

KAROL GÓRSKI
Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej UW, Warszawa

„GĘSTA PARTYCYPACJA” –
SOMATYCZNE ZANURZENIE W DZIAŁANIU.
ANTROPOLOG W OBSZARZE SZTUK I SPORTÓW WALKI

Brazylijskie jiu-jitsu (bjj, jest to oficjalny skrót) to sport walki, w którym starcie toczy się na ziemi, w tak zwanym parterze. Dwa splecione ciała: pozostające blisko siebie, ściśle objęte rękoma i nogami, lecz jednocześnie nieustannie zmieniające pozycje, przechodzące z jednej w drugą: oto rzeczywistość treningu i walki w bjj. Oto rzeczywistość, jaką zdecydowałem się eksplorować w toku badań etnograficznych, uczestnicząc w treningach brazylijskiego sportu walki: szlifując dotychczas poznane techniki, ucząc się nowych, próbując swoich sił w walkach treningowych, obserwując, jak trenują i walczą inne osoby, słuchając, o czym rozmawiają na treningach, zadając im pytania dotyczące praktykowania bjj.

Chciałbym, aby niniejszy artykuł przybliżył specyfikę prowadzonych przeze mnie badań: przede wszystkim w aspekcie wykorzystania „gęstej partycypacji”, czyli takiej odmiany obserwacji uczestniczącej, która zakłada głębokie, cielesne zanurzenie w badanej rzeczywistości, propozycji rekomendowanej badaczom społecznym, których interesuje obszar sztuk i sportów walki (Samudra 2008). Interesować mnie będzie, jak w toku badań nad rzeczywistością sportów walki sprawdza się wzmiankowana metoda gromadzenia danych: gdy antropolog oddaje się treningowi w związku z realizowanym projektem naukowym. Nadmienić wypada, że przedmiotem badań uczyniłem formę aktywności traktowaną przeze mnie jako istotny element mojego życia: element, z którym wiązałem ambicje, nadzieje, plany (np. awans w hierarchii zdobywanych stopni, nabycie zdolności samoobrony). Praktykowanie bjj nie mogło więc być przeze mnie potraktowane użytkowo: jako służące wyłącznie procesowi badawczemu i zakończone wraz z ustaniem procedury gromadzenia danych terenowych. Tekst ten jest autoetnograficznym¹ głosem w dyskusji na temat tego, w jaki sposób antropolog prywatną pasję może czynić przedmiotem naukowych dociekań. Jak kształtować się mogą badania z zakresu *anthropology at home*, czyli, jak określa to Agata Stanisiz, antropologii „na miejscu” (Stanisiz 2012, s. 8), gdy czas poświęcany na prywatne hobby przecina się z momentami badawczej pracy terenowej?

¹ Czyli zawierającym wątki odsyłające do świata moich subiektywnych, idiosynkratycznych somatycznych, emocjonalnych, tożsamościowych doświadczeń, do niuansów podejmowanej pracy etnograficznej (Jakubowska 2017a; Ellis, Adams, Bochner 2011; Kacperczyk 2014; Kaniowska 2017).

ZASADNICZY TEREN BADAŃ

Antropolog, jak to podkreślał Clifford Geertz, wybiera sobie zazwyczaj pewną niewielką przestrzeń, w której prowadzi badania (Geertz 2005, s. 36–37). W dobie „etnografii wielostanowiskowej” oraz w momencie rozwoju antropologii społecznej i kulturowej, w którym teren definiowany jest jako przestrzeń rozparcelowana, o często rozproszonym, nieoczywistym charakterze, w pewnych wypadkach trudna do substancjalnego uchwycenia (Amit 2000, s. 13; Clifford 2006), podejście amerykańskiego antropologa może wydać się anachroniczne konceptualnie i metodologicznie. Bjj jest co prawda fenomenem globalnym, co znajduje odbicie w istniejących internetowych forach i grupach dyskusyjnych (Dinkovici 2012) czy w mnogości filmów instruktażowych w internecie, jednak dane wykorzystywane w niniejszym tekście będą pochodzić z badań przeprowadzonych w wyselekcjonowanym, lokalnym obszarze: w jednym z warszawskich klubów, gdzie odbywają się zajęcia brazylijskiego jiu-jitsu². Całość danych terenowych rozpatrywanych w niniejszym tekście pozyskana została w obrębie wskazanego (przestrzennie niezbyt rozległego) miejsca: stąd też perspektywa geertzowska wydaje mi się bardziej adekwatna niż ujęcia późniejsze, akcentujące wielowymiarowy i złożony charakter terenu (czy też terenów), w jakim pracuje etnograf (Clifford 2006; Marcus 1995). Materialnie zakotwiczona w pejzażu miasta przestrzeń klubu była też świadomie wybranym przeze mnie miejscem – przy pominięciu innych relewantnych obszarów, gdzie zaobserwować można specyficzne wzorce zachowań między członkami klubu (np. internet) lub zarejestrować doświadczenia somatyczne (np. oficjalne zawody bjj). W tym sensie teren został zakreślony i wyselekcjonowany na potrzeby badawcze, stanowi rezultat wyboru, a więc i wytworzenia: ujmuję go jako wydzielony, niepowiązany z innymi przestrzeniami, lokalny system społeczno-kulturowy (Amit 2000, s. 6).

Badania realizowałem tam od października 2016 roku do września 2019 roku. Wybrany przeze mnie teren obejmował więc materialnie pojęte miejsce regularnych spotkań osób uprawiających wzmiankowany sport walki: przestrzeń praktyk cielesnych oraz interakcji osób oddających się tym praktykom (Amit 2000, s. 6; Cohen 2009, s. 154; por. Jakubowska 2009, s. 147–148; Wacquant 2011, s. 88), mikrosystemem społeczno-kulturowy wyróżniający się między innymi siatką wypracowanych formalnych i nieformalnych rytuałów (por. Wacquant 2005). Jest to, warto dodać, jeden z dłużej istniejących stołecznych klubów, który cieszy się pozytywną opinią w środowisku, a także wychował silną kadrę zawodniczą, zdobywającą medale na zawodach bjj, a przy tym miejsce z dość liczną grupą osób ćwiczących rekreacyjnie oraz relatywnie wysoką frekwencją na poszczególnych zajęciach.

Jako że niniejszy artykuł ma być w zamierzeniu utrzymany w poetyce opisu autoetnograficznego, postanowiłem skoncentrować się przede wszystkim na własnych doświadczeniach, spostrzeżeniach i wspomnieniach związanych z treningiem wskazanego sportu walki.

² Pomijam zarówno oficjalną nazwę klubu, jak i dane personalne trenera oraz inne informacje, pozwalające na identyfikację miejsca, w którym realizowałem badania.

O „GĘSTEJ PARTYCYPACJI” I PERSPEKTYWIE AUTOETNOGRAFII

Nazwa „gęsta partycypacja” została zaproponowana przez hawajską antropolożkę Jaidę Kim Samudrę, która – bazując na geertzowskiej kategorii „gęstego opisu” jako pewnej strategii rozumiejącego, przyjmującego lokalną perspektywę wyjaśniania i opisywania rejestrowanych faktów, zdarzeń i gestów (Geertz 2005, s. 20–21) – przekonuje, że efektywny proces badawczy w ramach środowiska sztuk i sportów walki wymagać może od antropologa osobistego, cielesnego, somatycznego zaangażowania w praktykowanie takiej lub innej odmiany sportu lub sztuki walki (Samudra 2008; por. Wacquant 2004, s. xviii). W optyce przywołanej badaczki „gęste uczestnictwo” otwiera na „kulturową wiedzę absorbowaną najpierw przez ciało antropologa, a następnie eksternalizowaną jako wizualne lub tekstowe dane, poddawane później analizom” (Samudra 2008, s. 667³; por. Pink 2009, s. 25). Antropologiczne poznanie pojawia się w tej koncepcji jako rezultat bezpośredniego doświadczania i (cielesnej) internalizacji specyfiki określonego świata społecznego i kulturowego (Kaniowska 2006, s. 20; Hastrup 2008, s. 106, 128). By ująć rzecz inaczej: jest to tryb pozyskiwania danych optymalnie zestrojony z rzeczywistością, która ma być eksplorowana (rzeczywistością doznań cielesnych). Zaznaczyć należy, że komponentem tak prowadzonych badań jest również konfrontowanie własnych doświadczeń i odczuć somatycznych z doświadczeniami innych osób, trenujących dany sport/sztukę walki, a przez to poszukiwanie społecznego, intersubiektywnego wymiaru praktyk cielesnych (Samudra 2008). Niniejszy tekst koncentruje się jednak zasadniczo na aspekcie indywidualnych doznań, na sytuacji badacza w terenie jako czującego i pracującego ciała (Wacquant 2004, s. xviii).

