

31 sierpnia 2014

Przegląd Socjologii Jakościowej

Tom X
Numer 3

Autoetnografia
– technika, metoda, nowy paradygmat?

pod redakcją
Anny Kacperczyk



Polskie Towarzystwo Socjologiczne

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, UŁ

REDAKTOR JĘZYKOWY

Aleksandra Chudzik (j. polski)

Jonathan Lilly (j. angielski)

REDAKTOR STATYSTYCZNY

Piotr Chomczyński, UŁ

AUDYTOR WEWNĘTRZNY

Anna Kubczak, UŁ

KOREKTA

Magdalena Chudzik

Magdalena Wojciechowska, UŁ

SKŁAD

Magdalena Chudzik

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

Przegląd
Socjologii
Jakościowej

Tom X
Numer 3

Autoetnografia

– *technika, metoda, nowy paradygmat?*

pod redakcją
Anny Kacperczyk



Polskie Towarzystwo Socjologiczne

Publikacja ukazuje się w ramach Serii Wydawniczej

Polskiego Towarzystwa Socjologicznego,

Edycja IV – „Co po kryzysie?”.

Publikacja dofinansowana została ze środków PTS.

Rada Wydawnicza Serii: Krzysztof Podemski (przewodniczący),

Krzysztof Konecki, Jarosław Kiliński, Olga Nowaczyk

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

Od redaktora

Anna Kacperczyk

Autoetnografia – w stronę humanizacji nauki 6

Część I. Problemy paradygmatyczne i metodologiczne zastosowania autoetnografii

Marcin Kafar

Wokół humanizacji nauki – znaki, tropy, konteksty 16

Anna Kacperczyk

Autoetnografia – technika, metoda, nowy paradygmat? O metodologicznym statusie autoetnografii 32

Joanna Bielecka-Prus

Po co nam autoetnografia? Krytyczna analiza autoetnografii jako metody badawczej 76

Radosław Kossakowski

Medytacja i futbolowa gorączka. O potencjale, ograniczeniach i domknięciach autoetnografii 96

Marcin Kafar, Carolyn Ellis

Autoethnography, Storytelling, and Life as Lived: A Conversation between Marcin Kafar and Carolyn Ellis 124

Leon Anderson (tłumaczenie Maja Brzozowska-Brywczyńska)

Autoetnografia analityczna 144

Część II. Aplikacyjny wymiar autoetnografii

Magdalena Kamińska

Autoetnografia jako technika badań etnograficznych w Internecie 170

Dominika Byczkowska-Owczarek

Zastosowanie autoetnografii analitycznej w badaniu społecznych aspektów doświadczania choroby 184

Beata Kowalczyk

(Nie)przekładalność (?) perspektyw w świecie muzyki klasycznej. Autoetnografia socjologa-obszernika i japonisty-tłumacza 202

Recenzje

Anna Kacperczyk

Recenzja książki: Marcin Kafar, red. (2011) *Biografie naukowe. Perspektywa transdyscyplinarna*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego 222

Anna Kacperczyk
Uniwersytet Łódzki

Od redaktora:

Autoetnografia – w stronę humanizacji nauki

Abstrakt Przedmiotem tomu *Autoetnografia – technika, metoda, nowy paradygmat?* jest problematyka metodologicznych i aplikacyjnych aspektów autoetnografii. Artykuły wchodzące w skład numeru rozmieszczone są w dwóch częściach: *Część I. Problemy paradygmatyczne i metodologiczne zastosowania autoetnografii* oraz *Część II. Aplikacyjny wymiar autoetnografii*. W opracowaniu tym starano się oddać napięcie istniejące pomiędzy dwoma głównymi nurtami uprawiania autoetnografii: paradygmatem autoetnografii ewokatywnej (*evocative/emotional autoethnography*) oraz autoetnografii analitycznej (*analytic autoethnography*) poprzez odwołanie do wypowiedzi kluczowych dla tych ujęć postaci: Carolyn Ellis oraz Leona Andersona. Prezentowany jest unikalny wywiad z Carolyn Ellis oraz pierwsze polskie tłumaczenie kluczowego artykułu Leona Andersona, w którym wprowadza on do obiegu naukowego pojęcie „autoetnografii analitycznej”.

Autoetnografia wnosi do procesu badawczego wrażliwość samego badacza i przyczynia się do zrozumienia roli jego refleksyjności w procesie wytwarzania wiedzy. Jak żadna inna metoda socjologiczna w wyrafinowany sposób odsłania wielowymiarowość pozycji badacza. W tym sensie można postrzegać autoetnografię zarówno jako część walidacji i uwiarygodnienia procesu badawczego, jak i szerzej – jako składnik procesu humanizacji nauki. Niniejsza publikacja jest odpowiedzią na rosnące zainteresowanie autoetnografią jako praktyką badawczą oraz próbą wypełnienia publikacyjnej luki na ten temat w literaturze polskojęzycznej.

Słowa kluczowe autoetnografia analityczna, autoetnografia ewokatywna, humanizacja nauki, metodologia, praktyka badawcza

Anna Kacperczyk, dr, socjolog, adiunkt w Katedrze Metod i Technik Badań Społecznych w Instytucie Socjologii Uniwersytetu Łódzkiego. Członek zespołu redakcyjnego „Qualitative Sociology Review” oraz „Przeglądu Socjologii Jakościowej”. Członek Zarządu Oddziału Łódzkiego PTS. Za książkę *Wsparcie społeczne w instytucjach opieki paliatywnej i hospicyjnej* (2006) otrzymała w 2008 roku Nagrodę im. Stanisława Ossowskiego. Zainteresowania naukowe: metodologia

badania społecznych, teoria ugruntowana, badania jakościowe, symboliczny interakcjonizm.

Adres kontaktowy:

Katedra Metod i Technik Badań Społecznych
Instytut Socjologii Uniwersytetu Łódzkiego
ul. Rewolucji 1905 r. 41, 90-214 Łódź
e-mail: anna.kacperczyk@gmail.com

Artykuły zawarte w tomie „Przeglądu Socjologii Jakościowej” pod tytułem *Autoetnografia – technika, metoda, nowy paradygmat?* należą do dorobku XV Ogólnopolskiego Zjazdu Socjologicznego, który odbywał się w Szczecinie w dniach 11–14 września 2013 roku, i są efektem obrad Zjazdowej Grupy Tematycznej nr 3 pod tym samym tytułem.

Niniejsza publikacja jest odpowiedzią na rosnące zainteresowanie autoetnografią jako praktyką badawczą. Ten zwrot ku autoetnografii, akcentowany szczególnie przez podejścia feministyczne, postmodernistyczne oraz konstruktywistyczne, można bez trudu zaobserwować na łamach zagranicznych czasopism naukowych¹, w których pojawiają się liczne artykuły stanowiące aplikacje autoetnografii lub omawiające jej metodologiczne i metodyczne aspekty. Do rozpropagowania autoetnografii jako sposobu wytwarzania wiedzy przyczyniły się także publikacje w serii *Ethnographic Alternatives* wydawane przez AltaMira Press. Nazwa „autoetnografia” pojawia się w tytułach znaczących opracowań o charakterze metodologicznym (Goldschmidt 1977; Lionnet 1989; Deck 1990; Pratt 1994; Ellis, Bochner 1996; Clough 1997; Ellis 1997; 1998; Reed-Danahay 1997; Muncey 2005; Brydie-Leigh, Ellis 2009). Wydało książki pełniące funkcje podręczników i wpro-

¹ Można tu wymienić czasopisma, takie jak: „American Anthropologist”, „Anthropology and Humanism Quarterly”, „Communication Monographs”, „Communication Education”, „Feminist Studies”, „Journal of Personal and Interpersonal Loss”, „Literature in Performance”, „Qualitative Inquiry”, „The Qualitative Report”, „Sociological Quarterly”, „Forum Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research”, „Symbolic Interaction”, „Text and Performance Quarterly”, „Western Journal of Communication”, „Women’s Studies Interactional Forum”, „International Journal of Qualitative Methods” czy wreszcie „Journal of Contemporary Ethnography”, który tematyce autoetnografii poświęcił cały numer w kwietniu 1996 roku (vol. 25, no. 1) – redagowany przez Carolyn Ellis – oraz w sierpniu 2006 roku (vol. 35, no. 4) – redagowany przez Leona Andersona.

wadzeń do posługiwania się tą metodą – takie jak: *Autoethnography: Rewriting the Self and the Social* (Reed-Danahay 1997), *Autoethnography as Method* (Chang 2008), *Handbook of Autoethnography* (Holman Jones, Adams, Ellis 2013) czy *Creating Autoethnographies* (Muncey 2010). O rosnącej legitymizacji autoetnograficznego podejścia do zbierania i analizy danych świadczy także fakt, że bronione są prace magisterskie (Trotter 1992) oraz dysertacje doktorskie (Herndon 1993; Reis Mott 2007; Hirschler 2008) bazujące na tak prowadzonych badaniach. Pojawiły się nawet opracowania rekonstruuujące praktyki autoetnograficzne w dziewiętnastowiecznym powieściopisarstwie brytyjskim (Buzard 2005). Widoczne jest także instytucjonalne osadzenie autoetnografii w nauczaniu etnografii oraz w studiach nad komunikacją, gdzie prowadzi się kursy przybliżające studentom ten rodzaj praktyki badawczej.

Autoetnografia, która wyrosła z utraty zaufania wobec ortodoksyjnej metodologii nauk społecznych, oznacza zwrócenie się w stronę narracji jako sposobu badania i jest wyrazem poszukiwania „odmiennej relacji pomiędzy badaczem a podmiotem i pomiędzy autorem i czytelnikiem” (Ellis, Bochner 2000: 743 [tłum. AK]). Badacz używa tu swoich własnych doświadczeń jako źródła opisu kultury, w której uczestniczy i którą bada.

Autoetnografia lokowana często na pograniczu etnografii oraz autobiografii badacza (Kubinowski 2010: 195) w istocie podziela pewne elementy z gatunkami etnograficznymi oraz metodą biograficzną, jednocześnie jednak stanowi odmianę gatunku pisarskiego lub performansu wyraźnie przekraczającą ramy dyscyplinarne antropologii, socjologii

czy psychologii społecznej, zmierzając wyraźnie w stronę ujęć inter- oraz transdyscyplinarnych osadzonych w osobistym doświadczeniu badacza. Autoetnografie stanowią „silnie spersonalizowane odsłaniające teksty, w których autorzy opowiadają historie o swoich własnych życiowych doświadczeniach, odnosząc to, co osobiste do tego, co kulturowe” (Richardson 2000: 52).

W efekcie autoetnografia wnosi do procesu badawczego wrażliwość samego badacza i przyczynia się do zrozumienia roli jego refleksyjności w procesie wytwarzania wiedzy. „Żadna inna metoda socjologiczna nie ma takiego potencjału ujawniania refleksji, które są wplecione w codzienną praktykę badawczą. Żadna inna metoda nie jest w stanie w bardziej wyrafinowany i szczegółowy sposób odsłonić wielowymiarowości pozycji badacza, włączając w to jego pozycję w świecie akademickim” (Ruiz-Junco, Vidal-Ortiz 2011: 206). W tym sensie można postrzegać autoetnografię zarówno jako część walidacji i uwiarygodnienia procesu badawczego, jak i szerzej – jako składnik procesu humanizacji nauki.

Współcześnie autoetnografia rozwija się w dwóch głównych nurtach: paradygmatu **autoetnografii ewokatywnej** (*evocative/emotional autoethnography*, Ellis 1997; 2004; Ellis, Bochner 2006), zmierzającej w stronę nowych artystycznych, impresjonistycznych, performatywnych, humanistycznych i literackich form etnografii uprzywilejowujących żywą opowieść ponad naukową analizę (Ellis, Bochner 2006: 443) oraz **autoetnografii analitycznej** (Anderson 2006a: 374), która na pierwszy plan wysuwa właśnie analizę materiału etnograficznego oraz teoretyzowanie. Starając się odzwierciedlić napięcie

między tymi dwoma podejściami do autoetnografii, odwołujemy się w niniejszym numerze do wypowiedzi kluczowych dla tych ujęć postaci: Carolyn Ellis oraz Leona Andersona. Przedstawiamy unikalny wywiad z Carolyn Ellis przeprowadzony w Warszawie w maju ubiegłego roku przez Marcina Kafara. Prezentujemy także pierwsze polskie tłumaczenie kluczowego artykułu Leona Andersona, w którym wprowadza on do obiegu naukowego pojęcie „autoetnografii analitycznej”.

Przedmiotem tomu *Autoetnografia – technika, metoda, nowy paradygmat?* jest problematyka metodologicznych i aplikacyjnych aspektów autoetnografii. Artykuły wchodzące w jego skład rozmieszczone są w dwóch częściach: *Część I. Problemy paradygmatyczne i metodologiczne zastosowania autoetnografii* oraz *Część II. Aplikacyjny wymiar autoetnografii*. Rozważaniom przyświeca idea stworzenia przestrzeni wymiany doświadczeń pomiędzy naukowcami podejmującymi badania przy użyciu autoetnografii oraz badaczami zainteresowanymi tą problematyką.

Numer otwiera artykuł Marcina Kafara *Wokół humanizacji nauki – znaki, tropy, konteksty*, w którym podejmuje on zagadnienia miejsca pracy o charakterze autoetnograficznym we współczesnej humanistyce. Autor poprzez sięgnięcie do zestawu kanonicznych tekstów autoetnograficznych próbuje zrekonstruować podstawowe założenia epistemologiczne i ontologiczne *podejścia autoetnograficznego*, kładąc szczególny nacisk na kwestię powiązań *praktyk autoetnograficznych* z procesami, które dają się zamknąć w formule „humanizacji” nauki. W takim ujęciu autoetnografia jest specyficznym rodzajem wiedzy, której centralną oś stanowi problem

człowieka jako nadrzędnej wartości etycznej. Autor w swoim tekście pokazuje wyraźnie, że nieodłącznym aspektem *działań autoetnograficznych* jest ich *pozanaukowy* aspekt aksjologiczny, w którym „los”, „sprawy ludzkie”, „osoba”, „wartości”, „życie”, „doświadczenie”, „Inny”, „Ja jako Inny” stanowią składowe języka rodzącego się w wyniku wielowymiarowej *pracy autoetnograficznej*, stanowiącej alternatywę dla klasycznych odmian nauki skupiających uwagę na zewnętrznych opisach świata.

Kolejny tekst autorstwa Anny Kacperczyk pod tytułem *Autoetnografia – technika, metoda, nowy paradygmat? O metodologicznym statusie autoetnografii* podejmuje próbę wprowadzenia pojęciowego ładu w obszarze terminologii oraz opisu praktycznych zastosowań autoetnografii z punktu widzenia metodologii badań społecznych. Na podstawie przeglądu badań posługujących się tą praktyką badawczą autorka usiłuje zrekonstruować wymiary, w jakich występuje autoetnografia we współczesnych badaniach społecznych. Wyróżnia trzy poziomy, na których wykorzystywana jest autoetnografia: poziom wytwarzania danych, na którym autoetnografia pozostaje wyłącznie techniką otrzymywania informacji; poziom rozwiązywania problemów badawczych, na którym autoetnografia funkcjonuje jako metoda lub strategia badawcza oraz poziom epistemologiczny, dotyczący samej filozofii uprawiania badań, na którym autoetnografia jawi się jako nowy paradygmat badań społecznych.

W artykule Joanny Bieleckiej-Prus zatytułowanym *Po co nam autoetnografia? Krytyczna analiza autoetnografii jako metody badawczej* również pojawia się próba porządkowania pola działań ba-

dawczych określanych jako autoetnografia. Autorka stara się „wyraźnie określić, jakie wartości poznawcze wnosi ona do procesu badawczego”. Rekonstruuje sposoby definiowania autoetnografii przez jej propagatorów i zwolenników oraz funkcje, jakie pełni dla jej twórcy i odbiorcy. Autorka omawiając typy autoetnografii, sięga do ich założeń ontologicznych i epistemologicznych, sytuując całość swoich rozważań w szerokim kontekście debat metodologicznych „nad nowymi sposobami definiowania wiedzy naukowej i kryteriów poznania w naukach społecznych oraz związanych z nimi problemów demarkacyjnych oddzielających czynności naukowe od czynności pseudonaukowych czy pseudoliterackich”.

Czwarty z artykułów części metodologicznej, autorstwa Radosława Kossakowskiego, pod tytułem *Medytacja i futbolowa gorączka. O potencjale, ograniczeniach i domknięciach autoetnografii* podejmuje dyskusję dotyczącą sporu pomiędzy przedstawicielami nurtu „sugestywnego” (ewokatywnego) oraz „analitycznego” prowadzenia badań autoetnograficznych. Autor, omawiając zalety każdego z tych podejść, wskazuje na możliwości łączenia obydwu skrajnych odmian autoetnografii, ale jednocześnie ukazuje pewne ograniczenia podejścia „sugestywnego”. Poruszając się w obszarze dyskusji nad autoetnografią, sięga do własnego zaplecza badawczego – podając przykłady z autoetnografii medytacji oraz badań nad kulturą kibicowską.

Centralną część numeru stanowi wywiad z Carolyn Ellis *Autoethnography, Storytelling, and Life as Lived*, w którym mówi ona o wadze opowieści w życiu i w procesie badawczym, ale także o konieczności

znalezienia równowagi pomiędzy pracą a życiem i wzajemnych przepływach pomiędzy tymi obszarami. Rozmówczyni Marcina Kafara skłonna jest traktować etnografię i autoetnografię jako sposób życia i postrzegania świata, a nie tylko instrumenty prowadzenia badań naukowych. Swoją pracę akademicką postrzega jako powołanie. W wywiadzie podejmuje także problem metodologicznych aspektów autoetnografii.

Część teoretyczno-metodologiczną zamyka pierwszy polski przekład klasycznego artykułu o *Autoetnografii analitycznej* autorstwa nestora tej dyscypliny – Leona Andersona (2006a). Angielskojęzyczny artykuł po raz pierwszy ukazał się w „Journal of Contemporary Ethnography” w 2006 roku, wywołując żywe zainteresowanie oraz burzliwą polemikę (Anderson 2006b; Atkinson 2006; Burnier 2006; Charmaz 2006; Denzin 2006; Ellis, Bchner 2006; Vryan 2006), a w efekcie doprowadzając do spolaryzowania podejść wobec uprawiania autoetnografii. Anderson, obserwując wzrost zainteresowania autoetnografią w jej wersji ewokatywnej, „która opiera się na postmodernistycznym typie wrażliwości i której zwolennicy dystansują się wobec realistycznych i analitycznych tradycji etnograficznych”, stara się wykroić pole, w którym uprawiając autoetnografię, nadal można sięgać do zaplecza tradycyjnych praktyk etnograficznych. W tym celu precyzuje rozumienie terminu *autoetnografia analityczna* jako określenie badań, w ramach których badacz (1) uzyskuje status pełnego uczestnika w badanej grupie, (2) wykazuje refleksję analityczną, (3) jego Ja jest narracyjnie widoczne w procesie generowania danych, (4) nie poprzestaje na dialogu wewnętrznym z samym sobą, ale

prowadzi go z informatorami w terenie, (5) jest zaangażowany w analizę teoretyczną. Tłumaczenie tekstu Andersona wykonała Maja Brzozowska-Brywczyńska.

Drużga część tomu poświęcona jest aplikacyjnemu wymiarowi autoetnografii. Otwiera ją tekst Magdaleny Kamińskiej pod tytułem *Autoetnografia jako technika badań etnograficznych w Internecie*. Autorka odnosi się do etnografii społeczności internetowych, które realizują „narracyjny model opowieści o osobistym doświadczeniu”, wskazując na swoiste zainteresowanie tego pola badawczego relacją „pomiędzy podmiotem a przedmiotem badania”, ujmowaną jako jednokierunkowa. Współczesna etnografia Internetu jest realizowana z coraz większą świadomością metodologiczną, lepiej umocowana teoretycznie, poszukująca „równowagi między *emic* i *etic* w narracyjnej warstwie tekstu etnograficznego”. Autorka czyni przedmiotem swojego zainteresowania tak zwaną „autoetnografię *à rebours*”, w ramach której uczestnicy cyberkultury „wspólnie konstruują refleksyjne autonarracje na temat swojej grupy stylizowane na teksty naukowe”.

Kolejny tekst Dominiki Byczkowskiej-Owczarek, zatytułowany *Zastosowanie autoetnografii analitycznej w badaniu społecznych aspektów doświadczenia choroby*, przenosi nas w obszar badań nad doświadczaniem choroby oraz miejsca autoetnografii jako metody w tak szczególnym polu badawczym. Autorka przedstawia społeczne uwarunkowania doświadczania choroby, niesprawności i bólu z perspektywy socjologów, antropologów, pedagogów, a także przedstawicieli nauk medycznych.

Bazą dla tych rozważań są dwa badania autoetnograficzne, których autorzy doświadczali poważnej, zagrażającej życiu choroby. Na tej podstawie autorka stara się wskazać cechy pożądane w badaniu autoetnograficznym, jak: „teoretyczna i metodologiczna dyscyplina, wgląd we własne doświadczenia, przeżycia oraz szczerść i otwartość”, a także podsuwa wskazówki praktyczne związane z wykorzystaniem autoetnografii jako metody i techniki badawczej. Autoetnografia analityczna zostaje tu wyraźnie przeciwstawiona autoetnografii sugestywnej.

Artykuł Beaty Kowalczyk pod tytułem *(Nie)przekładalność (?) perspektyw w świecie muzyki klasycznej. Autoetnografia socjologa-observatora i japończyka-tłumacza* przedstawia praktyczne zastosowanie metody autoetnografii analitycznej (Anderson) do socjologicznego opisu świata sztuki (Howard Becker). Prezentowany obszar badawczy dotyczy społecznego świata muzyki klasycznej i szczególnej roli, jaką w interakcjach pomiędzy muzykami japońskimi a polskimi realizującymi wspólne projekty muzyczne pełni tłumacz. Autorka pokazuje korzyści, jakie płyną z zastosowania paradygmatu autoetnografii analitycznej do omawianego obszaru badawczego. Porusza też kwestie związane z prowadzeniem badania w języku obcym.

Integralną częścią numeru, zamykającą rozważania na temat autoetnografii, jest przygotowana przez Annę Kacperczyk recenzja książki pod redakcją Marcina Kafara zatytułowanej *Biografie naukowe. Perspektywa transdyscyplinarna* (Łódź 2011). Nawiązuje ona bezpośrednio do zagadnień związanych z procesem humanizacji nauki za sprawą włączenia w pole badań akademickich sfery doświadczeń

osobistych badaczy. Biografie naukowców stanowią zarys zmian oraz źródło rozwoju całej dyscypliny i określają humanistykę w jej najbardziej podstawowym kształcie, ponieważ podstawowe działanie w społecznym świecie nauki stanowi właśnie aktywność poznawcza żywych ludzi, możliwa do uchwycenia przy użyciu narzędzi lokujących się na pograniczu badań biograficznych, studiów performatywnych, *oral history* oraz autoetnografii.

Pomimo bardzo bogatej literatury zagranicznej odwołującej się do tematyki autoetnografii, wciąż odczuwamy niedosyt wiedzy na temat możliwości aplikacyjnych, zalet i ograniczeń tego podejścia w publikacjach polskojęzycznych. Na gruncie polskim autoetnografia jest dość rzadko stosowana. Wynikać to może z nowatorstwa samej metody, jak również i stąd, że jest to trudny i bardzo angażujący rodzaj metodologii badań jakościowych. Jednocześnie autoetnografia stanowi gatunek badania wciąż rozwijający się i podlegający intensywnym przemianom, co także utrudnia jej aplikację. Rosnąca popularność autoetnografii nie idzie też w parze z wypracowaniem ujednoliconych wzorców posługiwania się tą „metodą”. W polskojęzycznej literaturze socjologicznej niewiele jest metodologicznych tekstów dotyczących autoetnografii. Przymuszczać jedną z przyczyn i źródeł krytyki kierowanej pod adresem autoetnografii jest właśnie spore zamieszanie terminologiczne oraz metodyczne przy jej stosowaniu. Mam nadzieję, że ten zbiór artykułów przyczyni się do właściwego rozpoznania oraz prawidłowego używania instrumentarium badawczego, jakiego dostarcza autoetnografia i sprawi, że badacze z większą świadomością metodologiczną będą się do niej odwoływać. Zapraszam do lektury.

Bibliografia

Anderson Leon (2006a) *Analytic Autoethnography*. „Journal of Contemporary Ethnography”, vol. 35, no. 4, s. 373–395.

----- (2006b) *On Apples, Oranges, and Autopsies: A Response to Commentators*. „Journal of Contemporary Ethnography”, vol. 35, no. 4, s. 450–465.

Atkinson Paul (2006) *Rescuing Autoethnography*. „Journal of Contemporary Ethnography”, vol. 35, no. 4, s. 400–404.

Bartleet Brydie-Leigh, Ellis Carolyn, eds. (2009) *Music Autoethnographies: Making Autoethnography Sing/Making Music Personal*. Bowen Hills, QLD: Australian Academic Press.

Bochner Arthur P., Ellis Carolyn, eds. (2002) *Ethnographically Speaking: Autoethnography, Literature, and Aesthetics*. Walnut Creek: AltaMira Press.

Burnier DeLysa (2006) *Encounters With the Self in Social Science Research. A Political Scientist Looks at Autoethnography*. „Journal of Contemporary Ethnography”, vol. 35, no. 4, s. 410–418.

Buzard James (2005) *Disorienting Fiction. The Autoethnographic Work of Nineteenth-Century British Novels*. Princeton, Oxford: Princeton University Press.

Chang Heewon (2008) *Autoethnography as Method. Developing Qualitative Inquiry*. Walnut Creek: Left Coast Press.

Charmaz Kathy (2006) *The Power of Names*. „Journal of Contemporary Ethnography”, vol. 35, no. 4, s. 396–399.

Clough Patricia T. (1997) *Autotelecommunication and Autoethnography: A Reading of Carolyn Ellis's Final Negotiations*. „Sociological Quarterly”, vol. 38, no. 1, s. 95–110.

Deck Alice (1990) *Autoethnography: Zora Neale Hurston, Noni Jabavu, and Cross-Disciplinary Discourse*. „Black American Literature Forum”, vol. 24, s. 237–256.

Denzin Norman K. (2006) *Analytic Autoethnography, or Déjà Vu All Over Again*. „Journal of Contemporary Ethnography”, vol. 35, no. 4, s. 419–428.

Ellis Carolyn (1997) *Evocative Autoethnography: Writing Emotionally About Our Lives* [w:] Wiliam G. Tierney, Yvonna S. Lincoln, eds., *Representation and the Text: Re-Framing the Narrative Voice*. Albany: State University of New York Press, s. 115–142.

----- (1998) *Exploring Loss Through Autoethnographic Inquiry: Autoethnographic Stories, Co-constructed Narratives, and Interactive Interviews* [w:] John H. Harvey, ed., *Perspectives on Loss: A Sourcebook*. Philadelphia: Taylor & Francis, s. 49–62.

----- (2004) *The Ethnographic I: A Methodological Novel About Autoethnography*. Walnut Creek: AltaMira Press.

Ellis Carolyn, Bochner Arthur P., eds. (1996) *Composing Ethnography: Alternative Forms of Qualitative Writing*. Walnut Creek: AltaMira Press.

Ellis Carolyn; Bochner Arthur P. (2000) *Autoethnography, Personal Narrative, and Reflexivity: Researcher as Subject* [w:] Norman K. Denzin, Yvonna S. Lincoln, eds., *Handbook of Qualitative Research*, 2nd ed. Thousand Oaks: Sage, s. 733–768.

----- (2006) *Analyzing Analytic Autoethnography: An Autopsy*. „Journal of Contemporary Ethnography”, vol. 35, no. 4, s. 429–449.

Goldschmidt Walter (1977) *Anthropology and the Coming Crisis: An Autoethnographic Appraisal*. „American Anthropologist”, vol. 79, no. 2, s. 293–308.

Herndon Crystal (1993) *Gendered Fictions of Self and Community: Autobiography and Autoethnography in Caribbean Women's Writing* [niepublikowana praca doktorska]. Austin: University of Texas.

Hirschler Christopher A. (2008) *An Examination of Vegan's Beliefs and Experiences Using Critical Theory and Autoethnography* [niepublikowana praca doktorska]. Cleveland: Cleveland State University.

Holman Jones Stacy, Adams Tony, Ellis Carolyn, eds. (2013) *Handbook of Autoethnography*. Walnut Creek: Left Coast.

Kubinowski Dariusz (2010) *Jakościowe badania pedagogiczne. Filozofia. Metodyka. Ewaluacja*. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.

Lionnet Françoise (1989) *Autoethnography: The Anarchic Style of Dust Tracks on a Road* [w:] taż, *Autobiographical Voices: Race, Gender, Self-Portraiture*. Ithaca: Cornell University Press, s. 97–129.

Muncey Tessa (2005) *Doing Autoethnography*. „International Journal of Qualitative Method”, vol. 4, no. 1, s. 69–86.

----- (2010) *Creating Autoethnographies*. London, Thousand Oaks, New Delhi, Singapore: Sage.

Pratt Mary Louise (1994) *Transculturation and Autoethnography: Peru 1615/1980* [w:] Francis Barker, Peter Hulme, Margaret Iversson, eds., *Colonial Discourse / Postcolonial Theory*. Manchester: Manchester University Press, s. 24–46.

Reed-Danahay Deborah, ed. (1997) *Auto/Ethnography: Rewriting the Self and the Social (Explorations in Anthropology)*. Oxford, New York: Berg Publishers.

Cytowanie

Kacperczyk Anna (2014) *Od redaktora: Autoetnografia – w stronę humanizacji nauki*. „Przegląd Socjologii Jakościowej”, t. 10, nr 3, s. 6–13 [dostęp dzień, miesiąc, rok]. Dostępny w Internecie: <www.przegladsocjologiijakosciowej.org>.

Autoethnography – Towards the Humanization of Science

Abstract: The subject of the issue are methodological and applicational aspects of autoethnography. The articles included in *Autoethnography – Technique, Method, or New Paradigm?* are put in two parts: *Part I: Paradigmatic and Methodological Problems of Autoethnography* and *Part II. Applicational Dimension of Autoethnography*. The intention of the editor was to elucidate the tension between **evocative** and **analytic autoethnography** – two main streams of autoethnographical practices – by referring to the statements of key personalities representing these two paradigms: Carolyn Ellis and Leon Anderson. The effect of those efforts is a unique interview with Carolyn Ellis and the first Polish translation of the key article by Leon Anderson in which he introduces the term “analytic autoethnography” to scientific workflow.

Autoethnography contributes to the research process the sensitivity of the researcher and allows to understand the role of investigator's reflexivity in the process of knowledge production. No other sociological method gives possibility of revealing multidimensional position of the researcher in the research process. This way, we can see autoethnography as a part of research process validation and legitimization, or - in a wider sense - a major constituent of the humanization of science process. This issue is a response to growing interest in autoethnography as a research practice, as well as an attempt to fill publication gap about autoethnography in Polish literature.

Keywords: analytic autoethnography, evocative autoethnography, science humanization, methodology, research practice

Reis Mott Simone Silva (2007) *Little World / Mundinho: An „Antropofagic” and Autobiographic Performance* [niepublikowana rozprawa doktorska]. Melbourne: Victoria University.

Richardson Laurel (2000) *Writing: A Method of Inquiry* [w:] Norman K. Denzin, Yvonna S. Lincoln, eds., *Handbook of Qualitative Research*. Thousand Oaks: Sage, s. 959–978.

Ruiz-Junco Natalia, Vidal-Ortiz Salvador (2011) *Autoethnography: The Social Through the Personal* [w:] Ieva Zake, Michael DeCesare, eds., *New Directions in Sociology. Essays on Theory and Methodology in the 21st Century*. Jefferson, North Carolina: McFarland & Company, s. 193–211.

Trotter Maria (1992) *Life Writing: Exploring the Practice of Autoethnography in Antropology* [niepublikowana praca magisterska]. Urbana-Champaign: University of Illinois.

Vryan Kevin D. (2006) *Expanding Analytic Autoethnography and Enhancing Its Potential*. „Journal of Contemporary Ethnography”, vol. 35, no. 4, s. 405–409.



Część I

*Problemy paradygmatyczne
i metodologiczne
zastosowania
autoetnografii*

Marcin Kafar
Uniwersytet Łódzki

Wokół humanizacji nauki – znaki, tropy, konteksty

Abstrakt Artykuł jest próbą myślowej syntezy odnoszącej się do wybranych zagadnień z zakresu auto/biograficznego kontekstu tworzenia wiedzy naukowej. W sposób szczególny interesuje mnie śledzenie wątków humanizacji nauki, które rozpatruję w ujęciu czasowym i interdyscyplinarnym. Główne obszary moich rozważań obejmują odpowiednio: medycynę humanistyczną, filozofię Paula Ricoeura, socjologię i etnografię polską (Jan Szczepański, Kazimiera Zawistowicz-Adamska) oraz podejście autoetnograficzne.

Słowa kluczowe auto/biografie naukowe, medycyna humanistyczna, Paul Ricoeur, Jan Szczepański, Kazimiera Zawistowicz-Adamska, autoetnografia, humanizacja nauki

Niniejszy tekst – w moim zamierzeniu – stanowić ma myślową syntezę odnoszącą się do wybranych zagadnień z zakresu autobiograficznego kontekstu tworzenia wiedzy naukowej. Tematem tym zajmuję się, z mniejszą lub większą intensywnością, od dłuższego czasu, konsekwentnie podążając

ścieżkami pozwalającymi ocenić faktyczną wagę i możliwości wykorzystania tego, co zwykle uparcie usuwamy poza krąg oficjalnych dyskursów dyscyplinarnych. Banalna skądinąd konstatacja, że nauki nie uprawiają wyabstrahowane ze świata postacie, lecz głęboko osadzone w rzeczywistości kulturowej i międzyludzkiej żywe podmioty (Kafar 2011a: 9), niesie ze sobą niebanalne konsekwencje natury epistemologicznej, metodologicznej, metodycznej, teoretycznej, a także aksjologicznej. Nauka zamykana w horyzoncie „zobiektywizowanych” działań badawczych, zwykle skutkujących „wypłaszczonymi” opisami rzeczywistości, zasadza się na zupełnie innych podstawach aniżeli wiedza wyrastająca z, nazwijmy to, autentycznej potrzeby „wyczuwania” pulsu życia w wielorakich jego odmianach.

Przyglądając się historii idei nie z lotu ptaka, ale z poziomu indywidualnej świadomości (ściślej: świadomości konkretnego naukowca, wyposażone-

go w bagaż określonych – „profesjonalnych” i „nieprofesjonalnych” – doświadczeń [por. Kafar 2011a; 2013b]), znajdziemy wiele przykładów potwierdzających regułę swoistego napięcia istniejącego pomiędzy nauką sytuowaną w abstrakcyjnych domenach dyskursu a tą szukającą uzasadnienia dla swej aktywności w obszarach realnego życia. Bazując na podobnym typie świadomości, słynny rosyjski neurolog, Aleksander Romanowicz Łuria, powtarzał za Johannem Wolfgangiem von Goethem: „[m]artwa jest każda teoria, zaś wiecznie zielone drzewo życia” (Luria 1987a: x [tłum. MK]). W przypadku autora *Umysłu mnemonisty* dewiza ta, traktowana na zasadzie imperatywu kategoriycznego, kazała mu szukać przejść między, jak mówił, „nauką klasyczną” i „nauką romantyczną”.

Klasyccy naukowcy to ci, którzy badają zjawiska, analizując je od strony ich składowych. Krok po kroku wyróżniają jednostki i elementy, aż będą w stanie sformułować abstrakcyjne, ogólne prawa. Jednym ze skutków utrzymywania takiego stanowiska jest zredukowanie rzeczywistości z całym jej bogactwem detali do poziomu abstrakcyjnych szczegółów. (Luria 1987a: x [tłum. MK])

Alternatywą dla nauki praktykowanej na sposób klasyczny jest opozycyjne względem niego podejście romantyczne; badacze romantyczni

ani nie chcą dzielić życia na części pierwsze, ani też nie dążą do przedstawienia bogactwa życiowych zdarzeń w formie modeli abstrakcyjnych, gubiących istotne właściwości danych fenomenów. Dla romantyków najważniejsze jest ocalenie żyjącej rzeczywistości; ciężą oni ku nauce zdolnej zachować intensywną barwę świata. (Luria 1987b: 6 [tłum. MK])

Jak wiemy – lub jak się domyślamy – Aleksander Romanowicz Łuria dość szybko znalazł pobratymców optujących za romantyczną wizją nauki, i ją właśnie traktujących jako zasadniczy punkt odniesienia w sferze podejmowanych działań naukowych. Jedną z wartych przywołania tu postaci jest Oliver Sacks. Ten znany brytyjski neurolog, jawnie zresztą przyznający się do intelektualnego długu zaciągniętego u Łurii (por. m.in. Sacks 1996: 144–156), z wielkim przekonaniem pokazuje siłę tkwiącą w romantycznej czy – wolałbym powiedzieć – zhumanizowanej wersji neurologii. W pracach takich jak: *Migrena*, *Mężczyzna, który pomylił swoją żonę z kapeluszem*, *Antropolog na Marsie*, *Przebudzenia*, *Zobaczyć głos czy Stanąć na nogi* mamy do czynienia z systematycznie wykładanym programem, w którym jak na dłoni widać symbiotyczne współistnienie pierwiastków „zawodowych” (naukowych) i „prywatnych” albo inaczej – „profesjonalnych” i czysto „ludzkich”. Zasadniczy rys projektu medycyny humanistycznej w wydaniu Sacksowskim opiera się na – by ująć rzecz w dużym skrócie – wartościowaniu obejmującym tak pacjentów, jak i samego siebie – występującego w zmiennych rolach nieszablonowego lekarza, w każdej niemal chwili gotowego przeistoczyć się w pilnego słuchacza, uważnego obserwatora, zadziwionego złożonością świata i jego nieoczywistością etnografa czy zwyczajnego człowieka, potrzebującego wsparcia ze strony drugiego człowieka. Thomas Couser (2004: 87), komentujący fragment *Migreny* poświęcony relacjom lekarza z pacjentami, celnie zauważył, posługując się przy okazji parafrazą tytułu książki *The Man Who Mistook His Wife for a Hat*, iż Sacks jest „doktorem, który pomylił swych pacjentów z ludźmi” (kursywa w oryginale). Couser

Marcin Kafar, dr, adiunkt w Katedrze Badań Edukacyjnych. Główne obszary jego zainteresowań obejmują: teorię i metodologię nauk społecznych i humanistycznych, narratywizm i autobiograficzne konteksty konstruowania wiedzy naukowej. W 2010 roku uczestniczył w stażu naukowym w Departamencie Komunikacji Uniwersytetu Południowej Florydy (USA), gdzie współpracował z Carolyn Ellis i Arthurem P. Bochnerem.

Adres kontaktowy:

Katedra Badań Edukacyjnych, Uniwersytet Łódzki
ul. Pomorska 46/48, 91-408 Łódź
e-mail: marcin.kafar1@gmail.com

dodaje: „[s]twierdzenie takie kształtuje osobistą «etykę» (podejście do medycyny) oraz «etos» (moralne usposobienie Sacksa)” (2004: 87 [tłum. MK]).

Inspiracji w duchowo-intelektualnej spuściźnie Łurii poszukuje również inny niezwykły badacz – Steven R. Sabat, amerykański lekarz i psycholog, przez dziesięciolecia zajmujący się światem osób cierpiących na chorobę Alzheimera. Jak cenne mogą być efekty wyważonego poznawczego zaangażowania i postawy przełamującej stereotypy na temat ludzi zmagających się z przewlekłymi przypadłościami, znakomicie widać choćby w monumentalnym dziele Sabata zatytułowanym *The Experience of Alzheimer's Disease* (2001). Tym, co odróżnia przybliżane tam podejście od jemu pokrewnych – w sensie pokrewieństwa względem przedmiotu badania – jest radykalnie dialogiczne ukierunkowanie autora na tych, którym wcześniej poświęcił troskliwą terenową uwagę. *Doświadczenie choroby Alzheimera* dobitnie ujawnia, że w momencie, gdy – wciąż będąc poważnymi naukowcami – w sprzyjających po temu okolicznościach pozwolimy sobie na uruchomienie „niedefiniowalnego współczynnika uczuciowego” (Kaniowska 2007: 273), nasz badawczy warsztat znacząco zyska na jakości.

Sabat od siebie, ale i od innych – jak on – podejmujących trud wkraczania do „królestwa choroby” (sformułowanie Susan Sontag [2002: 3, tłum. MK]), wyraźnie oczekuje uruchomienia moralnej instancji pozwalającej zmienić perspektywę poznawczą ze „zdystansowanej” na „zbliżeniową”, wspartą o etos poszukiwania drogi do Drugiego. Co więcej, droga ta, w następstwie podjętych zobowiązań, okazać się ma także – poprzez jej relacyjne umiejscowienie –

spełnioną nadzieją na odkrycie własnego Ja, traktowanego jako wyjątkowa wartość¹.

Obszar medycyny humanistycznej (zdecydowanie bardziej rozległy aniżeli pokazują to powyższe, wyimkowe wskazania) stanowi ważny element myślowej układanki, której motywem przewodnim jest dobrze pojmowana tęsknota za ożywianiem człowieka, nadawaniem mu, jakkolwiek paradoksalnie by to nie brzmiało, ludzkiej twarzy. Tropy tak rozumianych humanistycznych ciągów obecne są w różnych dziedzinach wiedzy, różnym też służą celom: raz odpowiadają na zmienne oczekiwania lokalnych paradygmatów (lub przekształcają się w symboliczny oręż w walce przeciwko nim), kiedy indziej natomiast stają się składnikiem nowych conceptualnych rozwiązań o „transdyskursywnym” (w sensie Foucaultowskim [por. Foucault 1999]), by nie powiedzieć – uniwersalnym charakterze.

Do tych ostatnich z pewnością należy twórczość Paula Ricoeura, filozofa podpadającego pod kategorię – odwołuję się do odkryć Wojciecha J. Burszty (2013a) – *homo clausus*, a więc kogoś, kogo wyodrębnia się (lub kogoś, kto wyodrębnia się) z reszty naukowej wspólnoty; dzięki szczególnemu darowi profetyzmu, jak i wzmacniającym go charyzmem i odwadze w wyrażaniu własnych poglądów, Ricoeur stał się na przestrzeni lat „myślicielem osobnym” i „samym-dla-siebie”, a w konsekwencji zdolny był skutecznie przełamywać obowiązujące w jemu współczesnej epoce schematy intelektualnych rozstrzygnięć. Wydaje się, że już choćby z tego tylko powodu dopełniający akt lektury Rico-

¹ Więcej na temat koncepcji Sabata i wizji nauki w wydaniu Sacksa piszę w książce *W świecie wygnańców, wdów i sierot. O pewnym wariacie antropologii zaangażowanej* (Kafar 2013a).

eurowskich tekstów powinien uwzględniać plan stojącego za nimi życia. Chodzi tu o „życie” pojmowane nietypowo, a mianowicie „żywe życie”, przybierające, ponownie używam zwrotu Wojciecha Burszty, „formę badania”: „życie tego uczonego – jak mówi tropiciel biograficznych meandrów autora *Czasu i opowieści* – to nic innego jak kumulujące się «badania» – siebie, tekstów, doświadczenia. Zawsze uważane przezeń za niepełne i ledwie szczątkowe, zawsze poprawiane w kolejnych książkach lub następnych badaniach, prowokujące do dalszych poszukiwań, zajmowania się nowymi tematami” (Burszta 2013a: 52–53).

Niewątpliwie, w odniesieniu do przypadku Paula Ricoeura, metafora życia jako badania jest figurą trafną; świetnie oddaje ona istotę osobliwego sposobu życia, jego formy sprawdzającej się w dniu powszednim, ale również, o ile nie przede wszystkim, użytecznej w egzystencjalnych punktach zwrotnych. W *Autobiografii intelektualnej* natrafiamy na przejmujące wyznanie obejmujące przeżycia Paula i jego żony:

podczas mojej wizyty w Pradze na uniwersytecie klandestynów spadła na nas wielka tragedia, która spowodowała, że miłość od pierwszego wejrzenia i całe nasze życie załamało się: samobójstwo naszego czwartego syna. Nastąpił niekończący się smutek, któremu towarzyszyły dwie myśli: po pierwsze, on nie miał zamiaru nas skrzywdzić, jego świadomość została w tak wielkim stopniu zredukowana do własnej samotności, iż pozostało jej tylko jedno wyjście z sytuacji – odebranie sobie życia; po drugie, należało przyjąć i uszanować ten czyn jako świadomą, dobrowolną decyzję, nie próbując jej chorobliwie usprawiedliwiać. Jednak czy mógłbym nie wspomnieć o tym dramacie w autobiografii intelektualnej? Już na początku powiedziałem, że połączę moje

życie prywatne z intelektualnym. Pozwoliłem sobie na przywołanie tutaj kilku zdarzeń, świadczących o moim prywatnym szczęściu, które w pewnym sensie dopełniły moje dzieło. Jednak od tego momentu nie mogę już nie wspominać o nieszczęściu, przekreślającym linię podziału na prywatne i zawodowe życie, którą mogę teraz wyznaczyć jedynie na papierze.

Po tym Świętym Czwartku, po tej lekcji życia i refleksji, wyjechaliśmy do Chicago, gdzie mieliśmy przeżyć jeszcze jedną śmierć, tym razem naszego przyjaciela, Mircei Eliadego, z którego dziełem tak często obcowałem i z którym wiele razy dzieliłem nauczanie w *Divinity School* na uniwersytecie w Chicago. Ta śmierć, która pozostawiła po sobie dzieło, sprawiła, że śmierć mojego syna stała się jeszcze bardziej okrutna, nie pozostawiając – wydaje się – żadnego dzieła. Jednak śmierć zrównująca przeznaczenia, zaciera różnicę między dziełem a nie-dziełem.

Znalazłem pewne wsparcie duchowe w napisanym przez siebie jesienią, rok przed tragedią, eseju, który niespodziewanie został opublikowany krótko po tym smutnym wydarzeniu. W tym tekście zatytułowanym *Zło. Wyzwanie rzucone filozofii i teologii*, starałem się przedstawić trudności wywołane przez zło-cierpienie ukryte przez teodyceę. Stworzyłem je także po to, aby zakończyć etapy rozwoju przyzwolenia i mądrości. Nagle odkryłem nieoczekiwane adresata tego rozmyślenia. (Ricoeur 2005: 51)

Najważniejszy, bo finalny krok Paula Ricoeura jest w takim samym stopniu zaskakujący co przewidywalny. Po deklaracji zniesienia „podziału na prywatne i zawodowe życie”, występując wobec konieczności konfrontowania się z następującymi po sobie

ukonkretnieniami śmierci (w 1997 roku, po 60 latach wiernego towarzyszenia Paulowi, zmarła jego żona Simone, a on sam coraz dobitniej zaczął odczuwać nieuchronność końca swej ziemskiej wędrówki), autor *Pamięci, historii, zapomnienia* wkracza w decydujący etap refleksji, który zaplata się wokół zaczerpniętej od Spinozy wskazówki zachęcającej do myślenia o życiu, a nie o śmierci. Pyta zatem Ricoeur samego siebie: „[czy nie należałoby [...] zgłębiać zasobów doświadczenia możliwości bycia, zanim zostanie ona pochwycona przez bycie ku śmierci?” (2006: 476), i drąży temat obowiązku podtrzymywania działania, pracy, kończenia dzieła, by przygotować się do wyjątkowego czasu, w tym przypadku bezgranicznie oddającym się we władanie doświadczeniu biorącemu górę nad językiem:

być może przyjdzie taka chwila – ja sam mam taką nadzieję – że w obliczu śmierci opadną zasłony tego konkretnego języka, znikną jego kodyfikacje, by pozwolić wyrazić się czemuś *fundamentalnemu*, co wówczas pochodzi rzeczywiście z porządku doświadczenia. Życie w obliczu śmierci przybiera formę wielkiego Ż, tym jest odwaga bycia żywym – aż do śmierci. (Ricoeur 2003: 208; kursywa w oryginale)

Wyraźne ślady humanizowania dyskursów naukowych widoczne są też w tekstach polskich badaczy. Wspomnę nieco szerzej o dwojgu z nich, jednocześnie uprzedzając Czytelnika, że wybór ten natychmiast mógłby zostać wzbogacony o następne, równie przekonujące egzemplifikacje praktyk ześrodkowanych na człowieku, od niego wychodzących i do niego zmierzających.

Zacznę od przypomnienia wszystkim nam, pobierającym lekcje nauk społecznych w rodzimej Akademii,

postaci Jana Szczepańskiego, którego znamy z kanonicznych prac typu *Elementarne pojęcia socjologii* czy *Socjologia. Rozwój problematyki i metod*. Te przygotowane w „starym stylu” odsłony teoretycznego ujęcia podstaw dyscyplinarnych oraz podbudowujące autorytet Szczepańskiego-naukowca inne „klasyczne” pozycje wyznaczyły i utrwaliły zarazem horyzont odbioru jego dorobku w ogóle. Wszelako, wcale nie archiwalne poszukiwania, pozwalają odkryć rozważania o profilu odmiennym od zasygnalizowanego. Chodzi o książkę *Sprawy ludzkie* (po raz pierwszy wydaną w 1978 roku, a następnie wznawianą, w rozszerzonych wariantach, w roku 1980 i 1984) i – dość tajemniczo splatającą się z nią – autobiografię *Korzeniami wrosłem w ziemię* (1993). Używam zwrotu „dość tajemniczo”, bo związek obu prób jest podskórny, a przez to nie do końca oczywisty. Jeśli jednak przyjmujemy strategię łączonej lektury *Spraw ludzkich* i *Korzeniami wrosłem w ziemię*, wtedy okaże się, że osią, wokół której zawiązywane są dane opowieści, jest i tu, i tu los ich autora – bohatera rozpiętego na łuku doświadczenia utraty i odzyskiwania siebie. Akcenty rozkładają się stosunkowo symetrycznie: o ile *Sprawy ludzkie* (najwyraźniej widać to w ustępach *Od autora*) są bardziej dowodem na rodzące się z wątplenie w rzeczywistości zdolności radzenia sobie ze światem przy użyciu narzędzi „twardej” socjologii, o tyle *Korzeniami wrosłem w ziemię* staje się bardziej świadectwem powrotu do utraconego niegdyś, mówiąc językiem etnologicznym, *orbis interior*.

Szczepański dedykuje *Sprawy ludzkie* „Norze, towarzysze życia nieporównanej”, by następnie przywołać znaczący ustęp z *Odysei* Homera („Wierę, z wszystkiego stworzenia, co żywoistne na ziemi,/ Co-li oddycha i pęza – nic smutniejszego mać zie-

mia/ Nie rodzi ponad człowieka” [1984: 5] jako żywo skrojony na potrzeby pogrążonego w kryzysie (cielesnym, intelektualnym, moralnym?) człowieka.

Od dawna – czytamy – nosiłem się z zamiarem spisania swoich wrażeń i refleksji nad sprawami ludzkimi poznanymi z przeżyć osobistych i z obserwacji bliźnich, z którymi się stale spotykałem. Myślałem o tym dość długo i nawet napisałem esej o cierpieniu [...], ale dopiero przymusowy pobyt w szpitalu dał mi okazję i czas do rozważenia sprawy. [...] W tych godzinach, gdy mija sen po narkozie, a zbudzona świadomość reaguje nadczynnością, jakby uszczęśliwiona wyrwaniem się z niebytu, sprawdzająca wszystkie swoje możliwości funkcjonowania jakby na przekór minionej nieczułości i niepamięci, uświadomiłem sobie, co chcę napisać. Więc o sprawach ludzkich, ale tych, które tkwią w nas. Nie o tych sprawach człowieka cywilizacji technicznej, naukowej itp., ale o tych, z którymi musi się rozprawić każdy człowiek, bez względu na epokę, poziom wykształcenia, poglądy, orientacje polityczne, przynależność klasową itp.

Wypada – ciągnie Szczepański, dokonujący jawnego tożsamościowego rozliczenia – aby człowiek mogący o sobie powiedzieć *heisse Magister heisse Doktor gar*, czyli noszący tytuły naukowe, pisał zawsze książki na podobieństwo referatów seminaryjnych, tzn. aby wyraźnie i jednoznacznie określił zagadnienie, o którym pisze, następnie wyliczył wyraźnie swoje założenia, bacząc pilnie, by nie przyjmował milcząco założeń dodatkowych, następnie aby precyzyjnie zdefiniował swoje terminy i unikał ekwiwokacji, czyli używania w toku jednego rozumowania tego samego terminu w dwóch różnych znaczeniach, żeby następnie jasno sformułował swoje tezy i przeprowadził dowód lub dokumentację w sposób pełny i metodologicznie poprawny.

