

I. Perspektywa analizy i historyczny rys badawczy

Antropologia sportu i socjologia sportu

Kultura fizyczna to „zespół bodźców, które kształtują biologiczną wartość ludzkiej populacji, usuwają ujemne skutki naszego stylu życia i pracy, a także przeciwdziałają im, przyczyniając się także do przyspieszenia procesu regeneracji sił oraz rehabilitacji” (Drozdowski 1986: 70). Dokonuje się to poprzez wychowanie fizyczne, rehabilitację ruchową, turystykę oraz sport, „będący z jednej strony widowiskiem, a z drugiej sprawdzający zachowanie człowieka stawianego w sytuacji skrajnych obciążeń, różne metody i środki kształtujące oddziaływanie na ludzki organizm” (Drozdowski 1986: 70–71). Warto zwrócić uwagę na samą etymologię nazwy – wyraz „kultura” pochodzi od łacińskiego *colere* oznaczającego „uprawę, pielęgnowanie, kształcenie”, natomiast słowo „fizyczność” związane jest z wyglądem zewnętrznym i organizmem człowieka. Sport jest zatem jedną z metod „uprawiania” własnego ciała poprzez ruch. Logiczny wydaje się zatem często używany związek frazeologiczny „uprawiać sport”. O drugim jego członie pisał Florian Znaniecki:

Używamy wyrazu „sport” dla oznaczenia wszelkiego rodzaju działalności fizycznej, dążącej w swoim zakresie do możliwie doskonałych wyników, lecz nie usiłującej wytwarzać żadnych bezpośrednio użytecznych wartości. Odróżniamy więc sport od pracy fizycznej, w której wyniki mierzą się użytecznością wytworów, oraz od fizycznej zabawy, w której w ogóle o wynik nie chodzi, lecz tylko o przyjemność samego działania. Oczywiście, sport może być zabawą, jak wszelka inna działalność, lecz tylko wtedy, gdy zostaje podporządkowany sprawdzianom hedonistycznym. Normalnie jednak w sporcie chodzi tylko o doskonałe wykonanie pewnych czynności fizycznych, i chociaż powodzeniu towarzyszy zadowolenie, nie nadaje to jeszcze sportowi charakteru działalności hedonistycznej (Znaniecki 2001: 437).

Nazwa „antropologia sportu” jest znacznie bardziej problematyczna. Na pozór etnologia i współczesny sport mają ze sobą niewiele wspólnego. Prowadzone przeze mnie kwerendy biblioteczne skutkowały początkowo wieloma pozycjami dotyczącymi biologicznego tylko aspektu treningu i wychowania fizycznego. Zbigniew Drozdowski zdefiniował antropologię jako naukę badającą biologię człowieka, będącą podłożem zjawisk społecznych, a zarazem ich skutkiem zauważalnym w organizmie ludzkim oraz populacji. Metodą antropologii jest zatem antropometria, służąca kontrolowaniu efektywności wykonywanych ćwiczeń fizycznych (Drozdowski 1986). Nie w takim jednak sensie antropologia sportu interesuje etnologa.

Włączenie do badań nad sportem metody etnograficznej, nastawionej na kulturę człowieka i znaczenia, które nadaje różnym zjawiskom, pozwala spojrzeć na tę kwestię w nieco inny sposób: pokazuje, jak wielki wpływ na życie zbiorowe ma ruch fizyczny, a jednocześnie – jak ważna jest optyka jednostkowa oraz jak mocno kultura wpływa na sport i odwrotnie. Niektórzy badacze twierdzą nawet, że sport jest wyrazem systemu socjo-kulturowego, w którym występuje (Lüschen 2011). Antropologia sportu zainteresowana jest zatem nie tyle biologicznym wymiarem kultury fizycznej, ile znaczeniami, które nabudowywane są na codzienne praktyki sportowe. Do dziś powstało w Polsce na ten temat niewiele prac *sensu stricto* antropologicznych. W roku 1967 Günther Lüschen pisał, że wychowanie fizyczne od zawsze badane i tłumaczone było pod kątem biologii, czasem systemu osobowości, ale bardzo rzadko socjologii czy antropologii kulturowej (Lüschen 2011). Tak późne włączenie sportu w pole zainteresowań naukowych humanistów komentują Łukasz Rogowski i Radosław Skrobaccki: „Sport długo musiał czekać na swoje pełne uprawomocnienie, nawet gdy już się tego doczekał, postrzegany był przez wielu jako aktywność mniej wartościowa, przeznaczona dla klas niższych, stanowiąca pewien usprawiedliwiający rywalizację wyłom w życiu społecznym” (Rogowski, Skrobaccki 2011: 7). Dziś zdajemy sobie sprawę, jak wielkie znaczenie ma sport w życiu społecznym. Zajmując się „raczkującą” jeszcze antropologią sportu, jest się zmuszonym do korzystania w większości z literatury socjologicznej i filozoficznej. Co jednak ważne, sportem w obrębie tych dziedzin zajmowali się dotychczas w większości badacze związani z akademiami wychowania fizycznego, podczas gdy namysł uniwersytecki był w tym zakresie znikomym (Jakubowska, Nosal 2017).

