

31 maja 2018

*P*rzegląd
*S*ocjologii
*J*akościowej

Tom XIV
Numer 2

www.przegladsocjologiijakosciowej.org

REDAKTOR NACZELNY

Krzysztof Tomasz Konecki, UŁ

REDAKTORZY PROWADZĄCY

Jakub Niedbalski, UŁ

Izabela Ślęzak, UŁ

REDAKTORZY TEMATYCZNI

Waldemar Dymarczyk, UŁ

Marek Gorzko, US

Anna Kacperczyk, UŁ

Sławomir Magala, Erasmus
University

Łukasz T. Marciniak, UŁ

REDAKTOR

DZIAŁU RECENZJI

Dominika Byczkowska-Owczarek,
UŁ

REDAKTOR JĘZYKOWY

Aleksandra Chudzik (j. polski)

Jonathan Lilly (j. angielski)

AUDYTOR WEWNĘTRZNY

Anna Kubczak, UŁ

KOREKTA

Magdalena Chudzik-Duczmańska

Magdalena Wojciechowska, UŁ

SKŁAD

Magdalena Chudzik-Duczmańska

PROJEKT OKŁADKI

Anna Kacperczyk, UŁ

WWW

Edyta Mianowska, UZ

ADRES REDAKCJI

Uniwersytet Łódzki

Wydział Ekonomiczno-Socjologiczny

Instytut Socjologii

Katedra Socjologii

Organizacji i Zarządzania

ul. Rewolucji 1905 r. 41/43

90-214 Łódź

redakcja.psj@gmail.com

Prawa autorskie

Czasopismo oraz wszystkie zamieszczone w nim artykuły stanowią dorobek współczesnej socjologii. Mogą zostać wykorzystane bez specjalnej zgody dla celów naukowych, edukacyjnych, poznawczych i niekomercyjnych z podaniem źródła, z którego zostały zaczerpnięte.

Wykorzystywanie ogólnodostępnych zasobów zawartych w naszym piśmie dla celów komercyjnych lub marketingowych wymaga uzyskania specjalnej zgody od wydawcy. Pobieranie opłat za dostęp do informacji lub artykułów zawartych w naszym piśmie lub jakiegokolwiek ograniczanie do niego dostępu jest zabronione. Autorzy nadsyłanych artykułów ponoszą odpowiedzialność za uzyskanie zezwoleń na publikowanie materiałów, do których prawa autorskie są w posiadaniu osób trzecich.

Logotyp, szata graficzna strony oraz nazwa *Przeglądu Socjologii Jakościowej* (*Qualitative Sociology Review*) znajdują się w wyłącznym posiadaniu wydawcy. Wszystkie pozostałe obiekty graficzne, znaki handlowe, nazwy czy logotypy zamieszczone na tej stronie stanowią własności ich poszczególnych posiadaczy.

RADA NAUKOWA

Jan K. Coetzee

University of the Free State, Bloemfontein, South Africa

Markieta Domecka

University of Surrey, UK

Aleksandra Galasińska

University of Wolverhampton, UK

Piotr Gliński

Uniwersytet Białostocki

Marek Kamiński

New York University, USA

Michał Krzyżanowski

Lancaster University, UK

Anna Matuchniak-Krasuska

Uniwersytet Łódzki

Barbara Misztal

University of Leicester, UK

Janusz Mucha

Akademia Górniczo-Hutnicza

Sławomir Partycki

Katolicki Uniwersytet Lubelski

Anssi Perakyla

University of Helsinki, Finland

Robert Prus

University of Waterloo, Canada

Marek Szczepański

Uniwersytet Śląski

Piotr Sztompka

Uniwersytet Jagielloński

SPIS TREŚCI

Artykuły

Barbara Bossak-Herbst

Etnograficzny portret publiczności warszawskich wyścigów konnych 6

Mateusz Grodecki

Nowi aktywiści. Polski ruch „socios” jako nowa forma relacji kibiców z klubem 30

Krzysztof T. Konecki

The Problem of Ontological Insecurity. What Can We Learn from Sociology Today? Some Zen Buddhist Inspirations 50

Katarzyna Kowal

Między ziemią a niebem... Doświadczenie własnej cielesności przez osoby praktykujące podwieszanie ciała – studium socjologiczne 84

Magdalena Wojciechowska

“I’ll Tell You What You Need to Know.” How Respondents Negotiate the Sense of Meaning-Making—Methodological Reflections from the Field Based on Ethnographic Study of Lesbian Parenting in Poland 120

Recenzja

Dominika Byczkowska-Owczarek

Alicja Łaska-Formejster (2015) *Pacjent w sieci zależności. Społeczny kontekst praw i autonomii pacjenta.*

Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego 140

Barbara Bossak-Herbst
Uniwersytet Warszawski

Etnograficzny portret publiczności warszawskich wyścigów konnych

DOI: <http://dx.doi.org/10.18778/1733-8069.14.2.01>

Abstrakt Tekst zawiera portret stałej publiczności wyścigów konnych na Torze Służewiec w Warszawie. W oparciu o materiały zebrane podczas długotrwałej obserwacji etnograficznej scharakteryzowana została subkultura stałych uczestników mitingów wyścigowych, ich zachowania przestrzenne, niewerbalne i językowe. Kategorie uwrażliwiające zaczerpnięte z dorobku Ervinga Goffmana pozwoliły wyeksponować uwzorowania ich zachowań. Publiczność wyścigowa nigdy dotąd nie była przedmiotem dociekań badaczy społecznych w Polsce. Artykuł ukazuje różne płaszczyzny, na których można zarysować typologię współczesnych stałych i regularnych bywalców Toru Służewiec. Punktem odniesienia dla niej były badania etnograficzne bywalców wyścigowych Kate Fox w Wielkiej Brytanii oraz Johna Rosecrance w Stanach Zjednoczonych. Osią tekstu jest teza, iż Tor Służewiec jest wyjątkową niszą społeczną zdominowaną przez przeważnie starszych mężczyzn, którzy poprzez zrytualizowane i wymagające zaangażowanie uczestniczą w hazardzie, znajdują swoją podmiotowość i poczucie przynależności.

Słowa kluczowe publiczność, wyścigi konne, uczestnictwo, hazard, Warszawa

Barbara Bossak-Herbst jest adiunktem w Instytucie Socjologii w Zakładzie Antropologii Społecznej na Uniwersytecie Warszawskim. Zajmuje się antropologią miasta oraz rolą wizualności w kulturze. Wydała m.in. książkę pt. *Antropolis. Współczesny Gdańsk w wymiarze symbolicznym*.

Adres kontaktowy:

Instytut Socjologii, Uniwersytet Warszawski
ul. Karowa 18, 00-927 Warszawa
e-mail: bossakb@is.uw.edu.pl

Chociaż kultura dopuszcza ryzykowne przedsięwzięcia, jest wiele konkursów charakteru i poważnych akcji, które nie znajdują uznania. Niemniej są to okazje i miejsca, gdzie może znaleźć wyraz szacunek dla siły moralnej charakteru. Nie tylko szlaki wysokogórskie, ale również kasyna, sale bilardowe i tory wyścigowe są miejscami kultu. To raczej w kościołach – gdzie ryzyko, że zdarzy się coś nieoczekiwanego, jest minimalne – wrażliwość moralna słabnie.

(Goffman 2006: 272–273)

Wstęp. Kontekst badawczy

W artykule została scharakteryzowana współczesna publiczność Toru Służewiec. Podstawę empiryczną artykułu stanowią materiały zgromadzone w ramach długotrwałej obserwacji etnograficznej, która stanowiła jeden z komponentów szerszego projektu badawczego dotyczącego funkcji społecznych i kulturowych Toru Służewiec w Warszawie. Tekst otwiera omówienie stanu badań o charakterze socjologicznym dotyczących wyścigów konnych. Następnie został przybliżony charakter wykorzystanych w artykule źródeł oraz przebieg realizacji tej części badania, w której zostały zgromadzone. Cześć empiryczna ukazuje subkulturowe własności zgromadzeń wyścigowych oraz zawiera charakterystykę warunków czasoprzestrzennych, które tworzą ramy dla aktywności bywalców wyścigowych. Finalnie, na tle badań w krajach anglosaskich, zarysowane zostały wymiary, w których można rozpatrywać podobieństwa i różnice między bywalcami oraz zaproponowana typologii bywalców wyścigowych na Torze Służewiec.

Dla twórców szkoły ekologii społecznej (Burgess, 1925) wyścigi konne były pierwszym przykładem ilustrującym koncepcję obszarów moralnych, czyli tych rejonów miast, które przyciągają ludzi ze względu na ich zainteresowania i pasje, a nie interesy czy określoną przynależność klasową bądź etniczną. W Polsce wyścigi nigdy nie cieszyły się popularnością analogiczną do krajów anglosaskich, jednak istniejący wokół nich świat społeczny cechuje podobna odrębność zwyczajów. Tor Służewiec jest jedynym obiektem w Polsce, na którym mitingi wyścigowe odbywają się kilkadziesiąt razy w roku.

Artykuł ma na celu omówienie uruchamiającego się co tydzień w obrębie warszawskiego hipodromu odrębnego świata społecznego, z jego własnymi sposobami działania, mówienia i myślenia, który posiada własny słownik, sobie właściwe działania i interesy, własną koncepcję tego, co jest znaczące w życiu i do pewnego stopnia – własny schemat życia (Cressey 1932). Trzon współczesnej publiczności stanowią bywalcy, których młodość przypadała na okres PRL-u. W różnych warunkach atmosferycznych na nieogrzewanych trybunach (do 2016 r.) gromadzą się zazwyczaj na pięć sobotnich i pięć niedzielnych godzin, podczas których oddają się powtarzalnym praktykom związanym z grą, życiem towarzyskim i konsumpcją. Warszawski hipodrom stanowi też unikalną przestrzeń społeczną w stolicy – od kwietnia do listopada zgromadzenie mężczyzn w wieku emerytalnym zdecydowanie w niej dominuje – liczebnie oraz pod względem zaangażowania i kompetencji w zakresie wiedzy wyścigowej.

Obserwacje na Torze Służewiec były prowadzone za pomocą kategorii uwrażliwiających zaczerpniętych przede wszystkim z koncepcji Ervinga Goffmana, który w większości swoich badań opartych na obserwacji etnograficznej zajmował się zdarzeniami, które powstają podczas współobecności i na skutek obecności innych. Goffman (1981: 8) analizował zewnętrzne znaki orientacji i zaangażowania ludzi – spojrzenia, gesty, wypowiedzi i ich społeczną organizację. Nie zajmował się strukturą społeczną, lecz strukturami doświadczenia ludzi w różnych momentach życia społecznego zachodzącymi w interakcjach „twarzą w twarz”. Stałość rytmu i scenerii mitingów wyścigowych oraz kluczowe dla całego wydarzenia zakłady wzajemne tworzą na hipodromie

„zagęszczoną rzeczywistość” (Goffman 2010: 6), przejawiającą się wielością zrytualizowanych praktyk stałych graczy. Kontrastuje to z przestrzennym rozrzedzeniem tych zdarzeń – słuźwiecki tor został zaprojektowany dla publiczności masowej, sama trybuna II miała swobodnie mieścić pięć tysięcy czterysta osób. W ostatnich latach podczas mitingów, na których nie ma gonitw najwyższej klasy A, na trybunach przebywa od stu do tysiąca osób (istotny wpływ na liczbę nieregularnych bywalców ma pogoda). Stałych bywalców, tych, którzy są obecni na zdecydowanej większości mitingów, czyli opuszczają je tylko w wyjątkowych okolicznościach, jest około setka. Przy złej pogodzie ludzi po drugiej stronie padoku, czyli związanych zawodowo z wyścigami, bywa podobna liczba. Kolejnych około dwieście osób bywa na Torze regularnie – czyli na ponad połowie mitingów wyścigowych. Perspektywa goffmanowska pozwala dostrzec, iż wraz z kurczeniem się stałej publiczności Toru Słuźwiec zanika też niezbędne audytorium dla ludzi, którzy pragną w rolach bywalców wyścigowych występować.

Poza długofalowymi uwarunkowaniami kulturowymi¹ szeroko rozumianą marginalizację tej dyscy-

¹ Wyścigi konne „w stylu angielskim” są złożoną instytucją społeczną. Formy jej organizacji, prestiż i popularność są wynikiem często długich tradycji, które kształtowały się każdorazowo w specyficznych warunkach społecznych i geopolitycznych. Badaczem historii wyścigów na ziemiach polskich przed I wojną światową był Witold Pruski, autor: *Dzieje wyścigów i hodowli koni pełnej krwi w Polsce, Królestwo Polskie 1815–1918* oraz *Wyścigi i hodowla koni pełnej krwi i czystej krwi arabskiej w latach 1918–1939*. Opis budowy oraz charakterystykę terenu Toru Słuźwiec zawiera tekst Barbary Bossak-Herbst *Zespół Torów Wyścigów Konnych Słuźwiec – przedwojenna enklawa* [w:] Małgorzata Jacyno, red., *Przewodnik socjologiczny po Warszawie*, s. 82–99. Zarys historii Toru Słuźwiec można znaleźć też na jego oficjalnej stronie. W przypadku Wielkiej Brytanii i Stanów Zjednoczonych Ameryki pracą, która ukazuje specyfikę i głębokie różnice pomiędzy tymi dwoma głównymi ośrodkami wyścigów konnych na świecie, jest książka Rebeci Cassidy (2007) *Horse People: Thoroughbred Culture in Lexington and Newmarket*.

pliny sportu w Polsce wzmaga identyfikacja zakładów wzajemnych z hazardem, który zarówno w wymiarze legislacyjnym (Ustawa z dnia 19 listopada 2009 r. o grach hazardowych), jak i społecznym jest jednoznacznie negatywnie nacechowany i niemal utożsamiany z uzależnieniem (CBOS 2011). Obecnie wyścigi konne są niemal nieobecne w telewizji polskiej i większości innych mediów. Nie ma możliwości obstawiania ich wyników przez Internet, choć istnieje możliwość zakładania się za pośrednictwem firm bukmacherskich na torach wyścigów konnych w innych krajach. Oznacza to, że osoby, dla których świat społeczny wyścigów faktycznie miał małe znaczenie, od lat mogą realizować się jako gracze za pośrednictwem Internetu. Jednak w Polsce uczestnictwo w zakładach wzajemnych wymaga udania się na Tor Słuźwiec (ewentualnie kilkanaście razy w roku na tor wrocławski lub sopocki). Ograniczenia te wytworzyły unikalny fenomen – lokalną publiczność o charakterze bezpośrednim, która w kategoriach ilościowych wpisuje się w marginalia kulturowe, zaś w kategoriach jakościowych, ze względu na swoje unikalne cechy terytorialnie zakorzenionej subkultury (Khan 1980; Fox 1999), w centralny obszar badań antropologicznych.

Badania publiczności stanowią nieodzowny komponent socjologii kultury masowej. W obszarze sportu badacze koncentrują się przede wszystkim na publiczności najbardziej popularnej dyscypliny – futbolu (Bryl 2001; Antonowicz, Wrzesiński 2009; Rogowski, Skrobacki 2011; Sahaj 2012; Czuba, Drozda, Myszkowski 2012; Antonowicz, Kossakowski, Szlendak 2015). Natomiast publiczność pierwszego sportu masowego, który przez dziesięciolecia monopolistycznie przyciągał tłumy

na europejskie hipodromy, również na ziemiach polskich, pozostaje nierozpoznana. Ani w międzywojniu, ani w okresie PRL-u, ani też współcześnie publiczność wyścigów konnych nie doczekała się socjologicznej analizy. Przez dekady tylko reportaże prasowe i fotograficzne dostarczały jej portretów („Stolica”, „Życie Warszawy”, „Kurier Warszawski”), ale wraz ze spadkiem popularności wyścigów od końca lat dziewięćdziesiątych XX wieku i to uległo zmianie.

Wieloletnia nieobecność w narracjach różnych dyscyplin badawczych doprowadziła do marginalizowania wyścigów konnych także w historii sportu. Jej badacze nierzadko jako pierwszy klub sportowy o skodyfikowanych regułach gry oraz z podziałem na amatorów i zawodowców wskazują „London Football Association” (Lipoński 2012), choć wiek wcześniej istniał już brytyjski „Jockey Club”. Z kolei w historii polskiego sportu jako pierwszy klub sportowy wskazuje się często Towarzystwo „Sokół” (Tuszyński 1981), choć już kilka dekad wcześniej funkcjonowały towarzystwa wyścigowe, które wśród swoich celów wymieniały: „krzewienie tężyzny fizycznej jeźdźców amatorów i zawodowych dżokejów” (Pruski 1981).

Wydaje się, że zapomnienie to wynika, między innymi, z charakteru rozgrywek na wyścigach konnych. Odstają one od wzoru organizacyjnego współczesnego sportu, który wytwarza futbol, dziś coraz częściej określany mianem *postfutbolu* (Czubaj, Drozda, Myszkowski 2012). Inaczej niż w przypadku sportów zespołowych, w przypadku wyścigów konnych nie występuje prosty podział na kluby czy drużyny narodowe, z którymi wi-

downia mogłaby się łatwo utożsamić, jeśli nie na dłużej to na czas danego widowiska. Brakuje też wielkich gwiazd, jak w przypadku zarówno sportów zespołowych, jak i indywidualnych. Co więcej, rywalizujące na bieżni jednostki-sportowcy stawią zmieniającą się z gonitwy na gonitwę konfigurację dwóch podmiotów. Parafrazując de Latoura, widz obserwuje rywalizację ludzko-konnych hybryd, centaurów (Barclay 1980), które stanowią nieoczywisty splot sił i intencji jeźdźca i konia (Game 2001), co dodatkowo utrudnia identyfikację z nimi. Ponadto uczestnictwo w zakładach wzajemnych na wyścigach wymaga zaangażowania niezbędnego do gromadzenia i analizy danych, co zasadniczo odróżnia je od gier losowych czy zręcznościowych. Niemedialny format czasowy dni wyścigowych – fakt, że gonitwy trwają krócej od większości reklam telewizyjnych, a cały miting rozciągnięty jest na ponad pół dnia wydają się skutkować małym zainteresowaniem nie tylko współczesnych konsumentów widowisk sportowych, ale też wśród badaczy – zarówno naukowców, jak i pracujących dla zleceniodawców biznesowych.

W krajach anglosaskich historia wyścigów konnych, tego pierwszego profesjonalizowanego i skomercjalizowanego sportu, przyciąga w nieco większym stopniu uwagę socjologów i historyków (Herman 1967; Scott 1968; Khan 1980; Rosecrance 1990, Fox 1999; Cassidy 2002; 2007; Riess 2011). Publiczność wyścigów konnych najczęściej bywa przedmiotem badania w Stanach Zjednoczonych Ameryki. Rosecrance (1990) zauważa jednak, że są one prowadzone niemal wyłącznie z perspektywy teorii dewiacji, co skutkuje brakiem szerszych opracowań zachowań

graczy². Relacje z kilku badań dotyczących graczy anglosaskich można znaleźć na łamach „Leisure Studies” (Saunders, Turner 1987; Filby, Harvey 1988; Bruce, Johnson 1992; Graham, McManus 2014). Sam Rosecrance przez szesnaście miesięcy odwiedzał kilka torów, łącznie odbył na nich osiemdziesiąt wizyt i przeprowadził dwieście czterdzieści wywiadów. Jego opracowanie oraz typologia brytyjskiej publiczności wyścigowej autorstwa Kate Fox stanowią główny punkt odniesienia dla typologii służewieckiej publiczności. Fox skonstruowała typologię brytyjskich bywalców torów na podstawie prowadzonych przez rok obserwacji etnograficznych, w których swobodne rozmowy z publicznością oraz z osobami związanymi zawodowo z wyścigami stanowiły źródło uzupełniające. Na tej podstawie stworzyła charakterystykę uczestników angielskich mitingów wyścigowych, wskazując przede wszystkim na różne wymiary ich fasady osobistej.

Metody i przebieg badania

W 2013 roku został sporządzony projekt Miejscowego Planu Zagospodarowania Przestrzennego (dalej MPZP) przy ul. Kłobuckiej, który, między innymi, dopuszczał wprowadzenie nowych funkcji i zabudowy w niektórych częściach Toru Służewiec. Jego treść wzbudzała szereg kontrowersji³. W tym kon-

² Od początku tworzenia się państwowości Stanów Zjednoczonych konflikty między zwolennikami wyścigów konnych i ich wrogami bywały bardzo gwałtowne, co w tym zakresie odbija się w historii prawodawstwa poszczególnych stanów. Szerzej o tym pisze m.in.: Steven Riess w książce z 2011 roku pod tytułem *The Sport of Kings of Crime: Horse Racing, Politics, and Organized Crime in New York 1865–1913*. Syracuse University Press: New York.

³ Między innymi znajdował on odzwierciedlenie na łamach ówczesnej prasy, przede wszystkim „Polska. The Times” i urynowskiej „Passy” oraz na hippicznych forach internetowych. Projekt MPZP przy ul. Kłobuckiej został zakwestionowany przez Stołecznego Konserwatora Zabytków oraz negatywnie

tekście powstał projekt badawczy *Tor Wyścigów Konnych Służewiec w Warszawie. Studium społecznych funkcji i znaczeń obszaru kulturowego w przededniu zmian*. Jego podstawowym celem było poznanie, jakie są wobec przestrzeni Toru Służewiec postawy i oczekiwania różnych kategorii osób z nim związanych – zawodowo, poprzez zamieszkiwanie na terenie Toru (czasem już w czwartym pokoleniu), posiadanie koni wyścigowych żyjących w jego bezpośrednim sąsiedztwie, oraz wśród stałej publiczności wyścigowej. Poza badaniem płaszczyzny uświadomionej przedmiotem zainteresowania były faktyczne sposoby użytkowania tego terenu, odizolowanego na co dzień od stolicy. W celu ich poznania zarówno w stajniach, na osiedlu oraz na hipodromie przeprowadzono szereg obserwacji, a w ich ramach setki swobodnych rozmów. Większość z nich została zrealizowana w pierwszej fazie projektu w latach 2015–2016. W latach 2015–2017 przeprowadzono dziewięćdziesiąt osiem wywiadów pogłębionych oraz badanie ankietowe w sąsiedztwie. Z bywalcami przeprowadzono dwadzieścia pięć wywiadów (kilku okazało się być byłymi pracownikami przedsiębiorstwa Państwowych Torów Wyścigów Konnych). Ponadto oprócz analizy publikacji i materiałów internetowych przeprowadzono kwerendę w: AAN, MRiRW, IPN, CAW, MPW oraz w urzędach miasta stołecznego Warszawy. Na przełomie lat 2016 i 2017 przez rok realizowany był film etnograficzny we współpracy z dwiema służewieckimi stajniami.

Dalsza część artykułu poświęcona typologii graczy opiera się przede wszystkim na perspektywie we-

zaopiniowany przez Narodowy Instytut Dziedzictwa i nie stał na Radzie m.st. Warszawy. Obecnie [2017 r.] opracowywana jest jego nowa wersja.

wewnętrznej, w tym znaczeniu, że za samymi badanymi uznaje style i skuteczność gry na wyścigach za główną płaszczyznę różnicującą graczy. Za wywiady eksploracyjne i konceptualne (Kvale 2010: 125–126) przeprowadzone na początku badania publiczności posłużyły cztery wywiady realizowane z pracownikami Toru zajmującymi się realizacją mitingów wyścigowych. Choć osobom z zewnątrz samo obstawianie gonitw może się wydawać tylko jedną z wielu aktywności, obok aktywności przestrzennej, towarzyskiej czy związanej z konsumpcją⁴, tym, co je łączyło, była koncentracja na stylach gry jako głównym kryterium różnicowania opisu bywalców. Dzięki nim w kartach obserwacji typu *shadowing*, o których poniżej, odnotowywano między innymi czas poświęcany przez graczy na lekturę programu oraz tablic z wynikami gonitw. Natomiast wywiady pogłębione z graczami prowadzone w drugim roku realizacji projektu, ze względu na odmienne cele całego badania, nie zostały tutaj uwzględnione (ponieważ umożliwiają stworzenie typologii rozmówców ze względu na ich sposoby postrzegania przestrzeni Toru Służewiec oraz jej pamiętanie).

Obserwacje na Torze Służewiec podczas dni wyścigowych realizowane były przez dwa lata, łącznie podczas pełnych trzydziestu siedmiu dni wyścigowych. Podczas pierwszych wyjść badawczych

⁴ Przykładem tego rodzaju spojrzenia „z zewnątrz” projekt fotograficzny Dominika Śmiałowskiego z 2015 r., który w formie albumu został samodzielnie wydany przez autora pod tytułem „Skrawki”. Śmiałowski zdecydował się ukazać bywalców na fotografiach w odcieniach szarości, które podkreślają podszły wiek bywalców i kierują uwagę na estetyczne walory tych fotografii, a nie na ich bohaterów. Podmiotowość graczy, ich emocjonalne i intelektualne zaangażowanie w grę oraz duża aktywność fizyczna i społeczna, której wymaga uczestnictwo w mitingu wyścigowym, zostały podporządkowane nostalgicznej i statycznej wizji artystycznej.

na hipodrom badacze oddawali się swobodnemu uczestnictwu w wydarzeniach. Umożliwiło to zgromadzenie pierwszych notatek i impresji z terenu oraz poznanie emocji towarzyszących mitingom wyścigowym, niezbędnych do skonstruowania kart obserwacji⁵. Początkowa niejawność obserwacji umożliwiła jej prowadzenie w świecie społecznym niezakłóconym przez badaczy (Hammersley, Atkinson 2000). Poza wskazaną liczbą dni, podczas których realizowano karty obserwacji, autorka niejednokrotnie przychodziła na Tor na dwie czy trzy godziny w celu kontynuowania swobodnej obserwacji i podtrzymywania stosunków społecznych z graczami.

Poniższe opracowanie powstało w oparciu o dane zgromadzone dzięki trzem kartom obserwacji, które realizowane były o różnych porach roku. Pierwsza (jedenaście zrealizowanych kart) umożliwiała odnotowywanie danych ilościowych. Przez pierwsze dwie godziny mitingu przy wejściu (w okresie badania działało jedno) na teren hipodromu były zliczane osoby wchodzące, odnotowywana ich płeć, przynależność do jednego z czterech przedziałów wiekowych, liczba osób przychodzących samotnie oraz rozmiary i składy grup przybywających na Tor. Następnie w wyodrębnionych przestrzeniach społecznych hipodromu, przykładowo przy padoku, na którym prezentowane są przed i po gonitwach konie, w pięciominutowych interwałach czasowych odnotowywano łączną liczbę osób przebywających w danym miejscu, ich płeć, przedział wiekowy,

⁵ Technika obserwacji niejawnej zazwyczaj nie budzi zastrzeżeń etycznych, gdy jest prowadzona w przestrzeniach publicznych, z dbałością o poufność i zasadę anonimowości (*Kodeks Etyki Socjologa* 2012), zob. <http://pts.org.pl/wp-content/uploads/2016/04/kodeks.pdf>. Dostęp: 5.04.2015 r.

formy ich zgrupowania oraz dominujące typy interakcji (skład, długość trwania). Z wyjątkiem tak zwanych dużych dni wyścigowych, jak Derby czy Wielka Warszawska, realizacja komponentu ilościowego badania była możliwa dla dwójki badaczy ze względu na niewielką skalę zgromadzeń na Torze (w większości przestrzeni przebywało przez większość czasu mniej niż pięćdziesiąt osób, często kilkanaście lub kilka). Niemniej dane zebrane w kartach mają charakter szacunkowy. Realizacja poszczególnych kart ustawała wraz z podzielanym przez badaczy poczuciem wysycenia poszczególnych kategorii. Dwukrotnie, podczas dużych dni wyścigowych, badacze prowadzili obserwację w czwórkę, tylko przy pomocy karty ilościowo-jakościowej, w czterech różnych strefach. Tutaj komponenty ilościowe, z wyłączeniem Derby i Wielkiej Warszawskiej, zostały uśrednione.

Druga karta miała charakter jakościowo-ilościowy (osiemnaście kart). Poszczególne obserwacje były realizowane tylko w jednej z przestrzeni hipodromu. Poza celami jak wyżej karta ta umożliwiała rejestrowanie elementów fasady osobistej i różnych typów zachowań (Frankfort-Nachmias, Nachmias 2001) znajdujących się w niej osób – w celu ustalenia podobieństw i różnic zgromadzeń w poszczególnych przestrzeniach Toru. Kategorie stosowane w kartach sformułowane były przede wszystkim w oparciu o koncepcję dramaturgiczną Goffmana.

Trzecia karta służyła do obserwacji typu *shadowing*. Karty były realizowane przez półtorej godziny (szesnaście kart). Obserwowani byli tylko stali gracze (czyli należący do około setki bywalców, którzy są na Torze we wszystkie lub prawie wszystkie dni

wyścigowe). Odnotowywane były cechy fasady osobistej graczy, w tym rodzaj, kolorystyka i stan odzieży, formy aktywności, przejawy zaangażowania/wycofania oraz interakcje z otoczeniem. Wszystkie karty umożliwiały też prowadzenie swobodnych notatek – badacze odnotowywali zasłyszane rozmowy, powiedzenia, sytuacje nietypowe oraz przebieg interakcji badacza z otoczeniem. Dzięki temu, jeszcze przed realizacją wywiadów, wiadomo było, że wśród graczy można spotkać osoby pochodzące z rodzin o tradycjach hippicznych (związanych kiedyś z hodowlą lub kawalerią) czy pochodzące z okolicznych wsi (dziś należących do Mokotowa lub Ursynowa) lub którym zdarzało się pracować w stajniach na Torze. W notatkach przy kartach ilościowo-jakościowych pojawiały się też obserwacje, które nie miały charakteru regularnego „shadowingu”, jednak przy małej liczebności publiczności były prowadzone w poszczególnych przestrzeniach niejako przy okazji.

Po kilkunastu wizytach na Torze w 2015 roku autorka tekstu, która najczęściej prowadziła obserwacje, zaczęła identyfikować bywalców, którzy stale uczestniczą w mitingach wyścigowych. Pomocne w realizacji tego zadania okazały się też fotografie wykonywane podczas pierwszych wyjść badawczych na Tor, na których starano się uchwycić plan ogólny, czyli widok na wszystkie miejsca zewnętrzne na danej trybunie, całą halę wewnętrzną lub przestrzeń przed trybunami – a przy okazji uwieczniono osoby przebywające w tych przestrzeniach. Stało się to podstawą do określenia także trwałości składu społecznego tych zgromadzeń i liczebności „rdzenia publiczności”, czyli osób obecnych na wszystkich lub niemal wszystkich mitingach wyści-

gowych. Jak wspomniano na wstępie, liczy on około setki osób (liczba ta wydaje się spadać, kilkunastu graczy regularnie widywanych w 2015 r. obecnie nie przychodzi na Tor lub robi to sporadycznie).

Kolejne wyjścia w teren ewoluowały w stronę coraz bardziej jawnych obserwacji. Było to zarówno zamierzone, jak i nieuniknione. Pomimo że wyścigi konne należą do imprez masowych, ze względu na małą liczebność publiczności wyścigowej osoby badaczy stały się dla części bywalców rozpoznawalne już po kilku wizytach. Sprzyjał temu ich wiek (30–40 lat) oraz płeć dwójki z nich. Jak zostanie omówione dalej, specyfiką mitingów wyścigowych jest społeczne przyzwolenie na interakcje między nieznanymi. W związku z tym niekiedy podczas spontanicznych rozmów na Torze ujawnialiśmy kolejnym rozmówcom swoje intencje. Najczęściej nasze cele wzbudzały grzecznościowe, ale krótkotrwałe zainteresowanie, co można tłumaczyć potrzebą podtrzymywania definicji sytuacji w grze, w której „każdy niewłaściwy ruch może przekłuć cienką błonę bezpośrednio dostępnej rzeczywistości” (Goffman 2010: 66). Po zakończeniu interakcji, powszechne celowe niezauważanie nas dalej przez graczy wydaje się, że było przejawem świadomego odcinania się od „efektu obserwatora” (Olson i in. 2004: 23–31 za Silverman 2008). Nigdy jednak badacze nie zetknęli z brakiem życzliwości, co zresztą ilustruje nie tyle postawę powszechnej życzliwości wobec badania, co specyfikę etykiety w świecie bywalców, o której więcej w dalszej części tekstu. Reakcje wśród stałych bywalców na naszą obecność można podzielić na trzy rodzaje. Część chętnie wchodziła w rolę „ekspertów”, „opiekunów”, „przewodników” i „odźwiernych” (Hammersley, Atkin-

son 2000) przez wiele kolejnych mitingów – około dziesięciu graczy chętnie poznawało nas z innymi i udzieliło długich wywiadów uzupełnianych podczas rozmów na Torze. Większość wołała ograniczyć rozmowy z nami do swobodnych konwersacji prowadzonych między gonitwami, ale odmawiała udzielenia wywiadu lub godziła się nań dopiero po jakimś czasie, niekiedy pod wpływem graczy, którzy już spotkali się z nami poza Torem. Trzecia kategoria osób, znając naszą tożsamość od początku, starała się nas nie zauważać i unikała bezpośrednich spotkań, na przykład nie dosiadała się pomimo wolnych miejsc przy stoliku. Nie były to strategie rozłączne – najbardziej zaangażowani „przewodnicy” po świecie społecznym wyścigów w pewnych momentach szukali towarzystwa umożliwiającego spontaniczne zaangażowanie w życie wyścigowe, ignorując nasze osoby. Zdarzało się też, że osoby, które zdecydowanie odmawiały udziału w badaniu, gdy zdarzyło im się stanąć obok nas przy paddoku, zwracały się do nas ze swoim komentarzem na temat koni, z racji tego, że byliśmy jedynymi „podręcznymi” interlokutorami. Do końca projektu obserwacja była prowadzona możliwie dyskretnie (karty obserwacji były schowane w programie, notatki nigdy nie były prowadzone w trakcie rozmów z graczami lub w trakcie gonitw), jednak zdecydowana większość stałych bywalców знаła naszą tożsamość. Wydaje się jednak, że ze względu na ich wiek, jak i rozciągnięcie badania w czasie część o niej zapomniała przed końcem realizacji projektu. Niemniej obserwacje wśród graczy nigdy nie stały się w pełni uczestniczące w rozumieniu bycia realizowanymi przez kogoś „z wewnątrz” (Babbie 2004: 336). Pomimo dwóch lat dość regularnego uczestnictwa w dniach wyścigowych przez autorkę

tekstu, część bywalców wciąż nie zakwalifikowała by jej jako „swojej”, a co najwyżej jako niezbyt zaangażowanego ucznia o niejasnej tożsamości.

W drugim roku realizacji badań terenowych przeprowadzono dwadzieścia pięć wywiadów pogłębionych z bywalcami warszawskiego toru, których badacze identyfikowali jako regularnych i stałych. Jak zostało wspomniane, inaczej niż w przypadku projektu Rosecrance (1990), ich przedmiotem nie była gra, dlatego poniższy artykuł nie uwzględnia tych źródeł, które wymagają odrębnego omówienia. W celu scharakteryzowania zachowań graczy sięgnięto do pojęć stosowanych do opisu miejskich światów społecznych, których naukowe znaczenie ukształtował przede wszystkim Goffman (1981; 2006; 2010).

Artykuł powstał dzięki realizacji projektu badawczego *Tor Wyścigów Konnych Służewiec w Warszawie. Studium społecznych funkcji i znaczeń obszaru kulturowego w przededniu zmian* o numerze 2014/13/B/HS6/04048 finansowanego ze środków Narodowego Centrum Nauki. Poza autorką tekstu obserwacje publiczności realizowali Małgorzata Głowacka-Grajper oraz Rafał Rudnicki i Wojciech Ogrodnik. Badanie poprzedzały zajęcia warsztatowe na Torze ze studentami IS UW, którym chciałabym tutaj podziękować za inspirujące dyskusje.

Bywalcy – społeczny mikroklimat zgromadzeń wyścigowych

W celu zarysowania charakterystyki regularnych i stałych bywalców wyścigowych zostaną wskazane własności demograficzne zgromadzeń na Torze

oraz ich specyficzne własności. Następnie ukazane zostaną prawidłowości obserwowalne na płaszczyźnie fasady osobistej bywalców; od opisu typowych cech ich powierzchowności, przez obserwowalne formy ekspresji i komunikowania się, po przejawy instytucjonalizacji i stereotypizacji ich zachowań w rolach bywalców (Goffman 2000).

Wśród trzystu osób, które są regularnymi uczestnikami mitingów, na około sześciu graczy, których wiek szacowany był na powyżej sześćdziesiątego piątego roku życia, przypada jedna młodsza osoba. Do setki stałych graczy należy około dziesięciu mężczyzn około pięćdziesięcioletnich i kilku młodszych, resztę stanowią mężczyźni w wieku emerytalnym. Podobnie jak w Stanach Zjednoczonych, służewiecka publiczność wyścigowa była i nadal jest silnie zmaskulinizowana (Rosecrance 1990). W gronie regularnych graczy szacunkowe proporcje płci wynoszą około 15:1 (regularnie pojawiające się kobiety-gracze to nie więcej niż dwadzieścia osób, czasem na Torze jest obecnych tylko kilka). W gronie setki stałych graczy obecnych na wszystkich lub zdecydowanej większości dni wyścigowych nie ma kobiet. Sporadycznie na Tor przychodzi kilka osób kojarzonych przede wszystkim ze światem piłki nożnej (trenerzy, dziennikarze), jeszcze rzadziej jej fani (manifestujący swoje preferencje sportowe poprzez ubiór). Rzadko można tu spotkać twarze innego rodzaju osób publicznych. Do końca lat dziewięćdziesiątych sytuacja pod tym względem przedstawiała się zupełnie inaczej, o czym spora liczba osób chętnie wspomina.

Wielogodzinny charakter dni wyścigowych, brak miejsc numerowanych, konieczność przemieszcza-

nia się między padokiem, kasami i trybunami, tak jak w innych krajach, tworzą warunki sprzyjające społecznym interakcjom. Pomimo braku przestrzeni dospołecznych, czyli zaprojektowanych w sposób, który zachęca do interakcji (Hall 1997) na Torze Służewiec, inaczej niż w innych przestrzeniach publicznych, nawiązanie dłuższego kontaktu wzrokowego między nieznanymi lub konwersacji wykraczającej poza pytanie o drogę do toalety są przyjmowane przez bywalców jako całkowicie oczywiste, podobnie jak na innych torach (Fox 1999). Program gonitw oraz komentowanie wyglądu koni stanowi w pełni akceptowany pretekst do nawiązania rozmowy. Równocześnie w każdej chwili obie strony mogą ją w równie swobodny sposób zakończyć lub zawiesić w związku z potrzebą zmiany lokalizacji, pod pretekstem oglądania koni na padoku lub torze czy udania się do kas.

Otwarty, jednak w praktyce wspólnie realizowany scenariusz zdarzeń i wzajemna rozpoznawalność sprawiają, że nie jest się tu społecznie niewidzialnym. Wspólne doświadczenie nie tylko oglądania wyścigów, ale także grania buduje pewne poczucie ekscytującej solidarności.

Warszawscy gracze widują się na Torze regularnie. Jednak większość przybywa na Tor samotnie, dopiero tutaj witając się ze znajomymi. Nawet nietowarzyscy bywalcy witają się ze znajomymi, od czasu do czasu wymieniają się z innymi uwagami na temat staniu bieżni lub pokazują komuś kupon ze swoją wygraną lub przegraną. Inni spędzają niemal wszystkie chwile w grupie. Większość graczy przełącza się co jakiś czas między oboma trybami – uczestnictwo w mitingach wyścigowych pozwa-

la na swobodne przechodzenie od interakcji niezogniskowanych (wzajemna dyskretna obserwacja i modyfikacja własnych zachowań pod wpływem współobecności i spojrzeń innych) do zogniskowanych (wspólna obserwacja gonitwy i jej komentowanie) (Goffman 2010). Pomimo często dość głębokiej wiedzy na swój temat, tylko nieliczni utrzymują kontakty poza Torem. Większość tworzy tutaj odświeżne zgromadzenie zasadniczo odseparowane od życia codziennego, choć niektórzy chętnie opowiadają anegdoty o incydentalnym uruchamianiu kapitału społecznego bywalców w granicznych sytuacjach życiowych, co miawało miejsce szczególnie w okresie PRL-u.

Z racji względnej homogeniczności wiekowej obserwatorom z innych kohort wiekowych zgromadzenia stałych bywalców wyścigowych wydają się zazwyczaj dość jednorodne. Poza siwymi włosami, zmarszczkami i okularami poczucie to wzmacnia powierzchowne podobieństwo ich ubioru: dominują w nim kolory beżowe i szare oraz odcienie brązu i czerni. Barwy te jaśnieją latem (dołącza do nich biel i błękit) i ciemnieją z chłodniejszymi temperaturami. W okresie wiosennym i jesiennym konieczność częstego przebywania na dworze, przy padoku lub przy torze utrudnia dbanie o elegancję, która bardzo różnicuje zbiorowość w porze letniej.

Istnieją jednak wyraźne różnice między strojami stałych bywalców wynikające ze różnicowania ich statusów społecznych. Wielu nosi spodnie pamiętające inne dekady oraz najtańsze buty na topornej podszewie. Dominują wśród nich mieszkańcy bliskich okolic: dawni rolnicy z okolicznych wsi sprzed powstania osiedli na Ursynowie i Służewcu oraz byli

pracownicy z zakładów z tak zwanego Służewca Przemysłowego (od lat dziewięćdziesiątych przekształcającego się w dzielnicę biurową). Drugi skraj drabiny statusowej wyznaczają dobre tkaniny i wyrefinowane detale, jak laska zakończona posrebrzaną końską główką czy kaszmirowy szalik oraz tradycyjne brytyjskie marki odzieżowe. Ich właściciele często okazywali się wywodzić się z rodzin związanych z przedwojenną hodowlą koni lub kawalerią. Zamieszkują różne dzielnice Warszawy.

Niezależnie od jakości stroje bywalców niemal bez wyjątku są czyste i starannie wyprasowane. Dżinsy noszone są rzadko, dresy nigdy, zaś najskromniejsze obuwie jest odczyszczane i tylko z rzadka można zaobserwować na nogach graczy buty sportowe. Większość nosi płaszcze typu prochowiec i kurtki miejskie (sporadycznie sportowe) oraz nakrycia głowy takie jak kaszkiet lub czapki z daszkiem wykonane z materiału typu filc. Stroje składające się na fasadę osobistą bywalców świadczą o tym, że podobnie jak dla Brytyjczyków, czas na wyścigach to czas odświętny (Fox 1999). Stonowana i umiarkowana elegancja stałych bywalców odróżnia ich od sporadycznych gości na Torze, którzy przychodzą albo ubrani na sportowo, albo wyraźnie wystylizowani. Ta ostania kategoria efemerycznych gości widoczna jest na Derby i Wielkiej Warszawskiej oraz pojedynczo przez kilka tygodni po tych wydarzeniach, przed którymi organizator wyścigów zachęca do udziału w konkursach – na nakrycie głowy podczas Derby (nawiązanie do tradycji Ascot) oraz w konkursie na „strój przedwojennej Warszawy” podczas Wielkiej Warszawskiej.

Współcześnie gromadzący się na Torze bywalcy wyścigowi to bez wyjątku gracze (niektórzy okre-

sowo decydują się na abstynencję, czyli typowanie w oparciu o program bez obstawiania w kasach). Nieodzownym atrybutem fasady osobistej (Goffman 1981) wszystkich stałych bywalców są programy wyścigowe i długopisy. Jednak okazjonalni bywalcy też często są weń wyposażeni. Zawsze kiedy tego rodzaju widz czuje się zagubiony, może uciec się do lektury programu – niektórzy wielokrotnie go kartkują. Program jest więc rekwizytem, który stałym bywalcom pozwala się wycofać w celu dokonania analizy danych lub wycofania z interakcji z innymi, zaś nowicjuszom ułatwia mimetyczne wchodzenie w rolę gracza. Niektórzy stali bywalcy wiele notują w swoich programach. Kilku posiada oddzielne notesy, w których prowadzą zapiski. Większość ma ze sobą torby lub nesesery. Część przychodzi z reklamówkami, które zawierają prowiant, do którego najczęściej należą: pieczywo, ogórki kiszone, wędliny, herbata (latem soki) i alkohol. Tylko nieliczni noszą plecaki. Od sezonu 2016 obsługa Toru, zgodnie z przepisami dotyczącymi organizacji imprez masowych, zaczęła skrupulatniej sprawdzać torby bywalców, odbierając, ku powszechnemu oburzeniu, buteleczki lub słoiczki z trunkami.

Innym ważnym elementem fasady osobistej są uwzorowane zachowania werbalne. Gracze wytworzyli własny socjolekt o cechach kodu ograniczonego – posługują się szeregiem wyrażen, które są mało zrozumiałe dla nowicjuszy: *3 kosy gramy, spokojnie. To jest pekao!* (pewniak) czy: *wygrał z em do em* (dany koń prowadził przez cały wyścigi, z miejsca do miejsca) lub: *przyszedł wojskowy porządek* (konie z numerami 1 i 2). Zwłaszcza tuż przed gonitwami posługują się często kodem ograniczonym: *Dzwonił, prosił, żeby zagrać, weź za sześć dych, dwa osiem.*

Istnieją też różne przesady – „praktyki defensywne, dające poczucie pewnej kontroli nad losem w sytuacjach niepewności” (Goffman 2006: 183). Stają się one dostrzegalne dla zewnętrznego obserwatora tylko dzięki podpowiedziom innych graczy. Są to zachowania takie jak unikanie kobiet ubranych na czerwono, prawienie komplementów czy schodzenie z piętra trybuny, gdy gra się tryplę (gra na zwycięzców w trzech gonitwach pod rząd). Istnieje też gama stałych, choć słabo ugruntowanych empirycznie schematów interpretacyjnych, które przytaczane są po niespodziewanej porażce lub sukcesie danego konia, w rodzaju: *kobyłki [klacze] najlepiej jeżdżą na jesieni*. Szczególnie dużo istnieje wyrażeń na opisanie dobrych i złych koni. Podobnie jak w Wielkiej Brytanii uderza stopień rozbudowania owego wokabularzu oraz równocześnie duża liczba powtarzalnych schematów konwersacyjnych (Fox 1999).

Wielu bywalców dowcipkuje, przekomarza się i w zrytualizowany sposób spiera ze sobą, gdy gra poszła nie po pomysłi: *Ty się do mnie nie odzywaj! Pisz na karteczce!* Rozmowy często są świadomie dramatyzowane – liczy się zdolność wzbudzenia zaciekawienia czy uśmiechu u rozmówców lub przypadkowych słuchaczy. Na Torze Służewiec słyszy się często kwieciste eksklamacje i wulgaryzmy. Poza funkcjami informacyjnymi ten rozbudowany repertuar wyrażeń i sekwencji rozmów służy budowaniu symbolicznej sieci klubowej ekskluzyjności w danym gronie graczy. Wielu bywalców prowadzi też ciepłe i żartobliwe pogaduszki z kasjerkami przyjmującymi zakłady i kelnerkami. Kelnerki zwracają się serdecznie do graczy, na przykład per *kochaneczku* i regularnie żartują: *Wróciłeś do mnie, bo żyć beze mnie nie możesz!* Panowie odważają się komplementami. Kelnerki pamiętają

zwyczaje konsumpcyjne stałych graczy i rozliczają wielu dopiero na koniec dnia. Na parterze Trybuny Honorowej stali bywalcy dostają herbatę w porcelanowych filiżankach, „obcy” w plastikowych kubeczkach (autorka tekstu w drugim roku wizyt badawczych i prywatnych na Torze też zaczęła otrzymywać filiżanki). W pewnym zakresie także ochrona dostosowuje się do subkultury graczy. Cześć ochroniarzy na początku mitingu wita się z bywalcami przez podanie dłoni i w wolnych chwilach wdaje się z nimi w rozmowy. Jeśli ktoś narusza reguły przebywania w przestrzeni trybun, na przykład zapala papierosa, uprzejmie proszą o opuszczenie budynku.

Na Torze mowa pełni ważne funkcje autoekspresyjne i fatyczne. Staje się to oczywiste szczególnie podczas i bezpośrednio po gonitwach. Wraz z wejściem koni na ostatnią prostą bywalcy zbliżają się do kanału i wchodzi na ławki, siedzący na trybunach wstają. Gdy konie finiszują, wielu bywalców podnosi głosy, wykrzykując słowa w rodzaju: *Dawaj Mogadiusz, dawaj! I nie daj mu teraz! Rwij i rwij!!!* Krzyki radości i złości mieszają się ze sobą. Stanowią wentyl bezpieczeństwa dla emocji związanych z wyścigami, ale też tych, którym przy okazji można tutaj dać upust. Poza rytualnymi sporami, żartami i wymianami uprzejmości można tu też ponarzekać, do czego przegrane bywają pretekstem. Na tę funkcję zakładów wzajemnych, jako *chłopca do bicia* za różne przewiny, zwracał uwagę między innymi Devereux (1968). Przekleństwa tych, którzy mają potrzebę ich używać, są powszechnie tolerowane. Choć razi to uszy niektórych, sprawia, że nikt tutaj nie przejawia objawów skrępowania obecnością innych i skraca dystans pomiędzy współuczestnikami zdarzeń. Należy dodać, że choć dla części stałych bywalców charakterystyczne są

rozmowy telefoniczne, podczas których przyjmują zakłady i relacjonują przebieg gonitw, to jednak żaden z bywalców nie odbywa tu rozmów telefonicznych o charakterze towarzyskim czy rodzinnym, nie bawi się telefonem ani nie robi zdjęć.

Gdy dopisuje piękna pogoda, sporadycznie pojawiająca się na Torze publiczność przeważa liczebnie nad stałymi bywalcami. Podczas Derby i Wielkiej Warszawskiej stali bywalcy rozmywiają się w wielotysięcznej publiczności. Wówczas, na marginesach festynu z licznymi atrakcjami towarzyszącymi, z trudem przeciskają się w tłumie, aby wypełnić swoje cotygodniowe rytuały uczestnictwa w mitingu wyścigowym. Stałych bywalców poza wiekiem i strojem wyróżnia całkowity brak zainteresowania atrakcjami pojawiającymi się w te dni, takimi jak *truckfoody* czy stoiska z kapeluszami.

Na rozległych trybunach i okalających je terenach w rytmie półgodzinnych cykli związanych z gonitwami poszczególne grupy towarzyskie i kategorie graczy w większości przejawiają wyraziste nawyki terytorialne. Wiele osób ma swoje ulubione stoliki, a osoby polegające na swoim prowiancie ławki i murki. Gdy zajmują je przypadkowi przybysze, stali bywalcy dyskretnie krążą wokół „swoich” miejsc, czekając na ich zwolnienie. W duże dni wyścigowe niektórzy kładą na stolikach odręcznie wypisane karteczki „reserved”. Obecnie, poza istnieniem stałych kręgów towarzyskich, na Torze działa dwóch bukmacherów, którzy posiadają kilku współpracowników zbierających zlecenia.

Wspólne podtrzymywanie definicji sytuacji zależy od zastosowania wyrafinowanych reguł oddziela-

nia tego, co istotne od elementów nieistotnych (Goffman 2010: 66). Pomimo pozornego chaosu w gronie bywalców wyścigowych istnieje silna kontrola społeczna. Wulgaryzmy czy wspomagana alkoholem wesołość mają tutaj zawsze swoje granice. Panującą na torach z jednej strony atmosferę karnawału, z drugiej strony poddanie ich ścisłej nieformalnej etykietce Fox (1999) nazywa stanem kontrolowanej dezintegracji. Podobnie jak na torach brytyjskich, na Służewcu osoby nietrzeźwe, które zachowują się zbyt głośno, zaczynają być natarczywe lub agresywne, są uprzejmie mitygowane przez innych bywalców, dzięki czemu nie dochodzi tu do burd. Rzeczy postawione przez bywalców na stolikach czy krzesłach nie stają się niczyje. Nieraz godzinami stoją na nich rozstawione przez bywalców wiktuały, na parapetach leżą torby czy kurtki. Autorka tekstu raz zostawiła przez nieuwagę w hali Trybuny Honorowej aparat fotograficzny. Po ponad dwóch godzinach wisiał bez zmian na oparciu krzesła.

Poza stałymi i regularnymi graczami na tor przychodzą przede wszystkim rodziny oraz grupy rówieśnicze. Podobnie jak w Wielkiej Brytanii, grupy młodzieży, które w innych miejscach, na przykład na stadionach piłkarskich, potrafią się zachowywać agresywnie (Fox 1999), na Służewcu zazwyczaj dostosowują się do panującej tu atmosfery. Jednorazowo zaobserwowana nietrzeźwa grupa mężczyzn w szalikach klubowych „Legii” po koleżeńsku i skutecznie mitygowała swojego kolegę, który zaczął głośno śpiewać na cześć swojego klubu. Pomimo upojenia alkoholowego młodzi mężczyźni nawzajem upominali się, aby zachowywać się kulturalnie i sprzątać po sobie stoliki. Podobne zachowania w obrębie innych grup młodych ludzi

konsumujących tutaj alkohol zostały zaobserwowane wielokrotnie.

Nowicjuszy przychodzących na Tor co najmniej kilkukrotnie można podzielić ze względu na stosunek do stałych bywalców i wspomnianej etykiety na Torze. Większość próbuje aktywnie włączyć się w praktyki i emocje wyścigowe. Starają się czytać uważnie program, niektórzy podpytują stałych bywalców o to, co należy robić. Bywalcy zazwyczaj chętnie odpowiadają na pytania nowicjuszy, czasem sami wychodzą z inicjatywą pomocy. W zwykłe dni wyścigowe dużo mniejsza liczba widzów wykorzystuje Służewiec tylko jako miejsce służące spotkaniom ze znajomymi lub przykładowo do gry we frisbee na pustawej przestrzeni między trybunami.

Czasoprzestrzenny wymiar uczestnictwa

Widzowie sami dla siebie są istotną częścią spektaklu, która rozgrywa się w dekoracji (Goffman 1981) padoku, kas, trybun i restauracji oraz otwartych przestrzeni pomiędzy nimi. Ma on swój rytm i zróżnicowany jakościowo czas. W wielu krajach kalendarz wyścigowy obejmuje wydarzenia na wielu torach i powiązany jest też z lokalną historią. W Wielkiej Brytanii w większym stopniu niż w USA tory różnią się ze względu na ich prestiż i profil sportowy (Fox 1999; Cassidy 2002; 2007). Często wydarzenia uznawane za mniej istotne toczą się równoległe na kilku torach – uczestnictwo w imprezach wymaga więc podróżowania i dokonywania selekcji tych zdarzeń. Jednak nie w Polsce. Tor Służewiec jest jednym z trzech miejsc na terenie Polski, które obecnie pełnią funkcję toru wyścigów konnych. Jako jedyny

w kraju jest otwarty dla publiczności przez kilkadziesiąt dni w roku.

Kalendarz wyścigowy obejmuje weekendowe mitingi od kwietnia do końca listopada (w okresie PRL-u i w latach dziewięćdziesiątych miały też miejsce w środy). Na zakończenie sezonu bywalcy składają sobie od razu życzenia udanych Świąt i szczęścia z okazji Nowego Roku oraz żegnają się w większości słowami: *aby do wiosny!* Podobnie jak w kalendarzu świąt religijnych i narodowych, istotność sportowa, selekcyjna i historyczna poszczególnych gonitw jest różna, cieszą się też one zróżnicowaną sympatią i estymą u poszczególnych bywalców, co różnicuje ich pozornie monotony rytm. Od dziesięcioleci kolejność gonitw imiennych oraz memoriałów i ich umiejscowienie w kalendarzu są stałe – bywalcy bez patrzenia w program wyścigowy wiedzą, które kiedy się odbywają. To jeden z elementów, który odróżnia ich od przygodnych widzów, którzy co chwilę sprawdzają w programie, jakiego typu gonitwy odbędą się w danym dniu i o której godzinie. Gonitwy imienne kończą się dekoracją koni na padoku, której stali bywalcy zazwyczaj nie oglądają. Najstarsze nagrody imienne wzorowane są na brytyjskich. Polski kalendarz został też licznie uzupełniany nagrodami państwowymi w czasach II RP (np. Prezydenta Rzeczypospolitej) oraz ponownie zreformowany w PRL-u – przybyło wówczas nagród imienia upaństwowionych stadnin oraz zwycięskich koni, które także stanowiły wówczas dobro narodowe.

Dzień wyścigowy dzielą półgodzinne interwały czasowe. Jak pisze Fox (1999: 10), „pomimo, iż wyścigi wydają się nieco chaotyczną imprezą, jednak faktycznie są najbardziej zrytualizowanym

wydarzeniem sportowym, wedle którego można ustawiać zegarek”. Sport jest tylko jednym z elementów kultury wyścigowej, które przyciągają widzów. Po trwającym dwie minuty centralnym wydarzeniu (gonitwie), przez blisko pół godziny „nic się nie dzieje”, jak często wydaje się przygodnym widzom⁶. Dla publiczności wyścigowej stwarza to jednak warunki do budowania i podtrzymywania więzi społecznych w ramach środowiska połączonego wspólnymi zainteresowaniami. Bywalcy poruszają się po przestrzeni hipodromu we względnie stałym rytmie. Wielu pokonuje w ciągu jednego dnia kilka kilometrów. Można zaobserwować ich „przyływy” i „odływy” w konkretnych punktach hipodromu i w konkretnych momentach wewnątrz półgodzinnych cykli. Stali bywalcy na wyścigi przychodzą lub przyjeżdżają najczęściej samotnie, ale już w drodze, w specjalnie uruchamianym w te dni autobusie oraz w tramwajach zajeżdżających na pętlę „Wyścigi”, spotykają znajomych. Wszyscy wiedzą, w których częściach toru, które podgrupy znajomych lub „samotników” najczęściej przebywają.

