

Migrująca *teranga*.
O współczesnych przemianach
afrykańskiego systemu świadczeń całościowych we Włoszech

Małgorzata Rygielska

Instytut Nauk o Kulturze, Wydział Humanistyczny, Uniwersytet Śląski

Plac Sejmu Śląskiego 1, 40-032 Katowice

malgorzata.rygielska@us.edu.pl

Abstract

Migrating *teranga*. On modern transformations in the African system of total prestations in Italy

In the article, discussion was presented of the *teranga* phenomenon, originally occurring primarily in Western Africa (Senegal and Gambia), particularly among the Wolof people, but also in other ethnic groups: the Serers, the Toucouleurs and the Dyulas. Derived from the Wolof language, the *teranga* translates as hospitality, but this does not exhaust the meanings attributed to it in its vernacular culture. *Teranga* is based on reciprocity, it can be viewed as a system of total prestations, as proposed by Marcel Mauss: a tight-knit community of people who continuously engage with each other. *Teranga* facilitates horizontal flow of various goods (tangible and intangible) and sustains the social bonds that exist among the highly stratified Wolof community. Herein the focus is on how *teranga* functions under cultural conditions that are significantly different from those in its vernacular culture; on emigration, particularly in the context of the Senegalese ethnic groups living in Italy. Drawing on field work results and publications by Italian cultural anthropologists, the analysis approaches the role of *teranga* as a motivator of the contemporary Senegalese who actively engage in blood donation in Tuscany (their attitudes towards blood donation are different from the behaviours of other immigrant groups). Research indicating preservation of values originating from the vernacular culture is also evoked, especially with regard to how the ethical system of *teranga* impacts the formation of new models of “remote parenthood”, which can also be considered a manifestation of the people’s care for their children’s upbringing in their native country. A conclusion is that the transformation of *teranga* in emigration and the durability of the basic values can be considered in terms of intangible cultural

heritage that is consciously preserved and passed on to next generations. The conceptual framework of the article stems from deliberations on social space and the ways in which it is formed, maintained and reorganised in culturally, ethnically and nationally diverse communities.

Key words: *teranga*, system of reciprocity, blood donation in Italy, remote parenthood, cultural heritage

Słowa kluczowe: *teranga*, system wzajemności, krwiodawstwo we Włoszech, rodzicielstwo na odległość, dziedzictwo kulturowe

1. Wstęp

Teranga jako historycznie zmienne zjawisko kulturowe związane przede wszystkim z grupami etnicznymi (przede wszystkim Wolofów, ale także Sererów, Tukulerów i Diolów) zamieszkującymi Senegal i Gambię, zyskuje obecnie coraz szersze zainteresowanie wśród przedstawicieli różnych nauk społecznych, co skutkuje wzrostem liczby publikacji naukowych. Wiele z nich opiera się na antropologicznych badaniach terenowych prowadzonych na wybranych obszarach Afryki i Europy (Riccio 2000, 2008, 2014; Gasparetti 2001; Dei 2007; Riley 2016). Najnowsze prace, w których pojawia się rozmaicie sprofilowana problematyka tego, czym jest i jak we współczesnym, zglobalizowanym świecie funkcjonuje *teranga*, dotyczą najczęściej szeroko rozumianej antropologii migracji (Riccio 2014), ale także zagadnień związanych z rozwojem kultur lokalnych w Afryce Zachodniej (Gasparetti 2011; Riley 2019).

Wielu uczonych styka się z zagadnieniem *terangi* podczas prób opisu innych zjawisk, procesów i tendencji, wśród których można wskazać badania nad perspektywami rozwoju krwiodawstwa we Włoszech (Cavazzini, Clemente, 2007; Dei 2007, 2018), problematyki istnienia *kultury transnarodowej* (Riccio 2000), społecznej i politycznej emancypacji kobiet w Afryce (Riley 2019), mechanizmów powstawania więzi społecznych we wspólnotach imigranckich (Dei 2018). Włoscy antropolodzy szczególnie chętnie podejmują trud długotrwałych, wielostanowiskowych badań terenowych. Nierzadko obejmują one kilka pokoleń informatorów; niektórzy z nich pozostali w Senegalu, inni podjęli decyzję o czasowej, bądź docelowo stałej emigracji do jednego z wybranych krajów Europy. Wielu z nich często powraca (choćby na

krótko) do miejsc, z których się wywodzą, do własnych rodzin, przyjaciół i krewnych, którzy nie opuścili rodzinnego domostwa, albo mieszkają w jego pobliżu (Riccio 2008; Gasparetti 2011; Riley 2019).

W Polsce jest to problematyka stosunkowo mało znana. Nie jest jednak konieczny systematyczny i całościowy przegląd prac dotyczących *terangi*, obcojęzyczne monografie uwzględniające to zagadnienie są bowiem stosunkowo łatwo dostępne. Interesujące wydają się natomiast dwa modele realizacji *terangi* na emigracji; pierwszy dotyczy praktyk krwiodawstwa we Włoszech, drugi natomiast przemian wzorów ojcostwa i macierzyństwa w obliczu częstych bądź periodycznych zmian miejsc zamieszkania i sposobów funkcjonowania *rodzicielstwa na odległość*. Pozwala to rozpatrywać *terangę* jako całościowe świadczenie społeczne (por. Mauss 1923-1924), a jednocześnie przykład złożonych praktyk, które składają się na zachowywanie, podtrzymywanie oraz transmisję niematerialnego dziedzictwa kulturowego (Gomółka, Kosowska, 2016) w podlegającej przemianom przestrzeni społecznej.