Na polu socjologii właściwie dopiero od lat 60. XX wieku intensywnie prowadzone są, również w Polsce, badania różnych aspektów sportu. Sama refleksja teoretyczna dotycząca wychowania fizycznego pojawiła się natomiast wcześniej, jeszcze przed II wojną światową. W 1998 roku pisali o tym Barbara i Zbigniew Krawczykowie:

Socjologia sportu jako dyscyplina naukowa znajduje się w Polsce, podobnie jak w innych krajach, w studium pierwszych doświadczeń. Jednakże refleksja teoretyczna nad wychowaniem fizycznym, sportem wyczynowym i rekreacją, jako swoistymi faktami społeczno-kulturowymi oraz istotnymi elementami życia zbiorowego w narastającej cywilizacji industrialnej, ma stosunkowo bogatą i interesującą tradycję. [...] Cechą charakterystyczną tej refleksji był jej bezpośredni związek z praktyką społeczną środowisk pedagogów, lekarzy, higienistów, działaczy społecznych i politycznych, dziennikarzy i publicystów, twórców i popularyzatorów kultury (Krawczyk, Krawczyk 1998: 441).

Badacze, którzy w omawianym okresie podejmowali podobną refleksję dotyczącą sportu, to: Henryk Jordan i Eugeniusz Piasecki (teoretycy ruchu higienicznego i alpinistycznego), Władysław Osmolski (teoretyk wychowania fizycznego i propagator sportu wyczynowego wśród młodzieży), Jerzy Michałowicz (lekarz i teoretyk sportu robotniczego) czy Florian Znaniński (autor *Socjologii wychowania*) (Krawczyk, Krawczyk 1998). Jak zostało wcześniej wspomniane, dopiero lata 60. przynoszą typowo socjologiczny namysł nad sportem. Ważne publikacje stworzył w tamtym okresie Andrzej Wohl (m.in. *Społeczno-historyczne podłoże sportu*, 1961; *Sport wiejski a przeobrażenia wsi polskiej*, 1977) oraz wcześniej cytowani Barbara i Zbigniew Krawczykowie (*Koncepcje wyższego szkolnictwa wychowania fizycznego w Polsce w latach 1919–1939*, 1968; *Natura, kultura, sport. Kontrowersje teoretyczne w Polsce*, 1970). Zbigniew Krawczyk był również promotorem pracy doktorskiej Jerzego Kosiewicza, autora wielu pozycji z zakresu teorii wychowania fizycznego oraz filozofii i teologii sportu (*Kultura fizyczna, osobowość, wychowanie. Zagadnienia metodologiczne*, 1986; *Społeczne i kulturowe wartości sportu*, 2007). Mimo badań prowadzonych od lat 60. socjologia i antropologia sportu mogą zostać uznane za dziedziny dopiero rodzące się w Polsce. Niemniej jednak od paru lat daje się zauważyć coraz większe zainteresowanie socjologów i antropologów różnymi aspektami sportu w kontekście humanistycznym. Honorata Jakubowska i Przemysław Noszał wymieniają i omawiają problemy związane z polskimi

badaniami, co prawda, socjologicznymi nad sportem, ale odnoszące się również do sytuacji w antropologii:

1) dominacja refleksji teoretycznej nad praktyczną – deficyt rzetelnych badań terenowych oraz ich płytkość oraz słabe zakotwiczenie w istniejącej literaturze;

2) nienaukowość tekstów – forma bardziej humanistyczno-eseistyczna;

3) oceniająco-moralizatorski charakter tekstów;

4) „okazjonalność” tekstów, które pojawiają się bardzo rzadko i z reguły przy okazji tylko większych wydarzeń sportowych;

5) wybiórczość tematów w ramach socjologii/antropologii sportu – dominacja piłki nożnej oraz sportu męskiego (Jakubowska, Nosal 2017).

Uważam, że badania antropologiczne dotyczące sportu powinny mieć charakter interdyscyplinarny, a więc sięgać równocześnie po dokonania filozofii, psychologii czy bioetyki (na przykład przy badaniach dotyczących środków dopingujących lub technicyzacji ciała ludzkiego).

Antropologia, korespondująca z socjologią sportu, zajmuje się sportem wieloaspektowo. Bada przede wszystkim występowanie i znaczenie sportu w różnych kulturach. Przykładem może być założenie Günthera Lüschena, że to wartościowanie zdrowia w poszczególnych kulturach wpływa na popularność sportu lub jej brak: w Stanach Zjednoczonych sport jest uprawiany masowo, natomiast w Indiach, gdzie bogato rozbudowana jest symbolika śmierci, sport odgrywa rolę drugorzędą (Lüschen 2011).