Otóż książka przedstawiana czytelnikowi jest pełnym zaprzeczeniem tej metody. Nie stawia bowiem żadnych wyraźnych tez, a tylko stawia pytania dotyczące życia ludzkiego. [...] Być może dla wielu czytelników, mających nastawienie aktywistyczne do życia i społeczeństwa, te eseje są przejawem ucieczki od działania, a ich sens społeczny wyda się naganny z punktu widzenia postawy aktywisty. Mogę tylko powiedzieć, że eseje te zrodziły się z przemyśleń po życiu długim, spędzonym co najmniej w czterech różnych systemach politycznych, po pracy w rolnictwie przez długie lata młodości (ciągle uważam, że pasienie krów jest dobrym przygotowaniem do życia refleksyjnego), po kilkunastu latach pracy w fabrykach niemieckich i po wielu latach pracy na bardzo różnych stanowiskach kierowniczych, wykonawczych, w bardzo zróżnicowanych instytucjach naukowych, społecznych, politycznych i gospodarczych. Sądzę, że każda działalność praktyczna z natury rzeczy musi się kończyć indywidualną kłeską działającego, kiedy sprawy przez niego rozpoczęte, przez niego prowadzone, zaczynają go przerastać, idą dalej prowadzone przez innych, zostawiając działacza z poczuciem indywidualnej kłeski, że oto wiek, czas, choroba, słabość, brak umiejętności czy jeszcze inne przyczyny pozbawiły go możliwości kontynuowania. Dlatego zawsze wiek męski musi przechodzić w wiek „subiektywnej kłeski” i może te eseje są próbą przewyciężenia tej konieczności ponoszenia kłeski, są pokazaniem, że przecież wtedy, gdy przestaje działać we wrzawie agory, w ciszy mojej samotności, „kreślę znaki, którym potrzeba tylko szumu bambusów, a które są wieczne” – by powtórzyć mądrość, a może złudzenia, chińskiego poety, czyli że jestem zdolny do „metadziałalności” w sferze, w której nie mogę ponieść indywidualnej kłeski. (Szczepański 1984: 5–8)

Mapę spraw ludzkich wypełniają zatem między innymi: osamotnienie i samotność, inny człowiek, wyobraźnia, wiara, zmęczenie, obojętność, mądrość, nadzieja i złudzenia, los, starość, śmierć i wartość człowieka...

Korzeniami wrośłem w ziemię jest zbiorem poetyckich winiet, „miniatur”, jak mówi o nich sam autor. Przypominają one po trosze twórczość Wiesława Myśliwskiego (*Kamień na kamieniu, Widnokrąg, Traktat o łuskaniu fasoli*), Tadeusza Nowaka (*Półbaśnie*) czy Antoniego Kroha (*Starorzeczka*), tym samym wpisując się w sięgający epoki romantyzmu nurt literatury „wygnań i powrotów” (por. Sulima 2001: 151). Typowa dla niej poetyka „małej ojczyzny”, która najpierw jest zapoznawana, a później – zwykle z trudem i nieraz tylko w obrębie struktur pamięci – na nowo odkrywana, pozwala Szczepańskiemu z powodzeniem rekonstruować i jego „matecznik”². Poddanie się temu procesowi jest warunkiem niezbędnym do zachowania wewnętrznej integralności, sprzyja odbudowaniu nadwątlonych długą wędrówką po „zewnątrznym” świecie sił, przywraca pierwotny ład, nadając odpowiednie proporcje źródłowemu porządkowi rzeczy. Nie dziwi więc, że na uruchomioną tutaj aksjologię „pionu” składają się tak odległe z pozoru elementy, jak: pamięć o rodzicach (im dedykowana jest publikacja), krajobrazie, żniwach, chlebie, mleku, rozmowach, wierze, domu, szkole i Najjaśniejszym Panie. Wspomnienia te ukazują świat

którego już nie ma i nie wróci. Chciałem go przywołać, by zrozumieć siebie, by sprawdzić korzenie tkwiące tam

² Nawiązuję do definicji „matecznika” Mariana Pilota (1988). Czynie to za pośrednictwem Rocha Sulimy, który metaforę matecznika traktuje synonimicznie z metaforą „małej ojczyzny” (por. 2001: 151).

ciągle w kamienistym gruncie na Zawodziu, chociaż większość tego gruntu nie żyje już własnym życiem ani nie jest pobudzana chłopską pracą, gdyż została zabita wielkimi gmachami i asfaltem dróg, by zrozumieć własne przemijanie i zabłąkanie w świat nauki, polityki, organizacji międzynarodowych, które to światy chciałem współtworzyć sposobami wyniesionymi z Brzeziny na Zawodziu. Tak jak mój ojciec sadił smreki na stromych brzegach jaru Gościradowca i jak wydierał kamienie z brzeziny, by zmienić ją w pastwisko. Bez buntu i bez pretensji. Jak rodzice wstawałem przed świtem, by „odbyć” swój „żywy inwentarz” spraw i prac, równie wymagający jak krowy i prosiaki, gdyż żywiony z tym samym poczuciem obowiązku. (Szczepański 1993: 7)

Szczepański pisze dla siebie, głównie dla siebie, bo to on ma najwięcej do stracenia (i do zyskania), ale jednocześnie nie pozostawia wątpliwości: jak każdy dobry autobiograf chce zachęcić również czytelników „do refleksji nad własnymi korzeniami i nad swoim procesem formatywnym” (Szczepański 1993: 8), wszelako, czy po tak srogiej lekcji pokory wobec życia znajdą się chętni do podjęcia wyzwania, zapłacenia sobą? – to pytanie kieruję do wszystkich nas, starających się mozolnie składać pokawałkowane przez los Ja w tożsamościowy monolit.

Chcąc przedłożyć wiarygodne świadectwa otwierania się nauki polskiej na człowieka, trudno byłoby pominąć Kazimierzę Zawistowicz-Adamską, etnografkę, która już w okresie okołowojeńnym przecierała szlak praktykom antropologicznym nastawionym nie na szukanie obiektywnej prawdy o świecie, ale prawdy znaczącej osobowo i relacyjne. Z unaocznieniem takiego podejścia mamy do czynienia w *Spółeczności wiejskiej. Doświadczeniach i rozważaniach z badań tereno-*

wych w Zaborowie. Książka ta, wyjściowo aspirująca do miana monografii podkrakowskiej wsi z lat trzydziestych XX wieku, ze strony na stronę zamienia się w poważny traktat metodologiczny, sięgający rudymmentów poznania naukowego. Mamy tutaj do czynienia z jawnym zamachem na niekwestionowalne, jak by się mogło wydawać, przekonania dotyczące celowości procesu badawczego. Na pierwszy plan terenowych działań wysuwają się mianowicie współuczestniczące obcowanie z wiejskimi ludźmi, bycie z nimi, zadzierzganie znajomości i pielęgnowanie przyjaźni, nie zaś gromadzenie materiału empirycznego jako takiego. Miesiące spędzone w chłopskim świecie dobitnie uzmysławiają etnografce, iż jej miejsce wśród zaborowian przestaje być przypadkowe: „zdobyłam je mocą prawdziwego współżycia ze społecznością wiejską. Żyję nie tylko wśród ludzi wsiowych, ale z nimi – w całym znaczeniu tego słowa – i w ważkich dla nich chwilach jestem jedną z nich” – konstatuje Zawistowicz-Adamska (1948: 107; rozstrzelenia w oryginale). Za wyrażonym wprost zawieszeniem dystansu badawczego stoi całkowite przewartościowanie poznającego Ja. Po przeżytej przemianie daleko jest mu do eksploracyjnego chłodu, blisko natomiast do moralnie uzasadnionego towarzyszenia człowiekowi w jego „chudobiednej” codzienności.

Siedzimy obok siebie na ławie. Nie ma gdzie rozłożyć się z pisaniem. Trzymam więc na kolanach kwestionariusze i tak piszę. Tuż koło mnie na tejże ławie, na garnku odwróconym dnem do góry, stoi lampka nafkowa i kopci przeraźliwie, bo dla oszczędności pali się bez szkła i bez „orzecha”. Nad nikłym płomieniem unosi się cieniutka smuga czarnego dymu. Zapach kopci, połączony z kwaśnym zaduchem izby, zapiera oddech. Jest przy tym straszliwie zimno, bo mróz na

dworze siarczysty, a pali się dwa razy dziennie, skąpo, „patykami”, co niewiele ciepła daje.

Stara skarży się na chłód. Rozczula się nad swoją niedolą. Unosi się coraz bardziej. W poźółkłej, wychudłej twarzy goreją ogromne, wyraziste, ciemne oczy. Rozpina kaftan i zaczyna wyciągać z zanadru jakieś okropne szmaty.

– O, niech pani patrzy, tyle mojej przyrodziewy! Tymi gałganami okręcam się, żeby nie zmarznąć!

A później uskarża się na jałową strawę, na brak żyta na chleb. Od dawna przy tym choruje i nie może jeść „ciężkiego” jada, a na coś „lekiego” nie ma pieniędzy. Z tą chorobą było tak: wciąż miała bóle w żołądku, robiła wszystko, co tylko jej ktoś doradził i nic nie pomagało. Aż wreszcie za czyjąś radą zaczęła pić... gnojówkę.

– Piłam tę gnojówkę kilka dni, ile tylko mogłam. Pomogło mi od razu. Żebym miała „lekie” jedzenie, to bym już pewnie była zdrowa... [...]

Po wyjściu z dusznej izby z trudem łapię oddech. Zachłystuję się mroźnym powietrzem. Jestem przeziębiona do szpiku kości, obolała i odurzona. Z doznanych wrażeń czy ze zmęczenia. W plecach doskwiera nieznośny ból. Do domu szmat drogi – przez opustoszałą wieś i przez zawiane śniegiem błonia. I naraz zupełnie nieoczekiwane, jakby poza moją świadomością, zrywa się we mnie krzyk buntu: że nie tak może wyglądać ludzkie istnienie! Taka starość! Czuję się jakby współwinna za to. Moje człowieczeństwo ugina się pod brzemieniem niedoli przytłaczającym tanto istnienie. Buntuję się przeciwko pokornej determinacji tych nędzarzy i z goryczą powtarzam zasłyszane

słowa: „a człowiek musi żyć”, Musi żyć! Głodować i ziębnąć! Pracować do ostatniego tchu i leczyć się gnojówką! Nazajutrz idę tam z małym zapasem „letkiego” jedzenia, choć wiem przecie, że to tak mało, tak śmiesznie mało w porównaniu z tym, czego tam potrzeba, by umniejszyć nędzę. Stara jest oszołomiona. Nie może zrozumieć. Tłumaczę jej raz i drugi, że to dla niej. Naraz zaczyna szlochać. Rozdzierający, histeryczny płacz wstrząsa nią całą. Obejmuje mnie, czepia się mych rąk, nóg. Jest mi nieznośnie przykro. Wśród łkań rozróżniam pojedyncze słowa i nic nie mogę zrozumieć:

– Że też na starość... taka łaska... (Zawistowicz-Adamska 1948: 50–52)

Poza humanistycznym wymiarem etnograficznego spotkania humanistyczny wydźwięk zyskuje także ściśle z nim spleciona płaszczyzna ukazująca zmagania badacza z samym sobą (bez kłopotu daje się ją wyodrębnić m.in. z przywołanego wyżej cytatu). Dla Kazimierzy Zawistowicz-Adamskiej oczywistym problemem jest człowieczeństwo innych ludzi, ale problemem jest też jej własne człowieczeństwo i nieodłączne od niego zadanie nadawania mu właściwego kształtu:

współżycie z wsią, oparte o prosty i przyjazny stosunek do wsiowych ludzi, jest najistotniejszym, dogłębnym osiągnięciem badacza terenowego. I nie tylko w zakresie jego badań. Bowiem doznane wrażenia i przeżycia wzbogacają jego własny świat, rozszerzając widnokrąg patrzenia na ludzi i ich sprawy, na niepojęte tajniki myśli ludzkiej i serca ludzkiego, na twardą rzeczywistość i życia zawilść. (Zawistowicz-Adamska 1948: 128)

W uprawianiu antropologii o podobnej proweniencji idzie więc również o odnalezienie i rozpoznanie dro-

gowskazu w postaci osobowego etosu (Kafar 2011b; 2013a; por. też Tischner 2006: 171), podpowiadającego nam – antropologom pozostającym ludźmi, jak żyć.

Motyw humanizacji nauki szczególną postać przybiera w obrębie dyskursu autoetnograficznego. Ta prężnie dziś rozwijająca się formacja realizuje kolejny wariant nawrócenia na człowieka. Podejście autoetnograficzne w swej źródłowej, a zarazem najbardziej obecnie rozpoznawalnej odmianie (chodzi o amerykańskich badaczy z kręgu Carolyn Ellis, Arthura P. Bochnera, Laurel Richardson, Normana K. Denzina, ich uczniów i współpracowników) opiera się na przekonaniu, że konieczne jest ustanowienie nowych zasad, wedle których moglibyśmy owocnie funkcjonować we współczesnej Akademii (a także w świecie poza nią). Na pierwszy plan wysuwa się tu kwestia tego, „jak własne doświadczanie świata wiąże się [...] z konstruowaniem wiedzy i «byciem» w świecie poznawania świata” (Burszta 2013b). Autoetnografom idzie zatem, mówiąc najprościej, nie o poznanie dla samego poznania, ale o poznanie zdolne ocalić – wcale nie przy okazji innych wielkich odkryć (!) – zaangażowane w naukowo-ludzkie dramaty Ja.

Droga do wykształcenia się trzonu refleksji autoetnograficznej wiodła śladami intelektualnych oraz moralnych konwersji (jak nazywa je Bernard Lonergan [1972], do myśli którego powrócę nieco dalej), poprzedzonych sytuacjami, stanami, emocjami i uczuciami o charakterze „granicznym”. Dobrze uwidocznione są one w opowieściach odnotowujących tożsamościowe „pęknięcia”, w historiach opisujących „zwroty” znajdujące dopełnienie, i to jest

ich główny wyróżnik, w dwóch korespondujących ze sobą obszarach – osobistym oraz zawodowym.

Dla przykładu, zwracająca pamięć do przeżyć związanych z tragiczną śmiercią swego ukochanego brata, Rexa oraz postępującą chorobą męża, Gene’a Weinsteina, Carolyn Ellis wspomina:

około 1985 roku zajmowałam się psychologią zazdrości, starając się dowiedzieć, jak zazdrość jest doświadczana przez grupę 350. ankietowanych przeze mnie studentów. Kiedy byłam w trakcie robienia analiz, zginął mój brat. Z tego powodu popadłam w depresję. Jakby tego było mało, chorował mój partner [...]. Moje życie przepelniała śmierć i strata. (Holman Jones 2007: par. 47 [tłum. MK])

W innym miejscu, przywołując te same zdarzenia, Ellis skupia się na wskazaniu tkwiącej w nich „rozświetlającej” siły: „skierowałam się ku odkrywaniu tego, co czuję, aby to coś zrozumieć i znaleźć drogę wyjścia z głębin rozpacz. Tak wyglądał mój zwrot ku autoetnografii, odsłanianiu siebie, pisaniu o sobie, aby uczyć się o ludzkich zachowaniach” – tłumaczy (Ellis i in. 2007: 245).

Równie mocną „epifaniczną” wymowę zyskuje narracja Arthura P. Bochnera, ukazująca kulisy wielkiej przemiany, jakiej autor *It's About Time* doznał za sprawą niespodziewanej śmierci ojca; tuż przed rozpoczęciem ważnej dla siebie konferencji naukowej Bochner otrzymuje wiadomość, wyzwalającą w nim skrajne odczucia:

[c]zułem się otumaniony i zmieszany niczym bokser, który zamroczony po pierwszym ciosie zadany przez silniejszego rywala słyszy konkurujące głosy. Je-

den z nich podpowiada mu: „zignoruj ból, walcz zgodnie z planem”, drugi zaś woła ze środka rany zagnieżdżonej w ciele pogrążonym w bólu, przedkładając nad autorytet świadomości cielesne doświadczenie.

Pierwszy głos mówił: „jedź do Tamy tak szybko, jak to możliwe. Matka będzie cię potrzebować. Spodziewa się, że zajmiesz się wszystkim, zorganizujesz pogrzeb i podtrzymasz rodzinę na duchu”. Nagle trzy referaty, które miałem wygłosić [...] przestały mieć większe znaczenie [...].

Wszelako moje myśli zaprzętały i drugi głos. Kręciło mi się w głowie, jak gdybym stał na krawędzi niebezpiecznego klifu. Kiedy otarłem łzy spływające po twarzy i poczułem napływ niepokoju wywracającego wnętrzości, zmroziła mnie świadomość, że nie mogę zamknąć tego, co czułem za pomocą rozmyślnego aktu kontroli. Śmierć ojca nie była po prostu kolejnym zdarzeniem, które wymagało uporządkowania, które miało być przetrawione i odłożone na bok. Nie chodziło tu wyłącznie o zburzenie moich weekendowych planów, ale o coś dużo poważniejszego. (Bochner 1997: 419 [tłum. MK]).

Następne partie zwierzeń są jeszcze bardziej uderzające:

[w] trakcie długiej podróży samolotem dotarło do mnie, jak nigdy przedtem, że jestem człowiekiem. Wiem, że to, co piszę brzmi dziwnie, ale wierzę, iż jest to prawda. Śmierć mojego ojca zmusiła mnie, abym uchwycił znaczenie tego, jak przygodne, ograniczające i relatywne może być doświadczenie człowieka [...].

Śmierć ojca sprawiła także, iż możliwe, a nawet konieczne stało się widzenie przeze mnie w nowym

świecie skutków oddzielenia ja akademickiego od ja osobowego. Na uniwersytecie czy konferencji wchodzi i wychodzę z analitycznych i konceptualnych ram, nie doświadczając niczego pokrewnego szokowi czy epifanii. Kiedy jednak zmarł mój ojciec w chwili, gdy udawałem się na konferencję [...], wewnątrz **mnie** starły się dwa światy, dając mi wyobrażenie o tym, jak bardzo oswojony jest świat akademicki w porównaniu do dzikości przeżywanego doświadczenia [...].

Teraz akademicki człowiek stał we mnie twarzą w twarz ze zwykłym człowiekiem. Co muszą sobie powiedzieć? Czy mogą nawiązać ze sobą kontakt? Połączyć się? Zharmonizować? (Bochner 1997: 420–421; pogrubienie w oryginale [tłum. MK])

Strata będąca zacznym nowej drogi życia prywatnego i akademickiego wyraźnie eksponowana jest też przez Laurel Richardson. Tym razem los objawia swe mroczne oblicze w sytuacji poważnego wypadku samochodowego:

Halloween A.D. 1972. Moja twarz była zgnieciona, policzki i szczeka połamane. Moja głowa wyszła przez przednią szybę Volkswagena, potem noga, kiedy łamał się fotel, i moja twarz raz jeszcze, moja miednica i moje biodra uderzające o rzeczy, a one w nie. Moje ciało pamięta prawe oko, które wypłynęło na zewnątrz i utkwilo na mokrym policzku. Potem była ciemność, omdlenie, śpiączka. A następnie, po przebudzeniu, przyszedł czas na rozmowę z lekarzem, nieopacznie wypowiadającym słowa niby-pocieszenia: „Straciła pani zaledwie 10–15% swego I.Q., sporo więc jeszcze zostało”. Czy on wiedział, że pacjentka nie będąca w stanie wypełnić rozkładu zajęć była profesorem, nauczającym zaawansowanej statystyki na jednym

z wiodących pod względem prowadzonych badań uniwersytetów? W tamtym momencie nie miała ona pojęcia, co owe 10–15% znaczyło, ale słyszała, czuła ciężar słowa *strata*. Straciłam dostęp do mózgu. Straciłam język – mój miecz i moją tarczę. Moje zwyczajowe sposoby nazywania rzeczy zostały zatarte; ścieżki do słów odeszły w nieznane. Nie umiałam rozpoznać co gdzie jest przechowywane w moim mózgu. Czułam, jak mój umysł miota się – w tę, nie, w tamtą stronę, w górę, spróbuj tam – szukanie, szukanie po całej głowie, jak gdyby to był komputer; szukanie słów, myśli, związków pomiędzy nimi, szukanie pamięci, niekończące się poszukiwania. [...] wszystko było pomieszane. (Richardson 2001: 33 [tłum. MK]; kursywa w oryginale)

Wyjście z impasu tkwiło w... języku, ściślej – w pojętym z nim paktowaniu:

[m]imo że nie umiałam wypowiedzieć tego, co działo się w mojej głowie, odkryłam, iż mogę o tym czymś pisać. Gdy brakowało mi wyrazu, którego potrzebowałam, pisałam jego początkową literę lub zostawiałam puste miejsce. W pisaniu tempo i tematy były tylko moje, wykraczały poza nieznośne przepytanie ze strony innych. Pisanie pozwoliło mi utrwalić drobne myśli, przerobić je, uzupełnić nimi luki, zawiązać je ze sobą, myśl po myśli. Pisanie dało mi poczucie kontroli nad czasem i przestrzenią oraz przywróciło mi wiarę w to, że wrócę do sprawności. Pisanie było metodą, pisaniem konstituowałam świat i rekonstruowałam siebie. Pisanie stało się podstawowym narzędziem służącym mi do nauki o sobie i o świecie. Pisałam, więc żyłam. Pisanie było i jest tym, *jak* docieram do wiedzy. (Richardson 2001: 33 [tłum. MK]; kursywa w oryginale)

Efekty zaufania do pisania traktowanego – dosłownie – w kategoriach czynności ratującej życie przełożyły się na sferę naukową *sensu largo*. Laurel Richardson, co potwierdzają późniejsze wypadki, początkowo z konieczności, później z rosnącego przekonania, zaczęła sprawdzać alternatywne rozwiązania poznawcze, których podstawę stanowiły jakże mozolne w punkcie wyjścia próby ponownego osadzania się w rzeczywistości „tu i teraz”:

[d]wa lata po wypadku pisanie pierwszego podręcznika na temat socjologii *gender* – *The Dynamics of Sex and Gender* – było jakby uczeniem się przeze mnie od początku podstaw socjologii i pozwoliło mi wypracować nową specjalizację, socjologię *gender*, jako niezależną od zaawansowanej statystyki. [...] skonstruowałam również siebie jako badaczkę-feministkę. (Richardson 2001: 33–34 [tłum. MK])

Poziom rodzenia się praktyk autoetnograficznych (tego właśnie uczą nas znajdujące liczne rzesze naśladowców instruktywne i, w pewnej mierze, prekursorskie przypadki Ellis, Bochnera oraz Richardson) dookreślany jest przez egzystencjalne podglebie badacza-człowieka, podglebie, któremu przydaje się miano w pełni prawomocnego źródła wiedzy. Istotną cechą tak definiowanego doświadczenia – to ważne – jest jego potencjalnie rewelatorski charakter. Autoetnografie zawsze zaczynają się od objawień, bez względu na to czy przybierają one formę ulotnych „chwil istnienia” przebijających się przez „watę codzienności”, jak powiedziała Virginia Woolf (2005), czy też są radykalnymi cięciami wywracającymi na nice obowiązujący porządek rzeczy. Można więc przyjąć, że autoetnografie posiłkują się niestałością, karmią się, by użyć poetyckiej frazy, bardziej

lub mniej trwałym niepokojem naszych dusz, i to w największym bodaj stopniu czyni z nich przedsięwzięcia *par excellence* humanistyczne; autoetnografowie zaś są tymi, którzy – jako ludzie – tkwią w stanie permanentnego poszukiwania własnej „autentyczności”. Ta ostatnia kategoria, jeśli przyjmiemy za wiążące ustalenia Roberta M. Dorana, dokonującego mądrej egzegezy pism Bernarda Lonergana, łączy się bezpośrednio z dwiema innymi, a mianowicie: „konwersją” i „auto-transcendowaniem”. Doran powiada:

[a]utentyczność jest zyskiwana w auto-transcendowaniu, a stałe auto-transcendowanie jest osiągnięte jedynie poprzez konwersję. Ujmując to inaczej: tym, co czyni z człowieka istotą autentyczną jest fakt, że on lub ona nieustannie auto-transcenduje, a owo nieustające auto-transcendowanie wymaga od nas uczestniczenia w zwielokrotnionym procesie konwersji. Ów, z założenia przyczynowy, proces biegnie, jeśli wolicie, od konwersji do auto-transcendencji i od auto-transcendencji do autentyczności. (2001: 2 [tłum. MK])

Dwie zasadnicze, komplementarne formy konwersji, dające się rozpoznać w odniesieniu do „zwrotów” autoetnograficznych, to – jak sygnalizowałem wyżej – konwersje moralne i intelektualne. Od konwersji rozumianej tak, jak chce tego Lonergan, nieodłączne jest przemieszczanie się między różnymi „horyzontami” – w sensie dosłownym horyzont jest linią wyznaczającą granicę naszego pola widzenia, w sensie metaforycznym natomiast, a o taki by nam tu chodziło, horyzont staje się granicą tego, co *wiem* i czym jestem *zainteresowany*, a także tego, w co *wierzę*. Konwertyci zatem podpadają pod regułę zmiany horyzontów, przy czym ruch, jaki zmianie tej towarzyszy, nosi znamiona wolty inicjującej całkiem nowy bieg

zdarzeń i naprowadzającej człowieka na odmienny od dotychczasowego kurs życia (Loneragan 1972: 220–223; por. także Doran 2001: 3; na temat koncepcji Loneragana w kontekście biografii naukowych patrz również Wejland 2011).

Znaki „przeskoków horyzontalnych” bez kłopotu odnajdziemy w pracach konwertytów-autoetnografów. Ellis pisze na przykład w *Final Negotiations*, swojej pierwszej autoetnograficznej książce:

[t]en projekt dał mi okazję do myślenia i mówienia o bliskich relacjach i wiedzy w sposób, jaki był mi obcy, zanim go zaczęłam. Przy przekroczeniu granic dyscyplinarnych w celu przybliżania nauk społecznych do humanistyki, dyskurs zaplata żywe doświadczenie człowieka z badaniem emocji i intymnych doznań, co skutkuje tym, że „serce i głowa idą w parze”. Odkąd dyskurs ten stał się częścią socjologii, moje życie i moja praca zbiegają się w jednym punkcie. [...] Takie podejście sprawia, że aktywność socjologiczna nabiera osobistej wartości. (Ellis 1995: 335 [tłum. MK])

W podobnym tonie wypowiada się Bochner (kiedyś uznany badacz ilościowy, dziś „po przełomie”, humanista do znudzenia niemal powtarzający, iż uprawianie nauk społecznych jest powołaniem i jako takie powinno być realizowane z pełnym osobowym zaangażowaniem [por. m.in. 1997; 2001; 2009]) oraz Richardson, sytuująca socjologię w polu dopuszczającym zaawansowaną autorefleksję badacza, prowadzącą go ku stawianiu personalnie ważnych pytań (por. 1992; 1997).

W Loneraganowskiej definicji „moralnej konwersji” mowa jest o „zmianach kryterium podejmowania czyichś decyzji i wyborów z dających satysfakcję na zwró-

cone ku wartościom” (Loneragan 1972: 240 [tłum. MK]). Czym jednak są tak ukontekstowane wartości? Jak odróżnić je od nie-wartości? Doran (2001: 15) określa je jako coś „prawdziwie dobrego”, gdzie to, co „prawdziwie dobre” weryfikowane jest przez stopień realnego wpływu na proces auto-transcendowania; innymi słowy, to, co „pozornie dobre” nie pozwala nam auto-transcendować, podczas gdy to, co „prawdziwie dobre” działać będzie niczym dodatni katalizator, przenosząc konwertytę w obręb nowego horyzontu.

Horyzont autoetnograficzny jest horyzontem, którego centralną wartością jest człowiek postawiony w obliczu konieczności dokonania odpowiedniego wyboru, podjęcia prawidłowej decyzji, człowiek, jak rzekłby Józef Tischner, zdolny siebie stracić lub odzyskać (2006: 187). Zadanie odzyskania siebie wyrasta przed Ellis i Richardson (w chwilach wielkiego cierpienia orientujących się na własne człowieczeństwo jako najwyższą wartość), a także przed Bochnerem, który podejmuje wyzwanie konfrontacji z mgliście zarysowaną przyszłością, jest bowiem pewien, kim nie chce dłużej być:

[m]oje osobiste zmagania po śmierci ojca nie były kryzysem naukowym, ale moralnym i to właśnie pytania moralne, jakie zrodziły się we mnie, kładą się cieniem zarówno na moje osobiste, jak i akademickie życie. W jaki sposób różne części mojego życia są ze sobą połączone? Jakie wartości kształtują życie, którym chciałbym żyć? Jak wyglądałoby moje życie akademickie, gdybym zaszczepił w nie te wartości? Jak dałoby się je odczuć? (Bochner 1997: 423 [tłum. MK])

Z perspektywy minionych kilkunastu lat widzimy wyraźnie, że Bochnerowi udało się rozstrzygnąć

nurtujące go wątpliwości, wiemy też, czym zaowocowała „graniczna” świadomość Ellis i Richardson.

Gdy myślimy o autoetnografii w wymiarze konwersji intelektualnej, na plan pierwszy wysuwa się zrealizowana z ogromnym powodzeniem potrzeba stworzenia nowego języka³, języka na tyle pojemnego, by mógł on pomieścić nietypowe dla tradycyjnego dyskursu naukowego treści.

Bochner umiejętnie kontestuje zastane wartości, zachęcając nas do poruszania się w obrębie teorii społecznej, którą traktuje jako alternatywną względem tradycyjnie postrzeganej teorii naukowej:

[w] świecie społecznej teorii mniej dbamy o reprezentację, bardziej o komunikację. Porzucamy złudzenie transcendentalnej obserwacji w imię możliwości, jakie dają dialog i współpraca. Społeczna teoria pracuje w przestrzeni między historią a przeznaczeniem. Świat społeczny rozumiany jest tutaj jako świat powiązań, kontaktów i relacji; jest również światem obfitującym w znajdujące się w centrum uwagi znaczenia,

³ O problemie tym traktuję obszerniej w artykule *Biograficzne epifanie w kontekście tworzenia podstaw jakościowego kolektywu myślowego* (Kafar 2011c).

Bibliografia

Barthes Roland (1975) *Introduction to the Structural Analysis of the Narrative*. „New Literary History”, vol. 6, no. 2, s. 237–272.

Bochner Arthur P. (1997) *It's About Time. Narrative and the Divided Self*. „Qualitative Inquiry”, no. 4, s. 418–438.

wartości, politykę i dylematy moralne. (Bochner 1997: 435 [tłum. MK])

Komunikacyjny ideał teorii społecznej zasadza się na pragmatyce opowieści. Bochner woła: „mniej teorii, więcej opowieści!”, pamiętając jednocześnie, co mówili o opowieściach Georg Rosenwald wraz z Richardem Ochbergiem (dla nich są one „medium naszego istnienia”), mając także na podorędziu innych nietuzinkowych myślicieli – wypada wspomnieć chociażby Rolanda Barthesa, przypominającego: „narracja pojawia się u początków ludzkości; nigdzie i nigdy nie było ludzi pozbawionych narracji” (1975: 237 [tłum. MK]) czy Alasdaira MacIntyre’a, twierdzącego kategorycznie, że człowiek jest „zwierzęciem narracyjnym” (1987: 216). Z Bochnerem zgrywają się oczywiście rozkochana w opowieściach Ellis i Richardson upatrująca w *narrative inquiry* ratunku dla pogrążonej w retorycznym marazmie socjologii (por. Richardson 1990a; 1990b; 1994).

Formacja autoetnograficzna stanowi, jak dotychczas, najświeższy trop na szlaku humanizacji nauki. Osobiście niecierpliwie wyczekuję następnych, dzięki którym będę mógł dokonać kolejnej myślowej, jeśli nie moralnej, konwersji.

----- (2001) *Narrative's Virtues*. „Qualitative Inquiry”, vol. 7, no. 2, s. 131–157.

----- (2009) *Communication's Calling. The Importance of What We Care About*. Presidential address, National Communication Association, Chicago, 23 listopada 2008. „Spectra”, no. 45, s. 14–29.

Burszta Wojciech J. (2013a) *Życie jako forma badania. Przypadek Paula Ricoeura* [w:] Jacek Bardan, Konrad Górski, red., *Uwagi w kwestii poznania. Księga Jubileuszowa prof. Adama Palucha*. Kolbuszowa, Wrocław: Muzeum Kultury Ludowej w Kolbuszowej, s. 49–58.

----- (2013b) Niepublikowana recenzja wydawnicza książki *Scientific Biographies: Between the 'Professional' and 'Non-Professional' Dimensions of Humanistic Experiences*, red. Marcin Kafar. Łódź, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Couser Thomas G. (2004) *Beyond the Clinic. Oliver Sacks and the Ethics of Neuroanthropology* [w:] tegoż, *Vulnerable Subjects. Ethics and Life Writing*. Ithaca, London: Cornell University Press, s. 74–122.

Doran Robert M. (2001) *What Does Bernard Lonergan Mean by 'Conversion'?* [dostęp 20 marca 2014 r.]. Dostępny w Internecie: <http://www.lonerganresource.com/pdf/lectures/What%20Does%20Bernard%20Lonergan%20Mean%20by%20Conversion.pdf>.

Ellis Carolyn (1995) *Final Negotiations. A Story of Love, Loss, and Chronic Illness*. Philadelphia: Temple University Press.

Ellis Carolyn i in. (2007) *Coda. Talking and Thinking about Qualitative Research* [w:] Norman K. Denzin, Michael D. Giardina, eds., *Ethical Futures in Qualitative Research. Decolonizing the Politics of Knowledge*. Oxford: Berg Publishers, s. 229–267.

Foucault Michel (1999) *Kim jest autor?* [w:] tegoż, *Powiedziane, napisane. Szaleństwo i literatura*. Wybrał i oprac. Tadeusz Komendant. Przełożyli Bogdan Banasiak i in. Warszawa: Wydawnictwo KR, s. 199–220.

Holman Jones (2007) *Building Connections in Qualitative Research. Carolyn Ellis and Art Bochner in Conversation with Stacy Holman Jones*. „Forum Qualitative Sozialforschung/Forum: Qualitative Social Research”, vol 5, no. 3, art. 28, 113 paragraphs [dostęp 14 maja 2013 r.]. Dostępny w Internecie <http://www.qualitative-research.net/fqs-texte/3-04/04-3-28-e-htm>.

Kafar Marcin (2011a) *Wprowadzenie* [w:] tenże, red., *Biografie naukowe. Perspektywa transdyscyplinarna*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, s. 7–11.

----- (2011b) *O współuczestnictwie i osobistym ethosie w kontekście „Społeczności wiejskiej” Kazimiery Zawistowicz-Adamskiej* [w:] Grażyna E. Karpińska, Anna Nadolska-Styczyńska, red., *Wokół społeczności wiejskiej. Etnografia Kazimiery Zawistowicz-Adamskiej – kontynuacje i inspiracje*. Wrocław, Łódź: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, s. 175–190.

----- (2011c) *Biograficzne epifanie w kontekście tworzenia podstaw jakościowego kolektywu myślowego* [w:] tenże, red., *Biografie naukowe. Perspektywa transdyscyplinarna*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, s. 37–66.

----- (2013a) *W świecie wygnańców, wdów i sierot. O pewnym wariacie antropologii zaangażowanej*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.

Kafar Marcin, red., (2013b) *Scientific Biographies. Between the 'Professional' and 'Non-Professional' Dimensions of Humanistic Experiences*. Łódź, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Kaniowska Katarzyna (2007) *Leiris i etnografia*. „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa”, nr 3–4, s. 270–273.

Lonergan Bernard (1972) *Method in Theology*. New York: Herder and Herder.

Luria Alexander R. (1987a) *The Man With a Shattered World*. Cambridge: Harvard University Press.

----- (1987b) *The Mind of a Mnemonist*. Cambridge: Harvard University Press.

MacIntyre Alasdair (1987) *After Virtue. A Study in Moral Theory*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.

Pilot Marian (1988) *Matecznik*. Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.

Richardson Laurel (1990a) *Narrative and Sociology*. „Journal of Contemporary Ethnography”, no. 19, s. 116–135.

----- (1990b) *Writing Strategies. Reaching Diverse Audiences*. Newbury Park: Sage.

----- (1992) *The Consequences of Poetic Representation. Writing the Other, Rewriting the Self* [w:] Carolyn Ellis, Michael Flaherty, eds., *Investigating Subjectivity. Research on Lived Experience*. Thousand Oaks: Sage, s. 125–137.

----- (1994) *Writing as a Method of Inquiry* [w:] Norman K. Denzin, Yvonna S. Lincoln, eds., *Handbook of Qualitative Research*. Thousand Oaks: Sage, s. 516–529.

----- (1997) *Fields of Play. Constructing an Academic Life*. New Brunswick, New Jersey: Rutgers University Press.

----- (2001) *Getting Personal. Writing-stories*. „Qualitative Studies in Education”, no. 14, s. 33–38.

Ricoeur Paul (2003) *Krytyka i przekonanie. Rozmowy z François Azouim i Markiem de Launay*. Przełożył Marek Drwięga. Warszawa: Wydawnictwo KR.

----- (2005) *Refleksja dokonana. Autobiografia intelektualna*. Przełożyła Patrycja Bobowska-Nastarzewska. Kęty: Wydawnictwo Antyk.

----- (2006) *Pamięć, historia, zapomnienie*. Przełożył Janusz Margański. Kraków: Universitas.

Sabat Steven R. (2001) *The Experience of Alzheimer's Disease*. Oxford, Massachusetts: Blackwell Publishers.

Cytowanie

Kafar Marcin (2014) *Wokół humanizacji nauki – znaki, tropy, konteksty*. „Przegląd Socjologii Jakościowej”, t. 10, nr 3, s. 16–31 [dostęp dzień, miesiąc, rok]. Dostępny w Internecie: <www.przegladsocjologiijakosciowej.org>.

Around Humanization of Science – Signs, Tracks, and Contexts

Abstract: The article is an attempt of thought synthesis relating to selected problems within the area of auto/biographical context of knowledge construction. Special attention is paid to the process of humanization of science that is considered in both historical and interdisciplinary perspectives. The main areas of interest include: humanistic medicine, philosophy of Paul Ricoeur, Polish sociology and ethnography (represented by Jan Szczepański and Kazimiera Zawistowicz-Adamska), as well as autoethnographic approach.

Keywords: scientific auto/biographies, humanistic medicine, Paul Ricoeur, Jan Szczepański, Kazimiera Zawistowicz-Adamska, autoethnography, humanization of science

Anna Kacperczyk
Uniwersytet Łódzki

Autoetnografia – technika, metoda, nowy paradygmat? O metodologicznym statusie autoetnografii

Abstrakt Celem artykułu jest wprowadzenie pojęciowego ładu w obszarze terminologii oraz opisu praktycznych zastosowań autoetnografii. Autorka na podstawie przeglądu badań posługujących się tą praktyką badawczą usiłuje zrekonstruować wymiary, w jakich występuje autoetnografia we współczesnych badaniach społecznych. Wyróżnia trzy poziomy, na których wykorzystywana jest autoetnografia: (1) poziom wytwarzania danych, na którym autoetnografia pozostaje wyłącznie techniką otrzymywania informacji, (2) poziom rozwiązywania problemów badawczych, na którym autoetnografia funkcjonuje jako metoda lub strategia badawcza oraz (3) poziom epistemologiczny, dotyczący samej filozofii uprawiania badań, na którym autoetnografia jawi się jako nowy paradygmat badań społecznych.

Przyczyny zainteresowania autoetnografią autorka widzi w przemianach samej humanistyki (w postmodernistycznym zwrocie oraz zwrocie performatywnym). Omawia kolejno powody, dla których w naukach społecznych konieczne jest odwoływanie się do perspektywy uczestnika. Uściśla zakresy znaczeniowe pojęcia „autoetnografia”, nawiązując do historii zastosowań tego pojęcia. Autorka przytacza liczne przykłady aplikacji tej praktyki badawczej, omawiając także uwarunkowania krytyki kierowanej pod jej adresem.

Rozważając metodologiczny status autoetnografii, autorka wskazuje na zasadnicze pęknięcie paradygmatyczne pomiędzy analitycznym a ewokatywnym ujmowaniem autoetnografii. Rozdziela ono światy praktyk badawczych na scjentystyczny i przeintelektualizowany program opisu rzeczywistości społecznej wyrażający tendencje analityczne oraz ewokatywny program pielęgnowania żywego doświadczenia, wyrażający tendencję do współodczuwania i doświadczania współobecności Innych.

Słowa kluczowe autoetnografia analityczna, autoetnografia ewokatywna, techniki otrzymywania danych, metoda badawcza, paradygmat, perspektywa uczestnika

Anna Kacperczyk, dr, socjolog, adiunkt w Katedrze Metod i Technik Badań Społecznych w Instytucie Socjologii Uniwersytetu Łódzkiego. Członek zespołu redakcyjnego „Qualitative Sociology Review” oraz „Przeglądu Socjologii Jakościowej”. Członek Zarządu Oddziału Łódzkiego PTS. Za książkę *Wsparcie społeczne w instytucjach opieki paliatywnej i hospicyjnej* (2006) otrzymała w 2008 roku Nagrodę im. Stanisława Ossowskiego. Zainteresowania naukowe: metodologia

badania społecznych, teoria ugruntowana, badania jakościowe, symboliczny interakcjonizm.

Adres kontaktowy:

Katedra Metod i Technik Badań Społecznych
Instytut Socjologii Uniwersytetu Łódzkiego
ul. Rewolucji 1905 r. 41/43, 90-214 Łódź
e-mail: anna.kacperczyk@gmail.com

*Świat społeczny należy [...] poznawać,
nie tylko „odkrywając” pewne zewnętrzne fakty,
nie tylko spoglądając na zewnątrz,
lecz także otwierając się na własne wnętrze.*

(Alvin W. Gouldner 2010: 467–468)

W ostatnich latach zaobserwować można rosnące zainteresowanie *autoetnografią* jako sposobem otrzymywania danych w badaniach społecznych (Anderson 2006a: 373). W wielu różnorodnych projektach badawczych stosuje się autoetnografię jako główny lub wspomagający sposób docierania do informacji. Ten zwrot ku autoetnografii akcentowany jest szczególnie przez podejścia feministyczne, postmodernistyczne oraz konstruktywistyczne, a rosnącą popularność autoetnografii obserwujemy zarówno w socjologii edukacji, socjologii sztuki, socjologii pracy, w zarządzaniu, marketingu, pedagogice, naukach o wychowaniu, antropologii, naukach o komunikacji, jak i wielu innych obszarach badań społecznych.

Zainteresowanie tym podejściem do gromadzenia i analizy danych można przypisywać z jednej strony ogólnemu wzrostowi znaczenia metod jakościowych w badaniach społecznych (Znaniński 1963; Mokrzycki 1971; Thomas, Znaniński 1986; Wyka 1989; Konecki 2000; Kwiatkowski 2007; Silverman 2007; Charmaz 2009; Kubinowski 2010), z drugiej zaś – uznaniu, że przy próbach wyjaśniania złożonych zjawisk społecznych konieczne jest **uwzględnienie osobistego odniesienia** pojedynczych uczestników życia zbiorowego. Takie przekonanie wiąże się z akcentowaniem szczególnej pozycji badacza w procesie generowania i analizowania danych (Myrdal 1975; Van Maanen 1988, 1995; Wyka

1989; 1993; Clarke 2003; 2005; Ellis, Bochner 2000; Kacperczyk 2007; 2012; Collins, Gallinat 2010; Gouldner 2010; Muncey 2010).

Obserwowany wzrost popularności autoetnografii nie idzie jednak w parze z wypracowaniem ujednoliconych wzorców posługiwania się tą „metodą”. Jest raczej przeciwnie – w różnych obszarach badawczych i przez różnych badaczy autoetnografia stosowana jest na rozmaite sposoby, przy użyciu różnych środków generowania i prezentacji wyników badań. Mamy tu więc do czynienia z coraz bardziej popularną praktyką badawczą, która pod jedną nazwą mieści wiele – niekiedy wykluczających się – znaczeń, a różnorodność podejść do materiału autoetnograficznego sprawia, że rzeczywiste praktyki wytwarzania wiedzy mieszczące się pod pojęciem „autoetnografii” trudno uznać za jednolitą metodę.

Ideą przyświecającą niniejszemu artykułowi jest próba wprowadzenia pojęciowego ładu w obszarze terminologii oraz opisu praktycznych zastosowań autoetnografii. Aby osiągnąć ten cel, staram się zrekonstruować wymiary, w jakich autoetnografia występuje we współczesnych badaniach społecznych. W artykule przyglądam się autoetnografii jako sposobowi generowania danych w badaniach społecznych, dokonuję przeglądu zastosowań grupy technik mieszczących się pod tą nazwą, zestawiając je z innymi sposobami ujmowania autoetnografii – jako złożonej metody badawczej oraz jako nowego wzorca generowania wiedzy. Rozważam metodologiczny status tej praktyki badawczej i analitycznej. Przedstawiam różne odmiany autoetnografii i próbuję przybliżyć dotychczasowy

zakres jej aplikacji, ukazując jednocześnie różne poziomy jej zastosowania, w których może ona być traktowana jako technika otrzymywania danych, jako szersza strategia czy też tradycja badawcza lub jako nowy paradygmat wytwarzania wiedzy o życiu społecznym i jego uczestnikach. Omawiam także uwarunkowania krytyki, z jaką autoetnografia jako procedura badawcza się spotyka. Całość przedstawionych refleksji odwołuje się do bogatej literatury omawiającej autoetnografię oraz do licznych przykładów jej aplikacji.

1. Perspektywa uczestnika

Dlaczego w naukach społecznych tak ważne jest odwoływanie się do perspektywy uczestnika życia społecznego? Po pierwsze, wynika to z samego **przedmiotu** zainteresowań tych nauk – powiązanego bezpośrednio ze zjawiskami ludzkiej świadomości¹. W przeciwieństwie do badaczy świata przyrodniczego, którzy poszukują „porządku całkowicie niezależnego od świadomości jednostek ludzkich” (Mokrzycki 1971: 25), humaniści i badacze kultury każdy fakt empiryczny odnoszą do świadomości ludzkiej i studiują z uwzględnieniem *współczynnika humanistycznego*, czyli tego, jak fakt ten odbierany jest przez doświadczający go podmiot².

¹ „Zjawiska, procesy i rzeczy, którymi zajmują się nauki społeczne, stanowią przedmiot tych nauk wyłącznie jako korelaty zjawisk świadomości” – pisze Ossowski i dodaje: „żaden proces społeczny nie da się określić bez odwołania się *explicite* albo *implicite* do zjawisk świadomości” (1967: 343).

² Florian Znaniecki, wprowadzając pojęcie „współczynnika humanistycznego”, miał na myśli sposób widzenia przedmiotów i ich własności przez samych ludzi, czyli to, jak się one przedstawiają w ludzkiej świadomości i czym są w doświadczeniu świadomych działających jednostek ludzkich (*conscious human agents*). Chodzi tu nie tyle o badanie opinii czy poglądów ludzi o danych zjawiskach ani o badanie ich wiedzy na ten temat, tylko o to, że humanista, badając zjawiska kultury (a nie zjawiska przyrodnicze),

Akt wypowiedzania zdania, pisanie poematu czy kucia podkowy, deponowania pieniędzy, oświadczenia się dziewczynie, udziału w wyborach, uczestnictwa w rytuale religijnym jako dana empiryczna (*empirical datum*) jest tym, czym pozostaje w doświadczeniu mówiącego i jego słuchaczy, poety i jego czytelników, kowala i właściciela konia, który ma być podkuty, wpłacającego i bankiera, zalotnika i dziewczyny, do której się zaleca, głoszących i polityka, na którego głoszą, wyznawców religijnych uczestniczących w rytuale. Naukowiec, który chce studiować te działania na drodze indukcji (*inductively*), musi ujmować je takimi, jakimi jawią się w doświadczeniu uczestników (*must take them as they are in the human experience of those agents and reagents*); są one jego danymi empirycznymi w takim stopniu, w jakim pozostają i ponieważ są „ich” (*they are his empirical data inasmuch and because they are theirs*). Wyraziłem to kiedyś, stwierdzając, że dane takie posiadają dla badacza współczynnik humanistyczny. (Znaniecki 1957: 223 [tłum. własne])

Podjęciu takiemu towarzyszy założenie, że ludzie nie działają jedynie w odpowiedzi na zewnętrzne okoliczności, ale raczej zgodnie z własną interpretacją sytuacji, w której się znaleźli i wedle znaczeń, które aspektem tej sytuacji przypisują. Stąd czysto fizyczne własności przedmiotów interesują badaczy społecznych jedynie wówczas, gdy mają one związek z ludz-

zainteresowany jest tym, jak przedmioty i własności jawią się osobom, które ich doświadczają i czynią z nich użytek (Znaniecki 1963: 132). Wprowadzone przez Znanieckiego pojęcie *współczynnika humanistycznego* uważane jest za jedną z podstawowych zasad socjologii humanistycznej. Według Edmunda Mokrzyckiego (1971: 30) zastosowanie tej idei jest na tyle immanentnie związane z praktyką badawczą oraz samym przedmiotem badań socjologii humanistycznej, że określenia w rodzaju: „badanie zjawisk społecznych ze współczynnikiem humanistycznym” uważa on za zbędny pleonazm, ponieważ w istocie każdy empiryczny fakt jest badany przez humanistę z uwzględnieniem tego współczynnika, a badanie zjawisk społecznych jest równoznaczne z jego zastosowaniem.

kim działaniem i wpływają na badane zjawiska społeczne. Obiekty fizyczne stanowią więc przedmiot nauk społecznych jedynie o tyle, o ile pozostają w jakichś relacjach ze zjawiskami świadomości, kiedy interesuje nas ich społeczne znaczenie i interpretacja. Z tego powodu analizowanie znaczeń, jakie uczestnicy życia społecznego przypisują własnym działaniom oraz działaniom innych, staje się zasadniczym wymogiem badań w ramach socjologii humanistycznej (Znaniecki 1957; Ossowski 2001; Blumer 2007). Chodzi o to, jakie znaczenie nadają rzeczom i działaniom uczestnicy życia społecznego, czym one dla nich są i jak jawią się w ludzkiej świadomości. Bez tego niemożliwe jest zrozumienie ludzkich decyzji i działań.

Po drugie, zainteresowanie perspektywą uczestnika wiąże się ze specyfiką **metod badawczych** stosowanych w humanistyce³. Szczególny przedmiot humanistyki wymaga metod nieposiadających swego odpowiednika w naukach przyrodniczych (Mokrzycki 1971: 34), a centralną pozycję w strukturze procesu badawczego prowadzonego przez humanistę zajmuje procedura **rozumienia**⁴, która zakłada docieranie do świadomości badanych podmiotów poprzez przypisywanie im zrozumiałych dla obserwatora stanów psychicznych, odpowiadających sposobom widzenia badanych w tym sensie, że pojęciowy konstrukt stwo-

³ Poglądy te przecinają się w wielu punktach z podejściem epistemologicznym określanym jako *antynaturalizm*, choć bliższe są podejściu *antypozytywistycznemu*, postulującemu nie tyle wyeliminowanie z humanistyki metod nauk przyrodniczych, ile „uzupełnienie ich metodami humanistycznymi” (Mokrzycki 1971: 37).

⁴ Maclver i Znaniecki określają tę procedurę „twórczą rekonstrukcją” (*imaginative reconstruction*), Cooley i Ossowski: empatią lub interpretacją, a Dilthey i Max Weber rozumieniem (niem. *Verstehen*, ang. *empathetic understanding / understanding*) (za: Mokrzycki 1971: 34). Na gruncie pozytywizmu „rozumienie” nie jest uznawane za metodę naukową – pełni co najwyżej rolę heurystyczną.

rzony przez badacza dla nazwania danego zjawiska odzwierciedla to, jak postrzegał je badany podmiot⁵. Rozumienie to tyle, co „przypisywanie danemu behawioralnemu czy sytuacyjnemu wskaźnikowi właściwego psychologicznego *indicatum*”⁶ – pisze Mokrzycki (1971: 34). Oznacza to, że działaniom i zachowaniom badanego próbujemy przypisać pewne psychologiczne stany świadome, dostępne introspekcji⁷

⁵ „[R]ozumieniem nazywać będziemy czynność polegającą na **przypisaniu ludziom**, znajdującym się w pewnej sytuacji, zachowującym się w określony sposób bądź też reagującym na pewne bodźce (lub trwalsze sytuacje), **stanów psychicznych w sposób istotny powiązanych z tymi sytuacjami**, zachowaniami czy reakcjami, przy założeniu, iż zarówno te stany, jak i reakcje między nimi a bodźcami są postrzegane przez działających tak, jak to odzwierciedla nasz konstrukt” (Nowak 1965). Zdaniem Mokrzyckiego, procedura „rozumienia” jest kluczowa w procesach badawczych i analitycznych humanistyki.

⁶ Według Mokrzyckiego operacja rozumienia opisuje proces, w którym podmiot poznający (1) obserwuje pewne zachowania, bodźce lub reakcje; (2) postuluje, obok tych „obserwowalnych zmiennych”, istnienie pewnych zjawisk dla niego nieobserwowalnych, które jednak są dostępne „doświadczeniu wewnętrznemu” osoby działającej i dają się „oznaczyć” czy też „nazwać” przez hipotetyczne konstrukty psychologiczne; (3) orzeka, iż między zjawiskami obserwowanymi a desygnatami hipotetycznych konstruktów psychologicznych zachodzą związki (dostępne również introspekcji badanego) (Mokrzycki 1971: 34). Taki sposób prezentacji istoty procesu badawczego w naukach społecznych wyraźnie ciąży ku językowi nauk przyrodniczych, który pomimo wskazania wyjątkowości przedmiotu humanistyki, posługuje się pojęciami „zmiennych” czy „wskaźników” i wyraźnie rozdziela pozycje badacza oraz badanego. Dopuszcza wprawdzie korzystanie w procesie badawczym z indywidualnych zasobów wiedzy badacza w celu zrozumienia badanego, jednakże nie przewiduje możliwości ich transformacji w trakcie i pod wpływem procesu badawczego, nie traktuje wytwarzanej wiedzy jako „produktu” wspólnej pracy i interakcji badacza i badanego.