Nie są to zagadnienia pomijane w dotychczasowych rozważaniach, zajmują w nich jednak miejsce pośrednie, stanowiąc raczej dopełnienie inaczej sprofilowanych prac. Tym ważniejsze wydaje się więc zwrócenie uwagi na potencjał badawczy, analityczny i interpretacyjny (a dla polskich czytelników zapewne w dużej mierze także poznawczy) przeprowadzonych już badań, zwłaszcza że pośrednio wskazują one zagadnienia dotyczące problematyki dziedzictwa w sytuacji zmiany kulturowej, które są istotne również w Polsce. *Teranga* ma bez wątpienia aspekt przestrzenny, a sposoby jej konkretyzacji w nowych warunkach, a więc we wspólnotach imigranckich we Włoszech, wiążą się ściśle z postrzeganiem, użytkowaniem i kształtowaniem przestrzeni, w tym także budowaniem sieci zobowiązań obywatelskich w obrębie struktur miejskich (por. Dei 2018). Kanwą koncepcyjną artykułu stanowi refleksja nad przestrzenią społeczną i sposobami jej tworzenia, podtrzymywania oraz reorganizacji przez wspólnoty zróżnicowane kulturowo, etnicznie i narodowościowo, które funkcjonują w ramach różnych struktur państwowych i terytorialnych (europejskich oraz pozaeuropejskich).

2. *Teranga* znaczy gościnność

Etymologia wyrazu *teranga* nie jest dokładnie znana, można się spotkać jednak z różnymi tłumaczeniami, które tworzą względnie spójny system wyobrażeń. Według Omara Marone, „[r]dzeń słowa *teranga* oznacza część ciała – nogi, ręce itd. – lub część jakiejś całości, rezultat podziału. *Taer* oznacza część przynależną osobie na mocy prawa. Czasownik *teral* znaczy zapewniać obcym bezpieczeństwo w miejscu, do którego przybyli” (Marone 1990: 49). Dorian Paterne Mouketou (2019) podaje, że wyraz *teranga* w języku wolof wywodzi się od *teer/teerul*, tj. „witać”, „przyjmować”, „otrzymywać” (fr. *accueillir*). *Teranga* to również wyraz oznaczający dar bądź dary, zarówno ofiarowywane obcym, jak i „swoim”¹.

Na języki obce *teranga* tłumaczy się najczęściej jako gościnność (ang. *hospitality*, fr. *hospitalité*), hojność i szczodrość (*generosity*, także *welcoming generosity*, co można przełożyć jako życzliwe powitanie oraz otwartość wobec obcych). Takie skrótowe objaśnienia pojawiają się m.in. w słownikach oraz podręcznikach do nauki języka wolof, nie brak ich także na folderach reklamowych wycieczek i na kartach restauracyjnych menu (w lokalach zarówno afrykańskich, jak i europejskich). Nawet jeśli tłumaczenia wyrazu *teranga* są trafne, nie oddają w pełni całej złożoności zjawiska, lecz zaledwie je przybliżają (czasem prowadząc do uproszczeń, a nawet nieporozumień wynikających z odmiennej konceptualizacji pojęć gościnności i szczodrości w różnych kulturach (por. Pisarek 2016). Można więc powtórzyć, iż „*Teranga* znaczy gościnność”, „*Gościnność* jest najbardziej znanym słowem w Senegalu” (Ngom 2003: 107), ale dopiero szczegółowe objaśnienia *emiczne* (a więc przede wszystkim udzielane przez samych Senegalczyków)², zestawione z analizami zjawiska dokonywanymi przez antropologów kultury, pozwalają dostrzec dynamikę i wielowymiarowość *terangi*.

John Zimmer (2019), który zajmuje się kształceniem umiejętności wygłaszania przemówień przed licznym audytorium i słynie ze swoich wystąpień publicznych, po warsztatach przeprowadzonych w Dakarze dla przedstawicieli Organizacji Na-

¹ Z badań, które przeprowadziły Chiara di Clemente i Martina Cavazzini, wynika, iż istnieją także inne nazwy darów (odróżnianych od „zwykłych” prezentów). Senegalczycy używają także wyrazów francuskich: *don* oraz *cadeu*.

² Na temat rozróżnienia *emic/etic* por. Pike (1954) i Harris (1973).

rodów Zjednoczonych przekonywał, iż aby zrozumieć, czym jest *teranga*, należy o to zapytać Senegalczyka, ponieważ każde ze słownikowych tłumaczeń jest niewystarczające, nie ujmuje bowiem w pełni złożoności całego systemu wymiany. Pierre Thiam tak objaśnia, czym jest *teranga*.

Myślę, że słowo *teranga* najlepiej symbolizuje Senegal. *Teranga* to słowo wolof, które można przełożyć jako gościnność, ale nie jest to właściwy sposób tłumaczenia *terangi*. *Teranga* to o wiele więcej niż gościnność. To wartość. Jeśli w Senegalu funkcjonuje system wartości, to *teranga* prawdopodobnie jest w nim najważniejsza. To sposób, w jaki traktujesz gości. Sposób, w jaki odnosisz się do innego, który nie jest tobą. Tej właśnie osobie powinienesz ofiarować *terangę*. Musisz traktować tę osobę z najwyższym szacunkiem. Ofiarować jej to, co masz. Zaprosić do twego stołu (Thiam 2015).

Podobnie – zwracając uwagę na system etyczny związany z *terangą* – opowiedali o jej fenomenie włoscy rozmówcy Martiny Cavazzini i Chiary di Clemente (2007), a także informatorzy Fedory Gasparetti (2011), zarówno mieszkający dłużej wśród wspólnoty piemonckiej, jaki i okresowo powracający do zachodniej Afryki. Najważniejsze okazywały się serdeczność, szczodrość, otwarcie na potrzeby drugiego, obopólny szacunek, a także zaproszenie do wspólnego spożywania posiłków, często specjalnie przygotowanych właśnie dla gości.