Postulat hawajskiej autorki o cielesnym zanurzeniu się w badaną społeczność i jej praktyki traktować będą literalnie: jako zalecenie etnograficzne dla antropologów zainteresowanych badaniem wymiaru praktyk cielesnych. Zresztą doświadczenia wielu badaczy (np. Abramson, Modzelewski 2011; Cohen 2006; Darmas 2019; Dinkovici 2012; Wacquant 2004; 2005; 2011) sugerują, iż trening sportów lub sztuk walki może być z powodzeniem przekuty w formułę badań (por. Farrer, Whalen-Bridge 2011, s. 7, 11; Farrer 2015): pomaga to wychwycić te elementy, które budują somatyczną rzeczywistość praktykowania danego sportu lub sztuki walki, oraz daje dostęp do wiedzy, która w wielu wypadkach nie może zostać w pełni wyrażona w teoretycznym, dyskursywnym kontekście (Jakubowska 2017b; Rakowski 2009; Samudra 2008, s. 665), wydobyta może być jedynie w warunkach angażujących w sposób aktywny ciało i jego zmysły (Dinkovici 2012, s. 38; Farrer 2018, s. 138). Stanowiska, które odnotowują negatywne uwarunkowania takiego sposobu prowadzenia badań, są artykułowane stosunkowo rzadko (Czarnecka 2017⁴; Matthews 2015⁵).

³ Cała koncepcja badań „cielesnych”, za jaką optuje Samudra i dla jakiej tworzy ramy metodologiczno-teoretyczne, jest oczywiście bardziej złożona: tutaj referuję tylko jeden, jakkolwiek istotny, element jej wywodu.

⁴ W artykule Dominiki Czarneckiej (2017), nie dotyczącym wprawdzie obszaru sztuk walki, lecz również obejmującym wątek partycypacji w zajęciach sportowych, poruszony zostaje problem ról odgrywanych

Z perspektywy badawczej mój osobisty udział w zajęciach brazylijskiego jiu-jitsu służyć miał wydobyciu, odnalezieniu, a także skonstruowaniu somatycznego zbioru doświadczeń, immanentnie związanych z praktykowaniem walki w parterze. Oto bowiem we wspomnianym sporcie walki ciało z pozycji wertykalnej przechodzi w horyzontalną (leżącą), w której nie ma jednak mowy o odpoczynku: ma za to miejsce intensywna praca wysiłkowa, wdrażanie w określone schematy ruchowe, zachodzi bliski kontakt fizyczny z drugą osobą, na której ciało się oddziałuje (i która oddziałuje na moje ciało). „Gęsta partycypacja” miała mi umożliwić etnograficzne wyzyskanie tego rodzaju doświadczeń.

W dalszej części niniejszego artykułu postaram się pokazać, jak w praktyce i w mojej subiektywnej sytuacji wyglądało z jednej strony prowadzenie badań metodą „gęstej partycypacji”, z drugiej zaś, jak kształtowały się metodologiczne wyzwania w sytuacji, gdy spletało się trenowanie istotnego dla mnie sportu z badaniem kulturowych i społecznych wymiarów owego sportu. Całość podejmowanych tu rozważań można umieścić w nurcie autoetnograficznym. Autoetnografię oraz „gęstą partycypację” uznaję za splecione w tym sensie, że to właśnie tryb autoetnograficznej wypowiedzi pozwala zdać relację z doznań cielesnych, ewokowanych w procedurze „gęstej partycypacji”. Autoetnografia to kombinacja etnografii oraz autobiografii (Ellis, Adams, Bochner 2011), „rodzaj gatunku tekstowego balansującego między wypowiedzią naukową a artykulacją przeżyć osobistych” (Majbroda 2016, s. 77). Znaczenie i rola artykulacji własnych przeżyć i doświadczeń podkreślane są przez Katarzynę Kaniowską:

[...] w autoetnografii empiryczne poznanie ma za podstawę przeżycie, „przeżywane doświadczenie”. To powoduje przesunięcie akcentu z „obiektywnego”, zewnętrznego oglądu, w dawnym paradygmacie uznawanego za wymóg i warunek naukowości antropologii i etnografii, na taki ogląd badanej rzeczywistości, w którym zostaje uprawomocniona subiektywność (Kaniowska 2017, s. 6).

Podstawą autoetnografii, według tej perspektywy, jest wychwytywanie własnych doznań i impresji oraz budowanie na ich podstawie „gęstych opisów”; to, co „przeżyte”, staje się pierwszoplanowym elementem antropologicznej narracji. Także własne wrażenia zmysłowe, somatyczne, odsyłające do wymiaru cielesności, mogą stać się przedmiotem autoetnograficznego opisu: przynależą bowiem do danej osoby na takiej samej zasadzie, jak inne rodzaje doświadczeń. Carolyn Ellis, Tony Adams i Artur Bochner wskazują, że autoetnografia „uznaje i uwzględnia subiektywizm,

symultanicznie podczas pobytu w przestrzeni klubu fitness: instruktorki oraz badaczki terenowej. Autorka podkreśla, że to ciało spaja owe role, jednak warunkiem efektywności procesu etnograficznego okazało się, paradoksalnie, (fenomenologiczne) wzięcie w nawias, zawieszenie *stricte* badawczego, analitycznego podejścia – na rzecz żywiowości partycypacji i swobody „doświadczenia” treningu fitness (Czarnecka 2017, s. 179–180)

⁵ Bazując na własnych doświadczeniach trenowania boksu, Christopher Matthews dowodził, że wykorzystywanie własnego ciała jako narzędzia pozyskiwania danych utoroowało mu drogę do wychwycenia wielu specyficznych aspektów bokserskiego świata, jednak ograniczyło naukowe dociekania odnośnie do innych aspektów tego świata (Matthews 2015, s. 137–140).

emocjonalność i wpływ badacza na badania” (Ellis, Adams, Bochner 2011), a idąc krok dalej, można powiedzieć, że autoetnografia staje się narzędziem wyrażania tego, w jaki sposób konkretne badania zostają naznaczone indywidualnością, osobowością, postawami czy wyborami badacza. Justyna Bielecka-Prus zwraca ponadto uwagę, że „autoetnografia jest także refleksją nad samym procesem badawczym i jego uwarunkowaniami”: jest więc niezastąpiona tam, gdzie potrzeba dyskusji i argumentacji odnośnie do prawomocności, sensowności i efektywności posługiwania się określonymi metodami, stymulowania dyskursu metodologicznego (2014, s. 80, 91; por. Majbroda 2016, s. 78; Kacperczyk 2014, s. 41)⁶.