⁷ Introspekcja to wgląd w samego siebie (od łacińskiego *introspectare*, czyli zaglądnąć do wnętrza). Przedmiot spostrzeżeń stanowi tu zamknięty w sobie świat wewnętrznych przeżyć, myśli i doznań dostępny jedynie podmiotowi, który ich doświadczają. Innymi słowy, to stwierdzanie przeżyć, jakie się w nas dzieją – przez nas samych w procesie samoobserwacji, samobadania i samorefleksji. Posługiwanie się metodą introspekcyjną zakłada, że człowiek posiada zdolność rejestrowania i opisu swoich własnych wewnętrznych przeżyć psychicznych. Introspekcja pozostaje kluczowa dla psychologicznego i społecznego poznania (*insight*) (Cooley 1909: 6). Metoda introspekcyjna, mimo że zdyskredytowana jako pierwotna metoda badawcza psychologii, pozostaje stałym elementem generowania wiedzy o psychice człowieka i jest aktywnie używana podczas pracy nad sobą, samopoznania, w psychoterapii, w autoanalizie, a także przy stawianiu nowych hipotez, inspirowaniu nowych kierunków badań i sposobów wyjaśniania ludzkiego zachowania.

osoby działającej i nam samym jako współuczestnikom życia społecznego. W ten sposób zachowania, które próbujemy zrozumieć, stają się dla nas wskaźnikami inferencyjnymi stanów psychicznych badanego. „Do własnych myśli i przeżyć mamy dostęp przez introspekcję, ale cudze są nam dostępne tylko poprzez rozumienie” (Mokrzycki 1971: 34). Czym są i skąd biorą się hipotetyczne konstrukty psychologiczne? Zdaniem Mokrzyckiego zbudowane są z elementów naszych własnych struktur wiedzy przywoływanych w introspekcji w taki sposób, że ich treść może być odniesiona do naszego doświadczenia wewnętrznego, ponieważ odpowiadają znanym nam z autopsji stanom psychicznym. W tym sensie procedura rozumienia zbliża się do Cooleyskiego pojęcia empatycznej introspekcji (*sympathetic introspection*) polegającej na takim badaniu ludzkiego zachowania, w którym badacz wyobraża sobie, jak sam czułby się na miejscu obserwowanego aktora (Cooley 1909: 7)⁸.

Po trzecie, uprzywilejowana pozycja uczestnika (badanego) wzmocniona została przez **postmodernistyczny zwrot**⁹ w humanistyce, który zrela-

tywizował dotychczasowe schematy wytwarzania wiedzy, wskazując na ich względność. Refleksja postmodernistyczna dystansuje się wobec wszelkich uniwersalistycznych kryteriów i unieważnia „wielkie narracje”, co w konsekwencji prowadzi do konieczności zaakceptowania wielogłosu pomniejszych narracji, heterogeniczności różnych „głosów” w dyskursie i uznania dyskursywnego charakteru rzeczywistości społecznej w ogóle (Lyotard 1997: 67–77).

Immanentną częścią procesu badawczego staje się przekonanie o prowizoryczności naukowych konstrukcji i o konieczności ich ciągłego „zabezpieczania” poprzez rozwijanie epistemologicznej i metodologicznej samoświadomości. Stąd postmodernistyczny wzorzec refleksyjności wykazuje szczególne zainteresowanie przemianami samego badacza pod wpływem gromadzonych informacji oraz za sprawą jego aktywnego udziału w procesie badawczym. Badacz (od)zyskał status podmiotu poznającego, który w znacznej mierze oddziałuje na proces badawczy, stąd jego doznania i doświadczenia osobiste nie mogą pozostawać bez wpływu na to, co stara się zbadać. Przyjmuje się, że badacz jest ważnym aktorem prowadzonego przez siebie badania (Reed-Danahay 1997; Gubrium, Holstein 2002: 57; Clarke 2005). Ponadto przyznaje się, że pełni on w procesie badawczym rolę szczególną, a jego au-

Postmodernizm sprzeciwia się modernistycznemu uniwersalizmowi, dążeniu do generalizacji i uproszczeń, kierując swoją uwagę na to, co nieciągłe, częściowe, pozycjonalne, wewnętrznie sprzeczne i sytuacyjne (Fontana 2002: 162; Clarke 2005: xxiv). Koniec wiary w „jedną prawdę” zamyka epokę „wielkich narracji”, narzuca zasadniczą zmianę założeń ontologicznych oraz epistemologicznych podstaw postrzegania rzeczywistości. Zmienia się także status podmiotu poznającego. Prawda, wiedza, wartości postrzegane są jako społeczne konstrukty, których znaczenie uzależnione jest od ich „odczytania” w określonym kontekście.

to-refleksyjność stanowi nie tylko jeden z istotnych sposobów intersubiektywnego sprawdzania danych, ale czasem jedyny sposób docierania do obszarów, które w tradycyjnych badaniach nie byłyby dostępne (por. Kacperczyk 2007; 2012).

Jednocześnie koncentruje się uwagę na sprawczości (*agency*) osoby badanej, a jej perspektywę oraz jej „reprezentacje tożsamości i praktyk” czyni głównym obiektem zainteresowania (Fontana 2002: 165). Staje się istotne, aby mógł wybrzmieć głos pojedynczego uczestnika w skonstruowanej przez niego narracji, w pogłębionej wypowiedzi podczas wywiadu, w autobiograficznym tekście czy auto-prezentacyjnym performansie. Jego jednostkowa historia staje się ważna, wnosi istotny element do poznawania ludzkiego świata. Efekt postmodernistycznego przesunięcia jest więc dwojaki: prowadzi do szczególnego zainteresowania badaczem w jego roli podmiotu poznającego oraz równoległe do koncentracji na badanym w jego roli narratora i twórcy niepowtarzalnej opowieści.

Wszystko to razem doprowadziło do wzrostu zainteresowania osobistym odniesieniem, indywidualnym głosem zanurzonym w innych narracjach i otworzyło drogę dla angażowania pogłębionych metod wywiadu, autobiografii, zbierania różnego rodzaju autonarracji czy uruchamiania technik opierających się na samoobserwacji podmiotu poznającego. Szczególna pozycja autoetnografii i zainteresowanie nią wynikają więc z wyjątkowego przedmiotu oraz metody humanistyki, a także z przemian, jakim ona podlegała, a które zaowocowały przesunięciem dotychczasowych punktów ciężkości tego, co chce i może badać.

2. Czym jest autoetnografia? Zakresy znaczeniowe pojęcia

Autoetnografia jest pojęciem odnoszącym się do kilku powiązanych ze sobą znaczeń o różnym zakresie ogólności. Stąd liczne nieporozumienia i problemy aplikacyjne związane z tą nazwą, która niekiedy odwołuje się do samego procesu intelektualnego, niekiedy do techniki gromadzenia danych, innym razem oznacza metodę lub podejście badawcze, a wreszcie określa także odrębny nurt w humanistyce czy wręcz nowy wzorzec uprawiania nauk społecznych.

Po pierwsze, *autoetnografia* rozumiana jest jako bazujący na procesie introspekcji **akt autonarracji**, w ramach którego narrator analizuje swoje własne przeżycia, poddaje refleksji osobiste doświadczenia życiowe, odnosząc je jednocześnie do kontekstu społecznego, w jakim się pojawiły. Może – chociaż nie musi – towarzyszyć temu próba dokonania jakiejś formy ich utrwalenia. Istotą tego znaczenia jest jednak sam toczący się proces umysłowy, uruchomiona przez podmiot czynność autorefleksyjna i autoanalityczna, której dokonuje się, aby lepiej zrozumieć siebie w otaczającym świecie.

Po drugie, pod pojęciem tym rozumiemy efekt i produkt końcowy tych czynności w postaci osobistej narracji, która ukazuje i odsłania przeżycia wewnętrzne uczestnika życia społecznego i jego własną perspektywę odbioru rzeczywistości. W tym znaczeniu mówimy o autoetnografii, wskazując na **dokument stworzony przez narratora** w akcie autonarracji, opisujący jego osobiste doświadczenia w danej dziedzinie. W takim ujęciu sama czynność tworzenia autoetnografii zbliżona jest do generowania

⁸ Empatyczna introspekcja postrzegana jest jako nieodzowny sposób prowadzenia badań w symbolicznym interakcjonizmie, który zakłada, że ludzie działają wobec rzeczy na podstawie symbolicznego znaczenia, jakie im przypisują. Logiczną konsekwencją takiego założenia musi być wymóg docierania przez badacza do znaczeń nadawanych rzeczom przez samych aktorów. „Badacz musi zanurzyć się w świecie swoich badanych podmiotów, postawić się na ich miejscu” (Herman, Reynolds 1995: 2 [tłum. własne]). Carolyn Ellis w swoim artykule będącym hołdem dla Cooleya proponuje introspekcję jako metodę, która opierając się na materiałach interpretacyjnych wytworzonych przez samego badacza oraz przez innych, jest niezwykle użyteczna dla zrozumienia żywego doświadczenia emocji (1991: 26).

⁹ Refleksja postmodernistyczna obejmująca obszary filozofii, estetyki, teologii, antropologii, socjologii i metodologii nauk opiera się na idei dekonstrukcji (Derrida 1978), która pociąga za sobą krytyczny demontaż dotychczasowych kategorii poznawczych (prawdy, podmiotu, zasady przyczynowości).

dokumentu osobistego, co nadaje jej bardzo konkretny i odnoszący się do „namacalnego” desygna-tu wyraz – w postaci materialnie istniejącego doku-mentu: spisanego autobiograficznego lub autoetno-graficznego tekstu, notatki, eseju, artykułu posia-dającego cechy dokumentu osobistego, a niekiedy nawet filmu lub nagrania audio. Efekt autoetnogra-ficznej pracy może mieć też postać bardziej ulotną, jak autoprezentacja, występ na oczach widowni lub przed audytorium, wykonany przez autoetnogra-fa **performans** przedstawiający autoetnograficzne treści (choć najczęściej bazuje na spisanej wcześniej narracji).

Po trzecie, autoetnografia może oznaczać określoną **technikę otrzymywania materiałów**, polegającą na zleceniu badanym lub wyznaczeniu sobie zadania w postaci stworzenia autoetnograficznego opisu, który następnie będzie poddawany przez badacza analizie i/lub porównywany z innymi podobnymi dokumentami stworzonymi przez innych badanych lub przez samego siebie w różnych momentach cza-sowych procesu badawczego.

Po czwarte, pod pojęciem autoetnografii rozumiemy pewną całościową **strategię badawczą**, któ-ra polega na celowym i planowym dokonywaniu aktów autoobserwacji w dłuższym okresie czasu, podczas uczestniczenia w pewnym procesie spo-łecznym i relacjonowaniu na bieżąco własnych przeżyć, odczuć i refleksji w postaci notatek te-renowych, dziennika autoobserwacji lub zapisu filmowego, w którym głównym aktorem jest sam autor. Autoobserwacja, autorefleksja, autonarracja zostają tu podporządkowane ogólnemu zadaniu badawczemu. W bardziej wyrafinowanej wersji

badacz dokonuje swoistego rodzaju eksperymentu poznawczego na sobie samym¹⁰, celowo konfron-tując siebie z określonymi zdarzeniami, artefakta-mi fizycznymi lub sytuacjami i obserwując własne reakcje na nie.

I wreszcie po piąte, najszersze znaczenie autoetno-grafii nadaje jej status **nowatorskiego wzorca upra-wiania nauki** w polu nauk społecznych. Odnosi się do traktowania autoetnografii jako takiego **sposobu wytwarzania wiedzy**, w którym akcentowany jest szczególnie związek, jaki powstaje pomiędzy „ba-daczem-narratorem” a jego odbiorcą – słuchaczem, widzom. Uznaje się, że możliwe są różne drogi po-znania i wglądu, różne sposoby docierania do „ro-zumienia” – poprzez sztukę, performans, wspólne przeżywanie zdarzenia scenicznego, poezję, film, wspólną pracę i tym podobne. Tak szeroko rozu-miana autoetnografia stanowi pewien *paradygmat* uprawiania etnografii w ogóle, będący źródłem istotnych przesunięć we współczesnej humanistyce (Kafar 2010; 2011; 2013a; 2013b) i metodologii nauk społecznych, sięgających do samych podstaw wzor-ca uprawiania nauki i gromadzenia wiedzy. W tej wersji można postrzegać autoetnografię (lub zwrot ku niej) jako nowe zjawisko w historii nauk huma-nistycznych. Istnieją silne powinowactwa pomię-dzy takim ujęciem autoetnografii a paradygmatem

¹⁰ Metoda autoetnograficzna zakłada eksperymentowanie z wła-sną percepcją i reakcjami emocjonalnymi. Oznacza to niekiedy poddawanie siebie oddziaływaniu różnych mediów, danych, informacji i badaniu własnych reakcji na nie. Posługiwanie się dziennikami lub pamiętnikami, przeglądanie prasy i danych archiwalnych, zapoznawanie się z raportami i sprawozdaniami różnych instytucji czy z dokumentami osobistymi, konfronta-cja z artefaktami fizycznymi albo przeprowadzanie wywiadów z samym sobą i „przepytanie” siebie mają stanowić bodźce do wywołania autorefleksji będącej podstawą opisu, który ma powstać. Wygenerowany opis ma służyć zrozumieniu kulturo-nych uwarunkowań własnego punktu odniesienia.

socjologii zaangażowanej (Kafar 2013a), której celem nie jest wygenerowanie przeintelektualizowanych teorii, ale osadzonych w doświadczeniu wizji świa-ta społecznego. Prowadzenie badań społecznych nie jest zadaniem autotelicznym, które zamyka się w ra-mach czynności badawczych, ale stanowi zwrot ku drugiemu człowiekowi (Kafar 2013a: 26; Wejland 2013: 9), a może również ku innym podmiotom nie-ludzkim współistniejącym z nami w świecie (Do-mańska 2007: 55).

Słowo *autoetnografia*, pozostające w obiegu od po-nad trzydziestu lat, od początku było wieloznac-zne i kryło w sobie różne, niekiedy rozbieżne meto-dologicznie treści¹¹. Pojęcie to jest bardzo pojemne

¹¹ Przyczyną takiego stanu rzeczy jest sama historia zastosowań pojęcia *autoetnografia*. Tak jak w przypadku wielu innych termi-nów używanych w naukach społecznych, jego znaczenie i zasto-sowanie ewoluowało w czasie w sposób utrudniający jednoznacz-ną jego aplikację. Carolyn Ellis klasyfikuje do kategorii autoetno-grafii liczne studia, które w swoim nazewnictwie nie odwoływały się do tego pojęcia, jednakże w istocie takie autoetnografie, w jej rozumieniu, stanowiły (Ellis, Bochner 2000: 739). Ellis wymienia ponad trzydzieści nazw będących prekursorami pojęcia *autoetno-grafia*: „osobiste narracje (*personal narratives*) – Personal Narratives Group 1989; narracje Ja (*narratives of the self*) – Richardson 1994; nar-racje o doświadczeniach osobistych (*personal experience narratives*) – Denzin 1989; relacje w pierwszej osobie (*first-person account*) – El-lis 1998; eseje osobiste (*personal essays*) – Krieger 1991; etnograficz-ne krótkie historie (*ethnographic short stories*) – Ellis 1995; opowieści pisane (*writing-stories*) – Richardson 1997; badanie pełnego uczest-nika (*complete-member research*) – Adler, Adler 1994; autoobserwa-cja (*auto-observation*) – Adler, Adler 1994; badania oportunistyczne (*opportunistic research*) – Riemer 1977; etnografia osobista (*personal ethnography*) – Crawford 1996; opowieści literackie (*literary tales*) – Van Maanen 1990; krytyczna autobiografia (*critical autobiography*) – Church 1995; etnografia siebie (*self-ethnography*) – Van Maanen 1995; radykalny empiryzm (*radical empiricism*) – Jackson 1989; so-cjoautobiografia (*socioautobiography*) – Zola 1982; autopatografia (*autopathography*) – Hawkins 1993; narracje ewokatywne (*evocative narratives*) – Bochner, Ellis, Tillmann-Healy 1997; pisanie osobiste (*personal writing*) – de Vault 1997; refleksywna etnografia (*reflexive ethnography*) – Ellis, Bochner 1996; opowieści konfesyjne (*confessio-nal tales*) – Van Maanen 1988; etnograficzny pamiętnik (*ethnographic memoir*) – Tedlock 1991; etnobiografia (*ethnobiography*) – Lejeune 1989; autobiologia (*autobiology*) – Payne 1996; autobiografia kolabo-ratywna (*collaborative autobiography*) – Goldman 1993; etnograficz-na autobiografia (*ethnographic autobiography*) – Brandes 1982; emo-cjonalizm (*emotionalism*) – Gubrium, Holstein 1997; teksty oparte na doświadczeniu (*experiential texts*) – Denzin 1997; etnografia nar-

znaczeniowo, co wprowadza niejasności związane z tym, że nie zawsze wiadomo, o którym dokład-nie sensie terminu jest mowa. Dlatego posługując się nim, warto zdawać sobie sprawę z tego, które z jego znaczeń właśnie artykułujemy i w jakim celu go używamy. Każde bowiem z tych użyć lokuje ter-min na różnych poziomach ogólności i odsyła do odmiennych desygnatów nazwy, wskazując jedno-cześnie na odmienne kryteria poprawności jej za-stosowania.

racyjna (*narrative ethnography*) – Abu-Lughod 1993; etnografia au-tobiograficzna (*autobiographical ethnography*) – Reed-Danahay 1997; poetyka etnograficzna (*ethnographic poetics*) – Marcus, Fisher 1986; etnografia tubylcza (*native ethnography*) – Ohnuki-Tierney 1984; et-nografia rdzenna (*indigenous ethnography*) – Gonzales, Krizek 1994; autobiografia etniczna (*ethnic autobiography*) – Reed-Danahay 1997” (Ellis, Bochner 2000: 739 [tłum. własne]). Dodatkowym czynni-kiem utrudniającym ujednoznaczenie nazwy był fakt, że bada-cze spierali się o granice każdej z tych kategorii oraz o precyzyjną definicję różnych typów autoetnografii. Wielu pisarzy, którzy po-sługiwali się tym terminem, zmieniali i przesuwali jego zakres znaczeniowy niekiedy nawet w tym samym artykule. W miarę upływu czasu termin *autoetnografia* był coraz częściej wybierany dla nazwania studiów i procedur badawczych, które „łączą to, co osobiste z tym, co kulturowe” (Ellis, Bochner 2000: 739 [tłum. własne]). Kiedy nazwa „autoetnografia” zaczęła pojawiać się w ty-tułach znaczących artykułów i książek (Lionnet 1989; Deck 1990; Trotter 1992; Herndon 1993; Pratt 1994; Ellis, Bochner 1996a; Clo-ugh 1997; Ellis 1997; 1998a; Reed-Danahay 1997), znaczenie termi-nu zaczęło się krystalizować. Zamieszanie pojęciowe wzmacniane było dodatkowo tym, że wielu badaczy społecznych traktowało autoetnografię nie jako kategorię nadrzędną obejmującą w swo-ich ramach pomniejsze metody i techniki badań, ale jako podtyp innych form – jeden z ich elementów składowych. Działo się tak w przypadku: relacji impresjonistycznych (*impressionistic accounts*) – Van Maanena (1988); etnografii narracyjnej (*narrative ethnogra-phy*) – Tedlock (1991); interpretatywnej biografii (*interpretive bio-graphy*) – Denzina (1989); nowej lub eksperymentalnej etnografii (*new / experimental ethnography*) – Ellis i Bochnera (1996b); socjopo-ezji (*sociopoetics*) – tychże (1996a); etnografii postmodernistycznej (*postmodern ethnography*) – Tylera (1986). W podejściach tych autoet-nografia traktowana była jako składowa metoda, a nie główna ka-tegoria nazywająca postępowanie badawcze (Ellis, Bochner 2000: 739). Mamy tu więc do czynienia z historycznym przemieszczeniem wielu pojęć nie tylko w warstwie znaczeniowej oraz zakresowej pojawiających się nazw, ale także w kwestii poziomu ogólności nazwy. Ta różnorodność nazw nadawanych autoetnograficznym czynnościom badawczym świadczy o tym, że środowisko nauko-we poszukiwało odpowiedniej kategorii dla nazwania swoich praktyk poznawczych i w poszukiwaniach tych „wypróbowały” różne pojęcia i terminy. Historyczna analiza zastosowań „au-toetnografii” ujawnia, że istniało wiele różnych konceptualizacji tego pojęcia (por. Ruiz-Junco, Vidal-Ortiz 2011: 194).

3. Autoetnografia jako technika otrzymywania danych

Zgodnie z założeniami metodologii nauk społecznych badanie naukowe to zorganizowana działalność mająca na celu dostarczenie uzasadnionych twierdzeń na temat rzeczywistości społecznej (Lutyński 1994: 12). Jako praktyka o charakterze poznawczym cechuje się tym, że badacz jest zobowiązany do wskazania źródeł, z których korzystał w trakcie badań oraz że potrafi on odsłonić drogę swojego rozumowania, która wiodła od poddanych analizie materiałów do wniosków końcowych¹². Według Jana Lutyńskiego badanie naukowe zjawisk społecznych tym różni się od zwykłych prób dotarcia do potrzebnych na co dzień informacji, że „uznanie w nich za uzasadnione wszelkich sądów wymaga odwołania się do określonych materiałów¹³” (1994: 110). Chodzi o utrwalone informacje źródłowe o badanych zjawiskach, które przez fakt swojej fizycznej obecności w ramach projektu stają się podstawą materiałową prowadzonej analizy, uzasadnieniem dla wysnutych wniosków i niezbędnym elementem intersubiektywnej kontroli procesu badawczego¹⁴.

¹² Wiedza naukowa tworzona jest przez profesjonalistów i zasadniczo różni się od wiedzy potocznej, której często jest przeciwstawiana. Podstawę poznania naukowego „stanowią systematyczne badania, mające na celu sformułowanie i uzasadnienie sądów o społecznej rzeczywistości. Podobnie jak we wszystkich naukach, to uzasadnienie jest warunkiem akceptacji sądów przez innych członków środowiska badacza i wejścia ich w skład ogólnego dorobku” (Lutyński 1994: 12).

¹³ W tekście oryginalnie datowanym na 1968 rok Jan Lutyński pisze: „[m]ateriały te stanowią zwykle zapisane w ten lub inny sposób kartki papieru, rzadziej zdjęcia fotograficzne i filmowe, taśmy magnetofonowe itp. Zawierają one utrwalone informacje o badanych zjawiskach lub też na ich podstawie takie informacje można sformułować; przynajmniej przez pewien czas pozostają one w dyspozycji badacza, który poddaje je obróbce i opracowaniu” (Lutyński 1994: 110).

¹⁴ „Gdy badacz nie może odwołać się do takich materiałów i jednocześnie traktuje jako uzasadnione sądy o interesujących go zjawiskach, opierając się tylko na własnej pamięci, naraża się na zarzut

Postępowanie badawcze może polegać na korzystaniu ze *źródeł zastanych* – wówczas trzeba jedynie do nich dotrzeć, odnaleźć je, odpowiednio dobrać i zgromadzić wystarczającą do analizy ilość danych. Druga możliwość to opieranie się na *źródłach wywołanych* przez badacza, czyli na generowaniu nieistniejących dotąd informacji oraz ich utrwalaniu w postaci materiałów¹⁵. Przez *źródła* rozumie Lutyński „wszelkie zjawiska, z którymi badacz styka się bezpośrednio, tj. przy pomocy zmysłów, skąd czerpie pierwiastkowe informacje odnoszące się do badanych zjawisk, które następnie przetwarza i opracowuje” (1994: 102).

Autoetnografia z całą pewnością należy do sytuacji, w której badacz sam wywołuje źródła i źródłami tymi operuje. Jeśli spojrzeć na autoetnografię jak na **technikę badawczą**¹⁶, to z punktu widzenia zaproponowanych przez Lutyńskiego kryteriów podziału tech-

nariuszenia pewnych przynajmniej reguł naukowej metody. Nikt nie jest bowiem wówczas w stanie ocenić, czy jego postępowanie było właściwe, czy nie. W ten sposób proces poznawczy wymyka się intersubiektywnej kontroli” (Lutyński 1994: 110).

¹⁵ Zadanie to polega na „materializowaniu” ulotnych informacji, zapisywaniu ich w dzienniku obserwacji, notatkach terenowych czy utrwaleniu na nośniku audio lub wideo. Proces generowania danych obejmuje nie tylko wywoływanie i utrwalanie źródeł danych, ale także ich przetwarzanie, np. materiałów audio lub wideo, na tekst (Lutyński 1994: 110–111).

¹⁶ Technika badawcza wg Lutyńskiego „stanowi rozbudowany kompleks czynności zakładających posługiwanie się określonymi środkami technicznymi i intelektualnymi. Cały ten kompleks ujęty jest w określone reguły, spośród których najbardziej ogólne skodyfikowane są w podręcznikach metodyki badań” (Lutyński 1994: 111). Obok technik otrzymywania materiałów Lutyński wymienia także inne techniki obecne w procesie badawczym: techniki doboru jednostek do badania, techniki standaryzacji, budowania skal, badania zależności statystycznych, techniki inwentaryzacji i przechowywania materiałów. Reszta działań i czynności – jak pisze – ma charakter zdroworozsądkowy: „w każdym niemal postępowaniu badawczym występują elementy twórcze, które trudno jest sprowadzić do jakichkolwiek schematów czy zwyczajowych reguł” (Lutyński 1994: 111). „Te twórcze elementy są najbardziej istotne przy opracowaniu koncepcji badań oraz opracowywaniu i interpretacji materiałów, w wielu badaniach występują one jednak i przy realizacji innych zadań badawczych” (Lutyński 1994: 112).

nik¹⁷ stanowić ona będzie rodzaj niestandardyzowanej techniki mieszanej łączącej w sobie cechy obserwacji i jej

¹⁷ Chodzi mi tutaj o zaproponowany przez Jana Lutyńskiego (1994: 126) klasyczny podział technik otrzymywania materiałów dzielący te techniki na: standaryzowane *versus* niestandardyzowane; obserwacyjne *versus* oparte na wzajemnym komunikowaniu się, i w ramach tego ostatniego typu na: techniki oparte na komunikowaniu się bezpośrednim *versus* pośrednim (jak poniżej).

	Techniki obserwacyjne (obserwacja właściwa)	Techniki oparte na wzajemnym komunikowaniu się	
		bezpośrednim	pośrednim
Techniki niestandardyzowane	Techniki obserwacji niekontrolowanej	Techniki wywiadu swobodnego	Techniki otrzymywania wypowiedzi pisemnych niestandardyzowanych (np. dokumentów osobistych drogą organizowania konkursu)
Techniki standaryzowane	Techniki obserwacji kontrolowanej	Techniki wywiadu kwestionariuszowego	Techniki ankiety, autorejestracji

Źródło: Lutyński 1994: 126

Z punktu widzenia podziału technik, sposobem generowania danych nawiązującym bezpośrednio do perspektywy uczestnika jest *autorejestracja* stawiająca w centrum procesu otrzymywania informacji systematycznie dokonywaną przez badanego samoobserwację, w trakcie której spostrzeżenia zapisywane są na specjalnie przygotowanych przez badacza kartach samoobserwacji lub w dzienniczku. Autorejestracja należy jednak do standaryzowanych technik otrzymywania informacji, w jej ramach wytwarzane są dane ilościowe, i w tym sensie nie należy do pola zainteresowań niniejszego opracowania. W autorejestracji od samoobserwującego wymaga się jedynie rzetelności w wypełnianiu pozostawionego przez badacza dzienniczka i dokonywania wpisów w przygotowane z góry kategorie, co automatycznie blokuje wytwarzanie pogłębionego, znaczącego opisu i nie dopuszcza do ujawnienia się w materiałach badawczych pogłębionej autorefleksji na temat sytuacji, w jakiej się znalazł badany. Nie jest wykluczone, że także i ten sposób otrzymywania informacji można by zastosować w wersji niestandardyzowanej do pewnych typów samoobserwacji, np. nad odczuciami dotyczącymi upływu czasu lub, jak to robił Mihaly Csikszentmichaly (1996), do rejestrowania momentów, w których jednostka czuje się szczęśliwa. Csikszentmichaly w swoim badaniu stosował między innymi tzw. „metodę pomiaru doświadczeń”, która polegała na tym, że badani przez okres jednego tygodnia nosili elektroniczne pagery i za każdym razem, gdy wybrzmiewał dźwięk pagera, mieli za zadanie zapisywać co myślą i jak się czują. Pager uruchamiany był w przypadkowych porach około ośmiu razy każdego dnia, a pod koniec tygodnia każdy z badanych przekazywał badaczowi swoje bieżące zapiski, stanowiące „fragmentaryczny dziennik swojego życia, stworzony na podstawie tych momentów” (Csikszentmichaly 1996: 21). W ten sposób gromadzone były dane na temat subiektywnych doświadczeń kilku tysięcy badanych na całym świecie – autor podaje, że swoje wnioski opiera na danych z ponad stu tysięcy takich doświadczeń (Csikszentmichaly 1996: 21).

szczególnej formy – autoobserwacji – oraz wytwarzania niestandardyzowanych wypowiedzi pisemnych¹⁸.

Obserwacja jest fragmentem „szerszych procesów wywołanych przez badacza, za pośrednictwem których zdobywa on wiedzę o badanych zjawiskach” (Lutyński 1994: 116). Podczas obserwacji „informacje potrzebne do rozwiązania danego problemu uzyskuje się przez dokonywanie spostrzeżeń w sposób celowy, systematyczny i krytyczny” (Lutyński 1994: 115). W przypadku autoobserwacji badacz dokonujący spostrzeżeń kieruje swoją uwagę nie na osoby stanowiące obiekt obserwacji, ich zachowania czy wygląd, ale na samego siebie, na swoje własne odczucia, stany wewnętrzne, pojawiające się myśli, również na własne zachowania, wypowiedzi i interakcje oraz na ich społeczne konsekwencje. Obserwator sam dla siebie staje się obiektem obserwacji.

W procesie tym równie istotne co dokonywanie spostrzeżeń jest ich rejestrowanie w postaci zapisu słownego. Bazą jest tu co prawda proces autoobserwacji, bo to w jego ramach badacz uzyskuje niezbędne informacje potrzebne do rozstrzygnięcia postawionego problemu badawczego, jednak równie niezbędna okazuje się faza zapisu – utrwalenia ulotnych refleksji, które powstają w akcie autoobserwacji. Zapisywanie spostrzeżeń, nadawanie im postaci werbalnej, „ubieranie ich w słowa” stanowi nie tyle akt utrwalania informacji, kreowania materiału badawczego posiadającego zmaterializowaną i zwerbalizowaną postać umożliwiającą dokonywanie intersubiektywnej kontroli wniosków analizy,

¹⁸ W bardziej nowatorskich wersjach autoetnografii będzie to autoobserwacja oraz rejestrowanie audiowizualne wybranych przez badacza sytuacji wraz z pojawiającą się na bieżąco autonarracją.

ale, co istotne, samo w sobie stanowi akt uświadamiania i nazywania wewnętrznych stanów, przeżyć, odczuć i refleksji. Autoobserwacja i autonarracja odbywają się równocześnie, przebiegają równolegle, a zapis jest jednocześnie formą i metodą autoanalizy (Richardson 1994). Autonarracja, która nie została w żaden sposób utrwalona, zarejestrowana czy zmaterializowana, nie może stać się źródłem danych w badaniu naukowym. Trudno analizować coś, do czego badacz nie ma dostępu albo coś, czego nie umie nazwać i określić pojęciowo (por. Blumer 2007: 121). Sam akt zapisu jest równoznaczny z uświadamianiem sobie i nazywaniem różnych aspektów przedmiotu obserwacji¹⁹. Samoobserwacja i nazywanie tego, co zaobserwowane stanowią dwa aspekty tego samego procesu introspekcji.

Przy takim rozumieniu tego, czym jest proces badawczy i na czym polega gromadzenie danych, autoetnografia traktowana jest po prostu jako nowatorska technika otrzymywania informacji. Przykłady takiego podejścia odnaleźć możemy w dziedzinie badań marketingowych²⁰, w których zbiera

się od określonej grupy ludzi wypowiedzi autonarracyjne na wskazany temat, a następnie opracowuje się je jakościowo. Podobne wykorzystanie autoetnografii spotkać można także w innych obszarach: w zarządzaniu, edukacji, pracy socjalnej, pomocy społecznej, w badaniach nad migracjami ludności.

Zasadniczym zadaniem badacza jest wówczas wyznaczenie tematu autoetnograficznej narracji oraz nakierowanie uwagi badanego na określony obszar tematyczny w taki sposób, aby przyniósł możliwie najbogatsze dane do analizy. Badacz w odezwie konkursowej musi wyraźnie zaznaczyć, że chodzi mu o osobiste odczucia badanego i jego własne nastawienie do badanego obiektu lub tematu. Musi stworzyć na tyle dobrą instrukcję, aby badany zrozumiał, że nie chodzi tu o analizę marketingową danego tematu, o biznes plan, o raport badawczy na ten temat ani o streszczenie i podsumowanie tego, co dotychczas na dany temat napisano. Stąd w instrukcjach pojawia się często podkreślenie, że ma to być „twoja własna historia”, twoja percepcja, twoje reakcje i osobiste odczucia związane z badanym obiektem.

wane metody badań tracą swoje ostrze, zarówno konsumenci, jak i badacze są nimi znużeni. Wszyscy badacze używają tych samych starych metod i zadają wciąż te same stare pytania. Współcześni konsumenci zostali już przebadani zogniskowanym wywiadem grupowym i sondażem na śmierć. Niemalże. Wzrost wysiłku badawczego przekonał wielu marketingowców do zastosowania alternatywnych technik, jak: etnografia, ujęcia semiotyczne, praca z metaforą i wiele innych. [...] Jedną z takich technik jest autoetnografia (*autoethnography*), określana także jako subiektywna osobista introspekcja (*Subjective Personal Introspection*) lub po prostu introspekcja. Wymaga ona, aby respondenci poddali refleksji swoje własne zachowanie i napisali szczegółowy raport (esej) na temat tego zachowania. Takie podejście mieści się w kategorii opowiadania historii (*storytelling*), przy czym tematem opowieści jest własne zachowanie konsumentów autora tekstu (np. kupowanie samochodu, butów, latanie liniami Virgin, picie kawy w Starbucks, kibicowanie drużynie Liverpoolu czy jakiegokolwiek inne wybrane zdarzenie” (źródło: <http://pl.scribd.com/doc/36572923/Http-Www-sfxbrown-com-Assignment-05>, dostęp: 3 stycznia 2014 r. [tłum. własne]).

Dla badanego z kolei zadanie polega na poświęceniu swojego czasu i przemyśleniu danego tematu oraz spisaniu swoich refleksji – zwłaszcza ten element jest akcentowany: rozmyślanie nad tematem, przemyślenie go, roztrząsanie, „przetrawienie” zagadnienia. Zazwyczaj nie chodzi o opis konkretnych doświadczeń osadzonych w przedstawionej sytuacji społecznej, ale o spenetrowanie swobodnych skojarzeń badanego na zadany temat, uzyskanych poprzez generowanie swobodnej opowieści mającej silne zakorzenienie we własnych doznaniach badanego. W niektórych odezwach poleca się badanemu pracę na zasadzie nieustrukturalizowanego wywiadu z samym sobą, pisanie listu lub inną formę, która stymuluje autorefleksję. Przykładowa instrukcja przy badaniu marketingowym wykorzystującym autoetnografię może wyglądać jak poniżej.

Tematem Twojego autoetnograficznego zadania jest „Titanic”. Wymaga się od Ciebie napisania eseju na temat *twoich osobistych odczuć* dotyczących Titanica. Nie ma znaczenia, czy jesteś zafascynowany, czy znużony tematem Titanica. Nie ma znaczenia, czy czytałeś książki lub słyszałeś opowieści, czy oglądałeś filmy lub czy masz już powyżej uszu sprawy Titanica. Ważną rzeczą jest, abyś odzwierciedlił *swoje własne* nastawienie do Titanica i napisał rozbudowany esej na ten temat. Zauważ, że nie jest to standardowy raport badawczy. Nie jest to analiza „marki” Titanica. Nie jest to marketingowy plan Titanica. Nie jest to streszczenie spisku ani opis zatonięcia. Nie jest to także suma tego, co inni ludzie napisali o Titanicu. Chodzi o *Twoje własne* spostrzeżenia, reakcje i odczucia związane z Titanikiem we wszystkich jego manifestacjach. Esaj autoetnograficzny wiąże się z relacjami pomiędzy

Titanikiem i Tobą, to wszystko. Pisanie autoetnografii jest o wiele łatwiejsze (i o wiele bardziej zabawne) niż mógłbyś sądzić. Najlepszym sposobem, aby się do tego zabrać, jest po prostu dać sobie czas i rozmyślać nad tematem w każdej wolnej chwili. Pomyśl o tym jak o wywiadzie z samym sobą, nieustrukturalizowanym wywiadzie z samym sobą. Stań z boku i przeanalizuj własne zachowanie. Przesłuchuj i wypytuj samego siebie. Zadawaj sobie pytania, co Titanic oznacza dla mnie osobiście? (Możesz oczywiście posiłkować się pewnymi badaniami na temat skazanego na zagładę statku – czytać ponownie książki, obejrzeć filmy, rozmawiać z przyjaciółmi i tym podobne – ale tylko po to, aby pomóc *sobie* w zrozumieniu *siebie*. Zapisuj swoje odczucia, refleksje, doświadczenia, wspomnienia, myśli i efekty tych przemyśleń. Zanotuj, kiedy i jak po raz pierwszy zetknąłeś się z tematem Titanica i co, jeśli cokolwiek, znaczyło to wówczas dla Ciebie i co znaczy teraz. Stopniowo buduj ogólny obraz, a wówczas usiądź i napisz esej. Proces wydaje się skomplikowany, ale w rzeczywistości jest przyjemny. Zaskoczysz sam siebie! Nie ma żadnych restrykcji dotyczących długości eseju, chociaż powinieneś planować około 2 500 słów. Więcej – jest w porządku. Mniej też jest dobrze. Większe będą nagradzane za „kreatywne” pisanie. Kreatywność jest trudna do zdefiniowania – ludzie wiedzą, kiedy to widzą, ale wcześniej jest to trudno wyjaśnić – ale w celu podsunęcia pewnej idei „kreatywnego pisania”, udostępniamy na stronie kilka esejów autoetnograficznych, jeden z nich mój własny na temat Titanica (www.sfxbrown.com). **Twój autoetnograficzny esej musi być złożony do 5 grudnia 2005**²¹.

²¹ Odezwa do badania marketingowego nt. Titanica [dostęp: 3 stycznia 2014 r.] · <http://www.scribd.com/doc/36572923/Http-Www-sfxbrown-com-Assignment-05> [tłum. własne]

Zachęta do napisania rozległego eseju niekiedy wspierana jest jakimś bonusem lub rodzajem nagrody, która w zamyśle organizatorów ma zmotywować uczestników do podjęcia wysiłku autoetnograficznego. Musi być także wyraźnie podana data składania tekstów.

Znaczącym ograniczeniem tej techniki jest fakt, że skierowana może być jedynie do osób, które mają wyraźne inklinacje pisarskie, lubią i potrafią dobrze pisać. I tak jak we wszelkich badaniach, w których wywołuje się dokumenty osobiste poprzez organizowanie konkursu, mamy do czynienia z samorzutnym doborem jednostek do badania. Badani „dobierają się sami” poprzez nadesłanie swoich prac – badacz nie ma wpływu na to, kto zasili badaną grupę.

Kiedy autoetnografia traktowana jest jako technika otrzymywania materiałów, zazwyczaj zostaje wyraźnie rozdzielona rola badacza oraz autoetnografa. Rozróżnienie to dotyczy całości tworzonych w ramach badania przekazów. Mimo że sam badacz także może przygotować własny esej autoetnograficzny, to jednak na etapie analizy potraktuje go na równi z innymi nadesłanymi esejami – jako jeden z wielu materiałów badawczych. Przekaz badanego, jego autonarracja oraz wytwarzany na jej podstawie przekaz badacza to dwa różne przekazy, pisane z dwóch różnych pozycji i bardzo często przez dwie różne osoby.

W tym ujęciu nadesłane na konkurs czy uzyskane w inny sposób autoetnografie mogą stanowić utrwalone źródła informacji, ale nie mogą być traktowane jako ostateczne wnioski z badań ani też jako

prezentacja wyników procesu badawczego. Innymi słowy, stanowią one dopiero materiał do obróbki, wymagają dalszego opracowania i analizy – zazwyczaj także porównania ze sobą różnych autoetnograficznych tekstów. Jest więc tu autoetnografia cząstkowym elementem procesu badawczego, techniką otrzymywania danych w postaci niestandardowych wypowiedzi pisemnych, instrumentem uzyskiwania szczególnego rodzaju informacji, ale niczym ponadto.

4. Autoetnografia jako metoda i strategia badawcza

O wiele bardziej dojrzałą postacią ma autoetnografia rozumiana jako całościowa metoda²² lub strategia badawcza. W takiej roli obsadza ją Leon Anderson w swoim projekcie powrotu do „realistycznych i analitycznych tradycji etnograficznych” (Anderson 2006a: 373; 2006b: 452 [tłum. własne]). Proponuje on i rozwija rodzaj *autoetnografii analitycznej* nawiązującej wyraźnie do klasycznej etnografii koncentrującej się na próbie realistycznego opisu rzeczywistości, ale wzbogaconej dodatkowo o ujawnienie i świadome włączenie do procesu badawczego osobistego odniesienia badacza, jego odczuć i refleksji pojawiających się w toku zadań poznawczych.

Autoetnografia jako strategia badawcza może obejmować wiele różnych technik docierania do danych i ich gromadzenia. Różnica polega na tym, że zamiast portretu Innych (osób, grup, kultur) badacz tworzy portret własny, zwrotną relację na temat

²² Jako metodę rozumiem całokształt podjętych środków i uruchomionych technik otrzymywania i analizy danych, jakie badacz wykorzystuje w danym projekcie badawczym.

własnego doświadczenia usytuowanego w danej kulturze. Oznacza to, że dodatkowym elementem autoetnograficznego opisu jest krytyczne spojrzenie na własne doświadczenie oraz wyjaśnianie go poprzez odniesienia do kulturowego kontekstu, w jakim doświadczenie to wystąpiło.

W trakcie generowania prac autoetnograficznych większość badaczy usiłuje dokładnie, wyczerpująco, gruntownie i świadomie podążać za własnymi refleksjami oraz być świadomymi własnej roli w procesie badawczym.

Odwołując się do osobistych myśli, emocji, obserwacji, własnego sposobu rozumienia społecznego kontekstu będącego przedmiotem badania, badacz rzuca światło na swoje całościowe interakcje z otoczeniem społeczno-kulturowym stanowiącym kontekst jego działania. W ten sposób ujawnia czytelnikowi własne myśli i emocje i czyni je widocznymi dla odbiorcy. Podejście to stanowi opozycję wobec pozytywistycznych podejść oraz badań weryfikacyjnych. Różni się także od tradycyjnej etnografii jako praktyki badawczej socjologów i antropologów kulturowych głównie tym, że obejmuje i wprowadza do badania subiektywność badacza i ją wysuwa na plan pierwszy. Społeczno-kulturowe uwarunkowania tego subiektywnego odniesienia nadal są obecne w autoetnografii, ale przesuwają się na plan dalszy, stanowią tło, na którym ukazywane jest to, co subiektywnie odczuwane i postrzegane.

Podejście Andersona (2006a) charakteryzuje pięć kluczowych cech: (1) badacz należy do badanego przez siebie środowiska, zajmując w nim pozycję pełnego uczestnika (*complete member researcher*);

(2) podejmuje refleksję analityczną w trakcie całego procesu zbierania i opracowywania danych; (3) ujawnia swoje Ja w tworzonych narracjach, jednakże na nim nie poprzestaje; (4) podejmuje także dialog z informatorami należącymi do badanego środowiska, dając szansę na wybrzmienie narracji innych niż własna; (5) kładzie duży nacisk na analizę teoretyczną, która wiąże wnioski badacza z szerszym polem rozstrzygnięć teoretycznych w danej dziedzinie problemowej, co ostatecznie pozwala na włączenie wniosków z badania do obiegu wiedzy naukowej.

Anderson próbuje obronić pozycję i wartość prowadzenia badań w konwencji klasycznej etnografii, której efektem byłby produkt w postaci naukowego opracowania – tradycyjnego raportu badawczego, książki czy artykułu naukowego, a nie rozmyte gatunki pisarstwa czy performansu ocierające się o sztukę i oddalające się od wizji „naukowości” pielęgnowanych przed *postmodernistycznym zwrotem*. W autoetnografii analitycznej rola badacza jest wyraźnie powiązana z rolą głównego narratora przekazu naukowego. Badacz znajduje się w centrum procesu badawczego, z pełną świadomością dokonywanych przez siebie kroków, nie ukrywa się za prezentowanym tekstem jako anonimowy głos, jednakże jego zasadnicza aktywność realizowana jest z pozycji względnie „obiektywnego” obserwatora i ma na celu systematyczną penetrację badanego przez siebie środowiska, ustalenie faktów, rozpoznanie relacji. Z jednej więc strony badacz akcentuje własną wrażliwość epistemologiczną i kompetencje metodologiczne, z drugiej – w prowadzonym procesie badawczym oraz tworzonym przekazie wyraźnie stara się sprostać tradycyjnym kryteriom naukowości.

Autoetnografia analityczna będąca połączeniem autonarracyjnego przekazu badacza opartego na systematycznej autorefleksji i autoobserwacji oraz złożonych czynnościach etnograficznych, takich jak prowadzenie wywiadów, rozmów nieformalnych, ujawnianie lokalnych przekonań, zapisywanie historii życia uczestników badanej grupy, obserwacja uczestnicząca czy gromadzenie materiałów zastanych, stanowi całościową metodę zbierania i analizowania materiałów empirycznych. Celem pracy analitycznej nie jest jedynie etnograficzny opis badanego przypadku, ale próba stworzenia ramy teoretycznej, w której przypadki podobnego typu dałoby się wyjaśnić i zrozumieć. Stąd tak ważne w projekcie autoetnografii analitycznej jest dążenie do budowania objaśnień teoretycznych oraz wyjścia poza zebrane dane w stronę pewnych uogólnień i generalizacji.

Anderson przyjmuje założenia epistemologiczne oraz cele tradycyjnego interakcjonizmu symbolicznego i pozostaje z nimi w zgodzie w swoich projektach badawczych (Anderson 2006a: 377). Własnego narracyjnego Ja używa, aby zrozumieć i opisać świat innych. W zamyśle tym podąża klasyczną ścieżką generowania wiedzy naukowej: praca analityczna ma się opierać na starannie dobieranych danych, które włączane są do projektu w miarę postępu procesu autoetnograficznego, a następnie poddawane analizie i obróbce teoretycznej aż do próby wyłonienia abstrakcyjnego modelu i generalizacji wniosków. W ujęciu tym następuje pełne uznanie subiektywnego doświadczenia i autorefleksyjności badacza, a nawet owa autorefleksyjność traktowana jest jako „nieodłączny element procesu badawczego” (Davies 1999: 5). Jest ona jednakże wyraźnie

dyscyplinowana i podporządkowywana zadaniom poznawczym, ma służyć teoretyzowaniu i rozwijaniu wiedzy naukowej.

5. Autoetnografia jako nowy wzorzec uprawiania nauki

Zupełnie inaczej wygląda podejście do autoetnografii w projektach *autoetnografii ewokatywnej* (*evocative autoethnography*), która zazwyczaj przybiera postać pisanych w pierwszej osobie tekstów o bardzo zróżnicowanej formie²³. W ujęciu tym autoetnografia jest

gatunkiem pisarstwa i rodzajem badania, które odsłania wiele warstw świadomości, łącząc to, co osobiste z tym, co kulturowe. Tam i z powrotem autoetnografowie spoglądają najpierw przez szerokokątne szkła etnograficzne skoncentrowane na zewnętrznych socjologicznych i kulturowych aspektach ich osobistego doświadczenia, a następnie do wewnątrz, odsłaniając wrażliwe Ja, które jest poruszane i porusza się poprzez ukazywanie (*refract*) i opieranie się kulturowym interpretacjom. (Ellis, Bochner 2000: 739 [tłum. własne])

Charakteryzując własną pracę autoetnograficzną, Carolyn Ellis pisze:

[z]aczynam od mojego życia osobistego. Zwracam uwagę na moje odczucia fizyczne, myśli i emocje.

Używam, jak to nazywam, systematycznej socjolo-

²³ Mogą mieć one postać „krótkich opowiadań, poezji, fikcji, powieści, esejów fotograficznych, esejów osobistych, czasopism, fragmentarycznego i rozwarstwowanego opisu i socjologicznej prozy naukowej. W tych tekstach przedstawiane są konkretne działania, dialogi, emocje, ucieleśnienie, duchowość i samoświadomość ukazujące relacyjne i instytucjonalne opowieści, strukturę społeczną i kulturę, które same są dialektycznie odsłonięte poprzez działanie, uczucie, myśl i język” (Ellis, Bochner 2000: 739 [tłum. własne]).

gicznej introspekcji i emocjonalnych wspomnień, aby spróbować zrozumieć doświadczenia, przez jakie przeszłam. Wtedy spisuję moje doświadczenia jako opowieść (*story*). Poprzez eksplorowanie konkretnego życia mam nadzieję zrozumieć drogę życia. (Ellis, Bochner 2000: 737 [tłum. własne])

Podstawowym wyróżnikiem autoetnografii ewokatywnej, oddzielającym ją zasadniczo od innych form wytwarzania wiedzy, jest **pisanie narracyjne**²⁴. Akt zapisu tego, czego się doświadczyło przybiera postać spójnej opowieści.