3. *Teranga* jako system świadczeń całościowych

Teranga jest stosunkowo rzadko rozpatrywana jako złożony system wymiany. Nawiązania do pracy Marcela Maussa (1923-1924) pojawiają się zazwyczaj wtedy, gdy badacze próbują dookreślić, jaki typ obowiązków „instytucja daru nakłada na uczestników wymiany” (Mauss 2001: 182; Cavazzini, Clemente, 2007; Dei 2007, 2018). Bez wątplenia, co podkreśla Fabio Dei (2007), *teranga* wiąże się z horyzontalnym przepływem szeroko rozumianych dóbr w strukturze społecznej. Obowiązki „dawania, przyjmowania i odwzajemniania darów” (Mauss 2001: 182) utrzymują homeostazę w całej, hierarchicznie zróżnicowanej społeczności. Formy wymiany dotyczą zarówno osób, jak i całych zbiorowości, które według Marcela Maussa odgrywały początkowo najważniejszą rolę w całym procesie krążenia dóbr.

Przed wszystkim to nie jednostki, ale zbiorowości zobowiązują się wzajemnie, wymieniają i zawiązują umowy; osoby umawiające się są osobami moralnymi – klanami, ple-

mionami, rodzinami [...]. Ponadto tym, co owe grupy wymieniają, nie są wyłącznie dobra i bogactwa, ruchomości i nieruchomości, rzeczy pożyteczne gospodarczo – są to przede wszystkim uprzejmości, festyny, usługi wojskowe, kobiety, dzieci, tańce, święta, jarmarki; rynek jest tylko jednym z ich aspektów i ciężenie bogactw stanowi tylko jeden ze składników umowy o wiele bardziej ogólnej i trwałej. Wreszcie, owe świadczenia i przeciwświadczenia dokonywane są w formie raczej dobrowolnej, jako prezenty i podarunki, chociaż są one w istocie ściśle obowiązkowe, pod karą wojny prywatnej lub publicznej (Mauss 2001: 169-170).

Powyższe rozważania Marcela Maussa są szczególnie istotne, bowiem opis tego, co nazywa on „systemem świadczeń całościowych”, odpowiada nie tylko praktykom wspomnianych przez niego ludów i plemion Ameryki Północnej, Australii i Melanezji, ale także afrykańskiej *terandze*. U Wolofów reguły wymiany darów, usług, uprzejmości itd. dotyczą wszystkich, chociaż podlegają modyfikacjom w zależności od pozycji społecznej i przynależności do określonej kasty.

Geneza obowiązującego tu podziału kastowego nie jest dokładnie znana, badacze nie są też zgodni, ile można wyróżnić poszczególnych grup. W uwarstwieniu pionowym najbardziej charakterystyczny jest podział na dwie główne kategorie: *nobles* „szlachetnie urodzonych”, „wolnych” (*geer* i *gor*) oraz *non nobles* – ludzi „niewolnych” (Wills 2014). Do pierwszej z nich pierwotnie przynależeli: członkowie rodziny królewskiej oraz ich potomkowie (*buur*), członkowie straży pałacowej oraz ich zstępni (*ceddo*), urodzeni jako wolni, podlegający królowi właściciele ziemscy (*jaambuur*). Do drugiej – *nyenyo* (kasty rzemieślników) oraz *jaam* (niewolników). Do *nyenyo* zaliczały się: grupa cieśli, stolarzy oraz osób pracujących w drewnie (*laube*), grupa rymarzy, zajmujących się wytwarzaniem różnorodnych przedmiotów ze skóry (*wude*), grupa kowali oraz wytwórców biżuterii z różnych metali, także złota i srebra (*tëgg*), grupa specjalistów posługiwania się słowem, pieśniarzy i muzyków (*griot*, względnie *gewel*), zajmujących się opowiadaniem o ważnych wydarzeniach; to właśnie oni chlubili się znajomością genealogii poszczególnych rodów (Wills 2014). „Inni fachowcy (specjaliści), np. krawcy, nie mieli własnej wyodrębnionej kasty” (Willis 2014).

Taki podział obowiązywał najprawdopodobniej od czasów Królestwa Wolof, które powstało ok. XIII wieku (por. Searing 2003: 10-11). *Jaam* „wykonywali wcze-

śniej poślednie, niewymagające większych kwalifikacji prace dla każdego, kto był ich 'panem'" (Wills 2014). Ponadto Dorothy D. Wills (2014) zaznacza, iż „każda grupa może mieć w swym lineażu *jaam*, a więc trudno mówić o *jaam* jako o ściśle odseparowanej kaście”; także „*nyenyo* mogli być przyłączani do lineażu szlachetnie urodzonych”. „*Jaam* są potomkami dawnych jeńców, którzy stali się niewolnikami” (Wills 2014). Kasty *nobles* i *non nobles* uczestniczą wspólnie w wielu ważnych ceremoniach, np. w czasie ceremonii nadawania imion nowo narodzonym dzieciom. Poza tego typu ważnymi dla całej społeczności wydarzeniami między „*nobles* i *non nobles* panują relacje patron-klient” (Wills 2014).

