształtowaniu nierównościowych postaw względem ról płciowych i pozytywną korelację pomiędzy występowaniem postaw seksistowskich i religijnych (Mikołajczak i Pietrzak 2014). Badania dowodzą, że osoby, które nie są zaangażowane religijnie, mają bardziej egalitarne poglądy od osób religijnych (Röder b.d., Seguino i Lovinsky 2009).

Inne badania pokazują natomiast, że sytuacja migracyjna stwarza warunki do przemian w obszarze częstotliwości praktyk religijnych i religijności migrantów (Connor 2008; Koralewska 2016b). Sposób definiowania sfery sacrum przez migrantów zmienia się pod wpływem krytycznej refleksji sprowokowanej pojawieniem się nowego kontekstu znaczeniowego (Koralewska 2016a, 2016b).

⁴ Które często są też bardziej zsekularyzowane (por. Inglehart i Norris 2006).

Hammed Shahidian, która zajmuje się badaniem irańskich migrantek w Kanadzie, zauważa, że podobny mechanizm towarzyszy postrzeganiu płci kulturowej: imigrantki kontestują społeczne postrzeganie ról płciowych w kraju pochodzenia przez ich krytyczną analizę opartą na kreatywnej refleksji nad znaczeniami udostępnionymi przez społeczeństwo przyjmujące. To, w jaki sposób rozumieją płć kulturową, jest „selektywną mieszaniną tradycyjnych norm i wartości z „nowoczesnymi”, które pozwalają na wzmocnienie pozycji migrantów w kontestowanych obszarach płci i seksualności”⁵ (1999).

Wobec powyższego zasadne wydaje się pytanie o relację pomiędzy migracją, religijnością a postawami wobec ról społecznych kobiet i mężczyzn.

W niniejszej pracy zjawisko płci kulturowej odnoszone jest do zbioru wyobrażeń na temat konstruowanych społecznie, różniących się w zależności od uwarunkowań społeczno-kulturowych, postaw i zachowań, które są zorientowane dychotomicznie jako męskość i kobiecość. Role płciowe (ang. *gender role*) zaś są rozumiane jako role społeczne przypisane kobietom i mężczyznom ze względu na ich płć biologiczną (por. Curran i Renzetti 2008: 44, Avishai 2008). Koncepcja roli społecznej wpisana jest tutaj w perspektywę interakcjonistyczną, w której zaakcentowany jest wymiar zbiorowości – jednostki refleksyjnie odgrywają swoje role na podstawie relacji z tzw. uogólnionym innym, który stanowi punkt odniesienia w ocenie własnych zachowań. Sytuacja migracyjna, przerywając proces socjalizacji, modyfikuje ten punkt odniesienia – „kulturę sytuacji (wartości, przekonania i normy), która stanowi ramę czy perspektywę oceny siebie” (Turner i Stets 2009: 120). Tu właśnie tkwi potencjał emancypacyjny migracji zarówno w polu religijności, jak i płci kulturowej: pod wpływem procesu akulturacji jednostka zyskuje inną perspektywę oceny samej siebie – mówiąc językiem Charlesa Colleya – jej jaźń odbija się w *innym*, zanurzonym w normatywnie odmiennej rzeczywistości niż ta, w której została zsocjalizowana. Punktem wyjścia jest założenie, że dzięki zdolności do autorefleksji jednostka może pokierować swoimi przekonaniami i postawami oraz sposobem realizowania roli społecznej i negocjować je w odniesieniu do sytuacji (por. Burke i Stets 2000).

Przyjmuję, że sytuacja migracyjna stwarza warunki do emancypacji religijnej, którą rozumiem jako proces pozycjonowania się wobec religijności w roli sprawczego podmiotu. Ponadto, przyjmuję ogólne założenie, że sytuacja migracyjna może stanowić impuls do refleksji w obszarze percepcji społecznych ról płciowych. Zanim przejdę do analizy materiału dotyczącego percepcji ról płciowych, odniosę się do zależności pomiędzy religijnością a sytuacją migracyjną w kontekście badań przeprowadzonych przeze mnie w latach 2012–2015⁶.

EMANCYPACJA RELIGIJNA W SYTUACJI MIGRACYJNEJ

Chociaż nie ma wątpliwości, że proces migracji wpływa na zmiany w obszarze partycypacji religijnej i religijności osób migrujących (Connor 2008; Diehl i Koenig 2013), wśród

⁵ Tłumaczenie własne, tekst jest dostępny w języku angielskim.

⁶ W latach 2012–2015 prowadziłam badania wśród migrantek w krajach nordyckich i w Polsce. W dalszej części tekstu, począwszy od rozdziału „Postrzeganie roli kobiety w warunkach migracji z Polski do Islandii. Próba badawcza i metoda” będę odnosiła się do tej ich części, która dotyczy polskich migrantek w Islandii.

badaczy nie ma zgody co do charakteru tych zmian (Connor 2008; Higgins i Massey 2011). W literaturze przedmiotu można znaleźć dowody na potwierdzenie dwóch przeciwstawnych hipotez dotyczących tej kwestii. Z jednej strony mówi się o tym, że migracja przyczynia się do podtrzymania, a nawet zwiększenia religijności (rozumianej jako kontakt ze wspólnotą, liderami religijnymi i regularne praktyki), która pełni w sytuacji migracyjnej funkcję bufora, pomagającego zaadaptować się szybciej w nowym środowisku. Religijni migranci wykorzystują wspólnoty religijne po to, aby nawiązać towarzyskie i zawodowe kontakty, a wspólnota ma chronić ich przed samotnością i poczuciem wykluczenia (Warner 1998; Hagan i Ebaugh 2003). Z drugiej strony badania pokazują, że epizod migracyjny przyczynia się do obniżenia religijności migrantów. U podstaw tego podejścia znajduje się założenie, że migranci skłonni są do zmiany wcześniejszych przyzwyczajeń religijnych na przykład ze względu na pragnienie szybkiej integracji z zsekularyzowanym społeczeństwem przyjmującym. Zakłada się, że religijność zmniejsza się z uwagi na szereg czynników, takich jak brak czasu na praktykę religijną, albo obawa przed dyskryminacją z powodu odmienności religijnej (Massey i Higgins 2011; Diehl i Koenig 2013). W badaniach tych dominuje instytucjonalna definicja religijności, a więc religijność rozumiana jest jako częstotliwość praktyki religijnej.