W ostatnim czasie popularnym obszarem badań stały się środowiska kibicowskie i widowiskowość wydarzeń sportowych (Sahaj 2007; Antonowicz, Wrzesiński 2009; Czubaj, Drozda, Myszkowski 2012; Kossakowski 2017). Podkreślana jest również ogromna rola mediów, które często manipulują faktami sportowymi, pokazując wyrwykowe obrazy z zawodów albo skupiając uwagę na jakimś konkretnym zawodniku, zupełnie pomijając przy tym innych. Zainteresowanie badaczy środowiskiem pseudokibiców i performatywnością wydarzeń odwróciło poniekąd uwagę od samego sportu i uprawiających go sportowców (Czerner 2013).

Innymi badanymi zjawiskami są związki sportu i sztuki (Krajewski 2011), sportu i literatury – objawiające się między innymi licznymi biografiami i autobiografiami sportowców (Okupnik 2011), sportu i filmu (Szczutkowska 2011), sportu i technologii (Nosal 2014) czy sportu i polityki (Woźniak 2017).

Rafał Drozdowski pisze, że „współczesny sport proponuje się nam wszystkim jako sferę, w której wbrew pozorom toleruje się – jak nigdzie indziej – bardzo różne standardy i wzorce cielesności” (Drozdowski 2011: 15). Kategoria „normalności fizycznej” w sporcie uległa znacznemu rozszerzeniu, odkąd do startu ze zdrowymi biegaczami na igrzyskach olimpijskich w Pekinie w 2008 roku dopuszczony został Oscar Pistorius, zawodnik biegający na dwóch protezach z włókna węglowego. Wywołało to głośną dyskusję na temat granic ludzkiego ciała i sensowności włączania niepełnosprawnych w domenę osób zdrowych. Ponadto dzisiejszy ideał kobiecego piękna rozszerzył się o umięśnione sportsmenki (Drozdowski 2011), czego przykładem może być wydany przez Young Athletes Fund kalendarz na 2016 rok zawierający nagie zdjęcia polskich zawodniczek.

Jednym z podstawowych problemów nieustająco analizowanych przez badaczy jest przekraczanie granic własnych możliwości – psychicznych, ale przede wszystkim fizycznych. Fenomen ten szczególnie obserwowalny jest w przypadku dyscyplin indywidualnych: biegania, pływania czy kolarstwa, które wymagają ascetyzmu i dużej dozy posłuszeństwa wobec własnego ciała i trenera, ciągłego treningu, utrzymywania diety (Lüschen 2011). Naukowcy zastanawiają się, jakie są trwałe motywacje sportowców do znoszenia bólu, monotonii i stresu. Ponadto ciekawym badawczo współczesnym zjawiskiem jest współzawodnictwo z innymi sportowcami na trasie przy równoczesnym ściganiu się z tymi, których na trasie nie ma, oraz z samym sobą. Oznacza to pogoń za miejscem w stawce, ale i za własnym rekordem życiowym lub rekordem sezonu, rekordem trasy, rekordem danej imprezy, rekordem świata, Europy i wieloma innymi (Guttman 2011). Zjawisko dążenia do rekordu sportowego wpisuje się w teorię transgresji (łac. *transgressio*), czyli „przekraczania siebie”. Władysław Szewczyk pisze, że „celem działań transgresyjnych jest [...] przełamywanie dotychczasowych granic osiągnięć i tworzenie lub asymilacja nowych wartości” (Szewczyk 2014: 159). Motyw transgresyjny jest dla Marka Krajewskiego jedną z najbardziej charakterystycznych cech współczesnego sportu:

Współczesny sport jest coraz bardziej abstrakcyjny – w wielu dyscyplinach nie jest istotna gra z innymi, ale dążenie do uzyskania pożądanego wyniku wyrażanego za pomocą liczbowych miar. Ta abstrakcyjność sprawia, że sport jest dziś zobiektywizowany, zaś miarą wielkości zawodników, podobnie jak w przypadku samochodów czy komputerów, są

znaczone kolejnymi miejscami przed i po przecinku liczby odnoszące się do uzyskanych przez nich wyników (Krajewski 2011: 37).