Osoby przynależne do różnych kast są ze sobą powiązane siecią obwarowanych nakazami i zakazami zobowiązań, które każdy powinien respektować, bez względu na to, jakie miejsce zajmuje w hierarchii społecznej. W czasie wielkich świąt oraz wydarzeń istotnych dla całej wspólnoty, z którymi wiążą się konkretne ceremonie (nadawania imienia, weselne, pogrzebowe), stykają się ze sobą wszystkie kasty. Ważniejsze od darów materialnych są obecność, serdeczność, życzliwe słowa i wsparcie emocjonalne. Gratulacje z okazji narodzin dziecka są nazywane *ndokalé* i jako „oznaka szacunku i solidarności są dużo bardziej znaczące niż dary pieniężne” (Marone 1990: 49). Wierzy się także, że jeśli nowo narodzony otrzyma imię od osoby cieszącej się powszechną, niezachwianą rewerencją, kogoś, kto uosabia wiele ważnych cnót, to te pożądane cechy mogą także udzielić się dziecku. Pannie młodej w dniu ślubu towarzyszy niezamężna kobieta wyróżniająca się nieskazitelnością i honorem; wcześniej pomaga jej ona w przygotowaniach do tego wydarzenia (wiąże się to także z wieloma różnymi, skodyfikowanymi obowiązkami), postawę towarzyski – druhny, pełną wsparcia, także odczuwa się jako pewien rodzaj *terangi*. Wreszcie wspólne przebywanie w domu zmarłego i szczere kondolencje – *deudj* – uznaje się także za „manifestację *terangi* jako współczucia” (Marone 1990: 49). Co więcej, to właśnie „[t]eranga zapewnia właściwy przebieg wspólnych obrzędów”. Przy takich okazjach właściwe zachowanie jest nagradzane, a kobietom i mężczyznom, którzy dają całej społeczności swoją *terange*, śpiewa się w podzięcie pieśni. „To oni ukazują się jako pewni, dobrze umocowani nosiciele tradycji i zarazem gwaranci społeczno-kulturowego dziedzictwa Wolofów” (Marone 1990: 49).

Teranga określa także zasady przyjmowania gości, oferowania posiłków oraz odwzajemniania odwiedzin. Nowo osiedlający się są witani bardzo serdecznie; do ich obowiązków należy oficjalne przedstawienie się wszystkim członkom wspólnoty, którzy w rewanżu składają rewizytę. Spotkaniom towarzyszy nieodmiennie formuła *dalal ak jàmm (dalal jam)*³, którą można przetłumaczyć jako „niech przywita cię tutaj pokój, jesteś tu mile widziany” (Marone 1990: 49). „Owa obligatoryjna wymiana uprzejmości [...] zapobiega nietolerancji i naruszeniu ładu. Tej samej rytualnej formuły używa się wobec obcych, aby uchronić ich od poczucia *toumouranké* (‘dezorientacji’, ‘zagubienia’). Troska o zaspokojenie ich potrzeb oznacza wypełnienie jednego z obowiązków *terangi*” (Marone 1990: 49). Należą do nich także oferowanie określonego rodzaju pożywienia i napojów (mleka lub wody w tykwach), wspólne posiłki, a także udział w ich przygotowywaniu oraz inne, pomniejsze, chociaż także ważne: reguły dotyczące zachowania przy stole, okazywania szacunku i przynależności określonego typu ubiorem i wystrojem domu⁴ itd.

Niektórzy z badaczy łączą *terangę* z systemem wierzeń religijnych Wolofów, przede wszystkim z islamem, który dominuje na obszarze Senegambii od wielu wieków (choć należy pamiętać, iż występują tu również chrześcijaństwo oraz animizm). Samba Camara (2017: 32, por. Diop 1981; Riley 2016), zwraca uwagę na pogłębianie się efektów procesu „indygenizacji religijnej”, opierającego się na „filozoficznej syntezie ideologii islamu oraz systemu rodzimych senegalskich wartości, który [...] zawiera podstawowe dla Wolofów pojęcia-terminy (*concept-terms*): *yërmànde* (*pardon* – łaska, przebaczenie), *mboolo* (*solidarity* – solidarność), *muñ* (*endurance/patience* – cierpliwość, wytrwałość, wytrzymałość), *ngor* (*dignity* – godność), *teraanga* (*hospitality* – gościnność) i *kersa* (*modesty/shame* – skromność, wstydlivość)”. Inni zwracają uwagę, iż są to procesy i zjawiska daleko bardziej złożone: imperium Wolofów, pomimo trwającej od XI wieku islamizacji tych terenów przez długi czas pozostawało wierne także głęboko zakorzenionym tradycjom lokalnym (nieco inaczej przebiegał proces

³ Współcześnie ta formuła znajduje się na szyldach wielu hoteli oraz apartamentów w Senegalu. Funkcjonuje podobnie do angielskiego *welcome*.

⁴ Niegdyś przygotowywało się także „dom gościnny”, zwany *neeru gann* czyli „pokojem, komnatą, pomieszczeniem dla obcych gości (*for foreign*)” (Marone 1990: 49).

przyjmowania nowych wierzeń wśród Tukulerów, choć i tu, co oczywiste, mieszały się różne wpływy; por. Gellar 1982, Triaud 2010).

Na emigracji tracą na znaczeniu podziały kastowe (większość senegalskich imigrantów we Włoszech zajmuje się bowiem handlem bądź pracuje w sektorze usług), a przestrzeganie „zasady uniwersalnego pokrewieństwa” jest uzależnione od wielu bardzo różnych zmiennych, wśród których przez samych Senegalczyków za najważniejsze uznaje się: przynależność do własnego rodu, przynależność do własnej grupy etnicznej (np. Wolof), przynależność narodową (jako Senegalczycy), przynależność państwowo-obywatelską, a także charakter relacji powstających w nowych strukturach społecznych między społecznością goszczącą a imigrantami przybyłymi tam z różnych stron świata (nie tylko bezpośrednio z Afryki). Bierze się pod uwagę również stopień zażyłości z poszczególnymi znajomymi; rozmówcy Martiny Cavazzini i Chiary di Clemente (2007) podkreślają, że – mieszkając od wielu lat we Włoszech – modyfikują nieco swe pojmowanie *terangi* (a więc i gościnności), a ich dom nie jest otwarty zawsze i dla wszystkich; obowiązuje raczej zasada ograniczonego zaufania niż nieograniczonej serdeczności i szczodrobliwości. Restauratorzy szcżą się tym, że w ich lokalach można doświadczyć „tradycyjnej senegalskiej gościnności”, chociaż różni się ona od lokalnych, rodzinnych biesiad znanych z rodzimych praktyk, czego Senegalczycy bez wątpienia są świadomi. Praktyki związane z *terangą* podlegają przemianom w zależności od tego, kogo bądź czego dotyczą, nawet jeśli wielowiekowe zasady się nie zmieniają. Podobnie dzieje się w przypadku wartości związanych z *terangą*; wielopłaszczyznowym przemianom podlega sposób ich konkretyzacji w danym kontekście kulturowym, w którym funkcjonuje kilka złożonych i różniących się między sobą systemów etycznych.