Z moich badań wynika, że w sytuacji migracyjnej zmianom podlega nie tyle częstotliwość praktyki religijnej, ile sposób rozumienia religijności w ogóle.

Emigracja do kraju o odmiennej kulturze religijnej jest okazją do podania w wątpliwość rozumienia religijności przez pryzmat instytucji i do krytyki duchownych Kościoła rzymskokatolickiego. Jest też okazją do otwarcia się na nowe możliwości przeżywania swojego stosunku do sacrum (Koralewska 2016b). Potrzeba sacrum zostaje zaspokojona przez praktyki, które nabierają transcendentalnego znaczenia pod wpływem decyzji respondentek i które mają niewiele wspólnego z tradycyjnie czy też instytucjonalnie rozumianą religijnością. Te praktyki to na przykład kontemplacja przyrody, zabiegi odnowy biologicznej, kontemplacja sztuki, ale i rozmowa z chrześcijańskim Bogiem, której czas i miejsce wyznaczone są bez udziału instytucji. Ich celem jest między innymi samodoskonalenie, samorealizacja, polepszenie jakości codziennego życia; „stawanie się lepszym człowiekiem” albo „bycie bliżej swoich emocji”. Pragmatyzm leżący u podstaw tego podejścia do sacrum i jego zindywidualizowana forma skłaniają do usytuowania go w obrębie duchowości, a nawet – z pewnymi wyjątkami – nowej duchowości, czyli takiego rodzaju duchowości, w której

[...] starania jednostki do transgresji dokonują się w ściślejszej współpracy wymiaru cielesnego i psychicznego człowieka [...]. Współpraca ta warunkuje postęp na drodze do rozwoju duchowego. Kluczowymi terminami określającymi ów postęp są np. „samorealizacja” lub „podnoszenie swojej świadomości na wyższy poziom. Nowa duchowość obejmuje próby oswojenia i nadania (lub odnalezienia) głębszego sensu własnej pracy człowieka nad swoją świadomością. Od samej duchowości odróżnia ją to, że nie obejmuje chrześcijańskich prób pogłębionego życia duchowego, dla których łaska „z zewnątrz” dana od Boga jest rozumiana jako stała pomoc dana człowiekowi w jego drodze. W nowej duchowości człowiek dokonuje rozwoju sam albo przy pomocy mistrzów duchowych, ale nie w wyniku darowanej nadnaturalnej siły, jaką jest w ujęciu chrześcijańskim łaska Boga. (Pasek 2010: 60–61)

Sytuacja migracyjna jest dla migrantek okazją do tego, by przeformułować definicję dotyczącą autorytetu decydującego o granicy między tym, co jest religijne, a tym, co nie-religijne – między sacrum i profanum. Autorytet instytucji zastąpiony jest przez autorytet jednostki, której sprawczość wyraża się w sposobach definiowania sacrum. Ten swoisty proces emancypacji religijnej zachodzi pod wpływem konfrontacji z nową kulturą religijną. Respondentki zwracają uwagę na to, że fakt migracji pozwolił im oderwać się od pewnych sposobów myślenia o religii i religijności. Konsekwencją refleksji było stworzenie własnych, zindywidualizowanych koncepcji religijności, czy też duchowości, które miały podstawy w osobistych przeżyciach i emocjach respondentek. Religijność zyskuje wymiar indywidualny, ponieważ zostaje odłączona od instytucji i przeniesiona w sferę prywatnego życia, i emancypacyjny, ponieważ staje się efektem sprawczego działania jednostki.

Czy jeżeli migracja jest dla kobiet impulsem do negocjowania dotychczasowych sposobów rozumienia religijności, to czy jest również okazją do przededefiniowania znaczeń w innych obszarach życia społecznego? Powyższe wnioski stanowiąc będą punkt wyjścia do analizy związku pomiędzy procesem emancypacji religijnej a percepcją ról płciowych przez Polki, które wyemigrowały do Islandii.

POSTRZEGANIE ROLI KOBIETY W WARUNKACH MIGRACJI Z POLSKI DO ISLANDII. PRÓBA BADAWCZA I METODA

W latach 2012–2015 przeprowadzałam badania wśród migrantek w krajach nordyckich i w Polsce. W niniejszej pracy chciałabym skupić się na migrantkach z Polski mieszkających w Islandii. Będę odnosiła się również do dwóch grup porównawczych, które brały udział w badaniach. Są to zamieszkałe na wyspie Islandki i Polki zamieszkałe w Polsce⁷. Przeprowadziłam częściowo ustrukturyzowane wywiady pogłębione z siedmioma polskimi migrantkami oraz pięcioma Polkami i pięcioma Islandkami (niebędącymi migrantkami) w wieku od 20 do 50 lat. Próba dobierana była za pomocą metody kuli śnieżnej. Prawie wszystkie respondentki migrantki mają wyższe wykształcenie i pracują w zawodach związanych ze swoim wykształceniem. Wszystkie są aktywne zawodowo, i prawie wszystkie pozostają w relacjach, przy czym wszystkie relacje są heteroseksualne. Z wyjątkiem jednej, migrantki w chwili przeprowadzania wywiadu miały jedno lub dwójkę dzieci. Migrantki w czasie przeprowadzania wywiadów mieszkały w stolicy Islandii Reykjavíku i oprócz jednej pozostawały w związkach partnerskich lub małżeńskich z Islandczykami lub Polakami. Motywacją do emigracji była dla nich chęć podniesienia swojego statusu materialnego, albo po prostu „szansa na godne życie”⁸ i chęć podniesienia swoich kwalifikacji przez rozmaite programy wymian studenckich i staży. Motywacją do pozostania na wyspie stała, poza czynnikiem ekonomicznym, było z kolei poznanie partnera pochodzenia islandzkiego. Ze względu na niewielką próbę badania

⁷ Respondentki z grupy porównawczej mają wyższe wykształcenie lub są w trakcie studiów. Mieszkają w Krakowie lub w Reykjavíku i są aktywne zawodowo.

⁸ Respondentki, które zdecydowały się na emigrację z powodów materialnych, miały w Polsce problem ze znalezieniem pracy albo otrzymywane przez nie wynagrodzenie nie było dla nich satysfakcjonujące.

te stanowią przede wszystkim przyczynek i inspirację do dalszych analiz, a wnioski z badań nie mogą być traktowane jako wiążące.