Dla graczy skondensowana akcja rozpoczyna się wraz z obstawianiem zakładu, po którym następuje faza rozstrzygająca (gonitwa), a kilka minut później faza ogłoszenia wyniku i rozliczenia (Goffman 2006). Przez większość czasu, z wyjątkiem tuż przed gonitwą i podczas jej trwania, w kasach można wykupywać zakłady na wszystkie kolejne gonitwy. Dla zewnętrznego obserwatora półgodzinne cykle rozpoczyna prezentacja koni na padoku. Po kilku rundach konie są dosiadanane przez jeźdźców,

⁶ Bazuję tutaj na refleksjach studentów IS oraz obserwacji zachowań przygodnych, szczególnie młodych widzów.

przechodzą przez tunel na tor zielony, na którym odbywa się pokazowy swobodny galop, następnie przemieszczają się w stronę start-maszyny. Na kilka minut przed gonitwą przy kasach panuje duży gwar: wyczuwalne są silne emocje, napięcie i podniecenie. Niektórzy wolą składać zakłady samotnie, szukają więc mniej obleganych kas. Ci, którzy się zakładają, najczęściej stoją; czasami trudno powiedzieć, że tworzą kolejkę – jest to raczej małe zbiorowisko, z którego raz po raz kolejne osoby podchodzą do kas i obstawiają.

Na krótko przed rozpoczęciem gonitwy kasy są zamykane. Na wieży sędziowskiej tak zwana bomba idzie w górę – to sygnał dla startera do rozpoczęcia gonitwy. W trakcie finiszu emocje sięgają szczytu. Po zakończeniu gonitwy publiczność oczekuje na zatwierdzenie gonitwy i podanie wyników. Ożywienie utrzymuje się szczególnie wśród tych, którzy obstawiali, jednak większość szybko wraca do trybun i kas. Czeka, spędzając czas na rozmowach, czytaniu programu i robieniu notatek, oglądaniu na monitorach ważenie dżokejów oraz powtórek z gonitwy, niektórzy na picciu i jedzeniu.

Nieobeznany z wyścigami trudno zorientować się w czasoprzestrzeni wyścigów. Wiele z zarysowanych wyżej zdarzeń w ramach półgodzinnego cyklu potrafi na siebie nachodzić, na przykład oficjalne wyniki gonitwy i wypłaty podawane są, kiedy kolejna grupa koni znajduje się już na padoku. Żeby uczestniczyć we wszystkich ważnych momentach spektaklu wyścigowego, widz musi się co chwila przemieszczać. Nowicjusze często nie wiedzą, co wybrać. Komentatorzy gonitw tylko sporadycznie, w duże dni wyścigowe sugerują gdzie i jakim celu należy

się udać (na przykład zapraszają na dekorację konia). Zarazem z perspektywy przygodnych widzów czas poza gonitwami bywa trudny do wypełnienia. Odmienny niż w innych sportach, towarzyski charakter zgromadzenia jest dla nich zaskoczeniem. Jednak bywalcy wiedzą, że forma ta wynika z historycznej genezy wyścigów, które były wydarzeniami towarzyskimi, co po dziś dzień odzwierciedla język – stali gracze mówią o mitingach wyścigowych oraz o bywalcach, a nie o zawodach i widzach.

Przez kilka lat do końca sezonu 2015 roku, po którym rozpoczął się remont, największym skupiskiem bywalców była główna hala na parterze Trybuny Honorowej. Było to społeczne serce toru, obok którego znajdowało się kilka przejściowych saloników preferowanych przez mniejsze grupy lub pojedyncze osoby⁷. W głównej hali poza rzędem kas znajdowało się kilkanaście małych szklanych stolików, skupionych przy skromnym barze w stylu „seta i luneta”. Przy jednym z centralnie ustawionych stolików przesiadywały zawsze dwie postaci niejako definiujące tę przestrzeń: bukmacher przyjmujący nielegalne zakłady oraz najstarszy bywalec toru, który jeszcze z ojcem przed wojną chodził na wyścigi na Pole Mokotowskie. Niewielka liczba stolików sprawia, że na parterze Trybuny Honorowej trudno unikać interakcji. Niektórzy bywalcy dodatkowo łączą tu stoliczki. Chwilami gwar bywał tu tak duży, że trudno było usłyszeć komentarze spikera. Przestrzeń ta miała charakter przejściowy na wszystkie strony, co stwarzało poczucie „ruchu”, nawet gdy przebywało tu kilkanaście osób, a podobna liczba osób przechodziła tylko przez nią w kierunku pa-

doku czy toru. Od 2016 roku oddana została ponownie do użytku Trybuna II, główna. Niestety główna hala została w niej zamknięta dla graczy. Obecnie, już po ukończeniu remontu Trybuny Honorowej, ich niewielkie zgromadzenie podzieliło się na dwa jeszcze mniejsze: zajmującą dziś znacznie bardziej elegancki parter Trybuny Honorowej oraz skromny i pozbawiony jakichkolwiek udogodnień korytarz z kasami w Trybunie Głównej.

Typologia graczy

Zarysowana dotąd charakterystyka regularnych członków publiczności wyścigowej i ich zachowań ustrukturyzowanych w czasie i przestrzeni hipodromu powstała dzięki zastosowaniu perspektywy inspirowanej myślą Goffmana. Jednak w oczach zdecydowanej większości graczy, jak i organizatorów wyścigów i pracowników Toru, zapewne z racji oswojenia z subkulturą bywalców, nie są to cechy godne uwagi. Jeśli wspominają o statusie bywalców, to na przykładach skrajnych: graczy, którzy przychodzą na Tor w białych garniturach lub pachną „nie tak jak trzeba”. Jeśli wspominają o sposobach ich bycia, to albo na przykładzie graczy, którzy zawsze częstują kasjerki czekoladkami, albo zachowują się jak „samotne wilki”. Tym, co zasługuje w powszechnej opinii szeroko rozumianego środowiska na uwagę, jest to, jak kto gra i jakie w długofalowej perspektywie odnosi w tym zakresie sukcesy czy porażki. Przykładowo, na prośbę o scharakteryzowanie przychodzących na Tor ludzi, kasjer przyjmujący zakłady odpowiedział:

Różni przychodzą. Ludzie mają swoje systemy. Większość graczy ma program taki wypełniony swoimi

⁷ W 2017 oddano wyremontowaną Trybunę Honorową ponownie do użytku.

jakimiś oznaczeniami, symbolami. Więc jak ktoś inny się popatrzy na taki program graczy, to on jest pomalowany zupełnie i nie wiadomo, a niektórzy nic nie piszą na tym programie, tylko patrzą, patrzą i sobie wymyślają po kolei. (...) Są też takie pijawki, tacy, którzy podsłuchują. Są tacy, którzy chcą bardzo dobrze grać i bardzo się przypatrują. Są tacy, którzy stawiają głównie na szczęście, są tacy, którzy stawiają tylko na numerki, w ogóle na konie nie stawiają. Ale są tacy, którzy stawiają tylko na szczęście. Niektórzy tacy stawiają tylko na instynkt, stawiają wtedy, kiedy poczują. Niektórzy jakiś symbolizm stosują, nie wiem, jakieś cyfry. Niektórzy po prostu skrupulatnie oglądają i mają doświadczenie. Oni wygrywają. Są jeszcze gracze, którzy często wiedzą wszystko, ale dopiero po gonitwie: „A mówiłem, a mnie się to śniło, że nie zagrałem”. I później sobie wtykają te programy, patrzą, zaznaczone – ale nie zagrałem.

Gra, w której o wyniku przesądza w pewnym zakresie sam gracz – jego umiejętności, odwaga czy wytrwałość, stanowią przykład „konkursów charakterów”, różnych od „czystego hazardu” (Goffman 2006: 156). Tak też można spojrzeć na genezę angielskich wyścigów konnych, które stanowiły rodzaj bezkrwawych pojedynków, w których rywalizowali przede wszystkim sami właściciele koni, których konne zmagania obserwowało i obstawiało przede wszystkim ich własne środowisko towarzyskie.

Badanie Fox i Rosecrance w Stanach Zjednoczonych mają ograniczoną wartość porównawczą dla poniższego opracowania, zarówno ze względu na pewne różnice w zakresie celów i stosowanych metod badawczych, jak i istotne historyczne różnice po-

między charakterem wyścigów w stylu angielskim w Wielkiej Brytanii, USA (Cassidy 2007) i w Polsce. Dlatego stanowią tylko kontekst niuansujący zagadnienie sposobów opisywania własności publiczności wyścigowej. Fox nie prowadziła badań na stałym zgromadzeniu. Zaproponowana przez nią typologia widzów została stworzona na podstawie oznak zewnętrznych, w których wyróżnieniu pomogły kategorie uwrażliwiające zaczerpnięte z prac Goffmana. Fox ustaliła, że „entuzjaści” (*enthusiasts*), czyli zaangażowani w grę, stanowią około 70% widzów na torach brytyjskich, pozostałych zaliczyła zaś do kategorii „towarzyskich” (*socials*). Wśród entuzjastów pierwszych wyróżniła: fanów (*fans*), którzy czerpią satysfakcję z gry i oglądania wyścigów, ale nie są niewolnikami swoich przyzwyczajzeń; „uzależnionych” (*addicts*), którzy odczuwają przymus obecności na konkretnych wydarzeniach i nie rezygnują dla kontaktów społecznych z gry czy oglądania gonitw; „koniarzy” (*horseys*), których łatwo pomylić z „towarzyskimi”, ponieważ nie interesują się zakładami wzajemnymi, jednak z zaangażowaniem oglądają konie; oraz „ekscentryków” (*anoraks*) – dziwaków, maniaków, znawców historii wyścigów czy końskich rodowodów. Natomiast wśród „towarzyskich” wyróżniła: krawaciarzy (*suits*), randkowiczów (*pair-bonders*), grupy koleżeńskie i rówieśnicze (*lads, girls' i dayouters*), rodziny (*family day-outers*) oraz „szpanerów” czy „snobów” (*be-seens*), osoby które chodzą na wyścigi przede wszystkim po to, aby być zauważanym ze względu na swój dopracowany w szczegółach strój.

Natomiast Rosecrance, przede wszystkim w oparciu o wywiady, stworzył społecznie zaprojektowaną typologię bywalców wokół stylów gry i jej

długofalowego wpływu na ich status społeczno-ekonomiczny. Wyróżnił: „profesjonalistów” (*pro*), dla których wyścigi stanowią ich główne lub jedyne źródło dochodów. Traktują oni swoje zajęcie poważnie, z zaangażowaniem i zawsze racjonalnie kalkulują opłacalność poszczególnych strategii. „Zaangażowani” (*serious*) – wśród nich wielu porzuciło pracę w celu skoncentrowania się na grze. Jednak w dłuższej perspektywie gra nie przynosi im wystarczających środków. Wielu poszukuje alternatywnych doraźnych źródeł dochodów. W tej grupie jest wielu kompulsywnych graczy. Trzeci typ graczy to „spłukani” (*bustout*) – do tej kategorii należą gracze, którzy mają stałe problemy finansowe. Są uzależnieni od gry i od emocji, które ona przynosi. Większość ma prace tymczasowe, fizyczne, niektórzy są na rentach. Ten typ graczy nie zabiega już o zdobycie większych środków inwestycyjnych, zaś duże wygrane szybko znów traci na torach (Rosecrance 1990).

Podczas realizacji badania na Torze długotrwała obserwacja etnograficzna zogniskowana była na behawioralnym wymiarze aktywności i to ona w powiązaniu ze spontanicznymi wypowiedziami graczy stanowi podstawę poniższej typologii stylów gry. Natomiast odrębnie prowadzone wywiady były zogniskowane na zagadnieniach związanych z użytkowaniem i społecznymi znaczeniami tego obiektu, a nie samej grze, tak że kwestie związane z sytuacją ekonomiczną badanych nie były wprost poruszane. Typologia graczy oparta na obserwacji etnograficznej mogłaby zostać uznana za słabo uzasadnioną gdyby nie fakt, że na Torze Służewiec przy małej liczbie graczy, a więc i niskich pulach zakładów (organizator oferuje gwarantowane pule, ale także bar-

dzo niewysokie), od ponad dekady nikt nie może sobie pozwolić na traktowanie gry jako głównego źródła utrzymania. Zawodowi gracze w Polsce operują więc w Internecie oraz salonach gry i co najwyżej sporadycznie przychodzą na wielogodzinne mitingi na Służewiec.

Obecnie najliczniejszą kategorię stałych bywalców można określić mianem „systemowców”, którzy pod względem zaangażowania w grę na Torze wydają się obejmować wszystkich graczy określonych przez Fox jako „fani” i „ekscentrycy”, a przez Rosecrance jako „profesjonaliści” i „zaangażowani”. „Systemowcy” opracowują i stosują różne systemy gry. Często siedzą zanurzeni w lekturze programu, prowadzą wyliczenia i notatki. W skupieniu obserwują przebieg gonitw i tabele z wynikami i wypłatami. To osoby, które zazwyczaj zachowują się względnie spokojnie i przynajmniej wprost nie zabiegają o zainteresowanie innych. Jedni obstawiają wszystkie gonitwy przed rozpoczęciem się dnia wyścigowego, inni czekają z tym do ostatniej chwili, aby uwzględnić to, jak grają inni, żeby uniknąć obstawiania faworytów, co nie daje szansy na wysoką wygraną. Ci, którzy typując, uwzględniają w istotnym stopniu takie zmienne jak wygląd i zachowanie konia, są często w ruchu – przed gonitwą idą oni oglądać konie na padoku oraz próbne galopy. Dla innych konie i jeźdźcy są przede wszystkim konfiguracją zmiennych statystycznych wynikających z ich dotychczasowych osiągnięć – ci poruszają się głównie między stolikiem, ekranem telewizora i kasą. „Systemowcy” jeśli dają upust emocjom, to po zakończeniu gonitwy. Co uderzające, wielu jest tak zaabsorbowana grą, że przez cały dzień nic nie je i nie pije. Skrajny podtyp „systemowców” stanowią

„pochodzeniowcy”, których Fox określa żartobliwie jako „anoraks”. Są „chodzącymi encyklopediami” wiedzy na temat koni, gonitw z poszczególnych lat i podchodzą do wszystkich rytuałów związanych z grą ze śmiertelną powagą i namaszczeniem. Podsumowując, tak jak jeźdźcy na koniach rywalizują między sobą na torze, podobnie czyni około połowa stałych i regularnych bywalców – „systemowców”, którzy za pomocą zakładów wzajemnych powielają podstawową strukturę znaczącą z bieżni na forum trybun (Krawczyk 2000: 21–23).

Drugą, mniej liczną kategorię graczy na Torze Służewiec tworzą „towarzyscy”, którzy nie pojawiają się w typologii Rosecrance i zarazem są różni od brytyjskich „towarzyskich” (*socials*) Fox. Wyścigi dla nich to przede wszystkim dobra okazja do spotkań z innymi, jednak gra jest wciąż dla nich istotna. W Polsce – możliwe, że po części z powodu małej liczebności dzisiejszej publiczności wyścigowej – z racji nieuniknionego przebywania z „systemowcami” posiadają oni także sporą wiedzę o wyścigach, jednak obstawiając, często ulegają różnym pokusom i podpowiedziom, czego potem zazwyczaj ekspresyjnie żałują. Czerpią przyjemność z omawiania i negocjowania strategii gry ze znajomymi, a po gonitwie z analizy, najchętniej cudzych, błędów. Nierzadko celebrują z użyciem trunków swoje sukcesy, jak i przegrane. „Towarzyskich” zazwyczaj cechuje mniejsza mobilność niż „systemowców” – wiadomo, w których miejscach gromadzą się określone grupki znajomych. Różnią ich style konsumpcji, które powiązane są ze stanem zamożności, ale nie tylko. Niektórzy spędzają czas na dżokejce, chłonąc atmosferę, którą tworzą pracownicy stajni wyścigowych, gdzie przy okazji

starają się zasłyszeć różne informacje. Inni zdecydowanie wolą spędzać czas na dworze, bez skrepowania pałac, pijąc i konsumując własny prowiant. Wśród „towarzyskich” są osoby, które lubią odgrywać role ekspertów (na przykład wobec nowicjuszy), gubi ich jednak gadulstwo i fakt, że najczęściej jednak przegrywają.

Trzecią, najmniej liczną kategorią osób są „bluszcze”, podobni w zachowaniach do części amerykańskich graczy typu „spłukani” (*bustout*) i niemający swojego odpowiednika w typologii publiczności brytyjskiej. Bluszcze najchętniej trzymają się blisko „systemowców”, ale zazwyczaj są tolerowane tylko przez „towarzyskich”. Nie mają rozbudowanych strategii analitycznych. Chcą jednak dużo i mocno grać. Część stara się naśladować lub wręcz podsłuchiwać tych, którzy często odnoszą sukcesy (jednak ich typy oparte są na często dość irracjonalnych podstawach). Niektórzy proszą innych graczy o pożyczki lub postawienie alkoholu. Czasem na Torze powstają uzupełniające się tandemy: na przykład „systemowiec” bez środków do życia z zasobnym „bluszczem” bez pomysłu na grę.

Warto wspomnieć też o kilkunastu osobach, których nie zaliczam do stałych bywalców, choć są regularnymi widzami wyścigów. Odpowiadają one kategorii „koniarzy” Fox. To przede wszystkim kobiety: miłośniczki koni i samych gonitw. W ciągu ostatnich kilkunastu lat, aby uniknąć coraz bardziej homogenicznego środowiska bywalców-graczy, wypracowały sobie formę uczestnictwa w mitingach w roli fotografów: dzięki specjalnym akredytacjom mogą poruszać się po obiekcie poza skupiskami graczy. Po zakończonym dniu wyści-

gowym umieszczają swoje zdjęcia w Internecie, czasem sprzedają je mediom i zainteresowanym.

W Wielkiej Brytanii tory wyścigów konnych, inaczej niż współcześnie na Służewcu, są też odwiedzane przez publiczność w znikomym stopniu zainteresowaną grą. W Polsce wspomniani wcześniej „krawaciarze” (*suits*), czyli goście korporacyjni, przychodzący tu na zorganizowane spotkania zawodowe lub integracyjne, są praktycznie nieobecni. Pojawiają się na zaproszenie organizatora wyścigów w duże dni wyścigowe i zazwyczaj nie opuszczają zaaranżowanych na te okazje stref VIP. Natomiast w ograniczonym stopniu, przy dobrej pogodzie lub podczas Derby i Wielkiej Warszawskiej, można na Służewcu zaobserwować obecność pozostałych typów widzów wskazanych przez Fox (Rosecrance, pomimo dużej popularności gonitw konnych w USA, nawet o nich nie wspomina).

Dla par swobodna możliwość poruszania się po obiekcie oraz scenariusz wydarzeń, z których w każdej chwili można się wyłączyć lub do nich powrócić, wydaje się atrakcyjny. W pogodne dni w jeszcze większej liczbie pojawiają się na Służewcu grupy rodzinne. Zakłady na wyścigach są traktowane przez rodziny jako forma zabawy z dziećmi. Rozległy Tor świetnie nadaje się do spacerów. Na Torze Służewiec pojawiają się też grupy rówieśnicze w różnym wieku. Jeszcze rzadziej poza Derby i Wielką Warszawską można dostrzec „szpanerów” (*be-seens*). Wydaje się, że spośród przygodnych widzów to właśnie oni (częściej one) są najmniej usatysfakcjonowani wizytami na Torze, ponieważ ich znikoma liczba (czasem jest to literalnie jedna osoba) uniemożliwia czerpanie satysfakcji z bycia

docenionym przez podobnych sobie. Obecnie podczas Derby i Wielkiej Warszawskiej zanik tej kategorii widzów wydają się kompensować niektórzy ludzie związani zawodowo z Torem, głównie kobiety, które spontanicznie wcielają się w tego typu „kolorowe postaci”.

Podsumowując, gra i towarzyszące jej procesy decyzyjne pozwalają stałym i regularnym bywalcom odczuwać własną sprawczość i podejmować ryzyko ekonomiczne. Jak zauważył Goffman (2006), gracze stają się badaczami (obserwacja koni przed gonitwą na padoku), strategami (planowanie zakładów na poszczególne gonitwy), szefami i wykonawcami swoich decyzji (obstawianie) oraz ponoszą niemal natychmiastowo ich konsekwencje (utrata pieniędzy *versus* wygrana). Inaczej niż w Wielkiej Brytanii (Fox 1999) współczesny trzon publiczności warszawskich wyścigów stanowią wyłącznie gracze, a w tak kameralnym gronie do choćby skromnego grania czują się zobligowani także „towarzyscy”. Jest to zresztą swoisty paradoks, ponieważ mała liczebnie publiczność oznacza niską pulę zakładów, czyli nie daje szansy na spektakularne wygrane. W rezultacie gra ma dziś rytualny charakter i nawet najlepsi typerzy pod koniec sezonu są zazwyczaj tylko na nieznacznym „plusie”. Chętnie powtarzane powiedzenie na Służewcu brzmi: *wygrać możesz, przegrać musisz!*

Podsumowanie

W ciągu ostatniego ćwierćwiecza stała i regularna publiczność na warszawskim Torze skurczyła się do około trzystu osób i uległa znacznej homogenizacji, jeśli chodzi o wiek i płeć. Przestrzeń hipodromu

jest prawdopodobnie jedyną przestrzenią publiczną w stolicy, w której dominują zgromadzeni tutaj dobrowolnie mężczyźni w wieku emerytalnym. Rytm kalendarza wyścigowego, stałość pozornie spontanicznych zachowań w ramach półgodzinnych interwałów oddzielających gonitwy oraz obowiązująca na Torze niepisana etykieta tworzą odrębny świat społeczny mitingów wyścigowych. Fakt posiadania tutaj swojej widowni w osobach innych graczy wzmacnia performatywny charakter uczestnictwa w nich. Z jednej strony bywalcy tworzą ekskluzywne środowisko. Wejście do niego wymaga sporego zasobu wiedzy i regularnego uczestnictwa. Z drugiej strony jest inkluzyjne, ponieważ każdy, kto wykaże się zaangażowaniem w zakłady wzajemne oraz będzie poszerzał swoją wiedzę o warszawskich wyścigach ma szansę na znalezienie życzliwego towarzystwa i poprzez skuteczną grę uzyskanie poważania.

Wedle Goffmana (2010) nie ma znaczenia, czy dana czynność, w tym wypadku bywanie na wyścigach, należy do sfery rekreacji czy pracy, lecz czy zewnętrzne czynniki wpływające na czyjeś zainteresowanie mogą być selektywnie trzymane pod kontrolą tak, by jednostka mogła zaangażować się w spotkanie jak w samoistny świat. W przypadku wyścigów takim centralnym obszarem jest gra – zakłady wzajemne. Przy niskich pulach zakładów na Służewcu, przy których najlepsi typerzy nie mogą traktować wyścigów jako głównego źródła utrzymania, zaangażowanie, z którym warszawscy bywalcy oddają się grze, szczególnie odpowiada goffmanowskiej diagnozie hazardu jako skondensowanego prototypu wszelkich działań społecznych (Goffman 2006). Prędzej pragnienie ryzyka, kalkulacji i konfrontacji

z innymi podobnymi sobie, a nie nadzieja na wygrane przyciągają graczy na Tor. Praca umysłowa, której wymagają zakłady wzajemne, nieuniknione kontakty z innym sprawiają, że dni wyścigowe oferują im poczucie uczestnictwa, istotności i celowości własnych działań. Ponadto na Torze można dać upust różnym emocjom w społecznie akceptowalny w tym miejscu, nieraz bardzo ekspresyjny, sposób. Rywalizacja między graczami wydaje się stanowić nie tylko substytut rytualizacji sportowej, ale też szerszej rywalizacji w życiu codziennym.

W ostatnich dwóch wiekach rywalizacja sportowa stopniowo przekształciła się w wyspecjalizowane i ściśle zaprojektowane widowiska oglądane przez bierną i niepodejmującą samodzielnie aktywności publiczność. Jednak dominacja „systemowców” wśród publiczności Toru Służewiec pozwala stwierdzić, że wyścigi konne w Warszawie mają wciąż charakter *agonu* (Caillois 1997), czyli rywalizacji nie tylko na bieżni, ale też jako gra towarzyska, w której ścierają się ze sobą gracze. Nie dochodzi tu do nagminnego w dzisiejszej kulturze wizualnej „paradoksu widza” (Ranciere 2007) – sytuacji, w której pasywna kontemplacja cudzego zaangażowania się w aktywność prowadzi do przeoczenia tych momentów życia, które mogłyby prowadzić do faktycznego zaangażowania się. Spotkania wyścigowe służą bowiem przede wszystkim konkursowi charakterów (Goffman 2006). Pod tym względem sport ten bliski jest swojej przednowoczesnej formie – mitingu wyścigowego, podczas którego obie figury: jeźdźca i widza-gracza były awersem i rewersem jednego aktora społecznego – dżentelmena. Z tą różnicą, że tu jest on najczęściej emerytem, którego większa część życia przypadła na czasy PRL-u.

Bibliografia

- Antonowicz Dominik, Wrześniński Łukasz (2009) *Kibice jako wspólnota niewidzialnej religii*. „Studia Socjologiczne”, t. 1, nr. 192, s. 115–149.
- Antonowicz Dominik, Kossakowski Radosław, Szlendak Tomasz (2015) *Aborygeni i konsumenci. O kibicowskiej wspólnocie, komercjalizacji futbolu i stadionowym apartheidzie*. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- Babbie Earl (2004) *Badania społeczne w praktyce*. Przełożył Witold Betkiewicz i in. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Barclay Harold (1980) *The Role of the Horse in Man's Culture*. London: J. Allan.
- Burgess Ernest (1925) *An Introduction to a Research Project* [w:] Ernest Burgess, Robert Park, Roderick McKenzie, eds. *The City. Suggestion for Investigation of Human Behavior in the Urban Environment*. Chicago, London: The University of Chicago Press, s. 1–47.
- Bruce Alistair, Johnson Johnnie (1992) *Gender-Based Differences in Leisure Behavior: Performance, Risk-Taking and Confidence in Off-Course Betting*. „Leisure Studies”, vol. 15, no. 1, s. 65–78.
- Bryl Stanisław (2001) *Patologiczne zachowania widzów podczas imprez sportowych: konceptualizacja metodologii i organizacji badań*. „Prace Naukowe. Kultura Fizyczna”, t. 4, s. 75–86.
- Caillois Roger (1997) *Gry i ludzie*. Przełożyły Anna Tatarkiewicz, Maria Żurowska. Warszawa: Oficyna Wydawnicza Volumen.
- Cassidy Rebecca (2002) *The Sport of Kings: Kinship, Class and Thoroughbred Breeding in Newmarket*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cassidy Rebecca (2007) *Horse People: Thoroughbred Culture in Lexington and Newmarket*. Baltimore, Maryland: John Hopkins University Press.
- CBOS (2011) *Polacy w szponach hazardu*. BS/64/2011, Warszawa. Dostępny w Internecie: http://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2011/K_064_11.PDF [dostęp 2 maja 2015 r.].
- Cressey Paul (1932) *Taxi-Dance Hall*. Chicago: University of Chicago Press.
- Czubaj Mariusz, Drozda Jacek, Myszkowski Jakub (2012) *Postfutbol. Antropologia piłki nożnej*. Gdańsk: Wydawnictwo Naukowe Katedra.
- Devereux Edward (1968) *Gambling in Psychological and Sociological Perspective* [w:] Sills David, ed., *International Encyclopedia of the Social Sciences*. New York: Macmillan and Free Press, s. 54–68.
- Filby Michael, Harvey Lee (1988) *Recreational Betting: Everyday Activity and Strategies*. „Leisure Studies”, vol. 7, no. 2, s. 159–172.
- Fox Kate (1999) *The Racing Tribe. Portrait of a British Subculture*. New Jersey: Transaction Publishers.
- Frankfort-Nachmias Chava, Nachmias David (2001) *Metody badawcze w naukach społecznych*. Przełożyła Elżbieta Hornowska. Poznań: Zysk i S-ka.
- Game Ann (2001) *Riding: Embodying the Centaur*. „Body & Society”, vol. 7, no. 4, s. 1–12.
- Goffman Erving (1981) *Człowiek w teatrze życia codziennego*. Przełożyli Helena i Paweł Śpiewakowie. Warszawa: PIW.
- Goffman Erving (2000) *Spotkania*. Przełożył Paweł Tomanek. Kraków: Zakład Wydawniczy „Nomos”.
- Goffman Erving (2006) *Rytuał interakcyjny*. Przełożyła Alina Szulżycka. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Goffman Erving (2010) *Spotkania*. Przełożył Paweł Tomanek. Warszawa: Nomos.
- Graham Raewyn, McManus Phil (2014) *Horse Racing and Gambling: Comparing Attitudes and Preferences of Racetrack Patrons and Residents of Sydney, Australia*. „Leisure Studies”, vol. 33, no. 4, s. 400–417.
- Hall Edward (1997) *Ukryty wymiar*. Przełożyła Teresa Hołówka. Warszawa: Wydawnictwo Muza.
- Hammersley Martyn, Atkinson Paul (2000) *Metody badań terenowych*. Przełożył Sławomir Dymczyk. Poznań: Zysk i S-ka.

- Herman Robert (1967) *Gambling as Work: A Sociological Study of a Race Track* [w:] Robert Herman, ed., *Gambling*. New York: Harper & Row, s. 87–109.
- Khan Peter (1980) *The Sport of Kings: A Traditional Social Structure under Change*. Niepublikowana praca doktorska [maszynopis]. U.C. Swansea, Wielka Brytania.
- Krawczyk Zbigniew (2000) *Sport w zmieniającym się społeczeństwie*. Warszawa: AWF.
- Kvale Steinar (2010) *Prowadzenie wywiadów*. Przełożyła Agata Dziuban. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Lipoński Wojciech (2012) *Historia sportu na tle kultury fizycznej*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Park Robert (1925) *The City. Suggestion for Investigation of Human Behavior in the Urban Environment* [w:] Ernest Burgess, Robert Park, Roderick McKenzie, eds., *The City*. Chicago, London: The University of Chicago Press, s. 1–47.
- Pruski Witold (1981) *Wyższość dorobku kulturalnego w sportach konnych w stosunku do innych dyscyplin*. „Kościński”, t. 2, nr 62, s. 32.
- Ranciere Jacques (2007) *Widz wyemancypowany*. Przełożył Adam Ostolski. „Krytyka Polityczna”, t. 13, s. 310–319.
- Riess (2011) *The Sport of Kings and the Kings Crime. Horse Racing, Politics and Organized Crime in New York 1865-1913*. New York: Syracuse University Press.
- Rogowski Łukasz, Skrobacki Radosław, red. (2011) *Społeczne zmagania ze sportem*. Poznań: WNWNS UAM.
- Rosecrance John (1990) *You Can't Tell the Players without Scorecard: A Typology of Horse Players* [w:] Bryant Clifton, ed., *Deviant Behavior: Readings in the Sociology of Norm Violation*. Boston: Cengage Learning, s. 348–370.
- Sahaj Tomasz (2012) *Aktywność stadionowa kibicowskich grup „Ultras” jako przejaw specyficznej komunikacji społecznej*. „Kultura i Społeczeństwo”, t. 3, nr 56, s. 27–49.
- Saunders Danny, Turner David (1987) *Gambling and Leisure: The Case of Racing*. „Leisure Studies”, vol. 6, no. 3, s. 281–299.
- Scott Marvin (1968) *The Racing Game*. Chicago: Aldine.
- Silverman David (2008) *Prowadzenie badań jakościowych*. Przełożyła Joanna Ostrowska. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Tuszyński Bogdan (1981) *Prasa i sport 1881–1981*. Warszawa: Zakł. Graf. „Dom Słowa Polskiego”.

Cytowanie

Bossak-Herbst Barbara (2018) *Etnograficzny portret publiczności warszawskich wyścigów konnych*. „Przegląd Socjologii Jakościowej”, t. 14, nr 2, s. 6–28 [dostęp dzień, miesiąc, rok]. Dostępny w Internecie: <www.przegladsocjologiiijakosciowej.org>. DOI: <http://dx.doi.org/10.18778/1733-8069.14.2.01>.

Ethnographic Portrait of Horseracing Audience in Warsaw

Abstract: The text contains a portrait of the regular horse racing audience on the Racetrack Służewiec in Warsaw. Based on the data collected during long-term ethnographic observation, a subculture of regular racegoers, their spatial and linguistic behaviors were characterized. Sensitizing categories derived from Erving Goffman's theories allowed to expose the features of their behavior. Despite their unique cultural and demographic features, the racing audience has never been the subject of social scientists' interest in Poland. The article presents a various planes on which a typology of contemporary regular visitors to Racetrack Służewiec can be outlined. The reference point were the ethnographic researches of Kate Fox in the United Kingdom and John Rosecrance in the United States of America. The axis of the text is a thesis that, in the present form, Racetrack Służewiec is a unique social niche that has been dominated by mostly older men who through ritualized and demanding engagement participate in gambling, find their subjectivity and sense of belonging.

Keywords: audience, horse racing, participation, gambling, Warsaw

Mateusz Grodecki
Uniwersytet Warszawski

Nowi aktywiści. Polski ruch „socios” jako nowa forma relacji kibiców z klubem

DOI: <http://dx.doi.org/10.18778/1733-8069.14.2.02>

Abstrakt Artykuł skupia się na problematyce kibicowskiego ruchu „socios” w Polsce. Jego celem jest 1) opisanie socjogenezy tego ruchu w Polsce, 2) charakterystyka relacji pomiędzy kibicami w ramach poszczególnych stowarzyszeń „socios” oraz 3) relacji tych organizacji ze swoimi klubami. Taki porządek umożliwi następnie analizę potencjału ruchu „socios” do zwiększenia inkluzywności w relacjach klubów z kibicami i dzięki temu do tworzenia się „łączącego” kapitału społecznego zarówno pomiędzy kibicami danego klubu, jak i kibicami i klubami. Podstawą empiryczną przedstawianego artykułu jest studium przypadku dwóch stowarzyszeń typu „socios” w Polsce: Stowarzyszenia „Socios Górnik” – działającego przy klubie Górnik Zabrze oraz Stowarzyszenia „Socios Stomil” – wspierającego klub Stomil Olsztyn. Wyniki badania wskazują na responsywny charakter ruchu spowodowany zagrożeniem poczucia „własności kulturowej” klubu. Co więcej, jest on w dużej mierze inspirowany przez fanów niezwiązanych do tej pory ze zorganizowanym środowiskiem kibiców piłkarskich obu klubów – nazwanych w pracy „nowymi aktywistami”. Relacje w ramach organizacji regulowane są prawnie, jednak w ramach wspólnych działań wytwarzają się również mniej formalne relacje, a w konsekwencji zaufanie między liderami stowarzyszeń. Analizowane przypadki różnią się również efektywnością działań na rzecz zwiększenia inkluzywności klubu w relacjach z kibicami. Badanie wskazuje, że głównymi przyczynami tych różnic są: odmiennie definiowana przez obie organizacje inkluzywność, upolitycznienie konfliktu z klubem oraz zależność finansowa od właściciela – miasta.

Słowa kluczowe socjologia sportu, kibice, kapitał społeczny, społeczeństwo obywatelskie

Mateusz Grodecki, doktor socjologii. W pracy badawczej zajmuje się socjologią sportu, ze szczególnym uwzględnieniem szeroko pojętego zjawiska kibicowania. Autor i współautor artykułów naukowych publikowanych w kraju i zagranicą oraz licznych opracowań i raportów (m.in. dla CBOS).

Adres kontaktowy:

Instytut Socjologii
Uniwersytet Warszawski
ul. Karowa 18
00-927 Warszawa
e-mail: grodecki.mateusz@gmail.com

Pojawienie się wolnorynkowych reguł w futbolu diametralnie odmieniło obraz tej dyscypliny sportu. Jej dotychczasowy, masowy i robotniczy charakter ukształtowany na przełomie XIX i XX wieku przez procesy urbanizacji i industrializacji został dynamicznie przekształcony przez neoliberalną logikę rynku (zob. Numerato 2015) w przeznaczony do konsumowania produktu dla globalnej publiczności (Williams 2006; 2007). Nowy porządek przemodelował także obraz piłkarskich trybun, zastępując tradycyjnie obecnych tam mężczyzn z klasy robotniczej fanami wywodzącymi się z wyższych klas (ang. *gentrification*) oraz przyczynił się do pojawienia się na stadionach całych rodzin (ang. *familization*), a przez to i feminizacji futbolowej publiczności (Martin 2007: 638). Przede wszystkim jednak rynkowa logika futbolu zredefiniowała relacje na linii kibice–klub. Oryginalnie cechujący się ideą mutualizmu (zob. Martin 2007; Antonowicz, Kossakowski, Szlendak 2015) związek klubu z lokalną wspólnotą przybrał formę relacji rynkowej, w której kibice stali się dla swoich klubów wiernymi klientami (Martin 2007; Antonowicz, Kossakowski, Szlendak 2015).

Nowa rzeczywistość spotkała się z wieloma formami kontestacji ze strony tradycyjnych fanów. Kibice protestowali przeciwko modernizacji stadionów (Nash 2000) czy drastycznym podwyżkom cen biletów w angielskiej *Premiership* (Williams 2007). Opozycja wobec zmian widoczna była również na poziomie lokalnym, gdzie motorem konfliktu stali się między innymi nowi właściciele klubów, którym zarzucano nastawienie na zysk kosztem tradycji. Takie ruchy obecne były zarówno w Polsce (zob. Chwedoruk 2015), jak i na świecie (zob. Guschwan 2007; Cleland 2010). Sprzeciw wobec urynkowienia

futbolu kosztem lokalnych tradycji przybrał w konsekwencji postać globalnego, wielowymiarowego i przez to również niespójnego ruchu sprzeciwu „Against Modern Football” (zob. Numerato 2015).

Na redefinicję roli kibica wpłynęły także związane z utowarowieniem futbolu problemy klubów piłkarskich. Diametralnie wzrosła rola kapitału finansowego, stawiając ten zasób w roli koniecznego, ale niewystarczającego czynnika w nowoczesnym sporcie. Dopiero wysoki budżet umożliwia bowiem rywalizację na odpowiednim poziomie, nie gwarantując przy tym sukcesów sportowych. Taki mechanizm tworzy tym samym zamknięte koło – do rywalizacji niezbędny jest kapitał, który z kolei można uzyskać przez sukcesy (Antonowicz i in. 2015). Pęd za wynikiem sportowym i finansowym okazał się zgubny dla niektórych klubów. Niektóre z nich zaczęły się zadłużać, chcąc doścignąć uciekający w coraz szybszym tempie peleton, co w przypadku braku sukcesów sportowych, a związku z tym i braku zastrzyku gotówki, niejednokrotnie kończyło się ich bankructwami.

W Anglii, w odpowiedzi na problemy finansowe klubów, powstały kibicowskie „trusty” (ang. *Supporters Trusts*), których głównym celem była obywatelska kontrola zarządzania klubem, a przez to uzyskanie większej inkluzywności ze strony klubów w relacjach z fanami (Martin 2007; Millward 2012; Williams 2012). Ruchy te cechują się responsywnym charakterem, bowiem większość z nich została utworzona lub zaczęła aktywnie działać w efekcie tragicznej sytuacji finansowej swoich klubów (Lomax 2000; Martin 2007; Cleland 2010; Cleland, Dixon 2014). Instytucja „trustów” zaczęła być również wykorzystywana

przez brytyjskich kibiców jako zalegitymizowane narzędzie kontestacji zmian właścicielskich (Brown 2007; Millward 2012; Williams 2012).

W Polsce urynkowanie futbolu wiązało się przede wszystkim ze zmianą systemową. W epoce socjalizmu kluby piłkarskie funkcjonowały pod patronatem zakładów przemysłowych lub instytucji państwowych (służby, wojsko itp.). Nowa rzeczywistość wymusiła na klubach piłkarskich adaptację do rynkowej logiki. Nie wszystkie kluby potrafiły się jednak w nowych warunkach gospodarczych odnaleźć. Niektóre z nich w związku z problemami finansowymi ogłaszały upadłość. Inne natomiast padały ofiarą ekscentrycznych właścicieli albo stawały się częścią większych inwestycji, po czym wyeksploatowane zostawały bez wsparcia finansowego. W Polsce, w przeciwieństwie jednak do Anglii, kibice nie angażowali się w sformalizowane ruchy sprzeciwu. W takich sytuacjach częściej decydowali się na oddolną odbudowę swoich klubów od podstaw (Dudała 2004; Chwedoruk 2015; Kossakowski 2017a).

W ostatnich kilku latach pojawiła się w Polsce nowa forma ruchu kibicowskiego. Grupy kibiców Górnik Zabrze i Stomil Olsztyn zorganizowały się w stowarzyszenia mające na celu wsparcie finansowe (choć nie tylko) swoich klubów. Ten ruch przybrał w Polsce nazwę „socios”, odwołując się do hiszpańskiej tradycji demokratycznego zawiadywania klubami przez kibiców – „partnerów” (zob. Brown, Walsh 2000: 93–95; Giulianotti 2002: 26).

Prezentowany artykuł skupia się na problematyce tego ruchu kibicowskiego. Jego celem jest 1) opisanie socjogenezy ruchu „socios” w Polsce, 2) charaktery-

styka relacji pomiędzy kibicami w ramach poszczególnych stowarzyszeń „socios” oraz 3) relacji tych organizacji ze swoimi klubami. Taki porządek umożliwi następnie analizę potencjału ruchu „socios” do zwiększenia inkluzywności¹ w relacjach klubów z kibicami i dzięki temu do tworzenia się „łączącego” kapitału społecznego (zob. Putnam 2008) zarówno pomiędzy kibicami danego klubu, jak i kibicami i klubami. Artykuł ma charakter eksploracyjny i opiera się na jakościowej analizie studium przypadku dwóch istniejących stowarzyszeń „socios”.

Tekst rozpoczyna się od omówienia dostępnej literatury z zakresu badań nad aktywizmem kibiców piłkarskich. Dalej opisana zostaje metodologia badania. Następnie, zgodnie z przedstawioną wyżej logiką, prezentowana jest analiza obu przypadków. Na końcu znajduje się dyskusja nad uzyskanymi rezultatami oraz konkluzje.

Kibicowscy aktywiści

Problematyka oddolnego aktywizmu kibiców piłkarskich, mimo że aktualna i podejmowana na kilku płaszczyznach, wciąż pozostaje stosunkowo słabo zagospodarowana w naukach społecznych. W Polskim dyskursie naukowym analizowano aktywność obywatelską czy szerzej – pozastadionową w ramach stowarzyszeń kibiców (zob. Burski 2013; Grodecki 2015) i programu „Kibice Razem” (Kossakowski 2017b) oraz eksplorowano działania fanów na rzecz odbudowy upadłych klubów (zob. Kossa-

¹ Inkluzywność klubów w relacjach z fanami jest tutaj rozumiana za Jamiem Clelandem (2010: 537) jako strategię komunikacji i interakcji z władzami klubowymi, które mają wpływa na podejmowane przez klub decyzje.

kowski 2017a). Wymienione obszary aktywności, w przeciwieństwie do przedstawianego tu ruchu „socios”, dotyczą jednak głównie zorganizowanego środowiska kibiców – ukształtowanego wcześniej przez wielowymiarową rywalizację z innymi grupami fanów (zob. Grodecki 2017).

W międzynarodowym obiegu najwięcej uwagi analitycznej poświęcono natomiast brytyjskim *Supporters Trusts*. Początek działalności tych organizacji datuje się na 1985 rok. Niedługo po tragedii na Hysel powstaje bowiem *Football Supporters Association*, stając się, zdaniem Jamie Clelanda i Kevina Dixona (2015: 543), pierwowzorem dla bardziej niezależnych i lokalnych inicjatyw. Te zaczynają kształtować się z kolei w latach dziewięćdziesiątych ubiegłego stulecia. Ich geneza wiąże się bardzo mocno z utowarowieniem futbolu i coraz większą ekskluzywnością w relacjach klubów ze swoimi fanami. Okres lat dziewięćdziesiątych nie jest przypadkowym, bowiem w 1992 roku zostaje powołana *Premiership*. Jak pisze John Williams (2006: 100 [tłum. własne]): „Była to pierwsza czołowa liga w Europie, która została utworzona przez i dla telewizji, w tym przypadku przez nowopowstałą stację telewizyjną BskyB kontrolowaną przez Ruperta Murdocha”. Przekształcenie ligi piłkarskiej w produkt medialny o globalnej skali doprowadziło do pojawienia się w futbolu niewyobrażalnych do tej pory środków finansowych, które koncentrowały się jednak głównie w najlepszych i największych klubach (Williams 2006), umacniając jednocześnie korporacyjny stosunek tych klubów do swoich kibiców.

W 1992 roku powstaje również pierwszy lokalny *Supporters Trust*, założony przez kibiców zadłużone-

go po brzegi Northampton Town, którego głównym celem była pomoc finansowa klubowi (Lomax 2000). Jak zauważa Cleland (2010), w historii angielskiego futbolu zdarzały się wcześniej przypadki wsparcia finansowego klubów przez swoich fanów, którzy przez uczestnictwo w meczach byli również jednymi z ich głównych „udziałowców”. To, co jednak wyróżniało NTFCST (Northampton Town FC Supporters Trust), to postulat o formalne zwiększanie roli kibiców w zarządzaniu klubem w zamian za zebrane środki finansowe (Lomax 2000).

W 2000 roku, za sprawą rządu Tonego Blaira, powstaje *Supporters Direct*. Organizacja mająca być, jak zauważa Paul Martin (2007: 642 [tłum. własne]), „jednostką do zadań specjalnych”. Celem tej organizacji miała być przede wszystkim pomoc kibicom w tworzeniu „trustów” na poziomie lokalnym i dzięki temu przekształcanie relacji klubów z kibicami w bardziej partycypacyjne. Ta odgórna inicjatywa, oparta na idei mutualizmu, miała „zachęcić i ułatwić kombinacje udziałów pojedynczych kibiców w ich klubie, licząc, że doprowadzi to do nabycia przez grupy kibiców możliwości uczestniczenia w strukturach decyzyjnych klubów” (Martin 2007: 643 [tłum. własne]). W konsekwencji tych działań liczba „trustów” zwiększyła się z 17 istniejących w 2001 roku do 63 w 2004 (Martin 2007: 643). W 2014 roku działały już natomiast 203 organizacje tego typu, z czego 75 miało swojego reprezentanta w zarządzie klubu (Garcia, Welford 2015: 520). Działalność „trustów”, a zwłaszcza ich efektywność w zwiększaniu inkluzywności na rzecz udziału fanów w zarządzaniu klubem ogranicza się jednak głównie do niższych lig (Martin 2007). Większe, odnoszące sukcesy kluby dysponują bowiem ogrom-

nymi budżetami i tym samym nie są zmuszone do korzystania z pomocy finansowej swoich fanów. Wyższe budżety klubów zwiększają również ich wartość rynkową. W rezultacie wykupienie czynnego głosu w takiej spółce wymaga niebagatelnych kwot – dużo większych niż kibice są w stanie zgromadzić poprzez zbiórki (Cleland, Dixon 2015: 543). Co więcej, najczęściej „trusty” mają możliwość wejścia do zarządu klubu dopiero w obliczu dużych kryzysów finansowych (Kennedy 2012), a do tego są traktowane przez zarządzających klubami jako ostatnia opcja na „wsparcie finansowe” (Garcia, Welford 2015: 521).

Powyższe słowa doskonale ilustrują przykłady „trustów” powstałych jako forma kontestacji korporacyjnych właścicieli topowych angielskich klubów, jak Manchester United (Brown 2007), FC Liverpool (Millward 2012; Williams 2012) czy Newcastle United (Cleland, Dixon 2015), które były bezradne w walce z korporacyjnymi aktorami. Opierając się na logice rynku – wykupienia głosu w zarządzie klubu, który miał zwiększyć inkluzywność klubu wobec stanowiska kibiców – nie były w stanie zebrać wystarczających kwot, konkurujących z „korporacyjnymi” finansami. Co więcej, największe kluby operują na globalnym rynku mediowym i posiadają fanów na całym świecie. Tym samym mogą sobie pozwolić na ekskluzywnie podejście wobec niezadowolonej mniejszości, nie ponosząc przy tym żadnych konsekwencji finansowych – na miejsce niezadowolonych fanów są inni chętni (Cleland 2010). Dlatego też w mniejszych klubach, nieodnoszących sukcesów i przez to w dużo większym stopniu uzależnionych od lokalnego rynku, istnieją większe szanse na, po pierwsze, inkluzywne relacje klubu z kibicami

(przez mniejszą bazę potencjalnych fanów i przez to brak alternatyw), a po drugie, na wykupienie przez kibiców głosu (dużo niższa wartość ich akcji).

Przedstawione analizy uwidaczniają zatem pewne, charakterystyczne cechy omawianych ruchów kibicowskich: 1) ich responsywny charakter, bowiem „trusty” są odpowiedzią kibiców na finansowe i właścicielskie perypetie swojego klubu, 2) działania nakierowane na zwiększenie inkluzywności w relacjach klubu ze swoimi fanami, 3) skuteczność działania tych ruchów tylko w klubach pozostających lokalnymi markami, przez co funkcjonujących w pozakorporacyjnej, dostępnej dla fanów rzeczywistości finansowej.

Czwartym czynnikiem, podkreślanym w literaturze przedmiotu, są również szersze przemiany brytyjskiego społeczeństwa. Zmiana jego charakteru z industrialnego na bardziej usługowy przyczyniła się do zwiększenia liczebności i roli klasy średniej i tym samym do redefinicji tradycyjnego związku klubów z klasą robotniczą. Przemiana ta miała doprowadzić do wyłonienia się nowych kategorii kibiców, w tym „aktywnych fanów”, których zaangażowanie przejawiało się zarówno w ich prosumenckim charakterze relacji z klubem (poprzez redagowanie fanzinów, artykułów i nieoficjalnych stron poświęconych klubom) oraz w tworzeniu zaangażowanych stowarzyszeń kibiców (Cleland 2010). Geneza „trustów” jest zatem mocno zakorzeniona w szerszych przemianach struktury społecznej, które zredefiniowały tradycyjne relacje kibiców z klubem i w efekcie których wyłoniły się nowe kategorie kibiców, w tym kibiców „aktywnych”.

Nieco szerszej perspektywy dotyczącej charakterystyki tej kategorii fanów dostarcza praca Petera Millwarda, analizującego lobbujące za zmianą właścicieli klubu Liverpool FC stowarzyszenie „Spirit of Shankly”. Millward (2012: 4) zauważył, że ruch ten tworzony był głównie przez „tradycyjnych” fanów (zob. *supporter* w Giulianotti 2002; zob. „kibice industrialni” w Antonowicz i in. 2015), natomiast zarząd organizacji oraz jej rzecznicy wywodzili się z klasy kreatywnej i profesjonalnej. Wskazuje również, że za motywacją tych przedsięwzięć stoi poczucie „własności kulturowej” klubu, która zostaje zagrożona przez „bezosobowy charakter futbolu w mocno skomercjalizowanych czasach” (Millward 2012: 6 [tłum. własne]). Millward (2012: 9) podkreśla także rolę Internetu jako skutecznego narzędzia komunikacji oraz narzędzia umożliwiającego stopniowe włączanie fanów przez dołączanie do różnych wydarzeń w mediach społecznościowych.

Socjogeneza angielskich „trustów” jest ważna dla analizowanego tu zjawiska z co najmniej trzech powodów. Po pierwsze, ze względu na podobny kontekst przemian – „urynkowienia” dominującego porządku społecznego, jak i piłki nożnej w szczególności – które odbywa się w Polsce jednak z pewnym opóźnieniem, stwarzając w kontekście analizowanego problemu specyficzne „laboratorium społeczne” (zob. Nosal 2015). Po drugie, sama geneza i charakterystyka polskiego ruchu „socios” jest zbliżona (ale nie tożsama) do angielskich „trustów”. Jest to związane ze wskazanymi przemianami społecznymi i w przypadku Polski z istniejącymi już zachodnimi wzorcami kontestacji tych przemian. Po trzecie w końcu, przez brak opracowań analizowanego problemu w rodzimym

dyskursie naukowym nakazuje szukać ram teoretycznych w obiegu międzynarodowym, w którym problematyka aktywizmu kibiców futbolowych zdominowana jest przez opracowania pochodzące z kontekstu brytyjskiego.

W analizach aktywizmu kibicowskiego w Europie często wykorzystywano teorie ruchów społecznych (zob. Blumer 1951; Touraine 1981; Castells 1983). Alberto Testa i Gary Armstrong (2010) omawiali w tym kontekście procesy polityzacji/depolityzacji włoskich grup ultras, Rafał Chwedoruk (2015) studiował protesty kibiców w Polsce, a Peter Millward i George Poulton (2014) rekonstruowali genezę klubu FC United, opierając się na tradycji teoretycznej Herberta Blumera (1951). Koncepcja Blumera wydaje się szczególnie ciekawa, ponieważ oferuje odpowiednie narzędzia analityczne umożliwiające kategoryzację danego ruchu społecznego przez pryzmat jego celów i metod działania, pozwalając jednocześnie na usytuowanie przedstawianej tu problematyki w szerszym kontekście teoretycznym.

Blumer (1951: 99 [tłum. własne]) definiuje ruchy społeczne jako „kolektywne przedsięwzięcia, które dążą do ustanowienia nowego porządku. Swoje źródła odnajdują w okolicznościach niepokoju, a siłę napędową czerpią z jednej strony z niezadowolienia z istniejącego porządku, a z drugiej strony z życzeń i nadziei na nowy system”. W swojej pracy wyróżnił trzy typy ruchów społecznych: ogólne, ekspresywne oraz specyficzne. Ruchy ogólne (ang. *general*) mają być wynikiem niedopasowania instytucji do kultury. Stopniowa zmiana w kulturze tworzy nowe oczekiwania, które nie będąc w stanie być skonsumowanymi przez istniejące

instytucje, stwarzają podatny grunt do powstania ogólnego ruchu społecznego. Ekspresywne (ang. *expressive*) ruchy to takie, których celem nie jest zmiana instytucjonalnego porządku społecznego. Są to raczej inicjatywy skupione na budowaniu wewnętrznej wartości kulturowej. Do takich ruchów zaliczają się ruchy religijne, które definiują swoich wiernych jako wybranych. Ruchy specyficzne (ang. *specific*) Blumer podzielił na ruchy reformatorskie oraz ruchy rewolucyjne. Te pierwsze skupiają się na zmianie jakiegoś fragmentu obowiązującego porządku. Poruszając się w ramach obowiązujących reguł oraz wykorzystując do tego istniejące instytucje, dążą przede wszystkim do przekonania opinii publicznej do swoich celów. Celem ruchów rewolucyjnych jest natomiast holistyczna zmiana. Nie przywiązują wagi do istniejących instytucji i operują w „podziemiu”. Blumer (1951: 211–216) podkreślał, że ruchy reformatorskie przez swój zalegitymizowany charakter starają się uzyskać poparcie wśród klasy średniej, natomiast ruchy rewolucyjne skupiają się na pozyskaniu członków wśród „wyzyskiwanej” klasy, przez co rekrutują głównie przedstawiciele klas niższych.

Metodologia

Podstawą empiryczną przedstawianego artykułu jest studium przypadku skupiające się na aktywności dwóch stowarzyszeń typu „socios” w Polsce: Stowarzyszenia „Socios Górnik” – działającego przy klubie Górnik Zabrze oraz Stowarzyszenia „Socios Stomil” – wspierającego klub Stomil Olsztyn. W połowie 2017 roku **były to jedyne stowarzyszenia** bezpośrednio odwołujące się oraz identyfikujące się z przekształconą przez polski kontekst

ideą „socios”². Ideę tę opisać można jako pewną oddolną interwencję kibiców, mającą na celu 1) regularne wsparcie finansowe klubu przez mobilizację szerszej zbiorowości fanów oraz 2) pewne wsparcie organizacyjne klubu, które może być jednak różnie interpretowane (od udziału we władzach, po działania marketingowe – o czym dalej).

Taki model doboru przypadków (przez autodefinicję) umożliwia pewną dystynkcję pomiędzy dwiema ogólnymi kategoriami stowarzyszeń kibicowskich funkcjonujących w polskiej rzeczywistości: tych definiujących siebie jako „ramię klubu” – jak „socios” (Górnik Zabrze C, badanie własne) oraz tych działających dla środowiska kibiców. Definiowanie ruchu przez pryzmat jego celów oraz przez świadomość działania w pewnym modelu organizacyjnym jest tutaj kluczowe. Istnieją bowiem organizacje kibicowskie, które przez to, że prowadzą działalność na rzecz klubu – również w oparciu o regularne składki swoich członków – mogłyby zostać określone przez wymienione wskaźniki jako organizacje typu „socios”. Takim przypadkiem jest na przykład OSK „Tylko Widzew”. Z wywiadów przeprowadzonych z liderami tej organizacji wynikało jednak, że nie identyfikują się oni z ruchem „socios” oraz że określają swoje stowarzyszenie jako działające głównie dla szeroko pojętego środowiska kibiców tego klubu.