4. *Teranga* a krwiodawstwo we Włoszech

Żyjący we Włoszech Senegalczycy, którzy regularnie oddają krew, bardzo często jako podstawową motywację podają związane z *terangą* obowiązki udzielania pomocy innym. Traktują krew – w znaczeniu dosłownym i symbolicznym – jako bezzwrotny dar niedomagający się natychmiastowego odwzajemnienia, ufają przy tym, że kiedy znajdą się w potrzebie, także dla nich nie zabraknie ratującej zdrowie

bądź życie „żywej substancji”, człowieczej tkanki, niemożliwej do sztucznego odtworzenia w żadnym z laboratoriów medycznych. Pytani o *terangę*, często odpowiadali, że jest się „zobowiązany do dawania, ofiarowywania przede wszystkim osobom, które są w trudnej sytuacji życiowej” (Cavazzini, Clemente, 2007: 33). Nacisku nie kładzie się na bezpośredni rewanż, lecz na sam akt dawania, ofiarowywania siebie, otwierania aktu wymiany. Jest to szczególnie istotne w przypadku prób włączenia imigrantów w działania prospołeczne i proobywatelskie, wśród których krwiodawstwo zajmuje poczesne miejsce.

Inaczej niż w przypadku badań Fedory Gasparetti (2011) w Turynie i Dakarze, antropologowie kultury i psychologowie prowadzący badania wśród wspólnot senegalskich w Toskanii (przede wszystkim w Pizie) skupili się na wywiadach z osobami mieszkającymi tam na stałe bądź zamierzającymi się w najbliższym czasie osiedlić właśnie we Włoszech. Wśród informatorów znalazły się także osoby szczególnie „dobrze osadzone” (*ben inserite*) w tamtejszych strukturach społecznych (zarówno nieformalnych, jak i formalnych). Niektóre z nich były przedstawicielami innych stowarzyszeń we Włoszech, działających głównie w ramach współpracy afrykańsko-europejskiej („Africa insieme”, „Batik” – Dei 2007: 18). Wiele z nich zdobyło wykształcenie uniwersyteckie (Cavazzini, Clemente, 2007; Dei 2007).

Podczas badań wzięto pod uwagę m.in. „przebieg migracji, fundamentalne doświadczenia biograficzne i warunki imigracji we Włoszech; [...] poziom integracji ze społecznością goszczącą i wspólnotami senegalskimi; [...] postrzeganie więzi społecznych” (Dei 2007: 17). Nie mniej ważne były zagadnienia związane z konceptualizacją zdrowia i choroby, a także z odróżnianiem praktyk znanych z europejskich form medycyny konwencjonalnej od tych, które stosuje się w tradycyjnym leczeniu senegalskim. Wśród wspólnot imigranckich doszło bowiem do kontaminacji różnych form wiedzy co najmniej z trzech zakresów: współczesnej medycyny „zachodniej”, medycyny świata islamu oraz leczenia tradycyjnych kultur lokalnych. Pomimo dużego zaufania do europejskich systemów zdrowotnych przeważającą rolę w podejmowaniu decyzji o krwiodawstwie odgrywała jednak niezmiennie *teranga*. Fabio Dei (2007: 24) wspomina, iż panowała wręcz „powszechna i bardzo silna

skłonność do oddawania krwi[,] zakorzeniona w tradycyjnym modelu kulturowym opartym na *terandze*” (por. Cavazzini, Clemente, 2007: 32).

Wielu rozmówców było już wcześniej krwiodawcami we własnym kraju. „Praktyka krwiodawstwa w Senegalu, podobnie jak we Włoszech, opiera się na czterech podstawowych zasadach: jest dobrowolna, nieodpłatna, anonimowa i regularna” (Cavazzini, Clemente, 2007: 34). Przyjmuje się, chociaż nie powszechnie, iż oddawanie krwi jest pewną formą daru (w Stanach Zjednoczonych istnieje bowiem także krwiodawstwo odpłatne). Towarzyszą temu przekonania o wadze pokrewieństwa w poszczególnych grupach etnicznych oraz związane z nimi wierzenia kosmogoniczne i genetyczne (Cavazzini, Clemente, 2007: 34-35). Każdy człowiek może jednak rozporządzać własną krwią, a więc na przykład podarować ją potrzebującym. Rozmówcy włoskich badaczy wyraźnie „protestowali przeciwko komercjalizacji takiej substancji jaką jest krew; pieniądze powinny pozostawać poza sferą krwiodawstwa, ponieważ gest donatora ożywa jedynie dzięki pragnieniu pomocy drugiemu człowiekowi” (Cavazzini, Clemente, 2007: 35).