ANALIZA MATERIAŁU BADAWCZEGO

Emigracja z Polski do Islandii jest przykładem migracji z kraju rozwijającego się i religijnego do kraju rozwiniętego i zsekularyzowanego. Polska i Islandia różnią się pod względem religijności, w ten sposób, że w Islandii religijność deklaruje 57% osób (por. *Global Index of Religiosity and Atheism* 2012), a w Polsce 81% (*Global Index of Religiosity and Atheism* 2012)⁹. Według tego samego źródła, tylko 9% Polaków uważa się za niereligijnych, podczas gdy w Islandii jest to 31% (*Global Index of Religiosity and Atheism* 2012). W przeciwieństwie do Islandczyków, Polacy regularnie uczestniczą w praktykach religijnych (w 2015 roku było to 50%). Podczas gdy 10% Islandczyków deklaruje, że jest ateistami (*Global Index of Religiosity and Atheism* 2012), społeczeństwo polskie wyróżnia się wśród obywateli krajów Europy Zachodniej jako jedno z najbardziej religijnych¹⁰. Polska i Islandia to kraje, które istotnie różnią się również pod względem uprzywilejowania kobiet i ich umiejscowienia w sferze publicznej. Kobiety cieszą się w Islandii wieloma przywilejami, których nie ma w Polsce, na przykład mają prawo do aborcji i dostęp do antykoncepcji bez recepty. Innym przykładem jest prawo do podziału urlopu rodzicielskiego pomiędzy oboje rodziców, które od niedawna obowiązuje również w Polsce. Wyrazem różnicy w obszarze uprzywilejowania kobiet pomiędzy tymi krajami jest ranking *Global Gender Gap Report* (2015), w którym Polska znajduje się na pięćdziesiątym pierwszym miejscu, a Islandia zajmuje pierwszą pozycję. Udział kobiet w rynku pracy i życiu politycznym, różnice w wysokości zarobków kobiet i mężczyzn i udział mężczyzn w życiu rodzinnym to tylko niektóre zmienne, które brane są w nim pod uwagę. Podczas gdy w Polsce – pomimo istotnych zmian na polu emancypacji kobiet w ostatnich latach – dyskusje na temat życia kobiet są prowadzone bez ich udziału, a za to nierzadko z udziałem przedstawicieli Kościoła rzymskokatolickiego, Islandia bywa nazywana „najbardziej sfeminizowanym krajem na świecie” (Bindel 2010) i „najlepszym krajem do życia dla kobiet” (Cochrane 2011).

Stosunek badanych przeze mnie respondentek do funkcji pełnionych przez kobiety w społeczeństwie wyraża się w narracjach na temat roli kobiety w rodzinie, refleksji nad odmiennością społeczeństwa islandzkiego i opiniach na temat kwestii praw kobiet, takich jak prawo do aborcji lub prawo do dzielenia urlopu macierzyńskiego z mężczyzną.

Moje rozmówczynie są osobami pracującymi, większość z nich ma za sobą, jak mówi jedna z nich, „klasyczną” ścieżkę zawodową polskiej migrantki. Oznacza to, że początki życia na emigracji wyznaczała dla nich praca dorywcza, na przykład w charakterze dostawczynie gazet, kelnerki albo pracowniczki fabryki rybnej. Wyjechały z Polski do Islandii w okresie,

⁹ Niezmiennie od ponad dwudziestu lat odsetek osób deklarujących się jako wierzące przekracza 90% (por. CBOS 2015).

¹⁰ Według (*Global Index of Religiosity and Atheism* 2012) 5% Polaków uznaje się za ateistów. O złożoności tego zagadnienia pisał Radosław Tyrała w książce pt. *Bez Boga na co dzień. Socjologia ateizmu i niewiary* (2014).

w którym ich sytuacja życiowa nie była jeszcze ustabilizowana, tzn. w czasie, w którym kończyły studia, były na etapie poszukiwania pracy lub ścieżki rozwoju kariery zawodowej. Już sama decyzja o wyjeździe i wybór miejsca docelowego były wyrazem niezależności i przedsiębiorczości. W większości przypadków wyjazd wymagał przejścia przez określoną procedurę administracyjną, zdobycia grantu na badania albo zorganizowania stażu czy wolontariatu. Respondentki wyjechały z Polski pod koniec lat 90.¹¹ lub w latach dwutysięcznych, nie mając w Islandii sieci znajomych, która ułatwiłaby im początkowy proces integracji. Pochodzą z domów, w których religia rzymskokatolicka była mniej lub bardziej obecna, ale przedstawiają to raczej w negatywnym świetle jako „religijność na pokaz” (por. Koralewska 2015a). W swoich wypowiedziach respondentki w większości zwracają uwagę na to, że w domach rodzinnych, z których pochodzą, obowiązywał tradycyjny podział ról na „typowo damskie” – takie jak gotowanie, sprzątanie i wychowywanie dzieci – i „typowo męskie”, czyli praca zarobkowa i naprawy. Nie oznacza to, że matka była nieaktywna zawodowo, bo nie brakuje również historii, w których łączyła obowiązki domowe i zawodowe, co jest cechą charakterystyczną dla wielu rodzin polskich w latach 80. i 90. ubiegłego wieku:

Mój ojciec przychodził... czekał na niego obiad. Mój ojciec... [...] tak jak mówię taki model dosłowny rodziny powiedziałabym mam... typowy... ojciec żywiciel, matka się zajmowała, ale mówię, też zawsze chodziła mama do pracy [...]. Więc mówię, że moja mama miała taki podwójny model. Z jednej strony praca naukowa, z drugiej strony rola żony dobrej i mamy. (R1_P)

Takie domowe obowiązki to jednak mama w większości wypełniała. Ale często – my mieliśmy taką sytuację, że mojej mamy bardzo często nie było, bo wyjeżdżała na delegację – no to wtedy automatycznie tata wchodził w jej rolę. [...] Ale w momencie, w którym była mama, to mama się raczej zajmowała domem, robiła wszystkie takie rzeczy, tata bardziej takie naprawy, jakieś takie. Był taki podział, raczej taki standardowy. (R2_P)

Niestety nie był to równy podział obowiązków [śmiech]. Także ten, mama robiła prawie wszystko, a tata prowadził gospodarstwo, a ona mu jeszcze pomagała. Także zajmowała się naszą piątką... z czasem jeszcze potem poszła do pracy. Pracowała po pensjonatach jako kucharka. (R3_P)