W drodze treningu ciało sportowca staje się ciałem podatnym, które formować można według uznania (Foucault 2009). Każdy wyczynowy sportowiec powie, że nie ma nic ważniejszego niż solidny trening, jednak we współczesnym sporcie coraz częściej podkreślana jest waga nowych technologii. „To kształtowanie ciała odbywa się nie tylko poprzez dietę, modę, dbanie o kondycję, czyli – jakby to szerzej ujął Michel Foucault – poddawanie się dyscyplinującym reżimom, ale także poprzez angażowanie technologii w działanie ciała” (Kowalska 2011: 169). Usprawnianie technologiczne ciała sportowców zauważyć można na dwóch poziomach: anatomicznym i fizjologicznym. Pierwsze realizowane jest poprzez różnego rodzaju aplikacje w miejsca uszkodzeń ciała, sztuczne wypełnienia, protezy (Nosal 2011), *tapy* podtrzymujące zerwane mięśnie. Drugie – poprzez odżywki, suplementy, a krańcowo – niedozwolony doping technologiczny, stosowany w celu zwiększenia wydajności organizmu. Współcześnie prowadzone są burzliwe dyskusje na temat ingerencji technologicznych w ciało sportowca, czego przykładem może być wspomniany wcześniej Oscar Pistorius lub afery dopingowe w Rosji i licznych krajach afrykańskich. Technicyzację ciała zawodnika determinuje jednak również coraz nowszy sprzęt sportowy, poczynając od ubioru (na przykład u biegaczy: lekkie buty, przylegające do ciała niczym skóra spodnie i „oddychająca” koszulka, zegarek z pomiarem czasu, tętna czy szybkości spalania tkanki tłuszczowej, różnorodne paski na klatkę piersiową itp.), przez narzędzia do ćwiczeń, po rozmaite maszyny w ośrodkach medycyny sportowej badające funkcjonowanie organizmu (przepływ krwi, pojemność płuc, pracę mięśni, przemianę materii, pracę serca itp.). Podstawy myślenia o robotyzacji ciała ludzkiego opisuje Leopoldina Fortunati: „Po pierwsze, granice ludzkiego ciała są nieokreślone; po drugie, ciało zawsze jest postrzegane jako maszyna, w sensie redukcjonowania go do poziomu maszyny, ale także tworzenia maszyn na jego wizerunek” (Fortunati 2003: 61, za: Nosal 2011: 158–159).

Tematem kobiecości i problemami z nim związanymi zajmuje się w Polsce od kilku lat socjolożka Honorata Jakubowska. W swoich artykułach skupia się na nierównościach w sporcie: płciowych, cielesnych, rasowych, fizjologicznych. Teorie badaczki są dla tej pracy szczególnie ważne, ponieważ pokazują, że współczesne problemy z dyskryminacją

płciową w sporcie mają podłoże nie tylko biologiczne, ale głównie kulturowe.

Rozwijająca się dzisiaj pręźnie antropologia codzienności pozwoliła na badanie sportu jako zjawiska na pierwszy rzut oka zwyczajnego i traktowanego przedmiotowo, a po uważniejszym przyjrzeniu się – niezwykle ważnego i coraz częściej praktykowanego przez dużą część społeczeństwa. Wiąże się to ściśle ze zjawiskiem umasowienia sportu amatorskiego w Polsce (Czerner 2013), szczególnie biegów ulicznych. Bieganie nie jest już dziś aktywnością zarezerwowaną tylko i wyłącznie dla profesjonalistów – może wykonywać ją każdy, kto pragnie zadbać o swoje zdrowie fizyczne i psychiczne. Na szczególną uwagę w tym miejscu zasługują Jacquelyn Allen-Collinson i John Hockey – autorzy licznych artykułów o tematyce biegowej i autoetnograficzno-fenomenologicznej, z których często korzystałam, przygotowując tę książkę. O bieganiu w Polsce (szczególnie amatorskim i masowym) pisze natomiast między innymi Jakub Ryszard Stempień (Stempień 2018). Ten nurt w badaniach skłonił mnie do postawienia pytania o granicę między profesjonalizmem a amatorstwem w uprawianiu biegania, a następnie do podjęcia tematyki wyczynowych biegaczek.

Antropologia ciała

Inną popularną dziś perspektywą badawczą, korespondującą z antropologią sportu, staje się antropologia ciała, zajmująca się refleksją nad cielesnością i kulturowymi znaczeniami wykorzystywania oraz modyfikowania ciała ludzkiego. Już u zarania, w okresie badań „kolonialnych”, antropologia kulturowa, w sposób bardziej bądź mniej uświadomiony, zainteresowana była tematem ciała. Wynikało to z dostrzeżenia i podkreślenia różnic między „naszymi” rytuałami czy praktykami cielesnymi a praktykami „innego”, „obcego”. Już sam wygląd czy budowa ciała mogły być podstawą badań nad odmiennością kulturową. Co jednak ważne, kulturowa koncepcja ludzkiego ciała dość szybko wykroczyła w antropologii poza granice czysto fizyczne (Wieczorkiewicz 2000). Badacze wyszli więc od ciała, aby powiedzieć o człowieku coś więcej. Dostrzeżono, że za motywacjami i postawami mentalnymi idą zwykle w parze reakcje cielesne. Ciało zaczęto traktować nie jako bezrefleksyjną materię, ale, między innymi, jako organ komunikacji oraz wzmocnienia doświadczenia społecznego (Douglas 2004). Rozumiano je również jako podstawę nadawania znaczeń,

wzorzec kategoryzowania przestrzeni oraz punkt odniesienia dla góry/dołu, wnętrza/zewnątrz, lewego/prawego, przodu/tyłu (Wieczorkiewicz 2000) i ich waloryzację.

Podstawowe kategorie kultury, jej najważniejsze pojęcia i symbole mają swe źródło w ludzkim ciele. [...] Ciało ludzkie jako punkt wyjścia stanowi element stały, *constans*: to wokół ciała nadbudowują się – bardzo różne zresztą – konstrukcje symboliczne, natomiast ono samo trwa niezmiennione (Szpakowska 2008: 5).