Istnieją dwa ogólne warianty autoetnografii, dwie jej akademicko opisane odmiany: autoetnografia analityczna, w ramach której kładzie się nacisk właśnie na analizę i interpretację własnych przeżyć, doznań, stanów świadomości – niejako naukowe „rozpracowanie” tego, co subiektywne (Anderson 2014; Kacperczyk 2014; por. Allen-Collinson 2011 o zbieżnym konceptualnie, chociaż osadzonym w fenomenologii, projekcie autofenomenografii; Hockey, Allen-Collinson 2009, s. 229–230), oraz autoetnografia ewokatywna, która ma na celu wywoływanie perlokucyjnego efektu (w szerokim tego słowa znaczeniu) u odbiorców autoetnograficznej narracji, poruszenie ich opowieścią, odnoszącą się do prowadzonych badań (Kacperczyk 2014; Songin-Mokrzan 2017). Osobiście bliższa jest mi autoetnografia w formule analitycznej: na tyle, na ile to będzie możliwe, będę starał się poddać analizie własne impresje i somatyczne doświadczenia, związane z realizowaniem badań w środowisku osób trenujących brazylijskie jiu-jitsu oraz odnoszące się do przyjętej formuły pozyskiwania danych empirycznych.

W ostatnich latach w rodzimym piśmiennictwie socjologiczno-antropologicznym poruszana była tematyka autoetnografii; poszczególni badacze i badaczki dzielili się również własnymi świadectwami autoetnograficznymi (np. Mokrzan 2017; Songin-Mokrzan 2017; Kowalczyk 2014). W kontekście studiów nad praktykowaniem sportu wymienić można artykuły Radosława Kossakowskiego (2014) oraz Honoraty Jakubowskiej (2017a), która podkreślała, że zawierające komponent autoetnograficzny publikacje badaczy oddających się praktykom sportowym integrują wątki odnoszące się do tego, co somatyczne, oraz tego, co związane z osobistym kształtem sfery doznań psychicznych (tamże, s. 44, 46). Niniejszy tekst należy rozpatrywać jako kontynuację rozpoczętej już debaty nad problematyką autoetnografii, nasączoną sytuacjami, egzemplifikacjami i dylematami z badań własnych.

⁶ Należy w tym miejscu wspomnieć o istotnych mankamentach autoetnografii. I tak, jak wskazuje Bielecka-Prus, autoetnografię zazwyczaj cechuje rozbudowana badaczocentryczność, która może sprawiać, że „zbyt słabo eksponowany jest kontekst kulturowy i społeczny”, a sama etnografia, miast przekształcić się w toku pisarskiej pracy w pogłębioną analizę studiowanego fenomenu, nie wychodzi poza prezentację doznań autora/autorki (Bielecka-Prus 2014, s. 90–91; por. Kacperczyk 2014, s. 64). Innymi słowy, pamiętnikarstwo wypierać może analizę kulturowo-społeczną. Ponadto fakt, iż autoetnograficzny opis i refleksja uprzywilejowują to, co głęboko subiektywne i „jednostkowe”, może być nie do przyjęcia dla badaczy (socjologów, psychologów) zainteresowanych szukaniem kontrolowalnych i replikowalnych wyników (Bielecka-Prus 2014; Kacperczyk 2014; por. Krzemiński 2011, s. 237).

„GĘSTA PARTYCYPACJA” W BADANIU BRAZYLIJSKIEGO JIU-JITSU:
AUTOETNOGRAFICZNY RAPORT Z BADAŃ TERENOWYCH

Zanim zacząłem prowadzić badania w wybranym klubie brazylijskiego jiu-jitsu, przez pewien, co prawda dość niedługi, czas uczęszczałem tam na podejmowane w ramach rekreacji treningi. Można zatem powiedzieć, że tkwiłem już w terenie przed jego formalnym wyznaczeniem i antropologicznym skonstruowaniem. Jeżeli teren będziemy pojmować nie tylko jako przestrzeń czysto fizyczną, materialną, ale także społeczną, obejmującą skonkretyzowaną wspólnotę ludzką, wówczas będzie można pójść o krok dalej i powiedzieć, że jako jeden z ćwiczących byłem tego terenu integralnym elementem (por. Amit 2000, s. 6; Hastrup 2008).

Gdy zaś podjąłem decyzję o tym, by prowadzić badania etnograficzne w ramach treningów, zdecydowałem się, aby korzystać z trzech źródeł danych: wywiadów otwartych, obserwacji, a także osobistego odbywania treningów⁷. Metoda obserwacji wymagała przychodzenia na treningi nie jako uczestnik zajęć, ale wyłącznie po to, aby, z długopisem i notatnikiem w ręku, a później także z telefonem, którym nagrywałem walki i powtarzanie technik, przygotowywać notatki: dokumentować trening jako zrytualizowaną i ustrukturyzowaną formę aktywności, zawierającą w sobie momenty współpracy (nauka technik) oraz kooperacji (sparing) osób oddających się ćwiczeniom⁸. Metoda obserwacji miała mi dać wgląd w schematy zachowań na macie oraz specyfikę interakcji kształtujących się podczas zajęć brazylijskiego jiu-jitsu, a także w formalne i nieformalne rytuały zachodzące między ćwiczącymi i formujące układ relacji w klubie: na te wszystkie zachowania walczących i kooperujących ciał, które może być trudno wychwycić, gdy samemu partycypuje się w treningu (nie zawsze ma się wtedy warunki, by analitycznie i przez odpowiednio długi czas obserwować pracę ciał innych osób). Była to więc metoda poniekąd komplementarna względem osobistego oddawania się treningowi.

Co jednak znaczące, odczuwałem niechęć do tego, aby w takiej właśnie roli, wyraźnie odseparowanego od innych ćwiczących antropologa, brać udział w treningach

⁷ Poruszam tutaj kwestię różnych metod badawczych: metoda obserwacji występuje wtedy, gdy badacz („częściowo uczestniczący obserwator”) znajduje się w obrębie danej zbiorowości „uczestniczy w interakcjach, ale nie w tej działalności, która jest specyficzna dla danego środowiska” (Ciesielska, Wolanik-Bostrom, Ohlander 2012, s. 47). W moim przypadku oznaczało to obecność na sali treningowej, skupienie na obserwowaniu treningu bez aktywnego w nim udziału. Wyróżnia się ponadto „całkowicie uczestniczącego obserwatora”, jakim jest „badacz [który] spędza cały swój czas w danym środowisku, przejmując tryb życia i zwyczaje grupy, a nawet jej sposób patrzenia na rzeczywistość” (tamże). To z kolei odpowiadałoby osobistemu udziałowi w treningu. „Gęste uczestnictwo” uznać można za formę obserwacji uczestniczącej – takiej, w której ciało i odczucia somatyczne uzyskują kluczową rangę, i nastawionej głównie na etnografię różnego rodzaju reżimów pracy ciała, projektowaną w zbiorowościach, których członkowie przechodzą trening fizyczny (Samudra 2008).

⁸ Na moją obecność w roli etnografa zgodę wyraził trener. Osoby nagrywane zazwyczaj nie zgłaszały sprzeciwu, gdy nagrywałem ich walki lub wykonywanie przez nich technik; informowałem również, że rejestrowane materiały pozostaną tylko do mojego wglądu. Oczywiście można postawić pytanie, na ile fakt nagrywania doprowadził do tego, że dana sytuacja traciła walor „naturalności”, a stawała się, by tak to ująć, formą odgrywanego performansu.

brazylijskiego jiu-jitsu. Czym owa niechęć była powodowana? Perspektywą utraty treningu, świadomością, że będę musiał poświęcić jeden z treningów, aby oddać się realizacji pracy terenowej? Wiedziałem bowiem, że wtedy nie będę mógł trenować, a więc doskonalić swoich umiejętności, uczyć się nowych technik. Na przykładzie tej sytuacji widać, że osobiste zaangażowanie antropologa w daną aktywność może kolidować z pracą etnograficzną, stwarzać dla niej bariery. Rola badacza-etnografa nie wyrasta więc bezproblemowo z wcześniej realizowanej w obrębie terenu roli zwykłego trenującego, ale wymusza odejście od tej roli, czasowe porzucenie jej, a w rezultacie: wkroczenie „w teren” z zupełnie nową tożsamością i na odmiennych zasadach – na przykład podejmując się realizowania obserwacji i w związku z tym przychodząc na trening w stroju niesportowym, by pisemnie na oczach wszystkich trenujących dokumentować przebieg zajęć, nie uczestnicząc w nich.