...mama też ma takie wychowanie i taki wzór żony, kobiety... że żona jest od tego, że ma dzieci i gotuje. Musi być wszystko czyste, musi być obiad dwudaniowy, ale też pracowała, raczej nie było tak, że ona jak rodzi dzieci, to już nie pracuje, tylko siedzi w domu, ale oprócz tego, że ma pracę ośmiogodzinną, to zawsze musi dbać o te dzieci i o... i o wszystko. Tata nie był taki, że przynieś mi to tamto, wiadomo, zmęczony przychodził, to siedział. Mama go... po prostu mama jakby go obsługiwała... (R4_P)¹²

Te wypowiedzi wpisują się w statystyki z lat 90. – polskie kobiety aktywne zawodowo wykonywały w owym czasie niemal tyle samo obowiązków domowych co kobiety

¹¹ W tym właśnie okresie zauważalny jest wzrost liczby Polaków migrujących na wyspę (Wojtyńska 2011).

¹² Islandki z grupy porównawczej wspominają z kolei, że w domu rodzinnym panował równy podział obowiązków: ojcowie gotowali i sprząkali, tak jak matki, które niekiedy z powodu bardziej angażujących prac rzadziej bywały w domu. Polki z grupy porównawczej mówią o braku zainteresowania ojca sprawami domowymi.

niepracujące, a większość rodzin realizowała „tradycyjny” model, w którym mężczyzna jest żywicielem rodziny, a kobieta zajmuje się wypełnianiem obowiązków domowych (CBOS 1996). Autorki raportu Centrum Praw Kobiet z 2000 roku zwracają uwagę na to, że w Polsce nawet kobiety politycy prezentowane były w mediach głównie podczas pracy na rzecz rodziny i domu (Nowakowska i Piwnik 2000: 125). Pomimo upływu lat sytuacja ta niewiele się w Polsce zmieniła (CBOS 2013). Znaczenia przypisywane kobiecie przez społeczeństwo polskie wiążą ją z domem i rodziną – wartościami najwyższymi z punktu widzenia obecnej i żywej w polskim dyskursie tradycji katolickiej. Według raportu CBOS z 2013 roku kobiety w Polsce wykonują 80% prac domowych, takich jak prasowanie, sprzątanie, zmywanie naczyń itp. (CBOS 2013). Choć podobne dane dotyczące Islandii nie są dostępne, to wiadomo, że kobiety zamężne i mające dzieci spędzają tygodniowo na pracy domowej i zawodowej 11 godzin więcej niż mężczyźni (Stefánsson i Thorsdóttir 2012).

O ile w polskiej grupie porównawczej sytuacja przedstawiała się podobnie i rozmówczynie opisywały podział obowiązków jako tradycyjny, czasem usprawiedliwiając to faktem, że matka nie pracowała zawodowo, o tyle Islandki z grupy porównawczej podkreślały równy podział obowiązków w swoim rodzinnym domu. Tu zdarzały się też sytuacje, w których ojciec ze względu na elastyczny charakter pracy był osobą odpowiedzialną za obowiązki domowe. Z perspektywy niektórych Islandek w tym obszarze jest jednak „jeszcze wiele do zrobienia”. Oceniają sytuację kobiet na wyspie jako „fatalną”, a różnice pomiędzy kobietami a mężczyznami jako bardzo duże¹³.

Sam fakt, ale i forma zwrócenia uwagi przez migrantki na zjawisko nierównego podziału obowiązków w ich rodzinnych domach świadczy o refleksji na temat nierówności pomiędzy rolą kobiety i mężczyzny w rodzinie. Trudno jednak powiedzieć, czy impulsem do niej było otoczenie równościowego islandzkiego społeczeństwa. Migrantki odnoszą się do tradycyjnego modelu rodziny z dystansem. Negują go między innymi przez podkreślenie, że w ich obecnej rodzinie obowiązuje model egalitarny, a obowiązki są rozłożone równo pomiędzy kobietą a mężczyzną. Chociaż partnerskie stosunki i równy podział obowiązków w swoich relacjach wysuwają się na pierwszy plan narracji, to pojawiają się wątki nostalgii za rolą „idealnej matki”. Jedna z moich rozmówczyń ma poczucie, że nie jest wystarczająco dobrą matką, ponieważ nie jest w stanie podolać obowiązkowi matki i osoby pracującej, jak w jej przekonaniu powinno to być zrobione i tak jak robiła to jej matka:

mi zawsze to imponowało i do tej pory mi imponuje, że potrafiła łączyć tyle obowiązków, że potrafiła być zawsze dla nas, że zawsze nam przygotowywała i posiłki... i to dobre posiłki – do

¹³ Jedna z Islandek z grupy porównawczej tak opisuje sytuację kobiet w Islandii: „Myślę, że w Islandii mamy szczęście, bo pracowaliśmy dużo nad formalnościami, jak dziedziczenie czy zarobki, i wciąż nad tym pracujemy. Ale nie jestem pewna, czy społecznie jesteśmy znacznie lepsi od innych krajów, nawet jeśli pierwsza prezydent w Islandii to była kobieta, a premier jest teraz kobietą i lesbijką. Nie sądzę, że to zmieniło społeczną strukturę. Ja wciąż czuję czasami problemy, bo jestem kobietą i jestem dyrektorką, założyłam tę szkołę i ja mam ją pod kontrolą. [...] teraz zaczęłam pracować z szefem, który jest mężczyzną. I on może powiedzieć rzeczy, które w moich ustach byłyby według ludzi niewłaściwe [...] widzę różnice w tym, kiedy ja coś mówię i kiedy on mówi tę samą rzecz. Ale też moi pracownicy prawdopodobnie oczekują, że będę bardziej przyjaciółką niż szefową, a ja muszę być szefową, bo jest wiele rzeczy, które musisz zorganizować. Po prostu, rzeczy w pracy. Więc nie mogę być przez cały czas przyjazna, po prostu musimy pewne rzeczy robić i myślę, że mężczyźni są chętniej akceptowani, kiedy je robią”.

tej pory to robi. Ja mam z tego powodu duże wyrzuty sumienia, że czasami na obiad jemy chleb z serem [...] bo też bym chciała zdrowo wychowywać swoje dzieci. Moja mama potrafiła to łączyć: wszystkie obowiązki domowe [...] z pracą. (R1_P)