Nie istnieje jednak jeden właściwy sposób definiowania zjawisk związanych z ciałem – nie mogą być zamknięte w kategoriach obiektywnych lub fizjologicznych (Douglas 2004). Są one w dużej mierze kształtowane kulturowo. Jak twierdzi Claude Lévi-Strauss:

Progi podniecenia, granice odporności są różne w każdej kulturze. „Niemożliwy” wysiłek, ból „nie do wytrzymania”, „nieograniczona” rozkosz są w mniejszym stopniu funkcjami jednostkowymi, a w większym kryteriami usankcjonowanymi przez zbiorowe przyzwolenie albo zakaz. Każda technika, każdy element zachowania, tradycyjnie wyuczony i przekazany, jest oparty na pewnych syndromach nerwowych i mięśniowych, które tworzą prawdziwe systemy związane z całościowym kontekstem socjologicznym (Lévi-Strauss 1973: XV).

Ciało w pojęciu etnograficznym było zatem istotne, a zarazem obce i tajemnicze.

Nieco inaczej sprawa kształtowała się w socjologii, gdzie jeszcze na początku XX wieku ciało zdawało się „naturalne”, przezroczyste i przedspołeczne (Wieczorkiewicz 2000), ponieważ społeczeństwo postrzegano jako pewnego rodzaju strukturę złożoną z sieci relacji. Temat cielesności – niejako oczywisty i niewart głębszej refleksji – był zatem pomijany, to od niego wychodzą bowiem wszelkie zjawiska społeczne. Ciało przynależało do sfery biologii, a nie kultury – w socjologii było zatem trywializowane: kojarzyło się z kobiecością i prywatnością. Uważano również, że badacz winien być obiektywny, a zatem „pozbawiony ciała” (Wieczorkiewicz 2000), które poprzez odbieranie bodźców zewnętrznych może wpływać na wyniki badań. Uważano, że problemem relacji między ciałem a umysłem winni zajmować się filozofowie, natomiast ciałem jako systemem klasyfikacyjnym – antropolodzy (Wieczorkiewicz 2000).

Zmiana zaszła na przełomie lat 30. i 40. XX wieku, w obliczu licznych dylematów moralnych, medycznych i prawnych (Wieczorkiewicz 2000).

Sięgnięto wtedy do filozofii, a konkretnie fenomenologii, by od podstaw zrozumieć zasady funkcjonowania ciała w rzeczywistości społecznej. Starano się zauważyć miejsce styku ciała traktowanego fizycznie i instrumentalnie oraz ciała subiektywnego i indywidualnego. Fenomenologia percepcji Maurice'a Merleau-Ponty'ego pozwoliła spojrzeć na ciało jako pierwszy, uprawniony punkt wyjścia do postrzegania i konceptualizacji świata (Wieczorkiewicz 2000). Nastąpił więc odwrót od klasycznego kartezjańskiego rozdziału na ciało i umysł. Socjologia niejako dogoniła antropologię, uznając, że wiele aspektów ludzkiego działania można tłumaczyć właśnie poprzez praktyki cielesne. Marcel Mauss pisał o ciele jako ważnym narzędziu akulturacji – uważał, że „nie tylko nasza cielesność wywiera wpływ na kształt kultury, ale [...] również kultura, w jakiej żyjemy, może w sposób decydujący oddziaływać na nasze ciało” (Szpakowska 2008: 6). Norbert Elias natomiast podejmował zagadnienie cielesnych manier i reguł, które rządzą kulturową rzeczywistością człowieka (Wieczorkiewicz 2000). Bryan S. Turner stworzył zaś zręby nowej dziedziny – socjologii ciała, w ramach której podjęto próbę zrozumienia codziennej cielesnej rutyny i cielesnego reżimu.

Turner ukuł termin społeczeństwa somatycznego (*somatic society*), aby wyrazić to, że w warunkach nowoczesności ciało staje się podstawowym polem aktywności politycznej i kulturalnej i zaczyna być niezwykle istotne w praktykach definiowania tożsamości (Wieczorkiewicz 2000: 10).

W atmosferze otwarcia się na kwestie cielesne w naukach o społeczeństwie dostrzeżono i doceniono ważny fakt, że sam badacz ma ciało – z kolorem skóry, płcią, gestykulacją, fizycznym usposobieniem. Ów fakt znacznie wpłynął na przebieg badań – i nie był to wpływ negatywny, wręcz przeciwnie, okazał się wartością dodaną. Przestano też w tak dużym stopniu trywializować ciało kobiety – zaczęto traktować je podmiotowo jako równorzędny ciału męskiemu obiekt badań. W tekstach feministycznych dotyczących tożsamości płciowej pisano o tym, że niesprawiedliwe jest podkreślanie jedynie różnicy anatomicznej między płciami (Szpakowska 2008). Simone de Beauvoir w *Drugiej płci* po raz pierwszy zwróciła uwagę na fakt, iż „to właśnie kultura sprawia, że kobiety są kobietami, a mężczyźni – mężczyznami”, słynny stał się zaś cytat: „Nie rodzimy się kobietami – stajemy się nimi” (Szpakowska 2008: 9).