Zwykle autor ewokatywnej narracji pisze w pierwszej osobie, czyniąc z siebie samej/samego obiekt badania i przez to naruszając konwencjonalne oddzielenie ba-

²⁴ Artur Bochner relacjonuje swój zwrot w stronę narracji następująco: „[z]wróciłem się w stronę narracji jako sposobu badania, ponieważ przekonałem się, że teksty nauk społecznych potrzebują stworzenia odmiennej relacji pomiędzy badaczem a podmiotem i pomiędzy autorem i czytelnikiem. Pragnąłem bardziej osobistej, kolektywnej (*collaborative*) i interaktywnej relacji, takiej, która skoncentrowana jest na pytaniu, jak ludzkie doświadczenie jest obdarzone znaczeniem na temat moralnych i etycznych wyborów, jakie napotykać jako istoty ludzkie, które żyją w niepewnym i zmieniającym się świecie. Chciałem również zrozumieć zwyczaje, które ograniczają to, jakie opowieści możemy opowiedzieć i jak możemy je opowiadać oraz pokazać, jak ludzie mogą opierać się formom społecznej kontroli, która marginalizuje lub wycisza kontrnarracje, opowieści, które odstają lub przekraczają te kanoniczne. Teksty tworzone w kategorii, jak ją nazywam, badania narracyjnego (*narrative inquiry*), mogą być opowieściami, które kreują efekt realności, pokazując charaktery osadzone w złożoności przeżywanego zmagania, opierania się wtargnięciu chaosu, oderwania, fragmentacji, marginalizacji i niespójności jedności życia w obliczu niespodziewanych podmuchów losu, które stawiają pod znakiem zapytania znaczenia i wartości jednostki” (Ellis, Bochner 2000: 743–744 [tłum. własne]). „Každy z [tych – AK] «tekstów badawczych» jest opowieścią samą w sobie kompletną (ale otwartą), w dużej mierze wolną od akademickiego żargonu i abstrakcyjnych teorii. Autorzy uprzywilejowują opowieści ponad analizę, pozwalają i zachęcają do alternatywnego odczytywania i wielokrotnych interpretacji. Proszę swoich czytelników, aby poczuli prawdziwe ich opowieści i stali się współuczestnikami (*coparticipants*) zaangażowanymi w linię opowieści moralnie, emocjonalnie, estetycznie i intelektualnie” (Richardson 1994 [tłum. własne] za: Ellis, Bochner 2000: 745).

dacza i przedmiotu badania (Jackson 1989); opowieść koncentruje się zazwyczaj na pojedynczym przypadku, a przez to przełamuje tradycyjne zainteresowanie badań generalizacją dokonywaną na podstawie wielu przypadków aż po generalizację w ramach pojedynczego przypadku (Geertz 1973); sposób opowiadania historii jest zbliżony do powieści lub biografii, przez co pękają granice, które normalnie oddzielają naukę społeczną od literatury; dostępność i łatwość czytania tekstu zmienia pozycję czytelnika (*reposition*) jako partycypującego w dialogu, a przez to odrzucającego ortodoksyjną wizję czytelnika jako pasywnego odbiorcy wiedzy; odsłonięcie ukrytych szczegółów życia prywatnego podkreśla i uwypukla doświadczenie emocjonalne i przez to rzuca wyzwanie modelowi racjonalnego aktora społecznych przedstawień; tekst narracyjny odmawia impulsowi streszczenia i wyjaśniania, kładąc nacisk na drogę, a nie punkt docelowy, a przez to przesłania naukową iluzję kontroli i mistrzostwa; epizodyczny portret odpływu i przepływu doświadczenia relacji dramatyzuje ruch połączonych istnień na krzywej czasu i przez to opiera się standardowym praktykom portretowania życia społecznego oraz relacji. (Ellis, Bochner 2000: 744 [tłum. własne])

Narracja nie stanowi jednak celu samego w sobie. Zasadniczą cechą opartej na narracji autoetnografii pozostaje nacisk na **ewokację**, czyli chęć wywoływania efektu w odbiorcach (Ellis, Bochner 2006: 432). Jej istotą jest nawiązanie z nimi dialogu. Bez względu na to, czy autoetnograficzny „raport” przyjmie postać eseju, tradycyjnego artykułu dziennikarskiego, notatki prasowej, opowiadania, książki czy zostanie przedstawiony na scenie w postaci performansu, jego zasadniczą intencją i celem pozostaje wzbudzenie określonych

procesów emocjonalno-poznawczych u słuchaczy, widzów, czytelników komunikatu autoetnograficznego (Ellis, Bochner 2006: 436). Samo określenie „ewokatywny” – wywołujący, budzący emocje lub nastroje – wprowadza nową jakość do badań społecznych, akcentując relacyjność i interakcyjny charakter wytwarzanej wiedzy, dialogiczność relacji: badacz–badany, autor–odbiorca, performer–widz/słuchacz. Zostają przesunięte punkty ciężkości: z tradycyjnego, w którym niewidzialny i niewidoczny badacz prezentuje gotowy tekst swojego opracowania naukowego, w stronę ucieleśnionego badacza, który współbada razem z innymi, wraz z nimi wytwarza przestrzeń dla zrozumienia problemów poddawanych narracyjnemu omówieniu. Uwaga nie koncentruje się na tekście jako ostatecznym obiekcie i efekcie pracy naukowej, ale na procesie docierania do poznawczego wglądu, który niekiedy pozostaje ulotnym wrażeniem współobecnych – należy do „rzeczy” dziejących się „pomiędzy” badaczem i jego współbadanymi i traci swój fizyczny, namacalny i trwały charakter. Jest więc autoetnografia ewokatywna rodzajem praktyki poznawczej, która pozwala na generowanie wiedzy w diadycznych układach: narrator/performer – czytelnik/widz²⁵. Ten element współobecności odbiorcy w polu wytwarzania wiedzy jest tu bardzo znaczący, ponieważ autoetnografia ewokatywna, zdaniem jej twórców i propagatorów, ma służyć ludziom w lepszym zrozumieniu siebie i świata, w przeciwieństwie do tradycyjnych tekstów naukowych, które zazwyczaj adresowane są

²⁵ Podobną wizję prezentuje Victor Turner (Turner, Bruner 2009), kiedy używa pojęć „współdziałanie” (*coactivity*) oraz „współ-odgrywanie” (*coperformance*) dla nazwania specyficznej więzi, jaka łączy etnografa z ludźmi należącymi do społeczności, którą się bada.

do wąskiego grona specjalistów, przedstawicieli środowiska naukowego, i recenzowane zgodnie z przyjętymi kanonami naukowości.

Autoetnografia ujawnia zmaganie, pasję, ucieleśnione życie oraz wspólne wytwarzanie sensu (*collaborative creation of sense-making*) w sytuacjach, w których ludzie muszą się uporać z dramatycznymi okolicznościami i utratą znaczenia. Autoetnografia chce od czytelnika, aby się zatroskał, poczuł, współczuł i zrobił coś, podjął działanie. Wymaga to od badacza, aby był wrażliwy (*vulnerable*) i bliski (*intimate*). Bliskość jest sposobem bycia, formą troski i nie powinna być używana jako nośnik dla wyprodukowania zdystansowanego teoretyzowania. Co dajemy ludziom, z którymi jesteśmy blisko, jeśli naszym wyższym celem jest użycie naszych połączonych doświadczeń dla wyprodukowania teoretycznych abstrakcji opublikowanych na stronach naukowego czasopisma? (Ellis, Bochner 2000: 433 [tłum. własne])

Ellis stawia tu zasadnicze pytanie o cel podejmowania wysiłków badawczych w dziedzinie nauk społecznych: dla kogo realizowane są badania naukowe? Kto jest w istocie ich adresatem? I co my, jako naukowcy, dajemy innym ludziom? Pojawia się tu wyraźny ruch w stronę etnografii zaangażowanej, która jest zajęciem o charakterze moralnym²⁶:

[n]asz entuzjazm dla autoetnografii wzniecony został przez pragnienie, aby odsunąć etnografię z dala od

²⁶ Jak zauważają Ellis i Bochner, bardziej efektywne dla budzenia świadomości etycznej pozostają żywa narracja i opowiadanie historii niż abstrakcyjne objaśnienia i naukowa analiza. „Wciągamy ludzi w domenę etyki poprzez opowieść, postaci, emocje oraz dramatyczną fabułę narracji” (Ellis, Bochner 2006: 439 [tłum. własne]). Ich zdaniem, dzięki zastosowaniu elementu dobrej opowieści, praca naukowa staje się bardziej perswazyjna (Ellis, Bochner 2006: 439).

spojrzenia zdystansowanego i odseparowanego obserwatora w objęcia bliskiego zaangażowania, zobowiązania i ucieleśnionego uczestnictwa. (Ellis, Bochner 2000: 433–444 [tłum. własne])

Podobny postulat głosi Ewa Domańska, opisując humanistykę po przełomie performatywnym²⁷ jako dziedzinę żywotnie zainteresowaną sprawczością podmiotu ludzkiego:

zwrot performatywny należy wiązać i rozpatrywać wraz z tzw. „zwrotem ku sprawczości”, tj. szczególnym zainteresowaniem problemem sprawczości (*agency*) nie tylko ludzi, lecz także bytów nieoży-

²⁷ Pojęcie „zwrotu performatywnego” odnosi się do obserwowanego we współczesnej humanistyce szczególnego zainteresowania performansem i performatywnością, które stanowią alternatywę wobec dotychczasowego zainteresowania językiem i tekstualnością (Domańska 2007: 48). Ewa Domańska wyróżnia następujące cechy zwrotu performatywnego: „nastawienie na sprawczość i zmiany wywoływane w rzeczywistości, rozszerzenie rozumienia sprawczości na byty nie-ludzkie (posthumanistyczne oblicze idiomu performatywnego), interdyscyplinarność czy antydyscyplinarność badań oraz wyjście poza metaforę świata rozumianego jako tekst w kierunku metafory rozumienia świata jako wielości performatywnych działań i jako *performance’u*, w którym się uczestniczy” (Domańska 2007: 52). Autorka przytacza stwierdzenie Richarda Schechnera: „[ś]wiat nie jest już postrzegany jako księga, którą się czyta, lecz jako *performance*, w którym się uczestniczy” (Domańska 2007: 52). „Dla badaczy z *performance studies* istnieje integralny związek pomiędzy badaniem *performance’ów* i ich odgrywaniem, dlatego też wielu z nich jest nie tylko teoretykami, lecz także praktykami, tj. artystami, aktorami, tancerzami itd. Najciekawszym jednak zjawiskiem jest **wyraźny zwrot** wielu przedstawicieli humanistyki **ku sztuce** jako alternatywnej wobec nauki formie przedstawiania, analizowania, rozumienia i zmieniania świata. Sztuka coraz częściej dla nie-artystów staje się ważniejszym od nauki jako takiej sposobem osiągnięcia, prezentowania i przekazywania wiedzy” (Domańska 2007: 51). Jak argumentuje Ewa Domańska, zjawisko to nie ma znamion interdyscyplinarności, ale wręcz antydyscyplinarności, ponieważ performans w tym przypadku „stanowi formę oporu wobec ograniczeń wywołujących z dyscyplinarości narzucającej badaczom konwencje związane zarówno z rygiem prowadzenia badań, jak i prezentacji ich wyników” (Domańska 2007: 52). Zwrot performatywny wyzwala badaczy ze sztywnych ram docelowego produktu wytwarzania wiedzy (komunikatu z badań, opracowania naukowego) i kieruje w stronę różnorodności form wzajemnej wymiany informacji we wspólnocie, która generuje wiedzę.

wionych (na przykład rzeczy), zwrotem ku materialności, czyli zwrotem ku rzeczom oraz niezwykle szybko rozwijającym się zainteresowaniem posthumanizmem (zwrot ku temu-co-nie-ludzkie). Performatywność staje się bowiem obiektem zainteresowania właśnie jako specyficzny rodzaj sprawczości, a *performance* jako specyficzny sposób jej wyrażania i egzekwowania. [...] W centrum zainteresowań zostaje postawiona zatem kategoria zmiany²⁸ jako wartości pozytywnej oraz aktywny (sprawczy) podmiot (podmiot performatywny), który tworzy się poprzez zmiany i powoduje konkretne zmiany w otaczającej rzeczywistości, zwłaszcza poprzez wydarzenia, „*happenings*”, *performance*. (2007: 52)

Również w autoetnografii ewokatywnej akcentowana jest potrzeba działania oraz przyjmowania odpowiedzialności za akt wytwarzania oraz przekazywania wiedzy. W procesie generowania narracji badacz traci swoją uprzywilejowaną pozycję, bo po części zadanie to przejmują odbiorcy jego tekstu czy performansu, którzy współuczestniczą w akcie interpretacji, a po części głos poszukującego odpowiedzi badacza równoważony jest przez równoprawne głosy innych uczestników procesu wytwarzania wiedzy²⁹. Dlatego zrozumiałe jest dystansowanie

²⁸ Ewa Domańska pisze: „[u]prawianie badań w łonie nowej humanistyki nie jest zatem «sztuką dla sztuki»; nie jest sposobem kontemplacji świata, jego podziwianiem, stanowi natomiast przede wszystkim narzędzie rozumienia świata, jego analizę prowadzoną w celach wpływania na zmiany, które w nim zachodzą, oraz prowokowanie tych zmian” (2007: 55).

²⁹ „Uczestnik jest zachęcany do współuczestniczenia w osobistej relacji na równi z autorem/badaczem, do przyjęcia roli współbadacza (*coresearcher*), do dzielenia autorytetu i do tworzenia opisu własnego życia wypowiedzianego własnym głosem. Również czytelnicy zaczynają brać coraz bardziej czynny udział w procesie wytwarzania wiedzy – są zapraszani do świata autora, pobudzani do odczuwania i przeżywania pewnych emocji, stymulowani do tego, by użyć własnych zasobów wiedzy, aby zastanowić się, zrozumieć i poradzić sobie z własnym życiem” (Ellis, Bochner 2000: 742 [tłum. własne]).

się twórców podejścia ewokatywnego wobec autoetnografii analitycznej³⁰.

Autoetnografię zaproponowaną przez Andersona, Ellis i Bochner kategoryzują jako „powściągliwą” bądź „wyniosłą” (*aloof autoethnography*), ponieważ utrwała ona obecny w piśmiennictwie naukowym tradycyjny podział na „światłych” naukowców oraz „ciemnych” czytelników. Taki styl analiz oraz sposób teoretyzowania w istocie chroni i oddziela klasę wyspecjalizowanej elity od „przeciętnych” odbiorców naukowego tekstu. Zdaniem Ellis, autoetnografia ewokatywna pomaga przełamać ten konwencjonalny styl rozumowania i niesprawiedliwy podział (Ellis, Bochner 2006: 434).

Według Arthura Bochnera autoetnografia jest rodzajem dociekania (*mode of inquiry*), które z założenia skonstruowane zostało, aby być „niesforne, niebezpieczne, wrażliwe, buntownicze i kreatywne” (Ellis, Bochner 2000: 433 [tłum. własne]), tym bardziej więc nie przystaje do prób ujęcia jej w ryzy metodologicznej kontroli, myślenia przyczynowego, logiki i chłodnej analizy. W ujęciu Ellis i Bochnera autoetnografia jest wyrazem odrzucenia tradycyjnych wartości nauk społecznych i wyzwaniem dla kanonicznych

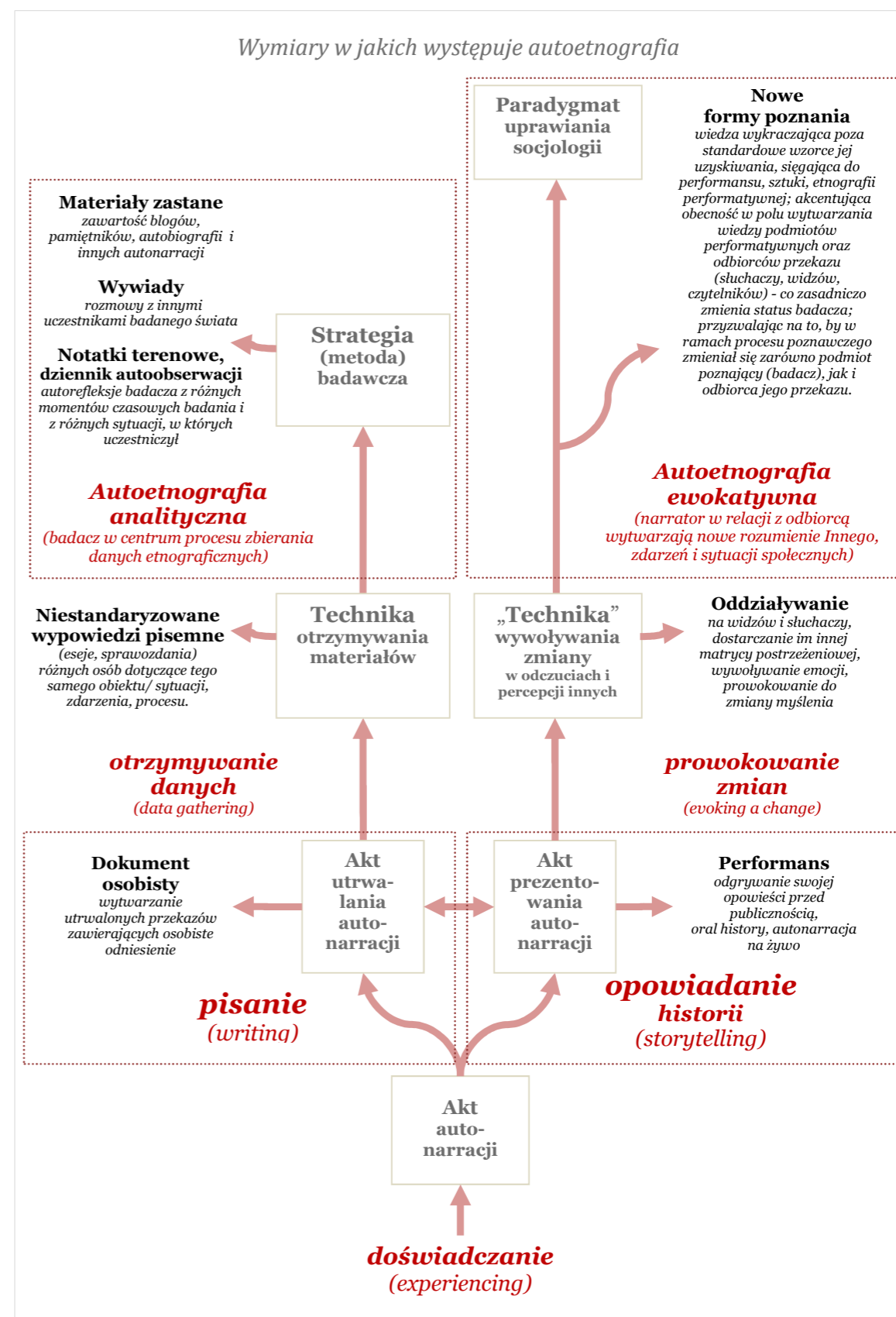
³⁰ Carolyn Ellis i Arthur Bochner, odnosząc się do projektu autoetnografii analitycznej propagowanej przez Leona Andersona, stwierdzają, że obraca on autoetnografię w jej własne przeciwieństwo, ponieważ używa jej instrumentalnie w sposób sprzeczny z jej pierwotnym założeniem – po to, aby wciąż ożywiać i reprodukować modernistyczny projekt etnografii (Ellis, Bochner 2006: 434). Tymczasem taki styl pracy nie służy prawdziwemu porozumieniu ani zrozumieniu innego, zakłada bowiem rodzaj wywyższania się badacza i prowadzony jest z pozycji „lepiej wiedzącego”, który ostatecznie w końcowym raporcie przedstawi swoją naukową „wersję” jako lepszą lub ważniejszą niż zawarte w polu prowadzonych poszukiwań głosy poszczególnych badanych (por. Gouldner 2010: 465). „Normy realistycznego pisarstwa żądają od ciebie zaangażowania się w gry językowe, które zachęcają do krytyki i odpierania punkt po punkcie pozycji innego, oraz prezentowania swojej własnej pozycji jako wyższej i bardziej inteligentnej [...]. To rodzi animozje, podział i hierarchie” (Ellis, Bochner 2006: 434 [tłum. własne]).

form uprawiania nauki. Nawet Leon Anderson, który postrzega autoetnografię jako rodzaj metody badania (*genre of research*), spostrzega, że wzajemna niechęć i negacja pomiędzy zwolennikami autoetnografii ewokatywnej i analitycznej odzwierciedlają głębsze pęknięcia paradygmatyczne pomiędzy tymi podejściami (Anderson 2006a: 377). Arthur Bochner przedstawia ten rozdzźwięk następująco:

praca, którą wykonujemy, ma inny cel niż analityczne etnografie. My myślimy o autoetnografii jako o podróży; oni jako o punkcie docelowym. Oni chcą opanowywać, wyjaśniać, pojmować. To mogą być interesujące gry językowe, ale my nie sądzimy, aby były konieczne ważne. Troszczenie się, współodczuwanie (*empathizing*) jest dla nas tym, czym dla nich abstrahowanie i kontrolowanie. [...] chcemy zamieszkiwać w przepływie żywego doświadczenia; oni chcą przywłaszczyć sobie żywe doświadczenie w celu abstrahowania czegoś, co nazywają wiedzą lub teorią. (Ellis, Bochner 2006: 431 [tłum. własne])

Owo pęknięcie widoczne jest w samej formie tekstów wytwarzanych przez orędowników autoetnografii ewokatywnej, które nawet, gdy publikowane są jako artykuły naukowe (Ellis, Bochner 2006) czy rozdziały w podręcznikach metodologii badań (Ellis, Bochner 2000), przybierają postać narracji o tym, jak kształtowały się i ścierały poglądy ich autorów na omawiany temat i przypominają raczej osobistą opowieść o zmaganiu z tematem, historię pisania tekstu niż uporządkowany pod kątem problemowym przekaz naukowy. Większość artykułów Bochnera i Ellis stanowi regularny opis myśli i zdarzeń przedstawiony w ciągu chronologicznym, wraz z przytoczeniem prowadzonych rozmów, opisem scen, pełnych dramaturgii dialogów – zupełnie odmienny od formuły tradycyjnego tekstu

Ryc. 1. Drzewo czynności autonarracyjnych i rodzaje praktyk na różnych poziomach wytwarzania wiedzy



Źródło: opracowanie własne.

naukowego. Ale nie tylko o formę tu chodzi – ona jest jedynie zewnętrzną obudową pewnych głębszych założeń epistemologicznych oraz przemyśleń na temat funkcji poznania naukowego. Dotyczą one pytań: w jaki sposób, jako naukowcy, dzielimy się wynikami swoich badawczych poszukiwań i analiz? I co z tego wynika? Co możemy z tą wiedzą uczynić w realnym świecie (Finley 2009; Holman Jones 2009: 179–180)?

Istotny okazuje się polityczny wymiar autoetnografii, która polega na ujawnianiu publicznie tego, co najbardziej intymne i osobiste, nie po to, aby zaspokoić potrzebę emocjonalnego ekshibicjonizmu narratora, ale po to, by zrealizować jakiś ważny społecznie cel³¹. Tym celem jest przemiana, jakiej wraz z narratorem doświadczają odbiorcy³². W tym sensie autoetnografia staje się działaniem o charakterze politycznym, które walczy o wytworzenie przestrzeni dialogu i debaty będących zaczątkiem zmiany społecznej i umożliwiających oddanie głosu tym, którzy sami są marginalizowani³³ (Holman Jones 2009: 175). Laurel Richardson twierdzi, że mamy wówczas do czynienia z opowieścią zbiorową (*collective story*), która, „poprzez emocjonalne wiązanie ludzi mających za sobą te same doświadczenia, ma zdolność przewyższania ich izolacji i alienacji współczesnego

³¹ Mark Neumann główną funkcję autoetnografii dostrzega w tym, że „autoetnograficzne teksty demokratyzują reprezentacyjną sferę kultury poprzez umieszczanie doświadczeń jednostki w napięciu wobec dominujących ekspresji władzy dyskursywnej” (1996: 189). Podobną funkcję przypisuje się etnicznej autobiografii oraz etnografiiom narodowym, które prowokują do przemyślenia rangi i znaczenia tych źródeł wiedzy we współczesnych badaniach. Pozostaje dyskusyjna kwestia, do jakiego stopnia opowieści kreowane w ramach tej metody są „odporne” i rzeczywiście stawiają opór hegemonii panującego dyskursu.

³² Carolyn Ellis pisze: „[p]otrzebuję etnografii, by czynić zmianę w świecie, a do tej niezbędna jest zmiana ludzi [...]. Wierzę, że autoetnografia to potrafi” (Ellis, Bochner 2006: 439 [tłum. własne]).

³³ „W toku owej wymiany publiczności i odgrywającej aktorzy (klasyfikowani częstokroć podług rasy, wieku, orientacji seksualnej, tożsamości płciowej i doświadczani jako «obcy») wytwarzają i konstytuują podzielaną wspólnie historię, przełamując tym samym i pomniejszając swoją marginalizację” (Holman Jones 2009: 193).

życia” (1990: 26 [tłum. własne]). Akt performansu staje się wówczas prawdziwym spotkaniem, które dotyczy bezpośrednio kwestii reprezentowania głosów „innych”, zagłuszanych i wyciszanych w publicznych dyskursach. Staje się kwestią polityczną, a jednocześnie realizuje funkcję „edukowania, uwłasnowolnienia i emancypacji” (Richardson 1990: 26 [tłum. własne]). Jest to szczególnie widoczne w *autoetnografii performatywnej*, której sposób prezentacji zakłada przemyślany występ przebiegający w zamierzonej kolejności, przy użyciu określonych środków artystycznych i przed konkretnym audytorium. Jej celem jest wnieść nowy sposób rozumienia rzeczywistości, odsłonić pewną niejawną i bardzo subiektywną warstwę – udostępnić ją zebranym, podzielić się czymś, co jest niezwykle rzadkie, pozwalając wykreować ucieleśnione doświadczenie zarówno u performerów, jak i u jego odbiorców (por. Spry 2001).

Sam akt opowiadania może mieć również charakter terapeutyczny. Opowiadanie, pisanie, odgrywanie i czytanie opowieści zawiera w sobie moralne, terapeutyczne i transformacyjne możliwości oddziaływania, ponieważ narracje mają moc przywracania, odbudowywania, odtwarzania i rekonstruowania Ja³⁴ (Frank 1995; 2002; Jago 1996; McAdams 1997).

Autoetnografia stanowi więc wielowymiarową praktykę badawczą, która opierając się i wychodząc od aktu autonarracji podążającej za żywym osobistym doświadczeniem, może angażować rozmaite działania podmiotu poznającego, wytwarzając na różnych

³⁴ „Ten uzdrawiający potencjał jest szczególnie znaczący, kiedy rozpatrujemy *self* (jaźń) jako narratora (*storyteller*), który nieustannie konstruuje i rekonstruuje przeszłość, a sens życiowego doświadczenia jest wytwarzany w narracji, ponieważ ludzie żyją swoim życiem właśnie poprzez opowieści” (Smith 1999: 275 [tłum. własne]).

poziomach specyficzne układy badawcze, w ramach których generowana jest wiedza. Działalność autoetnograficzna oznaczać może zarówno pisanie, jak i działania performatywne (por. ryc. 1). Istotna jest intencja, z jaką przystępuje się do budowania refleksyjnej autonarracji, czy jej celem jest otrzymywanie danych do analizy, czy też próba odsłaniania ukrytego wymiaru rzeczywistości, która ma prowokować zmiany w odbiorcach przekazu. To ważne, czy badaczowi chodzi jedynie o zebranie informacji, czy o oddziaływanie na innych. Dla procesu autoetnograficznego pociąga to za sobą odmienne konsekwencje dotyczące skali zaangażowania narratora-badacza. Paradygmatyczne pęknięcie pomiędzy autoetnografią analityczną i ewokatywną zaznacza się już w wyjściowej sytuacji uruchamiania autonarracji. Zasadniczo zróżnicowanie podejść do autoetnografii wynika z odmiennych wizji uprawiania nauki i wytwarzania wiedzy. Przekłada się to również na sposoby zastosowania autoetnografii oraz na rodzaje krytyki, z jakimi się ona spotyka.

6. Aplikacje

Autoetnografie z całą pewnością otwierają dostęp do bardzo specyficznych obszarów rzeczywistości społecznej, widzianych z perspektywy uczestnika. Dostarczają wyobrażenia na temat tego, jak czuje się osoba poddana określonemu rodzajowi działań, przebywająca w określonym kontekście, działająca w szczególnych warunkach fizycznych i sytuacjach interakcyjnych.

Prace realizowane w ramach autoetnografii analitycznej oferują ogląd trudnodostępnych rejonów życia społecznego – zamkniętych dla przeciętnego członka społeczeństwa. Chociaż wiele tematów (choroba, utra-

ta, żaloba, trauma) pokrywa się z zakresem zainteresowań autoetnografii ewokatywnej, to jednak punkty ciężkości rozłożone są inaczej. Tu, w wersji analitycznej, bardziej chodzi o odsłonięcie tego, co zakryte i możliwość dotarcia do szczególnego rodzaju doświadczeń. Na plan pierwszy wysuwa się funkcja poznawcza procesu autoetnograficznego. Ciało, emocje czy osobiste doznania odgrywają w nim rolę na tyle, na ile stanowią efektywne narzędzie poznawcze, które można zaangażować w celu lepszego zrozumienia danej sytuacji. Przeżycie samo w sobie nie jest wartością – wartość stanowi tworzona na jego podstawie wiedza.

Takie użycie pozycji uczestnika badanych zdarzeń jest powodem krytyki wypowiedzianej ze strony autoetnografii ewokatywnej. Carolyn Ellis, przedstawiając swoją wizję autoetnografii, pisze, że autoetnografia analityczna w wersji Andersona wydaje się jej zbyt abstrakcyjna i odcięta od rzeczywistości. Czytelnik, tak jak badacz, staje się w niej widzem odłączonym od realnego zdarzenia³⁵. Arthur Bochner, którego uwagę przykuwają opowieści relacjonujące czyjeś osobiste tragedie (Ellis, Bochner 2006: 430), postrzega swoją pracę naukową jako moralne zobowiązanie wobec tych, którzy opisują własną udrękę, rozpacz, utratę – polegające na ich wysłuchaniu, zaświadczeniu o tym,

³⁵ Ellis pisze, że po przeczytaniu artykułu Andersona (2006a; patrz też tłumaczenie w niniejszym numerze) poczuła się odcięta od widza: „[s]taje się tylko głową, odcięta od mojego ciała i emocji. Nie ma w tym żadnej osobistej historii, która mogłaby mnie zaangażować. Wiedza i teoria stają się odcięte słowami na kartkach i tracę połączenie. Chcę zatrzymać się w świecie doświadczenia [...] poczuć go, zasmakować, odczuwać zmysłami, żyć w nim, ale Leon chce używać słów o doświadczeniu przede wszystkim jako nośnika (*vehicle*) dla ćwiczenia własnego umysłu” (Ellis, Bochner 2006: 431 [tłum. własne]). Dalej autorka stwierdza, że autoetnografia analityczna w wersji proponowanej przez Andersona jest po prostu kolejnym gatunkiem realistycznej etnografii i nie ma nic wspólnego z rozumieniem autoetnografii, jakie nadają jej Ellis, Bochner i inni autoetnografowie ewokatywni. Samo włączenie osobistej narracji badacza-etnografa nie czyni jeszcze z tekstu autoetnografii, jedynie pozycjonuje i sytuuje jej autora (Ellis, Bochner 2006: 432).

że ich opowieść jest ważna, że jest przez kogoś słyszana³⁶, że opowiadający nie jest pozostawiony samemu sobie, ale przynależy do ludzkiej wspólnoty, nawet jeśli interakcja ze słuchaczem nie niesie żadnej namacalnej formy pomocy, a jedynie pozwala na wyrażenie żalu czy podzielenie się zadumą nad własnym losem.

Po stronie autoetnografii ewokatywnej pojawiają się zatem unikalne tematy o wysokim ładunku emocjonalnym, związane z wyczerpującymi doświadczeniami życiowymi, takimi jak: choroba, utrata, śmierć bliskiej osoby, przeżycie katastrofy, klęski żywiołowej, życie w toksycznym związku i wyzwania

³⁶ „W tych okolicznościach, jesteśmy tu pozostawieni, aby być świadkami świadków. Ich historie są darem żywego świadectwa (*testimony*). Czuję się zobligowany, aby przyjąć ten dar i dać jakiś znak, chociaż nieadekwatny, że ktoś to słyszy, ktoś się troszczy, ktoś naprawę chce wiedzieć” (Ellis, Bochner 2006: 430 [tłum. własne]).

lanie się z niego, przeżycie rozstania lub rozwodu, bycie ofiarą pobicia w miejscu publicznym, opowieści o stracie, żałobie, depresji oraz różnych formach marginalizacji. Równie istotne są tematy związane z doświadczeniami i wrażeniami cielesnymi, a także opowieści, które znajdują ujście dla niewypowiedzianych wcześniej przeżyć, trudnych do wyrażenia i nazwania. W ewokatywnym podejściu do nich widoczne jest odrzucenie postawy naukowej penetracji, instrumentalnego ich potraktowania po to, żeby się „dowiedzieć”. Chodzi tu wyraźnie o przeżycie emocji i oddziaływanie na innych.

Dla zobrazowania ogromnego zróżnicowania tematów, jakie podejmują autoetnografowie, prezentuję krótki, wybiórczy przegląd prac badawczych posługujących się autoetnografią (zob. tab. 1).

Tab. 1. Wybiórczy przegląd tematyki badań wykorzystujących autoetnografię.

Autor*	Rok publikacji	Tematyka badania (Tytuł publikacji) Krótki opis	Rodzaj autoetnografii
Karl G. Heider [M]	1975	Życie ludu Dani w Papui Nowej Gwinei (<i>What Do People Do? Dani Auto-Ethnography</i>) Karl Heider, badając lud Dani zamieszkujący centralne pogórza w zachodniej części Papui Nowej Gwinei, użył terminu autoetnografia dla nazwania wypowiedzi przedstawicieli ludu Dani na temat tego, co ludzie robią, na czym polega ich praca. Heider rozumiał termin autoetnografia jako relacja o grupie dokonywana przez członków tej grupy. Termin autoetnografia opisywał więc autoprezentacje badanych relacjonujące ich własne wyobrażenie o życiu społecznym, ich opowieści o tym, czym się zajmują. Autoetnografia ogranicza się tutaj do zaprezentowania tego, co mówią badani, a nie do tego, co osobiście przeżywa i mówi badacz. Nie jest jeszcze akcentowane Ja badacza ani jego pozycja.	pierwsze użycie słowa „autoetnografia” w tekście antropologicznym

* W nawiasach kwadratowych podaje płeć autora lub autorki tekstu autoetnograficznego.

David M. Hayano [M]	1979	Badanie społecznej organizacji grupy profesjonalnych graczy w pokera (<i>Auto-ethnography: Paradigms, Problems, and Prospects</i>) Autor postuluje zawężenie granic pojęcia badań antropologicznych do badania kultury „swoich ludzi”, w grupie których badacz jest prawdziwym uczestnikiem, osobą w pełni wtałmaczoną przez fakt bycia „miejscowym”, „tubylcem”, który osiągnął poziom bliskiej zażyłości (<i>intimate familiarity</i>) z pozostałymi członkami grupy lub osiągnął status pełnego członka w badanej przez siebie grupie. Takim prawdziwym uczestnikiem Hayano był w grupie profesjonalnych graczy w pokera. Ich życie, pracę i kulturę organizacyjną opisze później w książce <i>Poker Faces</i> (1982). W artykule z 1979 roku wskazuje na potencjał autoetnografii jako cennego narzędzia antropologicznej etnografii.	pierwsze użycie „autoetnografii” jako sposobu badania, sytuujące pozycję samego badacza w grupie badanych
Robert Murphy [M]	1987	Etnografia choroby – na doświadczenie osobiste schorzenia kręgowego (<i>The Body Silent</i>) Autor zaangażował swoją wiedzę antropologiczną i umiejętności etnograficzne, aby przedstawić sytuację swojej długotrwałej i wyniszczającej choroby. Stworzył nowy podgatunek pisarstwa: „metapatografię” (<i>metapathography</i>) – rodzaj opowieści o chorobie, ale utrzymanej w zdyscyplinowanym tonie profesjonalnej samoanalizy i pogłębionego tekstu pisanego w pierwszej osobie.	autoetnografia analityczna
Takayo Mukaia [K]	1989	Doświadczenie anoreksji opisane przez dotkniętą nią kobietę (<i>A Call for Our Language: Anorexia From Within</i>) Doświadczenie życiowe anoreksji oglądane „od wewnątrz” oczami chorej, narracja odsłaniająca to, jak jedzenie i głód zostają wbudowane w tożsamość narratorki.	autoetnografia ewokatywna, opis z perspektywy feministycznej
Sandra Butler [K], Barbara Rosenblum [K]	1991	Życie z rakiem piersi, sytuacja opieki nad chorą w związku lesbijskim (<i>Cancer in Two Voices</i>) Życie kobiety z rakiem piersi oraz jej lesbijskiej partnerki, która się nią opiekuje w trakcie choroby.	autoetnografia ewokatywna (<i>co-constructed narrative</i>)
Carol Rambo Ronai [K]	1992	Bycie badaczką społeczną i tancerką erotyczną w nocnym klubie (<i>The Reflexive Self Through Narrative. A Night in the Life of an Erotic Dancer/Researcher</i>) Autorka prezentuje wielowarstwową opowieść, w której mierzy się z problemem własnego usytuowanego, wielokrotnego Ja oraz trudnościami ambiwalencji z powodu podwójnego uwikłania – jako badacza społecznego oraz tancerki erotycznej.	autoetnografia ewokatywna
Carolyn Ellis [K]	1993	Doświadczenie nagłej śmierci brata, radzenie sobie z żałobą (<i>“There Are Survivors”: Telling a Story of Sudden Death</i>) Autorka w swojej narracji próbuje przebrnąć przez negatywny i emocjonalny labirynt zmagania z szokiem i żałobą po nagłej śmierci swojego brata w wypadku lotniczym. Relacjonuje wewnętrzny konflikt pomiędzy sobą jako naukowcem a sobą jako członkiem rodziny.	autoetnografia ewokatywna

Lawrence J. Ouellet ^[M]	1994	Etnografia kierowców ciężarówek (<i>Pedal To The Metal: The Work Life of Truckers</i>) Autor, który sam pracował jako kierowca ciężarówek, opisuje społeczny świat kierowców.	autoetnografia analityczna		
Carol Ronai ^[K]	1995	Doświadczenie bycia ofiarą molestowania seksualnego w dzieciństwie (<i>Multiple Reflections of Child Sex Abuse: An Argument for Layered Account</i>) Autorka dzieli się swoimi „prerażającymi doświadczeniami w imię powiedzenia czegoś niepokojącego i złożonego na temat molestowania seksualnego [oraz] podzielenia się swoimi refleksjami na temat siły i doniosłości własnych naukowych i osobistych wysiłków zmierzających do zrozumienia tego doświadczenia” (Holman Jones 2009: 176).	autoetnografia ewokatywna, opis warstwowy (<i>Mutiple Reflections</i>)		
Elżbieta Zakrzewska-Manterys ^[K]	1995	Doświadczenie narodzin dziecka z zespołem Downa – radzenie sobie matki-naukowca z tą sytuacją (<i>Down i zespół wątpliwości. Studium z socjologii cierpienia</i>) Analiza kontekstu społecznego, w którym kobieta doświadcza trajektoryjnej sytuacji bycia matką nowonarodzonego upośledzonego dziecka.	brak odwołań do kategorii autoetnografii, choć praca ta mieści się w tej kategorii praktyk poznawczych (bliższa autoetnografii analitycznej)		
Tami Spry ^[K]	1995	Bycie ofiarą gwałtu (<i>In the Absence of Word and Body: Hegemonic Implications of “Victim” and “Survivor” in Women’s Narratives of Sexual Violence</i>) Autorka opisuje proces głębokiego uzdrowienia, który rozpoczął się u niej w momencie, gdy przedefiniowała to doświadczenie jako kobieta postrzegająca własną siłę i sprawczość, a nie akceptująca wiktyimizujący dyskurs gwałtu i przemocy seksualnej obecny w fallocentrycznym języku i systemie wartości.	autoetnografia performatywna		
Arthur W. Frank ^[M]	1995	Opis własnej choroby na tle innych opowieści o chorobie (<i>The Wounded Storyteller. Body, Illness, and Ethics</i>) „Książka ta jest pracą teoretyczną, ale także – równolegle – należy ją postrzegać jako kolekcję opowieści i pamiętnik. Od ponad dekady jestem zranionym narratorem, który pochylał się nad opowieściami innych zranionych na różne sposoby narratorów. «Teoria» w tej pracy troszczy się o opowieści innych i o moją własną opowieść”. Jest to głos ocalałego, „zestaw powstały z potrzeby usensownienia mojego własnego ocalenia, dopełniany w obrębie sensów zawartych w opowieściach innych ludzi” (s. xiii [tłum. własne]). „Pedagogika cierpienia” Franka obejmująca poruszający zestaw narracji o chorobie i historii osób zmagających się z rakiem, syndromem chronicznego zmęczenia czy niepełnosprawnością ukazuje siłę opowieści jako sposobu zrozumienia własnego cierpienia.	autoetnografia ewokatywna		
David A. Karp ^[M]	1996	Życie z depresją (<i>Speaking of Sadness: Depression, Disconnection, and the Meaning of Illness</i>) Ewokatywne opisy doświadczeń depresyjnych zarówno swoich własnych, jak i innych badanych osób; analizy trajektorii choroby depresyjnej oraz procesów interpretacyjnych zachodzących w związku z przyjmowaniem leków przeciwdepresyjnych.	autoetnografia analityczna		
Tom Andrews ^[M]	1998	Życie z hemofilią – osobiste wyznania dotyczące życia rodzinnego i procesu leczenia (<i>Codeine Diary. True Confessions of a Reckless Hemophiliac</i>) Autor, uznany i nagradzany poeta, tworzący liryczną i bardzo oryginalną prozę choruje na hemofilię. Książka stanowi intensywnie osobisty, impresjonistyczny, przemieszczający się po wspomnieniach z różnych okresów jego życia pamiętnik zawierający serię opowieści o życiu rodzinnym chorego, powrocie do zdrowia po krwotoku z 1989 roku, o dzieciństwie i procesie leczenia, pomedycznych halucynacjach wywołanych przyjmowaniem kodeiny. Autor mierzy się z własnym poczuciem winy „ocalałego”, ponieważ przeżył swojego starszego brata, który zmarł na chorobę nerek, a także dziewięciu z dziesięciu hemofilików, którzy podczas transfuzji zostali zakażeni wirusem HIV i zmarli na AIDS.		autoetnografia ewokatywna kreatywna literatura faktu	
Tessa Muncey ^[K]	1998	Bycie nastolatką w ciąży – przypadek dewiacyjny czy jeden z wielu przemilczanych? (<i>The Pregnant Adolescent: Sexually Ignorant or Destroyer of Societies Values?</i>) Autorka opisuje swoje własne doświadczenie bycia ciężarną nastolatką, która w wieku 15 lat opuściła swój dom rodzinny i wyszła za mąż, aby uniknąć groźby odebrania jej dziecka i oddania go do adopcji. Jej późniejsze zainteresowanie opracowaniami naukowymi eksplorującymi temat ciąży nieletnich zaowocowało stwierdzeniem, że jej własna historia jest całkowicie nieobecna i przemilczana w naukowym dyskursie, który skłonny jest wyjaśniać zjawisko niewystarczającą edukacją seksualną młodzieży lub brakiem dostępu do środków antykoncepcyjnych. Tymczasem autorka zaszła w ciążę jako dziewczynka w wyniku kazirodczego wykorzystania seksualnego, co kategoryzuje jej historię jako przypadek dewiacyjny. Ta pierwsza publikacja (a wcześniej prezentacja) spotkała się z mieszanymi reakcjami. Pytano ją, czy to rzeczywiście prawda, dlaczego właśnie teraz wraca do tej sprawy, dlaczego nie wtedy co odbierała osobiście jako atak na własną integralność. Jej osobista historia odślanająca społeczne tabu budziła w środowisku naukowym reakcje zażenowania, wskazywania na brak związku lub chorobliwe zainteresowanie szczegółami, które wydawały się dominować w dyskusji. W efekcie przemyśleń autorka zaczęła pracować nad sposobem prezentowania autoetnografii, aby wzmocnić wiarygodność przekazu w oczach odbiorców. W późniejszych publikacjach (2005; 2010) zaproponuje określone „techniki” zaświadczenia o autentyczności narracji (takie jak: <i>snapshot</i> , metafora, artefakty, podróż).		autoetnografia performatywna	
Nick Trujillo ^[M]	1998	Doświadczenie utraty babci jako motyw do odczytania na nowo jej miejsca i roli w układzie rodzinnym (<i>In Search of Nanny’s Grave</i>) Praca mieści się w kategorii opowieści rodzinnych na temat babci autora, wygenerowanych już po jej śmierci. Autor próbuje zbudować interpretacje tożsamości swojej babci, ujmując ją samą jako: (1) dawcę, (2) usługującą oraz (3) ciało. Używa różnych form pisarskich (jak wyznanie, impresja, tekst krytyczny), aby odsłonić emocje członków rodziny oraz własne interpretacje ich opowieści powiązane z tematem babci. Chociaż opowieść dotyczy konkretnej osoby z rodziny narratora, jego zdaniem sięga ogólnej problematyki roli i miejsca kobiet w kontekstach rodzinnych.		autoetnografia performatywna	

Brett Smith ^[M]	1999	Życie z depresją kliniczną (<i>The Abyss: Exploring Depression Through a Narrative of the Self</i>) Eksploracja konkretnego procesu, bezradności oraz trudu życia ze zdiagnozowaną depresją kliniczną. Autor opisuje momenty swojej biografii, aby naświetlić, jak jego ucieleśniona historia choroby koliduje z różnymi Ja narratora. Ujawnia ambiwalencję ciągłej walki oraz genderowego uwikłania depresji. Rozważa także terapeutyczne implikacje pisania, opowiadania, odgrywania oraz zaświadczenia (<i>witnessing</i>) o własnych doświadczeniach.	autoetnografia performatywna
Communication Studies 298	1999	Autoetnografia na temat zakupów rodzinnych (<i>Shopping for Family</i>) Autoetnografia dotyczy praktyk społecznych kupowania, robienia zakupów dla rodziny. Artykuł prezentuje autoetnografię zakupów. Zespół dziewięciu badaczy spędził ponad 100 godzin w przeciągu 5 miesięcy, prowadząc obserwację uczestniczącą w różnorodnych kontekstach zakupowych i przeprowadzając ponad 25 formalnych i nieformalnych wywiadów z klientami oraz reprezentantami sprzedawcy. Artykuł koncentruje się na wzajemnych relacjach pomiędzy czynnością kupowania a rodziną. Autorzy próbują odzwierciedlić, jak zakupy i praktyki konsumpcyjne pomagają zdefiniować własne tożsamości, zwłaszcza tożsamości rodzinne oraz ich autoidentyfikację z własnymi rodzinami. Artykuł łączy różne formy pisarstwa, by odsłonić unikalny głos i tożsamość każdego z badaczy oraz wywołane poprzez udział w badaniu terenowym nad kupowaniem znaczenia kultury rodzinnej oraz kultury konsumenckiej.	autoetnografia performatywna, praca zbiorowa 9 badaczy, w której uzyskiwane są „głosy” wszystkich uczestników, również na bazie przeprowadzonej wcześniej obserwacji uczestniczącej
Clinton R. Sanders ^[M]	1999	Życie w towarzystwie psów (<i>Understanding Dogs. Living and Working with Canine Companions</i>) Autor, jako socjolog i miłośnik psów, dokonuje eksploracji codziennego doświadczenia życia i pracy z psem. W oparciu o dekadę badań w gabinetach i szpitalach weterynaryjnych, ośrodkach szkoleniowych dla psów przewodników oraz szkół tresury, a także na podstawie osobistych doświadczeń i obserwacji swoich własnych zwierząt ukazuje, jak w życiu codziennym właściciele psów dochodzą do rozpoznania swoich psich towarzyszy jako myślących, emocjonalnych i wrażliwych indywidualności. Autor tworzy drobnią analizę bazującą na szczegółowych danych etnograficznych, odsłaniając wzajemną interakcję ludzi i zwierząt, w której po obydwu stronach pojawiają się wysiłki zrozumienia sytuacji, manipulowania nią oraz wyrażania troski. Sanders pokazuje, że psy służą ludziom nie tylko jako zwierzęta towarzyszące, sprzyjające społecznym kontaktom, ale także jako ozdoba społecznej autoidentyfikacji właścicieli. Ponadto autor pokazuje, że chociaż ludzie wyobrażają sobie zazwyczaj, że to oni „układają” swoje psy i uczą je zachowania, w dużej mierze sami poddają się nauce, jaką swoją obecnością, zachowaniem, ciepłem, spontaniczną radością, cieszeniem się chwilą serwuje im psi towarzysz. Sanders w swojej analizie opisuje także wyspecjalizowaną pracę trenerów psów przewodników, problemy doświadczane przez właścicieli psów oraz codzienną pracę gabinetów weterynaryjnych mierzącą się z problemami leczenia, śmierci i eutanazji zwierzęcych pacjentów. Píše także o codziennych interakcjach i postawach ludzi, którzy z różnych powodów i na różne sposoby spędzają swoje życie w towarzystwie psów.	autoetnografia analityczna

Lisa Tillman-Healy ^[K]	2001	Przyjaźń między osobami o różnej orientacji seksualnej (<i>Between Gay and Straight: Understanding Friendship Across Sexual Orientation</i>) Autorka opisuje grupę homoseksualnych mężczyzn z perspektywy heteroseksualnej kobiety. Traktuje przyjaźń jako wiodący wzorzec uprawiania badań. Eksploruje własne uczucia, percepcję w relacjach z obserwowanymi mężczyznami, to jak się czuje w ich towarzystwie oraz co postrzega jako ich obserwacje na swój temat. Nie chce być zewnętrznym obserwatorem, ale odgrywać aktywną rolę w badanym środowisku jako badacz oraz jako przyjaciel. Autorka początkowo chciała badać drużynę baseballową, która w przeważającej części składała się z zawodników homoseksualnych. Jednakże w miarę postępów badania udało się jej wyjść poza rolę badacza i zaprzyjaźnić się z nimi.	autoetnografia ewokatywna
Jeniffer Lois ^[K]	2003	Doświadczenie stawania się ratownikiem SAR – angażowanie się w życie grupy (<i>Heroic Efforts</i>) Praca dokumentuje proces akulturacji badaczki do subkultury ratowników SAR (<i>search and rescue</i>), włącznie ze staniem się jedną z jej kluczowych członkiń oraz poślubieniem lidera grupy.	autoetnografia analityczna
Loïc Wacquant ^[M]	2003	Etnografia bokserów trenujących w jednym z chicagowskich klubów (<i>Body and Soul</i>) Francuski socjolog zapisał się na trening bokserki w czarnej dzielnicy Chicago. Po trzech latach zanurzenia w środowisko lokalnych mistrzów walki, amatorów i profesjonalistów poznał bezpośrednio wszystkie fazy uczestnictwa w świecie praktyk bokserskich – od przygotowań do walki, przez sparingi, aż do turnieju Golden Gloves – corocznych zawodów dla amatorów boks w Stanach Zjednoczonych. Jego analiza traktowana jako etnografia eksperymentalna o dużej intensywności stanowiła znaczący krok w stronę rozwijania socjologii ciała, która jest w stanie uchwycić „smak i ból działania”.	autoetnografia analityczna
Stacy Holman Jones ^[K]	2005	Opowiadanie historii o adopcji dziecka (<i>[M]othering Loss: Telling Adoption Stories, Telling Performativity</i>) Autorka podejmuje problem znaczenia opowiadania historii adopcyjnych dla matek biologicznych i adopcyjnych oraz dla ich dzieci. Opowieści te odsłaniają zarówno niewydolność języka przy próbach wyrażenia złożoności tego rodzaju doświadczenia, jak i przyjemność powtarzania i pisania na nowo opowieści o narodzinach, społecznym zakorzenieniu oraz fikcyjnych historii rodziny. Autorka, odwołując się do własnego doświadczenia adoptowania dwóch córek oraz własnych rodzinnych opowieści adopcyjnych, rozważa, jak historie te krążą wokół tematów utraty i tożsamościowego pęknięcia – każda opowieść o adopcji rozpoczyna się bowiem od straty najbliższej osoby – matki – ale równocześnie stają się opowieściami o relacjach pomiędzy rodzicami a dziećmi i budują podstawy nowego rodzinnego ładu.	autoetnografia performatywna

Barbara J. Jago ^[K]	2006	<p>Doświadczenie nieobecności ojca w życiu córki (<i>A Primary Act of Imagination: An Autoethnography of Father-Absence</i>) Autoetnografia pokazująca ośmioletnie wysiłki autorki, aby opublikować dysertację na temat narracji córek, które doświadczyły nieobecności ojca w swoim życiu. Chodzi o żyjących ojców, którzy odeszli do innych partnerek, rozwiedli się, założyli nowe rodziny i przestali uczestniczyć w życiu swoich córek. Jako „wrażliwy obserwator” autorka, sama będąc córką nieobecnego ojca, lokuje swoją własną narrację w polu innych opowieści o podobnych doświadczeniach – szczególnie historii opowiedzianej jej przez Elizabeth. „Żyjemy wewnątrz opowieści, które tworzymy”, nasze osobiste narracje są więc „miejscami do zamieszkania” (s. 401 [tłum. własne]). Praca ukazuje nieustanne wyzwanie tworzenia takich możliwych do „zamieszkania” narracji osobistych poprzez „pierwotny akt wyobraźni”.</p>	autoetnografia ewokatywna	Sophie Tamas ^[K]	2011	<p>Życie po opuszczeniu toksycznego związku z perspektywy kobiety (<i>Life After Leaving. The Remains of Spousal Abuse</i>) Autorka opisuje swoje doświadczenia wychodzenia z toksycznej relacji małżeńskiej, w której była wykorzystywana, oraz podjęte przez siebie próby wytwarzania nowego ładu.</p>	autoetnografia ewokatywna
Jenny McMahon ^[K]	2008	<p>Doświadczenia pływaczki należącej do elity australijskich pływaczek sportowych (<i>Body Work – Regulation of a Swimmer Body: An Autoethnography from an Australian Elite Swimmer</i>) Autorka koncentruje się na własnych doświadczeniach cielesnych związanych z trenowaniem w kadrze elitarnych pływaczek australijskich. Rekonstruuje proces socjalizacji własnego ciała na przestrzeni dziewięciu lat doświadczeń pracy treningowej i zawodniczej. Poprzez analizę własnych opowieści odsłania różne praktyki regulacyjne narzucane jej przez znaczących innych (trenera, kolegów z drużyny, lekarza, dietetyka, własnych rodziców), które spowodowały, że ona sama rozwinęła w sobie praktyki samoregulacji i narzucania na własne ciało określonych wymogów i ograniczeń (na przykład, że musi być szczupła, by mogła uzyskiwać najlepsze wyniki sportowe). Praktyki te – legitymizowane przez kontekst społeczny australijskiego systemu pływania sportowego i podparte wiedzą naukową z dziedziny medycyny sportu – zostają tu przedstawione z perspektywy żywego doświadczenia konkretnej uczestniczki. Swoją analizę McMahon rozwinęła i rozszerzyła w kolejnych artykułach w koautorstwie z Maree Dinan Thompson oraz Dawn Penney (McMahon, Dinan Thompson 2011; McMahon, Penney 2013a, b).</p>	autoetnografia ewokatywna	Jodi Kaufmann ^[K]	2011	<p>Przyjmowanie sterydów anabolicznych (anabolic-androgenic steroids, AAS) z perspektywy kobiety (<i>An Autoethnography of a Hacceity: A-Wo/man-to-Eat-Androgen</i>) Autorka wskazuje na niepodnoszone w dyskursie oficjalnym pozytywne strony przyjmowania pochodnych testosteronu przez kobiety: powiększenie masy mięśniowej, spalanie tkanki tłuszczowej, powiększenie łechtaczki oraz wzrost przyjemności seksualnej.</p>	autoetnografia performatywna
Ragan Fox ^[M]	2010	<p>Doświadczenie opieki nad ojcem chorym na Alzheimera (<i>Re-membering Daddy: Autoethnographic Reflections of My Father and Alzheimer's Disease</i>) Autoetnograficzny raport stanowiący zapis interakcji i komunikacji z ojcem autora po tym, jak zdiagnozowano u niego chorobę Alzheimera. Korzystając z inspiracji koncepcją „pamięci mozaikowej” Michaela Fischera, autor konstruuje „mozaikę” osobistych anegdot na temat swojego ojca, połączonych z naukowymi objaśnieniami choroby Alzheimera oraz filozoficznymi rozważaniami na temat pamięci. Artykuł stanowi dla autora niekonwencjonalny memoriał, upamiętniający jego ojca i pozostawiający narracyjny ślad tego, jak opiekunowie mogą odpowiadać na zniedołężnienie swoich bliskich.</p>	autoetnografia performatywna	Marcus B. Weaver-Hightower ^[M]	2012	<p>Narodziny martwego dziecka i przeżywanie żałoby z powodu jego utraty z perspektywy ojca (<i>Waltzing Matilda: An Autoethnography of a Father's Stillbirth</i>) „Chcę wam opowiedzieć o Matyldzie po części po to, żebyście zrozumieli coś na temat żałoby po utracie dziecka, a po części, abym ja sam mógł to zrozumieć” (s. 462 [tłum. własne]). Autor rozważa także kontekst polityczny martwych narodzin i związane z tym problemy społeczne, które spychane są w cień, często niezauważane, co działa na niekorzyść rodziców. Autor widzi siebie jako pełnego uczestnika analizowanej sytuacji, jako pogrążonego w żałobie ojca, który nie zdążył zaistnieć jako ojciec (<i>a father and not-father to Matilda</i>), a jednocześnie jako socjologa i naukowca. Wychodzi od autoetnografii ewokatywnej, ale włącza także do projektu wywiady z innymi ojcami dzieci, które zmarły przed narodzeniem; wykorzystuje fotografie, zastane pamiątki i eseje autobiograficzne; obserwację uczestniczącą w grupie wsparcia dla przeżywających żałobę rodziców, analizuje tworzone przez rodziców pamiątkowe albumy ze zdjęciami.</p>	próba pogodzenia analitycznego i ewokatywnego podejścia do autoetnografii
				David I. Hanauer ^[M]	2012	<p>Doświadczenie bycia potomkiem osoby ocalałej z dziecięcego transportu w czasie II wojny światowej (<i>Growing Up in the Unseen Shadow of the Kindertransport: A Poetic-Narrative Autoethnography</i>) Poetycka, bardzo osobista narracja ekspresyjnie opisująca doświadczenie autora żyjącego i wzrastającego jako drugie pokolenie w rodzinie osoby, która przeżyła Holokaust. Autor opiera się na dwóch tomach poezji, które sam napisał w latach 80. XX wieku, aby poradzić sobie z tematem Holokaustu oraz na własnych spisanych refleksjach przybliżających jego własną perspektywę i sposób rozumienia własnego doświadczenia. Narracja odsłania trudności włączania do opowieści tego, co nienazywalne i niewypowiedziane – bolesnej przeszłości rodziny. Rozważa własne trudności z opowiedzeniem tej konkretnej historii. Studium oferuje wgląd w doświadczenie świadomości bycia synem ocalałego z Holokaustu.</p>	autoetnografia performatywna wykorzystująca poetycką narrację

Amani Hamdan ^[K]	2012	<p>Doświadczenia edukacyjne kobiety muzułmańskiej (wychowanej w Arabii Saudyjskiej, studiującej w Kanadzie) (<i>Autoethnography as a Genre of Qualitative Research: A Journey Inside Out</i>)</p> <p>Autoetnografia muzułmańskiej kobiety pochodzącej z Arabii Saudyjskiej, która przyjechała na studia do Kanady. W trakcie studiów mogła zredefiniować i ocenić krytycznie własną kulturę pochodzenia, ale jednocześnie przełamywać zachodnie stereotypy na temat kobiet z Bliskiego Wschodu. Autorka odkryła, że w swoich autonarracjach odzwierciedla własny kulturowy <i>background</i>, a jej własna biografia odbija jak w lustrze jej kulturę pochodzenia. Życie w obcym kraju, w otoczeniu innych wartości nie tylko pozwoliło jej dostrzec z innej perspektywy sprawę własnej kultury, ale także pozwoliło jej odkryć nowe aspekty tego, kim ona sama jest. Autorka rozpatruje autoetnografię jako metodę, której można używać do edukowania siebie i innych, jako znaczącą i uprzywilejowaną formę wiedzy dostarczającą relacji wewnętrznych i analizy struktur władzy, których outsider nie jest w stanie zdemontować.</p>	autoetnografia ewokatywna
Dominika Byczkowska ^[K]	2012	<p>Spoleczne konstruowanie cielesności wśród tancerzy sportowego tańca towarzyskiego (<i>Ciało w tańcu. Analiza socjologiczna</i>)</p> <p>Autorka prezentuje etnograficzny opis społecznego świata tańca towarzyskiego – na podstawie kilkuletnich badań w tym środowisku. Opisuje społeczny fenomen sportowego tańca towarzyskiego, proces socjalizacji młodych tancerzy i jego wpływ na stosunek do własnego ciała, które dla tancerzy staje się głównym narzędziem pracy, podstawą budowania ich tożsamości oraz pozycji w hierarchii grupowej, a także cennym zasobem w kształtowaniu przyszłej kariery.</p>	autoetnografia jako pomocnicza technika zbierania danych
Krzysztof T. Konecki ^[M]	2012	<p>Praktyka hatha-jogi i jej konsekwencje dla stanu umysłu oraz tożsamości jednostki (<i>Czy ciało jest świątynią duszy? Współczesna praktyka jogi jako fenomen psychospołeczny</i>)</p> <p>Autor, bazując na własnych kilkuletnich doświadczeniach praktykowania hatha-jogi oraz rozbudowanej etnografii (obserwacja uczestnicząca, wywiady z innymi praktykującymi oraz instruktorami jogi, a także materiały audiowizualne – zastane i generowane w trakcie badania), próbuje opisać społeczny świat praktykujących hatha-jogę. Rekonstruuje proces stawania się praktykującym. Jako aktywny uczestnik świata hatha-jogi wykorzystuje własne odczucia psychiczne podczas wykonywania asan, pracę nad ciałem i odczucia cielesne jako bazę emocjonalno-poznawczą wspomagającą proces badawczy i pozwalającą lepiej zrozumieć innych praktykujących.</p>	autoetnografia jako pomocnicza technika zbierania danych oraz metoda heurystyczna pomocna w procesie badawczym

Źródło: opracowanie własne.