Niekiedy jednak stosunek do roli matki jest bardziej krytyczny, a respondentki zwracają uwagę na to, że brak balansu pomiędzy życiem domowym i pracą nie jest tym, czego chciałyby dla samych siebie:

patrząc się na moją mamę, która jest dobrą kobietą i zawsze się starała itd. No to... [...] dla mnie to nie jest tak jakby... ideał [...] kobiety matki. Ale broń Boże, nie mówię tego jakoś negatywnie, że po prostu... szanuję i doceniam wszystko, co zrobiła [...] po prostu chcę, żeby nie wiem... żeby i dzieci były szczęśliwe, i ona sama (matka) była szczęśliwa tak, po prostu, żeby jakaś równowaga była i tak samo relacje z partnerem, żeby to... żeby jakiś taki złoty środek był tego wszystkiego i żeby nie było wszystko [...] na głowie kobiety. (R5_P)

Pomimo że migrantki podkreślają równość relacji, to sporadycznie, przy pogłębieniu tego pytania, okazuje się, że wiele obowiązków wykonują głównie one same, przy czym wówczas usprawiedliwiają tę nierówność na rozmaite sposoby, na przykład aktualną sytuacją życiową związaną z delegacją męża albo tym, że obawiają się powierzenia partnerowi niektórych obowiązków, bo wiedzą, że nie zrobi tego w odpowiedni sposób (R2 i R3). Tymczasem respondentki z obydwu grup porównawczych również opisują podział obowiązków domowych jako zbalansowany, przy czym w przypadku Polek przy pogłębieniu pytania okazuje się, że to one same wykonują większość prac. Zdarza się, że praca domowa męża bywa przedstawiana w kategoriach pomocy w sprzątanu czy gotowaniu.

Chociaż wszystkie migrantki zadeklarowały gorące poparcie dla idei równouprawnienia kobiet i mężczyzn, a ponadto zwracały uwagę na potrzebę walki o prawa kobiet, to w definicjach feminizmu oprócz podobieństw występują też różnice:

Dla mnie feminizm to jest [...] taka skrajność, że tylko kobiety i nic ponadto. Nie nazwałabym się feministką. Ale uważam, że prawa kobiet powinny być, znaczy powinno się zmienić i... I uważam, że jak ktoś chce być tą kura domową, to niech sobie tą kurą jest.. i chce się czuć taką tą słabą kobietą, która nie może wielu rzeczy zrobić i zawsze polega na mężczyźnie, to jest [...] każdego wybór, ale nie powiedziałabym, że jestem feministką, bo dla mnie to jest jednak taka skrajność. Uważam, że kobiety powinny walczyć o swoje prawa, bo to jest jednak prawda, że zarabiamy mniej niż mężczyźni i jakoś tak... mężczyźni nas trochę tak traktują no tak za bardzo... niepoważnie może czasami. Ale [...] nie nazwałabym się feministką. (R6_P)

Dla mnie feminizm znaczy, że kobiety i mężczyźni powinni mieć równe prawa w różnych sferach życia plus [...] nie powinnyśmy my się oceniać, że jak robisz karierę, to jesteś prawdziwą feministką, a jak zostajesz w domu, to nie jesteś prawdziwą feministką. [...] masz różne wybory, i to, że dana kobieta wybiera tak, to też ok. (R7_P)

W powyższych fragmentach zaakcentowane jest to, że kobieta powinna mieć wybór dotyczący tego, jaką ścieżkę dla siebie wybiera. Druga respondentka zwróciła uwagę na to, że w Islandii tego wyboru raczej nie ma, ponieważ nie istnieje społeczna akceptacja dla działań

kobiet, które decydują się zostać w domu i zająć się wychowywaniem dziecka: „znajoma Meksykanka mówiła, że ona musiała się tłumaczyć, że posłała swoje dziecko w wieku dopiero trzech lat do przedszkola i że to bardzo źle [...] więc jest dokładnie odwrotnie [niż w Polsce – przyp. aut.]”. Z narracji wyłania się obraz społeczeństwa, które nie dopuszcza poświęcenia się kobiety dla roli matki, co jest traktowane jako słabość. Jest to skądinąd zbieżne ze sposobem, w jaki do niedawna polski feminizm odnosił się do macierzyństwa (por. Graff 2014).

Percepcja roli kobiety w społeczeństwie przejawia się również w poglądzie na temat praw reprodukcyjnych kobiet. Aborcja jest jednym z problemów społecznych, do których podejście skrajnie różni się w Polsce i w Islandii. Podczas gdy w Polsce kwestia aborcji od lat pozostaje sprawą publiczną, w Islandii, gdzie przerywanie ciąży jest legalne, nie jest to przedmiot publicznych sporów. Wszystkie polskie migrantki, podobnie jak islandzka grupa porównawcza (i przeciwnie do grupy polskiej)¹⁴, uważają, że aborcja powinna być dozwolona i zależeć od decyzji kobiety. Oto kilka przykładów ich opinii:

Ja jestem za tym, że kobieta ma prawo do decydowania. To nie jest [...] sprawa nikogo innego, tylko jej samej. I [...] może też mężczyzny w pewnych wypadkach. (R2_P)

Jestem za możliwością wyboru. Jestem za tym, żeby w Polsce się zmieniła ustawa. (R7_P)

Uważam, że to jest indywidualna sprawa każdej kobiety. (R4_P)

Moim zdaniem to powinien być jednak wybór kobiety i ona powinna mieć prawo do takiego wyboru. To jest jej osobista sprawa. (R3_P)

Aborcja jest rozumiana jako zjawisko związane z kobiecym ciałem i bez względu na osobisty stosunek do tej kwestii (niekiedy przyznają, że same raczej nie zdecydowałyby się na zabieg) deklarują, że jest to wyłącznie indywidualna sprawa kobiety. Niektóre zwracają uwagę na to, że aborcja nie powinna być sposobem antykoncepcji i z dystansem odnoszą się do jej nadużywania¹⁵. Według sondaży, opinie Polaków na temat aborcji rozkładają się mniej więcej po równo (np. CBOS 2011). Podczas gdy w społeczeństwie polskim aborcja wciąż pozostaje tematem wykluczonym z dyskursu społecznego, a społeczna definicja tego zjawiska, zwłaszcza w prawniczym dyskursie publicznym, bywa tożsama z tą proponowaną przez Kościół rzymskokatolicki¹⁶, w Islandii temat ten nie budzi tak wielu kontrowersji¹⁷ i nie jest związany z religią. Kobiety mają prawo do aborcji ze względów społecznych od 1975 roku

¹⁴ Polki z grupy porównawczej były zdecydowanie przeciwnie aborcji (niekiedy z wyjątkiem przypadków uznanych w polskim prawie) i utożsamiały zabieg przerywania ciąży z „odebraniem życia”. Islandki z kolei zwracały uwagę na to, że płód jest częścią kobiecego ciała i to naturalne, że do kobiety i jej gotowości na posiadanie dziecka zależy to, czy je urodzi, czy podda się aborcji.