Antropologia zmysłów

Z cielesnością nierozzerwalnie wiąże się zmysłowość. Zainteresowanie człowieka światem zmysłów trwa od bardzo dawna, choć na przestrzeni wieków, szczególnie w przypadku kultury Zachodu, zdarzały się momenty odwrotu od ich prawomocności. Niemniej jednak poszczególne zmysły po dziś dzień badane są w obrębie różnych dziedzin nauki (neurologia, kognitywistyka, historia, antropologia) (Sendyka 2011). Co więcej, niezmiennie pozostają obszarem nieznanym i tajemniczym, gdzie często dokonuje się nowych odkryć. Jak twierdzi Anna Wieczorkiewicz:

Formuła istnienia ludzkiej zmysłowości pozwala łączyć dwa aspekty ludzkiego ciała: ciało jest odczuwane jako „ja”, ale też jest tym, poprzez co odbiera się odczucia. W nim umiejscowione są narządy zmysłów, stanowiące o sposobach jednoczenia wewnętrznego „ja” z „ja” wpisanym w określony porządek zewnętrzny, a następnie o ich kulturowej i historycznej kontekstualizacji (Wieczorkiewicz 2000: 11).

Można by zapytać: skąd właściwie tak wielkie zainteresowanie tym tematem w kulturze zachodniej? Jak twierdzi Roma Sendyka, „od zmysłów zależy proces naszego poznawania świata. Jako «brama wiedzy», zmysły uchylają drzwi do oceanu informacji, łatwo jednak pomyśleć o nich w zupełnie odmienny sposób, mianowicie, że dają nam za mało” (Sendyka 2011: 20). Ten ciekawy punkt widzenia zdaje się wskazywać, że nieustająco tkwi w człowieku pragnienie bezpośredniego poznania otaczającej go rzeczywistości, co zmysły, paradoksalnie, jednocześnie utrudniają i ułatwiają. Odwołując się do świata biegowego, można podać przykład wzroku, który z jednej strony wielokrotnie pozwala uniknąć przeszkód znajdujących się pod nogami na trasie, z drugiej jednak – każe mylnie twierdzić, że do mety już niedaleko, podczas gdy zostało dużo więcej, niż może się wydawać. Niemniej jednak pewne jest, że to zmysły wyznaczają nasze umiejscowienie w świecie oraz tworzą niejednokrotnie nieprzekraczalne granice fizyczne (Sendyka 2011).

Pierwszym tekstem poruszającym temat zmysłów są hinduskie Wedy. Już w jednej z młodszych ksiąg medycyny ajurwedyjskiej odnaleźć można pięć klasycznych narządów poznania (słuch, dotyk, wzrok, smak i zapach), wspierających zmysły działania, takie jak chodzenie czy mówienie (Sendyka 2011). Platon jest natomiast uważany za ojca

europejskiej filozofii nawiązującej do świata sensualnego – „uznał zmysły za narzędzie duszy” (Sendyka 2011: 21). Co ciekawe jednak, w dialogu *Timajos* pisze tylko o czterech zmysłach, pomijając dotyk jako niepowiązany z jednym konkretnym organem. Dużo większy rozwój badań nad zmysłami nastąpił w renesansie wraz z zainteresowaniem filozofią kartezjańską oraz narządem wzroku w medycynie i fizyce. Kartezjusz, mimo wykonywania doświadczeń empirycznych, ukuł teorię, wedle której zmysły utrudniają poznanie rzeczywistości, zakłamując ją – głosił ścisły podział na „ciało” i „rozum”. Trzy wieki później Karol Marks po raz pierwszy zwrócił uwagę na fakt, że podział na pięć zmysłów jest umowny, a sposób zmysłowego doświadczania – zależny od momentu w dziejach świata, czyli zmienny. Uzupełnieniem okazały się między innymi badania Constance Classen, która dowiodła, że „zmysły są zmienne nie tylko w ujęciu historycznym, ale również nie są uniwersalne kulturowo” (Sendyka 2011: 23). Warto zaznaczyć zatem, że koncepcja podziału na zmysły jest, jak twierdził David Howes, konstruktem kulturowym (Rakoczy 2015).

Jak jednak ma się do tego antropologia zmysłów? W drugiej połowie XX wieku, na fali powstawania coraz to nowszych zwrotów humanistycznych, David Howes, Paul Stoller i Sarah Pink zaproponowali nowy sposób badania i opisywania zjawisk społecznych – „zmysłową» narrację antropologiczną, przekraczającą poetyką reguły współczesnego dyskursu naukowego” (Rakoczy 2015: 133). Stoller skrytykował, tak wtedy popularny, a wręcz wiodący w antropologii, zwrot tekstualistyczny. Badacze odnieśli się natomiast do pionierskiego w tej dziedzinie eseju *Socjologia zmysłów* Georga Simmela, który twierdził, że:

każdy zmysł wnosi swój charakterystyczny wkład w budowę uspołecznionej egzystencji, niuansowaniu wrażeń odpowiadają szczególne cechy społecznych stosunków, przewaga tego czy tamtego zmysłu w kontaktach między jednostkami często nadaje tym kontaktom określone, takie a nie inne zabarwienie socjologiczne (Simmel 2006: 187).