W ramach studium przypadku wykorzystano analizę danych zastanych (strony internetowe sto-

² Natomiast nie były to jedyne inicjatywy wzorowane na ruchu „socios” w ogóle. Programy nawiązujące bezpośrednio do tej idei – również nazwą – pojawiały się w ramach innych stowarzyszeń (np. kibiców Odry Wodzisław). Stanowiły jednak tylko część działalności tych organizacji, dlatego nie zostały uwzględnione w doborze przypadków.

warzyszeń, materiały prasowe, *social media*), której celem było zebranie informacji o działalności poszczególnych stowarzyszeń oraz metodę wywiadu pogłębioego. Wywiady przeprowadzono z przedstawicielami „socios”, których można określić jako „liderów ruchu”. Były to osoby, po pierwsze, zaangażowane w powstanie organizacji, po drugie, pełniące w stowarzyszeniach oficjalne funkcje (z wyjątkiem jednego respondenta, który w momencie prac terenowych zaczynał swoją aktywność w organizacji), a po trzecie, angażujące się w ich „codzienną” aktywność. Taki dobór próby opierał się na założeniu, że będą to osoby o najszerszej wiedzy z zakresu historii i działalności organizacji. Ze stowarzyszeniami skontaktowano się za pomocą adresów mailowych podanych na oficjalnych stronach internetowych. Respondenci dobierani byli przez osoby odpowiedzialne za kontakt ze strony poszczególnych „socios” zgodnie z logiką przedstawienia możliwie różnych perspektyw przez ich członków.

W badaniu wzięło udział łącznie siedmiu „liderów”: trzech przedstawicieli „Socios” Stomilu Olsztyn oraz czterech „Socios” Górnika Zabrze. Wywiady w Zabrzu odbywały się jednak w małym pomieszczeniu wynajmowanym przez Stowarzyszenie, przed spotkaniem zarządu. W trakcie drugiego wywiadu w pokoju pojawiły się wszystkie osoby odpowiedzialne za decyzje w organizacji. W konsekwencji zmienił się on po czasie w wywiad grupowy, w którym wzięło udział łącznie czterech fanów (wypowiadał się również respondent, z którym przeprowadzono wcześniej wywiad pogłębioony). W rezultacie zatem zebrany materiał pochodzi z czterech wywiadów indywidualnych oraz jednego wywiadu grupowego. Badanie przeprowadzone

zostało w okresie od października do grudnia 2016 roku.

Cytaty respondentów zostały wyróżnione od reszty tekstu, a tożsamość kibiców została zanonimizowana. Poniżej wypowiedzi podane jest jej źródło, które opisano w następujący sposób: nazwa klubu piłkarskiego oraz litera alfabetu odpowiadająca chronologii prowadzenia wywiadów z kibicami danego klubu. Wszystkie cytowane wypowiedzi pochodzą z badania własnego.

Górnik Zabrze

Stowarzyszenie „Socios Górnik” zostaje zawiązane we wrześniu 2014 roku³. Główną przyczyną powstania organizacji jest zła kondycja finansowa klubu. Jak wskazywali badani kibice, zadłużenie zewnętrzne klubu szacowano na 30 milionów złotych. Do tego dochodziła porównywalna kwota obligacji do spłaty (Górnik Zabrze, kibic A). Kluczowe dla pojawienia się reakcji ze strony kibiców w tym przypadku wydaje się jednak spiętrzenie różnych czynników powiązanych bezpośrednio ze złą sytuacją klubu. Jak wskazują kibice, takich zdarzeń było kilka:

Konkretnie też przez odejście prezesa Waśkiewicza. Waśkiewicz był utożsamiany jako osoba, która może temu klubowi pomóc (...). W momencie gdy on złożył rezygnację, no to u kibiców takie podłamanie lekkie. Plus odeszła Kompania Węglowa i to się wszystko nawarstwiło. To wszystko narastało. I stąd się wziął pomysł. Nawet nie stowarzyszenia, ale dobrowolnych

³ Do KRS wpisane 5.11.2014: www.krs-online.com.pl/socios-gornik-krs-1478258.html (dostęp 14.03.2017 r.).

składek. Ale, że te składki trzeba jakoś gdzieś wpłacać... (Górnik Zabrze, kibic C)

Kumulacja definiowanych przez kibiców jako nieprzychylnie zdarzeń wywołała poczucie zagrożenia klubu i tym samym pierwsze spontaniczne reakcje. Jak zauważył cytowany fan Górnika, jeden z założycieli organizacji, te spontaniczne reakcje przerodziły się następnie w konkretne pomysły. Dopiero skonfrontowanie konkretnych pomysłów z rzeczywistością i obowiązującymi regułami instytucjonalnymi zrodziło pomysł formalnego ciała, odpowiedzialnego za zbiórkę i zarządzanie funduszami.

Główną rolę w tym procesie odegrał Internet jako przystępne i szybkie narzędzie komunikacji. Jak wskazywali członkowie „Socios Górnika”, to właśnie tam zrodziła się spontaniczna inicjatywa zbiórki funduszy, która po szerszej debacie zamieniła się w formalną organizację:

Ktoś tam na forum właśnie założył temat 20x12 miesięcy, że 20 zł miesięcznie razy 20 000 kibiców Górnika przez rok, to zbierze się całkiem przyjemna kwota. I taka była idea. (Górnik Zabrze, kibic A)

Niezwykle ważny jest również fakt, że inicjatywa ta zawiązana była przez osoby, które wcześniej, oprócz interakcji na internetowym forum, się nie znały. Jest to dystynktywna cecha ruchu „socios” w porównaniu do istniejących do tej pory w Polsce formalnych i nieformalnych organizacji kibiców piłkarskich. Zarówno stowarzyszenia kibiców i animowane przez nie akcje społeczne/charytatywne/patriotyczne (zob. Grodecki 2015), jak i protesty kibiców piłkarskich (zob. Chwedoruk 2015) oraz

inicjatywy na rzecz odbudowy upadłych klubów (zob. Kossakowski 2017a) wychodziły od zorganizowanego już wtedy środowiska zaangażowanych kibiców. Innymi słowy, były efektem ewolucji relacji pomiędzy kibicami. „Socios” natomiast jest organizacją celową, skupiającą kibiców z różnych środowisk społecznych, których relacje kształtowane są przez stowarzyszenie:

De facto to myśmy się nie znali. Powiem szczerze, że na te 27 osób to ja znałem tutaj kolegę, bo jesteśmy z jednego bloku. A tak poza tym wszyscy byli dla siebie nieznajomi. (Górnik Zabrze, kibic A)

W tym sensie różnią się od tradycyjnych grup kibiców, których cechami charakterystycznymi są „zachowania trybalne, mocno unifikujące, oparte na silnej kontroli społecznej, starszeństwie i hierarchii, którą trudno określić jako demokratyczną bądź też opartą na umowie czy kontrakcie” (Antonowicz, Kossakowski, Szlendak 2011: 115). Fundamentem „socios” jest formalny statut, który zdecydowanie mocniej niż w przypadku tradycyjnych stowarzyszeń kibiców reguluje podstawowe relacje oraz zabezpiecza przed niepożądanymi względem celów grupy zachowaniami. W rezultacie zaufanie pomiędzy członkami stowarzyszenia oparte jest głównie na odpowiedniej kontroli prawnej:

Wszystkie przelewy, jakie wychodzą z konta, są też sygnowane przez trzy osoby, więc już, powiedzmy, na etapie statutu założyliśmy dużo takich zabezpieczeń, że nawet gdyby okazało się, że, powiedzmy, któryś z nas nie wiem – przeszedł na „ciemną stronę mocy” – i doszedł do wniosku, że te pieniądze z „Socios” on wykorzysta do celów niezgodnych ze statu-

tem. No nie ma szans. Nie ma szans! Musiałyby przekonać przynajmniej trzy osoby z zarządu. Trzy osoby z zarządu musiałyby się tej idei „Socios” sprzeniewierzyć, żeby jakiegokolwiek pieniądze z tego wyciągnąć. (Górnik Zabrze, kibic A)

Bardziej formalny, w porównaniu do „tradycyjnych” stowarzyszeń kibiców, charakter relacji oraz geneza ruchu powodują również, że jest to organizacja o bardziej inkluzywnej naturze, oparta o zasady bliższe demokracji niż regułom starszeństwa. Jak opisuje jeden z członków zarządu stosunek organizacji do nowych osób:

na to spotkanie mogły przyjść, w każdej chwili mogły złożyć deklarację, mogą wystąpić o powiedzmy... Chęć uczestniczenia, bycia członkiem zarządu i poprowadzenia tego stowarzyszenia w inną stronę, my się przed nikim nie zamykamy. (Górnik Zabrze, kibic A)

Warto odnotować również świadomość odmienności interesów „Socios” od stowarzyszenia kibiców. Kibice wskazywali, że organizacja ma przede wszystkim być „ramieniem klubu”, a nie „ramieniem kibiców jak Torcida”⁴ (Górnik Zabrze, kibic C) oraz mobilizować biernych dotychczas fanów Górnika, w celu pozyskania większych środków na rzecz klubu:

My chcemy dotrzeć do osób niezależnych finansowo, które chcą wesprzeć klub nie tylko kupnem biletu, ale dodatkowymi środkami finansowymi. Do takich osób chcemy dotrzeć i to jest nasz cel działania. (Górnik Zabrze, kibic B)

⁴ „Torcida” – zwyczajowe określenie kibiców Górnika Zabrze, w tym również stowarzyszenia kibiców.

Inkluzywny charakter stowarzyszenia jest również widoczny w jego kontaktach z klubem. Jednym z głównych celów ruchu „socios” jest bowiem formalne współdecydowanie o działaniach swojego klubu. Pośrednictwo w gromadzeniu środków finansowych od kibiców klubu, czyli innymi słowy przekształcanie kapitału społecznego klubu w kapitał ekonomiczny, ma przyczynić się do legitymizacji „Socios Górnik” jako przedstawiciela kibiców w relacjach z klubem i tym samym jako realnego partnera dla władz klubu we współdecydowaniu o jego losach. Jak przedstawia statut organizacji:

W zamian chcemy współdecydować o klubie. Dzięki podnoszeniu kapitału zakładowego klubu staniemy się jego współdziałowcem, co da nam większą kontrolę nad tym, w jaki sposób wydawane są przez klub także i nasze środki. („Socios Górnik”, statut⁵).

Inicjatywy na rzecz zwiększenia inkluzywności głosu kibiców w działaniach władz klubu spotykają się jednak z oporem tego ostatniego. Władze klubu nie traktują „Socios” jako partnera, który może współdecydować o jego zarządzaniu. Kibice wskazywali, że klub chętnie przyjąłby zgromadzone na koncie stowarzyszenia środki finansowe, nie traktując jednak tego jako wykupienia głosu w zarządzie, ale jako darowiznę od fanów nie wiążącą się w żaden sposób z formalną redefinicją wzajemnych relacji:

No i tak naprawdę to jesteśmy takim kukułczym jajem, bo klub od nas chętnie by te pieniążki wziął, bo mamy na koncie parę groszy⁶. Natomiast na takiej za-

⁵ Zob.: www.sociosgornik.org/socios/statut/ (dostęp 22.03.2017 r.).

⁶ Na dzień 31.05.2017 roku organizacja zebrała 388 098 złotych. Zob.: www.sociosgornik.org (dostęp 10.07.2017 r.).

sadzie, że „przyjdźcie, zostawcie i nie pytajcie, co się z nimi dzieje”. Mamy w statusie wyraźnie zapisane i taka jest też idea „Socios”, i to też członkom „Socios” obiecaliśmy, że jeżeli przekazemy cokolwiek na Górnik, to z takim zaznaczeniem, że chcemy wiedzieć na co te środki zostaną spożytkowane. I to jest kłopot. (Górnik Zabrze, kibic A)

Brak dialogu z klubem i przez to brak legitymizacji organizacji ze strony instytucji, dla której dobra została powołana, wymusił na zabrzańskich „Socios” poszukiwanie alternatywnego środowiska, legitymizującego działalność Stowarzyszenia. Efektem tego są wysiłki skoncentrowane na wpisanie ruchu w globalną sieć zalegitymizowanych już przez innych instytucjonalnych aktorów (niektóre państwa UE, Rada Europy) organizacji, jak *Supporters Direct*.

Mieliśmy tu przedstawiciela *Supporters Direct* w tamtym roku (...). Nasz rzecznik miał do nich kontakt, opisał, że działamy, w jakim modelu i chcielibyśmy dowiedzieć się o możliwość przystąpienia (...) Porozmawialiśmy, dał nam kilka wskazówek (przedstawiciel SD – przyp. autor). (...) Zasugerował kilka stowarzyszeń, które mają podobne do nas problemy, albo wręcz odwrotnie – nie mają w ogóle problemów, tak jak my byśmy chcieli nie mieć (...). I od tego czasu, nie powiem, że to jest korespondencja ciągła, ale od czasu do czasu my do nich, oni do nas (...). Nauka od kogoś, kto jest kilka kroków przed nami. (Górnik Zabrze, kibic C)

Wymiana informacji i doświadczeń ma miejsce również z drugim polskim stowarzyszeniem typu „socios”, zorganizowanym przy klubie Stomil Olsztyn. W tym przypadku jednak relacje na linii klub–kibice wyglądają zupełnie inaczej.

Stomil Olsztyn

Stowarzyszenie „Socios Stomil” powstaje na początku 2016 roku⁷. Podobnie jak w przypadku Górnika jest odpowiedzią na niepewną sytuację ekonomiczną klubu. Świadomość responsywnego charakteru tego ruchu jest dobrze widoczna w wypowiedziach kibiców:

Gdyby ten klub normalnie funkcjonował, miał normalne struktury, był stabilny finansowo, no to wydaje mi się, jestem wręcz pewien, że to stowarzyszenie by nie powstało. Po prostu by nie było takiej potrzeby. No bo zawsze tam gdzie coś się dobrze dzieje, no to raczej nie ma inicjatyw oddolnych. Jak dobrze funkcjonuje, to po prostu kibice przychodzą na mecze, ewentualnie pomagają w jakichś tam akcjach, które klub chce rozpowszechnić, no to wtedy tak. (Stomil Olsztyn, kibic B)

Podobnie również jak w Zabrzu w Olsztynie nastąpiła kumulacja konkretnych zdarzeń, definiowanych przez kibiców jako negatywne. W przypadku Stomilu kibice podkreślali przede wszystkim złą sytuację finansową, infrastrukturalną oraz organizacyjną klubu. Podobieństwa w przypadku obu ruchów można dopatrzeć się również w roli Internetu. Informacje o inicjatywie i o pierwszych zebraniach grupy pojawiały się bowiem na stronie Stomilu na portalu społecznościowym Facebook. Kibice zrzeszeni w „Socios Stomil” przyznają zresztą otwarcie, że ich inicjatywa wzorowana jest na tej z Zabrza. Kontaktowano się z przedstawicielami „Socios Górnik”, aby skorzystać na ich do-

⁷ Data wpisu w KRS to 1 marca 2016: www.krs-online.com.pl/socios-stomil-krs-5316490.html (dostęp 14.03.2017 r.).

świadczeniu organizacyjnym i uzyskać informacje na temat funkcjonowania tego typu organizacji (Stomil Olsztyn, kibic B).

Wymiana doświadczeń przyczyniła się również do redefinicji inkluzywności w relacjach klub–kibice. Przede wszystkim, przez doświadczenia „Socios” w Zabrzu – jak wskazują kibice w Olsztynie – w zamian za swoją pomoc nie planowali uzyskać formalnego głosu w zarządzaniu klubem. Choć na oficjalnej stronie internetowej organizacji, w zakładce „cele stowarzyszenia”, można znaleźć informację o misji „wprowadzenia systemu zarządzania klubem, w którym kibice mają wpływ na jego działalność i funkcjonowanie” (Socios Stomil⁸); ma odbywać się to przez „współpracę i integrację” z klubem. Jak zaznaczył jeden z działaczy ruchu:

Chcieliśmy, może nie mieć konkretny wpływ na działanie klubu, bo to było praktycznie niemożliwe. Przykład Górnika pokazuje (...). Widzieliśmy, że nie będziemy mieli dużego wpływu, ale będziemy mogli próbować coś robić i próbować coś zmienić w jakiś sposób – współpracować, bardziej się integrować. (Stomil Olsztyn, kibic A)

Podobnie jak w Zabrzu ruch „Socios” został zainicjowany przez osoby niewywodzące się bezpośrednio ze środowiska zorganizowanych kibiców. W przeciwieństwie jednak do Górnika został przez nie zaakceptowany. Również nieco inaczej wyglądała sytuacja na polu formalnych przedstawicielstw fanów – w Zabrzu bowiem istniało już stowarzyszenie kibiców. W Olsztynie natomiast

takie stowarzyszenie właśnie upadało z powodu nieścisłości finansowych. Jego nienajlepsza prasa przyczyniła się do początkowej nieufności ze strony środowiska kibiców Stomilu względem nowej organizacji. Jak wskazywał jeden z nowych (w momencie prowadzenia badań terenowych) członków „Socios”:

No z dystansem, tak żeby nie zaliczyć jakiejś draki, wejść do jakiejś ekipy złodziei czy coś, bo ja tego nie chcę, kurwa. Chciałem zobaczyć, jak oni działają ogólnie, czy naprawdę działają na dobro klubu, czy, kurwa, tylko dla siebie, dla swojego interesu (...). Z początku to nie wierzyłem w to, bo już było parę stowarzyszeń, robili, kurwa, co chcieli. A tutaj widać, że w spotkali się chłopaki z innego klimatu, nie z młyna, tylko z trybun normalnie i mają inne podejście do tego wszystkiego. (Stomil Olsztyn, kibic C)

W konsekwencji jednak, i w przeciwieństwie do Zabrza, pewne zaufanie ze strony istniejącego już, zorganizowanego środowiska kibiców olsztyńskiego klubu udało się wypracować.

Relacje oparte na zaufaniu zaczęły również być widoczne między aktywnymi członkami organizacji. Trzeba podkreślić, że w momencie prowadzenia badań w Olsztynie (październik 2016) Stowarzyszenie „Socios Stomil” istniało zaledwie od siedmiu miesięcy. Fani wskazywali, że na początku ustalono przede wszystkim formalne reguły wzajemnej kontroli osób odpowiedzialnych za kwestie finansowe (Stomil Olsztyn, kibic A). Wspólne działania na rzecz klubu szybko jednak zbudowały zaufanie i pierwsze więzi między kibicami:

⁸ Zob.: www.sociosstomil.pl/o-nas/cele-stowarzyszenia/ (dostęp: 20.03.2017 r.).

Jeśli chodzi o Socios, to tutaj też wydaje mi się, że ułatwiamy różne sprawy, no to rozmawiamy między sobą, jak to wszystko zorganizować, wiadomo też rozmawiamy o Stomilu. No i stąd jakby biorą się te wszystkie relacje. Tak więc no tutaj przez to, że działamy w jednym kręgu, no to też trudno, żeby nie powstawały więzi między nami. Wiadomo, człowiek tam nie zna tę osobę, ale później się jakby tam pozna. (...) na początku było na zasadzie „raczej”, no ale później pojawiły się kolejne akcje, zobaczyłem, że jakby to w dobrym kierunku idzie (...) z tego tytułu to mi się jakoś tak spodobało i te zaufanie z tego jakby się wzięło. (Stomil Olsztyn, kibic B)

Równie dynamicznie prezentują się relacje „Socios” z klubem. Początkowym celem ruchu była głównie pomoc finansowa. Sytuacja ekonomiczna klubu, wraz z wejściem dużego sponsora, uległa jednak z czasem poprawie. W związku z tym ewoluowały również cele Stowarzyszenia, które skoncentrowały się na realizacji zadań marketingowych i PR-owych klubu (praca na rzecz wizerunku klubu, pozyskiwanie partnerów biznesowych itp.):

stowarzyszenie powstawało, to wtedy była zła sytuacja finansowa Stomilu i jakby główny wątek był chęć pomocy finansowej (...) teraz, jak ta stabilizacja klubu się uporządkowała troszeczkę (...) to te nasze działania polegają bardziej na promocji klubu, polepszaniu wizerunku, pomocy w różnych rodzaju działaniach i różnych przedsięwzięciach. (...) to wszystko my robimy dla dobra klubu, klub to widzi, jest tutaj jakby z nas – wydaje mi się – zadowolony, dlatego wydaje mi się wszystko fajnie funkcjonuje. (Stomil Olsztyn, kibic B)

Współpraca z klubem przyczyniła się również do efektywności Stowarzyszenia w wypracowaniu inkluzywnego modelu we wzajemnych relacjach. W grudniu 2016 roku została powołana fundacja „Akademia Sportu Stomil Olsztyn” odpowiedzialna za szkolenie młodzieży. Co oczywiste, Akademia ma ściśle współpracować z klubem oraz, co mniej oczywiste, z „Socios”. Jeden z członków Stowarzyszenia został bowiem koordynatorem do spraw marketingu tych trzech podmiotów. W przyszłości natomiast związek klubu z „Socios” ma zostać jeszcze bardziej sformalizowany, bowiem jeden z kibiców ma zasiadać w zarządzie powstającej fundacji (Stomil Olsztyn, kibic A).

Polski ruch „socios”

Analizując ruchy sprzeciwu kibiców piłkarskich w Europie, Dino Numerato (2015:133 [tłum. własne]) zauważył, że mimo ich „racjonalnych pobudek, są one najczęściej wyrażane w zrytualizowany i silnie emocjonalny sposób”. Polski ruch „socios” i generalnie organizacje typu *Supporters Trust* są inną, a na polskim gruncie zupełnie nową formą kontestacji rzeczywistości. Można je opisać w kategoriach blumerowskiego społecznego ruchu reformatorskiego (zob. Blumer 1951) – starają się wpłynąć na zmianę w konkretnym fragmencie rzeczywistości, wykorzystując do tego zalegitymizowane instytucje (forma stowarzyszenia, składki, zebrania itp.) oraz, przynajmniej w przypadku „Socios Górnik”, świadomie kierują swoje działania do przedstawicieli klasy średniej („My chcemy dotrzeć do osób niezależnych finansowo” – Górnik Zabrze, kibic B).

Podobnie jednak jak tradycyjne, kibicowskie ruchy sprzeciwu oraz angielskie „trusty” polski ruch

„socios” ma responsywny charakter. Zarówno w przypadku Górnika Zabrze, jak i Stomilu Olsztyn stowarzyszenia tego typu powstały w wyniku nawarstwienia się problemów związanych z niestabilną sytuacją finansową klubu. Badania kibiców FC Liverpool Petera Millwarda (2012) oraz fanów Newcastle United Jamie Clelanda i Kevina Dixona (2015) wskazywały, że główną motywacją kibiców do działań na rzecz klubu w niestabilnej sytuacji ekonomicznej jest zagrożenie poczucia „własności kulturowej” klubu. Ta hipoteza zdaje się również potwierdzać w kontekście polskich „socios”. Członkowie tych organizacji, zarówno z Zabrza, jak i Olsztyna, zgodnie potwierdzali znaczenie klubu dla ich tożsamości:

To jest ta motywacja, że ten klub jest w takiej, a nie innej sytuacji, że chcemy temu klubowi pomóc, chcemy w jakiś sposób się z tym klubem utożsamiać. (Górnik Zabrze, kibic A)

Klub jest dla mnie bardzo ważny, wręcz nawet stadion to jest jak drugi dom, Stomil to jest jakby ta miłość nawet wręcz, w tych kategoriach. Dlatego tutaj właśnie mi się stąd wzięła się potrzeba coś pomocy. (Stomil Olsztyn, kibic B)

To, co kluczowe dla obu ruchów, to fakt, że zostały zainspirowane i w dużej mierze są współtworzone przez fanów niezwiązanych ze zorganizowanym środowiskiem kibiców piłkarskich obu klubów. **„Nowi aktywiści”, jak można by określić tę kategorię kibiców**, różnią się również cechami społecznymi od kibiców „industrialnych”, tworzących do tej pory różne formy organizacji kibicowskich. Analiza stowarzyszenia „Spirit of Shankly” Millwarda

(2012: 4) wskazywała, że choć ruch ten w większości tworzony był przez tradycyjnych kibiców, to osoby odpowiedzialne za zarządzanie organizacją już do tej kategorii nie należały, rekrutując się głównie z klasy kreatywnej. Bez ilościowego badania członków ruchu „socios” w Polsce trudno oczywiście określić całościowy profil demograficzny i typologiczny tej organizacji. Analizując natomiast zawody przedstawicieli zarządów polskich „socios”, można zauważyć, że nie tworzą oni wspólnego portretu klasowego (górnicy, pracownicy handlu, agenci nieruchomości oraz przedsiębiorcy⁹). Wyróżniającą cechą demograficzną jest natomiast etap cyklu życia, w jakim się znajdują. Jak podkreślił jeden z członków zarządu „Socios Stomil”:

Raz, że my mamy środki, mamy lepiej życie poukładane, lepiej w głowach poukładane, lepiej potrafimy sobie niektóre rzeczy zorganizować (...). Myślę, że te osoby, które są w młynie, też z czasem przejdą, że tak powiem, na inny tryb kibicowania – ze względu na wiek, ze względu na odpowiedzialność. (Stomil Olsztyn, kibic B)

Można zaryzykować zatem hipotezę, że polski ruch „socios” jest ruchem nie tyle innej klasy społecznej, co raczej nowej kategorii widzów – „nowych aktywistów” – która w dotychczasowych (wywodzących się ze zorganizowanego ruchu kibiców) formach relacji kibic–klub nie odnajdywała dla siebie miejsca. „Nowym aktywistom” jako osobom, które uzyskały odpowiedni status społeczny i finansowy

⁹ Informacje o zawodach członków zarządów pochodzą z wywiadów oraz oficjalnych stron organizacji: <http://sociosstomil.pl/o-nas/ludzie-socios/>; <http://sociosgornik.org/socios/ludzie-socios/> (dostęp 21.03.17 r.).

w ramach obowiązującego porządku społecznego, sama idea ruchu „socios” czy *Supporters Trusts* jako wykorzystującego zalegitimizowane już narzędzia sprzeciwu musiała wydać się dużo atrakcyjniejszą niż kibicowska – w dużej mierze młodzieżowa – rywalizacja. „Nowi aktywiści” przez organizację „socios” wprowadzili zatem nowy rodzaj ekspresji relacji z klubem.

W związku z tym nasuwa się również pytanie o miejsce tej nowej formy relacji w szerszych przemianach społecznych. Brytyjscy badacze wskazywali (zob. Cleland 2010; Cleland, Dixon 2015), że nowa kategoria „aktywnych” fanów była efektem zmian struktury tamtejszego społeczeństwa, w której tradycyjne zawody robotnicze zastępowano usługami. „Aktywni” fani wprowadzili nowe, prosumenckie formy przywiązania do klubu – w tym „trusty” jako demokratyczne narzędzie sprzeciwu.

Podobna zmiana struktury społecznej ma miejsce obecnie w Polsce. Jak wskazują jednak badania, nie przełożyła się ona jeszcze na obywatelskie umiejętności Polaków. Komentując wyniki Diagnozy Społecznej z 2013 roku (potwierzonego również przez wyniki tego badania w 2015 roku), Antoni Sułek (2013: 284) zauważył, że „Polacy nie umieją się organizować i skutecznie działać wspólnie (...). Nie umieją, bo się tego nie nauczyli z ich uboższego doświadczenia. Nie umieją, bo nie działają, a nie działają, bo nie umieją – jest to błędne koło działań dla społeczności”.

Wydaje się, że w przypadku polskich „socios” nauce demokracji (umiejętności wykorzystania reguł i narzędzi demokratycznych do realizacji wspólnych celów) sprzyjały dwa czynniki. Po pierwsze,

opierając się na demografii liderów organizacji „socios” – czyli osób o stabilnej sytuacji życiowej – można wskazać na tak zwane podejście ekonomiczne w wyjaśnianiu poziomu zaangażowania obywatelskiego (Curtis, Baer, Grabb 2001). W tym ujęciu jakość społeczeństwa obywatelskiego jest ściśle zależna od poziomu gospodarczego – im korzystniejsza sytuacja ekonomiczna (również na poziomie indywidualnym), tym ludzie chętniej angażują się w działania społeczne. Po drugie, taka forma instytucjonalizacji ruchu kibicowskiego wynika z pewnego napięcia między tradycją klubów piłkarskich a logiką rynku. W tej interpretacji to „bezwzględne” reguły wolnego rynku wymuszają szybszą „naukę demokracji”. Piłka nożna jest sferą życia społecznego, w której zasady rynku były długo nieobecne, przez co funkcjonowała ona według swoich własnych reguł instytucjonalnych. Kiedy natomiast wolny rynek wkroczył do polskiego futbolu, gwałtowne zmiany systemowe zweryfikowały te kluby, które nie potrafiły się szybko do nich dostosować. W tym sensie ruch socios jako ruch „reformatorski” jest nie tylko pewną formą sprzeciwu wobec złej kondycji klubów, ale również pewną oddolną, pośrednią (bowiem prowadzoną przez kibiców, jako aktorów zewnętrznych wobec klubu) próbą adaptacji klubów do nowych reguł.

Kontynuując ten wątek, warto zaznaczyć, że w obu analizowanych przypadkach „nauka demokracji” nie odbywa się wyłącznie przez działania. Również przez kontakty z innymi tego typu organizacjami (zarówno między sobą, jak i w przypadku Górnika z *Supporters Direct*) oraz, przede wszystkim, przez uczenie się na błędach istniejących już lub istniejących wcześniej organizacji kibicowskich:

No bo tam były poruszane tematy (na zebraniu założycielskim – przyp. MG), które były kiedyś, których chcemy unikać, żeby nie było jak kiedyś, bo już od początku były takie założenia, żeby nie popełniać tych samych błędów, co tamci poprzednicy (istniejące wcześniej stowarzyszenie kibiców – przyp. MG). (Stomil Olsztyn, kibic A)

Trzeba podkreślić jednak po raz kolejny, że powyższe wnioski dotyczą głównie liderów omawianego ruchu. Bowiem w obu omawianych przypadkach w „codzienną” działalność stowarzyszeń – jak szacują sami kibice – angażuje się tylko kilkanaście osób. Aktywność pozostałej części członków („Socios Stomil” – łącznie 127 członków oraz 9 firm, „Socios” Górnik – 1079 osób – stan na 23.03.2017 roku) sprowadza się głównie do opłacania składek. W takim wypadku bezpośrednie relacje nawiązywane są jedynie przez aktywnych działaczy. Tym samym tylko w obrębie tej grupy można mówić o budowaniu zaufania i kapitału społecznego typu *bridging* (Putnam 2008). Zaangażowanie pozostałej części członków, sprowadzające się do opłacania składek, można scharakteryzować słowami Putnama (2008: 89), oryginalnie opisującymi *tertiary organizations*, który skonstatował, że generalnie członkowie tych organizacji „są przywiązani do wspólnych symboli (...), wspólnych ideałów, ale nie do siebie nawzajem”.

Na pierwszy rzut oka wydaje się również, że w przypadku dwóch analizowanych, polskich ruchów „socios” potwierdza się wniosek, że działania na rzecz zwiększenia inkluzywności tego typu organizacji są skuteczniejsze w mniejszych klubach, pozostających bardziej lokalnymi markami (Martin 2007). Górnik Zabrze to jeden z najbardziej utytu-

lowanych polskich klubów piłkarskich (59 sezonów w Ekstraklasie i 14 tytułów mistrzowskich), podczas gdy Stomil to klub raczej z regionalnymi tradycjami, bez dużych sukcesów (8 sezonów w najwyższej klasie rozgrywkowej). Przyglądając się temu problemowi bliżej, można dostrzec jednak inne przyczyny tego zjawiska.

W przypadku „Socios Górnik” inkluzywność definiowana jest przez zinstytucjonalizowaną już na Wyspach (Lomax 2000) ideę wsparcia finansowego czy wykupienia udziału w klubie za formalne prawo głosu w spółce. W Olsztynie natomiast tamtejsze „Socios” zredefiniowało swoją misję względem klubu (wskutek pojawienia się sponsora, który ustabilizował nieco sytuację finansową klubu, oraz również dzięki doświadczeniom z Zabrze – przyp. MG), zajmując się działalnością marketingową, nieobecna oficjalnie w klubie z powodów niskiego budżetu. Jak pokazują relacje obu organizacji z klubami, strategia działania na rzecz inkluzywności nastawiona na kontrolę klubu ze strony kibiców (Zabrze) wzbudza nieufność wśród jego władarzy. Natomiast podejście, które można tu nazwać „partnerskim” (Olsztyn), przyczyniło się w konsekwencji do większej inkluzywności w relacjach Stowarzyszenia z klubem, czego doskonałą ilustracją jest powierzenie funkcji koordynatora do spraw marketingu Stomilu, Akademii Piłkarskiej oraz „Socios” przedstawicielowi tej ostatniej organizacji. Podkreślić należy jednak, że w momencie prowadzenia analiz (połowa 2017 roku) żadnej z organizacji nie udało się uzyskać formalnego głosu w zarządzie klubu. „Socios Stomil” współpracowali z klubem, tworząc nowe struktury, ale nie udało im się zredefiniować tych istniejących.

Mimo wszystko wydaje się jednak, że na polskim gruncie efektywniejsza jest strategia działania na rzecz „partnerskiej” inkluzywności w relacjach klub–kibice. Zastrzec należy jednak, że istnieją pewne lokalne czynniki, które mogły w dużym stopniu przyczynić się do takich rezultatów. W Zabrzu przedstawiciele klubu oraz kibiców zarzucają tamtejszym „Socios”, że są organizacją utworzoną, aby przywrócić władzę jednemu z poprzednich prezesów Górnika, zwolnionemu oficjalnie za złe wyniki finansowe klubu. Wśród „Socios” natomiast pojawiają się głosy zwątpienia w transparentność będącego własnością miasta klubu, który nie chce podpisać umowy o współpracy ze Stowarzyszeniem, przez co zgromadzone środki ciągle pozostają na koncie „Socios”. Rozstrzygnięcie tego sporu leży poza kompetencjami przedstawianej analizy. Podkreślić natomiast należy, że w tym kontekście to polityczny charakter sporu, a nie „wolnorynkowa nieosiągalność” dla pozakorporacyjnych aktorów leży u podstaw niepowodzenia współpracy „Socios Górnika” z klubem.

Z drugiej strony, co podkreślali również sami kibice (Stomil Olsztyn, kibic A; Górnika Zabrze, kibic C), wpływ na większą inkluzywność klubu w relacji z ruchem „socios” może mieć podłoże finansowe. Górnika Zabrze utrzymywany jest przez miasto, które regularnie dofinansowuje klub dużymi kwotami. Tylko na początku 2017 roku miasto dofinansowało klub kwotą ponad 32 milionów złotych (Musioł 2017). W Olsztynie natomiast miejskie władze przekazały „Stomilowi 200 tys. złotych w ramach zwycięstwa w konkursie *Promocja Miasta Olsztyna poprzez sport podczas rozgrywek w piłce nożnej mężczyzn: I ligi i grup młodzieżowych*” (Sport Warmii i Mazur

2016). W tym sensie zatem rynkowa rzeczywistość może regulować przychylność klubów wobec kibicowskiego postulatu zwiększenia inkluzywności i tym samym efektywność organizacji kibicowskich w lobbowaniu za takimi relacjami.

Nie ulega jednak wątpliwości, że celem obu Stowarzyszeń jest działanie na rzecz klubu (dla przykładu „Socios Górnika” przeznaczyli 100 tys. zł. na premię dla piłkarzy za wywalczenie w sezonie 2016/17 awansu do Ekstraklasy). W tym znaczeniu „socios” stanowią formalny kapitał społeczny klubu (zob. Sahaj 2011). W gruncie rzeczy bowiem klub piłkarski czerpie korzyści z sieci powiązań ze swoimi kibicami i sieci powiązań swoich kibiców. Po pierwsze finansowe, gdyż sieci mobilizowane są często do zbiórek finansowych oraz, dzięki często wolontariackiej pracy kibiców, do obniżania lub zastępowania kosztów w niektórych sferach działalności klubu (działania marketingowe „Socios Stomil”). Po drugie wizerunkowe, gdzie obywatelskie zaangażowanie buduje wiarygodność instytucji.

Konkluzje

Dotychczasowe formy zaangażowania kibiców piłkarskich były głównie efektem spontanicznej ewolucji więzi między kibicami. Analizowany tu ruch „socios” opiera się natomiast na więziach celowych, powstałych w wyniku formalnego zaangażowania w klub piłkarski. W przeciwieństwie do spontanicznych form kapitału społecznego obecnych dotychczas na trybunach nie jest on efektem ewolucji więzi pomiędzy kibicami – utrwalania norm wzajemności, odpowiednich sankcji i w konsekwencji powstawania zaufania w danym środowisku.

wisku (Grodecki 2017) – a, jak pokazuje badanie, efektem mobilizacji „nowych aktywistów” kibicowskich w obliczu kryzysu poczucia „własności kulturowej” klubu.

John Williams (2012: 439) zauważył, że kluczowy dla tego typu ruchu kibicowskiego jest moment powrotu do poczucia normalności. Badanie przeprowadzone w Wielkiej Brytanii na zlecenie działającego tam *Supporters Direct* pokazało, jak komentował były prezes tej organizacji, Tom Hall, „że w miejscach, w których fani mają udziały, kibice czują, że przyszłość klubu spoczywa w ich własnych rękach i że nie są bezsilni jak wcześniej. Zapewnia to, że relacje pomiędzy zarządem a kibicami – nawet tymi nienależącymi do organizacji – cechuje zaufanie, którego trudno doświadczyć gdzie indziej w świecie futbolu” (Keoghan 2016: 214).

W Polsce jest jeszcze za wcześnie, aby stawiać tak odważne wnioski jak Hall (abstrahując już od braku odpowiednich danych), bowiem ruch ten jest zbyt świeży oraz (przynajmniej na razie) obecny w dużo mniejszej skali niż na Wyspach. Trudno mówić także o poczuciu powrotu do normalności, gdyż opisywane tu stowarzyszenia są raczej na początku swojej drogi. Zgodnie jednak ze słowami Williamsa, przyszłość pokaże, czy polski ruch „socios” jest efektywną formą walki o większą inkluzywność w relacjach klub–kibice oraz, jeżeli okaże się skuteczna, jak kibice wywiążą się ze swojej nowej roli.

Podziękowania

Dziękuję recenzentom za ich zaangażowaną pracę oraz życzliwość, dzięki którym artykuł stał się po prostu lepszy.

Bibliografia

Antonowicz Dominik, Kossakowski Radosław, Szlendak Tomasz (2011) *Ostatni bastion antykonsumeryzmu? Kibice industrialni w dobie komercjalizacji sportu*. „Studia Socjologiczne”, t. 202, s. 113–139.

Antonowicz Dominik, Kossakowski Radosław, Szlendak Tomasz (2015) *Aborygeni i konsumenci. O kibicowskiej wspólnotce, komercjalizacji futbolu i stadionowym apartheidzie*. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.

Blumer Herbert (1951) *Social Movements* [w:] Alfred McClung Lee, ed., *New Outline of the Principles of Sociology*. New York: Barnes & Noble, s. 199–221.

Brown Adam (2007) „Not For Sale”? *The Destruction and Reformation of Football Communities in the Glazer Takeover of Manchester United*. „Soccer and Society”, vol. 8, no. 4, s. 614–635.

Brown Adam, Walsh Andy (2000) *Football Supporters’ Relations with Their Clubs: A European Perspective*. „Soccer & Society”, vol. 1, no. 3, s. 88–101.

Burski Jacek (2013) *Od chuligana do prezesa – analiza przemian zachodzących w społecznym świecie polskich kibiców* [w:] Kossakowski Radosław i in., red., *Futbol i cała reszta. Sport w perspektywie nauk społecznych*. Pszczółki: Wydawnictwo Orbis Exterior, s. 269–286.

Castells Manuel (1983) *The City and the Grassroots: A Cross-Cultural Theory of Urban Social Movements*. Berkeley: University of California Press.

Chwedoruk Rafał (2015) *Protesty kibiców piłkarskich w Polsce w XXI wieku. Analiza ruchu społecznego*. „Przegląd Socjologii Jakościowej”, t. 11, nr 2, s. 84–114.

- Cleland Jamie A. (2010) *From Passive to Active: The Changing Relationship between Supporters and Football Clubs*. „Soccer & Society”, vol. 11, no. 5, s. 537–552.
- Cleland Jamie A., Dixon Kevin (2015) *‘Black and Whiter’s’: The Relative Powerlessness of ‘Active’ Supporter Organization Mobility at English Premier League Football Clubs*. „Soccer & Society” vol. 16, no. 4, s. 540–554.
- Curtis James, Baer Douglas, Grabb Edward (2001) *Nations of Joiners: Explaining Voluntary Association Membership in Democratic Societies*. „American Sociological Review”, vol. 66, no. 6, s. 783–805.
- Dudała Jerzy (2004) *Fani-chuligani: rzecz o polskich kibolach: studium socjologiczne*. Warszawa: Wydawnictwo Akademickie „Żak”.
- García Borja, Welford Joe (2015) *Supporters and Football Governance, From Customers to Stakeholders: A Literature Review and Agenda for Research*. „Sport Management Review”, vol. 18, no. 4, s. 517–528.
- Giulianotti Richard (2002) *Supporters, Followers, Fans and Flaneurs: A Taxonomy of Spectator Identities in Football*. „Journal of Sport and Social Issues”, vol. 26, no. 1, s. 25–46.
- Grodecki Mateusz (2015) *Trzecia strona trybun. Działalność stowarzyszeń kibiców piłkarskich w Polsce*. „Miscellanea Anthropologica et Sociologica”, t. 16, nr 4, s. 100–115.
- Grodecki Mateusz (2017) *Building Social Capital: Polish Football Supporters through the Lens of James Coleman’s Conception*. „International Review for the Sociology of Sport”. Dostępny w Internecie: <<http://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/1012690217728728>> [dostęp 22 września 2017 r.].
- Guschwan Matthew (2007) *Riot in the Curve: Soccer Fans in Twenty-first Century Italy*. „Soccer & Society”, vol. 8, no. 2-3, s. 250–266.
- Kennedy Peter (2012) *Supporters Direct and Supporters’ Governance of Football: A Model for Europe?* „Soccer & Society”, vol. 13, no. 3, s. 409–425.
- Keoghán Jim (2016) *Futbolowa rewolucja. Kibice wkraczają do gry*. Przełożył Janusz Zołociński. Warszawa: Wydawnictwo Magnus.
- Kossakowski Radosław (2017a) *From the Bottom to the Premiership: The Significance of Supporters’ Movement in the Governance of Football Clubs in Poland* [w:] Borja Garcia, Jinming Zheng, eds., *Football and Supporter Activism in Europe. Whose Game Is It?* Basingstoke: Palgrave Macmillan, s. 233–256.
- Kossakowski Radosław (2017b) *Od chuliganów do aktywistów? Polscy kibice i zmiana społeczna*. Kraków: UNIVERSITAS.
- Lomax Brian (2000) *Democracy and Fandom: Developing a Supporters’ Trust at Northampton Town FC*. „Soccer & Society”, vol. 1, no. 1, s. 79–87.
- Martin Paul (2007) *Football, Community and Cooperation: A Critical Analysis of Supporter Trusts in England*. „Soccer & Society”, vol. 8, no. 4, s. 636–653.
- Millward Peter (2012) *Reclaiming the Kop? Analysing Liverpool Supporters’ 21st Century Mobilizations*. „Sociology”, vol. 46, no. 4, s. 633–648.
- Millward Peter, Poulton George (2014) *Football Fandom, Mobilization and Herbert Blumer: A Social Movement Analysis of FC United of Manchester*. „Sociology of Sport Journal”, vol. 31, no. 1, s. 1–22.
- Musioł Rafał (2017) *Górniki Zabrze dostanie 32 miliony złotych. Wyplaci je bank, a miasto odda mu z nadwyżką*. „Dziennik Zachodni”. Dostępny w Internecie: <www.dziennikzachodni.pl/sport/a/gornik-zabrze-dostanie-32-miliony-zlotych-wyplaci-je-bank-a-miasto-odda-mu-z-nadwyzka,11789384/> [dostęp 22 marca 2017 r.].
- Nash Rex (2000) *Contestation in Modern English Professional Football: The Independent Supporters Association Movement*. „International Review for the Sociology of Sport”, vol. 35, no. 4, s. 465–486.
- Nosal Przemysław (2015) *Spoleczne ujęcie sportu. (Trudne) definiowanie zjawiska i jego dyskurs*. „Przegląd Socjologii Jakościowej”, t. 11, nr 2, s. 16–38.
- Numerato Dino (2015) *‘Who Says No to Modern Football?’ Italian Supporters, Reflexivity, and Neoliberalism*. „Journal of Sport & Social Issues”, vol. 39, no. 2, s. 120–138.

Putnam Robert (2008) *Samotna gra w kregle: upadek i odrodzenie wspólnot lokalnych w Stanach Zjednoczonych*. Przyłożyli Przemysław Sadura i Sebastian Szymański Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne.

Sahaj Tomasz (2011) *Fani sportowi jako kapitał społeczny* [w:] Sahaj Tomasz, red., *Od fana do chuligana: kibicowanie w sporcie współczesnym*. Poznań: Akademia Wychowania Fizycznego im. Eugeniusza Piaseckiego, s. 53–70.

Sport Warmii i Mazur (2016) *Stomil Olsztyn ma nowego sponsora!*. Dostępny w Internecie: <sport.wm.pl/350689,Stomil-Olsztyn-ma-nowego-sponsora.html#ixzz4c3BB9joD> [dostęp 22 marca 2017 r.].

Sulek Antoni (2013) *Doświadczenie, działania dla społeczności i kompetencje obywatelskie*. *Diagnoza Społeczna* 2013, s. 275–284.

Testa Alberto, Armstrong Gary (2010) *Football, Fascism and Fandom: The Ultras of Italian Football*. London: A and C Black Publishers Ltd.

Touraine Alain (1981) *The Voice and the Eye. An Analysis of Social Movements*. Cambridge: Cambridge University Press.

Williams John (2006) *‘Protect Me from What I Want’: Football Fandom, Celebrity Cultures and ‘New’ Football in England*. „Soccer & Society”, vol. 7, no. 1, s. 96–114.

Williams John (2007) *Rethinking Sports Fandom: The Case of European Soccer*. „Leisure Studies”, vol. 26, no. 2, s. 127–146.

Williams John (2012) *Walking Alone Together the Liverpool Way: Fan Culture and ‘Clueless’ Yanks*. „Soccer & Society”, vol. 13, no. 3, s. 426–442.

Cytowanie

Grodecki Mateusz (2018) *Nowi aktywiści. Polski ruch „socios” jako nowa forma relacji kibiców z klubem*. „Przegląd Socjologii Jakościowej”, t. 14, nr 2, s. 30–49 [dostęp dzień, miesiąc, rok]. Dostępny w Internecie: <www.przegladsocjologiijakosciowej.org>. DOI: <http://dx.doi.org/10.18778/1733-8069.14.2.02>.

New Activists. Polish “Socios” Movement as a New Form of Relation with Football Clubs

Abstract: The paper is focused on the Polish “socios” movement which is a relatively new form of institutionalized football fandom in Poland. The presented analysis aims to: 1) investigate sociogenesis of the movement in Poland, 2) describe relations among fans within organizations, and 3) explore relations between “socios” and their football clubs. The study is based on two case studies—“Socios Górnik” Zabrze and “Socios Stomil” Olsztyn which are only two existing “socios” organizations in Poland. The results show that both “socios” organizations emerged as a response to serious and long-lasting financial problems of their clubs which threatened the supporters’ “sense of cultural ownership” of the club. What is more, both „socios” organizations were established by a new category of football supporters (described in the paper as „new activists”). The study also shows that these two organizations differ in their relations with the clubs—the relation between Stomil Olsztyn and their “Socios” can be described as an inclusive one, while Górnik Zabrze authorities have exclusive approach to “their” “Socios”. The main reasons of this difference can be found in a) different definition of inclusiveness in the club-supporters relations, b) politicization of the club authorities, and c) in different level of the financial dependence of the club from the municipal authorities.

Keywords: sociology of sport, football supporters, football fandom, social capital, supporters activism

Krzysztof T. Konecki
University of Lodz

The Problem of Ontological Insecurity. What Can We Learn from Sociology Today? Some Zen Buddhist Inspirations

DOI: <http://dx.doi.org/10.18778/1733-8069.14.2.03>

Abstract Can we learn about the art of living from sociology? Sociology teaches us that we are the part of a broader group called society. We are taught that society should be first described in order to be understood and/or explained, and that the cognitive function is the most important part in understanding the role sociology should play in a democratic and modern society. Is this understanding (cognition) enough? What more can we get to better our quality of life and live a wholesome life from studying sociology or society using a sociological perspective? Is sociology a tool for the art of living or is it just a play of the “sophisticated”? In this paper, we analyze the sociology from the philosophy of Zen Buddhism to show the connection between the work of mind and the sociological concepts that are used to analyze “society.” Moreover, we analyze the approaches of George H. Mead, Robert Merton, and especially and separately Anthony Giddens that created, very important for our considerations, the concept of “ontological security.” We also reconstruct the structural conditions of the art of living and happiness, analyzing the concept of *greedy institutions* by Lewis Coser. We analytically connect the structural conditions of work in contemporary greedy institutions (working on projects) with the loss of ontological security. We analyze the displacement of the meaning of work, career, autonomy, time structure, identity, privacy and happiness, and finally the sociology. We try to use a Buddhist inspiration to analyze issues of suffering and, associated with it, so called ontological insecurity and the welfare of the individual and/or society.

Keywords art of living; Zen Buddhism; sociology; ontological insecurity; mind; self; meditation; suffering; greedy institutions

Krzysztof T. Konecki is a Full Professor and Vice Dean for Research at the Faculty of Economics and Sociology, University of Lodz. He is also the head of Sociology of Organization and Management Department. His interests lie in qualitative sociology, symbolic interactionism, grounded theory, methodology of social sciences, visual sociology, communication and intercultural management, organizational culture and management, and contemplative studies. He is the editor-in-chief of *Qualitative Sociology Review* and

he holds the position of President of Polish Sociological Association.

Contact details:

Department of Sociology of Organization and Management
Institute of Sociology, Faculty of Economics and Sociology
University of Lodz
ul. Rewolucji 1905 r. nr 41/43, 90-214 Lodz, Poland
e-mail: krzysztof.konecki@uni.lodz.pl

Men are disturbed, not by things, but by the principles and notions which they form concerning things.
(Epictetus, *Encheiridion*, 5)

The issue of ontological insecurity is at the heart of interests of many social scientists (Giddens 1990; 1991; Beck 1992; Bauman 2000; 2001; Luhmann 2002). It is often called by other terms, strongly associated with this type of experience, such as *risk society* (feeling anxiety because of the continuing situation of insecurity of our decisions, Beck 1992), the *liquid reality* (feeling anxiety due to a lack of continuity and social change, Bauman 2000), *contingency* (multiplicity of communication's possibilities in contemporary society, Luhmann 2002). Generally, anxiety aroused in the situation is associated with scarcity of security feelings caused by the lack of social roots and stable social structures (Giddens 1990) and the abundance of possibilities that creates insecurity (Luhmann 2002).

This concern manifests itself therefore as a phenomenon on a psychological level, but it has social causes. Working in the so-called greedy institutions (Cosser 1972; Egger de Campo 2013), which totally dominate the personality of participants, their work time, and free time, isolate them from other communities, and redefine the concepts and categories of everyday life also contributes to the formation of ontological insecurity. An individual, asking herself/himself who she/he is and where she/he belongs, experiences inner turmoil. She/he wants to belong to the structures of traditional society (family, close friends) and actually must redefine the desires (often it is self-deception), for desires of greedy institutions that create other opportunities of identifica-

tion. The concept of "work in organization" to "life in the organization," is redefined and the concept of "employee satisfaction" to the notion of "customer satisfaction" is redefined. Moreover, the concept of "work" is redefined to the notion of "fun" (such a situation is observed in Google corporation, see: Egger de Campo in 2013:981 and others).

In addition, anxiety is associated with something more basic, namely, the accepted model of our knowledge. It can be defined as a Cartesian model of cognition, which causes the so-called "Cartesian anxiety" and which is associated with the foundations of our cognition and knowledge. The drama of this anxiety, setup very strongly by Descartes in his *Meditations*, lies in the fact that either we have a solid and stable foundation of our knowledge, to know where to begin the cognitive process, or plunge into some kind of darkness, chaos, and confusion. Kant solved this problem by determining the existence of *a priori* categories which are the basis for the formation of our knowledge. (Varela, Thompson, and Rosch 1993:140-141). The search for knowledge bases can reach to the external or internal world, to our mind. This strong desire of inviolable foundation of knowledge evokes a feeling of anxiety, because if we do not find the base, or form the rational reasons we must reject it, the only alternative seems to be nihilism or anarchy. This distinction, which is treating the mind and the world as the opposition, makes Cartesian anxiety oscillating between these two poles (Varela, Thompson, and Rosch 1993:141). In addition, the Cartesian concept refers to treating the mind as a mirror of nature. Knowledge in this concept applies to an independent and earlier given world and this knowledge should be achieved

methodically with high accuracy (Varela, Thompson, and Rosch 1993:142-143). "We can begin to appreciate that this grasping after an inner ground is itself a moment in a larger pattern of grasping that includes our clinging to an outer ground in the form of the idea of a pre-given and independent world. In other words, our grasping after a ground, whether inner or outer, is the deep source of frustration and anxiety" (Varela, Thompson, and Rosch 1993:143).

Sociology works, in this trend, where it is believed that knowledge can be constructed in a methodical way through a mind that can reflect the reality, to present her as she is. Despite the weak grounds to obtain such knowledge, sociologists work to improve their research methods to make sociology a more disciplined field of knowledge (cf. Foucault's notion of discipline, Foucault 2003:179ff as cited in Nyström 2007:126). Moreover, we can cite here an infinite number of methodological manuals and books that still refine their search methods of the social world, thinking that we can get closer to reality and fully reflect the world in the mind of the investigator. Although the investigator could eventually become locked in a cage of methods and procedures of the research and analysis of data. Grids of the cage define a perceptual matrix of the investigator.

This is what we propose in this article—to draw attention to contextual knowledge production, on its processual nature, which is associated with the minding and interdependent co-arising. This aspect of cognition is associated with the phenomenon experienced very often in the modern world, which has been aptly named by A. Giddens, "ontological security" and that was in this article rephrased to

"ontological insecurity." What is the ontological insecurity? How does it arise? Here are the questions which we will discuss and analyze in this article. We will use here the inspiration of Buddhism, mainly from the philosophical considerations, but also from the practice of Zen Buddhism.

Our art of living is disturbed by ontological insecurity, a lack of confidence in the continuity of self and stability of the human environment. We have lost trust in some basic assumptions of everyday life and our natural attitude is often broken and runs out of data. We also live in a risk society and in emotional turbulence, communicational and cognitive abundance and confusion. Our self is constantly reconstructed and does not give us the sense of continuity and security. The mind disappoints us and does not give us a clear overview of society and our identity/ties.

Hence, the main issues addressed in this paper are:

- What can sociology *explain* but *not solve* today? The problem of distinction of ontological security *versus* insecurity will be discussed and explained.
- How can we improve the sociological understanding of society and the self (the problem of mind and minding) to solve the problem of ontological insecurity? The problem of attachment to place, self, and attachment to greedy institutions will be described and discussed.
- How can we use some Zen Buddhist inspirations to improve the sociological understand-

ing of contemporary society? The issue of the “distinctions’ trap” will be shown and how it limits the feelings of happiness.

- What is the relation between sociology and the art of living in the light of some Zen Buddhist statements? The issue of mind and cognition, and the connection of mind with suffering (*dukkha*) and with the “well-being of society/individual” will be explained.

Zen Buddhist Inspirations for Sociology

We begin by presenting the main concepts of Buddhism. It was decided onto Buddhism for the analysis of selected categories due to it being a powerful philosophical thought in explaining the phenomenon of the mind, how the mind works and how it generates a certain perception of reality and the self. In Buddhism, there is also searching for causes of the formation of concepts of world perception. From the Buddhist concept of mind dwells such useful ideas for the construction of a certain art of living. In conjunction with the sociological theories, which also seek the causes for the functioning of the mind and the self and co-determination emergence of different ideas and social phenomena, can be a useful source of inspiration for the construction of a particular art of living. We could see the connection between the cognition and our well-being as individuals and also well-being on the societal level. The question how we see the world is associated with the feeling of happiness.