Gdy po raz pierwszy pojawiłem się na treningu w spodniach i koszuli (przyjeżdżając prosto z pracy), z notatnikiem w ręku, kilkoro trenujących pytało się, co będę robił, albo żartowało z faktu, że dokumentuję przebieg zajęć – co pokazuje, że wydawało im się to dość niecodzienne, zwracające uwagę, niespotykane wcześniej. Praca etnograficzna, polegająca na obserwacji, czyni w tych warunkach antropologa Innym: jego działalność wyraźnie odcina się od tego, co robi ogół trenujących; do klubu bjj bowiem raczej mało kto przychodzi, by pisemnie dokumentować przebieg treningu⁹. Za Kirsten Hastrup można powiedzieć, że badacz wprowadza wówczas do wybranej przez siebie przestrzeni typ działań, jakie zazwyczaj nie są tam podejmowane (Hastrup 2006, s. 93–94); nie są to przy tym działania nieestosowne czy społecznie i kulturowo niewłaściwe, ale raczej dotychczas, w obrębie wybranej przestrzeni niespotykane, a przez to zyskujące nienaturalny charakter.

Gdy podejmowałem obserwację, musiałem się również przestawić z roli trenującego na rolę etnografa zbierającego dane terenowe, który, patrząc na innych walczących, nie stara się np. ocenić, jaki postęp zrobili, ale zamiast tego próbuje odsłonić, jak by to ujął Pierre Bourdieu, „logikę praktyki” tkwiącą w formule współzawodnictwa, jaką jest walka sparingowa. Zmienić się więc musiało, w sensie dosłownym, moje spojrzenie na to, co dzieje się na sali treningowej¹⁰. To, co wcześniej mogło być uznane za ciekawostkę – np. sytuacja, w której podczas sparingu jednemu z walczących noga uwięzła w kimonie drugiego, co mogło skończyć się urazem kończyny, a sparing-partner zareagował błyskawicznie, pytając czy wszystko w porządku i delikatnie odblokowując nogę przeciwnika, tak by temu ostatniemu nie stała się krzywda – teraz stawało się wydarzeniem w sensie antropologicznym: takim, które powinno być konceptualizowane w odniesieniu do lokalnej wspólnoty wartości oraz reguł zachowania panujących w danej grupie (Hastrup 2006)¹¹.

⁹ Jak zauważyła w pewnym momencie swoich rozważań Kirsten Hastrup, „w terenie i podczas badań jest się stale kimś w rodzaju wygnańca” (2008, s. 145).

¹⁰ Można powiedzieć, że modyfikacji uległa poznawcza rama oglądu (Goffman 2010a) sytuacji i zdarzeń, jakie mogłem zaobserwować w trakcie treningu.

¹¹ Praktyce samej obserwacji treningu sportowego można postawić zarzut, iż doświadczenia *stricte* cielesne mogą być w takim przypadku dedukowane z mimiki trenujących, z pojedynczych gestów, wska-

W sytuacji gromadzenia danych z wykorzystaniem obserwacji rola obserwatora nie przecinała się z rolą trenującego, który wystawiony jest na somatyczne doświadczanie specyfiki danego sportu walki. Natomiast w przypadku badań realizowanych dzięki osobistemu uczestnictwu w treningach sytuacja kształtowała się inaczej: rola etnografa-badacza nie wypierała roli „zwykłego” uczestnika zajęć (por. Czarnecka 2017; Kość-Ryżko 2013, s. 42; zob. na temat retorycznego wymiaru łączenia ról: Czyżewski, Kowalski 1990), który oddając się treningom, jest zainteresowany nabywaniem konkretnych technik i umiejętności, polepszaniem jakości walk treningowych, robieniem postępów, polegających chociażby na przyznaniu przez trenera pasa innego koloru (cele te bynajmniej nie zniknęły po tym, jak rozpocząłem prowadzenie badań etnograficznych). Przeciwnie: dwie omawiane role bezustannie na siebie nachodziły, spychały się wzajemnie, ścierały ze sobą. Przykładowo, uczestnicząc w zajęciach po to, aby pozyskiwać dane etnograficzne, wielokrotnie łąpałem się na tym, że staram się jak najwięcej zapamiętać z pokazywanej przez trenera nowej techniki, a potem koncentruję się na tym, aby wykonać tę technikę w sposób jak najbardziej poprawny, podczas gdy aspekty naukowe schodziły na dalszy plan. Następowo wówczas „spontaniczne zaangażowanie” (Goffman 2010b, s. 28–29) w trening bjj: z badacza zmieniłem się w uczestnika zajęć, który chce wynieść z treningu jak najwięcej¹². Transformacja ta odbywała się mimo woli, niosła jednak implikacje dla pracy terenowej, która podlegała (czasowemu) zawieszeniu.

Odnosnie do sparingów można również zaznaczyć, że jest to forma aktywności, która sama w sobie stwarza bariery dla realizacji badań. Wgląd w odruchy własnego ciała pozostaje bowiem ograniczony, rejestrowanie doświadczeń somatycznych – zawężone, a internalizacja pozadyskursywnej wiedzy zachodzi tylko w pewnym zakresie i stopniu. Sparing, jako rzeczywistość dynamiczna, wymagająca szybkich reakcji, umiejętnego zaplanowania strategii i w razie potrzeby błyskawicznej jej modyfikacji, wydobywania się z zastawionych na nas pułapek, nie pozostawia zbyt wiele przestrzeni na niezwiązane z walką czynności poznawcze. Uznać można, że jest to przypadek, gdy określony obszar praktyk sprzyja przyjmowaniu pewnych ról, znacząco utrudnia zaś adaptację do innej kategorii ról (Goffman 2010b, s. 18). W tym sensie sparing okazuje się trudną do etnograficznej penetracji fazą treningu brazylijskiego jiu-jitsu. Przez pierwsze dwa lata treningu sama świadomość, że za pewien czas kooperacja przy wykonywaniu technik zamieni się w momentami dość zawziętą, przynoszącą siniaki i drenującą z sił rywalizację, wyzwalała u mnie pewną dawkę adrenaliny, koncentrowała moje myśli prawie wyłącznie wokół nadchodzącego starcia. Tym samym – odciągała mnie od etnograficznego procesu zbierania danych terenowych; antycypacja przekreślała myślenie o etnograficznym tu i teraz.

zujących np. na zmęczenie lub ból, natomiast fenomenologiczna (doświadczeniowa) „natura” owego zmęczenia, bólu czy innych doznań pozostaje poza polem recepcji etnografa (por. Jakubowska 2017a, s. 40; Matthews 2015, s. 138).

¹² Tak manifestowało się zjawisko, które badacze społeczni skłonni są definiować w kategoriach przewagi uczestnictwa nad obserwowaniem (badaniem) – jako potencjalne zagrożenie procedury etnograficznej (Ciesielska, Wolanik-Bostrom, Ohlander 2012, s. 47).

Chciałbym jednak podkreślić, że zdarzało mi się czynić obserwacje związane z moimi odczuciami cielesnymi (np. doświadczanie innego sposobu walki ze strony kobiet, a innego ze strony mężczyzn jako dwóch modalności operowania ciałem w sytuacji sparingu) albo psychologicznymi (każdy pojedynek traktowałem w perspektywie rywalizacji między mężczyznami, w której za wszelką cenę dąży się do zwycięstwa; moja tożsamość genderowa budowała więc semantykę sparingu: zmieniała rutynowe treningowe starcia w męską walkę o dominację) pojawiającymi się w trakcie sparingów; utrudnienie nie jest bowiem tożsame z niemożliwością, ograniczenia mogą mieć zaś charakter zauważalny i znaczący, jednak nie zupełny (por. Goffman 2010b, s. 23–24). Powyższe obserwacje były czynione d z i ę k i somatycznemu zaangażowaniu w trening, ale również p o m i m o tego zaangażowania: na tyle, na ile owo zaangażowanie pozwalało na wykonywanie pracy *stricte* etnograficznej¹³.