Socjolog traktował zmysły nie, jak przyjęło się powszechnie sądzić, fizjologicznie, ale społecznie (Rakoczy 2015).

Z takich oto rozważań wyrosła nowa dziedzina – antropologia zmysłów, która bada „budowę systemu sensorycznego w danej kulturze, może się [również] zajmować poszczególnymi zmysłami, pytając na przykład o wspomnienia czy wyobrażenia gustatoryczne [smakowe], kinetyczne [ruchowe] czy olfaktoryczne [związane z zapachem per-

fum]” (Sendyka 2011: 26). Nieco w kontrze do powyższej definicji Romy Sendyki sytuuje się, szczególnie mi bliska, antropologia zmysłów Sary Pink, która zaproponowała, żeby nie traktować jakiegokolwiek doświadczenia jako zapośredniczonego przez tylko jeden konkretny zmysł, ale traktować je kompleksowo, przy udziale wielu zmysłów naraz. Badaczka postuluje również badania terenowe oparte na bezpośrednim, codziennym, zmysłowym i cielesnym uczestnictwie w danej kulturze oraz sięganie po medium inne niż pisarstwo naukowe (Rakoczy 2015).

Antropologia zmysłów nieustająco się rozwija, stawiając sobie za główny cel odejście od wzrokocentryzmu i podjęcie próby badawczej syntezującej wszystkie zmysły – zbadanie tego, jak ze sobą współdziałają (Sendyka 2011). Co ważne, chodzi nie tylko o klasyczny zachodni podział na pięć podstawowych zmysłów, lecz także o rozszerzenie listy ludzkich zmysłów.

Autoetnografia

Kolejnym krokiem, po powstaniu antropologii ciała i antropologii zmysłów, było stworzenie nowej metody badań antropologicznych – autoetnografii, której zrębów upatrywać można już u źródeł powstania antropologii jako dziedziny. W swoim dzienniku badawczym, tworzonym podczas badań na Wyspach Trobrianda, Bronisław Malinowski mierzył się nieustająco z problemem uczestnictwa w badanej przez siebie grupie oraz usiłował rozwiązać kwestię połączenia tego, co indywidualne, z tym, co zbiorowe (Kafar 2014). W swoich notatkach napisał: „Trzeba się bardziej interesować innymi, a nie sobą tylko o tyle, o ile ci inni wydają się usprawiedliwieni w interesowaniu się bardziej sobą niż tobą: szanuj osobowość każdego, nigdy nie kłopotcz się życiem innych i twórz tak i w takiej jakości i formie, aby wzbogacało życie innych, jak i twoje” (Malinowski 2008: 664). Mniej więcej w tym samym czasie, po drugiej stronie oceanu socjolog Robert Park zainspirował wielu ze swoich studentów Uniwersytetu Chicago do zainteresowania się badawczo obszarami im bliskimi, w których na co dzień żyli. Jednak dopiero w 1979 roku antropolog David Hayano opublikował esej autoetnograficzny, w którym opisał korzyści płynące z samoobserwacji w badaniach etnograficznych. Jedną z nich było odejście od badań uprawianych w kolonializmie i zwrot ku samemu sobie – zainteresowanie swoim światem społecznym (Anderson 2014). Właściwe powstanie i nazwanie autoetnografii dokonało się dzięki Carolyn Ellis, której poglądy na temat

badania społecznych oraz trudna sytuacja życiowa doprowadziły do pogłębionego etnologicznego opisu swoich przeżyć (Kafar 2014). Razem z Arturem Bochnerem w 2000 roku w zbiorze tekstów *The Handbook of Qualitative Research* opublikowali rozdział pod tytułem *Autoethnography, personal narrative, reflexivity: Researcher as subject*.

W ostatnich latach badacze szczególnie często odwołują się do subiektywizmu patrzenia na świat pojedynczego uczestnika badanej grupy, co zostało zintensyfikowane przez „postmodernistyczny zwrot w humanistyce, który zrelatywizował dotychczasowe schematy wytwarzania wiedzy, wskazując na ich względność” (Kacperczyk 2014: 36). Na znaczeniu zyskało wszystko, co subiektywne i indywidualne. Nastąpił „zwrot ku jednostce – usytuowanej, ucieleśnionej, osadzonej w miejscu i czasie, skontekstualizowanej, o niepowtarzalnej biografii” (Kacperczyk 2014: 66). Autoetnografia stała się metodą wspierającą takie podejście. Co jednak warto podkreślić, pojęcie to odnosi się do kilku powiązanych, ale jednocześnie odrębnych od siebie znaczeń. Autoetnografia, jak twierdzi Anna Kacperczyk, może być zatem:

- 1) aktem autonarracji;
- 2) dokumentem stworzonym przez narratora, czyli produktem utrwalenia autonarracji;
- 3) techniką otrzymywania danych, czyli wyprodukowaniem opisu autoetnograficznego i poddaniem go analizie;
- 4) całościową strategią badawczą, polegającą na długoterminowej autoobserwacji i relacjonowaniu jej w założony przez siebie sposób;
- 5) nowatorskim wzorcem uprawiania nauki w polu nauk społecznych (Kacperczyk 2014).