Buddhist philosophy (to some it is a religion, but we treat it rather as a philosophical theory) is inter-

nally a very diverse tradition (Loy 2003; 2008). So, the choice of concepts and interpretation is a very delicate issue. We have decided to follow here the interpretation and teaching of Zen Buddhism by Vietnamese monk Thich Nhat Hanh and the ideas of Buddhism described according to his writings (for more information about Thich Nhat Hanh, see: <http://plumvillage.org/about/thich-nhat-hanh/>). His teachings are based on a combination of Zen Buddhism and Theravada Buddhism concepts (Thich Nhat Hanh 1976; 1999; 2006). We also use some inspirations from the teachings of Seung Sahn, Korean Buddhist teacher and master in the Kwan Um school (1976) and we support our reconstruction and interpretation of Zen by Japanese scholar Daisetz Suzuki (1964; 1994). These teachers stress the importance of meditation practice and mindfulness. The awareness of cognition (being mindful) intersects the duality of the perceiving subject and perceived object. A very important scholar with respect to understanding the social consequences of Buddhism is David Loy (2003; 2008).

The perception of the world is an influence upon the self-definitions, who we are, and on how we feel, experiencing happiness or suffering. **Suffering** is the basic concept of Buddhism. We know it from the four noble truths: suffering, creation of suffering, cessation of creating suffering, and the Noble Eightfold Path. The eightfold right practices, as the Chinese call them, can stop your suffering. These eight aspects are interconnected and they are one whole. These are assumptions that we make to see the things as they are: **right view, right thinking, right speech, right action, right livelihood, right diligence, right mindfulness, and right concentration.** The concept

of “rightness” means to be correct not in the moral sense, but rather in cognitive sense, to be straight, not bent, in the sense of seeing reality as it is. We see that ontology is here strictly connected with epistemology. The structure of the world is such as we see it through our “minding.” All eight aspects also have a moral character, a morality strongly associated with cognition and the thinking process. Through seeing the world in some particular way, we create it and shape the path to the future.

Below these assumptions are briefly defined:

- Right View – the view of temporality of phenomena, objects, and concepts;
- Right Intention/Thinking – this is the intent of self-improvement, whereby in every moment a person tries to be a better person and not to do harm to others, and strives to be more compassionate;
- Right Speech – words should not cause suffering to other people; we should avoid bad words with wrong intentions and use words which enhance people’s quality of life;
- Right Action – this means to avoid harming other living creatures, not stealing and avoiding sexual misconduct;
- Right Livelihood – we should earn our living and avoid harming others (e.g., by butchery, trading arms or drugs, trading slaves, prostitution, etc.);

- Right Diligence – putting much effort into reaching understanding of the four truths,¹ engaging mental energy to be disciplined and have compassion for the suffering of all sentient creatures;
- Right Mindfulness – many people see the world filtered through their own concepts. “Right mindfulness” means that we should be aware of this process, aware of our consciousness as it is going on during life events, moment by moment;
- Right Concentration – This is about concentrating on one object or point for a long time. We can concentrate, for example, on the noble truths, or on one aspect of the eightfold path.

Below we discuss the three most interesting and important paths to us: right view, right concentration, and right mindfulness. We have chosen these three assumptions because they fully express the connections between the cognition and the existential position of the individual. The suffering and happiness depends on the views and skills to maintain the undisturbed and clear views of reality (mindfulness and concentration).

In cultivating, by contemplation and meditation, the Right View we see the temporary nature of ideas and concepts. Meditation means, among other things, observing the thoughts that relate to objects

¹ Here it should be recalled that the four noble truths of Buddhism are: affliction/suffering (*dukkha*), accumulation of suffering (source of suffering), ways to alleviate suffering (cessation of suffering), and the right paths (Chuang and Chen 2003).

by concepts or feelings. We can also observe them as the result of *karma*,² which means the causes of our concepts and feelings.

The Right View is deepened by Right Concentration and Right Mindfulness. Right Concentration could be a very important skill for a sociologist inspired by Buddhist philosophy. To achieve this skill, he/she has to practice meditation. We have a lot of layers that cover the reality and we see the reality through them. We should unlearn the knowledge that we obtained during socialization, both primary and secondary. If we suspend our knowledge, stereotypes, and categories, we can concentrate on the objects in this moment. This will be direct knowledge, not inherited from our history of perception of the object (in preconceptualized knowledge).

By Right Concentration you can see *one in many* (a whole in the part). The concentration on no-self (by human beings that have the sense of self), for example, shows the inter-being of all humans and the interconnectedness of the social worlds in which they participate (Strauss 1984). It is difficult to express the experience of the no-self. It happens sometimes during meditation. If we contemplate our self (asking the question: Who am I?), we can also get the direct view of our self/no-self. In some moment, we see the absurdity of the question and

² Karma means that our fate is caused by previous deeds and by our thinking. Karma concerning the body (body karma) also comes from thinking (Seung Sahn 1976:40). "The creation of suffering comes from karma and by meditation we can stop its activity (cessation of suffering): These actions, anger, fear, et cetera— are made by past karma, so the result is the actions made in anger et cetera. If a person sits Zen, he will make his karma disappear and he will no longer be caught in these actions. So, when you are angry, afraid, et cetera only try Zen" (Seung Sahn 1976:65).

the answer, which is not suggested by the question directly.

Right Mindfulness means being mindful of the whole of our life and of our thinking and doing. "The Sanskrit word for mindfulness, *smṛiti*, means, "remember." Mindfulness is remembering to come back to the present moment. The character that the Chinese use for "mindfulness" (念) has two parts: the upper part means "now," and the lower part means "mind" or "heart" (Nhât Hanh, Thich 1999:64-65). The meaning is: to be present here and now. Right Mindfulness helps us to identify the body as a construct (*rûpa*—awareness of the body is the first base of right mindfulness) by being mindful of all the parts of the body (while contemplating them during scanning of the body). Observing the heat of the body, weight, and also breathing gives the same effects. Mindful breathing is a practice of mindfulness. We can see the body in parts and in its totality. However, it depends on the perception in each moment.

The second base of right mindfulness is awareness of feelings (*vedana*). Identifying feelings, giving them names (anger, hate, love) helps to see them more deeply and deconstruct their empty nature. During meditation and contemplation, one does not cling to feelings, whether they are pleasant, unpleasant, or neutral. Meditation helps to see them as they are, impermanent, created, not really determined externally, but induced by minding and volition.

The third base of mindfulness is the mind itself (*chitta samskara*). Here we are aware of mind formations (*samskara*). Formation means that everything is

formed from something else; a tree is a formation and our hate is a formation, prejudices (as stereotypes) are formations (as a theory of conspiracy) and volition is a formation. If we observe wholesome feelings and thoughts, they are positive, because they give a direct, clear view. “The basic unwholesome mental formations are greed, ignorance, pride, doubts, and views” (Thich Nhat Hanh 1999:74). So, we have unwholesome views that should be understood as opinions here. The mental formation called *uddhacca* (Pali—restlessness, anxiety) exists in unwholesome consciousness; it is a very harmful threat that is connected with suffering.

We can see the sociological sense of mindfulness in the interconnectedness of individuals and collectives. We can do research on the individual consciousness and at the same time we are investigating a community: “Individual consciousness is made of collective consciousness, and the collective consciousness is made of individual consciousness. They cannot be separated. Looking deeply into our individual consciousness, we touch the collective consciousness” (Thich Nhat Hanh 1999:75; see also 181). Our consciousness is a product of interaction between the society and the individual mind. Mindfulness discovers the connections and allows us to look deep inside the consciousness to see the mental formations that can arise at some moments.

The fourth base is the mindfulness of images (*dharma*s) understood as phenomena. “Phenomena are objects of our mind. Each of our mental formations has to have an object” (Thich Nhat Hanh 1999:76). Perception comes from our mind. If we look at a table, the image of a table arises in our mind. The objects of

our thinking are images (*dharma*s). “In Chinese, the character for perception 想 is composed of the ideograms for sign and mind. A perception is a sign, an image in our mind” (Thich Nhat Hanh 1999).

Right Mindfulness is the essence of the path to Right View and could be important to sociologists for right/credible research and analysis. We can analyze data, however, we should remember that the data are in our mind and we can contemplate ideas that are socially important to see their true nature, to see them as they are and what is behind them. If we want to understand “society,” we should deconstruct the elements of the “being” (declassification—enumeration and observing the connectedness between them) and see their origin and temporal character, and finally see what we get from having a concept such as “society” in our work in our life as sociologists. Usually, we do not much use inspirations from this concept in our research. They are useful in “ideological” introductions and conclusions about the sense of our research and the importance of our results for the well-being of the society. However, can we improve the life of the human beings being researched? Can we stop their sufferings? Can we analyze and find the causes of suffering? Why do we use such a concept/concepts? What are the reasons to put so much effort into maintaining the concept (society, integration, anomy)? So, being mindful of concepts, here and now, in every moment of research practice, could enrich the research and let us see the “researched,” or “co-researched reality” as it is.

Buddhists are very suspicious of language. “Zen thinks we are too much slaves to words and log-

ic...Zen deals with facts and not with logical, verbal, prejudiced, and lame representations" (Suzuki 1964: 61). Meditation and mindfulness help us to see the emptiness of all the ideologies expressed in language; it can free us from the delusions of ideology. We should analyze the existing theories, ideologies, and discourses to refuse them, in order to get a higher level of cognition, according to Buddhist epistemology. It also aims to free us from Buddhist thoughts too, on the deeper level of understanding (see Loy 2003:26). This does not mean that we should be attached to emptiness (*shunyatta*). Such an attachment is a trap in meditation; emptiness could also be a delusion. "The original Buddhist term usually translated as emptiness (Pali—*shunnata*; Sanskrit—*shunyata*) actually has this double-sided meaning. It derives from the root *shu*, which means "swollen" in both senses: not only the swollenness of a blown-up balloon but also the swollenness of an expectant woman, pregnant with possibility. So, a more accurate translation of *shunyata* would be: emptiness/fullness, which describes quite well the experience of our own empty core, both the problem and the solution" (Loy 2008:22). For Thich Nhat Hanh (1999:89), emptiness means rather the interdependence and not having essence. "We are empty of a separate, independent self. We cannot be by ourselves alone. We can only inter-be with everything else in the cosmos. The practice is to nourish the insight into emptiness all day long. Wherever we go, we touch the nature of emptiness in everything we contact. We look deeply at the table, the blue sky, our friend, the mountain, the river, our anger, and our happiness and see that these are all empty of a separate self. When we touch these things deeply, we see the interbeing and interpenetrat-

ing nature of all that is. Emptiness does not mean nonexistence. It means Interdependent Co-Arising, impermanence, and nonself." "Emptiness" means empty of a separate self. It is full of everything, full of life. The word emptiness should not scare us. It is a wonderful word. To be empty does not mean non-existent" (Thich Nhat Hanh 2012:421). So it is not a nihilistic concept but rather an optimistic view of cognition of the world with its complication and interdependence with other phenomena. It could be a good starting for constructing the art of living that is, from the Buddhist point of view, connected with the issue of suffering.

The concept of delusions is very important in Buddhism: "The role of delusion has a special meaning in Buddhism. The fundamental delusion is our sense of separation from the world we live in, including our alienation from other people" (Loy 2003:44). When we see, for example, that evil is outside of our self, outside of our community, and that we are attached to the dualistic concept of good and evil; we are taking delusions for reality. The evil often starts on our side (self or community) and we do not want to see it. However, the interconnectedness of things in the world can lead us to understanding why evil comes to us, as we think in a language that suggests opposites and dualistic thinking.³ **We are to concentrate on antithetical concepts:** "Buddhism encourages us to be wary of antithetical con-

³ "Realizing our interdependence and mutual responsibility for each other implies something more than just an insight or an intellectual awareness. Trying to live this interdependence is love" (Loy 2003:108). The ethical dimension in Buddhism is always connected with cognition. This is the next step when we redefine our way of researching the reality: we not only get to know but also, we are engaged ethically in what we research. Concepts that we use or deconstruct have meanings and are value-loaded.

cepts: good and evil, success and failure, rich and poor, and even enlightenment and delusion" (Loy 2003:110).

What is important for consideration on cognition in Buddhism is the suggestion to be aware of antithetical conceptions, because if we look at them more deeply, they finally appear as delusions. If we explore the problem of security/insecurity, we can state after Loy that:

"I think we will do better to distinguish between two basic modes of being in the world, two different ways of responding to the uncertainty—the death-haunted insecurity—of our life in the world. This insecurity involves not only the impermanence of our circumstances (the fact that everything is changing all the time) but the fragility of our own constructed identities (that 'everything changing all the time' includes our sense of self). One mode of being in the world involves trying to stabilize ourselves by controlling and fixating the world we are in, so that it becomes less threatening and more amenable to our will. The other mode involves a very different strategy: giving priority to opening ourselves up to the world and a greater acceptance of the open-ended impermanence of our existence" (Loy 2003:113).

Loy then goes on to write about how we deal with insecurity in the modern world, choosing between two strategies: "The first way is more dualistic: I try to manipulate the world in order to fixate my situation, including my own sense of who I am. The second way is more non-dual: greater openness to the world is possible because that world is perceived as less threatening and more welcoming, so my own

boundaries can be more permeable. The best terms that I can think of for these two modes of being are fear and love. Notice that, despite the tension between them in our lives, they are not antitheses in the way that good/evil, rich/poor, and high/low are; the meaning of each is not the opposite of the other" (Loy 2003:113-114).

So, we have a dualistic strategy and a non-dualistic one. We can choose one or the other. Analysis of the categories that are images and volition (the possibility of rational choosing from many alternatives) creates our art of living. The art of living is the consequence of our perception of the world. If we choose the second strategy, we can see that the person in front of us is not an "other" (*stranger*) person but is us; we are this person. External and internal is delusion, we are interconnected in one life and we are one common World, not only social. This type of awareness is an important step to shaping the art of living according to Buddhist philosophy. This awareness can be achieved through the practice of meditation and mindfulness and the art of living can come from these practices.

Sociological Inspirations

Generally, if we want to answer to the question "how to live," we turn usually to psychology, psychotherapy, philosophy, or religion; very rarely to sociology. The art of living and the idea of happiness connected with it are not usually the topics of sociological reflection and prescriptions. Psychologists are more interested in the concept (Csikszentmihalyi 2008). Sociologists do not want to take responsibility for the welfare and ethics of the society; they want only

to do research on it and to be “objective,” to be outside of it. When we ask the question “how to live?” we turn our attention to the problem of suffering and our own well-being. Sometimes we ask how to be happy, or penetrate the problem individually: am I really happy? There is no answer from the sociological sage to such questions. We are left to answer it by ourselves alone, and here the so-called “subjective experience” becomes important (although from a Buddhist perspective it is not subjective, if we refuse distinction: subjective/objective).

We try to use three eminent sociological concepts coming from R. Merton, G. H. Mead (that was also the philosopher and social psychologist), and A. Giddens to see how sociology is actually used and can be used for analysis of cognition and eventually the art of living. The choice was difficult, but we wanted to show how an interactionist approach, where the mind is considered (G. H. Mead), and structural—a functionalist perspective (R. Merton) see the mentioned issue. A. Giddens ideas were the last ones connecting, among others, structural and interactionist views and we analyze his concepts in a different paragraph.

First, we start from a sociological approach that is individualistic and more psychological in social ontology, to answer the questions that come from Buddhist inspirations: How to live? How to be happy? How to avoid/liquidate suffering? George Herbert Mead (and later symbolic interactionism) concentrates on the relations between the individual and the community. How does the individual become social and how does the community deal with the egoistic/individual motivations?

For **George Herbert Mead**, one of the commonly approved protagonists of symbolic interactionism (Blumer 2004), there are important **dialectics between “I” and “me.”** The self is a conversation of individual inclinations and social norms and limits (Mead 1934:192-200; Blumer 2004:65-66). Activity is self-directed (Blumer 2004:31). “Over against the ‘me’ is the ‘I.’ The individual not only has rights, but he has duties; he is not only a citizen, a member of the community, but he is a person who reacts to this community and in his reaction to it and, as we have seen in the conversation of gestures, changes it. The ‘I’ is the response of the individual to the attitude of the community as this appears in his own experience. His response to that organized attitude in turn changes it” (Mead 1934:196).

There are also the dialectics of freedom, both on the individual level and at the level of society, that is, social norms. There is a freedom of “I” that can rebel against external pressures and the freedom to social innovation (Mead 1934:196).

The individual could suffer because of limits. He/she could always take into consideration the social pressures and demands. Expressing the self (“I”) could be difficult in social surroundings wherein he/she always enters into internal dialogue as “me.”

Self is a process. It is a permanent work between external social pressures and individual desires. Self, in this process, creates the feeling of self and the content of identity. Identity does not have a stable base, because it changes during the constant dialectics that are taking place. This creates the insecurity about our self and our identity too. We are never

sure how we are perceived while the new features of our identity are being assumed. There are also changes in the demands of society, which is also in constant transformation and change. So, we experience insecurity all the time. Uncertainty regarding the identity belongs to the ontological characteristics of the existence of the individual in the world.

Humans live in the world of meanings and we give the meanings to the objects (Blumer 2004:42, 47).

The objects do not have internal features that define their essence, even physical objects. We give them meanings during the social interaction (or self-interaction) and interpret their utility (Blumer 2004:54). The subject is the definer of objects, self, and also society. The individual does this by using the mind (Charon 1998:99). If we look at the theorem of the Thomases (Thomas and Thomas 1928:571-572), we see that an individual not only creates the reality but also community/society: "If men define situations as real, they are real in their consequences." So, we can say that social reality is constructed in the process of defining the meaning of objects. The mind defines situations, controls the action, gives instructions during an internal conversation, and solves problems. This does not mean that society does not have an influence on these definitions; it delivers the vocabularies of motives, ready-made definitions of situations, typifications of objects, and identities as well. The individual chooses and decides how to define the situation taking into consideration the socialized, through the learned language, knowledge about reality (Berger and Luckman 1991). Deciding, for example, by trying the certain activities in the imagination and anticipation of the consequences is the domain of the mind. The mind is involved also

in evaluating activities (Charon 1998:102-103). **Society, according to symbolic interactionism, is a process. Social institutions are created by negotiating individuals.** They also later maintain the net of institutions by the process of interpretation, taking the role of others (especially the "generalized other," Mead 1934:261), giving meanings and negotiating identities and rules. There is not any structural necessity that the social order has this, that, or another form (Mead 1934:261-262). The institutions change, so society also changes and hence provides a fragile basis for the self and identity. Society has a processual character because it is connected with the process of self: "Social institutions, like individual selves, are developments within, or particular and formalized manifestations of, the social life-process at its human evolutionary level" (Mead 1934:262-263). Very often creating a personal relationship is very important to keeping the social organization intact; the self of an individual is included in the process (Mead 1934:312, 315).

The mind is engaged in the above-mentioned processes of the creation of self and society. Mind is a process, not a structure, and is engaged in the process of taking the attitudes of others into consideration: "We are more or less unconsciously seeing ourselves as others see us...We are calling out in the other person something we are calling out in ourselves, so that unconsciously we take over these attitudes" (Mead 1934:68-69).

Mind is evaluating the self, identity, and objects. It gives the main input to decision-making and action. Mind is evaluating the possibilities of achieving a goal. It creates the hypothesis, like in experiments, and

checks them in the process of thinking and weighing. It is helpful to the mind to use language that could be a stimulus to imagination and to predict the future response of the interaction partner (Mead 1934:68-75).

Mind is a very important feature of humanity and creates human community. Without minding we would be instinctual creatures without human traces or the possibility to withdraw from direct reaction to a stimulus, and without the possibility to act based on language-self-directions: "For Mead, this rich area of inner life—which constitutes substantially the realm of the 'mind'—is fundamentally a social world of happening in which individuals are engaged in making indications to themselves and responding to their indications" (Blumer 2004:64). "Mind exists in the form of the social or communicative activity one carries on with oneself" (Blumer 2004:94; see also Manis and Meltzer 1978:7; Charon 1998:105-106). Symbolic interactionism puts great accent on the mind and minding in defining the reality. Everything that is valuable in society is thoughtful and rational. There is no self and no society without minding. The body is directed by mind and language. It does not have agency. The body is a silent actor that comes into action when it is troubled (illness, injury, death). Generally, the body is denied in self-reflection in the sociological theories, and in classical symbolic interactionism too.⁴ The

⁴ European culture is based on Christianity, which is almost totally devoid from the reflection corporeality and does not accept the body as an active agent comparable to soul. Christianity absorbed many ideas from ancient stoicism, the concentration on the body is not approved in stoicism (Epictetus 2012:41; see also Robertson 2010; Stankiewicz 2012). Also, in sociology, the problem of corporeality in the process of communication and socialization has been for many years neglected (see Konecki 2005:166-184, where the problem of body and corporeality in symbolic interactionism has been described).

work of the mind never stops in the process of definition of situations and attachment of meaning, it lasts "during one's waking life" (Blumer 1969:13). When it stops, the social processes stop and there is destruction of the self, institutions, and society. "Think or die"—we can thus interpret symbolic interactionism at this point in our consideration. The ontological security of the individual is here based on minding. Often the definition of a situation is uncertain and the emotions that it creates are connected with anxiety, anguish, and angst and in consequence with the disruption of social bonds. We negotiate the meanings of objects and negotiate their identity; hence, the meanings and our identity are uncertain. If we negotiate the rules and assumptions of our activities in our everyday life and work, then an atmosphere of insecurity in social surroundings can arise because the partner of interactions does the same, at least in our mind. Moreover, if the insecurity becomes a permanent state of mind, then the well-being of the individual could be questioned by emotions with negative signs.⁵ We cannot always control our emotions nor the social conditions upon which they arise (Scheff 1990; 2000). In such situations, a serious insecurity can develop. The mind conversing and constantly evaluating activities and the self does not produce the distance to itself, we do not realize its work (Konecki 2010). The mind, according to symbolic interactionism, is an action (Charon 1998:99), so the subject is almost constantly immersed in the action, when giving directions,

⁵ Emotions in symbolic interactionism are also directed by mind. We socialize to feel some emotions by taking the role of the other, learning how to experience emotions and how to express them. *Role-taking-emotions* are the basis of social control and self-control (Shott 1979:1323). So, the freedom to choose the right, owned by the individual and beyond or against the community, is here limited.

controlling the activities, and solving problems. The mind devotes a significant part of its activities for evaluating the actions of subject and the actions of others. Evaluating, especially when it is negative, and controlling the actions, especially when they are ineffective, lead to the accumulation of layers of ontological uncertainty, and also emotions of shame and fear, and it all becomes a source of suffering. The self becomes threatened and the ego cannot cope with the lack of confirmation of self-worth.

When we read the works of the classical sociologist **Robert Merton**, we can see that the topic of happiness or anxiety is covered by other terms. The society is a system and when the system is healthy, we have the “right” social order as a desired state of things. But, if it is not healthy, then what are the consequences of such a situation? How do people feel? Are they happy, anxious, or suffer? What do they need? What do they look for in such a situation?

Crime could be a consequence of an unhealthy system, but what is behind crime? Why does crime increase in modern societies? This is the proper question that should be asked by a functional sociologist.

The answer given by Merton is as follows: crime increases because there is a tension between the individual and social structure, cultural goals, and social culture (Merton 1968:201). There is a discontinuity of cultural goals and institutional/legitimate means, and this creates anomie. **Deprivation (in the situation of social inequality) causes deviation, which is some kind of adaptation to the situation** (the strategies are the following: conformity,

innovation, ritualism, retreatism, rebellion; Merton 1968:193-209; see Table. 1; see also Tepperman and Curtis 2006:117).

Table 1. A Typology of Modes of Individual Adaptation (by Merton 1968:194).

Modes of Adaptation	Culture Goals	Institutionalized Means
I. Conformity	+	+
II. Innovation	+	-
III. Ritualism	-	+
IV. Retreatism	-	-
V. Rebellion	+ -	+ -

Rebellion, for example, leads the individual beyond the social structure and leads to changing the actual cultural and social structure (Merton 1968:209). So, the society creates a “deviation” because, for example, the propagations by media, common ideologies, advertisements, and an educational system that values affluence as an important goal for the poor to achieve cannot be achieved by socially accepted means. So, crime is a certain choice. When a sociologist like Merton states such a truth, it is easy to deduce the prescription to treat the social system as an organism, and the principle that institutions should harmonize their goals and means. There is a difficulty at this level of abstraction to infer what exactly should be done, but anyway it is possible to construct means (creation of legal sources of income,

education of poor, creating a social security system, etc.) to fit to the social/cultural goals (affluence). However, it is very difficult to infer from this the “functionalist art of living.” How to live in dignity when we try to be rich? How to live with dignity being rich? When the happiness could be achieved (in trying or while being already rich)?

The term “anomy” is a euphemism that sociologists often use to cover the subjective feelings of people that suffer from living in unfavorable structural conditions. These conditions are “a scientific excuse,” commonly called in scientific discourse “a reason/cause” to explain some phenomena. However, we cannot infer the deep psychology from the Mertonian concept; we do not see deprivation as the suffering of an individual and/or community. “Anomy” indicated by the index of crime is an abstract concept that does not touch upon individual experience, perceptions of the situation, desires, and the socialized norms and values that lead to suffering. Not everybody is assumed to go down the crime path to fulfill the same needs or to achieve affluence. But, the meaning of deprivation can be different for each individual. It could be socially-based, but not necessarily chosen by an individual. Beyond social dictates there are moral and individual choices and individual experiencing of the life situations.

Moreover, we do not see negotiation (of identity, or negotiations of resources and chances) as a strategy of adaptation. If we accept the negotiation approach, it means that the social structure is negotiable and impermanent. An individual can find personal and innovative ways to increase his or her chances to achieve affluence or by her skillful negotiation

may try to enter the social groups that give him/her support (legitimate means) in achieving the goals (i.e., socially accepted and promoted goals). The other strategy could be to change one’s personal values, reconstructing the identity and desires, or controlling personal desires.

What Is Ontological Security?

We have to start our reflection about security/insecurity from **Anthony Giddens’s concept of ontological security**, which has well-illustrated the problem of the life of individuals in contemporary society. According to Giddens’s analysis of the “consequences of modernity,” the concept could be defined as follows:

Ontological security is one form, but a very important form, of feelings of security in the wide sense... The phrase refers to the confidence that most human beings have in the continuity of their self-identity and in the constancy of the surrounding social and material environments of action. A sense of the reliability of persons and things, so central to the notion of trust, is basic to feelings of ontological security; hence the two are psychologically closely related. Ontological security has to do with “being” or, in the terms of phenomenology, “being-in-the-world.” But, it is an emotional, rather than a cognitive, phenomenon, and it is rooted in the unconscious... Certain questions—“Do I really exist?” “Am I the same person today as I was yesterday?” “Do other people really exist?” “Does what I see in front of me continue to be there when I turn my back on it?”—cannot be answered in an indubitable way by rational argument. [Giddens 1990:92-93]

These are very important philosophical questions. So, the concept for sociologists is very much based on the social grounding of the individual in the concept of self and on a stable social and material order. According to Giddens, the “naturalness” of surrounding plays an important role. But, we should stress here that “naturalness” is a consequence of perception, and that those things are natural that we define as natural. For Giddens, ontological security also has a historical dimension: “There are some definite respects in which levels of ontological insecurity are higher in the modern world than in most circumstances of pre-modern social life” (Giddens 1990:105, see also Giddens 1991). So, we can say that his perception of ontological security is both historical and sociological, however, we lose here many interesting reflections on the aforementioned philosophical questions (and possible answers) that could be extremely helpful in constructing the art of living in a state of ontological insecurity.

According to Giddens, **our ontological security is based on daily routines**. It is created and maintained in interactions. It is based on basic assumptions that we unconsciously accept. Breaking these assumptions destroys the micro order within which individuals live, as Garfinkel (1967) has shown and the ontological security is also lost. The ontological security is based on “autonomy of bodily control within predictable routines and encounters” (Giddens 1984:64). Habituation is, according to Giddens, “a generalized motivational commitment to the integration of habitual practices across time and space” (Giddens 1984:64). So, we have a “natural” tendency to maintain interactional order to save our ontological security. Routinization is inherent in everyday

life activities and forms of actions that are taken for granted, and when the assumptions underlying them are broken, we become anxious and lose our ontological security. We can say that we lose trust. Illustrative examples of this are shown in Garfinkel’s experiments with trust when the interactional rules are broken (Garfinkel 1967). The lack of understanding of the broken interactions destroys the ontological security of individuals, who are hit by sudden and new situations with different options of interaction. Insecurity and lack of trust towards others creates anxiety (Giddens 1990:98). The trust is connected with the risk, however, it is not the issue of individual activity, it is a matter of “environments of risks” (Giddens 1990:35). This system of security is created by those socialization practices whereby we start to inculcate our knowledge of trust and skills into children’s psyche in order to help them avoid situations that create anxiety. Predictability is thus based on **caring practices of parents**, as suggested by Giddens, following Erikson (Giddens 1984:50). “Basic trust” is built during childhood, mainly by mother and parents and it is based even on a *somatic conviction* “that there is a meaning to what they are doing” (Giddens 1990:95). This trust concerns not only others, but also the sense of trustworthiness that becomes the basis of self-identity stability (Giddens 1990:94).

In critical situations, we lose our basis for interpretation and anxiety arises. For Giddens, what is important here is the “reflexive monitoring of action by ‘I,’ but it is not the agent nor the self. Self has some social forms; agent reflexively shows the origin of an action” (Giddens 1984:51). What is then “I” for Giddens? It looks like awareness, observer

of an action. However, we do not know what are, or could be, the consequences of the observing for an individual. We also do not know how to become a competent observer. Is everybody an observer? Does an observer sometimes get lost in observing engaging in the activity? If so, what are the consequences for the observer? We do not know whether it is meta-perspective for the direct experience of the world, or just awareness of thinking and acting? Giddens does not tell us anything about these problems, about how consciousness works.

The monitoring of the body and tact are the techniques leading to a social integration which gives a sense of ontological security (Giddens 1984:86). Other ways of sustaining ontological security may be "regionalization" of interactions between "front and back regions," and keeping up the "façade," using Goffman's terms (Giddens 1984:124, 125).

An interesting component in Giddens's concept of ontological security is the space location (**geography**) of an individual and his attachment to his or her place of living: "A sense of place seems of major importance in the sustaining of ontological security precisely because it provides a psychological tie between the biography of the individual and the locales that are the settings of the time-space path through which that individual moves" (Giddens 1984:367). Time and space are the "real" constituencies that help an individual remain coherent and create the sense of continuity. However, we know that this is not always the case; that individuals are constantly moving and changing their place of living, and the sense of security is also changing or it is lost (Hiscock et al. 2001). The idea of nations and regions as a base

for self-identification are not so stable anymore, as we could see when the boundaries of Ukraine changed in the last few years (see <http://en.wikipedia.org/wiki/Crimea>, accessed on 28.11.14.). The boundaries are changing and they are consequences of interpretation, as for an example obtained on google maps and Wikipedia (<https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%9A%D1%80%D1%8B%D0%BC>, accessed on 28.11.14). As Giddens rightly put it, "In human geography spatial forms are always social forms" (Giddens 1984:367). The space is a social construction and the individual must find/locate himself/herself in this constructive process. If he/she is doing it mindfully, it is more safe and secure and ontological insecurity could be avoided and/or passed over.

Trust is an important feature of ontological security. But, the social surroundings maintaining and promoting trust have changed (Giddens 1990:102). This has changed the context of trust, for example, from the kinship system. Social ties are stabilized by friendship and sexual intimacy, not by kinship relations. Moreover, the local community is not stabilizing social relations; it rather belongs to those abstract systems going across time and space. Religious cosmologies no longer deliver the one and only basic interpretation of human action. People are oriented towards the future and not the past. In modern society, tradition no longer connects the past and the future.

Another feature affecting ontological security is, according to A. Giddens, the "environment of risk." In traditional societies, dangers came from nature and the physical world, while in modern cultures,

they are emanating from reflexivity of the life and self. The danger in traditional societies came from the human violence of brigands, robbers, or local lords; today violence is rather connected with the *industrialization of war*. Risk becomes secularized and is not connected with a *fall from religious grace*, but the main threats come from the reflexivity of the modern world and self (Giddens 1990: 102-111).

The concept of shame is very important in maintaining the social security system. The boundaries are delineated by the mechanisms of shame and/or embarrassment, or by predicting the feeling of shame by individuals. This is an important mechanism in community ties, especially when traditional customs are in decline. The integration of society is shame-based (Scheff 1990; 2000) and on the individual level is connected with the reflexive project of the self (Giddens 1991:8-9). The problem of contemporary society is that shame is repressed and the social control is invisible, which creates some problems for individuals. Such an individual could be annoyed, anxious, and not certain what is going on in his/her mind and body. The shame is not openly felt. Ontological insecurity could arise and not be recognized by individuals because of their repression of shame, which could remain unacknowledged or by-passed. The “shame trap”—that we are ashamed of being ashamed—can lead to anger and hate and be a cause of aggression and auto-aggression (Lewis 1971; Scheff and Retzinger 1997; Retzinger and Scheff 2000). The mind is uneasy and emotions of anger and hate form easily.

Without recognizable shame/embarrassment it is difficult to start applying remedial practices (Goffman 1967). As Giddens has written: “To be ashamed of somebody else’s behavior indicates a tie with that other, signaling a certain recognition of association with, or even responsibility for, the other” (Giddens 1990:55). But, an open showing of shame has positive consequences for social ties and the composure of mind of an individual.

However, when the system of social security is achieved by unacknowledged shame processes, we, as individuals, could have problems with psychological stability, and shame could create the basis for low esteem and anxiety, envy, anger, retaliation, and other negative feelings that disturb our daily routine. These factors lead to suffering. This is a paradox of the “ontological security social system”—when it is created *outside* of the individual and comes to the individual from the *outside*, the inside feeling of certainty and calmness could be lost. The individual also feels this distinctiveness. This distinction works when we use/create the concept of *inside/outside*, although it is often done unintentionally, usually being a direct consequence of our conduct and minding. It is not unacknowledged shame that is the problem for the individual but making the distinction between unacknowledged (covered) and open shame. The lack of unity and lack of perception of the connections between reasons and consequences in the longitudinal processes of human activity creates the basis for ontological insecurity by creating an anxious and distressed mind. We can see in the next paragraph that minding—rational thinking (e.g., making distinctions) can cause suffering.

Suffering

We can say that in the psychological sense the ontological insecurity of our time is connected with psychological uncertainty. It is restlessness in unwholesome consciousness.

This uncertainty is an *individualized force*: “It divides instead of uniting, and since there is no telling who might wake up in what division, the idea of ‘common interests’ grows even more nebulous and in the end incomprehensible. Fears, anxieties, and grievances are made in such a way as to be suffered alone” (Bauman 2001:24). This is especially experienced in the labor market when the employment is unsecure and temporary: “Working life is saturated with uncertainty” (Bauman 2001:24). Bauman connects the suffering with the feeling of lack of control over what are we doing (Bauman 2001:32), and also with the lack of trust and confidence in social relations (Bauman 2000:166) and lack of embodiment in the present time (Bauman 2001:156). Security can be achieved when we liquidate the suffering (Bauman 2001:41-56). So, according to Bauman, we have these two concepts defining two spheres of activities that are decisive about suffering. However, how do we make changes in these spheres? The answers to this question are missing from Bauman’s reflections. Nor do we know how the mind of the individual is involved in the definition of loss of confidence and loss of social ties.

Sociology always oscillates around the concept of suffering. It does not call it “suffering” directly, but often refers to it by using other concepts, some of which are directly connected with suffering, and

some less directly (insecurity, trajectory, social loss, poverty, inequality, global chaos, loss of trust, “second shift,” “time bind,” “failed romance,” or people living in pain). Some sociological works make more direct references to suffering (Wilkinson 2005). Examples include pain and suffering “under the impact of extreme social hardship and events of social atrocity” and suffering arising from social injustice and political repression (Wilkinson 2005:4-6). The concept of “social suffering” makes the suffering common to groups and communities, although sociologists must reach the suffering through the analysis of the *lived experience* of those persons touched by the misery and distress, as we could see in autoethnographical reports (Ellis 1993; 1995; 2002; Key 2012).

With regard to the opposite concept, we find sociology less interested in the concept of happiness. Zygmunt Bauman, while discussing the problem of happiness, shows that sociology deals mainly with unhappiness of people; it makes the assumption that people are not happy and we should use concepts referring to unhappiness to understand the context of it, or explain the causes creating unhappiness. Moreover, the assumptions are treated as social facts (e.g., in the interview with Zygmunt Bauman, Jacobsen 2014:209). Sociologists use the concepts of alienation, deprivation, social oppression, and estrangement to touch the core of the problem of suffering, however, all concepts are based on the stipulation that we can find the reasons for suffering in the social structure (e.g., inequality; see the inequality-adjusted Human Development Index, http://hdr.undp.org/sites/default/files/2016_human_development_report.pdf, accessed on 22.05.2018; see

also Hochschild 1983 on the social origin of negative emotions). Sometimes social inequality can be just a synonym for the suffering of a large group of people. There is then a second stipulation, that if we liquidate the social inequality, the suffering will disappear. However, sociology does not say how to achieve this. This happens for a variety of reasons—methodological or paradigmatic, or associated with the understanding of what constitutes objective social science.

Sociologists understand the state of non-suffering in the state of suffering (i.e., they understand non-suffering as the absence of suffering). Accordingly, when the reasons of suffering will be eliminated, a non-suffering state should be achieved. The sociologists looking for the ideal state of society operate by distinguishing suffering/non-suffering, and generally based on this distinction attempt to negate suffering. However, suffering is common and basic to the individual experiences of all human beings. Birth and death are indices of suffering that are connected with the temporality of both social and individual life. Looking for the social facts of suffering and the reasons for suffering is the first step of research. It could be empirical research, but finally it should lead to our consciousness showing us that the distinctions are false, or at least do not yield a solution to terminate suffering. Non-suffering is already included in suffering. But, sociologists do not look for this, because they think in the material sense of suffering (like with the other side, happiness, too). Suffering has a material character arising from the problems of the physiological body, and happiness from a material context of living and peace or excitement of mind.

Sociologists looking for social facts can look at indices for the measurement of happiness. There they can also find suffering that more suits, generally, to their taste than happiness. The Human Development Index (HDI, <https://data.undp.org/dataset/Table-1-Human-Development-Index-and-its-components/wxub-qc5k>, accessed on 22.05.2018), that measures health, education, and income, is used as a recognized indicator of happiness, or at least, the structural conditions for happiness, instead of researching happiness *per se*. It is more “objective” because the indices are material and/or objectively measured; and if it is measurable, then they supposedly have a material character, which can be manipulated or altered.

Below are the most developed countries according to the HDI from 2015.

Table 2. Human Development Index (2015).

1. Norway	0.949
2. Australia	0.939
3. Switzerland	0.831
4. Germany	0.801
5. Singapore;	0.718
and some countries less developed:	
66. Costa Rica	0.776
95. Columbia	0.727
115. Vietnam	0.683
132. Bhutan	0.607

Source: *The Human Development Index (HDI, <https://data.undp.org/dataset/Table-1-Human-Development-Index-and-its-components/wxub-qc5k>, accessed on 30.03.2018).*

The above-mentioned index refers to the social facts of a social structure that is based on the health, education, and income of the population of a country.

We do not know if those people are really happy, but we can infer that high income generates high consumption, and that wealth produces more happy people. The lessening of suffering would thus be here based on fulfilling the needs of the people (mainly by material gratifications), but we should remember that needs are also created for consumers, especially in highly developed countries. Does fulfillment of constructed needs give to the individual satisfaction and happiness? Is it rather a realization of the propagated model of happiness? Let's look at another index, that is constructed as follows:

$$\text{Happy Planet Index} \approx \frac{(\text{Life expectancy} \times \text{Experienced well-being}) \times \text{Inequality of outcomes}}{\text{Ecological Footprint}}$$

Table 3. Happy Planet Index (2016).

Country	HPI	Experienced well-being	Life expectancy	Ecological footprint
1. Costa Rica	44.7	7.3	79.1	2.8
2. Mexico	40.7	5.8	76.4	2.9
3. Colombia	40.7	6.4	73.7	1.9
4. Vanuatu	40.6	6.5	71.3	1.9
5. Vietnam	40.3	5.5	75.5	1.7
6. Panama	39.5	6.9	77.2	2.8
7. Nicaragua	38.7	5.4	74.3	1.4
8. Bangladesh	38.7	4.7	70.8	0.7
9. Thailand	37.3	6.3	74.1	2.7
10. Ecuador	37.0	6.0	75.4	2.2
Other chosen countries				
23. Brazil	34.3	6.9	73.9	3.1
49. Germany	29.8	6.7	80.6	5.3
56. Bhutan	28.6	5.6	68.7	2.3
62. Poland	27.5	5.9	76.9	4.4
68. Turkey	26.4	5.3	74.7	3.3

Source: <http://happyplanetindex.org/countries/> (accessed on 30.03.2018).

This index also includes experienced well-being (we could call it "lived experience"), which means that not only economic progress and activity is included but also the subjective feelings of the people. More important is the inclusion of the ecological footprint, which measures resource consumption, that is, how many happy people the country creates per unit of environmental input.

We can see from the comparison of the two Tables that economic power (the HDI) is not the same as the happiness of the people connected with the amount of resources consumed. Costa Rica, for example, is in 66th place in terms of its socio-economic development (HDI=0.776), but is first on the Happy Planet Index. The feeling of the happiness (experienced well-being) is not necessarily connected with socio-economic development (Costa Rica has the highest score, 7.3 out of a possible 10). A similar situation is observed with Vietnam and Colombia (compare Tables 1 and 2).⁶

A special marker of happiness has been created in Bhutan—the Gross National Happiness Index (GNHI). The index was constructed because of the significant differences between the Western and Eastern Buddhist culture. It includes collectivities and relations of people and serving them are very important values in the country and the values are included in the measurement of the index: "From the start, it is vital to clarify that GNH in Bhutan is

⁶ The other index that could be used to estimate the conditions for happiness is the "Legatum Prosperity Index," where Norway, Switzerland, Canada, Sweden, and New Zealand lead in the ranking (data from 2017, <http://www.prosperity.com/rankings>, accessed on 22.05.2018; see also The World Happiness Report, <http://worldhappiness.report/>).

distinct from the western literature on 'happiness' in two ways. First it is multidimensional—not focused only on subjective well-being to the exclusion of other dimensions—and second, it internalizes responsibility and other—regarding motivations explicitly” (Ura et al. 2012:7). The Prime Minister of Bhutan explicitly referred to the idea as follows:

We have now clearly distinguished the “happiness”... in GNH from the fleeting, pleasurable “feel good” moods so often associated with that term. We know that true abiding happiness cannot exist while others suffer, and comes only from serving others, living in harmony with nature, and realizing our innate wisdom and the true and brilliant nature of our own minds. [Ura et al. 2012:7]

The happiness index in Bhutan is not necessarily associated with per capita income (Ura et al. 2012:55)⁷ and also in other countries (see: <http://worldhappiness.report/>).

An advanced economy brings new needs, competition, anxiety, and destroys tradition and often also the existing social bonds. It also creates new needs that should be fulfilled and creates the power of “greedy institutions” that encompass the entire personality of its members (see Coser 1974, and also see the next section). Competition concerns consump-

tion. We never consume enough, we always want more, our **greediness** is compatible with goals of *greedy business institutions*, that control us by creating new needs and new products and services that are supposed to fulfill our needs, but never can accomplish that because we will always want more according to the common ideology that we should achieve more, want more, and develop more. We are often ashamed or even humiliated when we are not able to buy some products or offered services. Our psychic well-being is put in danger. As Zygmunt Bauman suggests, human happiness has become highly individualized and commercialized and has become a private experience, like spirituality and religion (Jacobsen 2014:2012). Happiness is sought in an objective and material world which, however, can never be reached on the mass level in the contemporary highly individualized society.

Greedy Institutions

Here we would like to introduce the concept of greedy institutions, proffered by Lewis Coser (1973; 1974), which aids us in understanding sociologically the problem of ontological insecurity in contemporary societies when we consider the specific, contemporary structural conditions of human life. The analysis of institutions is a very important task for sociologists.

Greedy institutions are very hard taskmasters. They create boundaries between outsiders and insiders in order to keep strong social bonds inside the community. Membership is not coerced, but “voluntary.” The institutions want to encompass the whole personality of the individual. “These

⁷ According to the GNHI research, 10.4% of the population of Bhutan were unhappy in 2010. However, there are no unhappy people among persons with diplomas or post-graduate studies or among monks. “This profile of unhappiness, when contrasted with the profile of the deeply happy people, is quite striking, in showing that no single category finds happiness unattainable, but in the same way very few categories leave one ‘immune’ from unhappiness, with the possible exception of post-graduate education and the monastic or spiritually committed life” (Ura et al. 2012:71).

might be called 'greedy organizations' in so far as they make claims of competing status positions on those they wish to draw within their circle. Their demands on the person are omnivorous" (Cosser 1973:111; see also Cosser 1974). As examples of greedy institutions Cosser offers the example of the Jesuits after the Reformation period, and Lenin's Bolsheviks when they broke from the rest of the Social Democrats in Russia at the beginning of the XXth century. The institution works on the individual identity: "The grip on the individual is especially strong, however, where active and militant service in the world is the central goal of greedy organizations. In such cases, total obedience and total commitments will be normatively required and actively enforced. Militant organizations of this totalistic type are likely to arise in situations that are defined as presenting an extreme crises and desperate urgency" (Cosser 1973:112).⁸ The members of greedy institutions described by Cosser (Jesuits and Bolsheviks) are separated from their original communities and rootless in the new surroundings where they operate (see also Cosser 1972).

It would seem that greedy institutions are going against the trends of contemporary, modernistic

⁸ "Cosser discusses a number of 'greedy' structural elements in his analysis of religious sects, which can be delineated as follows: (1) formal sanctions against association in outside social spheres; (2) an immersion in a rigid and highly visible symbolic status structure; (3) a promoted feeling of exclusiveness or elite status in the group; and (4) trials of worthiness that monitor, punish, and root out weak members" (Puddephatt 2008:157). The concept of greedy institutions looks similar to the concept of "total institutions" (Goffman 1961). However, greedy institutions create the collective bonds, the access to them is voluntary, and the members feel the pride from membership, they have also the feeling of exclusiveness. These features are generally differentiating the greedy institutions from total institutions, although both of them absorb wholly the personalities of the members.

society, where the web of affiliations is broad and the institutions "make only limited demands on the person. An individual is connected with many groups and not with only one" (Simmel 1955; Cosser 1973).

However, contemporary corporations have many of the features of greedy organizations that Lewis Cosser writes about. They are hard taskmasters. They work on the identity of the members by creating an organizational culture based on values and norms, as well on the strong identification with the institution and competitive attitudes towards other organizations. The organizations try to focus the activity of the individual on just one loyalty, that is, one group. However, the sophistication of contemporary corporations or corporate-like institutions (e.g., some Universities and Scientific Academies, or small and medium size business organizations) is great and introduces the concept of the "project" as the scheme around which work is organized. Employees voluntarily join the projects. The employees also wish to become entrepreneurs that take care of their fate (Shih 2004:242). They engage in the project work without regard to other affiliations and obligations. They devote almost all the time of their life to the project time: "What is problematic about the speeded-up and erratic nature of project time is that it results in a disruption and displacement of other temporal spheres and rhythms. In particular, a desynchronization with the more routinized needs of bodily time and interaction time appears common, as individuals report being burnt out, unable to care for their own bodies and those of others, and unable to engage in regular social interaction with friends and families" (Shih 2004:242).

Employees become so engaged in project work that they have no private time. These projects seem to be “greedy institutions” that engage the whole personality and are usually without social roots in the contexts where they operate: “We don’t have a life. We don’t have free time, you just go home and sleep, and on weekends you just recuperate, or you have to work. And a lot of people travel ...and that takes a lot out of you. It’s nomadic, people traveling all the time, so there is no home base. It’s very hard to maintain a relationship that way” (quotation from the research and paper by Shih 2004:239; see also Hochschild 1997). One respondent in this research noted that they have no time to reflect on their status and life. It seems that they are totally overwhelmed by the projects (especially project deadlines) and their work for the projects. Their personality belongs to the projects, and in the same way they become thinking collectives: “I’m trying to think if it’s because everyone else is doing the same thing so you don’t realize you have a choice, or if it’s because you’ve been working so hard for so long that you don’t have a life so you don’t miss it ...I mean it’s not as if we could keep on going like this forever. I don’t know; this is a hard question” (Shih 2004:240). The project work brings suffering, as reflected in the excerpt below from the researcher’s conversation with one of the researched persons. As she talked to me about these project cycles, her vivacious manner diminished as she lost her composure and became quite upset.

I’ve been in this industry for eight years. I’ve worked the long hours. I’ve worked the grind, I’ve given a period of my *life* to this company as I’m sure you have heard others say...Basically, I remember being young

[laughs] and getting here at 7, say, outta here 9, 10, 11, 12, 1, OK, and doing this for prolonged periods of times for extensive deadlines, for big projects and stuff. So, you can imagine that doing this for a number of projects, *it can take its toll*. (Shih 2004:238)

These employees have problems with creating friendships. Their normative structure becomes displaced by their commitment to the projects and start-up companies that they are supposed to create. The traditional life career has been changed, from family and friendship orientation to focus on occupation and their work career. It is here that ontological insecurity arises: *the basic assumptions about how to construct the course of one’s life are destroyed*. Moreover, in many companies’ project cycles displace bodily rhythm (sleeping and eating cycles). Together with the body the mind becomes totally involved in work for the company: “When I worked at [this company], I woke up thinking about work, and I went to bed thinking about work. It was totally consuming and there were very few moments when I wasn’t thinking about work” (a report from one employee, Shih 2004:238). Here we also see the changing process of ontological security of the person. *The traditional time schedule is completely displaced by the trajectory of work*. It is project time, not clock time, that directs the tempo, deadlines, and any “free time” of the employee, who is in fact a person. Such a person could easily become lost in this new situation because of changing the basic assumptions about his/her worldview and everyday life activities. Full commitment to work for the greedy institution does not allow for distance and insight into the employees’ perception of the world with relation to the specific characteristics of these institutions.

These greedy institutions are changing the structural base of ontological security in contemporary society. The use of projects as a management strategy or the way of science management in academic institutions gives the illusory feeling that members of the project are autonomous in their decisions about the plans and timeframe for their work. It is easy to manipulate the deadlines because of “market demands”—real or illusory (we do not usually know)—that direct the project timeline. Displacement of the meaning of many concepts takes place; here, for example, “autonomy,” which actually becomes a trap. Moreover, there are displacements and desynchronizations of traditional life careers and the basic assumptions about time structure (work time versus free time), as well as displacement of family time versus work time. The worker’s “potentially free” time becomes devoted totally to the task of projects, not to the family; the structure of relevancies and importance thus becomes radically changed. Generally, engagement in the work projects makes it better to be single than have a family. There is no time for family and friends. Performance-based evaluations create a situation where “the time dedicated to work is limitless” (Shih 2004:234). Time takes on new qualities; in work these are hectic and erratic ones. It is difficult to plan a stable and sustainable organization of time.

At this point it is worth asking the question of what are the psychological consequences of greedy institutions for the members? Do jobs generate happiness in them or perhaps suffering? As previously stated in this article, greedy institutions expect full commitment of employees and this is done “voluntarily.” Although voluntarism is here also redefined,

as the subject redefines her/his life’s career in terms of employee careers imposed by corporations.

What do we get psychologically when we work in greedy institutions? Happiness or suffering? As we know the greedy institutions demand the full commitment that is “voluntarily” devoted to such organizations. “While modern urban society respects that each individual is faced with competing obligations for time and allegiance, the greedy institution transgresses the normative limits that protect the private life and autonomy of the individual” (Egger de Campo 2013:970). So, privacy also becomes a redefined concept that changes the basic assumptions of the worldview of a person.

Similarly, the concept of happiness is changed. It becomes connected with work and the time spent at work and with the happiness of the company’s customers. The customers’ happiness becomes the employees’ happiness (Egger de Campo 2013:981). The recruitment video from the company Google includes the following: “The pages with descriptions of life [note, “life,” not just “work!”] at Google present the company as a cheerful community, where employees can bring their dogs to work, where the organic food in the cafés is grown on the premises, and where there are slides instead of stairways” [see the video on youtube.com, Google 2009; quoted in Egger de Campo 2013:981]. We can add that this workplace is shown as a home-like facility, with the fun-flavor accentuated by showing the leisure/sport furnishings. There are also indices of the sustainable use of resources, and it is a place where all the needs of employees are fulfilled. In addition, we also see the scope of power of the Google network

in the World. The comments below the film clip on the website are very positive. Viewers/people want to work in Google, “be adopted” by Google, want to be there, and they see the place as “a geek heaven.” The “happiness” is included in the work, which is defined as fun [see the movie at the www.youtube.com, Google 2011; quoted in Egger de Campo 2013:981].

The company seems to want to devour the whole personality of the employee, we can see this from the video Google 2011: “The company’s paternalistic yet exploitative approach is also expressed in Larry Page’s motto: ‘We don’t just want you to have a great job. We want you to have a great life. We provide you with everything you need to be productive and happy on and off the clock’” (quotation in Egger de Campo 2013:981-982). We should add, after seeing the video, that the company gives its employees “peace, love, and happiness,” fun and enjoyment. **Happiness is given here, not achieved.** Once again, the vast majority of viewers’ comments are positive (see comments below the presented film on [youtube.com](http://www.youtube.com) movies about Google). There is only one comment that is, perhaps, not positive and touches the problem a little bit from our sociological perspective: “Oh snap! brainwash!”

What is interesting with respect to happiness in the Google Corporation is that they have created an algorithm which identifies unhappy workers. A Google spokesman renders it as follows: “As anyone who has observed Google over the years knows, we’re serious about keeping our employees happy. The work we do in predictive attrition helps us to find situations that may increase the likeli-

hood of some Googlers leaving the company so that managers and HR staff can work on avoiding those situations. These efforts don’t identify specific people at risk of leaving, but instead focus on the less obvious factors that may contribute to the decision to leave the company” (Churchard 2009). This is also an indicator of the control that contemporary greedy institutions exercise over the individual and his/her privacy, here even on *the individual minding*, which Lewis Coser mentions.⁹ Concepts and their linguistic sedimentation shape the perception of the world, to which it cannot be found mindful insight, due to the level of commitment of time and energy by individuals for the benefit of greedy institutions.

This “belonging” to some organization gives a sense of prestige. The prestige is rewarding and gives further motivation to act and belong to: “Greedy institutions are always exclusive” (Coser 1974:8). Hence, belonging to such an exclusive corporation as Google gives one a sense of pride. The more an employee invests time and energy to the work in the greedy institution, the stronger is his or her commitment to the organization. After entering the elite group, the “member” should work even harder to keep the achieved status (see Puddephatt 2008:171). In this case, the institutions shape the ego-identity (with the pride as a leading emotion), which is impenetrable for the subject’s awareness of the world. Mindfulness that is present in meditation and/or is

⁹ The well-being of employees could be also measured by mental health. One of the main health problems in the workplace in the USA is depression; about 70% of people diagnosed with depression are employed (<http://www.mentalhealthconnection.org/pdfs/brc-final-report-full.pdf>, accessed on 29.06.2014). This type of analysis big corporations do not carry out, or this type of data they do not reveal.

a consequence of meditation could break the cage of ego and the matrix of perceiving the world.

The examples above could be indices of the displacement of the concepts of time and life careers and the desynchronization of time structures. The concept of work is mixed with the concept of free time and fun time (displacement of meaning), home is mixed with workplace (see also Hochschild 1997). The above concepts are elements of the category of ontological insecurity that depicts the phenomenon of contemporary society (at the present moment when I am writing about it, 2014). The phenomenon is created in specific institutions which we have called, after Lewis Coser, greedy institutions. The time of “employed persons” could belong totally to the other institution of work that has the features of greedy institutions as, for example, temporary staffing agencies:

I’m available on Monday, I’m available on Tuesday, I’m available on Wednesday, I’m available on Thursday, I’m available on Friday and even the weekend. I’m available in the morning. I’m available in the afternoon. I’m even [sigh] available in the evening. I have my chef coat, I have my white shirt, I have my chef pants, I have my shoes, I have my knives [cooks need their own knives for certain job assignments]. I’m available. Call me. (voicemail left for Instant People staff by Timothy, an Instant People employee). [quote from the research of Elcioglu 2010:117]

This displacement is not a subject of reflection of an individual. The “participants” of the institutions do not have sufficient cognitive and emotional distance to assess their offers and analyze the basic assump-

tions they inculcate. The employees’ well-being is defined mainly in monetary terms and so they do not want to abandon their financial security (which is also illusory) to get to the real meaning of work and life balance. Mindful insight about the process of inclusion into the greedy institutions is dangerous for the newly recomposed assumptions of the ontological insecurity¹⁰ that is becoming so natural and readily accepted by participants.

Conclusions

Ontological insecurity is connected with the displacement and desynchronization of traditional life careers and the basic assumptions about time structure (work time versus free time). There is also displacement of the meanings of many previously accepted concepts, such as family, relationships/friendships, career, home, et cetera. This state of insecurity of one’s being is connected with suffering.