Zaznaczyć trzeba, że rola badacza w pewnych momentach wpływała na powierzchnię mojej świadomości, przypominając mi o obowiązku wykonywania pracy terenowej; wtedy przez jakiś czas zwracałem uwagę na swoje doznania cielesne czy na sposób, w jaki wykonywałem techniki; obserwowałem również zachowania mojego partnera treningowego, a w miarę możliwości także innych osób. Tak konstytuującą się etnografię można określić mianem „etnografii dysjunktywnej”, która nie stanowiła ciągłego procesu, była rozrywana momentami „spontanicznego zaangażowania”, zmacona moim tożsamościowym uwikłaniem w trening (trawestuję i modyfikuję tutaj kategorię dysjunkcji Arjuna Appaduraia [2005]). W szerszym znaczeniu mowa tu o sytuacji wchłaniania etnografa przez teren, która, paradoksalnie, nie musi sprzyjać intensywności pracy badawczej, lecz może ową intensywność redukować, osłabiać, podmywać. Koegzystencję dwóch wskazanych ról można określić jako kolizję postawy wierności zadaniu wykonania pracy etnograficznej z chęcią partycypacji w żywiole fizycznej rywalizacji i procesie nauki nowych technik (zob. dalej).

Gdyby jednak rzec, że czysta przyjemność wypierała obowiązek, byłoby to fałszywe postawienie sprawy: sam bowiem udział w treningu i uczestnictwo w sparingach traktowałem w kategoriach obowiązku. Świadczyło to o tym, jak głęboko wszedłem w reżim trenowania brazylijskiego jiu-jitsu: na własnym przykładzie mogłem pojąć, jak praktykowanie danego sportu walki może stać się jednym z priorytetów, przesłaniających inne dążenia i cele (por. Wieczorkiewicz, Fontenelle 2016¹⁴). Samo w sobie stanowiło to istotną obserwację z poziomu autoetnografii: głębia zaangażowania sprzyjała czasowemu zawieszaniu roli badacza-etnografa. Można to ująć

¹³ Nie bez znaczenia w tym kontekście jest fakt, że moja pierwsza propozycja konceptualnego ujęcia fenomenu walk toczonych w ramach treningu bjj, oparta na odwołaniu do teorii figuracji Norberta Elias, powstała na podstawie obserwacji zachowań innych osób, partycypujących w sparingach, nie zaś osobistego udziału w tych ostatnich. A zatem metoda obserwacji, wydawałoby się bardziej heurystyczna, na początkowym etapie prowadzenia badań i w odniesieniu do zasygnalizowanej kwestii okazywała się dominować.

¹⁴ Autorki w swoim tekście omawiają przypadek kobiety praktykującej jogę, u której w pewnym momencie regularne treningi przesłoniły związek z partnerem (Wieczorkiewicz, Fontenelle 2016).

następująco: im głębsze zaangażowanie, im gęstsza partycypacja, tym, w wielu przypadkach, trudniejsze, szczególnie przez pierwsze dwa lata realizacji badań, było aktywowanie etnograficznej uwagi, jaką chciałem obdarzać to, co działo się w ramach treningu. Przez owe dwa lata miałem wrażenie, że zaangażowanie i etnografia okazują się finalnie raczej własnymi oponentami – zamiast napędzać się wzajemnie i stymulować. Dopiero trzeci rok prowadzenia badań we wzmiankowanej formule przyniósł znaczące zmiany (był to swoisty „przełom poznawczy”, niekryształizujący się jednak w jednym wybranym momencie, ale uświadomiony sobie *post factum*): pozyskiwanie danych stało się łatwiejsze, a z samych treningów udawało mi się zapamiętać więcej szczegółów; moja świadomość oraz zmysły przestawiły się na rejestrowanie informacji w toku wykonywania ćwiczeń lub odbywania walk. Zapisywane po treningu notatki stały się zauważalnie obszerniejsze: podczas gdy od września do listopada 2016 roku zapisałem niecałe dwie strony notatek, w końcowej części okresu prowadzenia badań, w lipcu 2019 roku, po pojedynczym treningu byłem w stanie wypełnić nawet całą stronę. Tak jak płynność ruchów jest efektem dłuższego oddawania się treningowi sportowemu, a *habitus* boksera jest wykuwany na sali treningowej (Wacquant 2005, s. 452–454), tak też rejestrowanie danych w ramach „gęstej partycypacji” wymagało, w moim przypadku, odpowiednio długiego „treningu”: rozłożonej w czasie adaptacji do wzmiankowanej formuły funkcjonowania w terenie. „Gęsta partycypacja” może być więc ujmowana w kategoriach umiejętności: zakres i znaczenie pozyskiwanych danych, a także ich ilość, stają się, w przyjętej perspektywie, funkcją stopnia wdrożenia badacza/badaczki do omawianej formuły agregacji danych empirycznych.

Nie zawsze jest przy tym tak, że ciało badacza automatycznie, niejako samoistnie (niczym dobrze naoliwione urządzenie) wychwytuje te odczucia somatyczne, które byłyby istotne etnograficznie. Gdy w trakcie sparingu oponent usiądzie ciężarem ciała na mojej klatce piersiowej lub przekrzywi mi ramię, aplikując dźwignię na staw łokciowy, wówczas trudno bym nie poczuł (i nie zapamiętał), z jakim dyskomfortem oraz bólem się to łączy. Intensywność tych doznań nie pozwala ich zignorować; zbyt silnie się one „narzucają” cielesności badacza. W wielu innych sytuacjach potrzebne jest jednak wykształcenie pewnej formy świadomego skupienia po to, aby wychwytywać sytuacje, w których ciało reaguje w sposób błyskawiczny na zasadzie ucieleśnionych wzorców i nawyków (Csordas 1990; Shusterman 2016)¹⁵. Oto fragment moich notatek terenowych, który udostępniam po drobnych korektach stylistycznych:

jak walczyłem z niebieskim pasem, poczułem, że jedna moja ręka jest po jego pachą, co kreowało okazję, by mnie poddał [dźwignię na łokieć], gdy poczułem, że moja dłoń dotyka jego pachy, natychmiast ją cofnąłem i zgiąłem, czucie i myślenie się zlały w jedno, ruch był natychmiastowy, myślałem jakby czuciem ciała [ręki] i potem nastąpiła błyskawiczna reakcja w postaci odsunięcia i zgięcia ramienia.

Cały opisany ruch został wykonany w czasie, mniej więcej, 1–2 sekund; wychwycenie tego ruchu (jako operacji uwikłanego w walkę ciała) wraz z odnotowaniem jego

¹⁵ W ramach treningu bjj zachodziło jednak także wiele sytuacji, w których poszczególne ruchy podejmowane i stymulowane były świadomą pracą umysłu.

sensualnego bodźca i dotarciem do aspektu poznawczego wymaga pewnego rodzaju czynnej refleksyjności (zob. Rakowski 2009¹⁶; 2018), która wydaje mi się czymś więcej niż postawą wyczekiwania na spływające doznania somatyczne.