Z wyżej wymienionych podejść wyrosły dwie główne odmiany autoetnografii: analityczna oraz ewokatywna. Pierwsza, postulowana między innymi przez Leona Andersona, odwołuje się do pojmowania jej jako metody i strategii badawczej. Nawiązuje ona do klasycznej etnografii, w przypadku której dokonuje się realistycznego opisu rzeczywistości, z licznymi uwagami i spostrzeżeniami badacza będącego uczestnikiem danej rzeczywistości (Kacperczyk 2014). Anderson wymienia pięć cech proponowanej autoetnografii:

- 1) pełne uczestnictwo badacza w badanym środowisku;
- 2) refleksyjność analityczna;
- 3) obecność własnego Ja badacza w narracji;
- 4) dialog z innymi informatorami niż Ja badacza;
- 5) zaangażowanie w analizę teoretyczną (Anderson 2014: 149).

Można zatem powiedzieć, że autoetnografia analityczna jest próbą pogodzenia w badaniach podejścia naukowego oraz autorefleksyjnego, gdzie „[w]łasnego narracyjnego Ja używa [się], aby zrozumieć i opisać świat innych” (Kacperczyk 2014: 46). Przejście samo w sobie nie jest tutaj kluczowe – najważniejsza jest natomiast stworzona na podstawie doświadczenia wiedza (Kacperczyk 2014).

Podejście ewokatywne zostało wprowadzone do badań przez Carolyn Ellis. W tym wariacie autoetnografia uznawana jest za nowy wzorzec uprawiania nauki, w którym teksty pisane są z reguły w pierwszej osobie i przybierają różnorodną postać, sięgając po odmienne techniki literackie (Kacperczyk 2014). Punktem wyjścia staje się doświadczenie (najczęściej trudne) badacza, które ma wywołać w czytelniku silne emocje. Cechą charakterystyczną jest tutaj pisanie narracyjne (Kacperczyk 2014), przez co zaciera się silna granica między etnografią a biografią, a sposób opowiadania może przypominać nawet powieść. Nie same wnioski są tutaj najważniejsze, ale przebyta w tekście droga (Ellis, Bochner 2000). Eksplorowane są tematy o dużym ładunku emocjonalnym: choroba, strata, śmierć, katastrofa czy rozwód, by wpłynąć na czytelnika, wzbudzić u niego emocje (Kacperczyk 2014).

Nowoczesne podejście w antropologii wyrosło, po pierwsze, z wcześniej wspomnianego humanistycznego zwątpienia w możliwość prowadzenia obiektywnych badań oraz, po drugie, z przewrotu performatywnego, który wzbudził zainteresowanie sprawczością (ang. *agency*) bytów ludzkich, ale też tych nieożywionych, takich jak rzeczy materialne czy zwierzęta (Domańska 2007). W podejściu tym chodzi o realne działanie, na którym zasadza się trzeci typ autoetnografii – performatywny, zakładający specjalny rodzaj autoprezentacji, użycie konkretnych środków artystycznych przed widownią, kreowanie ucieleśnionego doświadczenia (Kacperczyk 2014).

Ostatnim rodzajem jest autoetnografia kolaboratywna, polegająca na obserwowaniu „ja” badacza przy jednoczesnym dzieleniu się swoimi spostrzeżeniami ze współbadaczami. Pozwala to na większą wydajność oraz wzbogacenie badań o wspólną eksplorację własnego doświadczenia (Chang, Ngunjiri, Hernandez 2013).

Dobrym podsumowaniem tej części pracy mogą być słowa Anny Kacperczyk:

Autoetnografia stanowi więc wielowymiarową praktykę badawczą, która opierając się i wychodząc od aktu autonarracji podążającej za żywym

osobistym doświadczeniem, może angażować rozmaite działania podmiotu poznającego, wytwarzając na różnych poziomach specyficzne układy badawcze, w ramach których generowana jest wiedza. Działalność autoetnograficzna oznaczać może zarówno pisanie, jak i działania performatywne. Istotna jest intencja, z jaką przystępuje się do budowania refleksyjnej autonarracji, czy jej celem jest otrzymywanie danych do analizy, czy też próba odsłaniania ukrytego wymiaru rzeczywistości, która ma prowokować zmiany w odbiorcach przekazu. [...] Pomocna okazuje się tutaj wizja antropologii jako praktyki, która ma chwytać za serce, ma poruszać wrażliwego obserwatora i dotykać tego, co emocjonalnie trudne (Kacperczyk 2014: 52).