Sociology concentrates on suffering, although it is not directly focused on the *lived experience*. The focus is on social injustice, cultural poverty, and moral anxiety (Wilkinson 2005:2-3) or on suicides and mental disorders. Sociologists are more interested in the social structure of oppression than concerned with individuals’ definition of the situation and experiencing the situation. In spite of the opinion of C. Wright Mills that sociologists are “social pathologists,” some sociologists now suggest that we should

¹⁰ Risk is inherent in contemporary society (Giddens 1990:30-31, 36, 102-111; Beck 1992). It is generally accepted it does not give a psychological sense of security and has negative psychic consequences (see the suicide rate <http://www.newstalk.ie/MAP:-Suicide-rates-around-the-world;> <http://newstalk.ie/AUDIO:-Stigma-keeps-suicidal-people-from-seeking-help-says-President>).

concentrate on positive sociology today, that is, on how people organize themselves to make their life more rewarding and satisfying (Jacobsen 2014:213-214; see also Stebbins 2009). This positive sociology should start from diagnosing the problem, contemplating, and analyzing it to determine possible developments (trends), and seeking a solution. Traditional sociology could do this with the instruments it has got, that is, methods, theories, and patterns of inferring conclusions from the observation of empirical reality. However, implementation could be a problem here. Sociology should go further. It should construct the framework for practical implementation of the conclusions it is able to produce.

Happiness is strictly connected with suffering. They are two sides of the same coin. Psychological understanding (and research) shows that valuing happiness might paradoxically not be necessary in rewarding and contributing to the well-being of a person. People could become disappointed when they highly value happiness and find themselves unable to achieve it. This is a psychological hypothesis (Mauss et al. 2011); that concentrating on happiness could lead to suffering. Both concepts are constructed as separate dimensions, however, they should be considered together as one phenomenon. Psychology makes distinctions and, in this way, it creates paradoxes. There are two sides of the coin, but the coin is one. The perception is our choice. The reflections on symbolic interactionism show us the power of imagination and mind work (the defining of situations and giving meaning to objects, giving the indications, solving the problem, the defining of self, the transforming of identity). The constructions are delusions, and they are impermanent

and changing. However, they bring about activity as a consequence of our images of reality. Lack of systematic and continuous awareness, insight into this state of affairs contributes to suffering because of our attempts to stop and to sediment phenomena that are naturally unstable. Exercise of mindfulness could help to deconstruct the concepts that underlie the actions of individuals and see the phenomena as they are.

The problem is how to manage in the greedy institutions where we work and with which we have contact in our everyday lives. They seem to be structural factors, encompassing the individual personality in the contemporary world, and it seems that the individual has no choice. This is the way it is, as reflected in the “happy” faces of Google corporation employees or the intensive work engagement of engineers at Silicon Valley. However, these movies on Google do not show us exactly how the employees feel and how they manage the time and work burden and deal with their emotions at work. Making a career could be the root cause of suffering. The concept of career suggests that we should concentrate on the future; everything is done for the future; we always live mentally in the future. While obtaining the distance to what we are thinking and doing is only possible here and now, as suggested by Buddhist philosophy. An exercise in mindfulness by meditation draws attention to our mood, emotions, perception of the world, and relationships with others (Thich Nhat Hanh 1976; 2006). The concept of career is based on the greediness not only of institutions but also often of the “volunteers” that want to be employed there, not always mindfully.

If the members of contemporary greedy institutions suffer (usually in silence), we should be able to offer some remedy that we can get from careful analysis of sociological achievements (both from theory and research) and the consequences coming from some theories. This remedy comes in the form of seeing sociological theories (as theory of R. Merton, G. H. Mead, or L. Coser) from the perspective of the “art of living,” that is, how we can live mindfully (Buddhist inspirations) taking into consideration sociological thinking about the conditions of life. We combine here all our considerations set out in the individual paragraphs and we conclude on the sociologically inspired, the art of living:

1. Stop and reflect (here we use sociology as an inspiration).

Reflection as a consequence of minding gives one the chance not only for rational analysis but also for contemplation and implementation of this social rationality to the sociological art of living. Here should start the reconstruction and contemplation of the basic assumptions which direct our thinking. We can use sociology, for example, to look at how greedy institutions operate and what they really offer to the individual.

We can also analyze and reconstruct the basic concepts such as: work time and free time, money, relationship, work, play, home, body, and emotions. But, these reconstructions should touch our everyday life praxis, and not take place only on the theoretical level. By contemplating the social forces and their influence on our ontological security and daily life we are better prepared to make choices.

2. Practice the “here and now” to gain insight (praxis—here we go beyond sociological inspirations and use Buddhist ones). Concentrate on the experience of here and now (thoughts and activity). Concentration only on the future (especially future goals and deadlines, which are connected with risk and psychological uncertainty) does not give one the opportunity to feel the present, which is the only time we can experience directly. Ontological insecurity has its basis in the future perspective.

3. Perception and awareness (of self, mind, society) is your choice (here we use sociological inspirations together with Buddhist ones). Concentration on self and the process of individuation, understood as ego-identity, is considered to be a natural psycho-sociological process. However, it produces suffering because the ego can be easily attacked, shamed, demolished (e.g., as the sense of pride). Perception of one’s self as a construct of social processes yields awareness on a different level. It gives one the possibility to observe the ego and gives a perspective of distance to it. The self as a process does not give stable consequences. The reality of the self is changing, so the concept as a mirror of something real, with essential features, is a delusion. The same thing is connected with the mind and society. Although we think that mind is a stable dimension of our existence, even a brief insight shows that it is a process without beginning or end, so the content in the middle is also questionable as a reality. Society is also a temporary entity. Trying to apply the concept of society, we cannot get it and nail it down, although we

want to see it as the body of an animal in a test tube. In fact, it is always moving, escaping our concepts and vanishing, only to rise again after some time, in our mind however. The concept of society is a construct of our mind. This kind of perception we can achieve by contemplation and/or by meditation. We can see that the concepts about impermanent entities themselves are often useless or even devoid of practical meaning. The practices of contemplation and meditation could give us the basis for choosing our perception and become a part of the art of living day by day.

4. **Clean the mind** (here we should go beyond a sociology that makes distinctions: security/insecurity; happiness/unhappiness, and use Buddhist inspirations). We reconsider here the distinctions that cover the unity of scientific socio-psychological reality, but also common-sense perspectives. Distinctions are the product of minding. Distinctions show us a society divided into discrepant parts, that is, that poverty and affluence are separate beings, even though poverty is included in affluence and affluence in poverty. That there is an "I" and an "other," even though without the "other" there is no "I" and without "I" there is no "other" (Ames 1973). That there exists happiness and unhappiness, although the two concepts are difficult to sense and capture in *lived experience*. The contemplation of these concepts can show their inseparable relationship and can allow us to go beyond distinction.
5. **Do not blame external and structural forces for your self-feeling** (here we go beyond so-

ciology and use not only sociological but also Buddhist inspirations). As the sociologist is reconstructing the chain of causes of some phenomena, he/she gives us reasons for blaming external and structural forces for our fate. Greedy institutions are not responsible for our self-feeling. However, by looking deeply at the work of mind, we can see that external forces are in our minding and well-being could be created by our minding and individual choice. The concept of external forces is based on the dualistic thinking (external/internal), although we know from George Herbert Mead's teachings that internal and external are flexible concepts because the "me" and "I" is engaged in a permanent conversation and often changing their positions. However, we rarely elevate to the level of meta-awareness and see that it is only a dialogue which makes the distinction and also the assessment. We need contemplation, reflection on the dialogue to see how it produces concepts and distinctions and we can ultimately cleanse our mind of unnecessary concepts (strategy of *anamnesis*, see, Konecki 2010). The loss of trust is, for Giddens, a source of disintegration of traditional social structures. However, the concept of trust is a concept in our mind. *Trust or not trust* this distinction is made by the individual experiences with others in everyday life. Lack of confidence is not given, it is produced by the mind, which itself is an action. The consequences of lack of confidence are already at the time of imagining/visualizing it, not in the later actions in the so-called outside world. The art of living begins at the moment when the mind begins to work, and our awareness of this work and in-

sight in it gives us a new perspective of acceptance of impermanence and ongoing changes, including a feeling of emptiness of our self and the trust too.

- 6. Activity comes later** (here is also praxis—lack of concepts leads to pure action; we use Buddhist inspirations).

If we see concepts as empty and the interconnected co-arising we are better prepared to act. Action comes about spontaneously and is right, without any preconceptions and false assumptions. We are not attached to the concepts as ideas having immanent features that should guide our activity in everyday life. We are “on alert” in every moment. We can make a choice and act. Google has power, but you decide how big of an influence it has on you. We can make a choice to what point we deceive ourselves by giving meanings to our feelings and concepts as it is externally suggested. If we do not trust others, it depends on us whether we will be clinging to this idea or reject it. But, this requires contemplation and meditation (see: Thich Nhat Hanh 1976; 2006).

- 7. Who are you?** (sociological and Buddhist inspirations could help to answer this question).

If you take into consideration in your contemplation or meditation the input of sociology to your wisdom, you will see the interconnectedness of things and phenomena (although sometimes connections are very far away from the observed phenomenon). You can get answers about the structural influences on your sense

of happiness. You can also answer who is your real self and your identity in these networks of causes and variables influencing each other and permanently changing the reality of the self. You will see that the self has no permanent substance. Then what is permanent? And what is substance? What is the difference between happiness and unhappiness? Maintaining these questions in contemplation and meditation may not produce rational and verifiable answers, but will help to make some choices regarding the art of living that will have not only the scientific basis but will also be sensed in the individual experience of the world here and now. Mindfully seeking the “I” can become a useful game that will lead to a full insight into this concept and allow us to see that there are no essential characteristics of self, and that it is the product of our perceptions and feelings in a continuous process of co-arising of various social phenomena.

The art of living is based on questions, not necessarily answers. But, accepting this is a real change for the art of living inspired by sociology. Acceptance could be achieved by using some techniques of work on mind, body, and emotions, and developing of mindfulness. This would require devoting the same attention to the sociological awareness through the systematic development of research methodology from the point of view of the first-person exploratory methodologies (Bentz and Shapiro 1998; Shear and Jevning 2002:190; see also Rehoric and Bentz 2008). This discussion thread has only been touched upon here. This, however, is a topic for another paper.

References

- Ames, Van Meter. 1973. "No Separate Self." Pp. 43-58 in *The Philosophy of George Herbert Mead*, edited by Walter Robert Corti, ed. Winertur: Amriswiler Bucherei.
- Bauman, Zygmunt. 2001. *The Individualized Society*. Cambridge: Polity Press.
- Bauman, Zygmunt. 2000. *Liquid modernity*. Cambridge: Polity Press.
- Beck, Ulrich. 1992. *Risk Society: Towards a New Modernity*. New Delhi: Sage.
- Bentz, Valerie M. and Jeremy J. Shapiro. 1998. *Mindful Inquiry in Social Research*. London: Sage.
- Berger, Peter and Thomas Luckmann. 1991. *The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge*. Harmondsworth: Penguin Books.
- Blumer, Herbert. 1969. *Symbolic Interactionism. Perspective and Method*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall.
- Blumer, Herbert. 2004. *George Herbert Mead and Human Conduct*. Walnut Creek: Altamira Press.
- Charon, Joel M. 1998. *Symbolic Interactionism. An Introduction, An Interpretation, An Integration*. Upper Saddle River, NJ: Prentice Hall.
- Chuang, Rueyling and Guo-Ming Chen. 2003. "Buddhist Perspectives and Human Communication." *Intercultural Communication Studies* 12(4):65-80.
- Churchard, Clair. 2009. "Google HR algorithm identifies unhappy workers." Retrieved June 28, 2014 (<http://www.cipd.co.uk/pm/peoplemanagement/b/weblog/archive/2013/01/29/google-hr-algorithm-identifies-unhappy-workers-2009-05.aspx>).
- Coser, Lewis A. 1972. "The Alien as a Servant of Power: Court Jews and Christian Renegades." *American Sociological Review* 37:574-581.
- Coser, Lewis A. 1973. "The Militant Collective: Jesuits and Leninists." *Social Research: An International Quarterly* 40(1):110-128
- Coser, Lewis. 1974. *Greedy Institutions: Patterns of Undivided Commitment*. New York: The Free Press.
- Csikszentmihalyi, Mihaly. 2008. *Flow. The Psychology of Optimal Experience*. New York: Harper Perennial.
- Egger de Campo, Marianne. 2013. "Contemporary Greedy Institutions: An Essay on Lewis Coser's Concept in the Era of the 'Hive Mind.'" *Czech Sociological Review* 49(6):969-987.
- Elcioglu, Emine Fidan. 2010. "Producing Precarity: The Temporary Staffing Agency in the Labor Market." *Qualitative Sociology* 33:117-136.
- Ellis, Carolyn. 1993. "'There are survivors': Telling a story of a sudden death." *The Sociological Quarterly* 34(4):711-730.
- Ellis, Carolyn. 1995. *Final negotiations: A story of love, loss, and chronic illness*. Philadelphia: Temple University Press.
- Ellis, Carolyn. 2002. "Shattered lives: Making sense of September 11th and its aftermath." *Journal of Contemporary Ethnography* 31(4):375-410.
- Epictetus. 2012. *The Handbook of Epictetus*. Start Publishing LLC (ebook, Kindle Edition).
- Foucault, Michel. 2003. *Society must be defended: lectures at the Collège de France 1975-1976*. New York: Picador.
- Garfinkel, Harold. 1967. *Studies in Ethnomethodology*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall.
- Giddens, Anthony. 1984. *The Constitution of Society. Outline of theory of Structuration*. Cambridge: Polity Press.
- Giddens, Anthony. 1990. *The Consequences of Modernity*. Cambridge: Polity Press.
- Giddens, Anthony. 1991. *Modernity and Self Identity: self and society in the late modern age*. Cambridge: Polity Press.
- Goffman, Erving. 1961. *Asylums: Essay on the Social Situation of Mental Patients and Other Inmates*. Harmondsworth: Penguin.

- Goffman, Erving. 1967. *Interaction Ritual: Essays on Face to Face Behaviour*. New York: Doubleday.
- Google. 2009. "Life at the Googleplex." YouTube video, 3:27. Retrieved September 26, 2011 (<http://www.youtube.com/watch?v=eFeLKXbnxxg&feature=youtu.be>).
- Google. 2011. "Mountain View Googleween: Home Video Contest Entry." YouTube video, 3:00. Retrieved September 26, 2011 (<http://www.youtube.com/watch?v=wfKZC94nsxk&feature=youtu.be>).
- Hiscock, Rosemary et al. 2001. "Ontological security and psychosocial benefits from the home: qualitative evidence on issues of tenure." *Housing, Theory and Society* 18(1-2):50-66.
- Hochschild, Arlie Russell. 1983. *The Managed Heart: Commercialization of Human Feeling*. Berkeley: University of California Press.
- Hochschild, Arlie Russell. 1997. *The Time Bind: When Work Becomes Home and Home Becomes Work*. New York: Metropolitan Books.
- Jacobsen, Michael Hviid. 2014. "Sociology and happiness: An interview with Zygmunt Bauman." *The Journal of Happiness & Well-Being* 2(1):207-2015.
- Key, Andre E. 2012. *What's My Name? An Autoethnography Of The Problem Of Moral Evil And Ethnic Suffering In Black...* ProQuest, UMI Dissertation Publishing.
- Konecki, Krzysztof T. 2005. *Ludzie i ich zwierzęta. Interakcjonistyczno-symboliczna analiza społecznego świata właścicieli zwierząt domowych*. Warsaw: Scholar.
- Konecki, Krzysztof T. 2010. "Procesy tożsamościowe a dialogiczność jaźni – problem anamnezy." Pp. 331-339 in *Procesy Tożsamościowe. Symboliczno - interakcyjny wymiar konstruowania ładu i nietałdu społecznego*, edited by Krzysztof T. Konecki and Anna Kacperczyk. Lodz: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Lewis, Helen B. 1971. *Shame and guilt in neurosis*. New York: International University Press.
- Loy, David. 2003). *A Great Awakening. A Buddhist Social Theory*. Somerville: Wisdom Publication.
- Loy, David. 2008. *Money, Sex, War, Karma. Notes for a Buddhist Revolution*. Somerville: Wisdom Publications.
- Luhmann, Niklas. 2002. *Das Erziehungssystem der Gesellschaft*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Manis, Jerome and Bernard Meltzer. 1978. *Symbolic Interaction. Rader in Social Psychology*. Boston: Allyn and Bacon.
- Mauss, Iris B. et al. 2011. "Can seeking happiness make people unhappy? Paradoxical effects of valuing happiness." *Emotion* 11(4):807-815.
- Mead, Georg H. 1934. *Mind Self and Society from the Standpoint of a Social Behaviorist*. Chicago: University of Chicago.
- Merton, Robert. 1968. *Social Theory and Social Structure*. New York: The Free Press.
- Nhat, Hanh Thich. 1976. *The Miracle of Mindfulness: An Introduction to the Practice of Meditation*. Boston: Beacon Press.
- Nhat, Hanh Thich. 1999. *The Heart of the Buddha's Teaching*. London: Rider.
- Nhat, Hanh Thich. 2006. *Understanding Our Mind*. Berkeley: Parallax Press.
- Nhat, Hanh Thich. 2012. *Awakening of the Heart. Essential Buddhist Sutras and Commentaries*. Berkeley: Unified Buddhist Church.
- Nyström, Per. 2007. "La interdisciplinariedad y la transdisciplinariedad en la organización del conocimiento científico: Interdisciplinarity and transdisciplinarity in the organization of scientific knowledge." Pp. 123-132 in *Actas del VIII Congreso ISKO - España*, León, April 18-20, 2007 Retrieved April 13, 2013 (<http://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/2532824.pdf>).
- Puddephatt, Antony J. 2008. "Incorporating Ritual Into Greedy Institution Theory: The Case of Devotion in Amateur Chess." *The Sociological Quarterly* 49:155-180.

- Rehoric David A. and Valerie Malhotra Bentz, eds. 2008. *Transformative Phenomenology. Changing Ourselves, Lifeworlds, and Professional Practice*. Lanham: Lexington Books.
- Retzinger, Suzanne and Thomas Scheff. 2000. "Emotion, alienation, and narratives: resolving intractable conflict." *Mediation Quarterly* 18(1): 71-85.
- Robertson, Donald. 2010. *The Philosophy of Cognitive-Behavioral Therapy: Stoicism as Rational and Cognitive Psychotherapy*. London: Karnac.
- Sahn, Seung. 1976. *Dropping Ashes on the Buddha*. New York: Grove Press.
- Scheff, Thomas J. 1990. *Microsociology. Discourse, emotion, and social structure*. Chicago: University of Chicago Press.
- Scheff, Thomas, J. 2000. *Shame and the social bond, and human reality*. New York: Cambridge University Press.
- Scheff, Thomas and Suzanne Retzinger. 1997 "Shame, Anger and the Social Bond: A Theory of Sexual Offenders and Treatment." *Electronic Journal of Sociology* 1, September. Retrieved September 09, 2006 (<http://www.sociology.org/content/vol1003.001/sheff.html?PHPSESSID=c9f51dc378f1da0b-2c543eb69f623250>).
- Shear, Jonathan and Ron Jevning. 2002. "Pure consciousness: Scientific Explorations of Meditation Techniques." Pp. 189-210 in *The View From Within. First-Person Approaches To The Study Of Consciousness*, edited by Francisco Varela and Jonathan Shear. Thorverton: Imprint Academic.
- Shih, Johanna. 2004. "Project Time in Silicon Valley." *Qualitative Sociology* 27(2)223-245.
- Shott, Susan. 1979. "Emotion and Social Life: A Symbolic Interactionist Analysis." *American Journal of Sociology* 84:1317-1334.
- Simmel, Georg. 1955. *Conflict and the web of group affiliations*. New York: The Free Press.
- Stankiewicz, Piotr. 2012. "Stoicyzm i buddyzm zen. Sześć podobieństw i sześć różnic." *Edukacja Filozoficzna* 54:135-148.
- Stebbins, Robert A. 2009. *Personal Decisions in the Public Square: Beyond Problem Solving into a Positive Sociology*. New Brunswick, NJ: Transaction.
- Strauss, Anselm L. 1984. "Social Worlds and Their Segmentation Processes." *Studies in Symbolic Interaction* 5:123-139.
- Suzuki, Daisetz T. 1964. *Introduction to Zen Buddhism*. New York: Grove Press.
- Suzuki, Daisetz T. 1994. *The Zen Koans as a Means of Attaining Enlightenment*. Vermont, Tokyo: Charles E. Tuttle Co. Inc. of Rutland.
- Tepperman, Lorne and James Curtis. 2006. *Principles of Sociology: Canadian Perspectives*. Toronto: Oxford University Press.
- Thomas William I. and Dorothy S. Thomas. 1928. *The child in America: Behavior problems and programs*. New York: Knopf.
- Varela Francisco J., Evan Thompson, and Eleanor Rosch. 1993. *The Embodied Mind*. Cambridge: MIT Press.
- Ura, Karma et al. 2012. *A Short Guide to Gross National Happiness Index*. Timphu: The Centre for Bhutan Studies.
- Wilkinson, Iain. 2005. *Suffering: A Sociological Introduction*. Cambridge: Polity.

Citation

Konecki Krzysztof T. (2018) *The Problem of Ontological Insecurity. What Can We Learn from Sociology Today? Some Zen Buddhist Inspirations*. „Przegląd Socjologii Jakościowej”, t. 14, nr 2, s. 50–83 [dostęp dzień, miesiąc, rok]. Dostępny w Internecie: <www.przegladsocjologiijakosciowej.org>. DOI: <http://dx.doi.org/10.18778/1733-8069.14.2.03>.

Problem ontologicznej niepewności. Czego możemy się nauczyć od socjologii dzisiaj? Inspiracje buddyzmem zen

Abstrakt: Czy możemy nauczyć się sztuki życia z socjologii? Socjologia uczy nas, że jesteśmy częścią szerszej grupy zwanej społeczeństwem. Nauczono nas, że społeczeństwo powinno być najpierw opisane, aby mogło być zrozumiane i/lub wyjaśnione, a funkcja poznawcza jest najważniejszą częścią zrozumienia roli, jaką powinna odgrywać socjologia w demokratycznym i nowoczesnym społeczeństwie. Czy to zrozumienie (poznanie) jest wystarczające? Co jeszcze może możemy uzyskać od socjologii, by ulepszyć jakość naszego życia? Czy socjologia jest narzędziem sztuki życia, czy jest grą „wyrafinowanych” naukowców? W niniejszym artykule analizujemy socjologię z punktu widzenia filozofii buddyzmu zen, aby pokazać związek pomiędzy pracą umysłu a koncepcjami socjologicznymi, które są używane do analizy „społeczeństwa”. Ponadto analizujemy podejścia George’a H. Meada, Roberta Mertona, a zwłaszcza i osobno Anthony’ego Giddensa, który stworzył bardzo ważne dla naszych rozważań pojęcie „bezpieczeństwa ontologicznego”. Odtworzymy również strukturalne warunki sztuki życia i szczęścia, analizując koncepcję tak zwanych *chciwych instytucji* Lewisa Cosera. Analitycznie połączymy strukturalne warunki pracy we współczesnych chciwych instytucjach (szczególnie tych pracujących nad projektami) z utratą bezpieczeństwa ontologicznego. Analizujemy przesunięcie znaczenia pracy, kariery, autonomii, struktury czasu, tożsamości, prywatności i szczęścia, i wreszcie socjologii. Staramy się używać inspiracji buddyjskich do analizowania problemów cierpienia i związanych z nimi: *ontologicznej niepewności* oraz dobrostanu jednostki i/lub społeczeństwa.

Słowa kluczowe: sztuka życia, buddyzm zen, socjologia, niepewność ontologiczna, umysł, jaźń, medytacja, cierpienie, chciwe instytucje

Katarzyna Kowal
Akademia im. Jana Długosza w Częstochowie

Między ziemią a niebem... Doświadczenie własnej cielesności przez osoby praktykujące podwieszanie ciała – studium socjologiczne

DOI: <http://dx.doi.org/10.18778/1733-8069.14.2.04>

Abstrakt Celem artykułu jest analiza doświadczenia ciała osoby podwieszanej za skórę na hakach przy przyjęciu perspektywy podmiotu jako jednostki ucieleśnionej. Empiryczną podstawę tekstu stanowią autorskie badania socjologiczne przeprowadzone w grupie 30 osób praktykujących podwieszanie ciała, których dobór miał charakter celowy, a określał go co najmniej dwukrotny udział w tej praktyce cielesnej. Zbieranie i analiza materiału badawczego zostało podporządkowane procedurom metodologii teorii ugruntowanej, w ramach której odwołano się do techniki wywiadu swobodnego ukierunkowanego. Jako że praktyka podwieszania ciała odbywa się według określonego porządku, analiza materiału empirycznego przybrała postać omówienia doświadczenia ciała na jej kolejnych sześciu etapach, z których cztery odnoszą się ściśle do samego aktu podwieszenia ciała, a dwa ostatnie dotyczą doświadczeń cielesnych już po jego zakończeniu. W praktykowaniu podwieszania ciała na hakach za skórę ciało ludzkie jest doświadczane przede wszystkim jako źródło przyjemności, której osiągnięcie wyznaczone jest uprzednim doświadczeniem go jako źródła bólu. Ból jest tu doznaniem nieodzownym, bo wyznacza dynamikę tej praktyki cielesnej. Podwieszane ciało jest również traktowane jako obiekt własności, nad którym badani w różnym zakresie rozciągają swoją kontrolę, miejsce kontaktu ze swoim „ja”, narzędzie ekspresji i komunikacji czy wreszcie obiekt troski estetycznej i higienicznej. Analiza doświadczenia podwieszanego ciała została przeprowadzona z uwzględnieniem fenomenologicznej perspektywy traktowania ciała jako obiektu fizycznego, który jest ciałem żywym, odczuwającym i emocjonalnym.

Słowa kluczowe ciało, cielesność, doświadczenie własnego ciała, fenomenologia, podwieszanie ciała, modyfikacje ciała

Podwieszanie ciała jako *body play*

Podwieszanie ciała współcześnie jest uznawane za jedną z praktyk *body play* („zabawy z ciałem”), która została zainicjowana i spopularyzowana przez

wywodzący się ze Stanów Zjednoczonych ruch Modern Primitives („współczesnych prymitywistów”). Początki tego powstałego w Kalifornii subkulturowego ruchu ulokowanego na skrzyżowaniu scen tatuażu, piercingu i sadomasochizmu sięgają lat sie-

Katarzyna Kowal, doktor nauk humanistycznych w zakresie socjologii, obecnie zatrudniona na stanowisku adiunkta w Zakładzie Socjologii Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie. Jej główne zainteresowania naukowe koncentrują się wokół socjomedycznego nurtu badawczego zdefiniowanego przez Roberta Strausa jako „socjologia w medycynie” (*sociology in medicine*) oraz tego nurtu socjologii ciała, który nazywany jest socjologią ucieleśnienia (*sociology of embodiment*). W swojej pracy naukowo-badawczej konsekwentnie korzysta ze strategii badań jakościowych, w realizacji których odwołuje się do metodologii teorii ugruntowanej, analiz biograficznych i socjologii wizualnej. Autorka książki *Między altruizmem a egoizmem*.

Społeczno-kulturowe uwarunkowania przeszczepów rodzinnych (Toruń 2011) oraz wielu artykułów naukowych i projektów badawczych z pogranicza socjologii, medycyny i etyki. Pełni funkcję sekretarza Sekcji Socjologii Zdrowia i Medycyny Polskiego Towarzystwa Socjologicznego.

Adres kontaktowy:

Zakład Socjologii
Instytut Nauk Społecznych i Bezpieczeństwa
Wydział Filologiczno-Historyczny
Akademia im. Jana Długosza
ul. D. Zbierskiego 2/4, 42-218 Częstochowa
e-mail: k.kowal@ajd.czyst.pl

demdziesiątych ubiegłego stulecia (Klesse 2000: 15). Za jego ojca uznawany jest Fakir Musafar przedstawiający się jako szaman, artysta, mistrz piercingu i modyfikator ciała (zob. szerzej Ambrosia, Lanza 1990: 106–117). To, co od samego początku określało neoprymitywistów, to mocne nawiązania do założeń *body art*, zgodnie z którymi ciało ludzkie zostało uznane za obszar działań twórczych i tym samym istotny nośnik treści. Zgodnie z definicją przedstawioną przez Musafara w utworzonym przez niego czasopiśmie „Body Play and Modern Primitives Quarterly” *body play* należy rozumieć jako „celowe, rytualne modyfikacje ciała ludzkiego. Jest to głęboko zakorzenione, uniwersalne pragnienie, które przekracza czasowe i kulturowe granice” (BPandMPQ 1[1]: 3 za Klesse 2000: 15–16).

Zainspirowani rytuałami kultur plemiennych współcześni prymitywiści traktują modyfikacje ciała jako te, które mają umożliwić im przekroczenie

posiadanych barier fizycznych i psychicznych, samopoznanie i w rezultacie rozwój duchowy. Choć sam sposób używania w tym celu ciała przejawia się w mocno indywidualnej ekspresji, jej wspólnym mianownikiem ma być odwołanie się do „pierwotnych pragnień człowieka” (Vale, Juno 1989: 13). Neoprymitywiści głoszą przekonanie o tym, że ciało jest ich własnością, co pozwala im je przekształcać i, jak mówi Musafar (1990: 105), „wyrażać swoje życie poprzez swoje ciało”. Wszystkie dokonywane przez nich fizyczne transformacje mają być elementami intencjonalnego projektu definiowania własnego Ja oraz kształtowania tożsamości społecznej (Atkinson, Young 2001: 117–146). Ta ostatnia ma być natomiast określana przede wszystkim poprzez kontestację stereotypowych i ujednoliconych estetycznie wizerunków ciała. I tak, ich najbardziej typowymi modyfikacjami cielesnymi oprócz piercingu twarzy są tatuaże, zwłaszcza tatuaż typu *tribal* (plemienny), który w swoich barwach i kształcie nawiązuje

do tradycji danej społeczności plemiennej oraz pozostaje zharmonizowany z konturami anatomicznymi ciała ludzkiego. Innymi bardziej radykalnymi modyfikacjami współczesnych prymitywistów przyjmującymi zdecydowanie rytualny charakter są: *branding* (piętnowanie), *burning* (wypalanie) i *cutting* (wycinanie) jako najprostsze w swoich formach skaryfikacje oraz typowe skaryfikacje przyjmujące postać tatuaży bliznowych (Myers 1992: 276–306). Dopełniając tej charakterystyki, warto zaznaczyć, że współczesnych prymitywistów nie interesują biologiczne i fizjologiczne aspekty ciała, gdyż to traktowane jest przez nich przede wszystkim jako wytwór społeczeństwa i jego kultury.

F. Musafar jest autorem listy siedmiu praktyk modyfikowania ciała, które jako sposób zabawy z ciałem mają prowadzić do uzyskania odmiennych stanów świadomości. Zalicza do nich: 1) modelowanie ciała (gimnastyka, joga, rozciąganie); 2) krępowanie ciała (bandażowanie, gorsetowanie, ściskanie); 3) deprywację sensoryczną (głodówka, brak snu); 4) obciążanie ciała (ciężkie bransolety, łańcuchy); 5) działanie ogniem (przypalanie, gorące prysznic); 6) penetrację ciała (biczowanie, przekłuwanie, tatuowanie); 7) podwieszanie ciała (wiszenie na hakach wbitych w skórę) (Vale, Juno 1989: 15). Musafar, który swoją przygodę z modyfikacjami rozpoczął jako trzynastoletni, przyznaje, że na własnej skórze doświadczył większości z wymienionych wyżej cielesnych modyfikacji. Opisując doświadczane w nich stany, mówi o odkrywaniu nowej rzeczywistości i wznoszeniu się na wyższe poziomy świadomej egzystencji (zob. szerzej Ambrosia, Lanza 1990: 106–117). Ten dziś osiemdziesięciosiedmioletni Amerykanin pozostaje stale aktywny w upowszechnianiu praktyk

modyfikowania ciała poprzez wygłaszanie wykładów oraz organizację cieszących się dużą popularnością warsztatów, szkoleń i kursów. W ich trakcie prezentuje i uczy szamańskich technik, zwłaszcza w zakresie takich modyfikacji ciała jak piercing i *branding*.

Celem niniejszego tekstu, który przyjmuje postać socjologicznego studium badawczego nad ciałem podwieszonym, uczyniłam analizę doświadczania cielesności przez osoby praktykujące podwieszanie ciała (*body suspension*) jako jedną z form współczesnej *body play*. Według wiedzy i znajomości przez autorkę literatury przedmiotu, zagadnienie to nie zostało dotychczas w Polsce zbadane narzędziami socjologicznymi¹. Podjęte badania wpisują się w rozwój socjologii ciała, zwłaszcza w tym jej nurcie, który nazywany jest socjologią ucieleśnienia (*sociology of embodiment*).

Pierwotne formy podwieszania ciała

Podwieszanie ciała w swojej pierwotnej formie nazywane było „Tańcem Słońca”. Praktykowali go rdzenni Indianie Ameryki Północnej, według wierzeń i światopoglądu których poprzez ciało można

¹ Wśród publikacji z zakresu socjologii ciała nie istnieją prace na temat praktyki podwieszania ciała, które mogłyby zostać nazwane studiami badawczymi tego zjawiska. O podwieszaniu jako jednej z metod modyfikacji ciała udaje się wyczytać w większości podręczników z zakresu tej subdyscypliny socjologicznej. Są to jednak treści ujęte wyłącznie w systemy klasyfikacji sposobów przekształcania ciała. Ogólnie o modyfikacjach ciał współczesnych prymitywistów traktuje tekst zatytułowany „Ciało jako obiekt operacji artystycznej”, którego autorem jest Jakub Ciężki (2006). Na równie ogólnym poziomie i bez inklinacji empirycznych charakteryzuje zjawisko podwieszania Dorota Majka-Rostek, traktując tę praktykę jak jedną z ekstremalnych modyfikacji ciała (2010). O wiele częściej temat *body suspension* podejmowany jest w badaniach przez psychologów, antropologów i archeologów.

kontaktować się ze światem duchów i demonów. Celem tej najstarszej i najstynniejszej z indiańskich ceremonii miało być osiągnięcie stanu psychicznego pozwalającego nawiązać kontakt ze światem bytów pozazmysłowych. Warunkiem uzyskania upragnionej przed Indian wizji było samoudręczające poddanie ciała okrutnym torturom. „Wierzo-
no, iż w czasie wizji Duch wchodzi w bezpośredni kontakt z człowiekiem, może sprawować nad nim opiekę lub udzielać mu skutecznych rad” (Gąssowski 1996: 162). W niektórych pracach źródłowych czytamy, że celem „Tańca Słońca” było „ślubowanie złożone przez mężczyznę”. Nie wyklucza się też, że „Taniec Słońca” pierwotnie uważany był także za „rytuał płodności” (Cyrus 1997: 53).

„Taniec Słońca” pojawia się w antropologicznym opisie największego plemienia Zachodnich Indian, czyli Siuksów, autorstwa Elden Johnson: „Siuksowie, konni nomadzi, żyli przede wszystkim z polowań na bizona, mieszkali w tipi krytych bizonimi skórami, z ich skór wyrabiali rozmaite przedmioty trwałe i codziennego użytku. Znakomici w prowadzeniu wojen, zorganizowali się w zmilitaryzowanej społeczności opartej na więzach krwi, a za główny swój obrządek plemienny uznawali Taniec Słońca” (za: Teplicki 1994: 293). Tahca Ushte, czarownik Siuksów, uważa, że ofiara złożona w „Tańcu Słońca” jest oddaniem się Wakan Tanka (Cyrus 1997: 53). „Wakan Tanka uosabiał bóstwa dobroczynne, z których najważniejsze było Wi – Słońce” (Teplicki 1994: 300). Wierząc w nadprzyrodzone siły niebios, wód i ziemi, Siuksowie chcieli uzyskać z nimi kontakt. A ten możliwy był podczas snu, wizji lub majaceń, w trakcie których dusza miała opuszczać ciało człowieka i obcować z nieziemskimi istotami. Jaki píše

dalej Zbigniew Teplicki (1994: 300), „Siuks był zdolny do wszelkich poświęceń – głodował, przebywał w odosobnieniu, dopuszczał się samookaleczeń i utraty krwi, gotów był tańczyć do upadłego – byle tylko w letargu lub w transie dowiedzieć się, jaki los zgotowali mu bogowie”.

Uczestnikami tej ceremonii oprócz mężczyzn – tancerzy były także kobiety, które odgrywały znaczącą rolę w jej przygotowaniach. Polegała ona na stawianiu pala (Cyrus 1997: 53). Ów „słup rytualny”, jak bywa nazywany w pracach źródłowych, odgrywał niezwykle ważną rolę w „Tańcu Słońca”. W opisie rytualnego wspinania się na drzewa u Indian autorstwa Mircea Eliadego (1997: 109) czytamy: „Drzewo lub słup uważane są za pośredników między ludźmi i bóstwem (Istota najwyższa lub Bóg solarny, Bohater kulturowy, Przodek mityczny itp.) albo za przedstawicieli, a niekiedy inkarnacje bóstwa. Innymi słowy, skuteczna komunikacja z bóstwem realizuje się przede wszystkim, jeśli nie wyłącznie, za pośrednictwem świętego drzewa lub słupa”. Różny był scenariusz mityczno-rytualny „Tańca Słońca”. Jeden z jego najstarszych elementów polegał na wspinaczce na święte drzewo lub słup (Métraux 1943: 114, 117), która w swoim pierwszym znaczeniu u Indian Ameryki Północnej była określana jako „symboliczne wniebowstąpienie” (Eliade 1997: 111). W innym scenariuszu tancerze krążyli wokół świętego słupa, do którego byli przywiązani linami lub rzemieniami umocowanymi w ich ciałach za pomocą drewnianych kołków, a tańcząc, pozostawali cały czas zwróceniem twarzą ku jego czubkowi (Cyrus 1997: 53). „Taniec Słońca” polegał też na podciągnięciu do góry na linach przymocowanych do centralnego pala w ten sam sposób przebitego ciała tancerza

(Gąsowski 1996: 163). Poszczególne plemiona różniły się nie tylko przebiegiem, ale i częstotliwością tej ceremonii. U niektórych uroczystość ta odbywała się bardzo rzadko, inne plemiona organizowały ją co roku w czasie letniego przesilenia (Posern-Zielińska, Posern-Zieliński 1977: 101; Cyrus 1997: 53).

Rytuały polegające na torturach i okaleczaniu tancerzy były kulturowane przez większość plemion Indian Prerii, a szczególnie rozbudowane ich formy występowały w grupach sjuańskich. Według bardzo szczegółowego zapisu obserwacji przebiegu „Tańca Słońca” u Mandanów autorstwa XIX-wiecznego podróżnika i malarza George’a Catlina (1796–1872)², zanim przystąpiono do jego głównej ceremonii, uczestnicy wykonywali taniec błagalny. Polegał on na nieustannym wpatrywaniu się w słońce, a kiedy to zaszło – w święte przedmioty wiszące na centralnym słupie. Tancerze byli jak zahipnotyzowani, a sam taniec błagalny trwał kilka dni i nocy. Dopiero po nim następowała kulminacyjna część ceremonii „Tańca Słońca”, która w swej istocie polegała na obrzędowym torturowaniu kilku dobrowolnie do niej przystępujących wojowników. Następujące po sobie akty tej uroczystości zaplanowane zostały w najmniejszych szczegółach. U Mandanów rytuał ten prowadził stary szaman pełniący funkcję mistrza ceremonii, który najpierw wypalał fajkę w intencji tancerzy mających być za chwilę poddanymi ofiarnym torturom. Miało im to pomóc stoczyć zwycięską walkę z bólem i własnymi słabościami. Jako że tancerze mieli już za sobą

kilkudniowy post, w którym wstrzymywali się od jedzenia, picia i snu, niektórzy z nich, oczekując na rozpoczęcie głównego aktu „Tańca Słońca”, doświadczali mistycznych uniesień, w trakcie których sami siebie zaczynali torturować. Kolejny etap ceremonii polegał na przebijaniu ciała wojownika nożem używanym do skalpowania w sposób, który pozwoli w powstałym otworze umieścić drewniany kołek. Aby było to możliwe, czyli aby otwór w skórze był wystarczająco duży, a jednocześnie aby zadać tancerzowi większy ból, mężczyzna wykonujący tę czynność obracał nóż kilka razy w ranie. Do kołków umieszczonych na plecach i piersiach zawiązywano zwisające spod dachu namiotu grube rzemienie, by następnie na znak dany przez szamana podciągnąć je do góry wraz z zaczepionym na nich ciałem tancerza. Aby wzmóc doznania bólowe tancerza, do każdego z wystających z jego ciała kołków przywiązywane były przedmioty (łuki, strzały, tarcze, czaszki bizona), które dodatkowo napinały skórę. Tak obciążone ciało podciągano do góry na taką wysokość, aby wszystkie doczepione przedmioty uniesione zostały również nad ziemię. W następnym akcie ceremonii do każdego z młodzieńców podchodził mężczyzna, którego zadaniem było obracanie wiszącego w górze ciała po to, aby pomnożyć cierpienia uczestnika ceremonii i dowiedzieć się, jak długo jest on w stanie znosić zadawany mu w ten sposób ból. Do owego obracania zawieszzonego pod sklepieniem namiotu ciała, najpierw delikatnego, a z czasem coraz szybszego i gwałtowniejszego, wykorzystywano długie kije. Zaprzestawano tej czynności dopiero wówczas, kiedy tancerze zaczynali krzyczeć z bólu, by następnie zamienić ten krzyk w błagalną modlitwę do Ducha-Słońce, w trakcie której oddawali się mu pod opiekę. W końcu, kie-

² Na zapisie tej obserwacji poczynionej przez Catlina w 1834 roku będąc w całym akapicie poświęconym przebiegowi rytuału „Tańca Słońca” u Mandanów, do której odwołują się w swojej publikacji Mirosława Posern-Zielińska i Aleksander Posern-Zieliński (1977).

dy błagania młodzieńców ucichły, co było równoznaczne z utratą przez nich przytomności, wszyscy „rytualni oprawcy” oddalali się. W końcowej części tego aktu ciała tancerzy wisiały bezwiednie i nieruchomo w górze, nie dając żadnego znaku życia. Na znak dany przez mistrza ceremonii ciała tancerzy zostawały opuszczone na ziemię. Nikomu z widzów tej uroczystości nie wolno było zbliżyć się do omdlałych ciał wojowników, gdyż wierzone, że pozostają one pod opieką sił nadprzyrodzonych i tylko one mogą ich z tego stanu wyprowadzić. W końcu jeden z obserwatorów podchodził do nich po to, aby wyjąć kołki z piersi i pleców oraz uwolnić ciała od rzemieni. Przy czym warto tu zaznaczyć, że reszta kołków umieszczonych na ramionach, przedramionach, udach i łydkach wraz z zawieszonymi na nich przedmiotami nadal pozostawała w ciele tancerza. Po odzyskaniu przez wojowników przytomności, rozpoczynał się kolejny akt ceremonii, polegający na wędrówce ku czaszce bizona. Młodzieniec pełzał ostatkiem sił wzdłuż ścian pomieszczenia mocno krwawiąc, gdyż ciągle tkwiły w jego ciele rozszarpujące je ciężary. Kiedy udało mu się już pokonać tę drogę i dotrzeć do czaszki świętego zwierzęcia, tam składał siłom nadprzyrodzonym swoją kolejną ofiarę. Był nią mały palec lewej ręki. Torturowany opierał go na czaszce bizona, a siedzący przy niej „funkcjonariusz kultu” amputował mu go toporkiem³. Niektórzy tancerze słońca doznawali w tym akcie tak szczególnego uniesienia na skutek odczuwanych cierpień, że kazali sobie odrąbać również palec wskazujący u tej samej ręki albo mały palec ręki prawej. Za ten okaleczający ciało akt poświęcenia ofiarnik mógł liczyć na najwyższe uznanie spo-

łeczne i wzrost prestiżu. Ostatni etap „Tańca Słońca” poprzedzony był krótkim odpoczynkiem jego uczestników, po którym tancerze zostawali wyprowadzeni z namiotu na centralny plac obozu. Do każdego z nich podchodziło po dwóch atletycznie zbudowanych mężczyzn, którzy mieli za zadanie owinać nadgarstki tancerza mocno zaciśniętymi szerokimi rzemieniami. Tak przygotowani młodzieńcy mogli przystąpić do „ostatniego wyścigu”, jak nazywany był końcowy akt tej ceremonii, który musiał odbyć się na oczach całej wspólnoty. Przy użyciu owych rzemieni mocno już storturowani młodzieńcy byli wleczeni przez młodych osiłków, którzy również przygotowywali się do udziału w tej ceremonii poprzez oddanie się przed nią długiemu wypoczynkowi. Najpierw ich krok był spokojny i miarowy, by następnie w nim przyspieszyć, aż wreszcie przejść do intensywnego biegu. W stopniowaniu tempa tego „ostatniego wyścigu” chodziło o to, aby wojownik nie stracił od razu przytomności i jak najdłużej świadomie znosił ból. Celem tego wyścigu, który stanowił już kolejną w trakcie ceremonii „Tańca Słońca” próbę wytrzymałościową dla jego uczestników, miało być natomiast uwolnienie ciała tancerza od wszystkich umieszczonych w nim przedmiotów. Odbywało się to na przykład poprzez rozerwanie skóry o przeszkody terenowe występujące na drodze wyścigu. Ci widzowie rytuału, którzy chcieli skrócić męczarnie tancerzy, rzucali się na przedmioty doczepione do ich ciał, gwałtownie je z nich wrywając. „Ostatni wyścig” odbywał się według ściśle określonych zasad, które dokładnie precyzowały sposób, w jaki wojownik może uwalniać się od ciężących mu przedmiotów. Jakikolwiek z nich wyłamanie oznaczałoby obrazę świata duchów. Jeśli natomiast wszystko odbyło się w podporządkowaniu

³ Tortury tej mieli dopuszczać się Indianie z plemienia Crow (Gąssowski 1996: 163).

obowiązującym zasadom, ogłaszano „zwycięstwo tancerza nad martwymi przedmiotami”, czego dowodem były blizny na jego ciele, którymi wojownik z dumą chwalił się do końca życia. Ci tancerze, którzy w trakcie opisanej wyżej ceremonii wykazali się największą odpornością na cierpienia, uchodzili za ludzi obdarzonych nadprzyrodzoną mocą. Jako najbardziej wytrzymali i bohaterscy zostawali mianowani przez obserwujących ich udział w „Tańcu Słońca” wodzów i szamanów na dowódców wojennych akcji (Posern-Zielińska, Posern-Zieliński 1977: 102–105).

W związku z szerzeniem się misji chrześcijańskich i licznych restrykcji amerykańskiej administracji nastąpił rozkład tradycyjnych wierzeń Indian. Znamienną w tym aspekcie datą jest rok 1881, kiedy to zabroniono wykonywania „Tańca Słońca”, jak i wszelkich rytuałów z nim związanych (Posern-Zielińska, Posern-Zieliński 1977: 110). Zamknięci w niewielkich rezerwach Indianie porzucili swój dotychczasowy styl życia. Zniknięcie z Prerii zwierzyny łownej i wybiecie bizonów spowodowało, że załamała się całkowicie gospodarka Indian oparta przecież na myślistwie. Stopniowo zaczęły upadać myśliwskie kultury. Indianie zaprzestali nawiązywania bezpośrednich kontaktów z siłami nadprzyrodzonymi, które niegdyś bardzo cenili. To dzięki tym kontaktom doświadczali mocy. Mogli też liczyć na protekcję w zdobywaniu żywności. Z czasem jednak Indianie jakby przestali potrzebować owej nadprzyrodzonej mocy. Pierwsze urodzone w rezerwach dzieci poddane zostały edukacji narzuconej przez białego człowieka, która w dodatku odbywała się z dala od rodziny. Chłopcy przestali poszukiwać osobistego ducha

opiekuńczego, którego moc – jak dotąd wierzone – miała im się przydać w myślistwie i prowadzeniu wojen. „To drastyczne przerwanie międzypokoleniowej transmisji dziedzictwa kulturowego spowodowało upadek całego systemu organizującego dotychczasowe życie religijne” (Posern-Zielińska, Posern-Zieliński 1977: 110). Szamanom, którzy nie mieli komu przekazywać plemiennych tradycji, całą swoją wiedzę i sztukę przyszło zabrać do grobu. I choć w 1933 roku zakaz odprawiania ceremonii „Tańca Słońca” przestał obowiązywać, to jednak nigdy już nie powrócono do jej pierwotnego scenariusza. I tak Siuksowie tańczą dziś wokół słupa, na zakończeniu którego widnieje pomalowana na czerwono czaszka bizona symbolizująca Słońce. Rytuał ten nie zawiera jednak dawnych form tortur jego uczestników (Teplicki 1994: 300).

Teoretyczne ramy analiz empirycznych

Prezentowane w niniejszym szkicu badania wpisują się w nurt badań socjologii ciała doświadczającego swojego ucieleśnienia (*the sociology of the body understands embodiment*), jak nazywa ją Arthur W. Frank (1991: 42). Za teoretyczną ramę badań prowadzonych nad zagadnieniem podwieszania ciała obrałam teorię fenomenologiczną w jej ujęciu filozoficznym autorstwa Maurice’a Merleau-Ponty’ego (2001), o której Chris Shilling (2010: 245) pisze, że „miała największy wpływ na kształtowanie apełu o powstanie «cielesnej socjologii»”, (zob. szerzej Crossley 1995: 43–66). Richard Shusterman (2016: 77) uznaje go nawet za „świętego patrona ciała”, ponieważ nikt „nie był w stanie dorównać ogromowi wnikliwej, systematycznej i wytrwałej argumentacji, której Merleau-Ponty dostarczył, aby dowieść

prymatu ciała w sferze ludzkiego doświadczenia i znaczenia”. Z tej perspektywy przejęłam zainteresowanie fizycznymi aspektami podwieszanego ciała, które skłoniło mnie do dociekań istoty doświadczania cielesności u osób poddających się tej praktyce. Skupiłam się zatem na tym, co Merleau-Ponty nazywa „cielesną tkanką” (zob. szerzej Merleau-Ponty 1996: 137–158), zdając sobie sprawę z tego, że znaczna część doświadczeń cielesnych badanych będzie się zasadzać na przeżywaniu ciała jako bytu materialnego składającego się z krwi, mięśni, kości i zmysłów. Ale ponieważ ciało w somatycznej fenomenologii Merleau-Ponty’ego (2001:425–426) jest „świadomością milczącą” i „nieartykułowanym ujęciem świata”, chcąc dociekać ekspresyjnej roli podwieszanego ciała, nie mogłam czerpać inspiracji wyłącznie od tego autora. Merleau-Ponty niewiele wszak uwagi poświęca odczuciom ciała. R. Shusterman (2016: 8), pisząc o cichym i chromym ciele w filozofii, dostrzega, że Merleau-Ponty „prawie w ogóle nie chce słuchać tego, co ciało o sobie «mówi» za pomocą swych samoświadomych doznań, takich jak wyraźne kinestetyczne lub proprioceptywne odczucia”. Choć oczywiście taka postawa autora jest przez niego samego dostrzegana i ma służyć określonym celom jego koncepcji filozoficznych, opis ekspresywności ciała za pomocą milczenia nie mógł stanowić wystarczająco szerokiej ramy teoretycznej dla moich badań. Poza doświadczaniem ciała jako „mięsa” (*flesh*)⁴ interesowało mnie żywe doświadczanie ucieleśnienia badanych praktykujących podwieszanie ciała. Dlatego ramy swoich analiz poszerzyłam o koncepcję *Leib* Edmunda Husserla (1982), uznawanego za twórcę tak

zwanej nowej fenomenologii. Od tego ostatniego autora przyjąłam wyjściową dla moich badań definicję ciała ludzkiego, o którym Husserl (1982: 141) pisze w taki oto sposób: „moje własne ciało (...) jako jedyne wyróżnia się tym, że nie jest samą tylko cielesną bryłą, lecz właśnie ciałem żywym (*Leib*), jedynym obiektem w obrębie mojej poprzez abstrakcję uzyskanej warstwie świata, któremu opierając się na doświadczeniu przypisuję posiadanie pól wrażeńiowych (*Empfindungsfelder*), pól przynależnych do niego, choć na różne sposoby (pole wrażeń dotykowych, pole wrażeń ciepła i zimna itd.)”. Przeciwwstawiając *Leib* ciału fizycznemu (*Körper*), podkreślał wyposażenie tego pierwszego w tak ważny atrybut jak wola. Husserl podkreślał duchowo-cielesny charakter egzystencji. Twierdził, że człowiek nie tylko ma ciało, ale też odczuwa, że jest swoim ciałem, nazywając je „nosicielem zlokalizowanych wrażeń” (Husserl 1974: 203–208). Uwzględniając kontekst doświadczania własnej cielesności w trakcie praktyki podwieszania, ciało każdego z badanych interesowało mnie zatem również jako ciało żyjące, odczuwające i emocjonalne.

Przyjęcie za strategię gromadzenia i analizowania danych metody teorii ugruntowanej oznacza, że najistotniejsza staje się perspektywa badanych jako aktorów zaangażowanych w omawiany rodzaj praktyki cielesnej. Dlatego też przedstawione powyżej ujęcia teoretyczne nie spełniają tu roli samopotwierdzających się teorii. Faktem jest natomiast to, że perspektywa fenomenologiczna, w obu zaprezentowanych koncepcjach, stanowi istotny punkt wyjścia do autorskich prób teoretyzowania ciała, w których najważniejsze pozostaje mocne ugruntowanie w danych empirycznych.

⁴ Pojęcie zaczerpnięte od św. Pawła i św. Augustyna na określenie cielesnej słabości (Shusterman 2016: 82).

Problematyka i metoda badań

Problematyka prezentowanych badań dotyczyła percepcyjnego doświadczania ciała, jego obecności i zaangażowania w praktykę podwieszania. Wobec przyjęcia w nich perspektywy podmiotu starałam się przede wszystkim wsłuchać w to, co na temat swoich ciał mają do powiedzenia badani. Zbieranie i analizowanie materiału empirycznego zostało podporządkowane procedurom metodologii teorii ugruntowanej (Konecki 2000; Charmaz 2009; Glaser, Strauss 2009). Zgodnie z jej założeniami w realizacji badania posłużyłam się techniką wywiadu swobodnego ukierunkowanego, w przeprowadzeniu którego korzystałam z przygotowanych wcześniej dość ogólnie sformułowanych dyspozycji. Posługując się celowym doбором próby, badaniami objęto osoby praktykujące podwieszanie ciała (N=30), które uczestniczyły w podwieszaniu zarówno w trakcie kameralnych spotkań bez udziału publiczności, jak i podczas otwartych konwentów. Za kryterium włączenia do badań przyjęto co najmniej dwukrotne doświadczenie bycia podwieszanym na hakach za skórę⁵. Wywiad trwał od 120 do 150

⁵ Trzy kwestie wymagają tu wyjaśnienia. Po pierwsze, kryterium co najmniej dwukrotnego udziału w praktyce podwieszania wyłoniło się na etapie wstępnego zbierania danych jako wskazówka, która pozwoliła badaczce rozwijać swoje idee. O jego słuszności przekonała się wówczas, gdy wracała do uczestników swoich badań, z którymi rozmawiała uprzednio jako osobami z pojedynczym doświadczeniem podwieszania, a ci mieli już za sobą udział w kolejnych podwieszeniach. Z uwagi na specyficzną ograniczoność doznań towarzyszących inicjacyjnemu podwieszeniu oraz dostrzeżony przez badaczkę związek między dalszym praktykowaniem podwieszania a sposobem doświadczania własnej cielesności, pierwotnie ustanowione kryterium włączenia do badań nieuwzględniające liczby podwieszeń musiało zostać zmienione. Po drugie, warto wspomnieć o samym sposobie rekrutacji respondentów, który w oparciu o powyższe kryterium nie rodził większych trudności. Najpierw rekrutacja odbywała się po dołączeniu przez badaczkę do jednej z tematycznych grup dyskusyjnych na popularnym portalu społecznościowym, później, kiedy

minut, a uzyskane w jego trakcie informacje były rejestrowane, a następnie poddane transkrypcji. Analiza fenomenologii wcielenia badanych w kontekście praktyk podwieszania ciała, w podporządkowaniu zasadom metody teorii ugruntowanej w danych, odbywała się według następujących etapów: 1) konceptualizacja materiału jakościowego obejmująca rzeczowe kodowanie danych (najpierw otwarte, następnie selektywne); 2) utworzenie kategorii będących zespołami kodów, które uzyskałam poprzez łamanie danych; 3) konceptualizacja własności kategorii; 4) odkrywanie powiązań występujących pomiędzy kategoriami. Jedną z takich kategorii okazało się „doświadczanie ciała” obejmujące doznania i wrażenia cielesne badanych, które stały się centralną kategorią poniższych analiz empirycznych. Zgodnie z paradygmatem metodologii teorii ugruntowanej czynności zbierania i analizowania danych nie odbywały się w rozdzielaniu czasowym od siebie, a przeciwnie, stale się ze sobą przeplatały. Generowanie teorii (*generation of theory*) będące istotą metodologii teorii ugruntowanej jest procesem długotrwałym⁶, który „jest kontrolowany przez wyłaniającą się teorię, czy to rzeczową czy

nastąpiła już konfrontacja z empiryczną rzeczywistością, rekrutacja prowadzona była podczas konwentów podwieszania i organizowanych przez to środowisko prywatnych seansów. Zanim jeszcze przystąpiono do wywiadu, każdy z badanych przedstawiał bogatą dokumentację zdjęciową potwierdzającą jego udział w kolejnych praktykach podwieszania. Po trzecie wreszcie, doprecyzowanie techniczne w nazwie praktyki ma znaczenie z punktu widzenia istnienia kilku odmian podwieszania, między innymi np. *pullingu*, który również polega na wbiciu haków w skórę, choć sam przebieg praktyki jest już zgoła inny. Uczestnicy *pullingu* tańcząc w okręgu, naciągają liny dołączone do umieszczonych w ich ciele haków po to, aby wywoływać określone doznania. Tym, co odróżnia jednak *pulling* od standardowego podwieszania, jest brak elementu unoszenia ciała do góry.