Zdarzało się, że niektórzy krwiodawcy namawiali członków swej rodziny do donacji; prośby krwiodawców bardzo często okazywały się skuteczne. Wśród bliskich osób zmniejszała się więc anonimowość krwiodawców. Chiara di Clemente i Martina Cavazzini podkreślają jednak, iż Senegalczyki nie dążą do „większej personalizacji”, do nawiązywania dzięki krwiodawstwu nowych znajomości, lecz liczą raczej na takie kształtowanie się zachowań i postaw wśród donatorów, które były echem „prototypu senegalskiego daru” znanego z *terangi* (Cavazzini, Clemente, 2007: 36). Zdecydowanie większym zainteresowaniem cieszą się też akcje krwiodawstwa organizowane w czasie festynów, świąt bądź uroczystości ważnych dla senegalskich wspólnot albo przygotowane właśnie po to, aby stworzyć okazję do dłuższych spotkań. Zbiorowość, poczucie przynależności, jednoczący cel razem podejmowanych działań – inaczej niż w przypadku innych wspólnot imigranckich we Włoszech – odgrywają tu większą rolę niż praktyki indywidualne, chociaż Senegalczyki nie wahają się oddać krwi „na prośbę”, „na żądanie”, na przykład kiedy przebywają w szpitalu i wiedzą, że w ten sposób mogą się przyczynić do uratowania czyjegoś życia lub zdrowia. Prowadzi się też szeroko zakrojone akcje edukacyjne dotyczące krwiodaw-

stwa, jednakże największe znaczenie w podejmowaniu decyzji o donacji krwi mają wciąż wzorce wyniesione z kultur lokalnych i sprawnie działający – jak się okazuje również na emigracji – system wzajemności: *teranga*.

5. *Teranga* i rodzicielstwo na odległość

Wielu badaczy uważa, że to właśnie praktyki *terangi* pozwalają Senegalczykom na świadomy, chociaż bez wątpienia motywowany kulturowo, wybór miejsca i sposobu wychowywania dzieci (por. Gasparetti 2011). Oprócz modelu, w którym migranci osiedlają się docelowo na stałe i starają się w nowym miejscu zapewnić godziwy byt kolejnym pokoleniom, możliwe jest także inne rozwiązanie – rodzicielstwo na odległość (Gasparetti 2011; por. Guzman i inni, 2018). Fedora Gasparetti, prowadząca w latach 2006–2010 badania terenowe wśród senegalskich imigrantów mieszkających w Turynie oraz członków ich rodzin pozostałych w Afryce (głównie w Dakarze i okolicach), stwierdziła, iż decyzja o wysłaniu dorastających dzieci na wychowanie w rodzinnych wioskach staje się coraz bardziej popularna. Wśród przyczyn migracji najczęściej wymienia się uwarunkowania ekonomiczne, przede wszystkim możliwość uzyskania większego zarobku w krótszym czasie poza granicami własnego kraju – najczęściej w Europie lub Ameryce, co stało się w Afryce szczególnie istotne w obliczu pogłębiającego się „kryzysu tradycyjnych form rolnictwa” (Gasparetti 2011: 216). Powody wysyłania dzieci, które urodziły się w Europie i Ameryce „z powrotem” do Senegalu (najpóźniej w kilka lat po uzyskaniu przez nich statusu obywatelstwa innego państwa), bywają jednak daleko bardziej złożone i wykraczają poza motywacje ekonomiczne. Jest oczywiste, iż na emigracji trudniej byłoby utrzymać wielopokoleniową, wieloosobową rodzinę, dlatego więc wśród imigrantów dominują mężczyźni, którzy wysyłają przynajmniej część swoich dochodów do Senegalu. Tym, co powraca w wywiadach kwestionariuszowych, jest troska o dobro kolejnych pokoleń, a nie wyłącznie uzyskanie wyższego statusu ekonomicznego. Wręcz przeciwnie: to, co się posiada, nie jest tak ważne, jak to, czym można się podzielić z innymi – to podstawowa zasada *terangi*.

Senegalscy rodzice martwią się, że na dzieci niekorzystnie wpływają nazbyt swobodne obyczaje rozpowszechnione za granicą, a miejski styl życia zmienia za-

chowanie i postrzeganie zasad moralnych, a także sposób wypowiedzania się; dzieci coraz częściej posługują się „nieczystym wolof”, z silnymi naleciałościami francuskiego, arabskiego i angielskiego, zamiast pielęgnować rodzimy język. Jego biegła znajomość jest bowiem dla Wolofów, co zaznacza Fedora Gasparetti (2011: 222), przedmiotem ogromnej dumy. Remedium na niemal wszystkie problemy cywilizacyjne, wśród których Senegalczyki wymieniają m.in. nadmierny pośpiech, brak czasu na celebrowanie spotkań, nadmierne skupienie się na dobrach materialnych, powierzchowność kontaktów międzyludzkich, a także – a może przede wszystkim – brak jednoznacznych nakazów i zakazów etycznych, ma być przyjęcie dzieci na wychowanie przez krewnych, którzy nadal mieszkają w Afryce. Nie bez powodu jednym z często powtarzanych tu porzekadeł jest *nit nitaay garabam* – „ludzie są dla siebie nawzajem lekarstwem” (Gasparetti 2011: 220). Silne więzi międzyludzkie, oparte na wzajemnym zaufaniu i sieci społecznie umocowanych zobowiązań, pomagają w pokonywaniu wszelkich trudności. Zmniejszają lęk o przyszłość potomstwa i umacniają radość z sukcesów wychowawczych. Rozmówcy Fedory Gasparetti są przekonani, iż to właśnie „Senegal jest miejscem, w którym ich dzieci będą wychowywane według ‘właściwych wartości’” (Gasparetti 2011: 223).

Gwarantem pomyślnego przebiegu całego procesu – zarówno wysyłania dzieci w rodzinne strony, jak też ich kształcenia i kształtowania ich postaw i charakterów – jest właśnie system wymiany całościowej – *teranga*. Rodzice, którzy przebywają na emigracji, chociaż przysyłają pieniądze krewnym, nie muszą tego robić regularnie, nie ustalają też wysokości kwot; co więcej, rola pieniądza w procesie wymiany pozostaje ambiwalentna. „Rekompensata finansowa” może być bowiem odebrana także jako gest obraźliwy wobec kobiety lub kobiet opiekujących się dziećmi, sugerujący, iż nie zajmują się one wystarczająco dobrze rodziną i domostwem. Jeden z rozmówców Fedory Gasparetti przekonywał, iż „założenie, że jego ciotka pomaga [przyjmując pod swój dach jedno z jego dzieci] raczej w nadziei na wynagrodzenie niż z samej dobroci serca” jest więcej niż obraźliwe, ponieważ „może podawać w wątpliwość jej życzliwość i jej *terangę*” (Gasparetti 2011: 226). Podobnie, jeśli wuj wspomaga finansowo siostrzenicę w otwarciu własnego biznesu za granicą, nie oczekuje zwrotu nakładów pieniężnych. Wręcz przeciwnie – jeśli firma przynosi zyski, zakłada się ra-