¹⁵ Jedna z respondentek z pewną konsternacją wspomina pytanie islandzkiej koleżanki, która zapytała ją: „Czy planujecie [z partnerem] – przyp. aut.] dzieci? – Tak, ale jeszcze nie teraz. – A gdybyś teraz zaszła, to zatrzymałabyś czy usunęła?”. Brak zrozumienia pomiędzy nimi na pewno świadczy o zupełnie innym poziomie społecznej percepcji tego zjawiska.

¹⁶ Poza tym z badań CBOS wynika, że im bardziej prawicowe poglądy i większe zaangażowanie religijne, tym bardziej prawdopodobny jest sprzeciw wobec aborcji (Hipsz 2012).

¹⁷ Nie znalazłam żadnych statystyk na temat opinii Islandczyków na temat aborcji.

(Eydal i Olafsdottir 2003), podczas gdy w Polsce od 1993 roku, przerywanie ciąży jest, z kilkoma wyjątkami, prawnie zakazane.

Respondentki zwracają uwagę na różnice pomiędzy społeczeństwem polskim i islandzkim w sferze wychowawczej, zawodowej i rodzicielskiej. W przekonaniu jednej z nich postrzeganie kobiet w Islandii wynika z tego, w jaki sposób postrzegani są mężczyźni:

tutaj są te role mało zróżnicowane. Wydaje mi się, że w Polsce jest dużo większy podział na to, co jest męskie, na to, co jest kobiece. Jakie są kobiece ubrania, dziewczęce zabawki, chłopięce ubranka, dziewczęce kolory, dziecięce bajki. Widziałam na przykład takie książeczki *Bajki dla chłopczyka* albo *Bajki dla dziewczynki* w Polsce. A tutaj się też bardzo pracuje nad tym [...], żeby na przykład kolory nie były przypisane do żadnej płci. Albo że zabawkami obie płcie mogą się bawić jakimi bądź [w przedszkolu – przyp. aut.] [...] chłopcy robią rzeczy, za które w Polsce inni chłopcy by ich wyśmiali – tak ja myślę – na przykład szydełkowanie albo szycie misia. A tutaj chłopcy sami wybierają sobie takie zajęcia, że idą sobie uszyć poduszkę, albo idą sobie uszyć misia, bo chcą sobie uszyć misia. (R7_P)

Ta sama respondentka podkreśla, że równość w Islandii widoczna jest w różnych sferach życia. Począwszy od sposobu nazwania urlopu, który w Polsce funkcjonuje jako macierzyński, urlopem rodzicielskim¹⁸, przez niedostrzegalność stereotypów związanych z płcią, takich jak na przykład „baba za kierownicą”, do zatrudniania i zachęcania do pracy mężczyzn na stanowiskach „typowo damskich” (na przykład w przedszkolach) czy też respektowania prawa do równych płac:

była jedna taka gruba afera, że kobieta w Kopavogur¹⁹ [...] pracowała gdzieś tam dla miasta i zobaczyła, że jej kolega zarabia więcej. No i zgłosiła to do miasta i miasto powiedziało okej, okej i obniżyli mu te pieniądze do niej. (R7)

Przejrzystość płac i silna pozycja związków zawodowych – w Islandii, podobnie jak w innych krajach skandynawskich należy do nich większość obywateli (w przypadku Islandii jest to około 80% społeczeństwa (Wojtyńska 2011) – stwarzają możliwości walki o swoje prawa, których w Polsce brakuje. Wyliczenia *Gender Gap Index 2015* są odzwierciedleniem przepaści dzielącej Polskę i Islandię w tym obszarze: w raporcie w kategorii „równość płac” Islandia znajduje się na 16., a Polska na 124. miejscu.

Różnica w skali problemów społecznych widoczna jest również w sferze wychowawczej. Jak sugeruje jedna z respondentek, w Islandii problem społeczny stanowi fakt, że tylko około 75% ojców korzysta z urlopu rodzicielskiego. W kwestii możliwości wzięcia urlopu „tacierzyńskiego” migrantki wypowiadały się przychylnie, choć zauważały, że byłoby dla nich trudne lub niemożliwe rozstanie się z dzieckiem w pierwszych miesiącach jego życia²⁰.

¹⁸ Zgodnie z istniejącym prawem w Islandii trzy miesiące urlopu przysługują matce, trzy ojcu, a trzy kolejne jednemu albo drugiemu, w zależności od decyzji.

¹⁹ Miasteczko pod Reykjavikiem.

²⁰ Również Polki z grupy porównawczej były pozytywnie nastawione do tej idei. Podobnie jak polskie migrantki zwracały jednak uwagę na aspekt biologiczny i sugerowały, że ważne jest jak najdłuższe karmienie piersią dziecka. Islandki również wspominały o tym, że obecność matki jest ważna ze względu na pokarm i podkreślały wagę więzi ojca z dzieckiem, która zawiązuje się – jak mówią – w pierwszych miesiącach życia dziecka.

Odniesienia do definicji kobiecości i męskości pojawiały się w narracjach respondentek przy okazji pytania dotyczącego stosunku do homoseksualizmu. Pomimo szerokiej akceptacji dla homoseksualizmu wśród wszystkich badanych grup, Polki z grupy porównawczej i niektóre polskie migrantki były przeciwne adopcji dzieci przez pary homoseksualne. Jako uzasadnienie Polki z grupy porównawczej wykorzystywały odniesienie do zróżnicowanej „natury” czy też „konstrukcji” kobiet i mężczyzn. Gwarantem prawidłowego rozwoju dziecka jest według nich harmonia zapewniona przez zróżnicowane wartości, które mogą być przekazane przez matkę i ojca i które wynikają z ich naturalnej odmienności. Jedna z nich twierdziła na przykład, że „kobieta jest bardziej wrażliwa, uczy empatii, uczy podejścia do ludzi, a mężczyzna ma uczyć zaradności [...]. Uczyć zaradności, honoru, odpowiedzialności” (R1_PP).