⁶ Nie sądzę, aby na stronach niniejszego tekstu udało mi się teorię wygenerować. Traktuję go raczej jako szkic etnograficzny, który stanowi wstępną ramę analityczną do procesu teoretyzowania.

formalną” (Glaser, Strauss 2009: 41). Aby zapobiec pojawieniu się w tej teorii tego, co jako badacz jakościowy nazywam „ciemnymi przestrzeniami”, proces teoretycznego pobierania próbek (*theoretical sampling*) oparłam na kluczowej dla niego metodzie „permanentnej analizy porównawczej” (*constant comparative method*). Kiedy w dostarczanych danych nie pojawiały się już nowe własności wypreparowanych kategorii, nabrałam empirycznej pewności o ich „teoretycznym nasyceniu” (*theoretical saturation*) (Konecki 2000: 31–32).

Charakterystyka badanej grupy

W badanej grupie osób praktykujących podwieszanie ciała znalazło się 16 mężczyzn i 14 kobiet. Badani są ludźmi młodymi, mieszczącymi się w przedziale wiekowym 21–29 lat. Studiują bądź już ukończyli studia wyższe na takich kierunkach jak promocja zdrowia, weterynaria, zootechnika, multimedia ze sztuką, antropologia czy historia. Co się tyczy sfery aktywności zawodowej respondentów, to zakres ich działalności zarobkowej jest bardzo zróżnicowany. W objętej badaniem grupie znaleźli się reprezentanci takich profesji jak aktor, pracownik naukowo-dydaktyczny na uczelni wyższej, nauczyciel, przedsiębiorca, kamieniarz, szewc czy sprzedawca. Wśród badanych były też osoby, które w chwili przeprowadzania z nimi wywiadu zajmowały się piercingiem, instruktażem narciarstwa i wspinaczki, projektowaniem graficznym, dekoratorstwem wizualnym oraz działalnością ekologiczną. Niektórzy z badanych w tym czasie stawiali swoje pierwsze kroki w branży modelingu. Dominującą cechą stanu cywilnego badanych było pozostawanie w hetero- bądź homoseksu-

alnych związkach partnerskich. Wszyscy badani zamieszkiwali miasta liczące powyżej 100 tysięcy mieszkańców. Znamionną i również dominującą cechą była deklarowana areligijność badanych.

Nakreślony wyżej socjodemograficzny portret badanych dopełnią te dane, które w sposób bezpośredni bądź pośredni wiążą się z działaniem skierowanym na własne ciało. Badani praktykujący podwieszanie jako osoby świadomie i aktywnie zainteresowane pracą nad swoim ciałem, zwłaszcza w kontekście jego wizerunku, są właścicielami ciał w znacznym stopniu zmodyfikowanych. W badanej grupie znalazły się osoby posiadające takie modyfikacje ciała jak tatuaż, piercing, przypalania i cięcia przyjmujące postać skaryfikacji, implanty transdermalne i subdermalne oraz deformacje kości czaszki. Wśród badanych były również osoby posiadające w swoich ciele wszczepione implanty magnetyczne. Respondenci oddają się również systematycznej aktywności fizycznej, odwołując się do takich jej form jak: pływanie, jazda rowerem, wspinaczka, snowboard, narciarstwo alpejskie, boks tajski, treningi siłowe, joga, morsowanie. Wspólną cechą badanych jest poddawanie się określonym reżimom dietetycznym, w szczególności diecie wegetariańskiej i wegańskiej. Badanych określa też deklarowana wrażliwość wobec zwierząt, która znajduje potwierdzenie w aktywności w organizacjach pozarządowych działających na rzecz ich humanitarnego traktowania. Osoby wchodzące w skład badanej grupy deklarują powiązania z kulturą *body modification*, kulturą psychodeliczną, kulturą BMX i szeroko rozumianą kulturą postindustrialną. Wśród gatunków słuchanej przez nich muzyki dominuje *hardcore punk* lub *punk* oraz gatunki muzyczne mieszczące się w szerokim

pojęciu muzyki postindustrialnej, „okołoelektronicznej” czy eksperymentalnej, na przykład tekno. Mocno eksponowane przez badanych były ich powiązania z fandomem fantastycznym. Ci badani, którzy ujawniali swoje powiązania z subkulturami punkowymi, określali się jako zwolennicy ruchu *straight edge*, definiując się jako osoby o wysokim poziomie samoświadomości i skoncentrowane na coraz lepszym poznawaniu siebie, a przy tym nie pijące alkoholu, nie biorące narkotyków, nie jedzące mięsa, niezainteresowane przypadkowym seksem, a swoje ciało traktujące jak świątynię.

Istotne dla poniższych analiz są te dane charakteryzujące badanych, które wprost odnoszą się do praktykowania przez nich podwieszania ciała. Jedną z nich jest informacja dotycząca wieku badanych w momencie inicjacyjnego podwieszenia. I tak, najniższy wiek respondenta w chwili pierwszego podwieszenia to 17 lat, najwyższy to 27 lat. Badani są zaangażowani w działalność kilku istniejących na terenie Polski grup popularyzujących podwieszanie jako formę zabawy z ciałem⁷. Miejscem ich spotkań są imprezy gromadzące ludzi o niestandardowych zainteresowaniach, takie jak na przykład Festiwal *Castle Party* czy też konwenty tatuażu czy piercingu stanowiące okazję do spotkania osób o podobnym stosunku do własnej cielesności. Ważnym wydarzeniem są organizowane przynajmniej raz w roku w jednym z dużych miast w Polsce (Wrocław, Warszawa, Łódź, Kraków, Gdańsk, Katowice) konwencje *body suspension*, nazywane w żargonie badanych

⁷ Charakterystykę polskiej sceny podwieszania ciała zawarłam w innej mojej publikacji, która została w całości poświęcona motywom praktykowania współcześnie podwieszania ciała (Kowal 2016: 75–76).

„susconami”. W rzeczywistości wirtualnej badani pozostają skupieni wokół magazynu internetowego „BME – Body Modification Enzine” oraz licznych grup zarówno otwartych, jak i zamkniętych łączących osoby zainteresowane praktyką podwieszania ciała na popularnych portalach społecznościowych (np. Facebooku). Jedną z najważniejszych przestrzeni komunikacji ze środowiskiem osób zainteresowanych szeroko rozumianymi modyfikacjami ciała jest forum bodymodifications.net⁸, na którym wielu badanych publikuje fotografie posiadanych modyfikacji cielesnych. Wiedzę o podwieszaniu, jego typach i pozycjach czerpią przede wszystkim z *Body Modification Enzine Encyclopedia*⁹, która zawiera indeksowany opis wszystkich możliwych modyfikacji cielesnych wraz z treściami graficznymi. Wśród badanych są osoby partycypujące w pracach utworzonego w roku 2016 *The International Suspension Alliance*¹⁰, który jako organizacja *non-profit* ma za zadanie jednoczenie społeczności osób praktykujących podwieszanie, realizację działań o charakterze badawczym, edukacyjnym i pomocowym oraz popularyzowanie w różnych kręgach odbiorców informacji o bezpiecznym przeprowadzaniu podwieszania.

Analiza materiału empirycznego

Podwieszanie ciała na hakach za skórę zawsze odbywa się według określonego porządku. Jako że

⁸ Forum skupia obecnie 6248 członków pochodzących z różnych krajów świata. Członkowie polskiej narodowości są trzecią pod względem liczebności grupą na nim aktywną. Forum znajduje się pod adresem: <https://bodymodifications.net/> [dostęp 18.03.2017 r.].

⁹ *Body Modification Enzine Encyclopedia* znajduje się pod adresem: https://wiki.bme.com/index.php?title=Main_Page [dostęp 17.03.2017 r.].

¹⁰ Strona internetowa *ISA* znajduje się pod adresem: <http://suspension.org> [dostęp 10.03.2017 r.].

interesowały mnie wszystkie szczegóły tej praktyki, postaram się, aby opis doświadczeń podwieszanych możliwie dokładnie oddawał wrażenia i przeżycia badanych na każdym z następujących po sobie etapów podwieszania. Oprócz aspektów związanych z doświadczaniem przez podwieszanych określonych doznań interesowała mnie także strona techniczna i organizacyjna tej praktyki.

Wbicie haków w ciało

Przekłucie hakami skóry, poprzedzone krótkim rozluźniającym masażem, jest pierwszym etapem podwieszania ciała, a zarazem momentem rozpoczynającym doświadczanie ciała jako źródła bólu. Doświadczanie wrażeń bólowych, które w sposób nieodłączny każdorazowo towarzyszy wbijaniu haków w ciało, według relacji badanych nie jest ani sensem, ani celem praktykowania podwieszania. W badanej grupie nie było takich osób, które czerpałyby przyjemność z doznawania odczuć bólowych jako takich. Co więcej, największą obawą, która pojawiała się u badanych przed przystąpieniem do inicjacyjnego podwieszania, była właśnie ta związana z nieuniknionością bólu:

Strasznie się bałem. Wiedziałem, że będzie boleć, ale nie wiedziałem, jak to będzie boleć. Przed pierwszym podwieszeniem stał obok mnie chłopak, który miał być podwieszany przede mną. Bawił się nerwowo swoimi kolczykami i powiedział, że jest bardzo spanikowany. Pode mną wtedy się nogi głęboko ugięły. Wielu ludziom podwieszanie ciała kojarzy się z jakąś formą masochizmu czy autodestrukcji. Ja jestem natomiast bardzo spokojnym człowiekiem i nigdy w życiu nie zadałem sobie bólu, nawet nie

umiałbym sobie przekłuć ucha. Nie umiem sobie sam zadać bólu. Ja się go zawsze boję. Nie mam żadnych zapędów autodestrukcyjnych, szanuję swoje ciało. (M, 23 lata)

Już chciałem mieć ten moment przebicia za sobą, Ja się najbardziej bałem samego wbijania haków. Rozmiar tych igieł i haków mnie przerażał. Bardzo się denerwowałem. Postanowiłem zacisnąć zęby przy przekłuwaniu skóry i jakoś to przeżyć. (M, 23 lata)

Pozycję podwieszania, spośród wielu propozycji możliwych figur, wybiera sama osoba podwieszana. Od wyboru konkretnej pozycji zależeć będzie liczba haków, którymi przekłute zostaną powłoki skórne osoby podwieszanej. W pojedynczym akcie podwieszania wykorzystuje się od kilku do kilkunastu haków, które po umieszczeniu w tkance skórnej łączy się za pomocą lin wspinaczkowych¹¹. W podyktowaniu sformułowanymi powyżej obawami przed doświadczaniem silnego bólu badani wybierają, zwłaszcza przy pierwszej próbie podwieszania ciała, pozycje najprostsze, wśród których największą popularnością cieszy się pozycja *suicide*. Przypominająca figurę powieszzonego samobójcy, stosunkowo łatwa w realizacji, wymaga wbicia w ciało osoby podwieszanej niewielkiej

¹¹ Haki używane do podwieszania są jednorazowe bądź sterylizuje się je nasyconą parą wodną pod ciśnieniem w autoklawie w standardowym cyklu piętnastominutowym w temperaturze 121 stopni Celsjusza. Osoby zaangażowane w przekłuwanie tkanki skórnej mają założone na dłonie podwójne rękawiczki, najpierw jednorazowe, a następnie sterylne. Od ilości użytych materiałów, haków, środków opatrunkowych i dezynfekujących zależeć będzie koszt podwieszania, który waha się w granicach 350–500 złotych. Niniejsze informacje uzyskałam w trakcie wywiadów pogłębionych z piercerami odpowiedzialnymi za wykonywanie przekłuć u podwieszanych osób.

liczy haków, z reguły dwóch, maksymalnie czterech, jeśli wymaga tego jej waga¹².

Badani przypisują duże znaczenie kwestii samodzielności nie tylko w obszarze podejmowania decyzji o samym podwieszeniu, ale też o wszystkich dalszych sprawach z nim związanych, w tym przede wszystkim pozycji podwieszania i jej własnego przeprojektowywania. Wynika to nie tylko z poczucia jednostkowej wolności przystępujących do tej praktyki, ale także silnie eksponowanego przekonania o ciele jako obiekcie własności, nad którym badani przejmują władzę i kontrolę. W podwieszaniu ciała, podobnie jak i w posiadanych już jego modyfikacjach, urzeczywistnia się wola badanych, którzy wszelkie działania skierowane na ciało traktują jako swoją prywatną sprawę i element obranego stylu życia. Nie sposób też nie dostrzec w poniższych wypowiedziach tego, że badani pozostają w silnym tożsamościowym związku z własnym ciałem:

Mojego ciała nikt mi nie jest w stanie odebrać, więc jest ono moje. Pozycję zawsze wybieram sam. Bardzo nie lubię, jak ktoś inny mi się do tego wtrąca. Ja muszę zawsze sam sobie wszystko zaplanować. Rozrysuję sobie najpierw pozycję, którą chcę zrobić, gdzie haki, gdzie bloczki, wszystko zależy ode mnie. Jeśli robię jakieś ryzykowne rzeczy, to zawsze z przygotowaniem, zawsze to jest przemyślane. Zawsze staram się być odpowiedzialny za swoje ciało. (M, 23 lata)

Ciało to jest taki mój dom. Jest moje i niczyje inne nie będzie. To jest zupełnie naturalne i oczywiste. To jest miejsce, w którym muszę żyć przez całe życie, więc muszę o nie dbać. Ale mogę z nim robić, co chcę. Oczywiście w pewnych, ale wyznaczonych przeze mnie granicach. Nie pozwoliłabym mojemu ciału zrobić krzywdy. (K, 23 lata)

Jako osoby, dla których ciało pozostaje obiektem świadomego i całkowitego posiadania, badani starają się też optymalnie przygotować fizycznie do podwieszenia. Służyć ma temu zjedzenie lekkiego posiłku, relaksująca kąpiel oraz wykonanie tuż przed podwieszeniem ćwiczeń rozciągających poszczególne używane w wybranej pozycji partie mięśni. O poczuciu osobistej odpowiedzialności za własne ciało świadczyć też może to, że badani nie spożywają przed podwieszeniem alkoholu.

Za realizację obranej pozycji podwieszenia odpowiada członek ekipy technicznej, który kształtuje tę figurę poprzez precyzyjne rozmieszczenie na ciele osoby podwieszanej wbijanych w skórę haków. Z tym zabiegiem wiąże się jeszcze jeden typ obaw przystępujących do podwieszenia. Jako osoby, które na co dzień pozostają mocno skoncentrowane na wizerunku własnego ciała, obawiają się tego, że umieszczenie w tkance skórnej określonej liczby haków zaburzy kształt i estetykę posiadanych już czy planowanych modyfikacji cielesnych. Uwzględniając przyszłe konsekwencje podwieszania, o których stanowią popodwieszeniowe blizny oraz ślady po ewentualnym naderwaniu powłok skórnych, w sposób szczególny troszczą się o to, by haki zostały rozmieszczone tak, aby wkomponowały się we wzór posiadanych dekoracji skóry, czyli tatuaży i skaryfikacji.

¹² Z informacji uzyskanych w trakcie wywiadów z osobami technicznie zaangażowanymi w podwieszanie wynika, że przypadająca na jeden hak masa ciała nie powinna przekraczać 60 kilogramów. Zachowanie takiego przeliczenia ma zapobiec sytuacjom naderwania skóry czy ugięcia się haka podczas unoszenia osoby podwieszanej do góry.

U mnie trzeba było się trochę bardziej z hakami „nagimnastykować” w kontekście tatuażu. Tak, żeby te blizny były tak jakoś wkomponowane, żeby nie było ich widać. Martwi mnie też kwestia blizn ze względu na to, że planuję kiedyś wytatuować te miejsca, za które się podwieszam, a tatuaż na bliznie zachowuje się jednak inaczej. (K, 23 lata)

O ile ból jest tym, co przerażało badanych, zwłaszcza w oczekiwaniu na inicjacyjne podwieszenie, to w treści ich obaw nie sposób jednak doszukać się tych, które miałyby coś wspólnego z ryzykiem związanym z naruszeniem ciągłości powłok skórnych oraz ingerencją w organizm, która nie ma przecież charakteru terapeutycznego. Ten aspekt zagrożeń wobec ciała właściwie nie pojawia się w wypowiedziach osób podwieszanych, a wywołany przez badaczkę zostaje uznany za niemający uzasadnienia w sytuacji, jeśli przekłuciami zajmują się specjaliści na co dzień wykonujący różne formy modyfikowania ciała, w tym przede wszystkim piercerzy i tatuatorzy. Ich wiedza z zakresu anatomii i fizjologii ciała ludzkiego przekłada się na zaufanie, jakim obdarzają je osoby poddawane podwieszaniu. W swojej formie zarządzania ciałem jako prywatnym zasobem tę część kontroli nad ciałem badani zdają się przekazywać właśnie tym osobom:

Wiedziałałam, kto to jest i wiedziałam, że ci ludzie zajmują się tym długo i są w tym dobrzy. Wiedziałałam, że jeżeli rzeczywiście przerwie się skóra i trzeba będzie szyć, to wiedziałam, że ci ludzie sobie z tym poradzą. Wiedziałałam, że to nie będzie karetka i jechanie do szpitala, tylko to oni mnie uspokoją i zszyją. (K, 23 lata)

Obserwowałam wcześniej ich pracę, ich zaangażowanie i profesjonalizm. Oni zdają sobie sprawę z powagi sytuacji, że można komuś zrobić krzywdę. Ale wszystko było na tip-top. Wszystkie nieszczęścia, które mogły wyniknąć z niedopatrzenia, zostały wyeliminowane. Żadne niedopatrzenie nie było możliwe. (K, 27 lat)

Dopóki relacje ciała z obiektami fizycznymi i innymi ludźmi są bezproblemowe, ciało znika ze świadomości. Drew Leder (1990: 1), wywodzący swoją koncepcję tożsamości z fenomenologii percepcji M. Merleau-Ponty'ego, ów stan „cielesnej nieobecności” nazywa „zapominalstwem”. Pojawienie się bólu w trakcie przekłuwania powłok skórnych sprawiało natomiast, że badani stawiali się bardzo mocno świadomi swojego fizycznego ciała. Ból jawi się tutaj jako syndrom „dys-zjawienia się ciała” (Leder 1990: 84). Choć ciało podwieszane nie jest ciałem chorym, uobecnia się w sposób znany ze stanu dysfunkcji cielesnej. Odczucia bólowe świadczą o pewnym oporze, jaki stawia materialne ciało, które według badanych zdawało się już na początku podwieszania przejmować nad nimi władzę:

Przy wbijaniu haków jest ogromny ból. I ten ból narasta. Bardzo, bardzo boli. To jest naprawdę bardzo nieprzyjemne. Nic więcej się nie czuje. Tylko boli. (M, 23 lata)

Było to bardzo nieprzyjemne uczucie, takiego tępego bólu. Taki tępy ból właściwie na sporym obszarze ciała. Nie tylko w miejscach przekłuć. No po prostu popłakałam się z bólu. (K, 28 lat)

Bardzo bolesny jest moment wbijania haków. Nawet na zdjęciach jestem wykrzywiony z bólu. (M, 29 lat)

Jeśliby chcieć sprecyzować stosunek badanych do bólu, którego doświadczali na pierwszym etapie praktyki podwieszania, to oczywiście należałoby uznać, że jego świadome przeżywanie nie było potrzebą badanych. Czy zatem można uznać ból wyłącznie za uboczny skutek podwieszenia, nie przypisując mu żadnego większego znaczenia? Czy jeśli byłaby możliwość jego uniknięcia, chcieliby go doświadczać? Na pełne rozstrzygnięcie tych kwestii pozwolą dopiero analizy doświadczania przez badanych własnego ciała na kolejnych etapach praktyki podwieszania.

Uniesienie ciała do góry

Z emocjonalnego punktu widzenia najtrudniejszym etapem podwieszania jest według relacji badanych ten, który poprzedza bezpośrednio moment oderwania się od ziemi. To w pewnym sensie stan przejściowy, wszak linki i skóra są już naprężone, osoba mająca być podwieszana stoi na palcach, ale ciągle jeszcze nie odrywa się od podłoża. Doświadcza już bólu, choć zdaje sobie sprawę z tego, że po oderwaniu stopami od podłoża odczucia bólowe będą jeszcze silniejsze. Kiedy uznaje swoją gotowość przejścia do kolejnego etapu, daje podwieszającym sygnał, po którym zaczyna być unoszona do góry. Według relacji badanych, ten moment zawsze oznacza eskalację najintensywniejszych doznań bólowych wywołanych gwałtownym naprężaniem skóry przy niemalże równoczesnym odrywaniu tkanki skórnej od warstwy mięśniowej:

Pojawia się ból, takie napięcie skóry tuż przy hakach. Czuć coraz większe to napięcie, tak jakby skóra się wydłużała w tych miejscach. Czuć taką plastykę

skóry. Im wyżej znajduję się w górze, tym boli to bardziej. (K, 23 lata)

Na tym etapie praktyki podwieszania ciało doświadczane jest nade wszystko jako byt materialny. To jeden z momentów w podwieszaniu, w którym badani wchodzi w relację z ciałem określaną przez Bryana S. Turnera jako posiadanie ciała (*having a body*). Ciało pozostaje tutaj czymś zewnętrznym wobec jednostki, wiedzie odrębny, autonomiczny żywot (Turner 1992: 16–17, 40–41). W trakcie unoszenia do góry badani stawali się mocno świadomi fizyczności swojego ciała, które w sposób niekontrolowany zdawało się wykraczać poza granice własnej somatyczności. Działo się tak za sprawą pojawienia się krwi, która zaczynała płynąć z miejsc aplikacji haków:

Jak już miałem wbite haki, to wstałem z tej kozetki, na której leżałem podczas wbijania haków i poszedłem parę kroków do miejsca, w którym miałem być podwieszony. Podciągnięto mnie do góry, a ja popatrzyłem na dół, że pode mną jest czerwono. Praktycznie była pode mną kałuża krwi. (M, 23 lata)

I to właśnie z powodu niedających się uniknąć, a wywołanych tą praktyką cielesną objawów fizyczności ciała badani doświadczali na tym etapie oporu w konfrontowaniu się wzrokowym z własnym ciałem:

Myślałem długo nad pozycją „kwiatu lotosu”, w niej się siedzi w takiej pozycji (tu respondent demonstruje – przyp. autorki). Zrobiłem ją, tylko że tak naprawdę ja nie byłem gotowy na taką pozycję, żeby włączyć jeszcze wzrok i widzieć to wszystko. Bo jak ta skó-

ra jest taka naciągana, trochę zawsze widać tkankę tłuszczową. I to już jest za dużo dla mnie. Nie jest mi to potrzebne, żeby to widzieć. (M, 23 lata)

Wśród odbieranych tutaj doznań zmysłowych na uwagę zasługują te, które odbierane są przez zmysł słuchu. Jeśli bowiem osoba podwieszana zdecyduje się na praktykowanie podwieszania w zupełnej ciszy, w chwili unoszenia ciała do góry słyszy subtelny i bardzo specyficzny odgłos zasysanego pod powłoki skórne powietrza.

Jeszcze wyraźniejszy niż na poprzednim etapie opór, jaki stawia materialne ciało, sprawia, że badani znów zaczynają doświadczać własnego ciała jako tego, które przejmuje nad nimi władzę. To jeden z tych momentów, w których pojawia się myśl o zakończeniu praktyki podwieszania. Tym, co w sposób najbardziej znaczący ogranicza badanych, jest ból fizyczny, który obnaża przed nimi słabość ciała. Doświadczając tego bólu, osoba podwieszana czuje się w tym momencie sprowadzona do swojego ciała. Czuje się wyłącznie fizycznym ciałem:

Przy samym podciąganiu czułem tylko, że skóra mi się rozciąga na kolanach. Zamknąłem oczy, aby nie patrzeć, ale i tak czułem tylko to, że ta skóra się tak naciąga. Było takie uczucie, którego nie mogę porównać z niczym innym. Czułem się tak, jakby mnie tam nie było, a było samo ciało, właściwie tylko skóra, która się naciąga i boli. (M, 23 lata)

Jak już byłam podwieszana, to czułam haki w plecach, bardzo mocno wtedy skupiałam się na ciele. Czułam jak mnie ciągnie skóra, że to mnie boli. (K, 21 lat)

To właśnie na etapie unoszenia ciała do góry najczęściej dochodzi do naderwania tkanki skórnej czy zupełnego jej przerwania pod ciężarem ciała, a także niekontrolowanego krwotoku bądź omdlenia. Te wszystkie stany, silnie zakorzenione w fizyczności ciała, rodzą konieczność przedwczesnego zakończenia praktyki podwieszania, co w rezultacie oznacza uznanie prymatu ciała. Ci, którzy tego doświadczyli, mówili w tym kontekście o nieporadzeniu sobie z własnym ciałem:

Moje ciało było rozdrażnione tym wszystkim, bo najpierw było wbijanie dwunastu haków, to jest sześć serii po dwie osoby. To było dla niego zbyt ciężkie. Jeden z piercerów trafił mi hakiem w naczynko i podczas unoszenia do góry straciłem sporo krwi. Musieliśmy wstrzymać podwieszanie. (M, 23 lata)

Suspension było dla mnie naprawdę niemiłym przeżyciem. Byłam podwieszana za plecy i to była zła decyzja w moim przypadku. Bo ja jednak mam silnie umięśnione plecy od uprawiania sportu i wydaje mi się, że trzeba było wybrać inne miejsce. Wyczekiwałam tego momentu, kiedy poczuję to jakieś mistyczne uczucie, o którym wszyscy mówili. Jak mnie unosiłi do góry, to zrobiło mi się z bólu bardzo niedobrze i musiałam być bardzo szybko opuszczona na dół. Było mi bardzo słabo. Zemdlałam po prostu. (K, 21 lat).

Aby zapobiec przedwczesnemu zakończeniu praktyki podwieszania, wysiłek badanych zostaje nakierowany na rekonceptualizacyjną pracę z bólem, czyli osiągnięcie takiego poziomu kontroli w relacji ciało–umysł, który umożliwi im zapanowanie nad stwarzanymi przez ich własne ciało ograniczeniami

fizycznymi. Niezwykle pomocne okazują się tutaj metody pracy z oddechem, który badani próbowali świadomie spowolnić, by osłabić doznania bólowe.

Podwieszanie ciała nie jest praktyką wymagającą od osoby podwieszanej opanowania określonej techniki czy posiadania specjalnych zdolności. Nie ma też obostrzeń, które bezwzględnie wykluczałyby z niej osoby niespełniające określonych kryteriów dotyczących na przykład wagi bądź wzrostu¹³. Nie każdy jednak może przystąpić do podwieszenia ciała. Nie powinna w tej praktyce uczestniczyć między innymi osoba posiadająca niski próg wrażliwości bólowej, niedostateczne krzepnięcie krwi czy cierpiąca na skazę krwotoczną bądź anemię. Istotnym warunkiem praktykowania podwieszania ciała jest posiadanie ciała zdrowego.

Lot jako ucieczka do wewnątrz ciała

Lot rozpoczyna się w momencie, kiedy osoba podwieszana znajdzie się już na optymalnej dla wybranej pozycji wysokości zawieszenia. Według relacji badanych opisujących przeżycia towarzyszące im w tym momencie trwania praktyki, jest to najistotniejszy etap podwieszania. Od chwili całkowitego zawiśnięcia na hakach, które nazywane jest przez badanych „byciem na hakach”, zaczynają doświadczać poczucia oddzielenia się od ciała. Niektórzy nazywali ten stan „opuszczeniem własnego ciała” czy „uwolnieniem się od ciała”, co wiązało się

¹³ Za warunek udziału w podwieszaniu ciała uznaje się wiek. Staraniem organizatorów konwencji podwieszania oraz ekip odpowiedzialnych za ich stronę techniczną jest, aby chęć udziału w podwieszaniu zgłaszały osoby pełnoletnie. Jako badaczka zagadnienia stwierdzam, że kryterium to nie zawsze jest przestrzegane. Etyczna strona tego proceduru nie będzie jednak przeze mnie rozważana w niniejszym tekście.

głównie z zaprzestaniem odczuwania bólu bądź jego znacznym osłabieniem, które następuje po tym, jak ból w trakcie unoszenia ciała do góry osiąga poziom najwyższy. Dalsze jego doświadczanie w takim natężeniu nie byłoby zdaniem badanych możliwe:

Jak już byłam podciągana do góry, ten ból był tak wielki, że ja czułam, że dalej nie dam rady. Ale kiedy byłam już w górze, poczułam, że nagle przestają go czuć, a napływają we mnie naprawdę silne pozytywne emocje. (K, 27 lat)

Opisane powyżej doświadczenia posiadają wyraźnie symboliczny charakter. Lot jako „bycie w powietrzu” jest dla badanych synonimiczny z poczuciem wolności. Unoszenie do góry ma oznaczać ucieczkę od ciała, za sprawą którego osoba podwieszana doświadcza bólu. Ból, który jawi się tutaj jako symbol wszelkich słabości, zostaje zastąpiony przez przyjemne doznania. Unoszenie się nad ziemią daje osobom podwieszanym nade wszystko świadomość pokonania ciała i wyzwolenia ze stwarzanych przez nie ograniczeń. Uniesienie ciała do góry ma oznaczać wreszcie tryumf umysłu nad fizyczną cielesnością i początek doświadczania doznań o charakterze ponadcielesnym:

To było takie wyjście z ciała, mógłbym siebie obserwować z boku. Obserwowałam, jak moje ciało wiruje, ciężko jest mi to opisać. To jest tak, jakbym wyszedł ze swojego ciała, bo już go kompletnie nie czułam. Jakbym uciekł ze swojego ciała. (M, 23 lata)

Czułam, że to jest piękne. Bardzo silne emocje i rzeczywiście taka fascynacja. Potem wzruszenie. Mia-

łam ochotę rozplakać się ze szczęścia i w końcu to zrobiłam. Ja się kompletnie nie bałam. Ja byłam szczęśliwa! Czułam się jak mała dziewczynka. Huśtałam się i byłam coraz bardziej radosna. (K, 27 lat)

To była po prostu ogromna euforia. Do dziś zdarza mi się oglądać zdjęcia z podwieszania, to ja mam na nich po prostu taki uśmiech na twarzy, jaki mi się chyba nigdy nie zdarzył. Było to uczucie, którego nigdy w życiu nie doświadczyłam. (K, 28 lat)

Analizując przeżycia towarzyszące osobom podwieszanym w tej fazie praktyki, którą oni sami nazwali „lotem”, nasuwa się pytanie o istotę owego poczucia oddzielenia się od ciała czy jego opuszczenia doświadczanego w podwieszaniu. Czy poza wymiarem symbolicznym można tu rzeczywiście mówić o ucieczce od ciała, które emituje nieprzyjemne doznania bólowe? W odpowiedzi na tak sformułowane pytanie od razu nasuwa się konstatacja dotycząca nieodzowności doświadczania ciała w jego wymiarze materialnym, które staje się narzędziem do osiągnięcia wszystkich przyjemnych stanów następujących później. Dosłowna ucieczka od ciała nie jest tu zatem możliwa, wszak ciało staje się narzędziem pozwalającym przeżywać pożądany przez osoby podwieszane stan odmienionej świadomości. Nawet jeśli badani doświadczają tu poczucia uwolnienia się od wszelkich ograniczeń i słabości ciała, z których najistotniejszym w tej sytuacji jest ból, to nie jest to jeszcze równoznaczne z osiągnięciem stanu bezcielesności. Doświadczali oni wszak czegoś znacznie głębszego. To rodzaj ucieczki do wewnątrz ciała, jakże różnej od pozornie doświadczanej ucieczki od ciała oraz od codziennej ucieczki badanych w ciało, której sensem jest przede wszystkim

koncentracja na jego zewnętrznej powłoce. Badani zdawali się być tutaj pograżonymi we własnej cielesności. Docierali do „wnętrza” ciała, które stawało się im dostępne w akcie podwieszania. Badający zjawisko masochizmu w relacji do jaźni amerykański psycholog Roy T. Baumeister w podobny sposób przedstawia sens bólu w praktykach seksualnych o tym charakterze. Sensem masochizmu i doświadczanego w nim bólu ma być ucieczka do swojego „ja” cielesnego, czyli takie świadomościowe zbliżenie się do ciała, które pozwala uznać, że w tym konkretnym momencie jest się swoim ciałem i tylko ciałem. Stan ten oznacza tymczasowe wyłączenie wszystkich komponentów społecznej tożsamości i doświadczanie siebie tylko i wyłącznie na drodze zmysłowej (Baumeister 1988:28–59; zob. szerzej Baumeister 1989). Owa ucieczka do wewnątrz ciała pozwalała osobom podwieszanym doświadczyć tego, co nazywali „pozytywną samorealizacją”, „zdarzeniem jednoznacznie pozytywnym”, „zachwytem”, „berserkowskim uniesieniem”, „euforią”, „głębokim ukojeniem”, „stanem błogości” czy wreszcie „duchowo-cielesną ekstazą”, „doznaniem szczytowym” i „momentem największego szczęścia i spełnienia”. Mimo różnych określeń używanych do oddania tego stanu, jego wspólną definicją jest uznanie go za szczytowy moment wejścia w związek ciałem i najintensywniejsze jego doświadczenie. Istotą tego doświadczenia jest afirmacja „wnętrza”, aż po zupełne w nie wycofanie. „A skoro cielesność jest kluczowym elementem tożsamości, owa ucieczka do wewnątrz ciała stwarza szansę na odnalezienie swojego prawdziwego «ja», co badani wiążą właśnie z dostąpieniem wyższego poziomu świadomości” (Kowal 2016: 89). Oto przykładowe relacje badanych opisujące te przeżycia:

Trzeba być naprawdę pewnym, że tego się chce, bo to naprawdę może odmienić na zawsze. To jest taki bliski kontakt ze swoim „ja”, to jest takie niesamowite uczucie... Podwieszanie jest dla mnie sposobem bycia ze sobą tak blisko i w tak bardzo ekscytujący sposób. Ja po prostu teraz wiem, kim jestem. (K, 27 lat)

Po prostu czułam inny stan świadomości. Było mi w nim cały czas tak świeżutko, czułam się tak niesłychanie rześko. Jakbym się urodziła właśnie. Poczulałam kontakt z własnym „ja”, bo żyjemy na co dzień w takim świecie, w którym człowiek nie koncentruje się tak na sobie, nie zna całej swojej istoty bycia. A mi podwieszanie pozwoliło na taki bliski kontakt ze sobą. (K, 27 lat)

Ten bliski związek z ciałem, które nie stawia w tym momencie podwieszania oporu, a staje się częścią „ja” osoby podwieszanej oznacza ten typ relacji, który B. S. Turner nazywa „byciem ciałem” (*being a body*) (Turner 1992: 16–17). W rezultacie takich doświadczeń autorzy powyższych wypowiedzi traktowali podwieszanie jako szczytową i ostateczną praktykę cielesną, która ma być świadectwem ich dojrzałości i zwięźczeniem poszukiwań własnej tożsamości.

Niektórzy z badanych przypisywali swoim doświadczeniom charakter mistyczny. Zwłaszcza że w owej ucieczce do wewnątrz ciała tracili kontakt z otoczeniem, przy jednoczesnym odczuwaniu z nim jedności, a ponadto zaburzeniu ulegała ich percepcja czasu. A takie doznania są właściwe doświadczeniom szczytowym (zob. szerzej Maslow 1986: 74–118). Osobom podwieszanym trudno na

ogół określić, jak długo trwało ich podwieszenie w tym szczytowym momencie praktyki. Czas trwania praktyki podwieszania liczony od momentu uniesienia osoby podwieszanej do góry do momentu dotknięcia przez nią ponownie stopami podłoża w przypadku badanych wynosił od 5 do 60 minut. Doświadczenie zmienionego poczucia czasu ma swoje konsekwencje dla indywidualnego przebiegu podwieszania. W percepcji cytowanego niżej badanego czas w trakcie podwieszania płynie wolniej, dlatego jest go więcej na podjęcie decyzji o wykonywaniu czynności nieodzownych dla właściwego przebiegu zaplanowanej pozycji:

W pięknych okolicznościach przyrody, bo nad Morzem Śródziemnym, robiłem podwieszanie z odcinaniem sobie lin. Najpierw odcinałem liny połączone z hakami na plecach. Był moment, w którym miałem już ten nóż w ręce, miałem już go przy linkach na plecach, no i podobno z perspektywy obserwatorów to było błyskawiczne, trzy sekundy i po wszystkim, ale z mojego punktu widzenia to był niesamowicie długi czas. Długo zastanawiałem się, czy to zrobić i czy na pewno. Wydawało mi się, że to było 5–10 minut, zanim zdecydowałem się odciąć te linki. (M, 28 lat)

Jeśliby dopełnić opisu owych niezwykłych stanów świadomości, których badani doznawali w trakcie podwieszania, to według ich własnych odniesień bliski jest on stanowi narkotycznego odurzenia, jakkolwiek nie może być z nim w pełni utożsamiany, biorąc pod uwagę wartość przeżyć. Na zestawienie tych przeżyć pozwala to, że badanym znane są doświadczenia zmienionego stanu świadomości wywoływanego za pomocą środków narkotycznych:

Podwieszanie daje coś znacznie bardziej silnego i intensywnego niż po zażyciu psychodelików czy uprawianiu intensywnie sportu. To bardzo mocne doświadczenie. (M, 28 lat)

Ten stan, w którym się jest, jest taki pseudonarkotyczny. Jest się na takim naturalnym haju, ludzki mózg całkiem inaczej pracuje w takich sytuacjach. (...) Do tej pory nie odnalazłem jeszcze nic, co by mi tak spasaowało, jeśli chodzi o te przeżycia. (M, 23 lata)

Branie narkotyków czy czegoś innego to jest tylko ułuda, a w tym momencie jest się z samym sobą, z samym sobą i... to, co się wytwarza, te emocje... to jest prawdziwe. (K, 27 lat)

Według badanych nie istnieje nic, co byłoby im znane, do czego można by przyrównać doznania ekstazy przeżywane w trakcie podwieszania. Jeśli nawet w badanej grupie znalazły się osoby, które porównywały podwieszanie ciała do opium, to od razu zastrzegały, że jego oddziaływanie jakościowo znacznie przewyższa doznania opiumowe i trwa dłużej, bo znacznie wykracza poza czas trwania samego podwieszenia.

Na tym etapie podwieszania badani doświadczają też w znacznym zakresie poczucia utraty kontroli nad własnym ciałem, czego przejawem miały być, jak nazwał to jeden z badanych, „dziwne rzeczy dziejące się z ciałem”. Mowa tutaj przede wszystkim o poczuciu nieważkości, w którym ciało traci swój ciężar, a także towarzyszącym mu drżeniu i wibracjach ciała oraz jego mimowolnym poruszaniu się. Ciało zawieszona na hakach jest w ciągłym ruchu. Niekiedy wydobywa się z niego krzyk,

płacz bądź głośny śmiech jako uzewnętrznienie bezsprzecznie przyjemnych doznań o charakterze orgazmicznym:

Moje ciało zaczyna wirować, jak na karuzeli. Huśtam się. Tylko że na karuzeli często się robi niedobrze. A podczas podwieszania totalnie tego uczucia, że jest mi niedobrze od tego wirowania, nie było. Wcześniej tego uczucia nigdy nie czułem, że kręci mi się w głowie, ale dobrze się z tym czuję. (M, 23 lata)

To było takie bardzo silne przeżycie, takie orgazmiczne mocno, można to porównać z takim dobrym orgazmem, takie też eksplorujące. Nigdy tego wcześniej nie czułam. Potem, jak już się przyzwyczaiłam do tego stanu, to straciłam kontrolę nad ciałem i emocje zaczęły nim zupełnie władać. Odplynęłam, totalnie! (K, 27 lat)

Ja się totalnie wyłączyłem. Zacząłem brzydko mówić, żyć tylko w swojej głowie, zacząłem się nakręcać tą adrenaliną. Takie buzowanie czułem. Nie chcę użyć słowa „zwierzęce”, ale budziły się we mnie takie najprostsze instynkty. (M, 28 lat)

W doświadczaniu opisywanych stanów badani zdają się też dystansować od swojego materialnego ciała. To, co dzieje się z nim w trakcie podwieszania badani reflektują jako śmieszne i wprawiające ich w zdumienie: „Moje ciało robi coś takiego”? Podobne odczucia towarzyszą im zresztą podczas oglądania fotografii i filmów dokumentujących to wydarzenie już po zakończonym seansie podwieszania. To właśnie te przeżycia uprawniały osoby podwieszane do odczuwania tego, że w tym konkretnym momencie nie są do końca swoim fizycznym ciałem.

Ciało materialne zaczyna tu bowiem odrębny żywot, staje się bytem mniej tożsamym z osobą podwieszoną:

Najdziwniejszą rzeczą jest to, że nie stąпам nogami po ziemi, to takie dziwne uczucie. Nie mam nóg na ziemi. To jest taki stan fizycznej nieważkości. Nie bardzo mogę się w tym stanie przekręcić, nie bardzo mogę coś z ciałem zrobić. Samo się właściwie tylko buja i huśta. Cieleśnie czuję się jak lalka. Takie dziwne uczucie. (K, 23 lata)

Mimo tych ograniczonych możliwości sprawowania kontroli nad ciałem w fazie lotu, osoba podwieszona pozostaje świadoma jego obecności. Ciało materialne nie znika tu całkowicie, żaden z badanych nie definiował się w tym momencie jako byt bezcielesny. Zachowana świadomość ciała wykorzystywana jest do podejmowania działań zmierzających do intensyfikacji wynikającej z sensorycznych doświadczeń przyjemności, co polega na przykład na wymachiwaniu rękami, odbijaniu się rękoma i nogami od podłogi i ścian czy wykonywaniu określonych układów tanecznych. Właściwie w każdej kolejnej praktyce podwieszania badani starają się zintensyfikować doznania przeżyte podczas wcześniejszych podwieszzeń. Eksperymentowanie z ciałem polega również na aplikowaniu w nie coraz większej liczby haków bądź też modyfikowaniu samej pozycji podwieszania poprzez wzbogacanie jej nowymi miejscami przekłuć czy też dociążaniu podwieszzonego ciała przedmiotami:

Na pewno będę starał się robić bardziej ekstremalne pozycje. Zawsze mówię sobie, że muszę dać z siebie wszystko. Muszę to coś jeszcze bardziej poczuć. Co podwieszona

nie mam coraz więcej haków w sobie, bo robię coraz trudniejsze pozycje. (M, 29 lat)

Ale to nie na działaniach pozostaje skupiona osoba podwieszona, co pozwala dostrzec w tej praktyce cielesnej Foucaultowską „technikę siebie”. Autor tej kategorii pojęciowej mówi tutaj o skupieniu umysłu na „emocjach, myślach, doświadczanych pragnieniach, zapale poszukiwania w sobie wszelkiego ukrytego uczucia. Każdego poruszenia duszy, każdego pragnienia przebranego w iluzoryczne formy” (Foucault 2000: 247). Narzędziem do tego wykorzystywanym musi być jednak ciało i zachowana w fazie lotu świadomość cielesna. Ta ostatnia sprawia, że osoba podwieszona koncentruje się na wrażeniach sensoryczno-zmysłowych, co ma polegać na odgrozdzeniu się od tych, które pochodzą z otoczenia zewnętrznego, przy równoczesnym otwarciu się na te docierające z „wnętrza” ciała. Według relacji badanych w trakcie podwieszenia wszystkie przedmioty i ludzie znajdujący się w zasięgu ich wzroku wydają się być w dekoncentrującym, a wręcz drażniącym ich ruchu. Dlatego osoby podwieszane przystępując do swoich kolejnych podwieszzeń, zakładają opaskę na oczy, co ma służyć właśnie izolacji od wszelkich bodźców zewnętrznych w trakcie trwania fazy lotu:

Najmniej istotną rzeczą jest to, co jest dookoła. O tym się nie myśli. Tego się nie czuje. Trzeba wyłączyć pewne receptory, pewne zmysły, które postrzegają wszystko, co jest wokół. Skupić się na jednym, a wyłączyć drugie. Nie przeszkadzałoby mi na przykład, jakby zgasło wszędzie światło. Nie potrzebuję wtedy zmysłu wzroku. I tak oczy zamykam. Skupiam się zupełnie na sobie. (M, 23 lata)

Nie wszystkie bodźce zewnętrzne są jednak tymi, które zakłócają przeżycia osoby podwieszanej. Jej przyjemne doznania sensoryczne są intensyfikowane przez zmysł słuchu. Niektórzy badani, zanim jeszcze przystąpili do podwieszenia, jako tło tej praktyki wybierali ulubiony przez siebie utwór muzyczny. Muzyka pozostaje wszak ważną częścią praktyki podwieszania ciała. Ponieważ jej dźwięki są najczęściej znane osobie podwieszanej, ten rodzaj bodźców nie tylko wzmaga przyjemne doznania płynące z samego podwieszania, ale też osłabia lęk przed bólem:

Miałam zamknięte oczy i słuchałam muzyki. Muzyka mi bardzo pomogła. Ta muzyka sprawiała, że ja pozwoliłam sobie być tam, gdzie mnie prowadziła wyobraźnia. (K, 27 lat)

Leciała moja ulubiona muzyka. A ja bawiłam się pod sufitem, bardzo dynamicznie. Dzięki tym dźwiękom, które do mnie docierały, było bardzo dużo zabawy, to moje doświadczenie było takie bardzo mocno radosne. (K, 28 lat)

Ci badani, którzy szansy na spotęgowanie przyjemnych stanów w trakcie podwieszania upatrywali w eksplorowaniu jego bardziej rytualnych form, sięgali po pozycję klasyczną, inspirowaną ceremoniami *Okipa*, w której haki umieszczone zostają w skórze na klatce piersiowej (Bowers 2004: 111–156). Według badanych, którzy zostali podwieszani w tej pozycji, jest ona trudniejsza i bardziej bolesna niż popularna pozycja *suicide*. Silniejsze doświadczenie bólowe ma być zatem warunkiem osiągnięcia w jego następstwie stanów przyjemnościowych o wyższym napięciu. Zdarza się, że uzyskany przyjemny stan nie

satisfakcjonuje osoby podwieszanej. Zgodnie z instrukcją badanych w takiej sytuacji należy zintensyfikować doznania bólowe poprzez samodzielne wykonywanie na przykład gwałtownych szarpnięć¹⁴. We wspomnianej pozycji *suicide* źródłem dodatkowych doznań bólowych, które badani świadomie wywoływali w fazie lotu, było niełatwe w realizacji unoszenie rąk w sposób opisywany przez jednego z badanych:

Należy unieść ręce w bok, tak aby zachować kąt dwudziestu stopni między korpusem. To potrafi być zaskakująco bolesne i nieprzyjemne. (M, 28 lat)

Treścią jednego z ważnych ustaleń analitycznych jest wyraźna zależność między sprawnością podwieszanego ciała a czerpaniem przyjemności z tej praktyki. Większa sprawność ciała przekłada się na wybór „gimnastycznych” pozycji podwieszania, do których badani zaliczali choćby pozycję „skorpiona”, siedzącą pozycję „kwiatu lotosu” czy podwieszenie w szpagacie. Nawet jednak przy wyborze najprostszych pozycji podwieszania większa sprawność cielesna sprzyja wykonywaniu w górze różnych układów tanecznych, którymi osoba podwieszana wzbogaca wybraną pozycję podwieszania, a tym samym pogłębia własne doznania. Wydaje się zatem, że owa sprawność ciała (*fitness*) nie powinna być tu utożsamiana wyłącznie z jego fizycznymi umiejętnościami. „W «sprawności» idzie nie tyle o to, do jakich wyczynów ciało jest zdolne, ile o to, jak głębokie są doznania przeżywane

¹⁴ Za źródło takich instrukcji służą badanym opisy „Tańca Słońca” u Czejenów, według scenariusza którego podwieszani tancerze mieli wisieć w górze długie godziny, co jakiś czas szarpiać się na linach po to, aby wywołać silniejszy ból, a ostatecznie uzyskać upragnioną wizję (Gaśowski 1996: 163).

w toku ich dokonywania. Idzie głównie o wrażenia – które winny być «pasjonujące», «zachwycające», «czarujące», ekstatyczne” (Bauman 1995: 91). W opisie przeżyć tych badanych, u których doszło do znużenia doznaniem uzyskiwanymi w klasycznych pozycjach podwieszania ciała, dostrzeżalny jest mechanizm eskalacji kolejnych przyjemnych wrażeń, który prowadzi do sięgania po jego najbardziej ekstremalne formy. Zazwyczaj organizowane w plenerze, w języku środowiska podwieszanych i podwieszających określane są jako *freefall*¹⁵. Potęgowanie i wydłużanie czasu trwania przyjemnych doświadczeń odbywa się w takim podwieszeniu nie tylko poprzez bodźce płynące z otoczenia przyrodniczego, ale też wyrafinowaną technikę samego podwieszenia¹⁶ oraz większy zakres aktywnej partycypacji osoby podwieszanej w jego przebiegu:

Kiedy odcinałem pierwsze liny, to było szarpnięcie związane z obciążeniem pozostałych haków, a potem była błogość i stan nieważkości. Potem, kiedy poodcinałem pozostałe liny, byłem zawieszony jakby w powietrzu przez ułamek sekundy i tu miałem znów taki moment nieważkości i błogostanu. Po tym było jakieś tam kręcenie czy fikołki. I po tym następuje takie szarpnięcie za pozostałe haki, na które dość gwał-

townie zwiększa się nacisk. I tu znów mega przyjemność. Po tym jak wpadłem do wody, to czułem od słonej wody pieczenie ran, co dawało mi dalej przyjemność. (M, 28 lat)

To właśnie intensywność cielesnej ekspresji w połączeniu z wydłużonym czasem lotu są przedstawiane przez badanych jako warunek uzyskania stanu (naj)wyższej świadomości równoznacznego z doznaniem zmysłowej transcendencji. Według relacji badanych tylko wówczas można doprowadzić do swoistego wykroczenia poza doznania podstawowych pięciu zmysłów i zejścia ciała do stanu porównywalnego z omdleniem. Odwołując się do przypadku Michela Foucaulta, którego jedną z głównych idei było kultywowanie ciała i przyjemności, R. Shusterman wyraża pewien niepokój związany z postulowaną przez tego pierwszego koniecznością poddawania ciała gwałtownym doznaniom w celu zwiększenia somatycznej przyjemności i w ogóle pojawienia się świadomości ciała. „Stałe zapotrzebowanie na ekstremalnie silne doznania – jak pisze Shusterman – grozi nie tylko zmniejszeniem zakresu odczuwanej przyjemności, ale nawet przytępieniem naszej afektywnej przenikliwości; przytępieniem samej zdolności do odczuwania naszych ciał z prawdziwą jasnością, precyzją i mocą” (Shusterman 2016: 64).

W kontekście odbierania wrażeń zmysłowych przez osobę podwieszaną należy zaznaczyć również ważną do odegrania rolę osoby podwieszającej. Oprócz jej technicznego zaangażowania w praktykę ma ona też chronić podwieszanego przed zakłóceniem jej przebiegu przez innych uczestników czy obserwatorów. W trakcie trwania podwieszania staraniem

¹⁵ Jednym z największych wyczynów typu *freefall* było podwieszenie Crissa Angela w pozycji *suicide* z helikoptera przelatującego nad górami w Dolinie Ognia w Nevadzie, które zostało zrealizowane na potrzeby programu telewizyjnego zatytułowanego *Mindfreak* jego własnego autorstwa. W organizacji tego projektu uczestniczył Allen Falkner uznawany za ojca współczesnego podwieszania ciała.

¹⁶ Wśród planowanych przez badanych podwieszeń mają znaleźć się te mocno osadzone w konwencji *freefall*, czyli na przykład skok z klifu, będąc zawieszonym na linach z umiejscowionymi w ciele hakami, latanie na paralotni, będąc podwieszonym na hakach czy podwieszenie ciała doczepionego do wyciągu narciarskiego.

członków ekipy technicznej jest, aby nikt nie podchodził do osoby podwieszanej, co mogłoby zostać zinterpretowane jako nie tylko chęć zakłócenia, ale wręcz zawłaszczenia jej przeżyć. Te ostatnie są wyłączną „własnością” osoby podwieszanej. Erving Goffman, traktujący ciało jako materialną własność jednostki, nazwałby przestrzeń osoby podwieszanej jej „terytorium Ja”, które należy rozumieć nie tylko jako miejsce podwieszenia, ale także tę „najmniejszą możliwą przestrzeń osobistą”, jaką jest „swoisty rezerwat” ciała wyznaczony granicą cielesnej powłoki (Goffman 2011: 47–62). Osoba podwieszana zostaje zatem niejako odizolowana od reszty uczestników w intymności swoich doznań. Ma być sam na sam ze swoimi przeżyciami:

Ja byłam na takim kameralnym podwieszeniu, było tam zaledwie dwadzieścia osób. Ale ja poprosiłam, żeby reszta wyszła. Ja nie chciałam żadnego audytarium. Chciałam zostać sama. To jest moje własne ciało, moje haki, moja skóra i nie chcę nikogo więcej. Zostali oczywiście ci, którzy mnie podwieszali, jakieś trzy, cztery osoby, które musiały sprawdzać to wszystko i czuwać, by nikt mi nie przeszkadzał. Szkoda, że to nie jest rzecz, którą można by zrobić samemu w sypialni. (K, 23 lata)

Nie sposób też nie dostrzec tu po raz kolejny symboliki aktu podwieszania, w którym osoba podwieszana zostaje w dwójnasób wywyższona. Po pierwsze, odbywa się to poprzez fakt fizycznego podciągania na linach do góry, by tam przez jakiś czas pozostać zawieszoną. Po drugie, osoba podwieszana zostaje tutaj uprzywilejowana przez fakt swoich przeżyć. Wyraźnie odczuwalny staje się tutaj prymat jednostki nad grupą:

Czuję się wtedy taki jedyny, czuję się wtedy, jakbym był pępkiem świata. Jakbym był tylko ja. Cała uwaga skupiona jest na mnie. (M, 29 lat)

Tylko na wyraźne życzenie osoby podwieszanej dopuszcza się przy niej obecność kogokolwiek. Na ogół jest to ktoś z bliskich jej osób, którego rola (o ile pozwala na to dana pozycja) polegała na trzymaniu uczestnika podwieszenia za rękę od początku do końca trwania etapu lotu, czyli czasu, w którym pozostaje on zawieszony na hakach. To jeden z nielicznych społecznych akcentów tej praktyki cielesnej, w którym stymulacja przyjemności płynącej z podwieszenia ciała odbywa się przez dotyk czy w ogóle kontakt fizyczny z inną osobą. Ta bezpośrednia interakcja fizyczna osoby podwieszanej z wybraną osobą towarzyszącą może przybrać bardzo intymny charakter. Jedną z jej form polega na dociążeniu osoby podwieszanej poprzez „doczepienie się” do jej ciała kogoś bliskiego. Dodatkowym źródłem rozkoszy staje się wspólne podwieszenie z bliską osobą. W trakcie „tańca w górze” uczestnicy, choć zawieszeni na odrębnych linach, w kulminacyjnym dla siebie momencie w sposób zaplanowany bądź nie przytulają się do siebie, by przez jakiś czas wisieć razem w uścisku. Zwłaszcza, że podwieszanie okazuje się nie tylko celebrowaniem transcendencji, ale także celebrowaniem nagości. Osoby podwieszane przystępują do tej praktyki cielesnej z reguły półnagie, a zdarza się, że nagie. Odsłonięcie ciała, nawet jeśli zostaje ono wystawione na widok szerszej publiczności, nie stanowi dla osoby podwieszanej problemu. Aspekt wstydu w ogóle nie pojawia się w tym kontekście w wypowiedziach badanych:

Nie zastanawiałam się w tym momencie kompletnie nad tym, jak, jak wyglądam. Nie miałam wtedy takiego podręcznikowo pięknego ciała. A byłam rozebrana, musiałam się trochę obnażyć. Nie wstydziłam się. To mnie w tym momencie najmniej interesowało. Ja myślę sobie, że chciałabym kiedyś podwiesić się całym topless w pozycji suicide. (K, 27 lat)

Intensyfikacja doznań w trakcie podwieszenia dokonuje się także przez świadomość bycia w centrum zainteresowania innych. Skupienie uwagi na osobie podwieszanej, wyrażany wobec niej podziw daje nie tylko dodatkową motywację, ale też wzmacnia jej przyjemne doznania:

Ja lubię, jak inni patrzą na mnie, jak się podwieszam. To jest przyjemne. To mi dodaje jeszcze większej adrenaliny. Ja wtedy wiem jeszcze bardziej, że muszę to zrobić. Gdybym to zrobił na scenie przed stu pięćdziesięcioma osobami, to wydaje mi się, że mógłbym przejść przez kolejną granicę i poczuć ten błogostan. Ci ludzie, ich obecność daje mi to, że przez jakiś moment swojego nudnego życia czuję się kimś wyjątkowym. Czuję się jak król w tym momencie. Jestem tym nakręcony. Wszyscy biegają wokół mnie, kontrolują haki, patrzą, robią zdjęcia. Czuję wtedy, że jestem królem tej imprezy. Czuję się doceniony, a jak człowiek jest doceniony, to jest szczęśliwy. (M, 29 lat)

W trakcie podwieszania jego uczestnicy komunikują się za pomocą swoich ciał z przyglądającą się tej praktyce publicznością. Treść tych komunikatów sprowadza się do manifestacji własnej indywidualności, odwagi oraz władzy nad ciałem. Ale jest to również okazja do wystawienia na widok publiczny swojego w znacznym stopniu zmodyfikowanego

ciała, w czym uobecnia się ten typ relacji z ciałem, który określany jest jako robienie ciała (*doing a body*) (Turner 1992: 16–17). Dlatego przyjemność doświadczana przez osoby podwieszane jako aktorów tego przedstawienia bierze się również ze świadomości, że wzbudzają zainteresowanie publiczności i są podziwiani już nie tylko za to, co robią w tym momencie ze swoim ciałem, ale też za to, jak ono wygląda. Z obrazu ciał badanych daje się natomiast wyczytać kontestację dominującego nurtu, w którym definiowane i kreowane jest dziś ludzkie ciało. Ci badani, którzy podwieszanie uznają za *body art*, wystawienie ciała podczas otwartych konwencji podwieszania traktują jako wyraz protestu wobec obowiązujących w ponowoczesnej kulturze wzorców przekształcania ciała. Tak zaznaczony sprzeciw badanych okazuje się jednak kontestacją wyłącznie estetycznych norm, którym ma być podporządkowane ciało. Ekspozycja ciała w trakcie tej praktyki pozostaje w dużej mierze poza kontrolą podwieszanych, którzy próbują w ten sposób przywrócić własnemu ciału fizyczność. Odsłonięte partie ciała mają być przedstawione tak, aby podkreślić ich zwyczajną, naturalną cielesność:

Nie przejmuję się tym, że moje piersi po prostu zwisają sobie, że nie mam wyrzeźbionego ciała, że brzuch mi tam gdzieś odstaje, bo nie jest super płaski i wyćwiczony, że mam cellulit, bo uważam, że każda kobieta go ma i taka jest po prostu nasza uroda. (K, 27 lat)

W sposobie odnoszenia się do swojego ciała w trakcie podwieszania badany nie udaje się jednak do końca zerwać z narcyzmem kultury konsumpcyjnej, w której, jak głosi maksyma Berkeleya – *esse est percipi* (istnieć to być postrzeganym) (Berkeley 2004:

98). Doświadczenie ciała w podwieszaniu opiera się również na jego perspektywie wizerunkowej, która warunkuje w pewnym zakresie odbieranie przyjemności. Przygotowując się do udziału w otwartym konwencie podwieszenia, badani mocno skupiają się na wyglądzie ciała, estetyzują je, by zapewnić sobie dobre samopoczucie cielesne płynące ze świadomości pozytywnego odbioru publiczności. Można tu nawet mówić wprost o sprzedaży wizerunku swojego podwieszanego ciała, wszak udział obserwatorów podczas takich pokazów jest zawsze odpłatny.