7. Krytyka

Kontestowanie oraz kwestionowanie autoetnografii jako metody naukowej odbywa się zazwyczaj z pozycji zaangażowania w pozytywistyczną i scjentyficzną wizję naukowości, w ramach której poszukuje się analitycznego opisu świata, opartego na intersubiektywnie sprawdzalnych danych, a w prezentacji ostatecznych konkluzji nie jest zbyt eksponowane. Ja autora ani sfera jego głębokich osobistych doznań³⁷.

³⁷ Z tej pozycji wypowiedzianych jest wiele głosów krytyki. Między innymi zarzut, że osobiste narracje odzwierciedlają lub faworyzują romantyczną konstrukcję jaźni (*romantic construction of the self*), która nie zasługuje na to, by stać się częścią nauk społecznych. „Jeśli jesteś raczej «opowiadaczem historii» (*storyteller*) niż analizującym historie, wówczas twoje cele stają się raczej terapeutyczne niż analityczne” – pisze Atkinson (1997: 335). Tego rodzaju recepcja autoetnografii wyklucza ją w zasadzie z kanonu metod naukowych. Wówczas, jeśli badacz zbyt mocno akcentuje swoje Ja w opracowaniu naukowym, zarzuca mu się, że zamiast przygotować rzetelny tekst naukowy, zajmuje się sobą i swoimi problemami. Ciekawe, że właśnie taki zarzut stawiano swego czasu książce Elżbiety Zakrzewskiej-Manterys pt. *Down i zespół wątpliwości. Studium z socjologii cierpienia* (1995), w której opisała ona własne doświadczenie bycia matką dziecka z zespołem Downa. Autorka swoją autobiograficzną opowieść o narodzinach upośledzonego dziecka umieściła w kontekście instytucjonalnym i psychospołecznym, odsłaniając z jednej strony mechanizmy kontrolowania matki na oddziale szpitalnym, pozwalające personelowi „nie dać się wciągnąć” w chaotyczną sytuację i móc nakłonić matkę, by zachowywała się w sposób przewidywalny i „nieprzeszkadzający” zbyt innym pacjentkom i pracy całego oddziału” (Zakrzewska-Manterys 1995: 57), z drugiej zaś – ujawniając nieadekwatność takich zachowań personelu wobec rzeczywistych potrzeb matek. Autorka zderza tu swoją perspektywę przeżywania biograficznej trajektorii w rozumieniu Schützowskim – czyli trudnego do opanowania cierpienia, które wywołuje chaos w życiu jednostki – z perspektywą przedstawicieli służby zdrowia, którzy manipulują sytuacją, aby nie okazać się dla matek „nadtroskliwi” (Zakrzewska-Manterys 1995: 57), co w odczuciach autorki stanowi po prostu zachowanie bezduszne. Wskazuje ona na paternalizm personelu, chłodne, medyczne i przedmiotowe podejście do matki i jej nowonarodzonego dziecka. Ujawnia momenty braku empatii, przemocy symbolicznej dokonywanej przez instytucjonalne otoczenie, które narzuca swoją definicję sytuacji („nic się nie stało”), aby kontrolować matkę i uniemożliwić jej wyrażanie emocji. Celem tej wypracowanej przez personel strategii jest pozbycie się problemu, którym byłyby wyrażane wprost uczucia przeżywane przez matkę. Autorka przedstawia siebie w wyraźnym autoetnograficznym opisie, niosącym niepowtarzalny głos matki doświadczającej określonej sytuacji życiowej i usiłującej poradzić sobie z tą sytuacją przy po-

mocy socjologicznego zasobu wiedzy, którego – jako pracownik naukowy – jest depozytariuszką. Jest to głos kobiety-naukowca, usiłującego zrozumieć własne położenie życiowe. Problemem, który porusza, nie jest jedynie chęć uporania się z własną traumą, ale próba nakreślenia obrazu sytuacji, w jakiej znajdują się także inne matki noworodków z zespołem Downa w polskich realiach kulturowych końca XX wieku. W analizie pojawiają się wyraźne wątki etnograficzne, opisy zwyczajów językowych na oddziałach szpitalnych, braku wsparcia, sztywności procedur medyczno-pielęgniarskich i ich nieadekwatności wobec potrzeb matki, a także systematycznego ignorowania jej potrzeb i emocji. Książka Elżbiety Zakrzewskiej-Manterys spotkała się ze sprzecznymi reakcjami w polskim środowisku naukowym. Część środowiska przyjęła ją bardzo przychylnie, a nawet entuzjastycznie, część wyrażała mieszane opinie lub jawną krytykę. Pojawił się między innymi zarzut, że autorka książki przy jej użyciu usiłowała przepracować własną traumę. Niepokojący wydawał się odbiorcom akademickim jej „terapeutyczny charakter”, który zwłaszcza przez metodologów postrzegany był jako „nie na miejscu” i w ich opinii podważał wartość opracowania. Można się zastanawiać, czy fakt, że autorka zyskała coś dla samej siebie poprzez skonstruowaną narrację rzeczywiście mógł podważyć wygłaszane w niej tezy? Czy mógł sprawić, że wnioski były nieuzasadnione, a konkluzje niepoprawne? Autorka opierała się wprawdzie nie tylko na własnej narracji, ale sięgała do innych danych – wywiadów z lekarzami, pielęgniarkami i salowymi, przeprowadzonymi w późniejszym terminie na oddziale neonatalnym. Jednakże gdyby nawet oparła swoje rozważania tylko na własnej narracji autobiograficznej, to czy odbierałoby to wartość poczynionym przez nią obserwacjom? Właśnie ona jedyna była w pełni uprawniona do stworzenia takiego opisu. W jej osobie połączyły się dwie pozornie wykluczające się pozycje: porażonej matki upośledzonego dziecka, która usiłuje zrozumieć swoją sytuację, oraz bezstronnego socjologa analizującego „na chłodno” uwarunkowania strukturalne sytuacji matki, która urodziła upośledzone dziecko. Łączącym je elementem jest właśnie osoba narratorki, poruszająca się pomiędzy tymi dwoma krańcami i spajająca je w jedną opowieść. Ale autorka wychodzi jeszcze dalej, podejmując refleksje nad tym, do czego wydaje się nauka. W swoich refleksjach wskazuje na „bezduszność” uprawiania nauki przy użyciu metod „obiektywnych” (ilościowych) i przeciwstawia je ujęciom „humanistycznym” (jakościowym), które uwypuklają „wymiar ludzki” (Zakrzewska-Manterys 1995: 113). Pisze: „[p]aradoksalnie, jako socjolog mam szczęście, że właśnie mnie urodziło się dziecko z zespołem Downa, bo dopiero teraz w pełni uświadamiam sobie kruchość «mojej» nauki, co wcześniej zaledwie przeczuwałam. Socjologia, ani żadna inna nauka społeczna, nawet najbardziej «humanistyczna», nigdy nie podda naukowej obróbce sfery doznań o takiej intensywności, zespołu zagadnień aż na tyle specyficznych i niepowtarzalnych” (Zakrzewska-Manterys 1995: 119). Autorka celowo i z rozmysłem wycofała się z „porównywania przypadków” i podążania tropem metodologicznej poprawności, kierując się w stronę „rozprawienia się” z „naukowym światopoglądem”, który dotąd wyznawała. „Dzięki tej zmianie nastawienia zaczęłam sobie uświadamiać, że nauka nie daje mi w gruncie rzeczy satysfakcjonującej mnie odpowiedzi na pytanie, czym jest zespół Downa mojego syna” (Zakrzewska-Manterys 1995: 119). Wydaje się, że zaprezentowane napięcie dotyczy tutaj właśnie zderzenia światów scjentyficznie zorientowanych nauk społecznych oraz tych zorientowanych postmodernistycznie, konstruktywistycznie, performatywnie i biohumanistycznie.

W ramach podejść, które akceptują autoetnografię jako uprawnioną metodę naukową, również pojawia się krytyka, tym razem jednak wyprowadzana z pozycji odmiennych wzorców jej stosowania. Waży więc miejsce, jakie w dyskursie na temat autoetnografii zajmuje krytykujący: czy ustawia się poza światem naukowców praktykujących autoetnografię czy też do niego przynależy (por. Ellis 2009: 231), definiując siebie jako zwolennika ujęć ewokatywnych albo analitycznych. Istotne jest również to, czy autoetnografia, jako przedmiot tej krytyki, postrzegana jest wyłącznie jako pomocnicza technika otrzymywania materiałów, rozwinięta metoda badawcza, czy też jako nowy sposób wytwarzania wiedzy.

Wydaje się, że zasadna i konstruktywna linia krytyki to taka, która wyprowadzana jest z tej samej lub zbliżonej pozycji epistemologicznej, i tylko na takiej warto się tutaj skupiać. Każda inna wyraża po prostu różnicę w wizji podstawowego działania, jakim w tym przypadku jest uprawianie autoetnografii – różnie definiowanej i inaczej praktykowanej w poszczególnych subświatach badań jakościowych.

Carolyn Ellis wskazuje na wyraźne ograniczenia autoetnografii³⁸ polegające na trudności samego

³⁸ „[Pisanie autoetnografii – AK] jest niesamowicie trudne. Z pewnością nie jest czymś, co większość ludzi może poprawnie wykonać. Większość naukowców nie pisze wystarczająco dobrze, aby z powodzeniem to zrealizować. Albo są niewystarczająco introspektywni wobec własnych uczuć czy motywów lub sprzeczności, których doświadczają. Paradoksalnie, wielu nie jest dostatecznie uważnych co do otaczającego ich świata. Wymagania samobadającej się autoetnografii są skrajnie trudne [...] szczerze mówiąc, autoetnograficzna eksploracja generuje wiele lęków i wątpliwości, a także bólu emocjonalnego. [...] Kiedy wydaje ci się, że już więcej bólu nie zniesiesz, wtedy właśnie zaczyna się prawdziwa praca. Wówczas pojawia się wrażliwość (*vulnerability*) odsłaniania siebie nie będącego już w stanie cofnąć tego, co napisane ani odzyskać kontroli nad tym, jak czytelnicy to zinterpretują” (Ellis, Bochner 2000: 738 [tłum. własne]).

zadania pisarskiego. Konieczność dobrego pisania staje się wymogiem metodologicznym (Ellis, Bochner 2006: 440) zasadniczo umożliwiającym w ogóle podjęcie trudu autoetnografii (*-grafia* okazuje się jej niezbywalną częścią). Z tego powodu Ellis zwraca także uwagę na swego rodzaju elitarność autoetnografii, która spycha ją z głównego nurtu praktykowanych badań społecznych³⁹.

Dość częstym wątkiem krytycznym dotyczącym autoetnografii jest zarzut, że tego rodzaju studium, ogniskujące cały proces badawczy na osobistych przeżyciach i biografii autora, wprowadza do badania narcystyczną manierę zbytnej koncentracji na sobie. Na takie niebezpieczeństwo wskazuje między innymi Lofland, podkreślając, że tego rodzaju egocentryczne ujęcia często są nieinteresujące pod względem socjologicznym (Lofland i in. 2006: 12).

Jednym z rzadko podnoszonych wątków krytyki wobec autoetnografii ewokatywnej, szczególnie w jej wydaniu performatywnym, jest fakt, że przedstawienie zmusza odbiorcę (widza, słuchacza) do bycia świadkiem czyjegoś wyznania, które jest niekiedy tak wstrząsające, poruszające emocjonalnie i bolesne, że trudno poradzić sobie z powstałymi

³⁹ Carolyn Ellis zdaje sobie sprawę z tego, że autoetnografia ewokatywna funkcjonuje na marginesie głównego nurtu nauk społecznych – między innymi z powodu łamania podstawowych konwencji stylu naukowego pisarstwa (forma autoetnografii bliższa jest dziełu literackiemu lub scenicznemu niż tradycyjnemu opracowaniu naukowemu). Jednakże nie dąży do zmiany jej statusu, postrzegając ją jako praktykę elitarną, możliwą do zastosowania jedynie przez nielicznych naukowców posiadających określoną postawę moralną oraz talent do zrealizowania prawdziwej autoetnografii. Autorka ta wyraża nawet pewien niepokój, że gdyby autoetnografia ewokatywna przesuwiała się w stronę „mainstreamowej”, oswojonej, dającej się kontrolować i metodycznie rozwijanej metodologii, straciłaby swoją istotę (Ellis, Bochner 2000: 433).

w jej trakcie odczuciami. Performerzy – tak samo zresztą jak twórcy pisemnych narracji⁴⁰ – szykują dla odbiorców swoistą emocjonalną „pułapkę”, która ma za zadanie wstrząsnąć nimi, zmienić ich, nie pozwala pozostać obojętnymi. Wrzuca ich – choć mogą tego nie chcieć lub nie życzyć sobie – w doświadczenie współprzeżywania z performerem traumy zawartej w jego wyznaniu, otwierającej drogę dla bolesnych i budzących niepokój doznań. Taki jest „koszt” udziału w przedstawieniu i współprzeżywania narracji. Trudna nauka odbywa się za cenę własnych nieprzyjemnych przeżyć. Widz zostaje niejako zmuszony do słuchania, wciągnięty w narrację, która zostaje mu narzucona z góry i musi sobie z nią jakoś poradzić. Nikt nie zadaje pytania: co z ludźmi, którzy zostali „naznaczeni” daną opowieścią? Jak oni się z tym czują i jak się z nią uporać⁴¹?

⁴⁰ Jane F. Gilgun (1999) pisze o tzw. „gorących tekstach”, czyli takich, które odsłaniają przed analitykiem tematy i praktyki mocno zdegenerowane, zawierają wątki trudne, bolesne, wstrząsające, wypełnione cierpieniem. Autorka ta pokazuje, że w pewnych przypadkach badacz nie może pozostać „nietknięty” (*unscathed*) podczas analizy z uwagi na bliski kontakt z „gorącym” tekstem, który stanowi materiał narracyjny odbierany przez większość ludzi jako głęboko niepokojący. Pisząc o pracy z „gorącym tekstem” oraz radzeniu sobie z emocjami, które powstają w trakcie bliskiego i zaangażowanego kontaktu z tego rodzaju narracją, autorka stwierdza, że adaptacja metody Barthes’a, której użył on do zanalizowania „Sarrasine” Balzaca, pomogła jej poradzić sobie z tym „gorącym tekstem” i z własnymi emocjonalnymi reakcjami na niego. Podejście to pozwoliło jej „spowolnić przepływ narracji i prawdopodobnie pomogło odtruć (*detoxify*) jej wpływ na czytelników” (Gilgun 1999: 181 [tłum. własne]). Autorka sugeruje, że Barthes’owska semiotyczna analiza może być użyteczna także dla innych badaczy napotykalających na „gorące teksty”.

⁴¹ „Jeśli mówię o chaosie i niebezpieczeństwie w uporządkowany i spokojny sposób, chronię zarówno siebie, jak i mojego czytelnika przed mierzeniem się z nimi” – pisze Sophie Tamas (2009: par. 11 [tłum. własne]), chociaż jak twierdzi, w istocie „trauma pozostawia nas oniemiałymi, a przez to pamięć angażuje się w chronienie bezpieczeństwa, zapominanie. Co łamie moje serce, łamie też i język” (Tamas 2009: par. 11). „Mówimy o tym, jak jesteśmy złamani i zagubieni. Ale kiedy mówimy, nasze głosy nie brzmią jak złamane. Tak naprawdę, brzmią dobrze. To, co mówimy z pewnością jest okropne, ale nasz narracyjny głos wydaje się nad tym panować. Wiemy, co się zdarzyło i potrafimy o tym opowiedzieć pełnymi zdaniem, które mają sens. Możemy powiedzieć innym, nawet obcym, prawdę o naszych przeżyciach. Wydaje się, że znaleźliśmy sposób, aby odegrać boską sztukę, stojąc na zewnątrz i ponad samymi sobą, by mówić beznamiętnie o namiętności. Tak zamieniamy traumę w wiedzę” (Tamas 2009: par. 10 [tłum. własne]).

Czy sami chcieliby tej zmiany, jaką zaserwowali im twórcy performatywnej sesji? Czy narrator ma prawo wciągać widza w swoją bolesną opowieść i forsować wizję, która szokuje odbiorców⁴²? Co odbiorca ma począć z uruchomionymi emocjami, z obrazami, które ujrzał i które odtąd stają się częścią jego wizji świata? I czy animatorzy performansu są w stanie wziąć odpowiedzialność za kierunek zmian, jakie wywołują w widzach poprzez swój występ?

Przeciwagą dla tego rodzaju krytyki jest traktowanie odbiorcy jako autonomicznego podmiotu współdecydującego o poziomie własnego zaangażowania w interpretację i współprzeżywanie performansu. Problem ten dotyczy zresztą nie tylko odbiorców autoetnograficznych tekstów, ale także ich twórców i performerów, którzy w trakcie prezentacji przeżywają swoje traumy na nowo, zamiast pozwolić im wygasnąć i poddać je kojącemu wymazywaniu z pamięci (Muncey 2005: 75; Tamas 2009: par. 11).

Pomocna okazuje się tutaj wizja antropologii jako praktyki, która ma chwycić za serce, ma poruszać wrażliwego obserwatora i dotykać tego, co emocjonalnie trudne. Jak pisze Ruth Behar: „antropologia, która nie łamie ci serca, po prostu nie jest warta dalszego uprawiania” (1996: 177 [tłum. własne]).

W tradycyjnie zorientowanych naukach społecznych wykroczenie tak mocno w stronę ewokacji traktowane bywa jako zagrożenie dla dyscypliny i łamanie przyjętych konwencji prowadzenia badań.

⁴² Jest też druga strona tej sytuacji. Narrator, ujawniając intymne szczegóły własnego życia, opowiadając niewygodne prawdy i odsłaniając swoje przeżycia, staje się w pewnym sensie bezbronny, wystawia się na oceny innych, a niekiedy nawet naraża się na atak ze strony słuchaczy (por. Ellis 2004: 78).

Jednakże fakt podejmowania tego rodzaju pisarstwa, performansu oraz tak osobistej analizy zaświadcza o potrzebie tego rodzaju praktyk poznawczych, o ich pozytywnej recepcji w świecie naukowym oraz o ich legitymizacji. Istnienie i rozwój rozmaitych form autoetnografii każe postawić na nowo pytanie, co to znaczy uprawiać naukę. Czy *storytelling* to też nauka? I jakie kryteria naukowości znajdują tu zastosowanie?

Na poziomie analizy socjologicznej, nawet wychodząc od indywidualnych odczuć jednostek, wykraczamy zazwyczaj poza nie, w kierunku opisu i próby uchwycenia szerszych procesów społecznych. Interesuje nas, w jaki sposób to, co indywidualne i osobiście doświadczane splata się z odczuciami i działaniami innych, wytwarzając obserwowalne zjawiska i procesy o charakterze kolektywnym. Z pewnością nadawanie abstrakcyjnych nazw procesom społecznym nie jest tym samym, co nazywanie stanów psychicznych podmiotu działającego. A klasyfikowanie stanów psychicznych jednostki nie jest tym samym, co ich doświadczanie i przeżywanie. A jednak to właśnie te przeżycia opisane w pierwszej osobie stają się podstawą rozumienia Innego.

Podsumowanie

We współczesnych badaniach jakościowych rysują się wyraźnie pewne trendy poszukiwań badawczych. Przede wszystkim widoczny jest zwrot ku jednostce – usytuowanej, ucieleśnionej, osadzonej w miejscu i czasie, skontekstualizowanej, o niepowtarzalnej biografii – i odejście od „wielkiej narracji” w stronę uznania „wielogłosu” i badania

różnorodnych światów życia. Taka wizja podmiotu ludzkiego musi przekładać się na sam proces badawczy, który także staje się usytuowany, skontekstualizowany, ucieleśniony. Jak pisze Deborah Reed-Danahay, podejście do *autoetnografii* odzwierciedla zmieniającą się **koncepcję jaźni** (*self*) i **społeczeństwa** końca XX wieku (1997: 2).

W naukach społecznych poszukuje się obecnie tego, co subiektywne, co zawiera indywidualne odniesienie – stąd tak popularne odwołania do szeroko rozumianej metody biograficznej czy autoetnografii. Odślania się to, co przesłonięte i stłumione, wypowiada głośno to, co przemilczane, ignorowane, poddawane presji. Widoczne jest zainteresowanie badaczy emocjami oraz cielesnością. Dostrzega się różnorodność indywidualnych odniesień, narracji, światów społecznych i perspektyw, i owa różnorodność staje się przedmiotem i powodem podejmowania badań. Chcemy poznać to, co „inne”, a w owych próbach zrozumienia Innego poprzez poznanie jego świata-życia ujawniamy również respekt dla tej odmienności.

Przyglądając się kierunkom rozwoju metodologii nauk społecznych, można zauważyć, że badacze, z jednej strony, sięgają do coraz bardziej różnorodnych i wyrafinowanych danych, podążając w kierunku wielowymiarowej analizy zjawisk społecznych, a proces badawczy wzbogacony zostaje o analizę biografii, analizę dyskursu, analizę sytuacyjną, analizę materiałów wizualnych, analizę cielesności, a także o autoetnografię. Z drugiej jednak strony widoczna jest tu także ogromna niepewność co do tego, w jakim kierunku ma zmierzać praktyka badawcza i jakie kryteria mamy

narzucić naszemu sposobowi poznawania rzeczywistości społecznej.

Bardzo wyraźnie rysuje się tutaj napięcie pomiędzy dwoma podejściami do badanej rzeczywistości. Z jednej strony pojawia się **tendencja analityczna**, której wyrazem jest chęć obejrzenia badanego problemu w wielu różnych wymiarach, rozłożenia go na części i intelektualnego opracowania. Z drugiej – pojawia się **tendencja do współodczuwania** z obrazowanymi podmiotami. W dyskusji na temat statusu autoetnografii jako strategii analityczno-badawczej widoczne są wyraźnie te dwie linie, dwa zasadnicze podejścia do analizowanych podmiotów: autoetnografia analityczna (*analytic autoethnography*) oraz autoetnografia „ewokatywna” (*evocative*) czy sugestywna (*elicited autoethnography*).

Realizowanie autoetnografii analitycznej wymaga spełnienia określonych kryteriów metodologicznych związanych z usytuowaniem i działaniami badacza, który jako pełny uczestnik wykazuje się refleksją analityczną, pozostaje narracyjnie widoczny w procesie generowania danych, prowadzi dialog ze swoimi informatorami i angażuje się w analizę teoretyczną (Anderson 2006a: 378). Drugie podejście kładzie nacisk na budowanie opowieści (narracji) o silnym ładunku emocjonalnym, które pozwalają dzielić się z innymi swoimi przeżyciami, wywoływać (*elicit*) w odbiorcy (widzu, słuchacz, czytelniku) podobne reakcje emocjonalne i dokonywać w nim poznawczej przemiany (Ellis, Bochner 2000). Ta przemiana dotyczy także samego badacza i ma charakter przemiany moralnej,

przesunięcia punktów ciężkości i rozpoznania nowych wartości.

Ocena metodologicznego statusu autoetnografii zależy od perspektywy, jaką przyjmujemy. Możemy postrzegać autoetnografię analityczną i ewokatywną jako przeciwstawne krańce pewnego kontinuum, stwierdzając, że pewne autoetnografie są mniej lub bardziej analityczne albo mniej lub bardziej emocjonalne. Jeśli jednak przyjrzemy się bliżej, okaże się, że obydwa podejścia wyłaniają się z zupełnie innych założeń epistemologicznych.

Autoetnografia analityczna zakorzeniona jest w scjentyistycznym programie opisywania świata przy użyciu nowatorskiej metody. Autoetnografia ewokatywna przełamuje ten wzorzec – wychodzi w stronę nowych form poznania i doświadczania współobecności innych. Różnica pomiędzy tymi podejściami nie jest różnicą pozycji na kontinuum („emocjonalne” – „nie-emocjonalne” czy „analityczne” – „performatywne”), ale dotyczy stopnia odejścia od paradygmatu pozytywistycznego – z jego najgłębszym zakorzeniem w scjentyistycznej wizji celu nauki oraz wizji określonego **produktu** działalności naukowej, którym jest zwerbalizowana i wyrażona konwencjonalnie narracja „naukowa” w postaci artykułu, monografii lub raportu z badań.

Arthur Bochner i Carolyn Ellis starają się wyjść poza ten dyskurs i stawiają pytania o wiele głębsze: czym jest wiedza? Do czego ma służyć? Co tak naprawdę produkujemy jako naukowcy? Ale także – kim jesteśmy jako badacze społeczni?

Jaką wiedzę mamy prawo tworzyć? I jaką funkcję ma ona pełnić? Powracamy tutaj do zasadniczego pytania dotyczącego podstaw naszej dyscypliny naukowej (por. Gouldner 2010: 470). Na czym tak naprawdę polegają nasze – badaczy społecznych – działania poznawcze? Czy naukowe poznawanie oznacza „bycie wchłoniętym” przez opowieść lub performans? Czy produktem poznania naukowego może być dzieło sztuki lub dzieło literackie? Czy celem naszych przekazów jest zmienianie Innych? Czy bycie „odmienionym” przez opowieść należy do oczekiwanych efektów tworzonej wiedzy naukowej? Czy też poznanie naukowe oznacza drobiazgową, wielowymiarową, chłodną analizę, w której jako badacze ustawiamy się emocjonalnie nieco „na zewnątrz” opisywanego świata?

Autoetnografia obejmuje bardzo różne praktyki badawcze i narracyjne, z których część zanurzona jest w tradycyjnej wizji konstruowania wiedzy naukowej, a część wykracza poza nią – w stronę nowych form obcowania z tekstem, narracją i doświadczeniem, tworząc nowy rodzaj układów badawczych, w ramach których wytwarzana jest wiedza. Pęknięcie to ujawnia również fakt, że przez wielu naukowców autoetnografia traktowana jako „gatunek” pisarstwa – nie tyle metoda ani też nie technika badawcza, ale gatunek literacki, odmiana tekstu, rodzaj pracy twórczej, który wciąż podlega formowaniu i nadal się rozwija. Głosy krytyki wobec autoetnografii wynikają głównie ze ścierania się światów etnografii, badań narracyjnych, performatywnych, biograficznych i innych społecznych całości wytwarzających odmienne wizje działania naukowego. Krytyka ta

wskazuje na tektoniczne pęknięcia generowane przez rozbieżne wzorce uprawiania nauki i prowadzi do pytania, czym właściwie jest nauka i jak ma być uprawiana.

Zaproponowany przeze mnie sposób ujmowania autoetnografii jako wyłącznie techniki badawczej, całościowej metody badania lub nowej formy wytwarzania wiedzy jest jednym z możliwych sposobów wprowadzenia ładu pojęciowego w odniesieniu do praktyk autoetnograficznych. Również podział autoetnografii ze względu na kryterium ich „ewokatywności” lub „analizacyjności” okazuje się przydatny w porządkowaniu tego obszaru i umożliwia poznawczą w nim orientację.

Tak naprawdę nie ma jednej autoetnografii. Istnieje wiele jej odmian i konceptualizacji (Ruiz-Junco, Vidal-Ortiz 2011: 194) reprezentujących różne światy praktyk badawczych. Mimo że środki, jakimi posługują się badacze, są tak odmienne, zmierzają w sumie do podobnego efektu końcowego: „tworzyć wiedzę w sposób pozwalający zrozumieć świat, który zamieszkujemy” (Schoepflin 2009: 371 [tłum. własne]). Praktyka badawcza ujawnia, że w naukach społecznych istnieje miejsce dla wielu stylów naukowej narracji (Schoepflin 2009: 371), tak samo jak dla różnych konceptualnych ujęć tego, czym jest autoetnografia (Ruiz-Junco, Vidal-Ortiz 2011: 194). Nie ma lepszych i gorszych metod badawczych (Lutyński 1994) – są po prostu różne, jak różne są temperamenty i wizje świata poszczególnych badaczy. Warto o tym pamiętać, kiedy wkraczamy na ścieżkę wytwarzania wiedzy o rzeczywistości społecznej.

Bibliografia

Anderson Leon (2006a) *Analytic Autoethnography*. „Journal of Contemporary Ethnography”, vol. 35, no. 4, s. 373–395.

----- (2006b) *On Apples, Oranges, and Autopsies: A Response to Commentators*. „Journal of Contemporary Ethnography”, vol. 35, s. 450–465.

Andrews Tom (1998) *Codeine Diary. True Confessions of a Reckless Hemophiliac*. San Diego, New York, London: Harvest Book Harcourt Brace & Company.

Atkinson Paul (1997) *Narrative Turn in a Blind Alley?* „Qualitative Health Research”, vol. 7, no. 3, s. 325–344.

Behar Ruth (1996) *The Vulnerable Observer: Anthropology That Breaks Your Heart*. Boston: Beacon.

Blumer Herbert (2007) *Nauka bez pojęć [w:] tenże Interakcjonizm symboliczny. Perspektywa i metoda*. Przełożyła Grażyna Woroniecka. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos, s. 119–131.

Bochner Arthur P. (1997) *It's About Time. Narrative and the Divided Self*. „Qualitative Inquiry”, vol. 3, no. 4, s. 418–419.

Butler Sandra, Rosenblum Barbara (1991) *Cancer in Two Voices*. Duluth: Spinsters Ink.

Byczkowska Dominika (2012) *Ciało w tańcu. Analiza socjologiczna*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.

Charmaz Kathy (2009) *Teoria ugruntowana. Praktyczny przewodnik po analizie jakościowej*. Przełożyła Barbara Komorowska. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Church Kathryn (1995) *Forbidden Narratives: Critical Autobiography as Social Science*. Amsterdam: Gordon & Breach.

Clarke Adele E. (2003) *Situational Analyses: Grounded Theory Mapping After the Postmodern Turn*. „Symbolic Interaction”, vol. 26, no. 4, s. 553–576.

----- (2005) *Situational Analysis. Grounded Theory After the Postmodern Turn*. Thousand Oaks: Sage.

Clough Patricia Ticineto (1997) *Autotelecommunication and Autoethnography: A Reading of Carolyn Ellis's Final Negotiations*. „Sociological Quarterly”, vol. 38, s. 95–110.

Collins Peter, Gallinat Anselma, eds. (2010) *The Ethnographic Self as Resource. Writing Memory and Experience into Ethnography*. New York, Oxford: Berghahn Books.

Communication Studies 298 (1999) *Shopping for Family*. „Qualitative Inquiry”, vol. 5, no 2, s. 147–180.

Cooley Charles Horton (1909) *Social Organization: A study of the larger mind*. New York: Charles Scribner's Sons.

Csikszentmihaly Mihaly (1996) *Przepływ. Jak poprawić jakość życia. Psychologia optymalnego doświadczenia*. Przełożyła Magdalena Wajda. Warszawa: Wydawnictwo Studio Emka.

Davies Charlotte Aull (1999) *Reflexive Ethnography: A Guide to Researching Selves and Others*. London: Routledge.

Deck Alice A. (1990) *Autoethnography: Zora Neale Hurston, Noni Jabavu, and Cross-Disciplinary Discourse*. „Black American Literature Forum”, vol. 24, s. 237–256.

Denzin Norman K. (1989) *Interpretive Biography*. Newbury Park: Sage Publications.

Derrida Jacques (1978) *Writing and Difference*. Chicago: University of Chicago Press.

Domańska Ewa (2007) *Zwrot performatywny we współczesnej humanistyce*. „Teksty Drugie”, nr 5, s. 48–61.

Ellis Carolyn (1991) *Sociological Introspection and Emotional Experience*. „Symbolic Interaction”, vol. 14, no. 1, s. 23–50.

----- (1993) *“There Are Survivors”: Telling a Story of Sudden Death*. „Sociological Quarterly”, no 34, s. 711–730.

----- (1995) *Speaking of Dying: An Ethnographic Short Story*. „Symbolic Interaction”, vol. 18, no. 1, s. 73–81.

----- (1997) *Evocative Autoethnography: Writing Emotionally About Our Lives* [w:] Wiliam G. Tierney, Yvonna S. Lincoln, eds., *Representation and the Text: Re-framing the Narrative Voice*. Albany: State University of New York Press, s. 115–142.

----- (1998) *Exploring Loss Through Autoethnographic Inquiry: Autoethnographic Stories, Co-constructed Narratives, and Interactive Interviews* [w:] John H. Harvey, ed., *Perspectives on Loss: A Sourcebook*. Philadelphia: Taylor & Francis, s. 49–62.

----- (2004) *The Ethnographic I: A Methodological Novel About Autoethnography*. Walnut Creek: AltaMira Press.

----- (2009) *Revision: Autoethnographic Reflections on Life and Work*. Walnut Creek: Left Coast Press.

Ellis Carolyn, Bochner Arthur P., eds., (1996a) *Composing Ethnography: Alternative Forms of Qualitative Writing*. Walnut Creek: AltaMira.

-----, eds. (1996b) *Taking Ethnography Into a Twenty-First Century*. Special Issue: „Journal of Contemporary Ethnography”, vol. 25, no. 1.

Ellis Carolyn, Bochner Arthur P. (2000) *Autoethnography, Personal Narrative, and Reflexivity: Researcher as Subject* [w:] Norman K. Denzin, Yvonna S. Lincoln, eds., *Handbook of Qualitative Research*, 2nd ed. Thousand Oaks: Sage, s. 733–768.

----- (2006) *Analyzing Analytic Autoethnography: An Autopsy*. „Journal of Contemporary Ethnography”, vol. 35, no. 4, s. 429–449.

Finley Susan (2009) *Badania posługujące się sztuką. Rewolucyjna pedagogika oparta na performansie* [w:] Norman K. Denzin, Yvonna S. Lincoln, red., *Metody badań jakościowych, tom 2*. Przełożył Michał Podgórski. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 57–79.

Fontana Andrea (2002) *Postmodern Trends in Interviewing* [w:] Jaber Gubrium, James Holstein, eds., *Handbook of Interview Research: Context and Method*. Thousand Oaks, CA: Sage Publications, s. 161–175.

Fox Ragan (2010) *Re-membering Daddy: Autoethnographic Reflections of My Father and Alzheimer's Disease*. „Text and Performance Quarterly”, vol. 30, no. 1, s. 3–20.

Frank Arthur W. (1995) *The Wounded Storyteller. Body, Illness, and Ethics*. Chicago: University of Chicago Press.

----- (2002) *At the Will of the Body. Reflections on Illness*. Boston, New York: Houghton Mifflin Company.

Gilgun Jane F. (1999) *Fingernails Painted Red: A Feminist, Semiotic Analysis of a “Hot” Text*. „Qualitative Inquiry”, vol. 5, no. 2, s. 181–207.

Gouldner Alvin W. (2010) *Kryzys zachodniej socjologii*. Przełożył Paweł Tomanek. Kraków: Zakład Wydawniczy „Nomos”.

Gubrium Jaber, Holstein James, ed. (2002) *Handbook of Interview Research: Context and Method*. Thousand Oaks, CA: Sage Publications.

Hamdan Amani (2012) *Autoethnography as a Genre of Qualitative Research: A Journey Inside Out*. „International Journal of Qualitative Methods”, vol. 11, no. 5, s. 586–606.

Hanauer David I. (2012) *Growing Up in the Unseen Shadow of the Kindertransport: A Poetic-Narrative Autoethnography*. „Qualitative Inquiry”, vol. 18, no. 10, s. 845–851.

Hayano David M. (1979) *Auto-ethnography: Paradigms, Problems, and Prospects*. „Human Organization”, vol. 38, no. 1, s. 99–103.

----- (1982) *Poker Faces. The Life and Work of Professional Card Players*. Berkeley: University of California Press.

Heider Karl G. (1975) *What Do People Do? Dani Auto-Ethnography*. „Journal of Anthropological Research”, vol. 31, no. 1, s. 3–17.

Herman Nancy J., Reynolds Larry T. (1995) *Symbolic Interaction. An Introduction to Social Psychology*. New York: General Hall.

Herndon Crystal (1993) *Gendered Fictions of Self and Community: Autobiography and Autoethnography in Caribbean Women's Writing* [niepublikowana praca doktorska]. Austin: University of Texas.

Holman Jones Stacy (2005) *(M)othering Loss: Telling Adoption Stories, Telling Performativity*. „Text and Performance Quarterly”, vol. 25, no. 2, s. 113–135.

----- (2009) *Autoetnografia. Polityka tego, co osobiste* [w:] Norman K. Denzin, Yvonna S. Lincoln, red., *Metody badań jakościowych, tom 2*. Przełożył Michał Podgórski. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 175–218.

Jago Barbara J. (1996) *Postcards, Ghosts, and Fathers: Revising Family Stories*. „Qualitative Inquiry”, vol. 2, no. 4, s. 495–516.

----- (2006) *A Primary Act of Imagination: An Autoethnography of Father-Absence*. „Qualitative Inquiry”, vol. 12, no. 2, s. 398–426.

Kacperczyk Anna (2007) *Badacz i jego poszukiwania w świetle „analizy sytuacyjnej” Adele E. Clarke*. „Przegląd Socjologii Jakościowej”, t. 3, nr. 2, s. 5–32 [dostęp 2 sierpnia 2014 r.] Dostępny w Internecie: <http://www.qualitativesociologyreview.org/PL/Volume4/PSJ_3_2.pdf>.

----- (2012) *Badacz i jego ciało w procesie zbierania i analizowania danych – na przykładzie badań nad społecznym światem wspinaczki*. „Przegląd Socjologii Jakościowej”, t. 8, nr 2, s. 32–63 [dostęp 2 sierpnia 2014 r.] Dostępny w Internecie: <http://przegladsocjologiijakosciowej.org/Volume19/PSJ_8_2_Kacperczyk.pdf>.

Kafar Marcin (2010) *O przełomie autoetnograficznym w humanistyce. W stronę nowego paradygmatu* [w:] Bożena Płonka-Syroka, Michał Skrzypek, red., *Doświadczenie choroby w perspektywie badań interdyscyplinarnych*. Wrocław: Akademia Medyczna im. Piastów Śląskich we Wrocławiu, s. 335–352.

-----, red. (2011) *Biografie naukowe. Perspektywa transdyscyplinarna*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.

----- (2013a) *W świecie wygnańców, wdów i sierot. O pewnym wariacie antropologii zaangażowanej*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.

-----, red. (2013b) *Scientific Biographies. Between the “Professional” and “Non-Professional” Dimensions of Humanistic Experiences*. Łódź, Kraków: Łódź University Press & Jagiellonian University Press.

Karp David A. (1996) *Speaking of Sadness: Depression, Disconnection, and the Meaning of Illness*. New York: Oxford University Press.

Kaufmann Jodi (2011) *An Autoethnography of a Hacceity: A-Wolman-to-Eat-Androgen*. „Cultural Studies 1 Critical Methodologies”, vol. 11, no. 1, s. 38–46.

Konecki Krzysztof T. (2000) *Studia z metodologii badań jakościowych. Teoria ugruntowana*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

----- (2012) *Czy ciało jest świątynią duszy? Współczesna praktyka jogi jako fenomen psychospołeczny*. Warszawa: Difin.

Kubinowski Dariusz (2010) *Jakościowe badania pedagogiczne. Filozofia. Metodyka. Ewaluacja*. Lublin: Wydawnictwo UMCS.

Kwiatkowski Piotr T. (2007) *Etnograficzne badania marketingowe* [w:] D. Maison, A. Noga-Bogomilski, red., *Badania marketingowe. Od teorii do praktyki*. Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, s. 3–25.

Lionnet Françoise (1989) *Autoethnography: The An-archic Style of Dust Tracks on a Road* [w:] taż, *Autobiographical Voices: Race, Gender, Self-Portraiture*, Ithaca: Cornell University Press, s. 97–129.

Lofland John i in. (2006) *Analyzing social settings. A Guide to Qualitative Observation and Analysis*. Belmont, CA: Wadsworth.

Lois Jennifer (2003) *Heroic Efforts: The Emotional Culture of Search and Rescue Volunteers*. New York: New York University Press.

Lutyński Jan (1994) *Metody badań społecznych. Wybrane zagadnienia*. Łódź: Łódzkie Towarzystwo Naukowe.

Lyotard Jean-François (1997) *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

McAdams Dan P. (1997) *Stories We Live By: Personal Myths and the Making of the Self*. New York: William Morrow.

McIlveen Peter (2008) *Autoethnography as a Method for Reflexive Research and Practice in Vocational Psychology*. „Australian Journal of Career Development”, vol. 17, no. 2, s. 13–20.

McMahon Jennifer (2008) *“Body Work – Regulation of a Swimmer Body”: An Autoethnography From an Australian Elite Swimmer*. University of Tasmania. Paper Presented at the Australian Association for Research in Education Annual Conference, Brisbane 2008.

McMahon Jennifer, Dinan Thompson Maree (2011) *'Body Work – Regulation of a Swimmer Body': An Autoethnography from an Australian Elite Swimmer*, „Sport, Education and Society”, vol. 16, no. 1, s. 35–50.

McMahon Jennifer, Penney Dawn (2013a) *Body Pedagogies, Coaching and Culture: Three Australian Swimmers' Lived Experiences*, „Physical Education and Sport Pedagogy”, vol. 18, no. 3, s. 317–335.

----- (2013b) *(Self-) Surveillance and (self-) Regulation: Living by Fat Numbers Within and Beyond a Sporting Culture*, „Qualitative Research in Sport, Exercise and Health”, vol. 5, no. 2, s. 157–178.

Mokrzycki Edmund (1971) *Założenia socjologii humanistycznej*. Warszawa: PWN.

Mukaia Takayo (1989) *A Call for Our Language: Anorexia From Within*. „Women's Studies Interactional Forum”, vol. 12, no. 6, s. 613–638.

Muncey Tessa (1998) *The Pregnant Adolescent: Sexually Ignorant or Destroyer of Societies Values?* [w:] M. Morrissey, ed., *Sexuality and Healthcare: A Human Dilemma*. Salisbury: Mark Allen, s. 127–158.

----- (2005) *Doing Autoethnography*. „International Journal of Qualitative Method”, vol. 4, no. 1, s. 69–86.

----- (2010) *Creating Autoethnographies*. London, Thousand Oaks, New Delhi, Singapore: Sage.

Murphy Robert F. (1987) *The Body Silent*. New York: Norton.

Myrdal Gunnar (1975) *Obiektywność w badaniach społecznych* [w:] Piotr Sztompka, red., *Metodologiczne podstawy socjologii. Wybór tekstów*. Kraków: Wydawnictwo UJ, s. 226–235.

Neumann Mark (1996) *Collecting Ourselves at the End of the Century* [w:] C. Ellis, A. P. Bochner, eds., *Composing Ethnography: Alternative Forms of Qualitative Writing*. Walnut Creek, CA: AltaMira Press, s. 172–198.

Nowak Stefan (1965) *Metody badań socjologicznych*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

Ossowski Stanisław (1967) *Zoologia społeczna i różnicowanie kulturowe* [w:] tenże, *Dzieła*, t. 4 *O nauce*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, s. 329–350.

----- (2001) *O osobliwościach nauk społecznych*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Ouellet Lawrence J. (1994) *Pedal To The Metal: The Work Life of Truckers*. Philadelphia: Temple University Press.

Pratt Mary Louise (1994) *Transculturation and Autoethnography: Peru 1615/1980* [w:] Francis Barker, Peter Hulme, Margaret Iversen, eds. *Colonial Discourse / Postcolonial Theory*. Manchester: Manchester University Press, s. 24–46.

Reed-Danahay Deborah, ed. (1997) *Auto/ethnography: Rewriting the Self and the Social (Explorations in Anthropology)*. Oxford, New York: Berg Publishers.

Richardson Laurel (1990) *Writing Strategies: Reaching Diverse Audiences*. London: Sage.

----- (1994) *Writing: A Method of Inquiry* [w:] Norman K. Denzin, Yvonna S. Lincoln, eds., *Handbook of Qualitative Research*. Thousand Oaks: Sage, s. 516–529.

----- (1997) *Fields of Play: Constructing an Academic Life*. New Brunswick: Rutgers University Press.

Ronai Carol Rambo (1992) *The Reflexive Self Through Narrative. A Night in the Life of an Erotic Dancer/Researcher* [w:] C. Ellis, M. G. Flaherty, eds., *Investigating Subjectivity. Research on Lived Experience*. London: Sage, s. 102–124.

----- (1995) *Multiple Reflections of Child Sex Abuse: An Argument for a Layered Account*. „Journal of Contemporary Ethnography”, vol. 23, no. 4, s. 395–426.

Ruiz-Junco Natalia, Vidal-Ortiz Salvador (2011) *Autoethnography: The Social Through the Personal* [w:] Ieva Zake, Michael DeCesare, eds., *New Directions in Sociology. Essays on Theory and Methodology in the 21st Century*. Jefferson: McFarland & Company, s. 193–211.

Sanders Clinton R. (1999) *Understanding Dogs. Living and Working with Canine Companions*. Philadelphia: Temple University Press.

Schoepflin Todd (2009) *On Being Degraded in Public Space: An Autoethnography*. „The Qualitative Report”, vol. 14, no. 2, s. 361–373.

Silverman David (2007) *Interpretacja danych jakościowych. Metody analizy rozmowy, tekstu i interakcji*. Przełożyły Małgorzata Głowacka-Grajper, i Joanna Ostrowska, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Smith Brett (1999) *The Abyss: Exploring Depression Through a Narrative of the Self*. „Qualitative Inquiry”, vol. 5, s. 264–279.

Spry Tami (1995) *In the Absence of Word and Body: Hegemonic Implications of "Victim" and "Survivor" in Women's Narratives of Sexual Violence*. „Women and Language”, no. 18, s. 27–32.

----- (2001) *Performing Autoethnography: An Embodied Methodological Praxis*. „Qualitative Inquiry”, vol. 7, no. 6, s. 706–732.

Tamas Sophie (2009) *Writing and Righting Trauma: Troubling the Autoethnographic Voice*. „Forum Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research”, vol. 10, no. 1, art. 22 [dostęp 2 sierpnia 2014 r.]. Dostępny w Internecie: <<http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:0114-fqs0901220>>.

----- (2011) *Life After Leaving. The Remains of Spousal Abuse*. Walnut Creek: Left Coast Press.

Tedlock Barbara (1991) *From Participant Observation to the Observation of Participation: The Emergence of Narrative Ethnography*. „Journal of Anthropological Research”, vol. 41, no. 1, s. 69–94.

Thomas William I., Znaniecki Florian (1986) *Chłop polski w Europie i Ameryce, tom 3, Pamiętnik imigranta*. Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.

Tillmann-Healy Lisa (2001) *Between Gay and Straight: Understanding Friendship Across Sexual Orientation*. London: AltaMira Press.

Trotter Maria (1992) *Life Writing: Exploring the Practice of Autoethnography in Anthropology* [niepublikowana praca magisterska]. Urbana-Champaign: University of Illinois.

Trujillo Nick (1998) *In Search of Nanny's Grave*. „Text and Performance Quarterly”, no. 18, s. 344–368.