ZAKOŃCZENIE

Pomimo że egalitarne poglądy polskich migrantek były zbliżone do opinii Islandek z grupy porównawczej, a różniły się od postaw Polek mieszkających w Polsce, to jednak nadinterpretacją byłoby poszukiwanie przyczyn liberalizacji postaw wyłącznie w fackie emigracji z Polski do Islandii. Niemniej jednak moje rozmówczynie zwracały uwagę na to, że emigracja do Islandii otworzyła im oczy na wiele spraw, spowodowała zajęcie stanowiska wobec konkretnych zjawisk społecznych (na przykład związki partnerskie par nieheteroseksualnych, aborcja) albo zmianę poglądów. Znaczenie migracji w procesie zmiany percepcji roli społecznej kobiet zarysowuje się szczególnie wyraźnie w narracjach kobiet pochodzących ze wsi. Jedna z nich tak opisuje swoje doświadczenie:

No przede wszystkim to, że jestem bardziej otwarta na... świat. I, nie wiem, wszystko wydaje mi się jakieś takie łatwiejsze [...], w Polsce mamy dużo rzeczy, które negujemy, których nie chcemy zaakceptować, no jak na przykład aborcja czy homoseksualizm. Jednak tutaj jest trochę inne spojrzenie na to. Tak samo podział ról męża i żony w rodzinie... W Polsce to... bynajmniej tam, skąd pochodzę to był... temat taki, że pan jest od tego, żeby zarobić, pani od tego, żeby wychować te dzieci. Ja się z tym nie do końca zgadzam. [...] Jak jadę do Polski z tą moją rodziną, to na przykład odnoszę nieraz takie wrażenie, że Boże Świąty, kumpela nie może nawet ze mną wyjść powiedzmy na drinka, bo jej mąż zabrania, nie? I to jest dla mnie takie nie do pojęcia, bo ja mogę wyjść, tak samo jak tutaj... no nie wiem... robię to, co lubię. Owszem, mam męża, mam dzieci, ale mówię, staram się mieć czas dla nich i dla samej siebie [...] a w Polsce no jest... widziałam na przykład to, co się dzieje u mnie w domu, że moja mama po prostu usługuje tacie i nadal robi, nieważne, czy człowiek jej zwraca uwagę, czy nie. I wcześniej mi to trochę przeszkadzało, ale nie wiem, czy jeśli bym kogoś w Polsce nie poznała, czy jeśli nie byłby to Polak, jakby się to nie potoczyło. (R3_P)

Przykład tej wypowiedzi pokazuje pewną tendencję: własne doświadczenie roli kobiety odnoszone jest do percepcji społecznych ról kobiecych i męskich „przeciwról” (por. Burke i Stets 2000). Pod wpływem autorefleksji, która w tym przypadku była spowodowana przez sytuację migracyjną, kontestowane są „stare” normy, a postawy i zachowania modyfikowane. Zmodyfikowane postawy częściowo oparte są na znaczeniach zaczerpniętych z kultury kraju przyjmującego, a częściowo kraju wysyłającego, co potwierdza wnioski Shahidian

(por. Shahidian 1999). Respondentki nie łączyły religii z zagadnieniem społecznych ról kobiet i mężczyzn. Ich refleksja przebiegała dwutorowo. Z jednej strony krytykowały instytucję Kościoła i jego przedstawicieli oraz kulturę religijną kraju pochodzenia. Z drugiej – negocjowały nierówności kobiet i mężczyzn, na przykład instytucję „tradycyjnej polskiej rodziny”. Migracja do Islandii była impulsem do uświadomienia sobie, że możliwe jest pominięcie instytucji Kościoła rzymskokatolickiego w przeżyciu własnej religijności, a ponadto impulsem do refleksji nad ujęciem ról kobiet i mężczyzn w społeczeństwie. Odrzucenie instancji instytucji jako podstawy religijności mogło odegrać ważną rolę w procesie negocjacji postaw wobec ról płciowych. Poglądy na temat tego, w jaki sposób skonstruowany jest świat, tego, co dobre, a co złe, mają podstawę nie w instytucjonalnie ugruntowanej, ale w indywidualnie negocjowanej religijności czy duchowości. Egalitarne poglądy respondentek nie idą w parze z odrzuceniem religii (por. Röder). Tak samo jak religijność, percepcja ról społecznych jest przedmiotem refleksji i negocjacji. Respondentki negocjują swoje role kobiet i role osób religijnych i w ten sposób ułatwiają sobie proces kulturowej adaptacji, którego konieczność była z kolei impulsem do rozpoczęcia negocjacji. Emigracja pełni funkcję wzmacniającą pozycje kobiet na obydwu poziomach: religijnym i płciowym. Sytuacja migracyjna otwiera możliwość kontestacji starych i konstruowania nowych znaczeń, które to procesy przyczyniają się do poprawienia sytuacji respondentek jako kobiet i jako osób religijnych w nowym społeczeństwie.

BIBLIOGRAFIA

- Avishai, Orit. 2008. „*Doing Religion*” in a Secular World. *Women in Conservative Religions and the Question of Agency*, „Gender and Society”, 22, 4: 409–433.
- Bindel, Julie. 2010. *Iceland: the world's most feminist country*, „The Guardian” 25.03.
- Burke, Peter i Stets Jan. 2000. *Identity control theory*, New York: Oxford University Press.
- Cochrane, Kira. 2011. *Is Iceland the best country for women?*, „The Guardian” 3.10.
- Castles, Stephen i Mark J. Miller. 2011. *Migracje we współczesnym świecie*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Connor, Phillip. 2008. *Increase or Decrease? The Impact of the International Migratory Event on Immigrant Religious Participation*, „Journal for the Scientific Study of Religion”, 47, 2: 243–257.
- Curran, J. Daniel i Claire M. Renzetti. 2008. *Kobiety, mężczyźni i społeczeństwo*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Diehl, Claudia i Matthias Koenig. 2013. *God Can Wait – New migrants in Germany between early adaptation and religious re-organisation w: Incorporating Faith: Religion and Immigrant Incorporation in the West*, „International Migration Special Issue”, 51, 3: 8–22.
- Espiritu, Yan Le. 2003. *Gender and Labor in Asian Immigrant Families*, w: Pierrette Hondagneu-Sotelo (red.), *Gender and U.S. Migration. Contemporary Trends*, Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, s. 81–100.
- Eydal Bjork, Gudny i Stefan Olaffson. 2003. *Social and Family Policy. The case of Iceland. Third report for the project Welfare Policy and Employment in the Context of Family Change*. Reykjavik.