W tym miejscu warto dodać, że praktycznie przez cały czas realizacji badań o treningach myślałem również po ich zakończeniu (por. Darmas 2019, s. 38). Poszczególne walki, w introspekcyjnych migawkach, wciąż pojawiały się w moich myślach; czułem np. sportową złość po porażce, nakazującą mi rozbierać odbyte starcia na czynniki pierwsze, wyławiać z nich momenty, gdy mogłem zareagować inaczej, lepiej, zastanawiać nad tym, w którym momencie popełniłem błąd, z czego skorzystał oponent, rozmyślać o tym, czy może powinienem zacząć uczęszczać na siłownię lub praktykować rozciąganie, aby mieć lepsze wyniki na sparingach. Były to rozmyślenia formułowane z perspektywy osoby zainteresowanej postępowaniem własnych umiejętności, wygrywaniem walk sparingowych, nie zaś badacza, który stara się, z poziomu nabytej wiedzy oraz doświadczenia etnograficznego poddać analizie momenty treningu. Rozmyślenia te konceptualnie umieścić można w obrębie „technik siebie”, w których autorefleksja łączy się z pragnieniem samodoskonalenia (Foucault 2000). W szerszym zaś aspekcie: praktykowanie brazylijskiego jiu-jitsu wykracza poza kontekst samego treningu, nie jest przypisane wyłącznie do sytuacji osobistego udziału w zajęciach¹⁷. Ponownie spycha jednak zabiegi badawcze (tym razem nie etnograficzne, lecz analityczne) na dalszy plan, sprzyja ich redukcji.

W trakcie zbierania materiału etnograficznego starałem się opisać proces nabywania nowych technik, uznając za istotne określenie tego, jak ciało wdraża się w nowe kombinacje ruchów w przypadku brazylijskiego jiu-jitsu. Brazylijskie jiu-jitsu obfituje w wielość specyficznych, trudnych do wykonania i wymagających niemałego rozciągnięcia ciała technik, składających się z ruchów następujących w ściśle określonej sekwencji. Płynne odtworzenie nowych technik bywa w związku z tym nieraz bardzo trudne. Czy w interpretacji procesu absorpcji technik można wyjść poza znaną fizjologom i dość uniwersalną zasadę, iż mechaniczna i wytrwała repetycja ruchu przynosi nabycie prawidłowej techniki (prawidłowego sposobu) wykonywania danego ruchu? Poszukując odpowiedzi, zacząłem studiować niuanse procesu nauki, chcąc określić, jak to się dzieje, że technika „wchodzi w ciało” i poniekąd „staje się” tym ciałem: ciałem, które zdolne jest wykonywać pewne układy ruchów składające się na daną technikę (na temat nauki umiejętności: Geiser 2008; Downey, Dalidowicz, Mason 2014; Wacquant 2011; Downey 2008). I tak, nauka techniki została przeze mnie ujęta jako proces przekładania tego, co zaobserwowane (co pokazane zostało przez instruktora) i usytuowane w pamięci krótkotrwałej na ruchy i manipulacje cielesne.

Z perspektywy uczestnictwa w treningu okazało się, że to właśnie pamięć krótkotrwała ma fundamentalne znaczenie w procesie nauki. Pamięć krótkotrwała przechowuje

¹⁶ Moje ujęcie omawianej kwestii stymulowane było lekturą części I przywołanej pracy.

¹⁷ Powyższa interpretacja powstała pod wpływem lektury fragmentu *Nadzorować i karać*, traktującego o amplifikacji władzy nad ciałem skazańca (Foucault 2009).

bowiem pewien obraz techniki, który będzie następnie przetwarzany na skonkretyzowane ruchy ciała; najpierw mamy więc do czynienia z mentalnym zapisem techniki, następnie świadomie „uczy się” ciało, poprzez kolejne powtórzenia, na podstawie tegoż zapisu. Tak więc proces nauki integruje pod względem kolejności oraz formy przyswajania technik brazylijskiego jiu-jitsu dwa rodzaje pamięci: pamięć krótkotrwałą o ściśle mentalnym wymiarze oraz pamięć ciała (zob. Shusterman 2016). Kilkakrotnie przekonałem się również, iż aktywność poznawcza podczas momentu obserwacji demonstrowania techniki przez instruktora – poziom koncentracji, zwrócenie uwagi na detale pokazywanego ruchu – przekładała się na późniejszą „pewność” w operowaniu ciałem (podczas samodzielnego wykonywania techniki), swobodę „przejścia” przez całą strukturę danej techniki; z czego wynikałoby, że umysł pełni, przynajmniej w niektórych momentach, funkcję nadrzędną, profilującą proces nauki. Obserwacja uczuliła mnie, że w przypadku brazylijskiego jiu-jitsu nauka to wielozmysłowy proces (por. Fors, Backstrom, Pink 2013; Pink 2009; Hockey, Allen-Collinson 2009, s. 219–220), w którym najpierw patrzy się na ruchy instruktora i słucha tego, co mówi; osobisty zaś udział w zajęciach przekonał mnie, iż w dalszej kolejności istotna jest przede wszystkim propriocepcja (głębokie czucie ciała, jego koordynacja), umożliwiającą poprawne odtworzenie demonstrowanych ruchów. Różne zmysły są wobec tego istotne w różnych momentach procesu nauki (Hockey, Allen-Collinson 2009). W procesie przyswajania technik spletają się werbalne i pozawerbalne metody nauczania (Jakubowska 2015; Samudra 2008): to, co „zobaczone” i „usłyszane”, staje się, w dalszej kolejności, „wykonywanym”, performowanym przez ciało. Bez osobistego udziału w zajęciach nie uzmysłowiłbym sobie, że istotną rolę odgrywa w procesie nauki właśnie pamięć krótkotrwałą, magazynująca w sobie zapis demonstrowanej przez instruktora konkretnej techniki – co pozwala wyjść poza analizę zatrzymującą się na poziomie „samej” fizjologii ciała oraz zobrazować, jak w dyskursie antropologicznym mogą funkcjonować koncepcje z zakresu kognitywistyki, łączone z zapoznanymi kategoriami humanistyki, takimi, jak dualizm ciała i umysłu. Jakkolwiek obecnie dualizm ten podlega zanegowaniu, m.in. za sprawą koncepcji ucieleśnienia Thomasa Csordasa (1990), to jednak pierwsze ujęcie wydało mi się optymalne do eksplikacji moich odczuć somatycznych: doświadczenie terenowe, także to o somatycznym wymiarze, może bowiem domagać się artykulacji w poprzek dominujących paradygmatów i koncepcji, osadzać się na zaskakujących nieraz, także i dla badacza, kategoriach pojęciowych. Forma (postać) oddania doświadczeń winna zbliżać się maksymalnie do tego, jak rzeczywiście były one odczuwane; w tym względzie kartezjański dualizm może być rozpatrywany jako element dyskursu *emic*.

W innych sytuacjach dylemat realizacji badań z wykorzystaniem własnego ciała rysował się następująco: czy moje subiektywne, somatyczne odczucia nie kreślą fałszywego obrazu tego, co działo się na macie podczas treningów? Dwa przykłady będą tutaj relewantne i warte przytoczenia. Pewnego dnia ćwiczyłem z Konradem wariant techniki tzw. duszenia trójkątne (w którym oplata się nogami ramię i bok szyi osoby duszonej, odcinając dopływ krwi do mózgu). Gdy to ja aplikowałem

Konradowi duszenie, wówczas czułem swoim ciałem, że mój stopień przyswojenia techniki jest niewystarczający, aby wywołać efekt wskazany powyżej: sądziłem, że wykonuję to duszenie w sposób nieprawidłowy. A jednak Konrad relacjonował, że było ono zapięte poprawnie: poczuł nacisk na swoich tętnicach szyjnych i klepnął mnie w udo na znak, abym puścił duszenie. Czyżby więc okazywało się, że nie ja, stosujący technikę, ale osoba, na której się tę technikę aplikuje, pozostaje kluczowym weryfikatorem stopnia jej poprawności, a zatem *de facto* mojego jej opanowania? Czy werbalizowane cielesne wrażenia drugiej osoby, nie zaś własne odczucia somatyczne, związane z ułożeniem ciała i operowaniem nim, okazują się w tej sytuacji decydujące: informują o tym, na ile moje ciało przyswoiło sobie dany zestaw ruchów, na ile jestem w stanie wykonać daną technikę?