czej, iż potomek wesprze innych, kiedy będą tego potrzebowali. „System wzajemności, w który wkraczają, tworzy zobowiązania i zaufanie rozciągnięte w czasie. Wuj może poprosić [...] o jakąś inną pomoc w bliżej nieokreślonym terminie” (Gasparetti 2011: 221). Nie ma tutaj pojęcia długu rozumianego jako konieczność zwrotu pieniędzy w określonym czasie; są natomiast obowiązki odwzajemniania świadczeń tworzące rozgałęzioną sieć, w którą można, a nawet trzeba, włączać również innych ludzi będących w potrzebie. Wśród nich są również tacy, którzy nie przynależą do rozległego kręgu senegalskiej rodziny, ale uwzględnia się ich w systemie wymiany – chociażby z powodu respektowanej przez wielu Wolofów, a także przedstawicieli innych grup etnicznych, zasady „uniwersalnego pokrewieństwa” oraz niepodważalnego imperatywu pomocy potrzebującym. *Teranga* – system świadczeń całościowych – migruje wraz z ludźmi i ich ideami oraz nieustannie podlega przemianom.

6. Zakończenie

Senegalczycy, którzy przebywają na emigracji czasowej lub stałej, najczęściej opowiadają o *terandze* właśnie wtedy, gdy przywołują najistotniejsze dla nich wartości oraz wskazują na wagę nienaruszalności znanych im reguł współżycia społecznego, opierającego się przede wszystkim na podzielanej i przestrzeganej przez wszystkich zasadzie wzajemności, która bezwarunkowo wymaga rewanżu, nie dookreśla jednak precyzyjnie jego formy ani nie wymaga natychmiastowej reakcji. Odwzajemnianie się (bez względu na to, czy dary – w szerokim tego słowa znaczeniu – są materialne czy niematerialne) może być rozciągnięte w czasie, może również dotyczyć innych osób niż obdarowujący, który zainicjował akt wymiany. Ważniejsze od samego daru jest bowiem skuteczne podtrzymywanie i pielęgnowanie więzi społecznych – także w sytuacji długotrwałego oddalenia poszczególnych członków wspólnoty.

Bez wątpienia „doświadczenie migracji oferuje możliwości poznania nowego typu praktyk, tradycji, innej dynamiki rozwoju rodziny, często sprzyja także zmianie wzorów i kodów, które istniały w rodzimej kulturze migrantów” (Gasparetti 2011: 216). Ukazuje także – na konkretnych przykładach – „jak senegalski system wzajemności i *teranga* sprzyjają takim praktykom” (Gasparetti 2011: 216). Należą do nich zarówno krwiodawstwo, jak i wypracowywany przez Senegalczyków model rodziciel-

stwa na odległość. Fedora Gasparetti podkreśla, że oprócz zjawiska westernizacji kultur afrykańskich zachodzi proces odwrotny. „W konfrontacji z Zachodem społeczeństwo może wzmacniać przywiązanie do senegalskich wartości kulturowych, wspierać decyzję pozostawienia dzieci, aby mogły wzrastać pośród innych członków tzw. wielkiej rodziny. Dzieci mogą również być odesyłane do Senegalu, nawet jeśli urodziły się w Europie, aby wychowywać się po senegalsku” (Gasparetti 2011: 216). Powodzenie akcji krwiodawstwa wśród senegalskich wspólnot ma swoje źródło nie tylko w przemyślanych strategiach informacyjnych i promujących zachowania prozdrowotne i proobywatelskie. Senegalczycy oddają krew przede wszystkim ze względu na to, iż uznają to za właściwą postawę, za gest w pierwszym rzędzie „o wysokiej wartości moralnej”, ważny nie tylko dla jednostki, ale i dla całej wspólnoty, a dopiero w dalszej kolejności wspierający optymalne funkcjonowanie wspólnot miejskich w Toskanii oraz realizację idei społeczeństwa obywatelskiego. Najważniejsze jest to, iż donacja krwi – mniej lub bardziej regularna – pozostaje w zgodzie z podstawowymi wartościami znanymi Senegalczykom z kultury rodzimej. Nie chodzi o potencjalne przywileje ani korzyści zdrowotne, co jest istotne chociażby dla wspólnot rumuńskich w Toskanii (Dei 2007; Giorgio, Mancini, 2007), lecz o gotowość do obdarowywania i pomocy innym. Anna Gomóła (2018: 89) zauważyła, iż „[p]ostępująca globalizacja sprawia, że problem utrzymania – przynajmniej w pewnym stopniu – specyfiki wspólnot lokalnych różnego stopnia (od kultur niewielkich osad, przez regionalne, narodowe[, a] nawet kontynentu) wydaje się sprawą palącą”. Jednocześnie „wzrasta – różnorako motywowane – przekonanie o wartości dziedzictwa (przede wszystkim tego, które uważa się za ‘swoje’, ale nie tylko) oraz potrzeba jego chronienia” (Gomóła 2018: 90). Takie tendencje wyraźnie widać wśród wspólnot senegalskich we Włoszech (o różnej przynależności etnicznej, jednakże z dominacją Wolofów) i promowanych wśród nich zachowań. Imigranci włączają się chętnie w takie działania, które pomagają im – nawet jeśli inaczej niż w kulturach rodzimych – zachowywać i promować postawy kształtowane w ramach systemu wartości silnie powiązanego z *terangą*.