Podniecenie, wyrażane cielesnie doznania i przeżycia osób podwieszanych stają się źródłem zmysłowej przyjemności, ekscytacji i radosnej euforii odczuwanej także przez tych, którzy są obserwatorami tej praktyki cielesnej. Mam tutaj na uwadze zarówno członków ekip technicznych, osoby oczekujące na udział w podwieszaniu, jak i biernych obserwatorów tworzących publiczność podczas otwartych konwencji podwieszania. O doświadczeniu w trakcie obserwacji praktyki podwieszania cudzej cielesności traktuje niniejsza wypowiedź:

Jak obserwowałem podwieszające się osoby, to ogarnęła mnie taka fascynacja, bo widziałem te różne emocje. Zobaczyłem, że ci ludzie świetnie się bawią, trochę jak na jakiejś dobrej imprezie. Wychodzi z nich miłość, radość. Cieszą się, że udało im się pokonać ból. Często jest przy osobie podwieszanej ktoś, kto ją kocha, płaczą razem, że mimo, że długo ta osoba się męczyła, to się udało. Widać te emocje. Słyszałem kiedyś taki po prostu iście orgiastyczny krzyk dziewczyny, która się podwieszała. Ja płonąłem wtedy sam. To było takie nagromadzenie emocji, że ja przyznam

szczerze, że nie byłem nigdy w takim miejscu. Tyle emocji skumulowanych na takiej małej przestrzeni. To budzi moje emocje. W odróżnieniu od teatru, w którym wszystko jest wyreżyserowane, tutaj te emocje wynikały naturalnie. (M, 28 lat)

Podwieszanie ciała, mimo indywidualistycznego charakteru tej praktyki, nie jest pozbawione socjologicznego kontekstu, za brak którego Bryan S. Turner (1984: 54) potępia fenomenologiczne koncepcje ucieleśnienia. Ciało podwieszane jest również społecznie doświadczane. Relacje badanych potwierdzają, że w podwieszaniu to, co indywidualne, łączy się z tym, co społeczne. Przyjemne stany dostarczane tym, którzy są świadkami praktyki podwieszania, składają się na specyficzną atmosferę panującą podczas seansów podwieszania¹⁷. Georg Simmel (2006: 187), który twierdzi, że życie społeczne polega na doświadczaniu zmysłami innych ludzi, pisze: „Wrażenie zmysłowe, spowodowane widokiem innego człowieka, tonem jego głosu, wyczuwalną obecnością w tym samym pomieszczeniu, wywołuje uczucie przyjemności albo przykrości, wywyższenia

¹⁷ Zdarza się, że wrażenia zmysłowe spowodowane widokiem kogoś podwieszanego na hakach są zgoła odmienne i zamiast euforii i ekscytacji wywołują uczucie grozy, lęk, a nawet wstręt i obrzydzenie. Znamienny jest w tym kontekście obszerny opis rytuału „Tańca Słońca” u Mandanów, który sporządził wspomniany już G. Catlin. Mimo że Catlin (Catlin, Shippard 1841: 155, 171) nazywany był przyjacielem Indian, nie ukrywając doznanego w jego trakcie wstrząsu, tak oto rozpoczął swoją relację: „OH! *horribilevisu – et mirabile dictu!* Chwała Bogu, że to, co widziałem już minęło, i że mogę o tym opowiedzieć światu”. W dalszej jej części czytamy: „Niezachwiany hart ducha, z którym każdy z nich znosił tę część tortur, przechodzi wszelkie pojęcie; każdy z nich, gdy nóż przechodził przez jego ciało, zachowywał niezmienny wyraz twarzy; a kilku z nich widząc mnie czyniącego szkice, kazali mi patrzeć na ich twarze, na które patrzyłem przez cały czas tego okrutnego działania, nie będąc w stanie wykrzyknąć niczego oprócz najmiłszych uśmiechów, gdy patrzyli mi w oczy, gdy słyszałem, jak nóż rozcina ich ciało, czułem to niemal na sobie, a z moich oczu mimo woli płynęły po policzkach nie dające się powstrzymać łzy”.

albo poniżenia, podniecenia albo ukojenia”. „Nasze ciała i przyjemności – według Shustermana – są nam wspólne w równym stopniu, co nasze umysły i z pewnością nie są mniej publiczne niż nasze myśli. Przyjemność pojmuje się błędnie jako z istoty prywatną, dlatego, że niesłusznie utożsamia się ją z wewnętrznymi doznaniem cielesnymi, do których wyłączny dostęp ma odczuwająca je jednostka” (Shusterman 2016: 68). Michael Herzfeld przekonuje z kolei, że postrzeganie innych ludzi przez zmysły dalece wykracza poza sferę biologiczną. Analiza przykładów kulturowego uwarunkowania odczuwania zmysłowego pozwala na sformułowanie wniosku, że „odczuwanie cielesne i wartość kulturowa bezustannie wchodzą ze sobą w związki zależności” (Herzfeld 2004: 336). A zatem ciało podwieszane jawi się tutaj nie tylko jako element przedstawienia siebie, gry interakcyjnej i komunikacji, ale też jest ciałem wywołującym wrażenia.

Opisane powyżej doświadczenia z etapu podwieszania zwanego „lotem” czynią praktykę podwieszania niezwykle pożądaną i odgrywającą ważną rolę w świecie wewnętrznych przeżyć badanych, do których podwieszani chcą wracać. Co ważne, w żaden sposób badani nie utożsamiali swoich przeżyć z doznaniem o charakterze religijnym. Nie potrzebowali w nich teologicznego oparcia. Zaliczają je jednoznacznie do tej kategorii doznań, które mają służyć ich rozwojowi osobistemu. Bezwzględnym warunkiem absorbowania tych przyjemnych doznań i wrażeń staje się jednak uprzednie pokonanie bólu, co jednak nie wszystkim podwieszanym się udaje. A zatem mamy tutaj do czynienia z tym rodzajem przyjemności, której osiągnięcie wiąże się z poczynieniem uprzednio

określonego wysiłku. Badani byli w pełni świadomi tej istoty bólu, jego nieodzowności, tak w sensie pojawienia się, jak i konieczności zmierzania się z nim. Nazywają go „dobrym bólem”, bo prowadzącym ostatecznie do pozytywnych przeżyć. Godząc się na przeżywanie cierpienia, przydają temu etapowi praktyki podwieszania charakteru ascetycznego, wpisując się w „neotradycyjalny trend” konsumowania ciała (Krajewski 1997: 20). „W swoim sprzeciwie wobec nowoczesnego relatywizmu i niestabilności, badani poszukują wartości nieredukowalnych, w czym pomóc ma im ból doświadczany w trakcie podwieszania oraz jego trwałe modyfikacje” (Kowal 2016: 95). Dlatego w zgromadzonym materiale empirycznym nie pojawiały się dane mogące świadczyć o tym, że osoby przystępujące do podwieszania w jakikolwiek sposób próbują ten warunek ominąć, choćby na przykład poprzez przyjmowanie środków przeciwbólowych. To właśnie dynamika bólu w pewnym sensie organizuje tę praktykę cielesną, wyznaczając jej kolejne etapy.

W obliczu zgromadzonego materiału empirycznego czuję się upoważniona do poczynienia konstatacji, że w praktyce podwieszania ciała najważniejszy jest właśnie lot, rozumiany jako oderwanie człowieka od ziemi. „Skoro ograniczeniem ciała jest to, że nie można go unieść do góry, w trakcie praktyki podwieszania w pewnym sensie zostaje ono pokonane” (Kowal 2016: 83). Jeśli zatem traktujemy podwieszanie ciała jako jedną z form jego modyfikacji, to należy ją rozumieć nie w kategoriach przekształcania wyglądu ciała, a jego funkcji. Naturalną pozycją ciała nie jest wszak jego zawieszenie w powietrzu.

Wyjęcie haków i masaż ciała

Kiedy wracają doznania bólowe, a ciało znów objawia się przede wszystkim jako byt materialny, który zaczyna stawiać opór ekspresji osoby podwieszanej rozumianej jako wysiłek „ja”, pojawia się decyzja o zakończeniu „latania na hakach”. Każda z podwieszanych osób sama decyduje o tym, kiedy ma być opuszczona na dół. Dotknięcie stopami podłoża według relacji badanych bezpowrotnie odcina dostęp do tych przeżyć i tej rzeczywistości, której doświadczyli, będąc podwieszonymi. To zejście na ziemię wydaje się mieć metaforyczny sens. Podobnie jak w wywyższeniu ciała, tak i w jego sprowadzeniu na ziemię nietrudno dostrzec symbolikę tego etapu podwieszania. Kiedy stan przyjemności obniża się, ciało zostaje opuszczane na dół:

Zakończyłem latanie wtedy, kiedy okazało się, że ta pozycja podwieszenia przestała być już taka komfortowa, jak była na początku. (M, 28 lat)

Kiedy ciało zaczęło się tak dziwnie szarpać, nie poruszało się już tak bezwiednie i płynnie, to czułam, że ból wraca i że zaczyna zwycięzać. (K, 27 lat)

Opuszczenie ciała na dół jest bez wątpienia tym momentem, w którym badani wraz z poczuciem stałości odzyskiwali pełną kontrolę nad własną cielesnością, co jest przez nich utożsamiane z powrotem do materialnego ciała. Jednym z pierwszych doznań o charakterze fizycznym odczuwanych już po wyjęciu haków jest zdrętwienie miejsc na ciele, za które osoba została podwieszona. W przypadku wykonywania popularnej wśród badanych pozycji *suicide* drętwieją plecy i ręce. W siedzącej pozycji podwie-

szczenia zwanej *lotus*, która według badanych jest niezwykle „wygodną” pozycją i pozwala na długie, bo nawet kilkudziesięciminutowe podwieszenie, problemem fizycznego ciała są często występujące naderwania skóry w miejscach wbicia haków. Podobnie ma się rzecz w przypadku, gdy podwieszanie odbyło się przy zastosowaniu figur dynamicznych. Dopiero po wyjęciu haków osoba podwieszana dowiaduje się, że w trakcie lotu doszło do naderwania skóry, o czym sygnalizują pojawiające się charakterystyczne doznania bólowe.

Rola członków ekipy podwieszającej nie kończy się jednak z chwilą dotknięcia przez osobę podwieszaną stopami podłoża. Muszą oni jeszcze zaopiekować się jej ciałem. Po wyjęciu haków ze skóry, osoba podwieszana udaje się do odrębnego pomieszczenia, gdzie zostaje poddana bolesnemu masażowi ciała, a ściślej tych jego partii, w których były umiejscowione haki. Celem masażu ma być usunięcie nagromadzonego pod powłokami skórnymi powietrza, którego tym więcej dostaje do ciała, im więcej wykorzystano do podwieszenia haków, im więcej ruchów w górze wykonała osoba podwieszana, wreszcie im dłużej trwało konkretne podwieszenie. Czynność masażu, wykonywana ze szczególną starannością, ma zapobiec zakażeniom miejsc przełkuć oraz kolejnym doznaniom bólowym mogącym pojawić się w ciągu kilku następnych dni po podwieszeniu:

Po wyjęciu haków jest kolejna nieprzyjemna dla mnie rzecz, czyli odpowietrzanie. U mnie, ze względu na to, że jestem bardzo chudy i mam niewiele tkanki tłuszczowej, która działa jak takie uszczelnienie, dostaje się tego powietrza dużo. Czeka mnie zawsze po

podwieszeniu długi masaż, w którym po prostu wyciskają przez te otwory w skórze powietrze z całego ciała praktycznie. Bo nawet przy takim podwieszaniu na cztery haki, to powietrze miałem wszędzie – od dołu pleców, przez ramiona, aż po szyję. I to wyciskanie zawsze boli, ale robi się to po to, żeby nie było zakażenia i zakwasów. (M, 23 lata)

Na tym etapie znów do głosu dochodzi przede wszystkim fizyczność ciała. Rany muszą zostać zabezpieczone, a osoba podwieszana poinformowana o tym, jak powinna obchodzić się w ciągu najbliższych tygodni ze swoim ciałem. Podwieszanie ciała jest bowiem działaniem ryzykownym także w dalszej perspektywie czasowej. Przyjemność przeżyta w jego trakcie może mieć swoją cenę, którą są negatywne konsekwencje zdrowotne w postaci zakażeń ran i krwi. Dlatego miejsca gojących się popodwieszeniowych ran muszą być objęte szczególną troską, co oznacza konieczność utrzymywania ich w należyтым stanie higienicznym oraz opatrunkową ochronę przez zanieczyszczeniami.

Afterglow

Termin *afterglow* w języku angielskim oznacza łunę, zorzę i poświatę, choć bywa też tłumaczony jako wspomnienie. Właściwie wszystkie te tłumaczenia można odnieść do tego, czego badani doświadczali w kolejnych dniach po seansie podwieszania. Echem tej praktyki cielesnej jest trwający od kilku dni do miesiąca stan opisywany jako doświadczanie utrzymującego się endorfinicznego nastroju oraz niespotykanego dotąd wyciszenia, w którym badani czuli się uwolnieni od napięć, nawet w sytuacjach wcześniej definiowanych jako trudne:

To uczucie euforii w moim przypadku po podwieszeniu nie znika. Ja pamiętam, że po swoim pierwszym podwieszeniu jeszcze przez tydzień chodziłam i tak sobie euforycznie popłakiwałam, tak ni stąd, ni zowąd. Te emocje gdzieś tam jeszcze we mnie siedziały. Pamiętam też, że wtedy mi się wszystko nagle takie błahę wydało. To doznanie dosyć długo miałam, zarówno po pierwszym, drugim, jak i trzecim podwieszeniu. To takie przyjemne rozedrganie, jakbym ciągle jeszcze wisiała, a nie stąpała po ziemi. Byłam dosyć długo takich jeszcze odmiennych lotów, trochę jakbym funkcjonowała poza rzeczywistością. (K, 28 lat)

Ten stan po to jest taka szczerą radość. Świat jest piękniejszy, nic nie jest w stanie mnie zdenerwować i jakoś tak łatwiej się wszystko robi. To jest rodzaj takiej euforii. Ten stan takiego fajnego zadowolenia utrzymuje się u mnie jakies dwa tygodnie. A potem znowu wszystko jest takie zwyczajne, choć już nie tak zwyczajne jak przed podwieszaniem. (K, 23 lata)

Jestem jeszcze ciągle parę centymetrów nad ziemią. Jestem bardzo wyluzowany, uspokojony, wiele rzeczy, którymi normalnie się przejmuję, wtedy jakoś robią się mniej ważne. (M, 28 lat)

Afterglow bierze się ze świadomości dokonania cielesnej transgresji, której wyznacznikiem ma być przekroczenie granicy bólu definiowanego jako słabość czy ułomność ciała. To zatem przekroczenie natury ciała, które staje się możliwe w podwieszaniu jako działaniu sprzecznym z instynktownym podążaniem człowieka za przyjemnością. Podwieszenie ciała jest w ocenie badanych ich największym wyzwaniem cielesnym. Niewątpliwą korzyścią, jaką z niego czerpią, jest lepsze poznanie własnego cia-

ła i przekonanie się o jego możliwościach. Poprzez udział w tej praktyce osoba podwieszana dowiadyuje się, że jest w stanie przejść fizycznie przez podwieszanie, a także staje się bogatsza w wiedzę o tym, jak reaguje jej ciało w tej konkretnej sytuacji. Dlatego jeszcze przez kilka tygodni po podwieszeniu utrzymuje się u niej poczucie niebotycznej siły oraz większej władzy i kontroli nad własnym ciałem. O cielesnym wymiarze *afterglow* traktują poniższe wypowiedzi:

Jest taka świadomość, że to zrobiłem. Jestem taki pobudzony i usatysfakcjonowany. I później w normalnym życiu, jak spotyka mnie jakaś sytuacja zagrożenia, trudna, wymagająca myślenia, jakaś ciężka sytuacja stresowa, to mam taką świadomość zawsze, że to zrobiłem, to co mi teraz może stanąć naprzeciw? Po samym podwieszeniu jeszcze długo trzyma jednak adrenalina. W tym stanie wiem, że mogę liczyć na moje ciało, znam je i wiem, że poradzi sobie z różnymi rzeczami. (...) W tym stanie byłem u dentysty, to było po moim drugim suspension. Boję się dentysty. Wykorzystałem technikę panowania nad bólem z podwieszania u dentysty. I faktycznie pomogło. A ja panicznie od dziecka bałem się dentysty. To był mój największy koszmar! (M, 23 lata)

Ten stan euforii dodatkowo wynika jeszcze z tego, że jak dałam radę się podwiesić na hakach, to już mogę tak naprawdę wszystko w życiu. Już nic mi nie jest straszne. Ja do tej pory tatuowałam się pod znieczuleniem, bo to było dla mnie tragiczne doświadczenie. Teraz wiem, że dam radę bez. Zdobyłam taką pewność związaną z bólem i to jest dla mnie kwestia najważniejsza. Jestem zdolna do nadludzkich rzeczy. To mi dało bardzo dużo pewności siebie. Bo to

była walka z ciałem, ze sobą i wygrałam tę walkę.
(K, 28 lat)

Jeśli spojrzeć na podwieszanie ciała w kategoriach triumfu umysłu nad cielesnością, to dostrzeżalny jest tutaj pewien paradoks. Oto słabsze, bo pokonane ciało w popodwieszeniowym stanie *afterglow* doświadczane jest jako lepsze, pod pewnymi względami doskonalsze, bo lepiej radzące sobie w określonych typach działania. Na płaszczyźnie samopoczucia cielesnego w stanie *afterglow* badani czują się wyzwoleni z ograniczeń ciała. Rzadko w tym stanie doświadczają dysfunkcji cielesnych rozumianych jako choroba czy jakiegokolwiek niedomaganie ciała. Co ważne, stan ten nie zostaje zakłócony przez dolegliwości bólowe związane z procesem gojenia popodwieszeniowych ran. Jeśli chodzi o relację emocjonalną z własnym ciałem, to niektórzy z badanych przyznawali, że z każdą praktyką podwieszania bardziej lubią swoje ciało, ponieważ uznają je za bardziej funkcjonalne. Wiąże się to właśnie z lepszym poznaniem jego możliwości i tym samym pogłębieniem relacji ciało–umysł:

Czuję się przede wszystkim pewniej. I po prostu też lepiej czuję się z własnym ciałem, bo je zaakceptowałam bardziej dzięki podwieszaniu. W tym czasie tak czuję, że jest bliższa więź z ciałem, dlatego jest lepiej. Dużo wtedy jestem w stanie zrobić. Bardziej dynamicznie działam, bo jestem nakręcony tym wydarzeniem podwieszenia się na hakach. Przez jakiś czas jestem naładowany pewną energią, która mi pomaga w takim normalnym życiu. (M, 23 lata)

Sposób, w jaki badani doświadczają ciała w kolejnych dniach po podwieszeniu, określa też

wyraźniejsze niż przed tą praktyką odczuwanie własnego ciała. Wspólne badaniem było dobre samopoczucie cielesne, na które składało się poczucie lekkości ciała, nieskrepowanej wolności cielesnej i swoistego rodzaju otwartości ciała na nowe doświadczenia. Emile Durkheim (2010: 272), opisujący funkcje kultu negatywnego w obrzędach ascetycznych Australijczyków, tak oto pisze o skutkach cierpienia zadawanego ciału: „ból zwiększa energię życiową, powoduje wzrost włosów i brody, wzmacnia członki”. Formułując zasadę, że „cierpienie generuje niezwykłą moc”, przekonuje, że „w rzeczywistości (...) wielkość człowieka najwyraźniej się przejawia w sposób, w jaki stawia czoła cierpieniu”. O samym cierpieniu pisze natomiast, że „słusznie uchodzi ono za sposób wiodący do wyzwolenia” (Durkheim 2010: 272).

Działający niezwykle silnie w „popodwieszeniowym” stanie *afterglow* mechanizm eskalacji kolejnych doznań i wrażeń cielesnych skłania badanych do poszukiwań możliwości ponownego podwieszenia. Mowa tutaj o przeżywanym na tym etapie „swego rodzaju przymusie przystąpienia do kolejnych podwieszeń, który powstaje pod wpływem emocji i wrażeń doświadczanych nie tylko w trakcie samej praktyki, ale także na długo po jej zakończeniu” (Kowal 2016: 91). Podjęcie takich prób nie jest jednak natychmiast możliwe. Cielesnym warunkiem przystąpienia do podwieszenia jest wszak wygojenie się miejsc, w których naruszona została ciągłość tkanki skórnej. Nawet jednak całkowita regeneracja skóra tych miejsc nie oznacza możliwości ponownego za nie podwieszenia. W miarę kolejnych podwieszeń na mapie ciała osoby praktykującej tę formę zabawy z ciałem pojawiają się tak zwane „miejsca zużyte”,

które muszą być pomijane podczas aplikowania haków w następnych podwieszeniach.

Blizny na ciele

Podwieszanie ciała pozostawia widoczne znaki. Stanowią o nich około półcentymetrowe blizny, które są śladami po wbiciu w ciało haków¹⁸. Nie mają one jednak charakteru trwałego. Zwykle po około dwóch latach od seansu podwieszania prawie całkowicie znika po nich ślad. Jak wynika z analiz zgromadzonego materiału empirycznego, badani nie mają głęboko spersonalizowanego stosunku do popodwieszeniowych blizn. Traktują je jako naturalną konsekwencję podjętych wobec ciała wyborów. Pogodzenie się z ich obecnością uznają natomiast za przejaw odpowiedzialności za wszystkie te działania, które w podwieszaniu są skierowane na ciało:

Niby podwieszanie jest bardziej drastyczne, ale, szczerze mówiąc, gorzej goją się kolczyki niż rany po podwieszeniu. Bo jednak przy kolczyku coś tam w tej ranie jest i cały czas ją podrażnia. A po wyjęciu haka to są małe ranki. (M, 23 lata)

Nie przeżywam tych blizn, traktuję je jako dodatek, skutek uboczny podwieszania. Po prostu są. One są bardzo małej wielkości. Wyglądają jak małe pryszczki. Z upływem czasu muszę się naprawdę postarać, żeby je znaleźć. (K, 27 lat)

W swoich analizach starałam się dociec, jaką spełniają funkcję. Nie przypisując bliznom żadnego

¹⁸ Jeśli blizna jest szersza, bo kanał przekłucia uległ rozciągnięciu, po zakończeniu podwieszenia piercerzy ją zaszywają.

szczególnego znaczenia związanego z ich potencjalną symboliką, niektórzy uznają je co najwyżej za osobistą pamiątkę tego wydarzenia, jakim było podwieszanie. Dla tych badanych to pewnego rodzaju przypomnienie o swoim cielesnym wyczynie, a zarazem znak rozpoznawczy dla tych, którzy również dostąpili tej praktyki. Przez osoby, które nigdy nie zetknęły się z tematem podwieszania ciała, są natomiast najczęściej niedostrzegane. Zresztą większość blizn przykryta jest najczęściej ubraniem:

Patrząc na te blizny, przypominam sobie, co zrobiłem. Na każdą bliznę jak patrzę, to przypominam sobie to konkretne podwieszenie. Ja swoje blizny strasznie lubię. Wracają te emocje związane z podwieszaniem. To są same pozytywne rzeczy. Dla mnie blizny to taka pamiątka. I dla mnie są wyjątkowe. (M, 23 lata)

Ktoś, kto się nie podwieszał ani nie był blisko tego, to się nie zorientuje w ogóle, że to są blizny. Ale ktoś, kto się na tym zna, dostrzeże, że są w linii prostej, że one się nie biorą znikąd. (K, 27 lat)

Blizny pozostają szczególnie „użyteczne” wtedy, kiedy kończy się stan *afterglow*. Zapisane na karcie historii ciała wywołują wspomnienia, przypominają o tym doświadczeniu cielesnym, a zwłaszcza o tych doznaniach, które udało się badanym przeżyć w fazie lotu. Ale obecność blizn okazuje się też problemem estetycznym, który przeszkadza w realizacji planów badanych osób noszących się z zamiarem udziału w otwartym konwencie podwieszania:

Niektórzy mają tak, że podwieszają się raz i koniec, więcej nie chcą. A ja należę do tej drugiej grupy, że chcę więcej i już teraz czuję, że znowu chcę. I tak na-

prawdę jedyną przeszkodą, jaką czuję w tej chwili, to są blizny. U mnie one są spore i niezbyt ładne. One zdecydowanie mnie szpecą. Całe plecy mam w takie kropeczki. I to jest przeszkoda, żeby się podwiesić. Bo one są zagojone, ale są po prostu brzydkie. Ciągłe je jeszcze widać. W ogóle będę teraz wymyślać takie pozycje, gdzie blizn nie będzie bardzo widać. (K, 23 lata)

Dla cytowanej wyżej badanej blizny pozostają cielesnym stygmatem, który niezaprzeczalnie oszpeca ciało. Kwestie estetyki ciała po podwieszeniu nie są jednak uwzględniane w decyzji badanych o udziale w tej praktyce cielesnej. O ile obecność blizn jest uznana za jeden z kosztów podwieszania, to w przeprowadzonym bilansie zysków i strat badani uznają, że znacznie przewyższają je osiągnięte dzięki podwieszeniu korzyści.

Podsumowanie

Poznanie sposobu, w jaki badani doświadczają swojego ciała w trakcie podwieszania, pozwala na zdefiniowanie sensu tej praktyki. Z analizy zgromadzonego materiału empirycznego wynika, że każdorazowy udział w podwieszaniu jest personalnym doświadczeniem dla każdego z badanych. Choć jego sens określany jest zarówno jako poznawczy, duchowy, jak i artystyczny, ciało w podwieszaniu doświadczane jest przede wszystkim jako źródło cierpienia i przyjemności.

Ascetyczny wymiar przeżyć badanych staje się częścią ich pracy nad ciałem i stwarzanymi przez nie ograniczeniami. Wielu traktowało tę praktykę jako swego rodzaju test czy sprawdzian ciała. O ile w inicjacyjnym podwieszaniu badani dowiadywali się o

progu własnej wytrzymałości bólowej, to już w kolejnych tego rodzaju praktykach wykorzystywali tę wiedzę do pracy nad ciałem i pogłębiania jego relacji z umysłem. W rezultacie wiedza o własnym ciele stopniowo wzrasta, przez co badani nabywają przekonania, że ciało jest całkowicie poznawalnym obiektem. Co ważne, odczucia bólowe nie słabną przy próbach kolejnych podwieszeń. Ilość doświadczeń związanych z tą praktyką nie zmniejsza ani doznań bólowych związanych z wykonywaniem przekuć, ani samym podwieszeniem. Ból jawi się jako stały element procesu, jaki osoba podwieszana jest zmuszona przejść. Bólu nie da się też jednoznacznie oddzielić od przyjemności afektywnej, bo nawet przy jej najintensywniejszym doświadczaniu ból całkiem nie znika, tak jak nie znika świadomość ciała, która zachowana zostaje poprzez przeżywanie sensoryczno-zmysłowych doświadczeń.

Przyjemnościowy aspekt doznań jest najsilniej zaznaczony w doświadczaniu własnego ciała przez osoby podwieszane. Pozostaje jednak odpowiedzieć na pytanie, czy doznawana w podwieszaniu przyjemność jest celem samym w sobie przystępujących do tej praktyki cielesnej. Jeśliby połączyć ze sobą treści dotyczące motywów podwieszania z tymi, które traktują o ich przeżyciach w trakcie trwania tej praktyki, to okaże się, że przyjemność nie jest celem, a środkiem badanych do tego, co nazywają „rozwojem osobistym”, „samorealizacją”, „samodoskonaleniem” czy „przemianą”. Jeśli doświadczenie tej przyjemności jest wystarczająco silne dla osoby podwieszanej, dochodzi do czegoś, co można nazwać naznaczeniem „ja”. Pozostawiony przez przeżyty przyjemność głęboki ślad ma zmieniać badanych, nie tylko wzmacniając ich ciała, ale też

przewartościowując ich potrzeby i pragnienia czy wytyczając nowe cele w życiu.

Ciało w trakcie praktyki podwieszania doświadczane jest zarówno jako byt obiektywny, jak i subiektywny. Znaczna część przeżyć badanych dotyczy jego biologicznych i fizycznych aspektów. Najpierw doznania mają wyłącznie cielesny charakter i wiążą się z doświadczaniem ciała głównie jako bytu materialnego. To tak, jakby najpierw podwieszane zostało wyłącznie ciało. W relacjach badanych odnoszących się zwłaszcza do początkowych aktów podwieszania daje się dostrzec wyraźny kartezjański dualizm, podkreślając silnie odrębność ciała od umysłu. Ale to traktowane w wyraznie instrumentalny sposób ciało zostaje pokonane przez umysł, wysiłkiem którego udaje się przewyciężyć ból. Z drugiej zatem strony widoczny jest w tym doświadczeniu silny związek ciała i umysłu, których pełne rozdzielnie, jak pokazują przeżycia badanych ze szczytowego momentu tej praktyki, nie jest do końca możliwe. Mimo wyraznie duchowego charakteru przeżyć na tym etapie podwieszania, świadomość ciała zostaje zachowana. Nie jest zatem tak, że po tym, jak podwieszane zostaje ciało, przychodzi czas na „podwieszenie umysłu”. Były te w swojej wzajemnej niezbędności pozostają wszak nierozłączne. Ciało wchodzi w relację z „ja”, wyrażnie ją zacieśniając. Całość poznanych przeżyć i doznań badanych na wszystkich etapach tej praktyki upoważnia mnie do poczynienia konstatacji o nierozdzielności ciała i „ja” przy równoczesnym „chwilowym” byciu ciała poza „ja”, co następuje wtedy, kiedy doświadczane jest ono przede wszystkim jako byt materialny. Ale mimo, że „ja” czasami pozostaje w owym luźnym związku z ciałem, podczas

podwieszenia nie dochodzi nigdy do jego całkowitego oddzielenia od ciała. Wrażenie wspomnianego dualizmu bierze się z interpretacji doświadczania podwieszanego ciała w konkretnym momencie tej praktyki. Jeśliby spojrzeć na podwieszanie już dokonane w sposób linearny, ciało i umysł pozostają ze sobą w stałej współpracy i stanowią całościowy i spójny konstrukt. Podwieszanie jawi się zatem jako forma ekspresji siebie w rozumieniu jedności ciała i umysłu. Jest nie tylko potrzebne do budowania i rozwijania koncepcji siebie, ale wręcz ją determinuje. Sposób, w jaki badani odnoszą się do swojej cielesności, pozwala na sformułowanie tezy, że wszystkie kierowane na ich ciała praktyki stają się źródłem tożsamości tych osób. Chodzi tutaj o nadawanie sensu cielesnemu doświadczaniu rzeczywistości przez badanych. Podkreślając tu mocno indywidualistyczny charakter podwieszania ciała, warto raz jeszcze zaznaczyć, że jego praktykowanie

podporządkowane jest przede wszystkim tożsamościowym poszukiwaniom badanych. O marginalnym znaczeniu pozostaje natomiast dla badanych społeczny aspekt podwieszania. Udział w podwieszaniu nie służy wyrażaniu tożsamości grupowej. Współczesne podwieszanie ciała, w odróżnieniu od sensu jego pierwotnych form, ma służyć przede wszystkim jednostce.

Reasumując, doświadczanie własnej cielesności przez osoby praktykujące podwieszanie ciała jest w istocie doświadczaniem dosłownie i metaforycznie stanu zawieszenia między ziemią a niebem. To stan pomiędzy doświadczaniem materialności ciała wraz ze wszystkimi jego ograniczeniami i słabościami, z jakimi mamy do czynienia na ziemi, a ponadcielesnym doświadczaniem ciała, które wywołuje uniesienie, zachwyty, euforię i błogość kojarzoną z niebem.

Bibliografia

Ambrosia Kristine, Lanza Joseph (1990) *Fakir Musafar Interview* [w:] Adam Parfrey, ed., *Apocalypse Culture*. Los Angeles: Feral House, s. 106–117.

Atkinson Michael, Young Kevin (2001) *Flesh Journeys: Neo Primitives and the Contemporary Rediscovery of Radical Body Modification*. „Deviant Behavior: An Interdisciplinary Journal”, vol. 22, no. 2, s. 117–146.

Bauman Zygmunt (1995) *Ciało i przemoc w obliczu ponowoczesności*. Toruń: Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.

Baumeister Roy T. (1988) *Masochism as Escape from Self*. „The Journal of Sex Research”, vol. 25, no. 1, s. 28–59.

Baumeister Roy T. (1989) *Masochism and the Self*. New York: Lawrence Erlbaum Associates.

Berkeley George (2004) *Traktat o zasadach ludzkiego poznania, w którym poddano badaniu główne przyczyny błędów i trudności w różnych dziedzinach wiedzy oraz podstawy sceptycyzmu, ateizmu i niewiary*. Przełożył Janusz Salomon. Kraków: Wydawnictwo Zielona Sowa.

Bowers Alfred W. (2004) *Mandan Social and Ceremonial Organization*. Lincoln: University of Nebraska Press.

Catlin George, Shippard William (1841) *Letters and Notes on the Manners, Customs, and Condition of the North American Indians, vol. 1*. London: The Egyptian Hall.

- Charmaz Kathy (2009) *Teoria ugruntowana. Praktyczny przewodnik po analizie jakościowej*. Przełożyła Barbara Komorowska. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Ciężki Jakub (2006) *Ciało jako obiekt operacji artystycznej*. Dostępny w Internecie <www.miki.hg.pl/prazjawisko.php> [dostęp 15.03.2016 r.].
- Crossley Nick (1995) *Merleau-Ponty, the Elusive Body and Carnal Sociology*. „Body and Society”, vol. 1, no. 1, s. 43–66.
- Cyrus Irene Salome (1997) *Indianie Ameryki Północnej*. Przełożył Ryszard Wojnakowski. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Durkheim Émile (2010) *Elementarne formy życia religijnego. System totemiczny w Australii*. Przełożyła Anna Zadrożyńska. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Eliade Mircea (1997) *Inicjacja, obrzędy, stowarzyszenia tajemne. Narodziny mistyczne*. Przełożył Krzysztof Kocjan. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Foucault Michel (2000) *Filozofia, historia, polityka. Wybór pism*. Przełożyli Damian Leszczyński, Lotar Rasiński. Warszawa, Wrocław: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Frank Arthur W. (1991) *For a Sociology of the Body: an Analytical Review*[w:] Mike Featherstone, Mike Hepworth, Bryan S. Turner, eds., *The Body. Social Process and Cultural Theory*. London, Thousand Oaks, New Delhi: Sage Publications, s. 36–102.
- Gąssowski Jerzy (1996) *Indianie Ameryki Północnej od początków po wiek XIX*. Warszawa: Wyższa Szkoła Humanistyczna w Pułtusku i Wydawnictwo Trio.
- Glaser Barney G., Strauss Anselm L. (2009) *Odkrywanie teorii ugruntowanej. Strategie badania jakościowego*. Przełożył Marek Gorzko. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Goffman Erving (2011) *Relacje w przestrzeni publicznej. Mikrostudia porządku publicznego*. Przełożyła Olga Siara. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Herzfeld Michael (2004) *Antropologia. Praktykowanie teorii w kulturze i społeczeństwie*. Przełożyła Maria M. Piechaczek. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Husserl Edmund (1974) *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga druga*. Przełożyła Danuta Gierulanka. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Husserl Edmund (1982) *Medytacje kartezjańskie z dodaniem uwag krytycznych Romana Ingardena*. Przełożył Andrzej Wajs. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Klesse Christian (2000) *‘Modern Primitivism’: Non-Mainstream Body Modification and Racialized Representation* [w:] Mike Featherstone, ed., *Body Modification*. London, Thousand Oaks, New Delhi: Sage Publications, s. 15–38.
- Konecki Krzysztof T. (2000) *Studia z metodologii badań jakościowych. Teoria ugruntowana*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Kowal Katarzyna (2016) *W poszukiwaniu siebie. Indywidualne motywy podwieszania ciała praktykowanego współcześnie w Polsce*. „Studia Humanistyczne AGH”, t. 15, nr 4, s. 73–99.
- Krajewski Marek (1997) *Konsumpcja i współczesność. O pewnej perspektywie rozumienia świata społecznego*. „Kultura i Społeczeństwo”, t. 41, nr 3, s. 3–24.
- Leder Drew (1990) *The Absent Body*. Chicago: University of Chicago Press.
- Majka-Rostek Dorota (2010) *Ekstremalne modyfikacje ciała* [w:] Ewa Banaszak, Paweł Czajkowski, red., *Corpus delicti rozkoszne ciało. Szkice nie tylko z socjologii ciała*. Warszawa: Wydział Nauk Społecznych Uniwersytetu Wrocławskiego i Wydawnictwo Difin, s. 105–121.
- Maslow Abraham H. (1986) *W stronę psychologii istnienia*. Przełożyła Irena Wyrzykowska. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Merleau-Ponty Maurice (1996) *Widzialne i niewidzialne*. Przełożyli Małgorzata Kowalska, Jacek Migasiński, Renata Lis, Iwona Lorenc. Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Merleau-Ponty Maurice (2001) *Fenomenologia percepcji*. Przełożyli Małgorzata Kowalska, Jacek Migasiński. Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Métraux Alfred (1943) *A Myth of the Chamaco Indians and Its Social Significance*. „The Journal of American Folklore”, vol. 56, no. 220, s. 113–119.

Musafar Fakir (1990) *Body Play* [w:] Adam Parfrey, ed., *Apocalypse Culture*. Los Angeles: Feral House, s. 104–105.

Myers James (1992) *Nonmainstream Body Modification: Genital Piercing, Branding, Burning, and Cutting*. „Journal of Contemporary Ethnography”, vol. 21, no. 3, s. 276–306.

Posern-Zielińska Mirosława, Posern-Zieliński Aleksander (1977) *Indiańskie wierzenia i rytuały*. Wrocław, Warszawa, Kraków, Gdańsk: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.

Shilling Chris (2010) *Socjologia ciała*. Przełożyła Marta Skowrońska. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Shusterman Richard (2016) *Świadomość ciała. Dociekania z zakresu somaestetyki*. Przełożyli Wojciech Małecki, Sebastian

Stankiewicz. Kraków: Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych Universitas.

Simmel Georg (2006) *Most i drzwi. Wybór esejów*. Przełożyła Małgorzata Łukasiewicz. Warszawa: Oficyna Naukowa.

Teplicki Zbigniew (1994) *Wielcy Indianie Ameryki Północnej*. Warszawa: Wydawnictwo Książka i Wiedza.

Turner Bryan S. (1984) *The Body and Society*. Oxford: Basil Blackwell.

Turner Bryan S. (1992) *Regulating Bodies. Essays in Medical Sociology*. London: Routledge.

Vale V., Juno Andrea (1989) *Modern Primitives: An Investigation of Contemporary Adornment and Ritual*. San Francisco: RE/Search.

Cytowanie

Kowal Katarzyna (2018) *Między ziemią a niebem... Doświadczenie własnej cielesności przez osoby praktykujące podwieszanie ciała – studium socjologiczne*. „Przegląd Socjologii Jakościowej”, t. 14, nr 2, s. 84–119 [dostęp dzień, miesiąc, rok]. Dostępny w Internecie: <www.przegladsocjologiijakosciowej.org>. DOI: <http://dx.doi.org/10.18778/1733-8069.14.2.04>.

Between Earth and Sky... Experience of Own Corporeality by People Practicing Body Suspension—Sociological Study

Abstract: The aim of the paper is to analyze the experience of the body of a person suspended by the skin from hooks, adopting the perspective of the subject as an embodied entity. The empirical basis for the paper is the author's own sociological research conducted in the group of 30 people practicing body suspension, the selection of whom had the character of purposive sampling, determined by at least two-time participation in this corporeal practice. Gathering and analyzing of the research material were subordinated to the procedures of grounded theory methodology, within the framework of which the technique of free-form guided interview was used. As the practice of body suspension takes place according to the specific order, the analysis of the empirical material has the form of discussion of the body experience at its six consecutive stages, four of which are strictly related to the act of body suspension itself, while the last two refer to body experience after the act of body suspension. In the practice of body suspension by the skin from hooks, the human body is experienced primarily as a source of pleasure, the achievement of which is determined by the prior experience of the body as a source of pain. Pain is an indispensable sensation here because it determines the dynamics of this corporeal practice. The suspended body is also regarded as an object of ownership, controlled by the subjects to a different extent, as a place of contact with one's own "ego," a tool of expression and communication, and, finally, as an object of aesthetic and hygienic care. In the analysis of the suspended body experience, consideration was given to the phenomenological perspective where the body is treated as a physical object, which is a body alive, sensitive, and emotional.

Keywords: body, corporeality, own body experience, phenomenology, body suspension, body modifications

Magdalena Wojciechowska
University of Lodz

“I’ll Tell You What You Need to Know.” How Respondents Negotiate the Sense of Meaning-Making—Methodological Reflections from the Field Based on Ethnographic Study of Lesbian Parenting in Poland

DOI: <http://dx.doi.org/10.18778/1733-8069.14.2.05>

Abstract The aim of this paper is to shed light on how various interactional and interpretational contexts arising from specific researcher—research participants relationship established in the course of doing ethnographic study on sensitive, and thus often enough resistant to immediate cognition, phenomenon, namely, lesbian parenting in Poland, as well as different ways of embracing these, may factor into the research process. Drawing on specific dilemmas I encountered while doing the study at hand—from engaging a hard-to-reach population that, in a sense, *wished* to be reached, and the consequences thereof; through *being pushed out* of the comfort zone as the women under study, in the wake of becoming acquainted with the analysis I offered, “switched” from narrating their “in-order-to motives” to reflecting on the “because motives” behind their actions; to contextualizing emotions arising as my response to *experiencing* the issues they face (on a daily basis), to name a few—my goal here is to discuss how different ways of collecting and analyzing data—in the context of developing rapport with the women under study—have had an impact on conceptualizing and (re)framing the data at hand.

Keywords Lesbian Parenting in Poland; Ethnographic Study; Methodological Reflections; Making Meaning; Challenges of Fieldwork

Magdalena Wojciechowska holds a master’s degree in sociology and works as a research and teaching assistant in Sociology of Organization and Management Department, Faculty of Economics and Sociology, University of Lodz, Poland. Her research interests lie in studies of members of marginalized social groups.

Contact details:

Department of Sociology of Organization and Management
Institute of Sociology, Faculty of Economics and Sociology
University of Lodz
ul. Rewolucji 1905 r. nr 41/43, 90-214 Lodz, Poland
e-mail: wojciechowska.ms@gmail.com

Reflexive paradigm *imposed* by the interpretative turn, which guides the article at hand, makes the qualitative research that embraces it “very much exploratory in nature” (Roman 2016:10; also see: Altheide and Johnson 1994). The aforementioned reflexivity, both encouraged and expected from qualitative researchers (see, e.g., Kvale 2004; Hammerslay and Atkinson 2007; Angrosino 2010; Flick 2010), calls for the researcher to analytically deconstruct one’s own experiences, reasoning, and actions, as well as the imagery of others in the pursuit of *unveiling* any elements deriving from and/or having an impact on the taken-for-granted assumptions one may have on the phenomena being studied (see, e.g., Archer 2007; Becker 2008; Whitley 2015; Roman 2016). “Above all, however, a reflexive turn provides the room for those being ‘researched’ to become engaged participants in knowledge creation...and, if they choose to do so, to assume leading roles in defining research” (Roman 2016:10; also see: Becker et al. 2014; Cataldi 2014). In fact, the relation arising between the researchers and research participants seems to be given primacy in the literature referring to methodological and ethical concerns in conducting qualitative studies, with the emphasis placed on issues such as developing rapport and winning trust, closeness and distance, the co-construction and contextualization of knowledge, power imbalance between the parties, to name a few (see, e.g., Lincoln and Guba 1985; Gergen and Gergen 2000; Konecki 2000; Finlay 2002; Kvale 2004; Hammerslay and Atkinson 2007; Angrosino 2010; Flick 2010; Adler and Adler 2012; Ślęzak 2018). And, although some researchers claim that, “attempting to *be* reflexive takes one no closer to a central source of illumination than attempting to *be* objective” (Lynch 2000 as cited in Button et al. 2015:103), allowing the research-

er to play a more central role in the study, as well as releasing one from discomfort or feelings of guilt due to *revealing* and *sharing* any concerns they may have encountered in the field, but adding little novelty to the research itself (see, e.g., Patai 1994), it seems that the contextual acknowledgement of potentially opposing perspectives and goals, that may have an impact on fluctuations of “power balance” between the parties and the related vulnerability of either one of them, can actually add to the research (cf., Niedbalski 2010; Roman 2016; Ślęzak 2018; Wojciechowska forthcoming). This is particularly true when it comes to ethnographic studies—when the researcher gets (and feels) immersed in the field, and one’s relation with the research participants, more often than not, goes beyond the study context (see, e.g., Adler and Adler 2012). Still, before a certain level of familiarity is reached—and one can refer to the co-construction of knowledge as one of the substantial advantages of ethnography—a classical metaphor that best captures the role of the researcher (ethnographer) is the one of the child¹ being socialized into a particular world with the meanings *ascribed* therein (see: Werner and Schoepfle 1987). In this context, it is the researcher who—from the beginning of one’s fieldwork—seems to be placed in an inferior position, being, to a certain degree, “at the mercy” of the research participants (Råheim 2016), and constantly working on winning their trust (Angrosino 2010). Thus, intertwined in ethnographic studies is a constantly changing “power balance,” as well as relationship, between the researcher and research participants. As Karnieli-Miller,

¹ Certainly, the researcher can purposely take on the role of “the innocent child,” just pretending one’s “ignorance” of the phenomena under study—especially in the early phases of the research—for instance, in order to avoid being perceived as potentially threatening (see, e.g., Konecki 2000).

Strier, and Pessach (2009:282 as cited in Råheim 2016) stress, “to gain access to the participants’ private and intimate experiences...the researcher must enhance a sense of rapport with people and needs to build a considerate and sympathetic relationship and sense of mutual trust.” Taking a closer look at the aforementioned *point*—one of the many the researcher is advised to embrace while embarking on a qualitative (and especially—ethnographic) study—makes the vulnerability of both the researcher and research participants, surfacing in the context of the study, evident. Things can get even “messier” when the researcher aims at accessing the so-called hard-to-reach groups, and thus needs to look beneath the overt surface realities to understand the hidden ones. In fact, a number of researchers have addressed the above concerns, offering their insights and guidance; and yet, every research context seems to be *unique* in its own way, and so are the challenges and tricks of the trade that one draws from it. Still, I believe, this does not make the attempts to add to the debate insignificant, especially if one takes into account the importance of conducting ethically-informed research that would not impede the *well-being* of the research participants, as well as that of the researcher.

The aim of this paper is to discuss methodological, as well as ethical issues that gradually emerged in the course of doing my five-year ethnographic study of planned lesbian parenting in Poland. Due to no legal (and little social) recognition of same-sex families in Poland (in this case—lesbian couples whose child had been artificially conceived in the course of their relationship), embedded in the context of internalized heteronormativity (see, e.g., Abramowicz 2010; Oliwa 2012; Miziel-

ńska and Stasińska 2013; Slany 2013; Majka-Rostek 2014; Mizielińska, Abramowicz, and Stasińska 2014; Wojciechowska 2014; 2015; Wycisk 2014; Mizielińska, Struzik, and Król 2017), the population under study seems to fall into the hard-to-reach groups category. Thus, one may expect the paper at hand to be a *story* dwelling on difficulties regarding gaining access, establishing rapport, and winning the research participants’ trust, interspersed with “tales” referring to overcoming an inherent imbalance in our relation. Instead, I wish to discuss how—to my astonishment—it was the women under study who, on the one hand, literally structuring, and thus enabling the research to be *successful* in terms of reaching the population, and, on the other hand, symbolically controlling the generation of categories, *guided* the process of collecting data, as well as the flow of information, thus, to some extent, taking the role of the activists who “wished to be heard”; how the research participants’ definitions of the situation (those regarding the research itself, as well as those of *passing*² [Goffman 2007]) have been *disturbed* due to becoming acquainted with the analysis I offered, what made them reflect on their “because motives” (Schütz 1953), as well as challenge the way(s) we were making meaning; and how our different social locations, particularly—my outsider status, as well as specific ways of collecting data have had an impact on the co-construction and contextualization of knowledge. Thus, the paper does not focus on specific results of the study, but—instead—

² In order to manage insecurity anchored in fear of experiencing the anticipated displays of homophobia, many women (especially—non-biological mothers) employ the strategy of *apparent invisibility*, “designed” with an eye to let them *pass* as a family in a variety of social spaces (see: Wojciechowska 2014; 2015).

represents a modest attempt to add to the debate about how various interactional and interpretational contexts arising from specific researcher—research participants relationship established in the course of doing ethnographic study, as well as different ways of embracing these, may factor into the research process. The actual examples from the fieldwork which I offer derive from an ethnographic study aimed at analyzing how the way lesbian mothers experience and interpret diverse phenomena, embedded in specific interactional, situational, and spatial contexts, they encounter in everyday life has an impact on how these women—raising a child artificially conceived in the course of their relationship—*create* and *adapt* specific strategies of acting as family in a heteronormative society, as well as how they make meaning of their role as a mother. In this sense, the way women under study see themselves in the context of acting under unfavorable socio-cultural climate and *conceptual invisibility* outlines the broader analytical framework of how they build interactional concepts, as well as the experiences of motherhood.

A Study of Planned Lesbian Parenting in Poland—Methodological Notes

As mentioned earlier, issues discussed in the article at hand are based on data collected during my five-year ethnographic study of planned lesbian parenting in Poland.³ Among the couples who participated

³ At first, the scope of the project was much wider, encompassing the situation of same-sex families in Poland; still, since—during the course of the study—the issue of parenting emerged as one of the most important categories for the research participants (mostly in the narrations of women, but also in those of men), I decided to focus my research on the problem at hand.

in the study are 20 lesbian couples⁴ whose child had been artificially conceived (due to intrauterine insemination or in vitro fertilization) in the course of their relationship.⁵

Semi-structured interviews, which I conducted in various configurations, were the leading technique of data collection. When meeting a given family for the first time, I interviewed both of the women, unless the couple split up or only one of the women was a biological mother of a child from previous relationship (marriage ended with divorce). The next step was to interview the women separately—during our succeeding meetings.⁶ Although I am aware of the limitations of thusly conducting the interviews, my decision to do so was twofold. First, the majority of the research participants insisted on telling their stories in the presence of their partners (which, although can be interpreted in terms of anticipating *tension* such a meeting may cause, was explained in more “pragmatic” terms—since their child was still very young, one person was unable

⁴ At the time of our first meeting the women were aged 26-38, and their children’s age varied from 2 months to 5 years (5 couples expected their child to be born). Before making a decision to enlarge their families, women were couples from 18 months to 5 years. One of the couples split up before their child reached 1 year of age, but they still raise the child together.

⁵ Also, I interviewed 3 lesbian couples who raise a child being a biological descendant of one of them (conceived during her marriage which ended with divorce). Still, since the situation of those lesbian couples who form a reconstructed family (only one of the women identifies as an *actual* parent, since her child also has a father) is different from what experience the women who raise *their* child (see, e.g., Wojciechowska 2015), data obtained from the former mostly serve comparative purposes, and were not included in the article. In the course of the research, I also interviewed one gay couple where one of the men is a father of a child being raised by his ex-wife.

⁶ Thus far 5 couples were not interviewed separately (and we met only once), although the women have stated that they were willing to further participate in the research (at the time of the interview their children were toddlers which had an impact on scheduling the succeeding meeting time-wise).

to simultaneously take care of the child and focus on narrating; another thing is that the women perceived such a solution as lucrative for me—instead of one person, I was able to interview two people, what was to “guarantee” that no important fact was to be omitted or distorted, which—on the analytical level—allows the researcher to make assumptions regarding the *nature* of the relationship the women had). Second, being aware that such a way of conducting interviews would allow witnessing how the women relate to their partners, as well as their child,⁷ what, in the context of the study, is extremely valuable, I decided to comply with their request. During the interviews with both partners I paid special attention to not touch on any sensitive (or potentially so) issues, which, if emerged, were brought to light at the time of individual meetings. Moreover, since most of the couples do not publically reveal the *nature* of their relationship (in certain situational contexts or in front of certain people), the participants involved have been anonymized. Thus far I have conducted 64 interviews with the women whose child had been conceived in the course of their relationship—26 interviews with both mothers⁸ and 38 individual interviews (17 with biological

⁷ The research participants’ children (usually toddlers) were present at the time of the interview. Still, none of the women insisted on keeping the interview short. Furthermore, as one of the participants has stated, our meeting was important for her, since she viewed it as the opportunity to raise—via potential publications based on their narrations—social awareness in the area of lesbian parenting. On the other hand, I do not exclude that such motives could have an impact on the way they constructed their narrations.

⁸ Since one of my aims is to see whether/how the research participants’ situation evolve over time, I intend to interview each of the couples at—at least—two points in time. Thus far I have interviewed 7 couples twice (in case of 4 families in 2014 and 2016, and in case of 3 other couples in 2015 and 2017) and 2 families 3 times (in 2013, 2015, and 2017). One of the couples has been interviewed twice in the timeframe of one week (since our first encounter lasted longer than they

mothers and 21 with non-biological mothers⁹). The interviews lasted around three to five hours (in case of interviews with both partners) and around one to two hours (in case of individual interviews), and were audio-recorded and transcribed.