Inna sytuacja miała miejsce podczas walk sparingowych, gdy walczyłem z Adamem, z którym często staczam pojedynki na macie. Akurat tego dnia miałem wrażenie, że stosunkowo łatwo dochodził do poszczególnych pozycji i przejmował kontrolę nad walką; ja w trakcie starcia raczej mniej lub bardziej udanie się broniłem, niż atakowałem. Jednak po walce powiedział mi, że mój styl walki się poprawia: według niego zauważalnie więcej się ruszam i przez to jestem trudniejszym przeciwnikiem. Byłem zaskoczony: taka perspektywa oglądu naszego starcia w ogóle nie przyszłaby mi do głowy. Ogólniejszy wniosek jest zaś taki: w przedstawionych sytuacjach własne odczucia i spostrzeżenia, odnoszące się do pracy ciała i performowania technik, mogą konfundować, skłaniać do refleksji nad tym, na ile uprawnione byłoby ich włączenie w ramy materiału badawczego. Skonfrontowanie własnych odczuć i spostrzeżeń ze stanowiskiem innych ćwiczących, co zalecała Samudra (2008, s. 666, 678), przynosiło wątpliwości odnośnie prawomocności danych, pozyskiwanych w ramach „gęstej partycypacji”. W ten sposób odkrywałem pewne ograniczenia, tkwiące w tej formule, ograniczenia, które weryfikowały, na ile mogę (powinienem) zaufać własnym doświadczeniom somatycznym.

REFLEKSJE KOŃCOWE

„Długotrwałe zagłębienie się w pracę terenową jest doświadczeniem totalnym, angażującym wszystkie zasoby danego badacza: intelektualne, cielesne, emocjonalne, światopoglądowe oraz intuicyjne” – zauważa Judith Okely (2005, s. 8) w tekście dotyczącym związków między autobiografią, antropologią i etnografią. W świetle powyższego wywodu można zasugerować, że trenowanie sportu walki okazywało się aktywnością angażującą cielesnie, poznawczo i emocjonalnie (por. Wacquant 2005, s. 454). W treningach brałem bowiem udział jako osoba mająca „prywatne” cele i ukierunkowania oraz jako badacz, prowadzący badania etnograficzne. Obu wskazanych ról – to jeden z wyprowadzonych na poziomie autoetnograficznym wniosków – nie dało się harmonijnie połączyć ani też rozdzielić pomiędzy poszczególne odcinki czasu, takie jak trening i pozatreningowa codzienność. Praca naukowa, działalność etnograficzna oraz konceptualne myślenie nad rezultatami owej działalności

były więc, to następny formułowany wniosek, stale zagrożone. Łączenie prywatnego hobby z badaniami okazuje się problematyczne: wprowadza dysonanse, sprzyja (w niektórych momentach) redukcji działalności naukowej. To myśl, którą mogliby przyswoić antropolodzy, zainteresowani praktykowaniem *anthropology at home* i skłonni wybierać do swoich badań dziedziny, w których realizują się prywatnie. Z drugiej strony, korzyści z praktykowania „gęstej partycypacji” ujawniały się stopniowo. Przynosiła ona efekty dopiero po pewnym czasie, gdy odpowiednio wzrosły moje umiejętności prowadzenia badań z wykorzystaniem tej metody, gdy udało mi się wykształcić wspomnianą wyżej świadomą uważność rejestrowania doświadczeń somatycznych – w całej ich „gęstości” i złożoności, odczuwalnych dopiero w trakcie praktyki treningu.

LITERATURA

- Abramson Corey M., Modzelewski Darren 2011, Caged morality: Moral worlds, subculture and stratification among middle-class cage fighters, *Qualitative Sociology*, nr 34, s. 143–175.
- Allen-Collinson Jacqueline 2011, Intention and epochēn tension: autophenomenography, bracketing and a novel approach to researching sporting embodiment, *Qualitative research in Sport, Exercise and Health*, vol. 3, nr 1, s. 48–62.
- Amit Vered 2000, Introduction, [w:] V. Amit (red.), *Constructing the field: Ethnographic fieldwork in contemporary world*, Routledge, London–New York.
- Anderson Leon 2014, Autoetnografia analityczna, *Przegląd Socjologii Jakościowej*, t. 10, nr 3, s. 144–170.
- Appaduraj Arjun 2005, *Nowoczesność bez granic. Kulturowe wymiary globalizacji*, tłum. Zbigniew Pucek, Universitas, Kraków.
- Bielecka-Prus Justyna 2014, Po co nam autoetnografia? Krytyczna analiza autoetnografii jako metody badawczej, *Przegląd Socjologii Jakościowej*, t. 10, nr 3, s. 76–96.
- Clifford James 2006, Praktyki przestrzenne: badania terenowe, podróże i praktyki dyscyplinujące w antropologii, [w:] E. Nowicka, M. Kempny (red.), *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje*, tłum. S. Sikora, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa, s. 139–179.
- Ciesielska Małgorzata, Wolanik-Bostrom Katarzyna, Ohlander Magnus 2012, Obserwacja, [w:] D. Jemielniak (red.), *Badania jakościowe. Metody i narzędzia*, t. 2, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa, s. 41–65.
- Cohen Bar-On Einat 2006, *Kime* and the moving body: Somatic codes in Japanese martial arts, *Body & Society*, nr 12 (4), s. 73–93.
- Cohen Bar-On Einat 2009, Survival an Israeli Ju-Jitsu school of martial arts. Violence, body, practice and the national, *Ethnography*, nr 10, s. 153–183.
- Csordas Thomas 1990, Embodiment as a paradigm for anthropology, *Ethos*, vol. 18, nr 1, s. 5–47.
- Czarnecka Dominika 2017, Poprzez ciało w ruchu. Pomiędzy tożsamością instruktorki fitness a tożsamością badaczki, *Etnografia Polska*, t. 61, z. 1–2, s. 167–183.
- Czyżewski Marek, Kowalski Sergiusz 1990, Retoryka Wałęsy, *Teksty Drugie*, nr 4, s. 82–92.
- Dinkovici Alexandru 2012, Globalization and shared practices: on brazilian jiu-jitsu and pain communities, *Annuaire Roumain d'Anthropologie*, nr 49, s. 36–54.
- Darmas Marcin 2019, *Na dystans. Rozważania socjologiczne o boksie*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa.