Turner Victor, Bruner Edward M. (2009) *Antropologia doświadczenia*. Przełożyły Ewa Klekot i Agnieszka Szurek. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Tyler Stephen (1986) *Post-modern Ethnography: From Document of the Occult to Occult Document* [w:] James Clifford, George E. Marcus, eds., *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press, s. 122–140.

Van Maanen John (1988) *Tales of the Field: On Writing Ethnography*. Chicago: University of Chicago Press.

----- (1990) *Researching lived experience: Human Science for an action sensitive pedagogy*, Albany: State University of New York Press.

----- (1995) *An end to innocence: The ethnography of ethnography* [w:] tenże, ed., *Representation in ethnography*. Thousand Oaks, CA: Sage, s. 1–35.

Wacquant Loïc (2003) *Body and Soul: Notebooks of an Apprentice Boxer*. New York: Oxford University Press.

Weaver-Hightower Marcus B. (2012) *Waltzing Matilda: An Autoethnography of a Father's Stillbirth*. „Journal of Contemporary Ethnography”, vol. 41, no. 4, s. 462–491.

Wejland Andrzej Paweł (2013) *Zaangażowanie i autobiografia* [w:] Marcin Kafar, *W świecie wygnańców, wdów i sierot. O pewnym wariacie antropologii zaangażowanej*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, s. 9–17.

Wyka Anna (1989) *W poszukiwaniu nowych wzorów badań społecznych* [w:] Antoni Sułek, Krzysztof Nowak, Anna Wyka, red., *Poza granicami socjologii ankietowej*. Warszawa: IS UW, PTS, s. 319–335.

----- (1993) *Badacz społeczny wobec doświadczenia*. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.

Zakrzewska-Manterys Elżbieta (1995) *Down i zespół wątpliwości. Studium z socjologii cierpienia*. Warszawa: Wydawnictwo Semper.

Znaniecki Florian (1957) *Social Actions* [w:] L. A. Coser, B. Rosenberg, eds., *Sociological Theory*. New York: The Macmillan Company.

----- (1963) *Cultural Sciences*. Urbana: University of Illinois Press.

Cytowanie

Kacperczyk Anna (2014) *Autoetnografia – technika, metoda, nowy paradygmat? O metodologicznym statusie autoetnografii*. „Prze-
gląd Socjologii Jakościowej”, t. 10, nr 3, s. 32–74 [dostęp dzień, miesiąc, rok]. Dostępny w Internecie: <www.przegladsocjologiijakosciowej.org>.

Autoethnography – Technique, Method, or New Paradigm? On Methodological Status of Autoethnography

Abstract: The goal of the paper is an introduction of conceptual order to existing categories of autoethnography research. The author tries to reconstruct dimensions in which autoethnography is used in contemporary social investigation basing on the review of studies referring to autoethnography. She distinguishes three levels on which autoethnography is applied: (1) the level of techniques of data gathering, (2) the level of investigation method or strategy, (3) the epistemological level referring to philosophy of social research in which autoethnography appears as new paradigm of social research.

The reasons of great popularity of autoethnography come from metamorphosis of the humanities itself (after postmodern turn and performative turn). The author discusses reasons of necessity to appeal to approach of “participant’s perspective” in the social sciences. She specifies denotations of the term “autoethnography” with reference to history of its applications and enumerates conditions of critique referring to this kind of investigation practice.

Discussing methodological status of autoethnography, the author indicates fundamental paradigmatic split between analytic and evocative autoethnography, which separate these two worlds of research practices. The first one is marked by scientific and excessively intellectual agenda of reality description. The second one accents emotional, intimate involvement and embodied participation into the collaborative process of knowledge creation.

Keywords: analytic autoethnography, evocative autoethnography, techniques of data gathering, method of social research, paradigm, participant’s perspective

Joanna Bielecka-Prus
Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej

Po co nam autoetnografia? Krytyczna analiza autoetnografii jako metody badawczej

Abstrakt Jeżeli chcemy uznać autoetnografię za prawomocną metodę badawczą, należy wyraźnie określić, jakie wartości poznawcze wnosi ona do procesu badawczego. W artykule zostaną zrekonstruowane sposoby definiowania autoetnografii przez jej zwolenników oraz funkcje, jakie pełni autoetnografia dla jej twórcy i odbiorcy. Omówione będą także typy autoetnografii z uwzględnieniem specyfiki ich założeń ontologicznych i epistemologicznych. Rozważania te zostaną usytuowane w szerszym kontekście debat metodologicznych nad nowymi sposobami definiowania wiedzy naukowej i kryteriów poznania w naukach społecznych oraz związanych z nimi problemów demarkacyjnych, oddzielających czynności naukowe od czynności pseudonaukowych czy pseudo-literackich. Podstawę analityczną stanowią będą artykuły metodologiczne, ale także teksty, które realizują metodologiczne deklaracje entuzjastów tej metody.

Słowa kluczowe autoetnografia, metodologia nauk społecznych, etyka badań, jakość badań, przełom postmodernistyczny

Joanna Bielecka-Prus, dr, adiunkt w Instytucie Socjologii Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej. Jej zainteresowania badawcze koncentrują się wokół problematyki badań jakościowych i wykorzystywania tych metod w badaniach terenowych nad wykluczeniem społecznym, marginalizacją społeczną, obcością i tożsamością społeczną. Jest autorką książki *Transmisja kultury w rodzinie i w szkole. Teoria Basila Bernsteina* (2010).

Adres kontaktowy:

Instytut Socjologii
Wydział Filozofii i Socjologii
Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej
20-032 Lublin, ul. Langiewicza 6a, pokój 18
e-mail: prus@pronet.lublin.pl

Postmodernistyczny przełom w naukach społecznych to nie tylko zmiana sposobów postrzegania świata, ale także jego badania. Mimo iż wiele z postmodernistycznych tez (np. koncepcji prawdy, płynnej nowoczesności itp.) jest akceptowanych przez szerokie gremia akademików, to nowe metodologie badań, takie jak etnodramy, poetyckie czy wizualne formy badawcze¹ powiązane ze sztuką, a także autoetnografia, wciąż wywołują kon-

¹ Etnodrama (etnografia performatywna) to metoda badawcza, w której wyniki zebrane w polu badawczym są prezentowane w formie dramatycznej. Etnografia performatywna jest jednym z typów badań opartych na sztuce (*art-based research*), w którym istotną rolę odgrywają nie tylko działania związane ze zbieraniem danych, ale także sposób ich prezentacji w formie artystycznych przekazów, takich jak poezja, pieśń, instalacja czy obraz.

sternację w niektórych kręgach akademików, nawet tych pozytywnie nastawionych do badań jakościowych. Co jest przyczyną tak chłodnego przyjęcia w środowisku badaczy tych nowych podejść metodologicznych? Czy jest to lęk przed nowością i utratą tożsamości naukowej czy raczej problem z klasyfikacją wytworów, których forma i treść przypominają bardziej dzieła literackie niż kanoniczne teksty naukowe? Transgresja uprawomocnionego dyskursu metodologicznego może być rozpoznawana jako działanie sensowne, gdy jasne staną się cele tej transgresji oraz kryteria oceny osiągniętych rezultatów badawczych. Jeśli zatem chcemy uznać autoetnografię za metodą badawczą, zdefiniowaną jako sposób działania, poruszania się wzdłuż drogi (z gr. *meta* – wzdłuż i *odos* – droga), który prowadzi nas do wiedzy (Bocheński 1992), należy wyraźnie określić, jakie wartości poznawcze wnosi ona do procesu badawczego i czego dzięki niej się dowiadujemy o świecie społecznym.

Termin „analiza krytyczna”, który pojawił się w tytule artykułu, nie sugeruje mojej negatywnej oceny autoetnografii jako metody badawczej, ale zakłada takie podejście epistemologiczne, w którym analizowane są czynności poznawcze pod względem przyjmowanych założeń, praktyk poznawczych i ich rezultatów, a jego celem jest ustalenie kryteriów poznania naukowego. Podstawą analizy krytycznej jest identyfikacja linii argumentacyjnych i leżących u ich podstaw założeń, a także stosowanych środków perswazji czy strategii uprawomocnienia (Cottrell 2005). Zaprezentowana w artykule analiza krytyczna nie jest prowadzona z perspektywy *etic*, w której badacz przyjmuje gotowe kategorie definicyjne, w tym przypadku założenia na temat pozna-

wania, dowodzenia czy wartości naukowej metody, sformułowane na gruncie przyjmowanego przez badacza paradygmatu metodologicznego, ale jest rekonstrukcją założeń przyjmowanych *explicite* czy *implicite* przez osoby stosujące tę metodę w praktyce. A zatem moja analiza skupiła się na debacie na temat metody autoetnograficznej, jaka prowadzona jest na łamach czasopism i w publikacjach książkowych przez zwolenników tej metody, z uwzględnieniem strategii argumentacyjnych i pojęć, jakie się w niej pojawiają.

Analiza składała się z następujących etapów badawczych:

1. Ustalenie, jak definiowana jest autoetnografia przez praktyków, jakie przypisuje się jej funkcje.
2. Usytuowanie dyskursu w kontekście ogólnych debat nad metodologią współczesnej etnografii.
3. Zrekonstruowanie typologii metody autoetnograficznej z uwzględnieniem specyfiki założeń ontologicznych i epistemologicznych.
4. Zdefiniowanie głównych kryteriów walidacji tekstów autoetnograficznych.
5. Zdefiniowanie problemów teoretycznych i metodologicznych, które autoetnografia rozwiązuje oraz tych, które rodzi.

Teksty wybrane były w sposób celowy: uwzględniono te publikacje, które w tytule lub w słowach kluczowych odwołują się do autoetnografii, a także teksty, które są najczęściej przywoływane w dyskursie metodologicznym. Zdając sobie sprawę z pewnych ograniczeń związanych z doбором tekstów

do analizy, warto podkreślić, że sama dyskusja na temat autoetnografii nie jest ożywiona. W pracach autoetnografów mało miejsca poświęca się także na rozwiązywanie dylematów etycznych, brakuje wyraźnych wskazówek, jak pisać dobrą autoetnografię (jedyne wyjątki to np. Chang 2008; Ellis 2004; Tolich 2010; czterotomowy zbiór artykułów pod redakcją Pata Sikesa 2013). Pewne pomysły dla początkujących badaczy zainteresowanych problematyką niepełnosprawności podsuwa Beata Borowska-Beszta (2009). Może to wskazywać na niedojrzały status tej metody, która dopiero toruje sobie drogę do uprawomocnienia. Być może także badacze skupieni na stosowaniu metody w praktyce badawczej nie widzą potrzeby snucia metodologicznych rozważań, zwłaszcza gdy spory metodologiczne wciąż toczą się na gruncie antropologii i socjologii, autoetnografia natomiast wpisuje się w ogólne ramy tych sporów i jest ich konsekwencją.

Czym jest autoetnografia?

Sam termin „autoetnografia” ukuty został pod koniec lat siedemdziesiątych. Wprowadził go antropolog Karl Heider (jako auto-etnografię), czyli spontaniczne opowieści autochtonów. Wkrótce potem użył go David Hayano (1979), który pozytywnie ocenił rolę badacza jako członka badanej grupy społecznej, a także głosił potrzebę głębszej refleksji badacza nad jego miejscem w procesie badawczym i społecznymi uwarunkowaniami podejmowanych przez niego praktyk badawczych (Ellis 2004). Jednakże dopiero w pracach Carolyn Ellis oraz Normana Denzina termin ten został opracowany teoretycznie i metodologicznie, a jego pierwotny sens uległ znacznie modyfikacji (Ruiz-Junko, Vidal-Ortiz 2011).

Autoetnografia uprawiana jest także pod innymi etykietami metodologicznymi, Carolyn Ellis i Arthur P. Bochner (2000) wymieniają takich nazw ponad czterdzieści. Dla przykładu można wymienić: narracja o osobistych doświadczeniach (*personal experience narratives*) (Denzin 1989), samoobserwacja (*auto-observation*) (Adler, Adler 1994), etnografia osobista (*personal ethnography*) (Crawford 1996), krytyczna autobiografia (*critical autobiography*) (Church 1995), socjoautobiografia (*socioautobiography*) (Zola 1982), opowieści konfesyjne (*confessional tales*) (Van Maanen 1988), etnobiografia (*ethnobiography*) (Lejeune 1989). To zróżnicowane nazewnictwo nie jest jedynie wskaźnikiem tego, że metoda nieokrzepła jeszcze do końca w swych procedurach, ale jest także odzwierciedleniem napięć, jakie można dostrzec w postmodernistycznej metodologii. Analiza wymienionych przykładowo nazw wskazuje jednakże na pewną wspólną perspektywę, w której zakłada się fuzję pomiędzy autobiografią i etnografią, co w pełni egemplifikuje nazwa „autoetnografia”. Definiując autoetnografię za pomocą metody etymologicznej (Pawłowski 1978), stwierdzić można, że jest ona połączeniem badań etnograficznych i analiz autobiograficznych (Reed-Danahay 1997), jednakże kwestią sporną pozostaje to, w jakich proporcjach powinno się je łączyć. Dyskusje na temat tego, ile powinno być autobiografii w etnografii zaowocowały podziałami w obrębie samej metody i wyłonieniem się różnych typów autoetnografii. Jedne skupiają się bardziej na osobistych przeżyciach autora, inne kontekstualizują je w doświadczeniach zbiorowych. Są także opinie (np. Fabian 2001) kwestionujące podział na autobiografię i etnografię, bowiem faktycznie osobiste doświadczenia badacza wplecione są we wszystkie badania etnograficzne i rozdzielanie

tych wątków nie jest możliwe bez szkody dla delikatnej materii badań terenowych. Zarówno życie badacza, jego osobiste doświadczenia wpływają na proces badawczy (definiowanie przedmiotu badań, problemów, relacji w terenie badawczym, sposobów eksploracji i interpretacji danych), jak również przeprowadzane badania wpływają na osobiste życie badacza, jego wrażliwość, hierarchię wartości i postawy (Lofland i in. 2009). Autoetnografia jest metodą, w której powiązania te są uwidocznione.

Nawet jeśli zawężymy analizy badań jedynie do tych, których autorzy deklarują uprawianie metody autoetnograficznej, to można zauważyć, że nazwa „autoetnografia” ma szeroki zakres. Może być zarówno metodą badawczą, jak i artefaktem (Borowska-Beszta 2009). Można wyróżnić dwa sposoby definiowania autoetnografii: ze względu na przedmiot formalny badań oraz ze względu na typy uprawomocnionych praktyk badawczych. W pierwszym przypadku uwaga autorów skierowana jest przede wszystkim na osobę samego badacza lub na inne jednostki, które mogą tworzyć krąg społeczny i z którymi badacz utrzymuje jakiegoś typu relacje. Przedmiotem formalnym może być także sam proces badawczy: forma, jaką przybiera rezultat badań, a także działania prowadzące do tych wyników.

W przypadku, gdy przedmiotem formalnym jest osoba samego badacza, autoetnografia jest jednym ze sposobów ekspresji własnych stanów emocjonalnych i przeżyć (Behar 1993), a także skontekstualizowaną jaźnią, poddaną głębokiej i systematycznej introspekcji socjologicznej, w której analizowane są związki, jakie łączą badacza z innymi ludźmi, grupami społecznymi, których badacz jest częścią

(np. Ellis, Bochner 2000, Ellis, Adams, Bochner 2010) oraz artefaktami (np. sztuką), której badacz jest odbiorcą, a niekiedy także twórcą (np. tekst Brydie-Leigh Bartleet [2009] o jej pracy dyrygenta). Introspekcja może skupiać się na własnych przeżyciach, a także sięgać w głąb jaźni, do jej nieświadomych warstw, mechanizmów obronnych (projekcje, wyparcia), a także do poziomu niedyskursywnych praktyk społecznych. Ten typ rozważań inspirowany jest psychoanalizą, zarówno w wersji klasycznej, jak i postmodernistycznej.

Gdy badacz kładzie większy nacisk na badanie innych, oznacza to, że analizuje ich jako jednostki powiązane interakcjami bezpośrednimi lub pośrednimi z badaczem, a także jako członków pewnej wspólnoty podzielanych znaczeń, nadawanych działaniom i obiektom w kontekstach społecznych i politycznych (np. Alexander 2011). Tu także ważną rolę może odegrać ekspresja niesłyszalnych, stłumionych przez hegemoniczne, postkolonialne struktury głosów innych, w których imieniu badacz przemawia do czytelnika (por. Pratt 1992), dekonstrukcja relacji władzy i przedstawienie sytuacji życiowej jednostek zmagających się z dominującymi, opresyjnymi strukturami władzy, w tym także władzy dyskursywnej (Neuman 1996). Autoetnografia, pod wpływem teorii krytycznej, może być zatem formą krytyki i kontestacji autorytetów, a także oporu wobec władzy.

Warto tu podkreślić, że ta perspektywa badawcza jest czymś więcej niż jedynie odgrywaniem roli badacza-uczestnika (Lofland i in. 2009) czy obserwatora w pełni uczestniczącego (Hammersley, Atkinson 2000), która umożliwia głębokie poznanie

od wewnątrz siatki splecionych znaczeń kulturowych i wykorzystanie wiedzy lokalnej w praktykach badawczych. W autoetnografii Inni obserwowani są przez pryzmat własnego Ja (Ellis 2004), nawet jeśli silnie podkreśla się konieczność analiz dialektycznych powiązań, jakie łączą osobę badacza z Innymi, a systematyczna analiza własnego doświadczenia dąży do zrozumienia podzielanych doświadczeń kulturowych w badanych światach społecznych. Analiza Ja powinna być powiązana z badaniem struktur społecznych, procesów kulturowych i kontekstu historycznego, których badacz jest częścią (Richardson, Adams St. Pierre 2009), a to, co prywatne odnoszone do tego, co publiczne; scalenie „spojrzenia na zewnątrz ze spojrzeniem do wewnątrz” (Tedlock 2009: 656). Dlatego też badacz uprawiający autoetnografię powinien mieć nie tylko umiejętności umożliwiające głęboką introspekcję, ale także rozwiniętą wyobraźnię socjologiczną. Ja i Inni tworzą nierozdzielny całość. Inni są źródłem jaźni jednostki (Mead 1975), uwewnętrznionym monologiem (Wygotski 1989), jaźń jest zaś strumieniem, w którym można Innych oglądać, dlatego też niektórzy autorzy twierdzą, że nawet najbardziej narcystyczne narracje o sobie i tak są powieściami o Innych (Roth 2008, bo badacz, podobnie jak inne jednostki, jest w nieustannym procesie transgresji granic życia osobistego i społecznego, subiektywnych stanów wewnętrznych i intersubiektywnych światów zewnętrznych (Reed-Danahay 1997).

Autoetnografia jest także refleksją nad samym procesem badawczym i jego uwarunkowaniami. Dotyczą one zarówno czynników biograficznych i osobistych doświadczeń badacza (por. Lofland i in. 2009), jak również jego systemu wartości, preferencji ide-

ologicznych, relacji epistemicznych z badanymi i emocji, jakie pojawiają się w procesie badawczym. Wpływają one na cały proces badawczy: od formułowania problemu aż do opracowania rezultatów (Reed-Danahay 1997; Clough 2000; Alexander 2011). Podważenie Weberowskiej tezy o konieczności zachowania neutralnego stanowiska wobec wartości wzmocniło zainteresowanie badaczy społecznymi uwarunkowaniami procesu badawczego i ograniczeniami, jakie te uwarunkowania nakładają na proces poznawczy, ale także zaletami, jakie zaangażowane stanowisko etnografa ze sobą niesie. Istotne staje się nie tylko to, co wiemy o otaczającym nas świecie, ale także skąd czerpiemy o nim wiedzę (Alexander 2011). Refleksyjność jest aktem samoreferencji, analizy przyczyn własnych działań badawczych i osadzania ich w szerszym kontekście społecznym i politycznym. Świadomy badacz analizuje to, co wnosi do procesu badawczego, jak się zmienia ten proces pod wpływem jego obecności w polu badawczym. Tak rozumiana refleksyjność wpisuje się w projekt socjologii refleksyjnej czy socjoanalizy zaproponowanej przez Pierre’a Bourdieu i Loïca Wacquanta (2001).

Definiując autoetnografię od strony praktyk badawczych, mamy do czynienia z bardzo zróżnicowanym zbiorem desygnatów, które pojawiają się w metodologicznych dyskursach różnych nauk humanistycznych. A zatem mamy introspekcję i samoanalizę (np. Ellis, Bochner 2000) jako metodę charakterystyczną dla psychologii; opis gęsty i perspektywę emiczną, pojawiającą się w niektórych nurtach antropologii (np. Alexander 2011); szczegółową dokumentację życia jednostki, spersonalizowany tekst czy opowieść o sobie, typ pierwszoosobowej narracji istotnej dla

badania socjologicznych, historycznych i literaturoznawczych (np. Richardson, Adams St. Pierre 2009); polifoniczny i wielowarstwowy tekst (np. Ronai 1992) jako przedmiot badań literackich; opór wobec istniejących systemów hegemonicznych, ważny dla teorii krytycznych (np. Neuman 1996) oraz ekspresję stanów emocjonalnych, która pojawia się jako istotny element wszelkich działań artystycznych (np. Behar 1993). Autoetnografia jako interdyscyplinarna praktyka badawcza może być zatem uprawiana na gruncie różnych nauk humanistycznych. To zróżnicowanie przejawia się także w formach, jakie może przyoblec ta metoda, z powodzeniem mieszająca wiele gatunków: artykuł naukowy, opowiadanie, esej, wiersz, dramat, piosenkę czy performans. Zróżnicowanie autoetnografii jako metody dotyczy nie tylko przedmiotu badań i procesu badawczego, ale także funkcji, jakie może pełnić.

Funkcje autoetnografii

W naukoznawstwie przyjmuje się, że podstawową funkcją nauki jest funkcja poznawcza, jednakże wymienia się także inne: funkcję perswazyjną, estetyczną (Kamiński 1992), a także funkcje społeczne: apologetyczną, demaskatorską, edukacyjną czy prognostyczną. Analiza badań autobiograficznych pokazała, że oprócz wymienionych powyżej funkcji w tekstach pojawiały się także inne cele działań naukowych: cel semiotyczny, terapeutyczny i interpersonalny.

Funkcję poznawczą autoetnografia realizuje poprzez rozwijanie wyobraźni socjologicznej, która umożliwia lepsze zrozumienie wzajemnych wpływów zachodzących pomiędzy jednostką a jej oto-

ceniem społecznym i kulturowym (Klinker, Todd 2007). Stanowisko to odrzuca determinizm społeczny i kulturowy, jak również woluntaryzm, zajmując umiarkowane stanowisko, w który próbuje się godzić dualizmy jednostka/społeczeństwo, działanie/struktura. Ponadto autoetnografów interesują procesy ukryte, zarówno te, które zachodzą w życiu zbiorowym (np. procesy wykluczenia, reprodukcji nierówności społecznych), jak też procesy psychiczne, a eksploracja wymiaru emocjonalnego, a nawet duchowego, może odsłonić te warstwy, które są marginalizowane lub tłumione w życiu codziennym jednostek (Ellis 2004). Kolejnym celem poznawczym jest zrozumienie, jak przebiega sam proces badawczy, dekonstrukcja kulturowych i metodologicznych praktyk. Refleksyjność to także akt polityczny, odsłanianie relacji władzy, którą badacz narzuca badanym i która jest mu narzucana.

Funkcje społeczne to przede wszystkim funkcja demaskatorska i reformatorska. Pierwsza z nich odsłania opresyjne struktury władzy i podważa hegemoniczne sposoby reprezentacji świata. Badacz staje po stronie zdominowanych i stłumionych głosów, aby przemawiać w ich imieniu, z nadzieją, że w ten sposób głos wykluczonych stanie się słyszalny dla innych. Jednak ujawnianie hegemonii to wciąż dla wielu autoetnografów zbyt mało, trzeba także podjąć działania pedagogiczne i polityczne na rzecz zmarginalizowanej społeczności w imię haseł, takich jak utylitaryzm społeczny, demokratyzacja czy upełnomocnienie. Autoetnografia jest narzędziem praktycznej zmiany świata (Alexander 2011). Dowodem mogą być listy, jakie otrzymują autoetnografowie od czytelników, którzy twierdzą, że publikacje autoetnograficzne zmieniły ich życie ma lepsze

(Ellis 2004). Teksty autoetnograficzne są także przydatne w doskonaleniu umiejętności zawodowych nauczycieli, pracowników socjalnych, pielęgniarzy, terapeutów i często dotyczą wykonywanej przez nich pracy (np. Foster, McAllister i O'Brien [2005] o pracy pielęgniarzy, Warren [2011] o pracy nauczyciela, Krumer-Nevo [2009] o pracowniku socjalnym).

Funkcja semiotyczna autoetnografii jest związana z illokucyjną funkcją języka konstruującego rzeczywistość społeczną. Polega na nadawaniu znaczeń samemu sobie i światu (Ellis, Bochner 2000), stwarzaniu dystansu, który umożliwia redefiniowanie przeszłości, przypisywanie jej nowych znaczeń i jej ramowaniu (Denzin 1997; Berry 2006). W narracji nadajemy sens własnemu życiu, sytuując je w kontekstach społecznych, historycznych i kulturowych (por. Richardson, Adams St. Pierre 2009), a także mamy szansę odkryć przed samym sobą to, co tłumione, ukrywane czy jeszcze niewypowiedziane. Jak słusznie zauważa Arthur Bochner, w narracjach „nie opisujemy doświadczeń tak, jak je przeżywalismy, ale wydobywamy sens z tych przeżyć” (2000: 270 [tłum. własne]). Autoetnografia jest zatem nie tyle reprezentacją, co interpretacją.

Kolejna z funkcji – terapeutyczna – jest ściśle powiązana z funkcją semiotyczną. W autoetnografii jako projekcie refleksyjnym autorzy często analizują przeżycia traumatyczne: choroby, śmierć, wypadki, rozłąkę. Przykładem takich prac jest autoetnografia Carolyn Ellis o śmierci partnera (1995) czy chorobie matki (1996), Geraldine Gorman (2012) o rozwodzie czy Marcusa Weaver-Hightowera (2012) o poronieniu. Autoetnografia jest zatem sposobem zmagania się z traumą, a pisanie jest formą logoterapii i na-

wet jeśli sam proces badawczy jest dla badacza bolesny, istnieje nadzieja, że w ten sposób cierpienie zostanie przepracowane (Esping 2011). Epifanie jako punkty krytyczne, zmieniające bieg naszego myślenia o świecie, trajektorie naszego życia (Denzin 1989) czy sytuacje graniczne (Kafar 2010) są bogatym materiałem analitycznym dla autoetnografów. Także w sytuacji, gdy badacz nie zajmuje się bolesnymi zdarzeniami, autoetnografia może być narzędziem zmiany własnych relacji interpersonalnych, pierwszym krokiem w stronę pozytywnych projektów życiowych.

Funkcja interpersonalna to funkcja języka, która w teorii komunikowania sformułowanej przez Michaela Hallidaya (1978) jest odpowiedzialna za kształtowanie relacji między nadawcą i odbiorcą. Jeśli potraktujemy autoetnografię jak komunikowany tekst, to możemy analizować go także w aspekcie relacji nadawca–odbiorca. Autoetnografowie niekiedy *explicite* formułują sądy odnoszące się do tej relacji. Odbiorca jest najczęściej czytelnikiem (w niektórych typach autoetnografii widzom), z którym należy nawiązać kontakt o szczególnych cechach, znacznie różniący się od relacji interpersonalnych typowych dla innych gatunków badawczych. Autor jest odpowiedzialny za zaangażowanie odbiorcy tak, aby współodczuwał, przeżywał opowiadane historie, jakby były mu unaocznione (Berry 2006); konieczne jest zatem wytworzenie więzi z czytelnikiem, więzi opartej na bliskości i intymności, budowanej zarówno w sposób formalny (językowo), jak i tematycznie (opowiadanie osobistych historii). Autor nie jest oddalony czy nieobecny, jak to najczęściej bywa w tradycyjnych tekstach naukowych, ale staje przed czytelnikiem jako osoba przeżywająca i odczuwa-

jąca, co wzmacnia autentyczność tekstu. Tekst jest płaszczyzną spotkania (Kafar 2010). Czytelnik powinien mieć poczucie, że uczestniczy w misterium obdarowywania, z którego wychodzi bogatszy o doświadczenie Innego. Ma także możliwość poszukiwania podobieństw i różnic w sposobach doświadczania zdarzeń przez siebie i przez autoetnografa (Davis 2005). Autoetnografia może być także ujęta jako płaszczyzna dialogu, jaki autor nawiązuje z czytelnikiem, dialogu opartego na szczerości (Ellis, Bochner 2000; Bochner, Ellis 2002) i otwartości, rozumianej jako danie czytelnikowi swobody w interpretacji opisywanych zdarzeń, powstrzymanie się od narzucania własnej, odautorskiej wizji świata (Ricci 2003). Konstruując holistyczny opis zdarzeń, istotne jest także pozostawienie w tekście przestrzeni dla wielogłosowych komentarzy. Hierarchiczne relacje między czytelnikiem a badaczem-ekspertem są odrzucone na rzecz wspólnoty przeżyć i wspólnoty znaczeń (por. Berger 2001).

Zazwyczaj mówiąc o funkcji estetycznej dzieła naukowego, nawiązuje się do typologii funkcji języka sformułowanej przez Romana Jakobsona (1960). Funkcja ta odnosi się do sposobu, w jaki komunikat jest formułowany, a zatem do jego formy językowej. Tekst naukowy powinien być jasny, zwięzły, dostosowany do odbiorcy i celów komunikatu. Tekstom autoetnograficznym stawia się wyższe wymagania, ponieważ formalnie łączą one w sobie wiele gatunków charakterystycznych zarówno dla pola naukowego (opis, analiza, raport z badań terenowych), jak i literackiego (wiersz, dramat, pieśń). Z tego względu autoetnograf powinien być nie tylko dobrym badaczem, ale także dobrym pisarzem, dramaturgiem czy poetą (por. Borowska-Beszta 2009).

Miejsce autoetnografii w sporach metodologicznych

Autoetnografia, zdaniem Normana Denzina i Yvonne S. Lincoln (2009), pojawiła się w piątej fazie rozwoju badań jakościowych, związanej z rozwojem postmodernistycznego, eksperymentalnego tworzenia tekstów; rozkwit badań nastąpił natomiast w fazie szóstej, w okresie badań posteksperymentalnych, jaki miał miejsce pod koniec ubiegłego stulecia i związany był z licznymi publikacjami, które ukazywały się nakładem wydawnictwa AltaMira Press oraz na łamach takich pism, jak na przykład „Qualitative Inquiry”, „Qualitative Research”, „Journal of Contemporary Ethnography”. Ale bardzo ważne dla zrozumienia sensu autoetnografii jest to, co się działo w fazie trzeciej (lata 1970–1986), fazie rozmytych gatunków, oraz fazie czwartej: kryzysów reprezentacji, legitymizacji i praktyki, które to kryzysy skłoniły badaczy do poszukiwania alternatywnych metod badawczych (Jones 2009). Antropologia w tych fazach szczególnie mocno interesowała się wpływem osoby badacza na proces badawczy oraz głosiła hasło refleksyjnego i krytycznego uprawiania etnografii (np. Marcus, Fischer 1986). Badacz stał się jednym z obiektów badań.

Autoetnografia była odpowiedzią na toczone debaty; nawet jeśli jej zwolennicy nie brali bezpośrednio udziału w dyskusjach metodologicznych, to zajmowali określone stanowisko dotyczące ontologii i epistemologii rzeczywistości społecznej, pozostając pod wpływem bardzo zróżnicowanych, a niekiedy konkurujących ze sobą perspektyw teoretycznych, takich jak postmodernizm, teorie postkolonialne,

poststrukturalizm, konstrukcjonizm, teorie krytyczne czy interakcjonizm symboliczny.

W kwestii ontologii świata społecznego autoetnografowie przyjmują tezę, że nie ma jednego świata społecznego, ale mamy do czynienia z wielością rzeczywistości czy światów społecznych, dlatego też należy dystansować się od prób generalizacji opisów. Światy te są konstruowane w procesach komunikacji symbolicznych za pomocą zróżnicowanych systemów znaczeń, nie tylko systemu językowego. Teksty autoetnograficzne próbują oddać polisemiczność rzeczywistości w wymiarze formalnym, wprowadzając wielogłosowość narracji, dialogiczność, heteroglozję, a także różnicując środki wyrazu, tworząc hybrydyczne konstrukcje, charakterystyczne dla fazy rozmytych gatunków, i poszukując alternatywnych form reprezentacji (np. sztuka, poezja) (por. Spry 2001). Podobnie jak rzeczywistość, która jest polisemiczna, wieloznaczna i ciągle zmieniająca się, tak i jaźń badacza jest płynna, zdecentralizowana i sfragmentaryzowana. Jaźń ta nie tworzy w tekście autoetnograficznym spójnej całości, nie jest też strumieniem przeżyć, jak w powieściach Jamesa Joyce'a, ale bardziej przypomina kalejdoskopowe obrazy, które układają fragmenty zdarzeń w różnych konfiguracjach, szczególnie w tekstach eksperymentujących z formą (np. Sawrey 2005). Płynność jaźni implikuje jednocześnie nieostrość jej krańców, zatarcie granic pomiędzy Ja/Inny, obserwowanym/obserwującym, podmiotem poznającym i obiektem poznania (por. Clough 2000).

Przyjmowane w autoetnografii założenia epistemologiczne są charakterystyczne dla teorii post-

modernistycznych i teorii krytycznych. Klasyczna definicja prawdy, *verum est adaequatio intellectus et rei*, została zastąpiona tezą o jej dyskursywnym konstruowaniu w społecznościach epistemicznych, a w konsekwencji tezą o wielości prawd. Realizm poznawczy został odrzucony. W konsekwencji autoetnografia dystansuje się od tworzenia wielkich narracji, formułowania sądów o prawidłowościach życia społecznego, preferując podejście idiograficzne i ateoretyczne.

Bardzo ważną kwestią w autoetnografii jest jej przydatność. Wiedza ma cele praktyczne: ma przynosić zmianę społeczną przez upełnomocnienie grup zmarginalizowanych. W związku z tym zmienia się też pozycja badacza w procesie badawczym, nie jest już dłużej możliwe utrzymanie jego dominującej pozycji wobec badanych, ich orientalizacja, ograniczanie swobody odbiorców przez dominujące reprezentacje (por. Marcus, Fisher 1986). Nie może on narzucać własnej interpretacji rzeczywistości, ale zobowiązany jest dopuścić innych do jej współkonstruowania. Powinien on także wyraźnie określić własne stanowisko ideologiczne i nie kryć się za parawanem obiektywizmu. W rezultacie, ujawnienie badacza w procesie badawczym jest jednocześnie jego usunięciem w cień, podważaniem jego pierwszoplanowej roli interpretatora.

Nie wszystkie omówione powyżej założenia będą wyraźnie obecne w każdej autoetnografii, nie tylko dlatego że część z nich jest przyjęta *implicite*, ale także dlatego, iż tezy te mogą być mniej lub bardziej wyeksponowane w tekście, w zależności od uprawianego przez badacza typu autoetnografii.

Typy autoetnografii

Zdaniem Deborah Reed-Danahay (1997) autoetnografie różnią siebie od siebie w zależności od tego, na jaki człon nazwy „autoetnografia” kładą nacisk: *ethno-* (kulturę) czy *auto-* (jaźń), jednakże nie oznacza to, że kultura i jaźń są traktowane alternatywnie. Niektórzy autorzy więcej uwagi poświęcają kontekstowi i przyjmują stanowisko realistyczne (np. Leon Anderson), inni zaś preferują stanowisko subiektywne (np. Norman Denzin, Carolyn Ellis), zaś jeszcze inni poszukują równowagi, zachowując jednocześnie perspektywę konstrukcjonistyczną (Chang 2008). Wśród autorów tekstów autoetnograficznych trwają dyskusje metodologiczne na temat tego, który z typów autoetnografii jest prawomocny. Na przykład Norman Denzin (2006) uważa, że proponowana przez Leona Andersona autoetnografia analityczna jest jedynie etnografią, Anderson natomiast twierdzi, iż pozytywnie oceniane przez Denzina teksty nazbyt oddalają się od tradycji etnograficznej (por. Anderson 2006). Typy autoetnografii najczęściej wymieniane w analizowanych tekstach to:

- autoetnografia analityczna (*analytic autoethnography*) (np. Anderson 2006), w której zakłada się, że badacz prowadzi refleksyjną analizę grupy czy układu społecznego, których jest członkiem. Osoba badacza jest aktywna, angażuje się w interakcje z informatorami i jest wyraźnie widoczna w narracji. Ten typ autoetnografii jest najbardziej pozytywnie nastawiony do „teoretycznego zrozumienia szerszego zjawiska społecznego” (Anderson 2006: 375 [tłum. własne]), nie stroni zatem od budowania uogólnień i silnego wiązania jednostki z kontekstem społecznym.

Centralnymi problemami są praktyki epistemiczne, problematyzacja procesu badawczego i relacje badacza z otoczeniem.

- autoetnografia ewokacyjna (*evocative autoethnography*) (np. prace Ellis i Bochnera) skupia się przede wszystkim na przeżyciach badacza, jego emocjach, myślach, postrzeżeniach, fizycznych doznaniach, a dopiero poprzez te przeżycia próbuje uchwycić społeczne i kulturowe elementy świata życia codziennego. Ten typ narracji jest uznawany za najbardziej osobisty, niekiedy wręcz obnażający badaczy, upubliczniający to, co uznawane jest zwykle za intymne (por. Denshire, Lee 2013).
- autoetnografia performatywna (*performative autoethnography*) jest ucieleśnioną formą reprezentacji przeżyć przez działania sceniczne. Performans nie towarzyszy tekstowi, nie stanowi jakiejś formy didaskaliów, ale ciało jest nośnikiem znaczeń, otwiera możliwości nadawania nowych znaczeń i transformacji już istniejących: „to, co wewnętrzne zostaje somatycznie przekształcone w to, co zewnętrzne semantycznie” (Spry 2001: 721 [tłum. własne]). Odgrywanie może odsłaniać niedyskursywne pokłady świadomości, a także nieświadomości, w rozumieniu Freudowskim. Tekstualizacja ciała, polegająca na tym, że ciało jest podstawowym medium, przez które przekazywane są znaczenia, sprawia, że narrator jest uobecniony, a doświadczenia są zintensyfikowane, bardziej angażują odbiorców, ale także i autoetnografa-aktora, który grając siebie samego, przywołuje przeszłe zdarzenia, unaocznia je i ucieleśnia. Może być sposobem oczyszczenia się z przykrych przeżyć przez wyrzucenie ich na

zewnątrz, jak to bywa w psychodramach (Czapów i Czapów 1979). Przykładem takiego tekstu może być performans *Ode to the Absent Phallus* (Spry 2001) na temat traumy związanej z gwałtem. Ten typ autoetnografii rozwija się pod silnym wpływem teorii krytycznej, a w centrum zainteresowań są relacje władzy, ich wpisanie w dyskurs i ciało oraz ich ucieleśnione renegotjowanie. Język jest medium władzy, opresyjną siecią znaczeń, z której można się wyzwolić, wybierając pozawerbalne środki ekspresji.

- duoetnografia (*duoethnography, narrative co-construction*) jest tekstem pisanym we współpracy z drugim autoetnografem. Teksty te komponowane są wielowarstwowo, składają się z kilku narracji, łączy je zaś jakiś określony problem, postać, typ przeżyć czy pojęcie. Narracja każdego z autorów jest przestrzenią odniesienia dla drugiej narracji, można zatem powiedzieć, że teksty wzajemnie się oświełają, wydobywając nowe sposoby interpretacji. Tekst dokumentuje, jak przeżywane doświadczenia wzajemnie się konstytuowały, pokazując w ten sposób szerszą perspektywę i paletę doświadczeń. Metoda ta próbuje pokazać, jak umowne i niestabilne są granice Ja–Inni i w jaki sposób relacje te są współkonstruowane. Przykładem takich prac jest tekst Richarda Sawyera i Joe Norrisa (2004) na temat kształtowania się ich poglądów odnośnie do homoseksualizmu (omówienie innych tekstów zob. Norris 2008).
- autoetnografia wspólnotowa (*community autoethnography*) przypomina założeniami duoetnografię, z tym że dialog prowadzony jest w ra-

mach określonej społeczności. Tu także kluczowe są relacje między jednostkami, intersubiektywne procesy kształtowania jaźni oraz negocjacje znaczeń (np. Toyosaki i in. 2008).

- wielowarstwowa relacja (*multilayered account*) to tekst, w którym autor eksploruje wiele głosów własnej jaźni, aby oddać temporalny i wieloaspektowy wymiar własnych doświadczeń. Jaźń jest procesem, w którym przeszłość wpływa na teraźniejszość, a przyszłość jest już obecna w teraźniejszości jako projekt. Wielogłosowość jaźni portretowana jest przez komponowanie tekstów, z których każdy opowiada o innym *self*, włączając także doświadczenia imaginatywne: sny, marzenia, fantazje. Głównym przedmiotem analiz jest polifoniczne Ja (np. Rambo 2005). Podmiot jest tworzony przez narracje, dlatego jest on, podobnie jak one, fragmentaryczny i rozproszony. Elementem spajającym jest podmiot opowiadający (Pensoneau-Conway, Toyosaki 2011).
- metaautoetnografia (*metaautoethnography*) to tekst na temat pisania autoetnografii, problemów i zmagania, jakie napotyka badacz decydujący się na taką metodę, oraz refleksja nad tekstem już napisanym, któremu można nadać nową interpretację. Przykładowe prace, w których wyraźnie widoczne są wątki metaautoetnograficzne, to na przykład teksty Ellis (2004), Charlés (2008).

Kryteria oceny tekstu autoetnograficznego

Postmodernizm, odrzucając klasyczną definicję prawdy, zakwestionował dotychczasowe kryteria oceny tekstu naukowego: obiektywizm, rzetelność

i trafność. W ich miejsce proponowane są inne kryteria, które pozwolą wyselekcjonować wartościowe teksty autoetnograficzne. Nie jest to jednak proste zadanie; niektórzy badacze, choć dostrzegają potrzebę uściślenia warunków, jakie powinien spełniać dobry tekst (np. Holt 2003), uważają, że takich kryteriów jeszcze nie ma, bo metoda jest nowa. Inni natomiast w ogóle są przeciwni standaryzacji kryteriów oceniania, twierdząc, że jest to akt narzucania hegemonicznej władzy dyskursywnej swobodnemu działaniu twórczemu, bowiem jakaś grupa uprzywilejowanych badaczy chce decydować o kształcie całego pola badawczego (Denzin, Giardina 2006). Są także badacze, którzy nalegają, aby autoetnografia spełniała wymagania naukowości (Bloor, Wood 2006). Często (np. Berry 2006) przywołuje się kryteria zaproponowane przez Laurel Richardson (2000), która uważa, że dobry tekst etnograficzny powinien wносить wkład w rozwój wiedzy, oddawać doświadczenia w sposób autentyczny i wiarygodny, spełniać warunek refleksyjności w procesie badawczym, posiadać walory estetyczne i wpływać na odbiorcę emocjonalnie i intelektualnie, pobudzając go do działania na rzecz pozytywnych zmian w swoim życiu i środowisku społecznym. Denzin (2003) ceni teksty, które zapraszają do dialogu moralnego, oferują utopijne wizje świata i są politycznie zaangażowane, Ellis (1995) zaś – autoetnografie, które dają poczucie autentyczności przeżyć i są wiarygodne. Egon Guba i Yvonna Lincoln (1989) zalecają, aby teksty brały pod uwagę różne perspektywy interpretacyjne, szczególnie takie, które są ze sobą w konflikcie, i odsłaniały podstawy tego konfliktu oraz spełniały, przynajmniej częściowo, kryteria autentyczności ontologicznej, edukacyjnej, katalitycznej i taktycznej.

Ontologicznie autentyczne teksty poszerzają wiedzę, ale także umiejętność działania w konkretnych kontekstach (cele praktyczne). Edukacyjna autentyczność ma z kolei pobudzać do samorefleksji, a także pogłębiać zdolność rozumienia siebie i innych. Autentyczność katalityczna to illokucyjna moc tekstów, ich zdolność do wywoływania zmiany społecznej i upełnomocniania. Kryterium taktycznej autentyczności wskazuje, na ile dany tekst faktycznie wprowadził pozytywne zmiany społeczne lub zainspirował do takich zmian.

A zatem teksty autoetnograficzne muszą spełniać nie tylko kryteria poznawcze, takie jak pogłębianie wiedzy o Innym, o kontekście społecznym, kulturowym, politycznym, historycznym świata, w którym żyje badacz, szczególnie o relacjach władzy i procesach marginalizacji. Powinny także spełniać kryteria praktycznej użyteczności zarówno dla badacza, jak i dla społeczności. Istotne jest także polifoniczne reprezentowanie zdarzeń i dbałość o to, aby nie wykluczać wielości perspektyw interpretacyjnych oraz zaspokajanie potrzeb estetycznych czytelników. Dobra autoetnografia jest zatem nie tylko wiedzą, ale działaniem społecznym oraz estetycznym artefaktem. Warto zwrócić uwagę, że nie wymaga się od niej, aby opisywała rzeczywistość zgodnie z tym, *wie es eigentlich gewesen* („to, co się naprawdę wydarzyło”), jak postulował historyk Leopold von Ranke, ale wystarczy, aby była podobna do prawdy, przekonująca, zaś pojęcie autentyczności nie odnosi się do zgodności z rzeczywistością, ale do sprawstwa (z gr. *authéntēs* to sprawca) i skuteczności. Tekst autoetnograficzny ma poruszać, angażować emocjonalnie (np. Ronai 1992; Behar 1993; Ellis 2004) i zmieniać rzeczywistość, posiadać moc illokucji. Dlatego

też tak ważny jest nie tylko aspekt treściowy tekstu, ale także retoryka i forma.

Różne sposoby konceptualizacji etnografii mają wyraźne konsekwencje w praktyce pisania, w formie stworzonych tekstów. Autoetnografia jest przykładem gatunku rozmytego. Najbardziej kontrowersyjne formy autoetnografii są bardzo osobistymi wyznaniem, w których w ogóle nie pojawiają się, lub też pojawiają się bardzo rzadko, odniesienia do innych prac naukowych i osadzenia w teoriach naukowych. Tekst może mieć formę poezji, odsłaniającej piszącemu i czytelnikowi nowe, potencjalne znaczenia i sposoby interpretacji, dramatu, performansu artystycznego, materiałów wizualnych czy wręcz fragmentów fikcji (np. Ellis w *The Ethnographic I: A Methodological Novel About Autoethnography* [2004]), wykorzystuje się także przysłowia, pieśni i działania teatralne. Stosuje się różnorodne techniki zbierania danych: obserwacje, wywiady, dzienniki samoobserwacji, artefakty. Forma tekstu jest silnie powiązana ze strategiami retorycznymi, co łączy się z przyjętą tezą o konstruktywistycznej mocy języka.

Komponowane wielowarstwowo teksty mogą składać się z kilku narracji na określony temat, spaja je zaś jakiś określony problem, postać, typ przeżyć czy pojęcie, a poszczególne narracje stają się przestrzenią odniesienia dla innych opowieści. Bardzo często stosowanym środkiem stylistycznym jest metafora spajająca wątki, na przykład podróży w opowiadaniu Pata Sikesa (2006). Jednakże narracje nie muszą być spójne, przeciwnie – są formą literacką odzwierciedlającą formy naszego życia – niespójnego, pełnego sprzeczności i niejasności. Mogą mieć

zróznicowaną stylistykę, najczęściej jest to narracja pierwszoosobowa, charakterystyczna dla tekstów autobiograficznych, ale także możliwe są narracje udialogizowane oraz beletrystyczne opowieści (McIlveen 2008).

W narracjach pierwszoosobowych, pisanych z perspektywy Ja, głos badacza jest pierwszoplanowy, wyraźnie widoczny, w przeciwieństwie do tradycyjnych form gatunków naukowych, w których pasywyzuje się lub ukrywa autora (np. formy bezosobowe typu „ustalono”, „zbadano”). Narracje pierwszoosobowe budują relację bliskości, intymności między autorem a czytelnikiem. Niektórzy ostrzegają nawet (np. Wyatt 2006), że w przypadku scen związanych z przeżyciami traumatycznymi, relacja ta może być zbyt bliska i wprawiać czytelnika w zażenowanie, jakie pojawia się, gdy wkraczamy w intymny świat Drugiego. Inni autorzy (np. Adams, Jones 2011) posługują się także formą „my”, co wzmacnia wspólnotę doświadczenia świata z czytelnikiem: moje doświadczenie staje się twoim, a zatem naszym. Taki sposób narracji może silniej mobilizować odbiorcę do samorefleksji i działania.

Bardzo ważną rolę odgrywa umiejętne posługiwanie się środkami stylistycznymi i retorycznymi, aby uprawdopodobnić narrację, przykuwać uwagę czytelnika tak, by tekst „chwycił za kołnierz i żądał, aby go słuchano i odczuwano” (Berry 2006: 3 [tłum. własne] za Bochner, Ellis 2006). Jak należy pisać? Wskazówką może być tak zwane „nowe dziennikarstwo”, które wpłynęło na badania jakościowe jeszcze w fazie rozmycia gatunków i kryzysu reprezentacji (Denzin 1997). Pisarz po-

winien posiadać umiejętności reporterskie, aby nie zanudzać czytelnika (Caulley 2008). Szczególnie ważny jest pierwszy akapit, przykuwający uwagę czytelnika (np. „Moje dziecko umarło. Na imię jej Matylda” [Weaver-Hightower 2012: 462]). Udramatyzowaną fabułę należy budować na scenach, które obrazują sytuację, a nie o niej opowiadają. Metafory są także bardzo przydatne, bo malują obraz w sposób wielowymiarowy. Użycie czasu teraźniejszego wzmacnia naoczność, otwiera dostęp do „bycia tam” i doświadczenia. Czasowniki w stronie czynnej dynamizują sceny, łącząc je w poruszające się obrazy. Istotna jest dbałość o detale w opisie, które wywołują lub przywołują emocje, na przykład dźwięki, zapachy, kolory. Tekst nasycy się emocjonalnym słownictwem, unika natomiast cytatów ze źródeł naukowych i żargonu naukowego. Przywoływane rozmowy powinny pojawiać się bez parafrazowania i wygładzania. Autor unika narzucania interpretacji, a zatem sceny malowane piórem to mocne kreski, pozostawiające możliwość wypełnienia ich treścią przez czytelnika. Należy się wystrzegać stylu rozwlekłego, redundantnych zwrotów. Zdania powinny być krótkie. Te zabiegi sprawiają, że czytelnik jest bardziej zaangażowany w interpretację tekstu (Burroway 2003; Raab 2013).

Powyższe uwagi dotyczące strategii retorycznych należy traktować jako wskazówki dla piszących teksty, choć mogą być one podstawą dla kryteriów oceny tekstu autobiograficznego. Co prawda pisanie jest działaniem twórczym, bez przyjętego z góry modelu. Niemniej jednak, aby spełnić kryteria autentyczności i wzmocnić moc illokucyjną tekstu, warto zastanowić się nad jego formą językową.

Problemy metodologiczne

Autoetnografia jest metodologiczną odpowiedzią na problemy postmodernistycznie zorientowanych teorii. Niektóre z tych problemów próbuje rozwiązać (np. kryzys legitymizacji, reprezentacji i praktyki), stwarza jednakże nowe trudności zarówno teoretyczne, jak i metodologiczne.

Jednym z takich problemów jest niejasny status autora autoetnografii. Jest to związane z policentryzacją jaźni, płynnością i niestabilnością tożsamości badacza, konstruowanej w praktykach dyskursywnych. Kim jest zatem podmiot opowiadający? Jak pogodzić autentyczność relacji z fragmentaryzacją narratora? Destabilizacja tożsamości sprawia, że to, co spaja te sfragmentaryzowane jaźnie, to osoba narratora. Kim zatem jest narrator? Jeśli przyjmujemy, że tożsamości są konstruowane dyskursywnie, to skąd wiadomo, iż nie są one wytworem operacyjnych dyskursów, z których tekst ma wyzwalać? Problemem może być także niejasna sytuacja badacza: z jednej strony jest on w pełni uczestniczącym członkiem badanej społeczności, z drugiej zaś – jej obserwatorem. Niektórzy badacze mają wątpliwości (np. Buzzard 2003), na ile sprawnie można te dwie role wypełniać jednocześnie, zwłaszcza gdy autoetnograf zobowiązany jest jednocześnie prowadzić samoobserwację.

Kolejną trudnością może być próba odtworzenia przeżyć, które badacz opisuje retrospektywnie. Szczególnie w sytuacjach, które są silnie nacechowane emocjonalnie, trudno wypracować narzędzie językowego przekładu tych emocji. Osoby próbujące opowiedzieć o traumatycznych przeżyciach

miały problemy z przekładem doświadczeń na język opisu, który intelektualizuje przeżycia emocjonalne i nie oddaje ich bogatej treści (por. Tamas 2009). Nie jest także łatwo zachować umiar, aby narracja nie przekraczała granic intymności czy bliskości (Wyatt 2006), wpisując się z „kulturą traumy” popularyzowaną przez programy typu *talk show*, w których zaciera się granice między tym, co prywatne i tym, co publiczne (Clough 2000: 287).