- Gender Equality in Iceland*. 2012. Akureyri: Centre for Gender Equality Iceland.
- Global Index of Religiosity and Atheism*. 2012. Zurich.
- Graff, Agnieszka. 2014. *Matka Polka feministka*, Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Hondegneu-Sotelo, Pierrette. 1999. *Gender and Contemporary U.S. Migration*, „American Behavioral Scientist”, 42, 4: 565–576.
- Hagan, Jacqueline i Helen R. Ebaugh. 2003. *Calling Upon the Sacred: Migrants' Use of Religion in the Migratory Process*, „International Migration Review”, 37, 4: 1145–1162.
- Higgins Espinoza, Monica i Douglas S. Massey. 2011. *The Effect of Immigration on Religious Belief and Practice: A Theologizing or Alienating Experience?* „Social Science Research”, 40, 5: 1371–1389.
- Hipsz, Natalia. 2012. *Doświadczenia aborcyjne Polek*, CBOS, http://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2013/K_060_13.PDF [12.2015].
- Khalid, Ruhi. 2011. *Changes in Perception of Gender Roles: Returned Migrants*, „Pakistan Journal of Social and Clinical Psychology”, 9: 16–20.
- Kofman, Eleonore. 2000. *The invisibility of skilled female migrants and gender relations in studies of skilled migration in Europe*, „International Journal of Population Geography”, 6, 1: 45–59.
- Koralewska, Inga. 2016a. *Przemiany tożsamości religijnej w sytuacji migracyjnej na przykładzie kobiet migrujących z Ukrainy do Polski i z Polski do Islandii*, w: Irena Borowik, Andrzej Górny i Wojciech Świątkiewicz (red.), *Globalny i lokalny wymiar religii. Polska w kontekście europejskim*, Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos [w druku].
- Koralewska, Inga. 2016b. *Migracja – doświadczenie alienujące, teologizujące czy indywidualizujące religijnie*, w: Irena Borowik i Sławomir Zaręba (red.), *Tradycja i innowacja w polu refleksji socjologii religii*, Kontrast, Warszawa.
- Kowalczyk, Katarzyna. 2010. *Opinie na temat dopuszczalności aborcji*, CBOS, http://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2010/K_100_10.PDF [12.2015].
- Leaper, Cambell i Dena Valin. 1996. *Predictors of Mexican-American mothers' and fathers' attitudes toward gender equality*, „Hispanic Journal of Behavioral Sciences”, 18: 343–355.
- Mikołajczak, Małgorzata i Janina Pietrzak. 2014. *Ambivalent sexism and religion: connected through values*, „Sex Roles”, 70: 387–399.
- Norris, Pippa i Ronald Inglehart. 2006. *Sacrum i profanum. Religia i polityka na świecie*, Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Nowakowska, Urszula i Emilia Piwnik. 2000. *Kobiety w rodzinie*, w: *Kobiety w Polsce w latach 90.*, Warszawa: Fundacja Centrum Praw Kobiet, s. 114–158.
- Pasek, Zbigniew. 2010. *O przydatności pojęcia duchowość do badań nad współczesną kulturą*, w: Libiszowska-Żółtkowska, Maria i Stella Grotowska (red.), *Religijność i duchowość – dawne i nowe formy*, Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos, s. 56–65.
- Phizacklea, Annie (red.). 1983. *One Way Ticket: Migration and Female Labour*, London: Routledge i Kegan Paul.
- Röder [artykuł niedatowany]. *Gender role attitudes of migrants – The impact of religion and origin country context*, Trinity College Dublin, https://cream.conference-services.net/resources/952/2371/pdf/MECSC2011_0210_paper.pdf [12.2015].

- Seguino, Stephanie i James Lovinsky. 2009. *The Impact of Religiosity on Gender Attitudes and Outcomes*, UNRISD, <https://www.uvm.edu/~sseguino/pdf/Religiosity.pdf> [12.2015].
- Shahidian, Hammed. 1999. *Gender and Sexuality Among Immigrant Iranians in Canada*, „Sexualities”, 2, 2: 189–222.
- Slany, Krystyna (red.). 2008. *Migracje kobiet: perspektywa wielowymiarowa*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Stefánsson, Kolbeinn i Þóra Thorsdóttir. 2010. *Ánægja með fjölskyldulíf á Íslandi í kjölfar bankahruns*, w: Gunnar Þór Jóhannesson i Helga Björnsdóttir Rannsóknir (red.), *Félags- og mannvísindadeild*, Reykjavík: Félagsvísindastofnun, s. 174–148.
- The Global Gender Gap Report*. 2013. Berkeley: Harvard University, University of California.
- Turner, Jonathan H. i Jan E. Stets. 2009. *Socjologia emocji*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Tyrała, Radosław. 2014. *Bez Boga na co dzień: socjologia ateizmu i niewiary*, Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Warner, Stephen R. 1998. *Religion and Migration in the United States*, „Social Compass”, 45: 123–134.
- Wojtyńska, Anna. 2011. *Historia i charakterystyka migracji z Polski do Islandii*, w: Małgorzata Budyta-Budzyńska (red.), *Integracja czy asymilacja? Polscy imigranci w Islandii*, Warszawa: Scholar, s. 29–43.

POLISH FEMALE MIGRANTS IN ICELAND. A STUDY OF RELIGIOUS EMANCIPATION AND PERCEPTION OF GENDER IN MIGRATORY SITUATION

According to my research, not only migrants' understanding of religiosity changes in migratory situation, but also the understanding of their agency in this process. Migrants position themselves as active agents and individually define their religiosity anew. As was stated, their new religiosity is individual and not institutional. There are certain grounds for supposing, that migratory experience plays a vital role in the process of religious emancipation. Goal of the paper is to answer the question whether migratory situation, apart from being a source of religiosity change, contributes also to change in attitudes towards gender roles in society. The answer is based on qualitative research conducted in years 2012–2015 in Iceland.

Keywords: migration, gender, religiosity, Polish migrants, Iceland