- Downey Greg 2008, Scaffolding imitation in Capoeira: Physical education and enculturation in an Afro-Brazilian art, *American Anthropologist*, vol. 110, z. 2, s. 204–213.
- Downey Greg, Dalidowicz Monica, Mason Paul 2014, Apprenticeship as method: Embodied learning in ethnographic practice, *Qualitative Research*, nr 15 (2), s. 21–35.
- Ellis Carolyn, Adams Tony, Bochner Arthur 2011, Autoetnography: an overview, *Forum: qualitative social research*, vol. 12, nr 1, <http://www.qualitative-research.net/index.php/fqs/article/view/1589/3095>, dostęp: listopad 2018.
- Farrer Douglas S. 2015, Efficacy and entertainment in martial arts studies: Anthropological perspectives, *Martial Arts Studies*, nr 1, s. 34–45.
- Farrer Douglas S. 2018, Performance ethnography, [w:] P. Bowman (red.), *Martial arts studies reader*, Rowman & Littlefield International, s. 137–153.
- Farrer Douglas, Wahlen-Bridge John 2011, Introduction: Martial arts, transnationalism, and embodied knowledge, [w:] D.S. Farrer, J. Wahlen-Bridge (red.), *Martial arts as embodied knowledge. Asian traditions in a transnational world*, SUNY Press, New York, s. 1–25.
- Fors Vaïke, Backstrom Asa, Pink Sarah 2013, Multisensory emplaced learning: Resituating situated learning in a moving world, *Mind, Culture and Activity*, nr 20, s. 170–183.
- Foucault Michel 2000, Techniki siebie, [w:] *Historia. Filozofia. Polityka. Wybór pism*, tłum. Damian Leszczyński, Lotar Rasiński, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa–Wrocław.
- Foucault Michel 2009, *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, tłum. Tadeusz Komendant, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa.
- Geertz Clifford 2005, *Interpretacje kultur. Wybrane eseje*, tłum. Maria M. Piechaczek, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- Geiser Thorsten 2008, Embodiment, emotion and empathy. A phenomenological approach to apprenticeship learning, *Anthropological Theory*, vol. 8, nr 3, s. 299–318.
- Goffman Erving 2010a, *Analiza ramowa. Esej z organizacji doświadczenia*, tłum. Stanisław Burdziej, Zakład Wydawniczy Nomos, Warszawa.
- Goffman Erving 2010b, *Spotkania. Dwa studia z socjologii interakcji*, tłum. Paweł Tomanek, Zakład Wydawniczy Nomos, Warszawa.
- Hastrup Kirsten 2006, O ugruntowaniu się światów – podstawy empiryczne antropologii, [w:] E. Nowicka, M. Kempny (red.), *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje*, tłum. Marta Bucholc, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa, s. 87–99.
- Hastrup Kirsten 2008, *Droga do antropologii. Między doświadczeniem a kulturą*, tłum. Ewa Klekot, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- Hockey John, Allen-Collinson Jacqueline 2009, The sensorium at work: the sensory phenomenology of the working body, *The Sociological Review*, nr 57 (2), s. 217–239.
- Jakubowska Honorata 2009, *Socjologia ciała*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań.
- Jakubowska Honorata 2015, Wiedza pozadyskursywna i sposoby jej badania na przykładzie przekazywania i nabywania umiejętności sportowych, *Studia Socjologiczne*, nr 4, s. 173–193.
- Jakubowska Honorata 2017a, Intymistyczny charakter autoetnografii na przykładzie badań sportowych doświadczeń, *Autobiografia*, nr 2, s. 37–49.
- Jakubowska Honorata 2017b, *Skill transmission, sport and tacit knowledge: A sociological perspective*, Routledge, Abington–New York.
- Kacperczyk Anna 2014, Autoetnografia – technika, metoda, nowy paradygmat? O metodologicznym statusie autoetnografii, *Przegląd Socjologii Jakościowej*, t. 10, nr 3, s. 32–76.
- Kaniowska Katarzyna 2006, Dialog i interpretacja we współczesnej antropologii, *Etnografia Polska*, t. 50, z. 1–2, s. 17–34.
- Kaniowska Katarzyna 2017, Krótko o źródłach autoetnografii, *Kultura i Społeczeństwo*, t. 61, nr 3, s. 3–7.
- Kossakowski Radosław 2014, Medytacja i futbolowa gorączka. O potencjale, ograniczeniach i domknięciach autoetnografii, *Przegląd Socjologii Jakościowej*, t. 10, nr 3, s. 96–124.

- Kość-Ryżko Katarzyna 2013, Etnolog w labiryncie znaczeń kulturowych. Psychologiczne wyzwania badań terenowych, [w:] I. Kuźma (red.), *Tematy trudne. Sytuacje badawcze*, Wydawnictwo UŁ, Łódź, s. 15–47.
- Kowalczyk Beata 2014, (Nie)przekładalność (?) perspektyw w świecie muzyki klasycznej. Autoetnografia socjologa-obszernika i japonisty-tłumacza, *Przegląd Socjologii Jakościowej*, t. 10, nr 3, s. 202–222.
- Krzemiński Ireneusz 2011, O metodologii *Semiotyki Solidarności*, [w:] S. Kowalski, I. Krzemiński, M. Łuczewski, T. Szawiel, Sąd nad *Semiotyką Solidarności*. Warszawskie dyskusje wokół książki Pawła Rojka, *Pressje*, teka 25.
- Majbroda Katarzyna 2016, Od konwencji narracyjnej do metody: praktykowanie antropologii społeczno-kulturowej po zwrocie afektywnym, *Zeszyty Etnologii Wrocławskiej*, nr 1 (24), s. 65–84.
- Marcus George E. 1995, Ethnography in/of the world-system: The emergence of multi-sited ethnography, *Annual Review of Anthropology*, nr 24, s. 95–117.
- Matthews Christopher 2015, Being nose: the body as an ineffective but flawed tool of research, [w:] I. Wellard (red.), *Researching embodied sport. Exploring movement cultures*, Routledge, London–New York, s. 130–144.
- Mokrzan Michał 2017, Dziesięć wyznań albo krępujący chiazm: od etnografii neoliberalizmu do neoliberalnej etnografii, *Kultura i Społeczeństwo*, t. 61, nr 3, s. 67–87.
- Okely Judith 2005, Anthropology and autobiography: participatory experience and embodied knowledge, [w:] J. Okley, H. Callaway (red.), *Anthropology and autobiography*, Routledge, London–New York, s. 1–28.
- Pink Sarah 2009, *Doing sensory ethnography*, SAGE Publications, Londyn–Thousand Oaks–New Delhi–Singapore.
- Samudra Jaida Kim 2008, Memory in our body. Thick participation and the translation of the kinetic experience, *American Ethnologist*, vol. 35, nr 4, s. 665–681.
- Songin-Mokrzan Marta 2017, Rola autoetnografii w procesie wytwarzania wiedzy antropologicznej, *Kultura i Społeczeństwo*, t. 61, nr 3, s. 53–67.
- Stanisz Agata 2012, Ruchome miejsca i etnografia translokacyjności, *Tematy z Szewskiej*, nr 2, s. 7–18.
- Rakowski Tomasz 2009, *Łowcy, zbieracze, praktycy niemocy. Etnografia człowieka zdegradowanego*, Wydawnictwo Słowo, Obraz, Terytoria, Gdańsk.
- Rakowski Tomasz 2018, Etnografia przedtekstowa. Fenomenologiczne korzenie interpretacji antropologicznej, *Teksty Drugie*, nr 1, s. 16–40.
- Shusterman Richard 2016, *Myslenie ciała. Eseje z zakresu somaestetyki*, tłum. Patrycja Ponia-towska, Instytut Wydawniczy Książka i Prasa, Warszawa.
- Wacquant Loic 2004, *Body & soul: notebooks of an apprentice boxer*, Oxford University Press, New York.
- Wacquant Loic 2005, Carnal connections: On embodiment, apprenticeship and membership, *Qualitative Sociology*, vol. 28, nr 4, s. 445–474.
- Wacquant Loic 2011, Habitus as a topic and tool. Reflections on becoming a prize fighter, *Qualitative Research in Psychology*, nr 8, s. 81–92.
- Wieczorkiewicz Anna, Fontenelle Noemie 2016, Wędrująca joga. Przystanek „Warszawa”, <http://kulturaoddolna.pl/wedrujaca-joga>.

KAROL GÓRSKI

„THICK PARTICIPATION” – SOMATIC IMMERSION IN ACTION.
ANTHROPOLOGIST IN THE FIELD OF THE MARTIAL ARTS

Keywords: methodology, body, autoethnography, research process, anthropology
of martial arts, Poland

The aim of this article is to present the specificity of „thick participation”, a research method proposed by Hawaiian anthropologist Jaida Kim Samudra, which assumes deep, bodily immersion in the studied reality, a method particularly recommended for anthropologists and social scientists in general who are engaged in martial arts studies. I am interested in how this method works in the ethnographic research within Brazilian jiu-jitsu community in Warsaw. The paper can also be treated as a voice in the discussion on turning a private passion into a subject of systematic scientific investigation. The main conclusion is formulated as follows: although I cannot deny that “thick participation” may open up new fascinating paths it also creates new dilemmas and research doubts that the anthropologist has to face. In sum, “thick participation” is framed as a skill, practical experience and proper „training”.

Adres Autora:

mgr Karol Górski

Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Warszawskiego

ul. Żurawia 4, 00-503 Warszawa

E-mail: karol_gorski@gazeta.pl

ORCID: 0000-0002-2004-1606