Niezmiernie ważny jest także problem prawdziwości relacji, szczególnie dla osób opowiadających się za realizmem epistemologicznym (o ile tacy sięgną po autoetnograficzne teksty). Autoetnografia dość luźno interpretuje swobodę badacza w konstruowaniu reprezentacji zdarzeń. Wychodząc z założenia, że opis jest zawsze interpretacją, dopuszcza się wprowadzanie zmian w przebieg zdarzeń, tworzenie fikcyjnych postaci za pomocą kompresji zdarzeń i osób oraz dokonywanie skrótów czy uogólnień (Caulley 2008). Możliwe jest także przywoływanie konwersacji tak, jakby była transkrypcją odbytych rozmów, gdy faktycznie jest to jedynie niepełna retrospekcja lub fikcja (Walford 2004).

Zasady etyczne, ważne w badaniach społecznych, odgrywają w autoetnografii szczególną rolę ze względu na przyjmowaną etykę relacyjną, opartą na dialogu, wzajemności, odpowiedzialności i wzajemnej trosce. Dlatego też należy wziąć pod uwagę konsekwencje wynikające z pisania o innych, zwłaszcza że są to najczęściej osoby bliskie badanemu. Problemem etycznym w badaniach autoetnograficznych jest zachowanie warunku anonimowości – ze względu na jawność osoby badacza i jego relacji z innymi. Problematyczne może być

także uzyskanie zgody na badanie, ponieważ sama czynność pisania, jak i sposób interpretacji sytuacji przez badacza mogą spowodować konflikty, napięcia, a nawet zerwanie relacji. Badani powinni mieć zapewnioną możliwość wycofania się z uczestnictwa w procesie badawczym. Ale co zrobić w sytuacji, gdy osoby te pośrednio uczestniczą w takim procesie, bo obiektem badań jest autor, któremu trudno odmówić prawa pisania o sobie samym? Nie ma tu prostych rozwiązań. Jedni badacze próbowali negocjować jakieś wspólne, satysfakcjonujące wszystkie strony stanowisko, inni zaś udostępniali jedynie część notatek (np. Ellis w autoetnografii o relacjach z matką), a jeszcze inni w ogóle nie informowali osób z otoczenia, że piszą narrację (Wyatt 2006). Ogólna zasada, jak radzą doświadczeni autoetnografowie, to zasada większego dobra: czy lepiej jest, aby dany tekst powstał, czy lepiej z niego zrezygnować w imię wyższych racji? Można także posłużyć się zabiegami, w których zaciera się granice pomiędzy fikcją a rzeczywistością: selektywnie dobierać opisywane zdarzenia, zmieniać wątki, tworzyć nowe postacie czy zupełnie zmienić pozycję narratora w tekście, aby utrudnić identyfikację osób (Ellis 2007). Jednakże krytycy zauważają, że nawet jeśli takie zabiegi są uzasadnione względami etycznymi, to czy nadal mamy do czynienia z badaniem naukowym, czy są to po prostu teksty literackie, w dodatku niekiedy tak słabe, że ocierające się o grafomanię (Maguire 2006).

Krytycy autoetnografii wskazywali także na inne trudności: zbyt emocjonalizm, a nawet narcyzm i solipsyzm, samoeksplorację, która jest interesująca jedynie dla samego autora i ewentualnie jego bliskich. Zbyt skupienie na sobie sprawia, że zbyt słabo eks-

ponowany jest kontekst kulturowy i społeczny oraz, wbrew deklaracjom, gubi się tematy istotne publicznie. Zwracano także uwagę na niemożność replikacji danych, skrajność idiograficzną i ateoretyczność (por. Coffey 1999, Holt 2003; Walford 2004; Maguire 2006). Zarzuty te, często dość powierzchownie oceniające autoetnograficzne teksty bez powiązywania ich z ogólnymi debatami metodologicznymi, są nierzadko przywoływane w publikacjach i w rezultacie mogą przyczynić się do dyskredytacji autoetnografii jako metody badawczej.

Zakończenie

Krytyczne opinie oraz problemy, które wiążą się z pisaniem autoetnografii, nie muszą przesłaniać zalet, jakie ta metoda posiada i korzyści, jakie można z tą metodą wiązać oraz funkcji, których nie pełnią żadne inne metody jakościowe. Dla socjologów, a także innych badaczy życia społecznego, niektóre

z tych funkcji mogą być szczególnie ważne. Są to funkcje: poznawcza, która wzbogaca naszą wiedzę o innych, ale także o nas samych oraz funkcja demaskatorska i reformatorska, które mogą się przyczynić do przebudowy świata społecznego tak, aby zmniejszać nierówności społeczne i marginalizację. Bardzo ważną wartością, jaką wnosi autoetnografia do badań jakościowych, jest refleksyjność metodologiczna, analizująca usytuowanie badacza w relacji do badanych, formacji dyskursywnych czy praktyk badawczych. Teksty autoetnograficzne są także źródłem danych, można je poddać wtórnej analizie, na przykład analizie narracji. Są także bardzo pomocnym narzędziem dla doskonalenia działań pedagogicznych (por. Borowska-Beszta 2009). Jeśli natomiast wyjdziemy poza pełnione role socjologów, może się okazać, że autoetnografia jest wartościowa ze względu na funkcję samopoznawczą i terapeutyczną. Poza tym pisanie, jak każda twórczość, może po prostu sprawiać radość.

Bibliografia

- Adams Tony E., Jones Stacy Holman (2011) *Telling Stories: Reflexivity, Queer Theory, and Autoethnography*. „Cultural Studies <=> Critical Methodologies”, vol. 11, s. 108–116.
- Adler Patricia A., Adler Peter (1994) *Observational Techniques* [w:] Norman K. Denzin, Yvonna S. Lincoln, eds., *Handbook of Qualitative Research*. Thousand Oaks: Sage, s. 377–392.
- Alexander Bryant K. (2011) *Standing in the Wake: A Critical Auto/Ethnographic Exercise on Reflexivity in Three Movements*. „Cultural Studies <=> Critical Methodologies”, vol. 11, s. 98–107.
- Anderson Leon (2006) *Analytic Autoethnography*. „Journal of Contemporary Ethnography”, vol. 35, s. 373–395.

- Bartleet Brydie-Leigh (2009) *Behind the Baton: Exploring Autoethnographic Writing in a Musical Context*. „Journal of Contemporary Ethnography”, vol. 38, s. 713–733.
- Behar Ruth (1993) *Translated Woman: Crossing the Border With Esperanza's Story*. Boston: Beacon Press.
- Berger Leigh (2001) *Inside Out: Narrative Autoethnography as a Path Toward Rapport*. „Qualitative Inquiry”, vol. 7, s. 504–518.
- Berry Keith (2006) *Implicated Audience Member Seeks Understanding: Reexamining the “Gift” of Autoethnography*. „International Journal of Qualitative Methods”, vol. 5, no. 3, s. 94–108.

Bloor Michael, Wood Fiona (2006) *Keywords in Qualitative Methods. A Vocabulary of Research Concepts*. London: Sage.

Bocheński Józef M. (1992) *Współczesne metody myślenia*. Poznań: Wydawnictwo W Drodze.

Bochner Arthur P. (2000) *Criteria Against Ourselves*. „Qualitative Inquiry”, vol. 6, no. 2, s. 266–272.

Bochner Arthur P., Ellis Carolyn (2002) *Ethnographically Speaking: Autoethnography, Literature, and Aesthetics*. Walnut Creek: AltaMira Press.

----- (2006) *Communication as Autoethnography* [w:] Gregory J. Shepherd, Jeffrey St. John, Ted Striphas, eds, *Communication as... Perspectives on Theory*. Thousand Oaks: Sage, s. 110–122.

Borowska-Beszta Beata (2009) *W tym cieniu jest tyle słońca. Autoetnografia*. „Pedagogika Kultury”, t. 5, s. 81–96.

Bourdieu Pierre, Wacquant Loïc (2001) *Zaproszenie do socjologii refleksyjnej*. Przełożyła Anna Sawisz. Warszawa: Oficyna Naukowa.

Burroway Janet (2003) *Writing Fiction: A Guide to Narrative Craft*. New York: Longman.

Buzzard James (2003) *On Auto-ethnographic Authority*. „The Yale Journal of Criticism”, vol. 16, no. 1, s. 61–91.

Caulley Darrel N. (2008) *Making Qualitative Research Reports Less Boring: The Techniques of Writing Creative Nonfiction*. „Qualitative Inquiry”, vol. 14, s. 424–449.

Chang Heewon (2008) *Autoethnography as Method*. Walnut Creek: Left Coast Press.

Charlés Laurie L. (2008) *Autoethnography as a Never-Ending Story: A Review of Guyana Diaries: Women's Lives across Difference*. „The Weekly Qualitative Report”, vol. 1, no. 7, s. 35–39 [dostęp 7 lipca 2013 r]. Dostępny w Internecie: <<http://www.nova.edu/ssss/QR/WQR/nettles.pdf>>.

Church Kathryn (1995) *Forbidden Narratives: Critical Autobiography as Social Science*. London: Routledge.

Clough Patricia T. (2000) *Comments on Setting Criteria for Experimental Writing*. „Qualitative Inquiry”, vol. 6, s. 278–291.

Coffey Amanda (1999) *The Ethnographic Self*. London: Sage.

Cottrell Stella (2005) *Critical Thinking Skills. Developing Effective Analysis and Argument*. New York: Palgrave Macmillan.

Crawford Lyall (1996) *Personal Ethnography*. „Communication Monographs”, vol. 63, s.158–170.

Czapów Gabriela, Czapów Czesław (1979) *Psychodrama*. Warszawa: PWN.

Davis Sean D. (2005) *Beyond Technique: An Autoethnographic Exploration of How I Learned to Show Love Towards My Father*. „The Qualitative Report”, vol. 10, s. 533–542.

Denshire Sally, Lee Alison (2013) *Conceptualizing Autoethnography as Assemblage: Accounts of Occupational Therapy Practice*. „International Journal of Qualitative Methods”, vol. 12, s. 221–236.

Denzin Norman K. (1989) *Interpretive Biography*. Sage: London.

----- (1997) *Interpretive Ethnography*. Sage: London.

----- (2003) *Reading and Writing Performance*. „Qualitative Research”, vol. 3, no. 2, s. 243–268.

----- (2006) *Analytic Autoethnography, or Déjà Vu All Over Again*. „Journal of Contemporary Ethnography”, vol. 35, no. 4, s. 419–428.

Denzin Norman K., Giardina Michael D. (2006) *Introduction: Qualitative Inquiry and the Conservative Challenge* [w:] Norman K. Denzin i Michael D. Giardina, eds., *Qualitative Inquiry and the Conservative Challenge*. Walnut Creek: Left Coast Press, s. ix–xxxi.

Denzin Norman K. i Lincoln Yvonna S. (2009) *Wprowadzenie. Dziedzina i praktyka badań jakościowych* [w:] Norman K. Denzin i Yvonna S. Lincoln, red., *Metody badań jakościowych*, t. 1. Przełożył Krzysztof Podemski. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 19–62.

Ellis Carolyn (1995) *Final Negotiations: A Story of Love, Loss, and Chronic Illness*. Philadelphia: Temple University Press.

----- (1996) *Maternal Connections* [w:] Carolyn Ellis, Arthur P. Bochner, eds., *Composing Ethnography*. Walnut Creek: AltaMira Press, s. 240–243.

----- (2004) *The Ethnographic I: A Methodological Novel About Autoethnography*. Walnut Creek: AltaMira Press.

----- (2007) *Telling Secrets, Revealing Lives. Relational Ethics in Research With Intimate Others*. „Qualitative Inquiry”, vol. 13, no. 1, s. 3–29.

Ellis Carolyn, Bochner Arthur P. (2000) *Autoethnography, Personal Narrative, Reflexivity* [w:] Norman K. Denzin, Yvonna S. Lincoln, eds., *Handbook of Qualitative Research*. Thousand Oaks: Sage, s. 733–768.

Ellis Carolyn, Adams Tony E., Bochner Arthur P. (2010) *Autoethnography: An Overview*. „Forum Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research”, vol. 12, no. 1 [dostęp 4 maja 2012 r.]. Dostępny w Internecie: <<http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:0114-fqs1101108>>.

Esping Amber (2011) *Autoethnography as Logotherapy: An Existential Analysis of Meaningful Social Science Inquiry*. „Journal of Border Educational Research”, vol. 9, s. 59–67.

Fabian Johannes (2001) *Anthropology With an Attitude: Critical Essays*. Stanford: Stanford University Press.

Foster Kim, McAllister Margaret, O'Brien Louise (2005) *Coming to Autoethnography: A Mental Health Nurse's Experience*. „International Journal of Qualitative Methods”, vol. 4, no. 4, s. 1–15.

Gorman Geraldine (2012) *Divorce: The Aftermath*. „Qualitative Inquiry”, vol. 18, s. 843–844.

Guba Egon G., Lincoln Yvonna S. (1989) *Fourth Generation Evaluation*. Newbury Park: Sage.

Halliday Michael A. K. (1978) *Language as Social Semiotic: The Social Interpretation of Language and Meaning*. London: Edward Arnold.

Hammersley Martyn, Atkinson Paul (2000) *Metody badań terenowych*. Przełożył Sławomir Dymczyk. Poznań: Zysk i S-ka.

Hayano David M. (1979) *Auto-Ethnography: Paradigms, Problems and Prospects*. „Human Organization”, vol. 38, no. 1, s. 99–104.

Holt Nicholas L. (2003) *Representation, Legitimation, and Autoethnography: An Autoethnographic Writing Story*. „International Journal of Qualitative Methods”, vol. 2, no. 1, s. 18–28.

Jakobson Roman (1960) *Poetyka w świetle językoznawstwa*. Przełożyła Krystyna Pomorska. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.

Jones Stacy Holman (2009) *Autoetnografia. Polityka tego, co osobiste* [w:] Norman K. Denzin, Yvonne S. Lincoln, red., *Metody badań jakościowych*, t.2. Przełożyła Maja Brzozowska-Brywczyńska. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 175–218.

Kafar Marcin (2010) *O przełomie autoetnograficznym w humanistyce. W stronę nowego paradygmatu* [w:] Bożena Płonka-Syroka, Michał Skrzypek, red., *Doświadczenie choroby w perspektywie badań interdyscyplinarnych*. Wrocław: Akademia Medyczna im. Piastów Śląskich we Wrocławiu, s. 335–352.

Kamiński Stanisław (1992) *Nauka i metoda. Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk*. Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.

Klinker JoAnn F., Reese H. Todd (2007) *Two Autoethnographies: A Search for Understanding of Gender and Age*. „The Qualitative Report”, vol. 12, no. 2, s. 166–183.

Krumer-Nevo Michal (2009) *Four Scenes and an Epilogue. Autoethnography of a Critical Social Work Agenda Regarding Poverty*. „Qualitative Social Work”, vol. 8, no. 3, s. 305–320.

Lejeune Philippe (1989) *On Autobiography*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Lofland John i in. (2009) *Analiza układów społecznych*. Przełożyły Anna Kordasiewicz, Sylwia Urbańska, Monika Żychlińska. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.

Maguire Mary H. (2006) *Autoethnography: Answerability/Responsibility in Authoring Self and Others in the Social Sciences/Humanities*. „Forum Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research”, vol. 7, no. 2 [dostęp 5 maja 2010 r.].

Dostępny w Internecie: <<http://www.qualitative-research.net/index.php/fqs/article/view/106/221>>.

Marcus George E., Fischer Michael (1986) *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences*. Chicago: University of Chicago Press.

McIlveen Peter (2008) *Autoethnography as a Method for Reflexive Research and Practice in Vocational Psychology*. „Australian Journal of Career Development”, vol 17, no. 2, s. 13–20.

Mead George H. (1975) *Umysł, osobowość i społeczeństwo*. Przetłumaczyła Zofia Wolińska. Warszawa: PWN.

Neuman Mark (1996) *Collecting Ourselves at the End of the Century* [w:] Carolyn Ellis, Arthur P. Bochner, eds., *Composing Ethnography: Alternative Forms of Qualitative Writing*. London: Alta Mira Press, s. 172–198.

Norris Joe (2008) *Duoethnography* [w:] Lisa M. Given, red., *The Sage Encyclopedia of Qualitative Research Methods*. Thousand Oaks: Sage, s. 233–236.

Pawłowski Tadeusz (1978) *Tworzenie pojęć i definiowanie w naukach humanistycznych*. Warszawa: PWN.

Pensoneau-Conway Sandra L., Toyosaki Satoshi (2011) *Automethodology: Tracing a Home for Praxis-Oriented Ethnography*. „International Journal of Qualitative Methods”, vol. 10, no. 4, s. 278–399.

Pratt Mary L. (1992) *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*. New York: Routledge.

Raab Diana (2013) *Transpersonal Approaches to Autoethnographic Research and Writing*. „The Qualitative Report”, vol. 18, s. 1–18.

Rambo Carol (2005) *Impressions of Grandmother An Autoethnographic Portrait*. „Journal of Contemporary Ethnography”, vol. 34, no. 5, s. 560–585.

Reed-Danahay Deborah E., ed., (1997) *Auto/Ethnography: Rewriting the Self and the Social*. Oxford, New York: Berg.

Richardson Laurel (2000) *Evaluating Ethnography*. „Qualitative Inquiry”, vol. 6, no 2, s. 253-255.

Richardson Laurel, Adams St. Pierre Elizabeth (2009) *Pisanie jako metoda badawcza* [w:] Norman K. Denzin, Yvonne S. Lincoln, red., *Metody badań jakościowych*, t. 2. Przetłumaczyła Marta Sałkowska. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 457–482.

Ricci Ronald J. (2003) *Autoethnographic Verse: Nicky's Boy: A Life in Two Worlds*. „The Qualitative Report”, vol. 8, no. 4, s. 591–596.

Ronai Carol Rambo (1992) *The Reflexive Self Through Narrative: A Night in the Life of an Erotic Dancer/Researcher* [w:] Carolyn Ellis, Michael G. Flaherty, eds., *Investigating Subjectivity: Research on Lived Experience*. Thousand Oaks: Sage, s. 102–124.

Roth Wolff-Michael (2008) *Auto/Ethnography and the Question of Ethics*. „ForumQualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research”, vol. 10, no. 1 [dostęp 5 maja 2010 r.]. Dostępny w Internecie: <<http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:0114-fqs0901381>>.

Ruiz-Junko Natalia, Vidal-Ortiz Salvador (2011) *Autoethnography. The Sociological Through Pearsonal* [w:] Ieva Zake, Michael DeCesare, eds., *New Directions in Sociology: Essays on Theory and Methodology in the 21st Century*. Jefferson: McFarland and Co. Inc. Pub., s. 193–211.

Sawrey Jessica (2005) *Wouldn't It Be Nice: Performing the Mediated Self*. „Qualitative Inquiry”, vol. 11, s. 789–807.

Sawyer Richard, Norris Joe (2004) *Null and Hidden Curricula of Sexual Orientation: A Dialogue on the Curreres of the Absent Presence and the Present Absence* [w:] Lesley Coia i in., eds., *Democratic Responses in an Era of Standardization*. Troy: Educators International Press, s. 139–159.

Sikes Pat (2006) *Travel Broadens the Mind or Making the Strange Familiar The Story of a Visiting Academic*. „Qualitative Inquiry”, vol. 12, s. 523–540.

-----, ed., (2013) *Autoethnography*. Vol. 1–4. London: Sage.

Spry Tami (2001) *Performing Autoethnography: An Embodied Methodological Praxis*. „Qualitative Inquiry”, vol. 7, s. 706–732.

Tamas Sophie (2009) *Writing and Righting Trauma: Troubling the Autoethnographic Voice*. „Forum Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research”, vol. 10, no. 1 [dostęp 5 maja 2010 r.]. Dostępny w Internecie: <<http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:0114-fqs0901220>>.

Tedlock Barbara (2009) *Obserwowanie uczestnictwa i narodziny etnografii publicznej* [w:] Norman K. Denzin, Yvonne S. Lincoln, red., *Metody badań jakościowych*, t. 1. Przetłumaczył Filip Rogalski. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 655–675.

Tolich Martin (2010) *A Critique of Current Practice: Ten Foundational Guidelines for Autoethnographers*. „Qualitative Health Research”, vol. 20, no. 12, s. 1599–1610.

Toyosaki Satoshi i in. (2008) *Community Autoethnography: Compiling the Personal and Resituating Whiteness*. „Cultural Studies <=> Critical Methodologies”, vol. 9, no. 1, s. 56–83.

Van Maanen John (1988) *Tales of the Field. On Writing Ethnography*. Chicago: University of Chicago Press.

Walford Geoffrey (2004) *Finding the Limits: Autoethnography and Being an Oxford University Proctor*. „Qualitative Research”, vol. 4, s. 403–417.

Warren John T. (2011) *Reflexive Teaching: Toward Critical Autoethnographic Practices of/in/on Pedagogy*. „Cultural Studies <=> Critical Methodologies”, vol. 11, s. 139–144.

Weaver-Hightower Marcus B. (2012) *Waltzing Matilda: An Autoethnography of a Father's Stillbirth*. „Journal of Contemporary Ethnography”, vol. 41, s. 462–491.

Wyatt Jonathan (2006) *Psychic Distance, Consent, and Other Ethical Issues: Reflections on the Writing of "A Gentle Going?"*. „Qualitative Inquiry”, vol. 12, s. 813–818.

Wygotski Lew S. (1989) *Myślenie i mowa*. Przetłumaczyli Edda Flesznerowa i Józef Fleszner. Warszawa: PWN.

Zola Kenneth (1982) *Missing Pieces: A Chronicle of Living with a Disability*. Philadelphia: Temple University Press.

Cytowanie

Bielecka-Prus Joanna (2014) *Po co nam autoetnografia? Krytyczna analiza autoetnografii jako metody badawczej*. „Przegląd Socjologii Jakościowej”, t. 10, nr 3, s. 76–95 [dostęp dzień, miesiąc, rok]. Dostępny w Internecie: <www.przegladsocjologiijakosciowej.org>.

What Is Autoethnography Good For? Critical Analysis of Autoethnography as Research Method

Abstract: If we want to accept autoethnography as a valid research method, we need to clearly determine what kind of cognitive values it may contribute to the research process. In this article, I examine the way in which autoethnography is defined by its adherents and the functions for its writers and readers. I also present different types of autoethnography taking into account its specific ontological and epistemological foundations. These deliberations are framed in broader context of methodological debates on defining the criteria of scientific knowledge in social sciences and the demarcation problem about how to distinguish between scientific investigation and pseudo-scientific or pseudo-literary activities. I use methodological publications and autoethnographic texts as the data to the analysis.

Keywords: autoethnography, methodology of social science, research ethics, quality of research, postmodern turn

Radosław Kossakowski
Uniwersytet Gdański

Medytacja i futbolowa gorączka. O potencjale, ograniczeniach i domknięciach autoetnografii

Abstrakt Tekst podejmuje dyskusję w sporze pomiędzy przedstawicielami nurtu „sugestywnego” i „analitycznego” w prowadzeniu badań autoetnograficznych. Główne założenie tekstu mówi, że te dwa podejścia można ze sobą łączyć, wykorzystując zalety każdego z nich. Autor wskazuje na ograniczenia podejścia „sugestywnego” i poddaje krytyce jego główne założenia odnoszące się do braku zaangażowania w rozwój teoretyczny dotyczący kultury. Uznaje się za zasadne twierdzenie o konieczności refleksyjnej analizy roli badacza w procesie badawczym. Nie wydaje się jednak, by uwikłanie badacza w strukturę normatywną, społeczną badanej kultury uniemożliwiało tworzenie bardziej ogólnych wyjaśnień dotyczących badanych zjawisk. Można to osiągnąć choćby przez zróżnicowanie dostępnych danych empirycznych, na przykład w postaci wywiadów z innymi członkami kultury czy analizę treści. Akcentowanie sugestywnych walorów autoetnografii nie musi stać w sprzeczności z dążeniem do odkrywania porządku organizacji społecznej i autochtonicznych wzorów kulturowych. W tekście znalazło się również miejsce na wątki z badań własnych. Autoetnografia medytacji oraz kultury kibicowskiej pozwala nie tylko poszerzyć wiedzę dotyczącą tych zjawisk, ale także wskazać ograniczenia i zalety metody.

Słowa kluczowe autoetnografia sugestywna, autoetnografia analityczna, etnografia, kultura, badania terenowe

Radosław Kossakowski, dr socjologii, adiunkt w Instytucie Filozofii, Socjologii i Dziennikarstwa Uniwersytetu Gdańskiego. Jego zainteresowania badawcze koncentrują się na socjologii sportu, społecznym fenomenie kibicowania, metodach jakościowych, recepcji buddyzmu w kulturze zachodniej. Autor książek *Diamentowa Droga* (2010) i *Budda w kulturze konsumpcji* (2011). Współautor publikacji *Futbol i cała reszta. Sport w perspektywie nauk społecznych* (2013) i *Sport, sportowcy, kibice. Perspektywa socjologiczna* (2013).

Adres kontaktowy:

Instytut Filozofii, Socjologii i Dziennikarstwa, UG
ul. Bażyńskiego 4, 80-952 Gdańsk
e-mail: radkoss@wp.pl

Rola badacza w naukach społecznych od kilku dekad stanowi źródło kontrowersji, wątpliwości, metodologicznych sporów. Jaki ma ona wpływ na badaną rzeczywistość? Czy ją konstruuje za pomocą swoich założeń, wartości i uprzedzeń? Czy dyskusja o dychotomii obiektywne *versus* subiektywne ma jeszcze jakkolwiek sens po tak zwanym „przełomie postmodernistycznym”? Czy powinniśmy zawiesić próby odzwierciedlania świata i skupić się na jego pedagogicznej bądź politycznej zmianie? Powyższe dylematy dzielą myślicieli, ale również nie pozostają bez wpływu na kształtowanie podejść metodologicznych oraz rozwijanie technik i metod badawczych. Poniższy tekst wpisuje się

w pewien szerszy kontekst refleksji dotyczących roli badacza w eksplorowaniu kultury. Dotyczy metody autoetnograficznej i możliwości jej ewentualnych zastosowań. W tekście konfrontuje się ze sobą dwie – odmienne w kontekście dotarcia do „prawdy” o rzeczywistości – odmiany tej metody: analityczną i sugestywną¹. Obie wydają się reprezentować biegunowo różne podejście do roli badacza i statusu badań socjologicznych czy etnograficznych. Pierwsza związana jest z funkcjonującym co najmniej od czasów szkoły chicagowskiej przeświadczeniem, że teoretyczne rozumienie szerszych społecznych zjawisk jest wciąż możliwe (nawet z wykorzystaniem autoetnografii). W drugim przypadku dążenie do reprezentacji świata empirycznego zastąpiono świadectwem (często przejmującym, sugestywnym właśnie) osobistego zakorzenienia w kulturze, a motywację poznawczą zastąpiła dążność do zmiany społecznej i politycznego zaangażowania.

W artykule próbuje się powiązać pewne wątki funkcjonujące w obu odmianach. Zakłada się, że autoetnografia nadal może służyć poznawaniu „autochtonicznych” dyskursów kulturowych. Jej rola w odkrywaniu własnego umiejscowienia w danej kulturze wcale nie musi funkcjonować w sprzeczności z procesami poznawczymi służącymi do lepszego rozumienia świata. Osobiste, autoetnograficzne źródła mogą – choćby w połączeniu z innymi danymi – być świadectwem funkcjonujących w kulturze wzorców i dyskursów. Dopuszcza się możliwość teoretyzowa-

¹ Określenie „sugestywna autoetnografia” odnosi się do „evocative autoethnography” (zob. Anderson 2006). Słowo „evocative” można tłumaczyć jako „sugestywny”, „działający na wyobraźnię” i wydaje się ono językowo „zgrabniejsze” od „wywołująca” – gdyby wykorzystać sformułowanie „elicited autoethnography”. Zresztą w piśmarstwie badaczy „sugestywnych”, określenie „evocative” używane jest częściej (zob. Ellis, Adams, Bochner 2011).

nia na temat danej kultury przy jednoczesnej świadomości ograniczeń odnoszących się do metaanaliz teoretycznych spajających różnorodność „małych kultur”. Ta ostatnia kwestia nie będzie jednak w tekście poruszana w sposób pogłębiony.

W opracowaniu wykorzystano również autorskie doświadczenia autoetnograficzne z tak odległych wydawałoby się rejonów, jak medytacja buddyjska i kultura kibicowania. Przytoczone przykłady pokazują, że autoetnografia może służyć jako narzędzie uzupełniające proces badawczy, element uświadamiania sobie przeszkód, które czyhają w terenie. Jest również niezbędna do kształtowania procesów refleksyjnych – koniecznych w prowadzeniu badań w roli członka danej wspólnoty.

Praktyka badawcza w kulturze

Paul Atkinson i Sara Delamont wspominają, że jednym z celów badań etnograficznych jest analiza działania społecznego, porządku społecznego i organizacji społecznej, tak jak i analiza form oraz treści kultury (2010). Autorzy wspominają w swoim opracowaniu o istnieniu pewnego podziału funkcjonującego wśród badaczy jakościowych. Z jednej strony istnieje tradycja badań etnograficznych koncentrujących się na zbiorowych działaniach społecznych, z drugiej zaś mowa jest o przeobrażaniu badań etnograficznych w autobiograficzne czy autoetnograficzne. Konkluzje, które pojawiają się w tej materii, są następujące:

[b]ardziej niż kiedykolwiek przedtem potrzebujemy opartych na zasadach, systematycznych i zdyscyplinowanych sposobów wyjaśnienia świata społecznego

oraz jego rozliczenia. Powinniśmy być zdolni do opisywania tego, co społeczne, uznając konwencje: reprezentacji medialnych, mody i kultury konsumpcyjnej, dyskursu politycznego i codziennego, wiedzy naukowej oraz filmowego i innego rodzaju kodowania wizualnego. Relacje, które redukują świat społeczny do domeny doświadczenia, nie mogą przynieść wiernej, a co dopiero krytycznej, analizy kultury i działania. (Atkinson, Delamont 2010: 259)

Powyższe stanowisko jest dość klarowne – badanie świata społecznego, kultury musi wykraczać poza świadectwo własnych doświadczeń badacza.

Sygnal jest wyraźny – lepsze zrozumienie kultury opiera się na studiowaniu wspólnych wartości i wierzeń, podzielanych doświadczeń, praktyk kulturowych. Badacz czyni to poprzez obserwację innych ludzi i tego, jak angażują się w sytuacje społeczne. Czyni to przez prowadzenie rozmów, analizę tego, jak ludzie mówią i jakich kodów symbolicznych używają. Analizuje sposoby używania materialnych dóbr danej kultury, definiowanie przestrzeni i czasu, sposoby ubierania się i socjalizowania do kulturowo znaczących ról. Czyni to w celu wyjaśniania ich świata, ale też z powodu, o którym wspomina John Van Maanen: „żyjemy obecnie w czasach, w których zarówno członek [danej kultury – przyp. RK], jak i etnograf mogą dzielić konceptualny słownik” (2011: 161 [tłum. RK]). Dziś już wiemy, że aktu badawczego nie można traktować w oderwaniu od osoby badacza jako neutralnego przedstawiciela obiektywnej domeny nauki. Roy Wagner postuluje zatem, by odrzucić „klasyczną racjonalistyczną pretensję do absolutnej obiektywności na rzecz względnej obiektywności ukształto-

wanej na podłożu własnej kultury” (2003: 60). Ten postulat ma doniosłe konsekwencje, które – jak się zdaje – rozkwitają w obszarze metody autoetnograficznej. Względna obiektywność wyłania się dzięki świadomości własnych kulturowych ograniczeń, zanurzeniu w sądach wartościujących czy strukturach myślowych, których nierzadko nie jesteśmy świadomi. Poddanie refleksji tego, że badacz niesie ciężar kulturowych przekonań jest kluczowe do zrozumienia innej kultury. Rozumienie, że kontakt z kulturą danej grupy opiera się na bazie języka i wartości kultury badacza (które go/ją „prowadzą”), otwiera drzwi autoetnografii – analizy tego, jak Ja funkcjonuje w kulturze.

Nawiązanie relacji z doświadczeniem badawczym wydaje się kluczowe, by doszło do przeniesienia (choć zapośredniczonego przez dyskurs naukowy) wiedzy o jednej kulturze do drugiej. Samo doświadczenie kulturowe staje się jednym z elementów pracy badawczej. A w sytuacji, w której eksploruje się własną kulturę (również taką, która stała się „własna” z różnych powodów – konwersji, zmiany statusu, awansu itd.), element autoanalizy jest nie tylko metodologicznie konieczny, ale etycznie uzasadniony oraz cenny dla kształtowania ludzkiej refleksyjności. Wydaje się zatem, że postulat Atkinsona i Delamont można nieco zmodyfikować, a mianowicie uznać, że analiza różnych dyskursów (medialnych, politycznych itd.) wiele zyska dzięki wglądom ze sfery doświadczenia, w tym przypadku autoetnograficznego. Doświadczenie badacza jest jedną z praktyk w danej kulturze, podobnie jak praktyki innych jej członków. Zadaniem ambitnym jest poszukiwanie pewnych prawidłowości cechujących dany kontekst społecz-

no-kulturowy, pewnych „kodów porządku społecznego” (Atkinson, Delamont 2010: 267). Ich istnienie nie wynika (jak często twierdzą myśliciele postmodernistyczni) z założeń zrodzonych z dyskursu władzy nauki nad badaną rzeczywistością. Ludzie w swych mikroświatach zachowują się w sposób powtarzalny, powielają pewne wzorce, nawet jeżeli nie uświadamiają sobie struktury tych wzorców. Wydarzenia w świecie ludzkim są same w sobie obiektywne, jednak „nie te własności same w sobie nadają im ich charakter, lecz ich znaczenie w obrębie szczególnego schematu kulturowego” (Hastrup 2004: 93). Nauka nadal powinna stawiać pytania o te wzorce i schematy oraz starać się na nie odpowiadać. Nawet w warunkach rozmywania się trwałych dotychczas tożsamości i struktur narracyjnych, co z pewnością ma wpływ na to, że „obecnie jest mniej domknięć i portretów ogólnych w etnografii niż w czasach przeszłych” (Van Maanen 2011: 161 [tłum. RK]).

Etnografia, podobnie jak i autoetnografia, bazuje na pewnej relacji. Po pierwsze, na relacji z danymi, badanymi, a w bardziej refleksyjnym wymiarze – z własną kulturą. Refleksyjność etnografów nie jest traktowana jako rodzaj solipsyzmu, ale relacji (dialogicznej) właśnie. Czy praktykując autoetnografię, wyzbywamy się relacyjności? Oczywiście, że nie. Nawet silnie subiektywne nasycenie narracji nie wyzbywa piszącego z relacyjności (jest to zresztą niemożliwe) – do świata wspomnień, dzieciństwa, związków z innymi, rytuałów przejścia, sytuacji granicznych, czy motywów panowania – czyli wszystkiego tego, co kulturowo kształtowało świat jednostki. Jest to, w szerszym ujęciu, świat, którym autoetnograf dzieli się z innymi.

Autoetnografia jako metoda

Paul Atkinson wskazuje na pewne rozróżnienie: „każda praca etnograficzna implikuje stopień osobistego zaangażowania w obszar badawczy i dane... Autoetnografia jest, wydaje się być, ugruntowana w wyraźnym rozpoznaniu tych biograficznych i osobistych podstaw” (2006: 402 [tłum. RK]). Podobnie konstatuje Roy Wagner: „[d]oświadczając nowej kultury, badacz odkrywa nowe potencjały i możliwości przeżywania życia, co może prowadzić u niego do głębokich przemian osobowości” (2003: 61). Stwierdzenie odnoszące się do przemian osobowości jest skorelowane z doświadczeniem kulturowym. A to stanowi „esencję” autoetnografii. „Kiedy badacze wykorzystują autoetnografię, retrospektywnie i selektywnie piszą o swoich epifaniach, które pochodzą z (lub są możliwe przez) bycia częścią kultury i/lub przez posiadanie szczególnej kulturowej osobowości” (Ellis, Adams, Bochner 2011: 4 [tłum. RK]). Zmiana następuje nie tylko pod wpływem doświadczeń w nowej kulturze. Metoda autoetnograficzna służy bowiem również „powrotom” do tekstów już napisanych, które stanowiły zapis takich, a nie innych „epifanii”, przeżyć w danych okolicznościach historycznych. Powroty do dawnych narracji służą rewizji, korekcie i refleksjom (Ellis 2009). Dla badacza mogą stanowić cenne źródło opisujące usytuowanie Ja w kulturze i proces zmiany tego usytuowania. Tak jak w przypadku badań biograficzno-narracyjnych (Chase 2010), są spojrzeniami w procesualność tożsamości i kultury zarazem.

Powyższe sformułowania wydają się w dość oczywisty sposób puentować relację pomiędzy kulturą a osobowością. Proces badawczy służy urefleksyjnianiu

tej relacji. Mniej oczywiste mogą być konsekwencje, które badacze reprezentujący odmienne podejścia do prowadzenia badań autoetnograficznych mogą z nich wyciągać. Warto się przyjrzeć kilku definicjom związanym z tą metodą. Trzy pierwsze pochodzą z artykułu Stacy Holman Jones (2010: 177–178). Według nich, autoetnografia to: „[b]adanie, pisanie i metoda, które łączą to, co autobiograficzne i osobiste z tym, co kulturowe i społeczne. Forma ta najczęściej opiera się na konkretnym działaniu, emocjach, ucieleśnieniu, samoświadomości i introspekcji [...], sięgając przy tym po różne konwencje literackie” (Carolyn Ellis); „[a]utonarracja, w której toku dokonuje się krytyczna analiza usytuowania jednostki względem innych w kontekstach społecznych” (Tami Spry); „[t]eksty, [które – przyp. RK] demokratyzują przedstawieniową sferę kultury poprzez ukazanie napięć między indywidualnymi doświadczeniami jednostek a dominującymi przejawami władzy dyskursywnej” (Mark Neumann). Holman Jones dodaje do tych sformułowań również kilka własnych konstatacji, na przykład taką, która opisuje autoetnografię jako „wiarę w to, że słowa mają znaczenie; pisanie tak, by ostatecznym celem tworzenia tekstów autoetnograficznych stało się zmienianie rzeczywistości” (2010: 179). Czytając powyższe słowa, nietrudno zgadnąć, że autoetnografia może służyć (i – de facto – często służy) projektom socjologii czy etnografii zaangażowanej. Nie oznacza to jednak, że nie może się stać metodą analitycznie doniosłą, adekwatną do opisu rzeczywistości.

Jedną z pierwszych książek Carolyn Ellis (1995) dotycząca tej metody odnosiła się do przejmującego doświadczenia choroby, śmierci i straty partnera. Ellis opisuje w niej własne doświadczenia, które bez

wątpienia mogą stać się bliskie dla wszystkich tych, którzy przeżywali proces umierania członka rodziny. Takie świadectwo wpisuje się w zalecenie, by autoetnografia poruszała emocje i wspomnienia czytelnika, by go zmieniała i zmuszała do reakcji, by zapoczątkowywała refleksję nad jego własnym życiem (Poulos 2013: 46). Dla przedstawicieli prądu „sugestywnego” w autoetnografii to czytelnik (i jego emocjonalna empatia z autorem) jest źródłem uwierzytelnienia autoetnograficznej pracy, a nie zewnętrzne, naukowe środki oceny (np. reprezentatywny dobór próby). Nie bez znaczenia jest tutaj wykorzystanie form literackich, bardziej przystępnych.

Carolyn Ellis wspomina bowiem, że generalizowanie z opowieści zawsze podlega testom – nie w sposób tradycyjny przez dobraną próbę respondentów, ale dzięki czytelnikom. Zaświadczenia oni, że opowieść przemawia do nich, odnosi się do ich doświadczeń, ich życia lub życia tych, których znają. Czytelnicy dostarczają teoretycznej walidacji przez porównanie własnego życia do naszego, przez myślenie, na ile nasze życie jest podobne, różni się i z jakiego powodu. (2004: 195 [tłum. RK])

Opowieść autoetnograficzna może mieć – według tej wykładni – „naturalistyczną generalizację”, co oznacza umożliwienie czytelnikowi doświadczenia rzeczy, o których się opowiada. Oddanie oceny wiarygodności w ręce czytelnika powoduje, że narracja odpowiada przede wszystkim na pytania: „czy jest użyteczna?”, „czemu może służyć?”, „jakie emocje i zmiany wywołuje?”. Pytanie tylko, czy jeżeli czytelnik nie odnajduje się w słowie napisanym, to można uznać, że wiarygodność opowieści się zmniejsza? Czy jest przez to mniej prawdziwa?

W przypadku autoetnografii sugestywnej kwestia wiarygodności dotyczy tego, czy uznaje się autora za godnego zaufania. Czy rzeczywiście był świadkiem tych zdarzeń? A jeżeli tak, to czy w sposób konsekwentny i profesjonalny zachował się przy spisywaniu swoich doświadczeń? Czy na jego pamięci można polegać, biorąc pod uwagę, że jest ona zawodna? Czy, najbardziej dosadnie mówiąc, autor nie wysłał sobie wszystkiego z palca?

Do gry wchodzi nie zewnętrzny, „obiektywny” ogląd, ale prawda narracyjna, która oznacza, że opisywane przez badacza doświadczenie staje się wiarygodne, realistyczne i możliwe. Jedyną instancją, która może odpowiedzieć na tak wyłuszczone kwestie, jest czytelnik tekstu. Jeżeli odnajdzie w opowieści część własnych doświadczeń, wykorzysta refleksje w niej zawarte – świadectwo autoetnograficzne uzyskuje legitymację. Jest to nastawienie krytykowane między innymi przez Davida Silvermana, który odnosi się nieufnie do odrzucenia krytycznej kontroli badań, dopatrując się w nim „formuły anarchii”, która przyniosłaby negatywne konsekwencje dla nauki (2007: 240). Podaje on kryteria służące ocenie (w formie pytań) badań, których stosowanie pozwoli uznać je za wiarygodne. Należy oczywiście podkreślić, że kwestię wiarygodności badań trudno rozstrzygnąć w jednoznaczny sposób, stąd różnice, jakie uwidaczniają się w pracach badaczy społecznych (zob. Glaser, Strauss 2009).

Podstawowe pytanie, które w tym miejscu się narzuca, jest następujące: czy tak budowana auto-narracja, przemawiająca do czytelnika językiem emocji, wrażeń, procesów poznawczych różni się

czymś od literackich produkcji? I dlaczego autoetnografia „uciekająca” od ambicji pokazania szerszego – od jednostkowego – świata, ma być w dalszym ciągu sygnowana przez świat akademicki? Czy nadal przynależy do świata metod etnografii czy socjologii, które to dyscypliny osadzają się na fundamentach analizowania i opisywania działań społecznych czy kulturowych zwyczajów? W najbardziej radykalnej formie autoetnografia sugestywna podaje w wątpliwość praktykowanie tych dyscyplin albo – o co zabiega część badaczy (praktyków, ideologów, akademików zaangażowanych?) – postuluje zamianę ambicji poznawczych (opis świata) na ambicje polityczne (zmiana świata). Ta kwestia zostanie jeszcze podjęta w dalszej części tekstu.

W niniejszym opracowaniu stawia się jednak na postawę „środka”, w której sugestywna charakterystyka metody może stanowić część szerszego projektu celującego w uchwycenie świata nieograniczonego do subiektywnej narracji. Innymi słowy, sugestywna autoetnografia może być zarazem analityczna, w rozumieniu Leona Andersona (2006). Jego propozycja zostanie szerzej omówiona w końcowych akapitach artykułu, tutaj należy jedynie wspomnieć, że Anderson oprócz subiektywnego zaangażowania badacza i jego obecności w tekście (a więc tego, co stanowi „esencję” *evocative autoethnography*) postuluje analityczną refleksyjność (to również łączy oba podejścia), dialog z informatorami oraz zaangażowanie w teoretyczną analizę. Wydaje się, że jego metodologiczna propozycja może współgrać z propozycjami Ellis czy Holman Jones, znacznie je rozwijając, przy jednoczesnym odstawieniu na bok ich politycznego ukierunkowania.

Oba typy prowadzenia autoetnograficznych badań łączy konieczność podjęcia próby inkorporowania idei refleksyjności, dzięki której badacz uświadamia sobie własną rolę w badaniu i związku, jakie w czasie jego realizacji powstają. Ponownie należy zaakcentować fakt, że autoetnografia jest refleksyjnym doświadczeniem usytuowania w kulturze. A kultura nie jest bytem jednostkowym – jest podzielana i poddawana procesom refleksyjnym innych jednostek. Ma to istotne konsekwencje – oznacza bowiem, że jest coś „pod spodem”. Indywidualna refleksyjność, emocje nie są jedynie stanami psychologicznymi, ale są związane z rolą społeczną, z motywami społecznymi i wpisują się w pewne ramy kulturowe. A o te ostatnie warto pytać. Wykorzystanie metody autoetnograficznej jest sposobem na zadawanie sobie takich pytań. Pytań o umiejscowienie w kulturze.

Anderson (2006: 378) przywołuje pracę Roberta Murphy'ego *The Body Silent*, historię (również przejmującą) choroby tego antropologa, który jednak swojego świadectwa nie zawęży do biograficznego kontekstu. Swoją sytuację porównuje do roli antropologa w terenie badawczym, próbuje ją umiejscowić w szerszym kontekście kulturowo-społecznym oraz szuka połączeń z bardziej ogólną społeczną teorią. Nie tylko tka autonarracyjny tekst, ale próbuje zaproponować rodzaj abstrakcyjnych wyjaśnień. Prace Ellis i Murphy'ego można w jakimś sensie usadowić na odmiennych pozycjach (w sensie ambicji poznawczych), ale w proponowanym tutaj rozumieniu potencjału autoetnografii, zaleca się takie opracowania traktować w kategoriach „zarówno to, jak też tamto”. Wyróżnione prace można traktować jako autorskie rozumienie lokalnej praktyki czy

specyficznej społecznie sytuacji. To, co odróżnia podejście Murphy'ego od propozycji Ellis to założenie, że takie rozumienie, a przede wszystkim lokalne praktyki są częścią szerszej społecznie przestrzeni, a zatem czymś uprawnionym jest pytać o wyjaśnienia wykraczające ponad jednostkowe doświadczenia. Kluczowe w takim analitycznym podejściu nie jest to, czy powinno się próbować tworzyć teoretyczne wyjaśnienia, ale kto ma być gwarantem adekwatności teorii względem danych empirycznych (Van Maanen 2011: 166). Czytelnik książki/artykułu czy recenzent akademicki obeznany w sztuce prowadzenia badań? W pierwszym przypadku można byłoby oczekiwać wglądu w badawcze doświadczenie pod kątem własnych przeżyć („czułem to samo”, „w moim przypadku sprawa rozwijała się inaczej”). W drugim – narracja otrzymywałaby recenzję co do warsztatu – czy badacz zachował się profesjonalnie, czy wiarygodnie uzasadnia swoje wnioski, czy powziął środki, aby na problem spojrzeć jak najszerzej, czy adekwatnie dobrał metodę badawczą, czy stosuje się do metod i kryteriów jej stosowania (Flick 2010: 112).

Wydaje się, że autoetnografowie powinni używać swoich metodologicznych atrybutów oraz dostępnej literatury naukowej do oszacowania doświadczenia, ale – i to warto podkreślić – powinni rozważyć sposoby, w jakie inni mogą doświadczać „epifanii”, należąc do danej kultury (Ellis, Adams, Bochner 2011). Uzyskanie wglądu w różne lokalne praktyki w kontekście kulturowym może (choć nie musi) przyczynić się do naszkicowania obrazu pewnego typu porządku, który te lokalne, autorskie praktyki legitymizuje. Postulat ten nie neguje wartości osobistych, biograficznych doświadczeń stanowiących

kanwę etnograficznego pisarstwa, ale zwraca uwagę na inny komponent zawarty w pojęciu „autoetnografia”. Należy przypomnieć, że związane jest ono z opisem (*graphy*) osobistego doświadczenia (*auto*) po to, by zrozumieć usytuowanie/doświadczenie w kulturze (*ethno*). To, co różni poszczególnych badaczy, to nacisk, jaki kładą na poszczególne elementy. Poszczególne propozycje narracyjne można traktować w kategoriach odmiennych założeń, ale wciąż odnoszących się do refleksji na temat usytuowania Ja w kulturze. Aby zilustrować oblicza kulturowego doświadczenia i zaprezentować czytelnikom (którzy mogą nie być świadomi konsekwencji zakorzenienia w danym kontekście kulturowym) swoje doniesienia, warto skonfrontować efekty osobistej refleksyjności między innymi z istniejącymi danymi na ten temat, z wypowiedziami innych członków tej kultury czy z funkcjonującymi w kulturze symbolami kardynalnymi bądź artefaktami. Takie podejście nie przekreśla doniosłości sugestywnych, dogłębnych opisów, jednak może przysłużyć się efektem teoretycznym i eksplikacyjnym.

Oddanie głosu innym źródłom paradoksalnie idzie w sukurs badaczom i badaczkom silnie krytycznym wobec „pozytywistycznych” ambicji nauk społecznych (zob. Ellis 2004; Denzin 2006; Holman Jones 2010). Wskazują oni na kolonizacyjny charakter nauki będącej orężem zachodniego świata w intelektualnym podboju innych kultur. Etnografia w „starym” stylu miała być tak naprawdę rezultatem dominacji kultury białego, heteroseksualnego, pochodzącego ze średniej/wyższej klasy społecznej, wychowanego w religii chrześcijańskiej mężczyzny. Jakkolwiek trudno się nie zgodzić z takim postawieniem sprawy w przypadku na przykład badań

Bronisława Malinowskiego (którego dzienniki wydają się dowodzić słuszności takich podejrzeń), to wydaje się, że analityczna autoetnografia funkcjonuje w rzeczywistości „wypełnionej” przez różnorodność dyskursów. Wbrew temu co pisze Norman K. Denzin (2006) w tekście krytycznym wobec analitycznej autoetnografii, ta ostatnia nie musi być bastionem poznawczej kolonizacji terenu badawczego przez segregujący dyskurs. Jak zostanie to zresztą pokazane dalej – wykorzystanie różnorodnych źródeł danych, a zatem pokazanie, że różni ludzie (ze względu na rasę, płeć, pozycję w dominantach władzy) są w odmienny sposób usytuowani w kulturze jest metodologiczną „ucieczką do przodu”. To bowiem, czego powinni unikać autoetnografowie (jakiegokolwiek proveniencji) to zredukowanie swojej opowieści do jednego tylko typu danych (tylko autobiograficzne vs. tylko środowiskowe).

Postulat połączenia formy sugestywnej i analitycznej oznacza zatem legitymizację różnicy usytuowania w kulturze. Z pewnością głos białego mężczyzny, wykształconego na renomowanym uniwersytecie, który doświadcza relacji z systemem opieki zdrowotnej podczas rekonwalescencji, jest jedną z możliwości osadzenia jednostki w kulturze, nazwijmy ją „medycznej”. Jego przekaz spełnia rolę terapeutyczną dla innych (na polskim gruncie z tej roli wydaje się wywiązywać książka Jerzego Stuhra [2012]), ale nie wyczerpuje wiedzy na temat relacji ja – „kultura opieki zdrowotnej”. Podobnie narracja Carolyn Ellis o odchodzeniu jej partnera jest specyficznie zakorzeniona. Można przypuszczać, że jej partner otrzymał – jako profesor uniwersytecki (oraz biały mężczyzna!) – najlepszą opiekę medyczną z możliwych. Pytanie, czy bezrobotna, czarnoskóra samotna

matka z biednej dzielnicy jakiegoś amerykańskiego miasta odnalazłaby się w świadectwie Ellis? Najprawdopodobniej nie. A tymczasem umieszczenie kilku przypadków w analizie daje możliwość nie tylko porównania i stwierdzenia różnic kulturowych (Flick 2010: 78), ale także szerszego spojrzenia na problematykę „dyskursu władzy”, barier emancypacyjnych. Znaczenie autoetnografii jako metody znacząco wzrasta, jeżeli przekroczy się wszelkie „partykularyzmy reprezentacji”. Zarówno te oparte na ambicjach „metanarracyjnych”, jak i te reprezentujące poznawcze ambicje akademickich środowisk „postmodernistycznych”.

Pisanie stanowi metodę badawczą (Richardson, St. Pierre 2010), ale by uniknąć praktykowania autoetnografii jako sztuki dla sztuki (pisanie jako forma estetycznej ekspresji), należy jeszcze mocniej podkreślić to, co Carolyn Ellis nazywa „etyką relacyjną” (2007). W czasie pisania narracyjnych tekstów inni są w nich w naturalny sposób obecni, doświadczenie badawcze na ogół dotyczy bowiem sytuacji społecznych, w których występuje autor. Pojawiają się nie tylko osoby „kontekstowe” (bohaterowie ról społecznych skorelowanych z sytuacją, w której funkcjonujemy), ale również bliscy, przyjaciele czy współpracownicy. Etyka relacyjna wymaga nie tylko poszanowania ich podmiotowości (poprzez np. anonimizację), ale nierzadko przedstawienia im opowieści. Pozwala im odnieść się do treści, wypowiedzieć na temat uczuć, które w nich wzbudziła, ewentualnie skomentować swoją obecność w tekście. Carolyn Ellis czyni tak, opisując prowadzony przez siebie kurs autoetnografii, na podstawie którego powstała zresztą jej książka. Używa tam wypowiedzi i obecności studentów, którzy mają swia-

domość uczestnictwa w takim projekcie. Zwraca się do nich: „[p]iszę książkę o autoetnografii i mam nadzieję zawrzeć niektóre zdarzenia z naszych zajęć – oczywiście za waszą zgodą. Chciałabym porozmawiać z wami również indywidualnie, otrzymać od was informację odnośnie tego, co piszę na wasz temat, a następnie poprowadzić grupową sesję, aby przedyskutować cały projekt (2004: 2 [tłum. RK]). Mogą być oni pierwszymi czytelnikami narracji i wpłynąć na jej wiarygodność. Jest to postulat zgodny z wykładnią wskazującą czytelnika (a nie procedurę naukową) jako główną instancję oceny rzetelności tekstu.