The second technique of data collection was overt participant observation, aimed at capturing how the women under study *present* and *practice* their family in a *visible* (both common and institutionalized) social space, as well as how specific social responses to their actions, as interpreted by the women, have had an impact on adapting certain strategies of functioning in the social milieus at hand (such issues were clarified during conversational interviews [see: Konecki 2000; Kleinknecht 2007]). Three families allowed me to accompany them in their everyday life activities such as going to the park, to the shopping mall, to the zoo, picking the child up from nursery school, or playing with the child in the yard or at the playground. Also, one of the families, whom I have known for 4 years now, invited me for their child’s birthday party. Depending on the research participants’ schedules, one (which is usually the case) or both of the mothers are present while I do the observation (we have been once accompanied by one of the research participants’

expected, the women suggested we should continue the interview a few days later, when they would both have enough time to spare). It was, again, the research participants’ choice to be interviewed in the presence of their partners. Also, it is worth mentioning that although a two-year interval may not seem enough to offer an insight into potential shifts, many of the women narrated how (and why) they had revised their strategies of *presenting* their family as their child was growing up and thus becoming an *aware* social actor (preschool children).

⁹ It was the research participants’ choice to be referred to—in potential publications—as non-biological mothers, since they believed the term at hand was the closest to their situation—in the socio-legal context—and to how they felt.

mothers, who wished to find out more about the research). Thus far I have conducted 24 observations lasting around one to three hours, with the notes being taken during or right after the observation. All data gathered during the course of the study have been analyzed according to grounded theory methodology procedures (Glaser and Strauss 1967; Konecki 2000; Charmaz 2009).

The remaining sections of the article, referring to specific issues I encountered while doing the study at hand, are based on my field notes (interspersed with brief narration excerpts), illustrating and revealing not only my concerns regarding certain dilemmas but also exemplifying the researcher's (and, of course, the research participants') vulnerability surfacing while doing ethnographic study on sensitive issues.

Let Me Let You In. When the Research Participants' Perspective "Changes the Rules"

Embarking on a qualitative study involving the participation of the hard-to-reach, one certainly expects the path to be rocky. First of all, due to various reasons—in this case, internalized heteronormativity, not to say homophobia (see: Mizielińska, Struzik, and Król 2017), which has had an impact on the ways one controls information regarding their families—gaining access may represent a great challenge, and the failure to do so—cause frustration, everything I embraced a few years back while doing research on how female escorts see themselves—and are seen—in their professional context. Thus, this time, equipped with the knowledge and

tricks of the trade a number of researchers had offered, I was "prepared." Only this time it turned out to be *different*.

What I did not embrace in the course of deconstructing my imagery was that—if this was not already the case—most of the women I encountered during the study were striving to meet other individuals with similar experiences—for both practical (e.g., to find out how they deal with specific difficulties one encounters in the institutionalized social spaces), as well as symbolic (e.g., to have a support group whose "backup" may be seen as a milestone in achieving the state of ontological security [Giddens 2010]) reasons. Of course, the social stigma attached to non-heteronormative families, still prevalent in Poland (see, e.g., Oliwa 2012; Mizielińska and Stasińska 2013; Wycisk 2014), plays a role in their pursuits to figure out how to *practice* their family on a daily basis, how to *hide* and *reveal* specific information, as well as to *protect* their children from anticipated interactional obstacles (see: Wojciechowska 2015). And, I was about to discover the importance of the aforementioned in the context of my fieldwork, especially in relation to how the research participants were making meaning of taking part in the project.

Participants' Sense of Activism as the Main Drive and How It "Guided" the Research

The first three couples who I interviewed in a similar timeframe were reached independently thanks to my social network, which is nothing new when it comes to conducting qualitative research. Still, to my astonishment, I have soon discovered that the

research participants not only know other families socially but also share the issues (both *factual* and *conceptual*) being discussed during the interviews. When I first met the second (to be interviewed) planned lesbian family, they—almost right after I entered the room—offered to get me in touch with their friends (as they knew how difficult it was to reach the population) who, as I figured judging by the amount of details the women provided me with, I was to meet just two days later. At first I was reluctant to reveal the information at hand, but I eventually did—to stop one of the participants from calling them—stating that it was too much trouble and, possibly, I might have already reached their acquaintances. Later that day I got a text, “Yeah, that’s them :) Good luck!”¹⁰ On the one hand, this may be seen as a *good* thing—the participants were willing to vouch for me, what—in many instances—turned out to be of great importance. For example, one of the couples recruited via Internet consented to be interviewed—as I found out later—in the aftermath of having a chat with their acquaintances (planned lesbian family) who I had already met; the latter were not trying to convince them to have a conversation with me—all they did was to share their taking part in the study of lesbian parenting with their friends; so when I reached the couple to be interviewed, they already knew about my project, as well as that I was, in fact, an academic, and

¹⁰ At some point of the research—still at its relatively early stage—when I realized how important it was for the research participants to get to know other lesbian families, possibly facing similar issues, and was asked by one of the couples to get them in touch with the women I have thus far interviewed, I would inquire—once the interview was completed—whether, if asked to do so, I was entitled to give their cell numbers, or other contact information, to other mothers participating in the study. All of the women consented, and some offered to do so without me asking their permission.

not, for example, a journalist. But, on the other hand, such a situation may also cause several issues to be dealt with. Let me come back to the aforementioned example—at first I was willing to interpret the situation at hand in terms of a great, but how lucky, coincidence. This was until—on the later stage of the research—I met a couple who literally “guided” the recruitment process. Not only did they introduce me to three lesbian families but they also were the ones who made one couple get in touch with me, and not the other way around.¹¹ What is more, they would also follow up the process—to make sure that I, indeed, managed to schedule the interviews. For instance, again, as I found out later, one of the couples I had been referred to by the family at hand, knowing that I reside in a different city and teach classes on specific days (what can easily be googled, but was, in fact, communicated by the latter), scheduled the interview accordingly. One may ask why the research participants were so eager to give me a hand in getting to know them, or, more precisely, their situation. The answer to this question, I believe, is best embodied in the following interview excerpt:

What our society needs to understand is that we’re the same. When it comes to raising our children, we have the same problems, the same dilemmas, the same concerns, or... I don’t know, speaking about raising a child to be a good person... What I mean is that we’re not different, it’s our situation that is, yes?

But, this [additional issues that make the situation dif-

¹¹ Of course, there were couples who—despite their acquaintances’ prompting—did not consent to take part in the study, since, as I have been told, they preferred to remain anonymous (to my knowledge, there were two such couples).

ferent, resulting from being a lesbian mother in a heteronormative society] doesn’t happen in a vacuum. [individual interview with a 31-year-old biological mother of a 6-month-old child]

In fact, a bunch of women participating in the study—at some point of our meeting—would bring up issue(s) that *need(s) to be understood* by “our society.” Thus, what clearly emerge from the above narration are two issues—challenging, to some extent, the internalized heteronormativity (one’s own, as well as its very concept [“we’re the same”]) by re-framing the notion of *difference* in the context of *externalization* (the situation [not me] is *different* due to external causes [arising from the internalized heteronormativity, which is to be challenged]), and doing so by “becoming” an “example” (a *role-model*) contradicting iniquitous stereotypes embedded in *our* social reality. Thus, being aware that understanding the concept of internalized heteronormativity does not equal overcoming the problem at hand, especially in the context of challenging the concept’s emanation(s) by referring to the concept itself, the research participants, I believe, took on the role of social activists who modestly attempt to challenge the problem by elucidating their perspective—making “our society” *see* where they stand by making them *hear* an alternative form of narration, the one resulting from lived experiences. And, that is why, I believe, the research participants engaged in the project at hand to such a large extent.¹² An additional—auto-

telic—benefit the women under study *receive* is, as stressed by Mizielińska, Struzik, and Król (2017), the one of enlarging their *support group*—mothers whose experiences can be compared with their own, and who may be capable of offering a valuable piece of advice.

As I have mentioned before in this section, the research participants’ great involvement in the study, although encouraged by many (see, e.g., Becker et al. 2014; Cataldi 2014; Roman 2016), may cause some difficulties to be dealt with. One of the most obvious dilemmas that may come to one’s mind is the one of power imbalance between the parties—the issue of being “at the mercy” of the research participants. Still, this is not the problem that I wish to address here, at least not until I reach the conceptual level of the study. In fact, I gratefully embraced what I had been *offered* in terms of gaining access—and this is where the *problem* starts. At some point of the research I realized that, compared to what I was used to when it comes to recruiting participants—that is, “fighting like a lioness” to be *let in* and win their trust—this time I become “indolent.” Was relying on the research participants’ social networks to such a large extent something *bad*? Actually, I am not so sure—after all, proceeding via snowball sampling is what we all do. Still, at some point I kept on wondering whether it would not have been *better* if I had exploited more avenues in reaching the participants—in order to diversify the population. On the other hand, although I still try to achieve my goal, despite many various attempts, I did not manage to recruit a planned lesbian family with a school-age child (which, for many analytical reasons, seems to be important). Thus, perhaps gaining access, in

¹² In the case of the study at hand, the participants’ engagement was, to a large degree, driven by the (commonly shared) sense of being (socially) framed as *deviants*. Still, as stressed by Becker and colleagues (2014), the participants may take on the role of social activists informing and educating the community members due to applying specific research strategies.

this case—reaching a particular population—is, to a large degree, a matter of luck? Yet another issue resulting from the participants' engagement in the research, which I will address in the remaining sections of the paper, referring to (re)framing some of the analytical categories emerging in the course of the study, is how—despite a number of conceptual and interactional *misunderstandings* we had—the research participants' willingness to share their stories contributed to the knowledge co-construction, which had an impact on the way I contextualized the data (and thus—analytically structured the results of the study).¹³

Supersaturating “Problem Categories”—Trying to Help vs. “Controlling” Information

One of the issues—related to the extent to which some of the research participants engaged in the study at hand—that caused me a lot of trouble, was the problem of *supersaturating* “problem categories.” As I have mentioned before in this section, some of the women “supervised” the research process, meaning, they would discuss with their already interviewed acquaintances the issues we touched on during the meeting (as I clarified later with them, this has been done, for the most part, in order to “prepare oneself for the interview” or to satisfy their curiosity). What also needs to be mentioned here is that most of the research participants, claiming this would be a souvenir for them, as well as for their children, asked me to provide them with

¹³ Since the paper is methodologically oriented, and thus does not focus on specific results of the study, I will dwell on experiences which contributed to analytically embedding the issue of non-heteronormative family *visibility* as *understood* and *practiced* by the research participants.

a copy of our conversation, which I did in every single case (what I did not know, however, was that some of them shared the copies with their friends who were to be interviewed in the future—so they would know what kind of issues I wished to discuss). The aforementioned situation can be best embodied referring to one particular encounter when, while explaining the purpose of the study, as well as of the interview, my utterance was interrupted by the following statement by a research participant, “No worries, Magda, you’re in good hands! [laugh] I had a word with Agnieszka and Kasia, so we know what to expect. I’ll tell you what you need to know!” I should have been happy, but I really was not.¹⁴ Keeping in mind that some of the research participants wished to “prepare for the interview,” as well as being aware of their sense of activism, I relatively often reflected on the degree to which the *flow of information* has been “controlled” by the women under study, or—simply put—on the issue of “constructing” data. Still, since I believe that my task as a researcher is to gain a multi-sided insight into the reality under study and apprehend the participants' notions of “whatness” and “howness” (Kleinknecht 2007) rather than to capture a “true” reflection of analyzed reality (besides, considering that the way individuals present *themselves* seems to be, to a large extent, dependent on one’s volitionality—something a researcher has little *control* over¹⁵), the aforementioned issues were not my greatest concern. Instead,

¹⁴ Although referring to the issue of herself being a subject of the research participants' discussions, Sylwia Męćfal (2016) also points out the obstacles a researcher may face when the informants *exchange* information regarding the study.

¹⁵ The triangulation of data, as well as interviewing the participants more than once both contribute to capturing different dimensions of the phenomenon, thus minimizing potential biases (Konecki 2000).

I focused on a different obstacle, namely, *supersaturating* "problem categories," which, I believe, has been done with a lesser degree of intentionality involved when it comes to presenting oneself and more due to the mechanism of giving primacy to the already known (see, e.g., Zimbardo and Leippe 2004).

Since most of the participants wished to know how the data would be analyzed and used, including the methodological context, I offered extensive explanations, referring, among others, to generating categories (Glaser and Strauss 1967; Konecki 2000; Charmaz 2009), which—later on—some of the women framed as "problem categories." Having identified the issues that had been discussed with their acquaintances—and understanding these issues in terms of "problem categories"—some of the participants aimed at *filling* such conceptual areas with content (seeing doing so, as I have been told at some point, in terms of "contributing" to the study), thusly *supersaturating* "problem categories." The aforementioned *conceptual misunderstanding*, driven, to a large extent, by the level of participants' personal, but *politically* underpinned, engagement, resulted in specific models of structuring one's narration.¹⁶ First, as already mentioned, the women

¹⁶ Of course, I am aware that the situation at hand was, to a large degree, "fueled" by how I acted as a researcher—after all, it was me who extensively *disclosed* the way I was going to analyze the data. Still, I decided to do so in response to how inquisitive (and *informed* in the area) the research participants turned out to be. As I figured out, some of the women under study were psychology and pedagogy graduates, and—for the most part—they were the ones who—for various reasons—*insisted* on finding out how the data were to be analyzed, including (in one instance) asking me for providing them with some references on grounded theory methodology. Hence, believing that the research participants have the right to know what (and how) *will happen*

under study were "determined" to cover (the surface of) all issues defined as "problem categories" (understood thusly, e.g., judging by the amount of time spent on discussing these with other couples) as vividly as possible, even if, from their point of view, such issues were not the most vital in the context of their experience (several such categories were, e.g., making an informed decision to enlarge their family, experiencing social [*conceptual*] *invisibility* of lesbian families, or projecting strategies for raising children, to name a few). Second, some women were reluctant to dwell on issues they thought were "insignificant," meaning, not falling into the "problem categories" (i.e., I remember listening to extensive narrations about *verbalizing* the family [in certain situational contexts and/or in front of certain people], and then facing their surprise resulting from being asked, e.g., how they do shopping when with their child¹⁷). Third, keeping in mind specific "problem categories," some of the research participants aimed several fragments of their narrations at highlighting similarities or differences identified between their experiences and those of their already interviewed acquaintances (i.e., "I know from Kama that they told you about those medical appointments [referring to those situations when a non-biological mother takes her child to a doctor], and, in our case, this is pretty much the same, that is...").

What is visible from the above observations is to what extent the participants' engagement in the

with their narrations, I have decided to answer their questions regarding the methodological context of the study.

¹⁷ Of course, this can also be due to not retrospectively analyzing the process of each action one takes (Schütz 1953).

research may actually be seen in terms of a limitation; in this case, “holding down” the context of discovery (Konecki 2000). I have no doubt (due to many conversations we had on the subject) that the women under study’s intention was, in fact, to contribute to the project, along with pursuing their own agenda. Still, it is here where the previously mentioned power imbalance took its toll—seen as the one who *needed help* (but also the one who can potentially *give a hand* if offered the *tools*), I was provided with “what I needed to know.” Be it due to intentional or unintentional actions of the participants, or perhaps my “mistake” in the process of deconstructing my imagery, at some point of collecting data I compared the process at hand to an *awkward dance* where the parties’ perspectives and understandings clash. What did I do to overcome this obstacle? Besides *discovering* and thus *treating* the issue as yet another *exploratory* and *analytical* area, I proceeded as I usually do—I let the participants speak, grasping and then deepening the problems embedded in their lived experiences; and perhaps that is why our encounters lasted longer than one hour—a timeframe that our students are at times advised to embrace when attempting to “get to know” the respondents’ perspective. Of course, the above is not to suggest that the longer an interview the *better*; rather, my intention is to highlight the importance of “following” the research participants wherever they choose to go, guiding them in the process by the questions we ask, for two reasons—first, this is, I believe, one of the symbolic ways of actually “controlling” the process of collecting data; second, the context of discovery may lie where one does not expect to find it.

Negotiating One’s Definition of the Situation Due to How the Story Has Been Told

This section provides the room for discussing how phrasing my analysis, as well as the conclusions I offered, has had an impact on negotiating the meaning of one’s actions in different contexts and how our different social locations have been identified as a factor which has had an impact on the contextualization of knowledge, but also as a trigger to re-think one’s definition(s) of the situation.

One of the issues I analyze based on the data collected during the study is *conceptual invisibility* of lesbian mothers raising their children in Poland, the invisibility pertaining, to a great extent, to those women who *cannot* be socially “decoded” as *real* mothers or—for obvious reasons—*father figures*—the invisibility of non-biological lesbian mothers (those women who—in the light of ideological norm of monomaternality—simply cannot be *mothers*). Due to experiencing the conceptual non-existence of “ready-made” role scripts, coupled with internalized heteronormativity, while constructing specific ways of *displaying* their families, some women—in order to protect their children from anticipated emanations of homophobia—choose to “play the game” according to the rules imposed by *our* society, that is, they adapt a strategy based on *apparent invisibility* (in certain interactional, situational, or spatial contexts), which allows them *passing* as a family. To put long things short, a woman with a child will most probably be socially “decoded” as this child’s relative, possibly—a (*real*) mother. The issues raised above, as I suggested in the analysis, first, exemplify

how non-biological lesbian mothers *unintentionally* (choose to) self-marginalize themselves while opting between their need of identity realization and their child’s ontological security, and, second, may raise concerns as to whether the adaptation of *ap-parent visibility* strategy does not, in fact—in a long-term—have an impact on perpetuating the norms they find oppressive.

As I have mentioned before in the previous section, for most of the women, the main “drive” for contributing to the study was their hope that “producing” an alternative form of narration, the one resulting from lived experiences, would bring on an *educational effect*—resulting in the understanding of their situation. For this reason, I believe, they were willing to share their stories. Also, I have been asked to provide them with their *stories* when these are embodied in my words, which, being aware of the value of their insights, I gladly embraced. But, what happens when the way I *dress* one’s story is different from what has been *expected*? Well, I was about to find out.

Reservations some of the women had mainly referred to the last part of my analysis—a suggestion that undertaking certain actions may result in perpetuating the norms they see as unfair.¹⁸ Why was this assumption so disturbing? During a conversation with one of the couples participating in the study—one of those who allowed me to accompany them in their daily activities—it has been explained to me that it was due to how *accurate* the statement at

hand turned out to be. What also resulted from our conversation¹⁹ was that my outsider status, allowing me to adapt a different perspective and thus highlight those elements of their verbalized experience that they do not *realize* (anymore) due to its *habitual* nature, *allowed* them to *see* a “disturbing paradox” which distressed them in the first place (of course, such a “wake” was a mutual experience); although, as I have been told, “some things are difficult to change” due to external forces (i.e., anticipated pejorative, if any, social recognition of *social mother* identity) one simply *cannot* control.

What has been learned from the encounter at hand? To start with, this *interactional episode* made the depth and the degree of previously deconstructed vulnerability of the participants almost “tangible”—I was aware of the complexity of their situation, as well as of the impact it had on their identity formation; still, the conversation at hand, framed around our (different) perspectives, allowed me to (more *fully*) grasp the *burden* associated with experiencing dissonance while symbolically oscillating between what they see as their children’s welfare and their longing for a sense of mother identity (also see: Mizielińska, Struzik, and Król 2017). Due to the clash of our perspectives, what has been framed as overcoming selfishness (choosing a child’s ontological security over one’s need of identity realization) “gained” yet another conceptual dimension—that of a *threat*. In this sense, reflecting on the projected state of actions (“in-order-to-motives”) has been *supplemented* by retrospectively grasping what—in a variety of contexts—led one to what had been

¹⁸ I remember bringing up this subject with two couples, although I have been informed that the issue at hand had been discussed more broadly among several of the families.

¹⁹ We had this conversation on a social basis, but I was given permission to share its content for analytical purposes.

projected (“because motives”) (Schütz 1953), and the consequences related to the process. Thus, the idea of a *role-model*, dressed differently from what has been *expected*, turned out to be yet another conceptual issue which, in order to be integrated with other self-designations, *needed* to be reframed.

Feeling *pushed out* of my comfort zone, I blamed myself for not taking enough responsibility for research participants’ well-being. After all, it was my *duty*. Still, the above reflections are not intended to make me feel *better* as a researcher due “confessing my sins.” Instead, I wish to highlight the importance of *co-operating* with research participants at every step of the way (see: Cataldi 2014) as proceeding so may result not only in the contextualization but also co-construction of knowledge embedded in a variety of perspectives (Becker et al. 2014). In this sense, if the process of *retelling* their stories is done in the hope of contributing to the understanding of their everyday lives, it should, I believe, be preceded by learning from one another. Would I *rephrase* my analysis if I knew how the conclusions I offered will at first be seen? No, I would not. Instead, I would choose to share my insights at a much earlier state—to be discussed *in the process* of analyzing data, and not when this has been done.²⁰

How the Concept of Language-Mediated Visibility Contributed to the Co-Construction of Knowledge

One of the categories that emerged from the data at a relatively early stage of the research was *lan-*

²⁰ Such an approach is also advocated by Anna Wyka (1993).

guage-mediated visibility which embodies how the way research participants *practice* their families in the private context may be reflected and thus socially “decoded” on a *public* level due to language, and more specifically—naming practices that, in this context, may be seen in terms of a symbolic bridge connecting two *universes*—social and public spaces. The way children address their mothers (and vice versa) in different interactional, contextual, and spatial contexts, resulting from how the sphere at hand is being managed by the research participants, not only enables the *decipherization* of their relation but may also contribute to its symbolic legitimation, especially so when a third party (e.g., a family doctor) *speaks the same language*. Having the above in mind, and since the issue of naming practices was not yet decided by the majority of women (at the time of our encounter[s] most of the children were not *aware* social actors [i.e., they were toddlers]), I reflected on the avenues that would allow discussing the category at hand with the participants.

Of course, it was possible to observe family relations, as well as naming practices, during some of the interviews or—more likely—the observations I conducted; still, since the techniques at hand provided little to no space for grasping how the children would address their mothers in the public context, and I by no means intended to “include” the former in the research otherwise than to the degree both accepted by their mothers and that they are *safe*, I had to figure out yet another way of proceeding in this regard. And, eventually, it was one of the couples who *gave me a hand* in that respect. During one of the observations at the participants’ home, with both of the mothers and their child present,

the women have been viewing their vacation photographs taken a few months back. While doing so, they had been making their 3-year-old child join in the discussion by asking simple questions, such as: *Do you remember how we...?* When the observation was over, I asked both of the women whether they would agree to do a similar thing when we next meet—asking their child to then tell me what/who was in the picture(s)²¹ (cf., Konecki 2010; Byczkowska 2012). Of course, I have explained my agenda behind the request at hand—I wished to see how the child would identify and linguistically convey the family relations to a person not being part of his close interactional circle, and later discuss the issue(s) at hand with both of the participants.²² The women agreed to do so.²³

To keep things as *natural* as possible, as well as to make sure that the child did not feel *forced* to do any-

²¹ Stating that, “we can no longer rely on adults’ reported accounts of children’s lives if we want to fully understand how young people experience changes in family relationships,” Jacqui Gabb (2013:21) stresses “the incompleteness of LGBT-parent family research when intergenerational perspectives are omitted.” Thus, as Gabb advocates, listening to children—engaged in the study due to using participatory techniques (e.g., photo elicitation)—will locate them as an integral part of family life (the youngest children Gabb has interviewed were 6-year-old). Although I agree that the children’s perspective cannot be omitted, having their safety in mind, I did not want to *include* them in the study as research participants—in the case of my research, they were much younger and not *aware* social actors (the oldest child was 5-year-old).

²² Of course, I am aware that since both mothers were present and it was them who asked their child to tell me what/who was in the pictures, I—most probably—had not been seen by the child at hand as belonging to the universe other than private. Still, my intention was to *invite* the women to a joint discussion regarding their language-mediated family relations—which, I hoped, was to take place due to presenting the content of the photographs—and not to “exclusively” focus on how the child would describe what/who was in the pictures.

²³ Such a way of collecting data has been used in case of 7 more families (whose child—at the time of our encounters—was—for practical reasons—more than 2 years of age). In 5 instances, the mother(s) asked their child to tell me what/who was in the pictures after the interview we had before.

thing specific, the mothers would ask him question such as: *Do you want to see the pictures of us? Can auntie join us? Which picture is your favorite? Will you tell auntie what’s in the picture? Who’s that?* The women had chosen a dozen or so photographs (only printed ones) to be discussed, although only three of them had been chosen by the child (1. of the child and his mothers [the biggest photograph], 2. of the child, his non-biological mother’s mother, and a dog, 3. of the child and his biological mother). Before the child got bored and expressed a wish to do something else, talking about the photographs took us approximately 12 minutes. Later on the child played with a toy in the garden while I discussed the issue of naming practices in relation to how language makes the family *visible* with the participants.

Although I have been told during the interview that—in order to *manage* their privacy—the women had decided that their child shall address his biological mother “mom” and his non-biological mother by using the diminution of her name, as it turned out at the time of describing who was in the photographs, he would go for the word “mom” referring to either of them (the thing I noticed before at the time of observations). On the one hand, the above insight offers analytical guidelines in terms of (“appropriately”) *deciphering* one’s family relations (by the child), and, on the other hand, it highlights that the language is, indeed, a means of *communicating* its *visibility* in a variety of contexts.

What resulted from having asked their child to tell me what/who was in the pictures were discussions providing the room for sharing our observations in the area of naming practices and jointly contextualizing

(as well as analytically embedding), to at least some degree, the category of *language-mediated visibility*—discussions embodying the process of knowledge co-construction. Still, two related outcomes were way more *important* for me. First, as I have been told, some of the insights we shared turned out to be beneficial in practical terms. Second, and the more important, due to taking part in the process of analyzing data, the participants felt *empowered* and, as some of them have stated, the actual *part(y)* of the study.²⁴

Collecting vs. “Experiencing” Data. The Importance of Contextualization

As mentioned in the previous sections, one of the concepts that, to a great degree, structured both research participants’ narrations, as well as my resulting analysis was the one of *internalized heteronormativity*, which—in the context of the study—can be seen as a form of social control upholding traditional values. It is worth stressing that although most of the women participating in the study did not experience any emanation(s) of homophobia aimed at them, being aware of how non-heteronormativity is addressed in public discourses (see., e.g., Oliwa 2012; Mizielińska and Stasińska 2013), they nonetheless anticipate that such an instance may take place in the future. Also, for many of them, this is the immediate reason for adapting a strategy based on *apparent invisibility* when it comes to “presenting” their family.

²⁴ Kamil Pietrowiak (2014) also reflects on the importance and benefits of including interlocutors in the ethnographic process. On the other hand, it should be stated that such an approach may, as well, limit the context of discovery (see, e.g., Ślęzak 2018).

I must confess that I had a hard time *understanding* their fears in this area, possibly due to our different social locations, until I personally “experienced” what it feels like to be seen as a *subject* to be “defined.”²⁵ A field note, which I present below, had been done right after one of my first observations—when I was in a park with one of the research participants and her child, watching them playing together at a playground.

What a weird situation... There’s this lady in her late 60s who sits next to me on a bench. No “Hello,” no small talk, she asks how often I come here with my sister (we both have black hair, must be that...). I gently replied that A. was not my sister but acquaintance, “what a lovely park...” New questions to come... I really don’t want to put A. in an awkward position (somehow I feel very uncomfortable about this “conversation” we have), I change the subject. The lady often comes to this park with her grandson (no grandson here...), since her daughter and son-in-law both work till late hours. Next, she informs me she quite often sees my **acquaintance** (she pronounced this word in a “funny” way) here with her child, but also with another lady, “Is she a baby-sitter? ‘Cause my daughter...” OH, COME ON! Guess I’m now ready to hear a question about a **daddy** (or, maybe I’m just paranoid?)... Don’t really feel entitled

²⁵ Based on her study on climbing activity, Anna Kacperczyk (2012) describes how analyzing one’s emotions may factor into the research process, as well as have an impact on the research results. I have also raised the issue at hand (Wojciechowska forthcoming), describing how being presumed to be a future escort agency employee by one of the escorts (and thus introduced to the “rules,” as well as offered some tips as to how to “work” with the Johns) resulted in making me *realize* how it must feel to be somewhat “deracinated” and abruptly confronted with the previously unknown perception of one’s body, what, in turn, contributed to offering more focused analytical paths.

to have any kind of conversation about A. (plus I'm angry 'cause this morbid curiosity of mine makes me stay just a little bit longer), I tell the lady I have to go, wish her a nice day. She also left, maybe went to look for her grandson... A. tells me the lady I just spoke with is one of the local "bigots" who would walk around peeking in on other people's lives. A. knows them quite well, not the first time they've done this kind of stalking... "Male or female, young or old, healthy or disabled, these are your only options, nothing in between." "I got used to this." A. will be back in the park tomorrow, so will the "bigots." [field note]

Certainly visible in the above excerpt are emotions which arose due to having experienced a specific form of social control—in this case, mediated by one's *curiosity* regarding *others*. What can also be observed is that—at some point—I asked myself whether the way I framed the situation was not *paranoid*. Was this woman *really* making an attempt to gather (more) information regarding the research participant's private life, or was my (emotional) interpretation of her actions a result of becoming—in the course of the research—"oversensitized" to any form of inquiry potentially framing heteronormativity as a norm? In fact, it does not matter. What matters, instead, is that—regardless of my interpretational frame—taking part in this interactional episode made me *realize*, to at least some extent, what kind of contextual concerns the women under study face on a daily basis. What is more, as it turned out to be true based on the example at hand, *passing* as a family on the grounds of *apparent invisibility* is just a matter of time (Goffman 2007), since one's curiosity regarding *other(ness)* is a very

strong drive. Thus, lesbian mothers, especially non-biological mothers, may be *conceptually invisible*, but they definitely do not pass unseen; and being aware of this—of being *seen* and *watched*—has an impact on how planned lesbian families choose their strategies of acting in public (*visible*) spaces (be they common or institutionalized).

Was the aim of this section to highlight the "obvious"—that the triangulation of data enables capturing different dimensions of the same phenomena, or to stress the importance of apprehending the research participants' perspectives? In fact, I wished to address two related issues. First, as mentioned earlier in the paper, not only is the participants' everyday perception significantly reduced but they also decide, based on a variety of criteria, what is worth including in their stories—for instance, when asked if she had ever experienced being "watched" in a specific way due to being a lesbian (non-biological) mother (referring to what the women I accompanied in the park had said about her fears resulting from living in a society that "doesn't tolerate those who stand out in any way... and I feel like they look at me as if they knew"), the participant denied; still, it was her who later on, during the observation, told me that she knew by sight the woman who inquired about my "acquaintance." Second, and more importantly, my intention was to show the relevance of contextualizing the data, including one's emotions, since doing so, as suggested above, may significantly contribute to both *grasping* the participants' perspective(s), as well as (re)framing the data, and thus offering more (focused) analytical paths in the presentation of their stories.

Concluding Remarks

Based on my five-year ethnographic study of planned lesbian parenting in Poland my intention was to share in this article how various interactional and interpretational contexts arising from specific researcher—research participants relationship, different ways of collecting data, as well as what we consider to be our data may factor into the research process and have an impact on how one conceptualizes and (re)frames the data. In doing so, with the hope that other researchers operating in similar conceptual or contextual areas will find my insights useful in their endeavors, I interspersed my experiences with several analytical reflections in order to contextualize specific dilemmas I encountered on my way.

Focusing on the importance of deconstructing our imagery regarding specific researcher—research participants relationship, I dwelled on how the women's engagement in the study, enabling it to be *successful* in terms of reaching the population, may, at the same

time, represent one of the limitations one has to face (and *overcome*) in order to manage fluctuations of “power balance” between the parties, as well as to avoid the *supersaturation* of categories. Next, referring to the issue of research participants' (and researcher's) vulnerability surfacing in the course of doing ethnographic study on sensitive issues, I attempted to highlight how the way we reach our conclusions, as well as present our analysis, may challenge the way(s) the participants make meaning. Lastly, drawing on specific ways of collecting data and the outcomes thereof, I reflected on the importance of co-construction and contextualization of knowledge.

A surfacing remark that structures the insights I offer in this article is that doing ethnographic study on sensitive issues gives us the possibility to learn not only about the people we encounter on our way but also about ourselves, and such a lesson, I believe, can only be learned if we embrace our research endeavors in a (methodologically) *reflexive* way.

References

- Abramowicz, Marta. 2010. “Wprowadzenie do problematyki raportu.” Pp. 7-11 in *Tęczowe rodziny w Polsce. Prawo a rodziny lesbijskie i gejowskie*, edited by M. Zima. Warsaw: Kampania Przeciw Homofobii.
- Adler, Patricia A. and Peter Adler. 2012. “Keynote Address. Tales from the Field: Reflections on Four Decades of Ethnography.” *Qualitative Sociology Review* 8(1):10-32.
- Altheide, David L. and John M. Johnson. 1994. “The Reflexive Turn in Qualitative Research.” Pp. 485-499 in *Handbook of Qualitative Research*, edited by N. K. Denzin and Y. S. Lincoln. Thousand Oaks, CA: Sage.
- Angrosino, Michael. 2010. *Badania etnograficzne i obserwacyjne*. Warsaw: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Archer, Margaret S. 2007. *Making Our Way through the World: Human Reflexivity and Social Mobility*. Cambridge, MA: Cambridge University Press.
- Becker, Howard S. 2008. *Tricks of the Trade: How to Think about Your Research while You're Doing It*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Becker, Kent et al. 2014. “Photovoice: Conducting Community-Based Participatory Research and Advocacy in Mental Health.” *Journal of Creativity in Mental Health* 9(2):188-209.

- Button, Graham et al. 2015. *Deconstructing Ethnography: Towards a Social Methodology for Ubiquitous Computing and Interactive Systems Design*. Cham, Heidelberg, New York, Dordrecht, London: Springer.
- Byczkowska, Dominika. 2012. "Ciało to mój największy nauczyciel." *Interakcje z własnym ciałem w pracy tancerza.* *Przeegląd Socjologii Jakościowej* 8(2):112-127.
- Cataldi, Silvia. 2014. "Public Sociology and Participatory Approaches. Towards a Democratization of Social Research?" *Qualitative Sociology Review* 10(4):152-172.
- Charmaz, Kathy. 2009. *Teoria ugruntowana. Praktyczny przewodnik po analizie jakościowej*. Warsaw: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Finlay, Linda. 2002. "'Outing' the Researcher: The Provenance, Process, and Practice of Reflexivity." *Qualitative Health Research* 12(4):531-545.
- Flick, Uwe. 2010. *Jakość w badaniach jakościowych*. Warsaw: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Gabb, Jacqui. 2013. "Qualitative Research on LGBT-Parent Families." Pp. 325-342 in *LGBT-Parent Families. Innovations in Research and Implications for Practice*, edited by A. E. Goldberg and K. R. Allen. New York, Heidelberg, Dordrecht, London: Springer.
- Gergen, Mary M. and Kenneth J. Gergen. 2000. "Qualitative Inquiry: Tensions and Transformations." Pp. 1025-1046 in *Handbook of Qualitative Research*, 2nd ed., edited by N. K. Denzin and Y. S. Lincoln. Thousand Oaks, CA: Sage.
- Giddens, Anthony. 2010. *Nowoczesność i tożsamość*. Warsaw: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Glaser, Barney and Anselm Strauss. 1967. *The Discovery of Grounded Theory: Strategies for Qualitative Research*. Chicago: Aldine Publishing Company.
- Goffman, Erving. 2007. *Piętno. Rozważania o zranionej tożsamości*. Gdansk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne.
- Hammerslay, Martyn and Paul Atkinson. 2007. *Ethnography: Principles in Practice*. 3rd ed. London: Routledge.
- Kacperczyk, Anna. 2012. "Badacz i jego ciało w procesie zbierania i analizowania danych – na przykładzie badań nad społecznym światem wspinaczki." *Przeegląd Socjologii Jakościowej* 8(2):32-63.
- Kleinknecht, Steven. 2007. "An Interview with Robert Prus: His Career, Contributions, and Legacy as an Interactionist Ethnographer and Social Theorist." *Qualitative Sociology Review* 3(2):221-288.
- Konecki, Krzysztof T. 2000. *Studia z metodologii badań jakościowych. Teoria ugruntowana*. Warsaw: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Konecki, Krzysztof T. 2010. "Wywiad na podstawie filmów w badaniach praktyki jogi – na przykładzie badań cielesności i gestów w społecznym świecie praktyki jogi." Pp. 303-335 in *Kultura, subkultura i światy społeczne w badaniach jakościowych*, edited by J. Leoński and M. Fiternicka-Gorzko. Szczecin: Volumenta.pl.
- Kvale, Steinar. 2004. *InterViews. Wprowadzenie do jakościowego wywiadu badawczego*. Białystok: Trans Humana.
- Lincoln, Yvonna S. and Egon G. Guba. 1985. *Naturalistic Inquiry*. Beverly Hills, CA: Sage.
- Majka-Rostek, Dorota. 2014. "Macierzyństwo lesbijek – wybrane konteksty społeczne." *Studia Socjologiczne* 215(4):59-76.
- Męćfal, Sylwia. 2016. "Badacz zjawisk trudno dostępnych w terenie – kwestie etyczne, praktyczne i metodologiczne." *Przeegląd Socjologii Jakościowej* 12(3):88-100.
- Mizielińska, Joanna and Agata Stasińska. 2013. "Od 'wroga rodziny' do jednej z jej form: Rodziny z wyboru we współczesnym polskim dyskursie prasowym." *InterAlia* 8:105-128.
- Mizielińska, Joanna, Marta Abramowicz, and Agata Stasińska. 2014. *Rodziny z wyboru w Polsce. Życie rodzinne osób nieheteroseksualnych*. Warsaw: Instytut Psychologii Polskiej Akademii Nauk.
- Mizielińska, Joanna, Justyna Struzik, and Agnieszka Król. 2017. *Różnym głosem. Rodziny z wyboru w Polsce*. Warsaw: Wydawnictwo Naukowe PWN.

- Niedbalski, Jakub. 2010. "Krótki epizod przynależności – 'nowy', 'normalny', 'nieznany' wśród osób z upośledzeniem umysłowym. Problematyka tożsamości badacza w procesie eksploracji terenowej badanego środowiska." Pp. 45-63 in *Procesy tożsamościowe. Symboliczni-interakcyjny wymiar ładu i nieładu społecznego*, edited by K. T. Konecki and A. Kacperczyk. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Oliwa, Radosław. 2012. "Media i Internet. Z szafy do ramówki." Pp. 108-121 in *Sytuacja społeczna osób LGBT. Raport za lata 2010 i 2011*, edited M. Makuchowska and M. Pawłęga. Warsaw: Kampania Przeciw Homofobii.
- Patai, Daphne. 1994. "When Method Becomes Power." Pp. 61-73 in *Power and Method*, edited by A. Gitlen. New York: Routledge.
- Pietrowiak, Kamil. 2014. "Etnografia oparta na współpracy. Założenia, możliwości, ograniczenia." *Przegląd Socjologii Jakościowej* 10(4):18-37.
- Råheim, Målfrid et al. 2016. "Researcher—Researched Relationship in Qualitative Research: Shifts in Positions and Researcher Vulnerability." *International Journal of Qualitative Studies in Health and Well-Being* 11(1). Retrieved September 15, 2017 (<https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC4910304/#CIT0002>).
- Roman, Alexandru V. 2016. "Studying Corruption: Reflections on the Methodological, Practical, and Personal Challenges." *Qualitative Sociology Review* 12(3):6-27.
- Schütz, Alfred. 1953. "Common-Sense and Scientific Interpretation of Human Action." *Philosophy and Phenomenological Research* 14(1):1-38.
- Slany, Krystyna, (ed.). 2013. *Zagadnienia małżeństwa i rodzin w perspektywie feministyczno-genderowej*. Cracow: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Ślęzak, Izabela. 2018. "Praca nad zaufaniem. Etyczne, praktyczne i metodologiczne wyzwania w relacjach badacz-badani na przykładzie etnografii agencji towarzyskich." *Przegląd Socjologii Jakościowej* 14(1):138-162.
- Werner, Oswald J. and Gordon M. Schoepfle. 1987. *Systemic Fieldwork, Vol. 1: Foundations of Ethnography and Interviewing*. Newbury Park, CA: Sage.
- Whitley, Cameron T. 2015. "Trans*-Subjectivity: Exploring Research Positionality in the Field." *Qualitative Sociology Review* 11(4):66-80.
- Wojciechowska, Magdalena. 2014. "Uczenie się 'normalności' w sytuacji doświadczania symbolicznego wykluczenia – przykład badań nad rodzicielstwem jedнопłciowym kobiet w społeczeństwie heteronormatywnym." *Studia Socjologiczne* 214(3):127-157.
- Wojciechowska, Magdalena. 2015. "O działaniu w ramach konceptualnej niewidzialności. Przykład badań nad macierzyństwem jedнопłciowym w doświadczeniu matek niebiologicznych." *Przegląd Socjologii Jakościowej* 11(4):114-145.
- Wojciechowska, Magdalena. forthcoming. "Don't Panic When Theory Is of Little Help. Doing Research on Behind-the-Scenes Phenomena: Entering the Female Escort Industry." In *The Craft of Qualitative Research*, edited by S. Kleinknecht, L.-J. K. van den Scott, C. Sanders. Toronto: Canadian Scholars' Press.
- Wycisk, Jowita. 2014. "Postawy przyszłych psychologów wobec rodzin nieheteroseksualnych z dziećmi." *Studia Socjologiczne* 215(4):141-158.
- Wyka, Anna. 1993. *Badacz społeczny wobec doświadczenia*. Warsaw: Wydawnictwo IFiS PAN.
- Zimbardo, Philip G. and Michael L. Leippe. 2004. *Psychologia zmiany postaw i wpływu społecznego*. Poznan: Wydawnictwo Zysk i S-ka.

Citation

Wojciechowska Magdalena (2018) "I'll Tell You What You Need to Know." *How Respondents Negotiate the Sense of Meaning-Making—Methodological Reflections from the Field Based on Ethnographic Study of Lesbian Parenting in Poland*. „Przegląd Socjologii Jakościowej”, t. 14, nr 2, s. 120–139 [dostęp dzień, miesiąc, rok]. Dostępny w Internecie: <www.przegladsocjologiijakosciowej.org>. DOI: <http://dx.doi.org/10.18778/1733-8069.14.2.05>.

„Powie ci, co powinnaś wiedzieć”. Negocjowanie nadawania znaczenia – refleksje metodologiczne na podstawie etnograficznego badania macierzyństwa lesbijek w Polsce

Abstrakt: Celem niniejszego artykułu jest przyjrzenie się temu, w jaki sposób osadzenie relacji na linii badacz–badani, jaka powstaje w toku realizacji badań etnograficznych dotyczących zjawisk trudno dostępnych bezpośredniemu poznaniu, w tym przypadku macierzyństwa lesbijek w Polsce, w różnych kontekstach interakcyjnych i interpretacyjnych, jak i określone sposoby radzenia sobie w ramach tych kontekstów mogą wpłynąć na proces badawczy. Odnosząc się do konkretnych dylematów, jakich doświadczyłam w toku badania – począwszy od docierania do trudno dostępnej grupy, która – w pewnym sensie – *chciała*, by do niej dotarto, oraz następstw takiej sytuacji; poprzez poczucie *bycia wypychaną* ze strefy komfortu, gdy po zapoznaniu się z częścią analizy danych badane kobiety przechodziły od werbalizowania motywów „ażeby” do refleksji nad motywami „ponieważ”; po analityczne kontekstualizowanie emocji, które pojawiały się jako reakcja na *doświadczenie* problematycznych dla badanych obszarów ich codziennego funkcjonowania – moim celem jest naświetlenie tego, w jaki sposób – w kontekście relacji z badanymi – określone sposoby zbierania i analizowania danych mogą wpływać na kategoryzację i (re)konceptualizację danych.

Słowa kluczowe: macierzyństwo lesbijek w Polsce, badania etnograficzne, refleksje metodologiczne, nadawanie znaczenia, wyzwania w badaniach terenowych

Dominika Byczkowska-Owczarek
Uniwersytet Łódzki

Recenzja książki

Alicja Łaska-Formejster (2015) *Pacjent w sieci zależności. Społeczny kontekst praw i autonomii pacjenta*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego

DOI: <http://dx.doi.org/10.18778/1733-8069.14.2.06>

Dominika Byczkowska-Owczarek (doktor) – adiunkt w Katedrze Socjologii Organizacji i Zarządzania na Wydziale Ekonomiczno-Socjologicznym Uniwersytetu Łódzkiego, redaktorka działu recenzji w *Qualitative Sociology Review*. Realizowała badania dotyczące m.in. procesu lobbingowego, konstruowania procedur HR, komunikowania w organizacjach medycznych. Do jej głównych obszarów zainteresowań należą: metodologia teorii ugruntowanej, socjologia jakościowa, społeczne konstruowanie cielesności, socjologia ciała, socjalizacja wtórna w grupach zawodowych i hobbystycznych. W swojej pracy wykorzystuje socjologię jakościową i wiedzę z zakresu rozwoju profesjonalnego do badania przemian zachodzących w grupach zawodowych. Jest specjalistką pracy kreatywnej przy zachowaniu harmonii umysłu i ciała.

Adres kontaktowy:

Katedra Socjologii Organizacji i Zarządzania
Instytut Socjologii, Wydział Ekonomiczno-Socjologiczny
Uniwersytet Łódzki
ul. Rewolucji 1905 r. nr 41/43, 90-214 Łódź
e-mail: byczkowska.owczarek@uni.lodz.pl

Relacja lekarza i pacjenta jest relacją wyjątkową, nigdy symetryczną, na którą silnie wpływają uwarunkowania kulturowe, historyczne czy społeczne. Wiele jest aspektów tej relacji, które mogą interesować socjologów czy innych badaczy społecznych. Należą do nich między innymi werbalne i niewerbalne komunikowanie się pomiędzy obiema stronami tej relacji, problematyka etyki czy praw pacjenta. O ostatniej z wymienionych tu kwestii traktuje książka Alicji Łaskiej-Formejster.

Tytuł książki – *Pacjent w sieci zależności* – doskonale oddaje jej treść. Autorka opisuje bowiem procesy i zjawiska funkcjonującego w Polsce systemu ochrony zdrowia czy też szerzej – świata medycyny. Przedstawia także, jak wpływają one na pozycję pacjenta, jego możliwości wyboru, działania w celu zadbania o swoje zdrowie, a także innych aktorów społecznych tę sieć tworzących. Publikacja składa się z wprowadzenia, w którym przedstawiono także założenia metodologiczne, siedmiu rozdziałów problemowych i zakończenia wraz z rekomendacjami.

Pierwszy z rozdziałów problemowych obejmuje swoim zakresem tematykę rozwoju idei praw pacjenta. Autorka sięga głęboko do filozoficznych korzeni tych uprawnień, bo do praw człowieka, które stanowią ich genezę. Opisuje także rozmaite czynniki, takie jak dynamiczny rozwój medycyny, w tym technologii medycznej, rozwój prawa medycznego, asymetrię relacji lekarz–pacjent, które spowodowały konieczność sformalizowania praw przysługujących pacjentom. Autorka wprowadza także rozróżnienie pojęć „chory” i „pacjent”, gdyż nie są one równoznaczne. Wzrost liczby pacjentów, którzy nie są chorzy, lecz poszukują medycznych sposobów na poprawę standardu życia, jest ważnym symptomem zmian w dzisiejszej medycynie. Wprowadzony zostaje tu także termin obecny w wielu miejscach książki – *empowerment patient*. Odnosi się on do pacjentów aktywnych zarówno w kontekście poszukiwania wiedzy medycznej, jak i uczestnictwa w podejmowaniu decyzji dotyczących leczenia. Publikacja w dużej części opisuje kontekst, w jakim działa polski *empowered patient*, w tym na jakie napotyka bariery, co mu sprzyja i jakie są zależności, z którymi musi się liczyć.

Rozdział drugi prezentuje kontekst historyczny ewolucji praw pacjenta w polskim prawie. Alicja Łaska-Formejster przedstawia zmiany zachodzące na przestrzeni lat, dotyczące kulturowo kształtowanej relacji lekarza i pacjenta. Zaczynając od okresu międzywojennego, poprzez lata PRL, aż do czasów przemian po 1989 roku, autorka dokonuje ciekawej analizy tego, jakie prawa przysługiwały pacjentom w wymienionych okresach. Poszukuje także historycznych uwarunkowań obecnego kształtu relacji lekarz–pacjent. Analiza ta jest bardzo skrupulatna

i dogłębna, obejmuje ponadto obecny stan prawny w Polsce, a także unormowania ONZ i WHO.

W rozdziale trzecim autorka przedstawia sytuację prawną pacjenta w ustawodawstwie międzynarodowym. Ta część monografii zawiera odwołania do ustaleń ONZ, Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka, UNESCO, WHO, Międzynarodowej Organizacji Pracy, a także organizacji europejskich – Rady Europy i Unii Europejskiej. Autorka porusza tutaj także kwestie pluralizmu kultur medycznych i globalizacji usług, w tym turystyki medycznej. Zwiększający się zakres wymienionych zjawisk tworzy potrzeby w zakresie skonstruowania wspólnych norm prawnych określających relację lekarza i pacjenta.

Z poziomu globalnego: międzynarodowych organizacji, w rozdziale IV zmieniamy perspektywę i zwracamy uwagę na jednostkę – pacjenta. Część ta prezentuje bowiem różne filozoficzne aspekty autonomii pacjenta. Autorka stawia tu tezę, że perspektywa kartezyjańska, traktująca ciało jako maszynę, uzasadnia lekarski paternalizm wobec pacjenta. Jednocześnie Alicja Łaska-Formejster dokonuje dogłębnej analizy pojęcia samej autonomii i wskazuje jego drastyczną niezgodność z lekarskim paternalizmem. Autorka poszukuje wymiaru praktycznego autonomii pacjenta w relacji z lekarzem. Stawia także pytania o rolę lekarza jako terapeuty, ale i osoby motywującej, wspierającej pacjenta; podejmuje kwestię odpowiedzialności pacjenta za proces i wynik leczenia. Dużo miejsca autorka poświęca także kwestiom etycznym związanym z autonomią pacjenta oraz relacji lekarza i pacjenta w kontekście teorii społecznych.

Pacjenci ery *empowerment*, czyli współodpowiedzialni za swoje zdrowie, aktywnie poszukujący wiedzy i dbający o zdrowy styl życia są tematem rozdziału piątego. Zjawisko *empowered patient* jest charakterystyczne dla rozwiniętych społeczeństw o powszechnym dostępie do systemu ochrony zdrowia. Jego elementem są internetowe serwisy medyczne, które cieszą się rosnącą popularnością między innymi z powodu niezadowolenia z działania państwowych systemów medycznych. Autorka prezentuje w tej części szczegółowo opisaną sylwetkę współczesnego pacjenta, rolę informatyzacji systemu ochrony zdrowia, nowoczesnych systemów informacyjnych (które są kluczowym czynnikiem przemian roli pacjenta) oraz aktywność pacjentów w Internecie.

Ciekawy i informacyjny charakter ma część opisująca oczekiwania pacjentów w zderzeniu z umiejętnościami interpersonalnymi lekarzy i popełnianymi przez nich błędami. Dane, na których oparto opis, pochodzą z zaprezentowanego w tym rozdziale eksperymentu przeprowadzonego przez autorkę i jej współpracownicę na medycznych forach internetowych. Ogólnie rzecz ujmując, przedstawione dwuetapowe badanie nakreśla pewne wątki związane z prawami pacjenta, takie jak ich znajomość, potencjalną chęć złożenia skargi czy błędy komunikacyjne. Nie stanowi jednak w mojej ocenie pełnego badania obrazującego te problemy z perspektywy pacjentów. Należy jednak zaznaczyć, że w opisie badania autorka do tego nie aspiruje.

Druga przedstawiona w tym rozdziale część badania, ankieta internetowa, budzi moje wątpliwości dotyczące zgromadzonych tą techniką danych.

Wynika to głównie z ograniczeń samej techniki, które – co należy przyznać – zostały opisane przez autorkę. Moje zastrzeżenia budzi wartość diagnostyczna tak skonstruowanego eksperymentu. Daje on oczywiście pogląd na temat tego, jakie wątki pojawiają się w dyskusji odnośnie relacji lekarz–pacjent, ale być może podobne dane mogłyby zostać nie tylko zebrane, ale i pogłębione przy wykorzystaniu na przykład wywiadu swobodnego czy badania fokusowego. Samo założenie, że analizie poddano „chęć” (s. 151) wzięcia udziału w dyskusji nasuwa pytanie, czy chęci faktycznie mogą być przedmiotem tak skonstruowanego (czy też jakiegokolwiek) badania socjologicznego.

Rozdział szósty zawiera analizę działań marketingowych ukierunkowanych na odbiorców usług i świadczeń medycznych. Autorka opisuje w nim cechy, cel marketingu medycznego, a także narzędzia e-marketingu. Przedstawia również ciekawą koncepcję roli społecznej lekarza jako coacha medycznego. Jest to zupełnie nowy sposób postrzegania i tworzenia relacji lekarz–pacjent.

Interesujące badania zawiera rozdział siódmy. Alicja Łaska-Formejster prezentuje w nim bowiem analizę danych zastanych – skarg pacjentów złożonych do kilku powołanych w tym celu instytucji (Rzecznika Praw Pacjenta, Biura Skarg i Wniosków Łódzkiej Regionalnej Kasy Chorych, Działu Skarg i Wniosków Łódzkiego Oddziału NFZ oraz Rzecznika Odpowiedzialności Zawodowej Lekarzy). Analizie tej poddano skargi z okresu dwudziestu lat (!). Wyniki badań są zdecydowanie dużą wartością publikacji – prezentują bowiem zapis rzeczywistości społecznej w aspekcie relacji lekarza i pacjenta, ukazują trendy

na przestrzeni prawie całego okresu po 1989 roku. Warto podkreślić determinację autorki, której niejednokrotnie odmawiano dostępu do danych, a także przekazywano dane niekompletne. Wskazuje to na stan i sposób gromadzenia i opracowywania danych przez instytucje powołane do rozpatrywania skarg pacjentów. Wyłania się z nich obraz pacjenta skrajnie niedoinformowanego odnośnie własnych praw, a także lekarza, który nie odnajduje się w nieustannie zmieniającym się systemie ochrony zdrowia.

Podsumowując, książka Alicji Łaskiej-Formejster jest dogłębnym studium praw pacjenta, zarówno z perspektywy historycznej, socjologicznej, jak i prawno-społecznej. Autorka stawia w niej ważne pytania o kontekst filozoficzny i interakcyjny praw pacjenta, rozważając także uwarunkowania filozoficzno-etyczne rozumienia tego, czym są prawa pacjenta i jego autonomia. Książka ma charakter w znacznej mierze teoretyczny, choć zawiera wspo-

mniane już badania: eksperyment w przestrzeni wirtualnej oraz analizę skarg pacjentów złożonych do kilku powołanych w tym celu instytucji. Drugie ze wspomnianych badań przedstawia wartość samą w sobie, jest bardzo interesującą analizą wycinka zmian rzeczywistości społecznej w Polsce. Analiza przemian społecznych ról lekarza i pacjenta przedstawia rzeczywistość, w której to przemianie obie strony czują się zagubione w nieustannie reformowanym systemie ochrony zdrowia w Polsce.

Do słabszych stron publikacji zaliczyć można skomplikowany momentami język wypowiedzi oraz nie całkiem przekonujący opis badań przeprowadzonych na medycznych forach internetowych, co zostało dokładniej opisane w jednym z wcześniejszych akapitów. Są to jednak, biorąc pod uwagę całość książki, niedociągnięcia minimalne. Publikacja ta jest bowiem, w mojej ocenie, obowiązkowa dla profesjonalistów zajmujących się prawami pacjenta – zarówno dla socjologów, psychologów, prawników, jak i dla osób zarządzających ochroną zdrowia, lekarzy oraz samych pacjentów.

Cytowanie

Byczkowska-Owczarek Dominika (2018) *Recenzja książki: Alicja Łaska-Formejster (2015) „Pacjent w sieci zależności. Społeczny kontekst praw i autonomii pacjenta”*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego. „Przegląd Socjologii Jakościowej”, t. 14, nr 2, s. 140–143 [dostęp dzień, miesiąc, rok]. Dostępny w Internecie: <www.przegladsocjologiijakosciowej.org>. DOI: <http://dx.doi.org/10.18778/1733-8069.14.2.06>.

PSJ

Dostępny online
www.przegladsocjologiijakosciowej.org

„PSJ” stworzyliśmy, aby umożliwić swobodny przepływ informacji w społecznym świecie socjologii jakościowej. Adresujemy go do wszystkich socjologów, dla których paradygmat interpretacyjny i badania jakościowe stanowią podstawową perspektywę studiowania rzeczywistości społecznej.

Tom XIV ~ Numer 2

31 maja 2018

REDAKTOR NACZELNY: Krzysztof T. Konecki
REDAKCJA: Waldemar Dymarczyk, Marek Gorzko,
Anna Kacperczyk, Łukasz T. Marciniak,
Jakub Niedbalski, Izabela Ślęzak
KOREKTA: Magdalena Chudzik-Duczmańska,
Magdalena Wojciechowska
EDYCJA: Magdalena Chudzik-Duczmańska
PROJEKT OKŁADKI: Anna Kacperczyk

ISSN: 1733-8069