7. Literatura

- Camara S., 2017: *Recording Postcolonial Nationhood: Islam and Popular Music in Senegal*. PhD thesis. College of Fine Arts of Ohio University; http://rave.ohiolink.edu/etdc/view?acc_num=ohiou1510780384221502.
- Cavazzini S., Clemente C. di, 2007: *Conversando di doni, sangue e solidarietà con immigranti senegalesi a Pisa*; in: F. Dei: „Il sangue degli altri”. *Culture della donazione tra gli immigranti stranieri in Italia*. Firenze: AVIS Book; 27-41.
- Dei F., 2007: „Il sangue degli altri”. *Culture della donazione tra gli immigranti stranieri in Italia*. Firenze: AVIS Book.
- Dei F., 2018: *Il dono del sangue: modelli culturali e forme di cittadinanza*. „La Ricerca Folklorica”, 58, 19-29.
- Diop A. B., 1981: *La société wolof. Tradition et changement: les systèmes d'inégalité et de domination*. Paris: Karthala.
- Gasparetti F., 2011: *Relying on Teranga: Senegalese Migrants to Italy and Their Children Left Behind*. „Autrepart”, 1-2, 215-232.
- Gellar S., 1982: *Senegal: An African Nation Between Islam and the West*. Boulder: Westview Press.
- Giorgio S. di, Mancini G. L., 2007: *Imigranti romeni, donatori esangui. Simbolismo del sangue e valori di solidarietà presso la comunità romena di Firenze*; in: F. Dei: „Il sangue degli altri”. *Culture della donazione tra gli immigranti stranieri in Italia*. Firenze: AVIS Book; 49-66.
- Gomóła A., 2018: *Dziedzictwo kultury niematerialnej – między zaturacją a spektaklem*; w: M. Dziekanowska, M. Wójcicka (red.): *Kultura jako komunikacja*. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej; 89-98.
- Gomóła A., Kosowska E., 2016: *Dziedzictwo kultury jako problem społeczny, naukowy i dydaktyczny*; w: A. Gomóła, M. Pacukiewicz (red.): *Badanie kultury. Ludzie, projekty, realizacje*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego; 237-248.
- Guzman M. R. T. de, J. Brown, C. P. Edwards (ed.), 2018: *Parenting From Afar and the Reconfiguration of Family Across Distance*. New York: Oxford University Press.
- Harris M., 1976: *History and Significance of the EMIC/ETIC Distinction*. “Annual Review of Anthropology”, 5, 329-350.

- Marone O., 1990: *Teranga Among the Wolof People*. „Festival of American Folklife”, 48-49; <https://festival.si.edu/articles/1990/teranga-among-the-wolof-people>.
- Mauss M., 1923-1924: *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*. „L'Année sociologique” 1, 30-186; <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k93922b/f36.table>.
- Mauss M., 2001: *Socjologia i antropologia*, wstępem opatrzył C. Lévi-Strauss, przeł. M. Król, K. Pomian, J. Szacki. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Mouketou D. P., 2019: «*Bienvenue au pays de la Teranga!*» :les beautés du Sénégal. “Le Collectif”; <http://www.lecollectif.ca/bienvenue-au-pays-de-la-teranga-les-beautes-du-senegal/>.
- Ngom F., 2003: *Wolof*. Munich: Lincom.
- Pike K. L., 1954: *Language in Relation to a Unified Theory of the Structure of Human Behaviour*. California: Glendale.
- Pisarek A., 2016: *Gościnnosc polska. O kulturowych konkretyzacjach idei*. Katowice: Uniwersytet Śląski w Katowicach, grupakulturalna.pl.
- Riccio B., 2000: *Spazi transnazionali: esperienze senegalesi*. „Afriche e Orienti. Rivista di studi ai confine tra Africa, Mediterraneo e Medio Oriente”, 2, 17-25.
- Riccio B., 2008: *Migrazioni transnazionali dall’Africa. Etnografie multilocali a confronto*. Novara: Utet Università.
- Riccio B., 2014: *Antropologia e migrazioni*. Roma: CISU.
- Riley E. J., 2016: *Terànga and the Art of Hospitality: Engendering the Nation, Politics, and Religion in Dakar, Senegal*. PhD thesis. Michigan State University; https://d.lib.msu.edu/etd/4257/datastream/OBJ/download/Ter_nga_and_the_Art_of_Hospitality_Engendering_the_Nation_Politics_and_Religion_in_Dakar_Senegal.pdf.
- Riley E. J., 2019: *The Politics of Terànga: Gender, Hospitality, and Power in Senegal*. „Political and Legal Anthropology Review”, 42, 1, 110-124; <https://doi.org/10.1111/plar.12277>.
- Searing J. F., 2003: *West African Slavery and Atlantic Commerce. The Senegal River Valley 1700-1860*. Cambridge: Cambridge University Press.

Thiam P., 2015: *Chef Pierre Thiam: 'Teranga is the word that symbolizes Senegal the best'* by L. R. Kasper, interview. „The Splendid Table”;

<https://www.splendidtable.org/story/chef-pierre-thiam-teranga-is-the-word-that-symbolizes-senegal-the-best>.

Triaud J.-L., 2010: *L'islam au sud du Sahara: une saison orientaliste en Afrique occidentale. Constitution d'un champ scientifique, héritages et transmissions*. “Cahiers d'études africaines”, 907-950.

Wills D. D., 2014: *Caste, Class, and Status: A Wolof Case Study*. Course Materials of Anthropology of Africa; <https://www.cpp.edu/~ddwills/courses/ant399Africa/readings399Africa/Wolof%20caste.html>.

Zimmer J., 2019: *Manner of Speaking. Lessons from Senegal. Part 2*; <https://mannerofspeaking.org/2019/08/05/lessons-from-senegal-part-2/>.

Wpłynęło/received 19.02.2020; poprawiono/revised 17.03.2020