„Etykę relacyjną” można jednak traktować szerzej. Poddanie narracji oglądowi osób będących współbohaterami kulturowych zjawisk nie stoi w sprzeczności z tym, aby własne badania uzupełnić ich auto-narracjami lub fragmentami z dialogu, które z nimi prowadzono. Dodatkowo, w strukturze projektu mogą znaleźć się świadectwa relacji z innymi podmiotami czy przedmiotami, choćby z istniejącymi opracowaniami na temat badań przeprowadzonych wcześniej. Porównanie tekstu badacza z tekstami innych, występujących w danej kulturze osób dałoby szersze spektrum opisu usytuowania Ja w tej kulturze i legitymizowałoby autoetnografię jako metodę zarówno sugestywną, jak i analityczną. Ellis wykorzystuje różne źródła, odnosi się do tradycji intelektualnej socjologii i antropologii w zakresie prowadzenia badań jakościowych (2004). Wykorzystuje jednak swoją pracę, by wzbudzić emocje, zaangażować czytelnika. W końcowych akapitach książki *The Ethnographic I* proponuje biegunowe porównanie podejścia interpretatywnej etnografii (z której, według niej, wyrasta autoetnografia) do

podejścia, które nazywa realistyczną etnografią (*realist ethnography*). Swoje rozważania autorka funduje właśnie na takiej dychotomii. W takim rozumieniu, badacze z kręgu realizmu skupiają się na generowaniu teorii, typologii, generalizacji, stawiając je ponad sugestywne *storytelling*, detaliczne opisywanie doświadczenia i różnorodne perspektywy zawierające głosy i interpretacje respondentów. Mają tendencję do pisania realistycznych opowieści głosem autorskim, wszechmocnym, używając wybranych urywków z danych terenowych, by reprezentować opowieści uczestników, zilustrować ogólne koncepcje, wzory, tematy. (Ellis 2004: 29 [tłum. RK])

Na drugim biegunie sytuuje się interpretatywna/impresyjna etnografia. Jej cele to: „wywołanie emocjonalnego doświadczenia w czytelnikach; oddanie głosu opowieściom i grupom ludzi tradycyjnie pozostawionym na uboczu przez badaczy społecznych; produkowanie piśmiennictwa o wysokiej literackiej/artystycznej jakości; poprawianie życia czytelników, respondentów, autora” (Ellis 2004: 30 [tłum. RK]). Autoetnografia praktykowana przez autorkę jest częścią interpretatywnej etnografii.

Leon Anderson odwołuje się do tradycji realistycznej etnografii, ale wspomina o jej „rozwinieciu” i „oczyszczeniu” (2006: 374). Co więcej, autor wyraża zainteresowanie „krytycznym egzaminowaniem nowych form badań i praktyk, aby oszacować ich potencjalną wartość dla poprawienia i rozwinięcia rzemiosła analitycznej etnografii” (Anderson 2006: 378 [tłum. RK]). Teorie naukowe nie są odporne na działanie czynników historycznych, te, które obowiązują obecnie, wywodzą się z przemian dyskursu akademickiego. To samo dotyczy metod badaw-

czych. Nie da się już myśleć o badaniach społecznych bez rozważań na temat mniejszego lub większego zaangażowania badacza w proces badawczy. Nie wydaje się jednak, by przejście od „realizmu” do „interpretatywizmu” miało pozbawiać szansy na analityczne rozważania i próby teoretycznego osadzania tych rozważań. Propozycja analityczna proponuje budowanie teorii i ogólniejszych wyjaśnień, ale nie są to propozycje „zamknięte”. Istnieje jednak „przestrzeń dyskursywna, w której równie racjonalne sposoby mówienia o otoczeniu mogą być sobie przeciwstawiane w sposób sensowny. Doświadczenie względności nie pociąga za sobą absolutnej niewspółmierności” (Hastrup 2004: 96).

Carolyn Ellis patrzy na praktykowanie autoetnografii „przez generalizację w drodze rezonansu czytelnika, w drodze otwarcia raczej niż zamknięcia konwersacji” (2004: 22 [tłum. RK]). Takie sformułowanie jest zbyt redukcjonistycznym postawieniem sprawy. Dyskurs sugestywny powinien otworzyć się na zalety analityczne, natomiast dyskurs analityczny, korzystając z sugestywnych świadectw usytuowania w kulturze, winien zrezygnować z przekonania o swym monopolistycznym akcesie do prawdy. Odwołanie się do tworzenia teorii nie zamyka się na głosy tych, którzy byli dotychczas – wskutek „kolonizacyjnych” tendencji naukowej metodologii – pozbawieni sposobności ich wyrażenia. Wręcz przeciwnie.

Referencyjność autoetnografii – referencyjność medytacji

Wspomniano powyżej o istotnej roli, jaką odgrywa relacyjność w autoetnografii. Warto dodać do tej

kwestii jeszcze jeden element, a mianowicie to, że autoetnografia, by zostać uznana za metodę naukową, musi być referencyjna – do świata nauki, a konkretniej do jego metodologicznego wycinka. Wydaje się, że realizacja pełnego potencjału tej metody jest możliwa w referencji do innych metod, które możemy wykorzystać w badaniu danego zjawiska (np. obserwacji, wywiadu). Zresztą to domena każdej metody naukowej – jest ona elementem szerszej całości, dyskursu, narracji. Szerzej – kultury. Nie może być traktowana sama w sobie, wtedy byłaby literaturą, której wartości – w sensie poznawczym – nikt nie byłby w stanie zakwestionować. Niemożliwa byłaby zapewne krytyka naukowa, bo ona jest możliwa tylko dzięki referencyjności naszych dokonań – temu, że wracamy z naszymi odkryciami do naukowego ogródka, dając możliwość konfrontowania ich z krytyką. Dzięki referencyjności nasze dokonania mogą napotkać nie tylko poznawczą krytykę (ktoś może nam zarzucić błędne wnioskowanie, niewłaściwą interpretację itp.), ale i etyczną – funkcjonowanie pewnych standardów zapewnia granice, których w praktykowaniu nauki przekraczać się nie powinno. W przypadku „uwolnienia” autoetnografii od referencji do całego dziedzictwa nauki (referencji krytycznej rzecz jasna), uwalnia się ona spod jarzma krytyki. Staje się praktyką właściwie uwolnioną od kontroli. Jedyнным bastionem odniesienia będzie czytelnik, który znajdzie (bądź nie) relewantność autoetnograficznego dyskursu.

Ten wniosek pomógł zrozumieć kłopoty z eksploatacją zjawiska medytacji buddyjskiej, której dokonał autor niniejszego opracowania. Wydawało się, że autoetnografia jest znakomitą metodą. Medytowanie jest doświadczaniem pewnego stanu, który

trudno zrozumieć (a co dopiero opisać) bez praktykowania. Jak jednak zdać relację z takiego doświadczenia badawczego? Jak opowiadać o czymś, co jest w swej istocie niereferencyjne?² W przypadku praktyki jogi w sukurs mogą przyjść metody wizualne (np. wywiady z wykorzystaniem filmów, zob. Konecki 2012), ale w przypadku statecznej pozycji kontemplacyjnej, mogą się wydać niewystarczające. Doświadczenia autoetnograficzne musiały być referencyjne, by stały się zrozumiałe dla innych. Musiały być ubrane w słowa języka znanego innym, a więc odnosić się do kultury. Tymczasem doświadczenie medytacyjne ma doprowadzić do stanu poza wszelką referencją, poza konceptualizacją. Stan oświecenia, do którego medytacja jako proces duchowy ma doprowadzić, jest bowiem poza czasem, poza formą, jest wszechobecny i ponadczasowy: „stan umysłu buddy, wolny od nawet najbardziej subtelnych zasłon niewiedzy i charakteryzujący się doskonałą wszechwiedzą” (Seegers 2009: 202). Wszechwiedza oznacza, że nie ma nic „ponad”, „poza”, ten stan nie może być referencyjny. Wszelkie zatem próby opisu tego doświadczenia są kruche i ograniczające (również sugerujące, szczególnie w bardzo sugestywnym wydaniu). To ułatwia zrozumienie, dlaczego w wywiadach, które zostały przeprowadzone przez autora z innymi buddystami, nie chcieli oni opowiadać o swych doświadczeniach. Pierwszy powód był taki, że nie powinno się nic sugerować w tej kwestii (jest to doświadczenie indywidualne, którego nie da się „uśrednić”), ale druga przyczyna tkwi – jak

² Anna Kacperczyk wspomina, że jedną z barier w wykorzystaniu autoetnografii jest fakt, iż niektóre doświadczenia podmiotu są niedyskursywne oraz że nie wszystkie doświadczenia (np. cielesne) da się opisać słowami (2012: 55).

się wydaje – w referencyjnym charakterze języka. Rozmówcy mogliby używać podobnych słów: „niekonceptualny”, „nieograniczony”, „nieuwarunkowany” i tak dalej. Zbierając te wypowiedzi, segregując te określenia, dałoby się zapewne nawet uformować kategorie konceptualne czegoś, co konceptualne nie jest. Jak stwierdził w jednej ze swych nauk IX Karmapa Łangczuk Dordże (żyjący w XVI wieku mistrz medytacji buddyizmu tybetańskiego linii Karma Kagyu – do tej tradycji odwołuje się autor niniejszego opracowania): „[k]onceptualizacja braku właściwości niekonceptualnego stanu umysłu to przejście do skrajności, która czyni z nieistnienia «rzeczy»” (b.r.: 61).

Własne doświadczenia w medytacji próbowano skonfrontować z doświadczeniami innych, pozyskanymi w drodze wywiadów. A zatem w grę wchodziło podzielenie się doświadczeniem medytacji. Napisanie o tych przeżyciach, w których czytelnik mógłby się przejrzeć: „co istotne, to sposób, w jaki opowieść umożliwia czytelnikowi wejście w subiektywny świat opowiadającego – by zobaczyć świat z jego/jej perspektywy, nawet jeżeli ten świat nie odpowiada rzeczywistości” (Plummer 2001: 401 [tłum. RK]). Carolyn Ellis wspomina, że autoetnografia może pomóc ludziom komunikować się z innymi, pomóc im zmienić swoje życie, podreperować je (2004: 124). Ta metoda, według dyskursu krytycznej etnografii, ma czemuś służyć, ma się do czegoś przydać. Nie wydaje się jednak, by taka praktyczna konsekwencja miała zastosowanie w badaniu stanów medytacyjnych. Medytacja oznacza „pozbawione wysiłku spoczywanie w tym, co jest” (Seegers 2009: 199). Autoetnografia jest refleksyjną analizą doświadczenia jednostki

w otoczeniu kulturowym. Medytacja „paraliżuje” to doświadczenie w dwójnasób. Po pierwsze, prowadzi ona do doświadczenia tego, że Ja tak naprawdę... nie istnieje: „[n]asze ja [...] to tylko zapętlony nawyk umysłu przeżywającego wszelkie ostatecznie nieosobiste doświadczenia, polegający na uprzedzonym wypychaniu ich do jednej z dwóch szuflad z napisem «moje» [...] i «nie moje»” (Przybysławski 2010: 64). Po drugie, praktyka duchowa nie odnosi się do żadnego kontekstu kulturowego. Ze wszystkich członów słowa „autoetnografia” pozostaje właściwie ostatnia część, jako rodzaj praktyki znoszącej element osobisty („auto”) i kulturowy („etno”). Medytacja jako rodzaj praktyki unieważnia istotność zarówno kultury, jak i osobowości. Prawdę mówiąc, odkryciem doświadczenia autoetnograficznego jest poczucie, że o medytacji w ogóle nie powinno się mówić.

Każdy praktykujący idzie duchową drogą po swojemu, choć wspiera go nauczyciel, nauka i wspólnota. Można rzec, że musi sam przepracować swoją historię, nawyki, emocje. A zatem ta sama medytacja wywołuje inne skutki u różnych ludzi, bo też jednostki startują w życiu duchowym z innych miejsc. Przeglądanie się w osobistych narracjach innych prowadzi może do „pomieszania”, może wzbudzić nieuprawnione deficyty, gdy stwierdzimy, że jesteśmy od kogoś gorsi lub lepsi („ja jeszcze tego nie przeżywałem”, więc może jestem gorszy; „na szczęście mnie to ominęło”, więc jestem lepszy). Rzecz jasna, księgarnie są wypełnione książkami napisanymi przez osoby, które opisują medytację. Jeżeli nie są duchowymi szarlatanami, najpewniej ich opracowania mają służyć innym. W tym sensie wpisują się w motywację opisywaną

choćby przez Carolyn Ellis. Należy jednak pamiętać, że opracowania wysoko rozwiniętych mistrzów medytacji nie są analizą ugruntowania Ja w kulturze. Są wskazówkami, jak się od tego ugruntowania uwolnić.

W konsekwencji, próba zastosowania autoetnografii w badaniu doświadczeń medytacyjnych pomogła zrozumieć, na czym człowiek powinien się skupić jako praktykujący buddysta, ale jednocześnie pokazała, czego nie uda się zrobić praktykującemu badaczowi. Odłożenie na półkę badań nad buddyzmem w pewnej mierze autor zawdzięcza refleksyjności, którą autoetnografia narzuca. Zawieszenie badań nad danym spektrum – paradoksalnie – można postrzegać jako wartość dodaną stosowania metody badawczej. Autoetnografia przysłużyła się czemuś – „naprawiła” doświadczenie badawcze, pozwoliła odkryć granice naukowej eksploracji. Dzięki niej można być „świadkiem” własnego rozwoju, ale i barier, które się z osobowością łączą. Osobowością konfrontowaną z założeniami filozofii buddyjskiej i medytacji. Refleksja nad tym, że pewnych procesów w toku „referencyjnego” procesu badawczego nie da się zrealizować poskutkowało tym, że po napisaniu dwóch książek będących socjologicznym spojrzeniem na obecność buddyzmu w kulturze Zachodu (Kossakowski 2010, 2011), dalsze prace badawcze w tej materii zostały odłożone na bliżej niesprecyzowaną przyszłość.

Autoetnografia kibica

Zasługi autoetnografii pojawiły się również w drugim zakresie tematycznym – w badaniu tak zwanych kibiców hardcorowych (najbardziej za-

angażowanych, nazywanych niekiedy „industrialnymi”, zob. Antonowicz, Kossakowski, Szlendak 2011). Akt kibicowania staje się pełniejszy dzięki doświadczeniu tej wspólnoty, gromadnego śpiewania, skakania, ale też i symbolicznego obrażania innych czy dewaluowania ich kibicowskiej wartości. Zanurzenie się w tej kulturze (autor może się zaliczyć do „fanatyków” piłki nożnej, co objawia się poprzez śledzenie wyników piłkarskich, analizowanie statystyk, czytanie periodyków i amatorską grę w drużynie występującej w lidze miejskiej) pozwala przyjrzeć się własnemu Ja w pewnym kulturowym krajobrazie. Dzięki wejściu „na sektor” wiadomo, że kibicowanie jest czymś innym niż aktywność opisywana na przykład w mediach. Ale to jedna strona medalu. Patrzenie przez pryzmat wspomnień wyniesionych z pola badawczego – a te mogą być, jak wiadomo, często istotniejsze niż głos z wywiadu czy analiza artefaktów – pozwala odnaleźć wartość autoetnografii. To refleksyjny namysł nad doświadczeniem kulturowym dał asumpt do rozważań, jak przebiegała ewolucja funkcjonowania w tej kulturze.

Po pierwsze, w trakcie badawczych eksploracji pojawiały się problemy z wewnętrznym przekonaniem do pewnych czynności czy okrzyków. Mowa o dysonansie, który objawiał się ironicznym uśmiechem, gdy kilka tysięcy fanów wykrzykiwało „wojewoda robi loda” (była to reakcja na zamknięcie przez wojewodę sektora dla zaangażowanych kibiców – kara za odpalenie materiałów pirotechnicznych). Czy zrozumie się fenomen kibicowania bez potraktowania tego poważnie? I co z deprecjonowaniem kibiców przeciwnej drużyny za pomocą seksualnych etykiet (np. „Legia to stara kurwa, Le-

gia jebana jest”; „Zawsze i wszędzie Cracovia jebana będzie”). Po pewnym czasie pojawiło się przyzwyczajenie do tego elementu. Czy to świadczy o przemianie osobowości, o której wspominał Roy Wagner (2003)? Czy mamy do czynienia z tym, że „[a]utoetnograficzne przestudiowanie siebie i innych może przekształcać wierzenia, działania i poczucie siebie badacza” (Anderson 2006: 383 [tłum. RK])? Czy dzięki refleksyjnym praktykom odnajduje się jakąś część swojej osobowości, która godzi się na takie – nazwijmy je skrajnie maskulinistycznymi – dyskursy słowa? Jakie znaczenie odgrywa tutaj płęć badacza? Dlaczego gniazdowy (osoba „dyrygująca” dopingiem) zwraca się do kibiców „panowie, głośniej”, a nigdy „panie i panowie, głośniej” (kobiety na trybunie stanowią mniejszość, ale na pewno nie uchodzą uwadze). Doświadczenie osobiste dużo wnosi do poznania tej kultury, ale czy jest wystarczające do opisanie „autochtonicznych sposobów organizacji”, których poznanie było celem badawczym?

O ile w przypadku medytacji buddyjskiej ani sugestywne opisy, ani analityczne oprzyrządowanie nie przynosiły tak naprawdę badawczych rezultatów, o tyle w kwestii badania kibiców otwiera się wiele poznawczych perspektyw. Mogą one być sugestywne, jak w przypadku interpretacji Jerzego Pilcha dotyczącej hasła widniejącego na jednym z transparentów kibiców Cracovii: „Bóg wybacz. Cracovia nigdy”. Pisarz wspomina: [j]est to hasło potężne. Mistrzowskie stylistycznie, otchłanne metafizycznie; lakoniczne jak przystało boiskowemu zawołaniu i gęste jak przystało linijce wielkiej poezji. Ponieważ jest wielkie – jest też – ma się rozumieć – ryzykowne, a nawet niebezpieczne. Prawdziwe

wzloty ducha nigdy nie są bezpieczne. Można je – jak wszystko – rozumieć i interpretować trywialnie. Można głęboko³.

Sugestywne są też opisy własnych doświadczeń na stadionie, kibica Arsenalu Londyn i pisarza, Nick’a Hornby’ego. Dotykają często osobistych rozterek: „[p]rzejście przez kołowrót na North Bank (jedna z trybun na stadionie – przyp. RK) było jedynym zapamiętywanym przeze mnie przypadkiem świadomego sprostania wyzwaniu do mniej więcej dwudziestego piątego roku życia” (Hornby 2012: 95). To jest świadectwo znaczenia, jakie piłka nożna może mieć w życiu kibica i bez wątpienia *Futbolowa gorączka* spełnia funkcje, o których wspomina Ellis. W książce Hornby’ego czytelnicy mogą się przejrzeć, porównać własne przeżycia, odpowiedzieć sobie na pytanie – ile im to dało, czy myślą o swojej pasji tak samo, czy ich klub zawładnął ich życiem podobnie? Czy stanie w zimnie, w deszczu na stadionie małego klubu na drugim końcu Polski, gdy własna drużyna gra mecz z mało istotnym rywalem w Pucharze Polski, nabrało sensu? Pewnie tak, łatwiej wtedy zrozumieć, że są na świecie ludzie, którzy zachowują się równie nieracjonalnie jak czytelnik.

Czy taka narracja wyczerpuje interpretację tej kultury? Czy na jej bazie (na polskim gruncie dobry przykład stanowi książka *Futbol jest okrutny* Michała Okońskiego [2013]) da się zakończyć dyskusję na temat tego, czym jest znaczenie i jeszcze dalej – kultura kibicowania? Z punktu widzenia analitycznej refleksji nad zjawiskiem, oczywiście

³ http://www.wikipasy.pl/B%C3%B3g_wybacz_-_Cracovia_nigdy#Jerzy_Pilch [dostęp 11 kwietnia 2014 r.].

nie. Dla autoetnografów sugestywnych nie potrzeba niczego więcej. Ale to nie oznacza, że nie można iść dalej i stawiać następujących pytań: jaki to wszystko tworzy sens? Jaki wzór kulturowy (jeśli jakiś) się tutaj pojawia? Jaki jest autochtoniczny porządek w tej kulturze? Jakie uporządkowanie tutaj panuje, systemowe relacje między performansami, porządkiem interakcyjnym, sferą materialną, aksjologią i emocjami grupowymi. Trudno uwierzyć, by natura tego zjawiska nie była oparta na jakichś zasadach porządkujących – które wpływają na tożsamość, a zatem są bytem, który można starać się uchwycić poza subiektywną epifanią. Czy słowo „kurwa” w kibicowskich przyśpiewkach jest znamię seksizmu i jakiegoś rodzaju mizoginii? A może jest to ostatni bastion tradycyjnej męskości, która niechybnie odchodzi do lamusa? Jedna narracja na te pytania nie odpowie. Ale warto je stawiać, nawet przy założeniu, że poszukiwanie odpowiedzi jest trudne, a ewentualne wyjaśnienia teoretycznie kulawe.

Pojawia się tutaj jeden z aspektów analitycznej autoetnografii autorstwa Leona Andersona, który wspomina o etnograficznym imperatywie, by jednak szukać zrozumienia świata, którego członkiem się staliśmy. Zrozumienie tego fenomenu pogłębiło się na podstawie własnych doświadczeń, ale nie rozwiązało wątpliwości. By je rozstrzygnąć, należało skierować się na zewnątrz – do innych podmiotów i otworzyć się na „mutual informativity” (Anderson 2006: 383), zapytać ich, posłuchać, co oni sądzą o swojej kulturze i innych. Czy to gwarantuje obiektywność? Czy stwarza jej pozory? Niekoniecznie. Ale przybliży do zrozumienia o wiele bardziej niż najbardziej stylizowana ekspresyjność.

Autoetnografia stwarza tutaj możliwość przyjrzenia się dominującym dyskursom oraz temu, jak Ja jest przez nie socjalizowane. Jak wpływa na człowieka jego klasowe usytuowanie, kapitał kulturowy, habitus, który kreuje moje własne „ways of seeing”. Autoetnografia uświadamia badaczowi te procesy. Pozwala znaleźć własne usytuowanie, własną przestrzeń tożsamości w relacji do oficjalnych definicji. Ale jeżeli metoda badawcza pozwala na takie odkrycie, czyni refleksyjnym (jest to analityczna refleksyjność), to socjologiczna ciekawość (oczywiście stanowiąca pewien dyskurs – trzeba być tego świadomym) prosi o więcej – o zrozumienie tego, jak dominujące dyskursy wpływają na innych. To głos innych – prośba o ich własną autoanalityczną refleksyjność. Nie ma właściwie żadnych przeciwwskazań, by postulat refleksyjności stosować tylko do osoby badacza. Chcemy wiedzieć coś o innych, musimy się na nich otworzyć. Na głębszym poziomie, refleksyjność pociąga za sobą świadomość wzajemnego wpływu pomiędzy etnografami a ich otoczeniem i informatorami. To umożliwi świadomą introspekcję kierowaną chęcią lepszego zrozumienia siebie i innych na drodze egzaminowania ludzkich działań i postaw w odniesieniu do nich i dialogu z nimi. (Anderson 2006: 382 [tłum. RK])

Autoetnografia pomaga zrozumieć relację Ja w stosunku do kontekstu, pomaga wskazać „innych podobnych”, „innych różniących się” oraz „innych w opozycji”. Zrozumienie ich postaw oraz wplecenie ich narracji w projekt wyjaśniania i teoretyzowania wykracza poza zalecenia sugestywnych autoetnografów.

Użyto własnych doświadczeń, by dokonać wglądu w większą całość kulturową, w subkulturę, której

autor stał się częścią (por. Patton 2002: 86). Jednocześnie analiza usytuowania w dyskursie przekazuje, że inni są w podobnej sytuacji – są uwikłani w kulturowe założenia i widzą świat przez pryzmat swojego kontekstu (swojego dyskursu). Jak zauważa Tami Spry, „autoetnograficzny performans sprawia, że stajemy się wyczuleni na to, w jaki sposób stajemy się świadkami konstruowania własnej rzeczywistości” (2001: 706 [tłum. RK]). Banalne w istocie stwierdzenie, że ludzie poruszają się po trajektoriach własnych dyskursów stanowi ważną wskazówkę do analizowania świadectw badawczych autoetnografów sugestywnych.

Jaka polityka? Jaki dyskurs?

Stacy Holman Jones wspomina, że performanse autobiograficzne niosą ze sobą możliwość „edukowania, uwłasnowolnienia i emancypacji” (2010: 193). Jest to założenie wynikające z pewnej epistemologicznej, ale i etycznej postawy. W podobnym duchu wyrażają się Ellis i Bochner, gdy piszą o „użyciu narracji jako źródła uprawomocnienia formy oporu wobec dominacji i autorytetu kanonicznych dyskursów” (2000: 749 [tłum. RK]). Zapytajmy zatem, czy emancypacja od kanonicznych dyskursów nie jest kreowaniem dyskursów nowych, które – stając się dominującymi – nie wysła na akademickie obrzeża innych dyskursów?

Stacy Holman Jones pisze także o swoich doświadczeniach z godzeniem się ze śmiercią ukochanego dziadka. Opisuje nieprzespane noce oraz przytacza wiersz, który napisała z tej okazji, a który pomógł jej pogodzić się ze stratą (użycie formy poetyckiej w metodologii jakościowej staje się jedną z narracyj-

nych możliwości, zob. Brady 2010: 483–484). Autoetnografia może tu służyć raczej terapii niż analizie (Atkinson 2007), również świadectwa badawcze mogą przyczynić się do pomocy innym. Tami Spry (2001) odnotowuje lecznicze działanie autoetnografii w radzeniu sobie z doświadczeniem seksualnego nadużycia, natomiast Robbie Nicol (2013) wskazuje, że dzięki autoetnografii jednostkowe doświadczenia mogą stymulować pewne działania edukacyjne i pro-środowiskowe. Sarah Wall natomiast przywołuje własne doświadczenia jako matki adopcyjnej, które mogą pomóc w prawnym, proceduralnym, ale i emocjonalnym aspekcie tego zjawiska (2008). Atkinson i Delamont odwołują się do pracy Kena Plummera (*Telling Sexual Stories*), konstatując: [m]imo że relacje z ujawnienia swojego seksualizmu lub bycia ofiarą gwałtu uważane są za bardzo prywatne – i w pewnym sensie takie są – analiza Plummera pokazuje, że pod względem podzielanych form i gatunków są one wyrażane w określany sposób. [...] Kulturowo zdefiniowane formaty można zidentyfikować w wielu kontekstach wystąpień zarówno mówionych, jak i pisanych. (2010: 270)

Nie wydaje się, by pewien kontekst edukacyjny i terapeutyczny stał w sprzeczności z ambicjami analitycznymi. Więcej nawet, w sugestywnych narracjach można doszukiwać się pewnych wzorów i schematów kategoryzowania, choć przedstawiciele tego podejścia uznaliby taką analizę za przejaw ingerencji dominującego dyskursu poznawczego.

W swoim tekście Holmes żąda uwagi i zaangażowania. Postuluje, by odmawiać domknięć i kategoryzacji. Czyni to, zapewne wychodząc z pewnych dyskursywnych przekonań, wynikających – jak się

wydaje – z postawy radykalnie emancypacyjnej. Należy jednak nieustannie stawiać pytania – jak do takich postulatów odnoszą się inni. Czy istnieją inne typy zakorzenienia w kulturze? Czy grupy, do których Holmes się zwraca, naprawdę tego chcą, a może mają inną wizję swej emancypacji? Trudno polemizować z zasadnością stawiania oporu wobec wszelkiego rodzaju kolonializmu. Ellis, Adams i Bochner wspominają, że badacze winni „koncentrować się na sposobach produkowania znaczących, przystępnych i sugestywnych badań ugruntowanych w osobistym doświadczeniu, badań, które uwrażliwiałyby czytelników na kwestie polityk tożsamościowych, na doświadczenia spowite milczeniem i na formy reprezentacji, które pogłębiają naszą zdolność do empatii z ludźmi, którzy są inni od nas” (2011: 2 [tłum. RK]). Podejście autorów, jak to oszacowuje Lauren Albrecht, jest związane z nurtem poststrukturalistycznym i feministycznym (2012: 52). John Van Maanen puentuje, że prace z tego nurtu są odbiciem pewnych trendów kulturowych: kryzysu trwałych tożsamości, „końca świata, jaki znamy” (2011: 168 [tłum. RK]). Jakichkolwiek metafor tutaj nie używać, trudno nie uznać, że założenia metodologiczne Ellis i innych wynikają z zanurzenia w pewnym specyficznym kulturowo dyskursie.

Pytanie tylko, czy demokratyzowanie kulturowej sfery reprezentacji stoi w sprzeczności z poszukiwaniem uporządkowań, wzorów działań? Przecież sugestywni autoetnografowie poruszają się po pewnych wspólnych liniach – semantycznych, wizualnych, narracyjnych. Dociekanie ich natury wcale nie musi być represyjnym dyskursem. Wiadomo bowiem, że język nie jest transparentny, że wierne odwzorowanie rzeczywistości jest niemoż-

liwe. Zjawiska nie są niezależne od interpretacji, ale chodzi raczej o uznanie wielości ram interpretacyjnych, w których życie społeczne jest odgrywane. Ale z drugiej strony, ludzie wykazują zgodność form, zachowań, ekspresji z innymi. I nie chodzi o jakieś głębokie strukturalne zasady, które świecą blaskiem prawdy. Chodzi o pewne formy działania w kulturze, które ludzi łączą. A zatem narracje Denzina, Jones, Ellis można także w ten sposób postrzegać (np. jako wzory dyskursu liberalnych demokratów wykonujących wolny zawód w warunkach profesjonalnej wolności). Podejście etnografii krytycznej, interpretatywnej (czyli gleby, z której wyrasta autoetnografia sugestywna) odnosi się do kryzysu reprezentacji, uwikłania badacza w sferę instytucjonalną, rasową, klasową, genderową, osobowościową. Uważa się zatem, że obiektywna reprezentacja nie jest możliwa, a więc to, co pozostaje, to rodzaj eksperymentalnego pisarstwa oznaczającego przemyślenie reprezentacji i przejście od niej do niekończącego się procesu prezentacji. Czy sugestywna autoetnografia przełamuje kryzys? Czy usunięcie reprezentacji z pola widzenia naukowej oznacza, że nie powinniśmy starać się szukać odpowiedzi na pytania o wzory kulturowe czy sposoby życia w świecie przedstawicieli innych kultur? Czy zamiana dyskursu reprezentacji na dyskurs emancypacji zwalnia z ambicji opisywania świata (z próby takiego opisu)? Nawet Clifford Geertz twierdził, że działania ludzi kryją jakiś sens (2005), więc może nadal powinniśmy poszukiwać wzorów kulturowych, czegoś „ponad” subiektywność, nawet ze świadomością obciążenia takich dążeń przez nasze usytuowanie dyskursywne. Warto korzystać z dobrodziejstwa autoetnografii jako uzupełnienia, wentylu bezpieczeństwa, uwrażliwienia. Dając

świadectwo autoetnograficznym materiałom, dostaje się głębokie doświadczenie kulturowych wzorów, które ludzi kształtują. Jeżeli owo – bardzo często wyzwajające – doświadczenie skonfrontujemy z podobnymi „epifaniami” innych, to co możemy osiągnąć? Zbiór oderwanych od siebie subiektywnych prezentacji? Może jakieś odwzorowanie albo poszlakę istnienia porządku? Domniemanie, którym możemy się w krytycznym tekście podzielić? Paul Atkinson i Sara Delamont odwołują się tutaj do słowa „porządek” (2010). Pokazują, że na przykład analiza dyskursu, analiza konwersacyjna pomagają zrozumieć powszechne zasady porządku – związane z całym szeregiem podzielanych metod, których używanie przyczynia się do produkowania i reprodukcji prawidłowości zachowań. Żadna z emocjonalnych autoetnografii, odrzucająca strategię naukowej reprezentacji nie ucieka poza pewien wzór kulturowy. Dołączenie jej do innych świadectw, danych uzyskanych za pomocą innych metod – czyli uczynienie mariażu sugestywności z analizą szerszego kontekstu możliwym – jest wyzwaniem, które należy podjąć, by dążyć do zrozumienia świata społecznego.

Krytyka reprezentacji nie kwestionuje sensu wysiłków w etnograficznym rozumieniu świata. Może być on dla postmodernistycznych etnografów jednym z wielu dyskursów, ani lepszym, ani gorszym. Wydaje się jednak, że metoda naukowa dąży do jak najlepszego opisu świata, nawet jeżeli to niekończący się proces. Ten dyskurs się rozwija, uwrażliwia na krytykę i własne słabości. Trudno uznać, że etnografia czasów Bronisława Malinowskiego i etnografia Paula Atkinsona to ta sama dziedzina badawcza. A przecież obie pretendują/pretendowały do

rzetelnego opisu świata. To jeszcze bardziej skłania do poszukiwania różnorodnych „ways of seeing” (jeżeli nie chcemy jednak rezygnować z ambicji poznawczych na rzecz emocjonalno-performatywnych). Dominacja zachodniej epistemologii często – w skrócie – była kojarzona z supremacją przedstawicieli klasy średniej, białym mężczyzną, chrześcijaninem i tak dalej. Zamiana na czarną kobietę, lesbijkę wyznania żydowskiego z biednej klasy nic nie da, bo oba przypadki wyrastają z jakiegoś kontekstu. Ale konwergencja tak różnych doświadczeń mogłaby wiele pokazać.

Warto przytoczyć pewną linię argumentacyjną Normana Denzina. Pisze on: [n]asze praktyki badawcze są performatywne, pedagogiczne i polityczne. Przez nasze pisanie i nasze głosy uchwalamy światy, które studiujemy. Te performanse są nieuporządkowane i pedagogiczne. Powiadają naszym czytelnikom o tym świecie oraz jak my go widzimy. Pedagogiczne jest zawsze moralne i polityczne: przez ustanawianie sposobów widzenia i bycia. Fakt ten wyzywa, kontestuje lub utwierdza oficjalny, hegemoniczny sposób patrzenia i reprezentowania innych. (Denzin 2006: 422 [tłum. RK])

Dalej wspomina, że performatywne praktyki mają dekonstruować ową hegemonię w imię bardziej demokratycznego i egalitarnego społeczeństwa. Biorąc pod uwagę to, że autoetnografia to rodzaj eksploracji własnego Ja, uwikłanego w kontekst danej kultury, Denzin nie powinien proponować metody, która wykracza poza kontekst, w którym jego osobowość się rozwija. A przecież Denzin pisał o grupie Native Americans z parku Yellowstone, nie będąc członkiem tej kultury (odwiedzał park, będąc dzieckiem).

Wstawia się za nimi, wspominając o rasistowskim dyskursie, który dominował w stosunku do Indian. Nie polemizując z takim stwierdzeniem (zapewne prawdziwym), widać jednak, że jest to spojrzenie z zewnątrz, nawet jeżeli autobiograficzne (narracja małego chłopca). Dlaczego zatem etnograf/socjolog nie może patrzeć z pozycji „outsidera”, wyposażony w narzędzia nauki? Czy jego prace nie są w stanie pokazać rasistowskiego dyskursu wobec jakiejś grupy etnicznej? Czy nie mogą przyczynić się zarówno do rzetelnego opisu sytuacji, jak i sugerować niezbędności stosownych reform społecznych? Tak jak Norman K. Denzin patrzy na przedmiot swojej refleksji z pozycji liberalnego demokrata o nastawieniu emancypacyjnym, tak również analitycznie zorientowany badacz oszacowuje świat badanych według pewnych prawideł. Świadomość zalet i wad obu podejść skłania do podjęcia pewnych metodologicznych konkluzji.

W stronę metodologicznego dyskursu

Te ostatnie będą oparte na propozycji Leona Andersona i jego koncepcji „analitycznej autoetnografii”. Uznaje się, że ambicje tego badacza można łączyć z motywacjami sugestywnej autoetnografii. Przy najmniej w pewnym zakresie. Rezultatem byłoby podejście, w którym badacz dąży do opisu danego zjawiska, korzystając z różnorodnych danych, przy jednoczesnej pogłębionej refleksji na temat swojego miejsca w procesie badawczym i kulturze, którą bada. Narracja naukowa byłaby nasycona interpretatywną, refleksyjną treścią świadczącą o obecności autora w tekście. Czytelnik miałby poczucie, że generalizacje teoretyczne i pewne koncepcje idą w parze z osobistymi refleksjami piszącego.

Przyjrzyjmy się zatem propozycji Andersona. Po pierwsze, autor wspomina o statusie „kompletnego członka”, jaki charakteryzuje badacza. Nie jest on „zewnętrznym obserwatorem”, ale uczestniczy w badanej kulturze (np. jako chory, jak w przypadku Roberta Murphy’ego). Wyróżnia się tutaj dwie możliwości. W pierwszej okoliczności, zwanej „oportunistycznej”, badacz staje się członkiem kultury w drodze urodzenia, zainteresowań, potrzeb, roli zawodowej. Zaangażowanie się w praktykę buddyjską jest tego przykładem, w tym przypadku potrzeba duchowego rozwoju pojawiała się jako pierwsza, a projekt badawczy narodził się dopiero po kilku latach od zapoczątkowania praktyki. Inna możliwość, zwana „convert”, jest bardziej klasyczna dla badań (szczególnie w tradycji szkoły chicagowskiej, do której Anderson się odwołuje). Badacz staje się członkiem danej kultury, by ją naukowo eksplorować. To przypadek zaangażowania się w świat kibiców. Wprawdzie zainteresowanie kulturą futbolu pojawiło się w dzieciństwie (np. poniedziałkowe ranki z czasów PRL-u, by obejrzeć wyniki piłkarskie na ostatniej stronie „Trybuny Ludu”), jednak wejście w świat społeczności fanatycznych kibiców było podyktowane motywacjami badawczymi.

Odkrycia, których badacz dokonuje, wynikają z „bycia tam” i z dialogu z innymi. Nakłada to na niego obowiązek „analitycznej refleksyjności”, stanowiącej kolejny wyróżnik propozycji analitycznej. Badacz zobowiązany jest do dokonania autoinspekcji w celu lepszego zrozumienia siebie i innych. Refleksyjność służy uzmysłowieniu tego, jak wewnętrzny świat ulega zmianom pod wpływem grupowych doświadczeń. Dostrzega się fakt „produkowania” procesu reprezentacji, ale i to, jak ten proces konstytuuje ba-

dacza. Nowe wartości, które się napotyka, konfrontowane są ze znaczeniami wnoszonymi w dialog (Wagner 2003: 65). Kim staję się, będąc tutaj, kim mogą stać się inni? – to pytania, które mogą powstać. Owa analityczna refleksyjność skłania do ciągłego porównywania perspektyw. Pytanie „dlaczego tak się dzieje” zmusza do poszukiwania odpowiedzi wielowymiarowych – odpowiedzi z perspektywy dawnych znaczeń, ale i wartości nabytych w badanej kulturze. Doświadczenie różnych światów badaczki terenowej prowadzi ją do pytania o podstawy jej własnego doświadczenia. Pytanie to jest częścią procesu poszukiwania ogólnego zrozumienia tego, jak „światy” są zakładane i wytwarzane oraz, jak ich mieszkańcy osiągają porozumienie co do działania społecznego i wartości moralnej. (Hastrup 2004: 91)

Zasadą dominującą w tym aspekcie staje się wspomniana już „informacyjna wzajemność” (Anderson 2006: 383), dzięki której badacz może poznawać najbardziej elementarne interpretacje i przeżycia innych członków, a czasami – w drodze dialogu – zainspirować ich (co może stać się na poziomie zarówno świadomie prowadzonej dyskusji, jak i zupełnie przypadkowo) do ich własnej „analitycznej refleksji”. Podejście to wykracza poza narracje sugestywne, w których akcent kładzie się przede wszystkim na własne doświadczenie, chociaż – w pewnym zakresie – bliskie jest zaleceniom Clifforda Geertza do akcentowania wielu ram interpretacyjnych („zagęszczających” opis, zob. 2005). Nasza – najbardziej nawet refleksyjna – praca analityczna nie wyczerpuje zbioru tych praktyk⁴.

⁴ Małgorzata Jacyno wspomina o tym, że to czasy nowoczesne otworzyły nowe, niespotykane dotąd warunki dla ludzkiej refleksyjności (2013). Nie ominęło to również nauki.

Analityczna refleksyjność badacza łączy oba omawiane tutaj podejścia do autoetnografii (choć w dyskursie akademickim dyskusja zdecydowanie ustawia je w kontrze). Kolejny aspekt – „narracyjna obecność osoby badacza” (Anderson 2006: 384) w tekście – również łączy oba podejścia. Autor staje się jednym z aktorów kulturowej gry, staje się przedmiotem badawczym, którego doświadcza (zob. Wyka 1993). Uczucia i doświadczenia badacza są inkorporowane w opowieść, a co najważniejsze – stanowią elementem bazy danych, która służy budowaniu tekstu. Badacz musi mieć świadomość, że jego obecność nie powinna prowadzić do czegoś, co Sara Delamont opisuje jako „narcystyczny substytut autoetnografii dla badań” (2009: 51 [tłum. RK]). W tym miejscu otwiera się pole do emocjonalnego wzruszenia i głębokiej empatii, ale Anderson dodaje, że autonarracyjność może także prowadzić do nomotetycznych prób zrozumienia społecznego procesu. W tym celu należy kontrolować proces „autoabsorbacji”, by nie traktować obecności autora w tekście jako celu samego w sobie. Linie podziału wyznacza dążność do osiągnięcia celu poznawczego. Jeżeli ujawnienie własnych emocji i doświadczeń służy zrozumieniu danego zjawiska, ich włączenie (nawet w bardzo sugestywnej formie) nie powinno stanowić pola do krytyki. Wszystko zależy od motywacji badacza. Mogą one być tylko poznawcze (przedstawiam siebie, bo to jest kluczowe dla poznania fenomenu społecznego), jak również motywujące do działania.

To, co różni sugestywnie zorientowanych autoetnografów od analitycznych, to rezygnacja z wprowadzenia w życie etnograficznego imperatywu rozumienia świata. Czynią to oczywiście w drodze

epistemologicznych rozważań dotyczących dyskursywnych uwarunkowań reprezentacji. Nic jednak nie stoi na przeszkodzie temu, by dążyć do zrozumienia kultury, w której funkcjonujemy jako badacze. Czy osobiste zrozumienie kultury hardcorowych kibiców jest pełniejsze, „lepsze” od zrozumienia, które stałoby się udziałem na przykład badaczki (dla której obelgi wyrażane w formie sfeminizowanej mogą mieć inny ciężar gatunkowy, zob. Erhart 2013)? Gdyby pozostać tylko przy jednostkowej, nawet najbardziej refleksyjnej analizie, rozstrzygnięcie tego dylematu jest trudne do założenia. Heewon Chang (2008) wspomina, by z tego powodu unikać nadmiernego skupienia na sobie w stosunku do innych czy wyłącznego bazowania na swojej pamięci. Dlatego warto myśleć o autoetnografii jako „wysoce spersonalizowanej relacji wykorzystującej doświadczenie autora/badacza dla celów rozwinięcia socjologicznego rozumienia” (Sparkes 2000: 21 [tłum. RK]). Powodzenie procesu badawczego może nabrać realnych kształtów, gdy wprowadzi się postulat dialogu z informatorami wykraczającymi poza badawcze Ja, co stanowi czwarty element propozycji metodologicznej Andersona. W tym punkcie refleksyjność staje się tak naprawdę refleksyjnością relacyjną i odnosi się do „etyki relacyjnej” opisywanej przez Carolyn Ellis.

Spektrum źródeł i konwencji uzupełniających osobistą narrację badacza jest tutaj naprawdę szerokie. Sama Ellis, do spółki z Tony Adamsem i Arthurem Bochnerem (2011: 6–7), proponuje cały wachlarz możliwości: „tubylcze/rdzenne etnografie” – konstrukcje członków danej kultury, które nie są już dłużej wykluczone; „etnografie narracyjne” –

zawierające doświadczenia badacza; „refleksyjne, diadyczne wywiady” – oparte na interakcyjnym wyłanianiu znaczeń i emocjonalnej dynamice (czego, uczestnicząc w kulturowym środowisku, trudno uniknąć); „refleksyjne etnografie” – dokumentujące zmianę badacza na skutek procesu badawczego; „warstwowa analiza” opisująca to, jak dane i analiza odnoszą się do siebie jednocześnie (strategia bliska teorii ugruntowanej, gdzie dane empiryczne „współpracują” z teorią procesualnie); „interaktywne wywiady” – które pomagają poczuć ludzkie doświadczenia i procesy wyłaniania się emocji; „wspólnotowe autoetnografie” – wykorzystywanie doświadczeń badaczy w „kolaboracji”, by wskazać, jak wspólnota manifestuje kulturowe treści (inne określenia to „kolaboracyjne” [collaborative] lub „zbieżne [concurrent] autoetnografie); „współkonstruowane narracje” – pokazujące znaczenie relacyjnych doświadczeń, tego jak ludzie wspólnie pokonują przeszkody, dochodzą do konsensusu w drażliwych kulturowo zagadnieniach.

Bierze się pod uwagę różnorodne źródła danych, które wspierają osobiste przekonania i opinie. Warto wspomnieć o przykładach dostępnych w literaturze. Na przykład Lauri Purdy, Paula Potrac i Robyn Jones (2008) wymieniają wykorzystanie e-maili (wysłanych i otrzymywanych), dziennika treningowego, notatek, wspomnień w opisie doświadczeń władzy w relacji trener–sportowiec. Inny artykuł opisuje historię australijskiego pływaka i zawiera spojrzenie z czterech perspektyw – autoetnograficznej, trenera, matki sportowca, rówieśników (Jenny MacMahon i Maree Dinan Thomson [2011]). Wspomina się o nowym ujęciu

regularnych fizjologicznych praktyk kształtowanych przez specyficzny dyskurs kulturowy (tu: australijską szkołę pływania), nazwanym „etnofizjologicznym”. Jest to dowód, że nowe teoretyczne ujęcia mogą być generowane na drodze autoetnografii. Podobnie jest w przypadku pracy Jacquelyn Allen-Collinson. Jest to biegaczka długodystansowa, której projekt dotyczył kwestii bycia biegaczką w sferze publicznej. Zastosowała ona *collaborative* („wspólną”) odmianę metody. Oprócz autoetnografii prowadziła wywiady z biegaczkami i obserwatorami, porównywała także książki kobiet-sportsmenek. Na bazie analiz proponuje koncepcję „autofenomenografii”, która odwołuje się raczej do procesów żywego doświadczenia zjawisk niż kulturowego usytuowania (Allen-Collinson 2012). Jej koncepcja jest dowodem, na to że na bazie świadectw autoetnograficznych można rozwijać teorię danych zjawisk. W innych tekstach Allen-Collinson wykorzystuje również feministyczne tło interpretacji, jej propozycje odnoszą się więc także do wartości emancypacyjnych. Jak widać, rozwijanie teorii może iść w parze z motywami zaangażowania. Pracuje ona także nad tekstami w modelu „collaborative autoethnography” z badaczem – mężczyzną (zob. Allen-Collinson, Hockey 2009). Zróżnicowane podejścia metodologiczne są potwierdzeniem tego, że: „[p]róby akumulacji wiarygodnej wiedzy leżą u podstaw *każdego* dialogu, a nie są standardem narzuconym przez mężczyzn” (Silverman 2007: 241).

Innym przykładem jest zaangażowanie triangulacji, ale rozumianej według Paula Atkinsona i Sarę Delamont: „może istnieć sposób triangulacji zaczerpnięty z wyraźnego uznania wielości po-

rządków społecznych i zasad strukturyzujących” (2010: 273). Uznaje się wielość i symultaniczność kulturowych ram odniesienia – mówionych, odgrywanych, semiotycznych, wizualnych, materialnych i tak dalej. Relacje oparte na triangulacji wynikają z szeregu strategii metodologicznych, które odzwierciedlają autochtoniczne zasady porządku i działania. Te strategie starają się po prostu odzwierciedlać zróżnicowane sposoby konstytuowania tych autochtonicznych zasad porządku i działania. Otwarcie się na wielość porządków i zasad porządkujących można potraktować jako remedium na niebezpieczeństwa konstruowania rzeczywistości, czego triangulacja może być elementem (por. Konecki 2008). Nie bez znaczenia jest także dodanie do strategii triangulacji zróżnicowanych perspektyw teoretycznych, rodzajów danych, metod badawczych, jak i osób badających (Flick 2011: 81).

Kluczowa kwestia, która dzieli omawiane tu stanowiska, dotyczy zaangażowania w teoretyczne wyjaśnianie fenomenów społecznych. To jest cecha, która dzieli analityczne podejście Andersona z myślicielami pokroju Denzina, Ellis. Słowo „analityczny” oznacza w tym przypadku „wskazanie szerszego zestawu praktyk wykraczających poza dane empiryczne, które są skierowane w stronę rozwijania teorii, jej oczyszczania i rozbudowania” (Anderson 2006: 387 [tłum. RK]). To nie tylko opisywanie świata społecznego, ale również próba budowania generalizacji, teoretycznego wyjaśniania jego struktury. Według Andersona analityczna autoetnografia może temu służyć. Wskazuje przykład studium Davida Karpa na temat depresji. Świadectwo Karpa jest sugestywne,

przejmujące, zapewne bliskie chorym na depresję czy ich rodzinom (obfitujące w wiele szczegółów z życia prywatnego chorego, jak choćby przeciągające się problemy z bezsennością i ich wpływ na pracę zawodową i życie prywatne). Utrzymana w duchu symbolicznego interakcjonizmu książka *Speaking of Sadness* jest empirycznym przykładem łączenia perspektyw *evocative* i *analytic*. Można z niej próbować tkąć społeczną teorię depresji (na polskim gruncie próbuje to czynić np. Dorota Rancew-Sikora [2012]). Karp, korzystając z metodologii jakościowej, stwierdza: „[s]ocjologia jest pełna przykładów studiów bazujących na obserwacji pojedynczych przypadków lub wywiadów z małą liczbą osób, które dostarczają silnych generalizacji o formach będących podstawą społecznego życia” (1996: 202). Jednocześnie nie jest to propozycja, która zamyka dyskusję, jak chciałyby Stacy Holman Jones czy Carolyn Ellis. Anderson zauważa bowiem, że w tradycji interakcjonizmu symbolicznego, na przykład dzięki „pojęciom uczulającym”, trudno mówić o pozytywistycznych, realistycznych „domknięciach” prawdy.

Znakomitym przykładem wykorzystania autoetnografii (analitycznej) na polskim gruncie jest praca Anny Kacperczyk dotycząca angażowania ciała w badaniach świata wspinaczy (2012). Autorka nie odżegnuje się od własnych przeżyć, z których niektóre są wyjątkowo sugestywne, dotyczą najsilniejszych emocji (strachu przed odpadnięciem od ściany, lęku oraz bezsilności). Tak silne doświadczenia mają ogromne znaczenie. Autoetnografia „daje niepowtarzalną szansę docierania do doświadczeń pozwalających głębiej zrozumieć badaną aktywność – daje też wgląd w postępy samego

procesu poznawczego i pewną kontrolę nad nim oraz świadomość, co jako badacze – ucieleśnione jednostki – wprowadzamy do procesu badawczego” (Kacperczyk 2012: 54). Rola danych autoetnograficznych zyskuje na znaczeniu przez możliwość porównania ich z innymi danymi, szczególnie tymi, które uzyskuje się z obserwacji czy wywiadów. Kacperczyk dokonuje takich porównań, stawiając pytania o doświadczenia związane z ciałem w czasie wspinaczki zarówno w przypadku badanych, jak i własnym. Czytając jej opracowanie, można zarówno poczuć emocje, wyobrazić sobie euforię, którą przeżywają wspinacze, jak i uzyskać wgląd w szerszy kontekst kultury ludzi, którzy tej pasji się poświęcają.

Pozostaje również odpowiedź na pytanie, jaki status może mieć teoria będąca wynikiem badań autoetnograficznych. Rozwinięciem analitycznego podejścia do autoetnografii może być zastosowanie teorii ugruntowanej. Steven Pace (2012) konstatuje, że taka praktyka może dawać sposobność zarówno do analizy opowieści, jak i formułowania teorii lub ogólnych wyjaśnień dotyczących doświadczeń badacza. Jak jednak wyjaśnia autor, termin „teoria” nie odnosi się do teorii, która może być użyta do generowania i testowania przewidywań. Odnosi się raczej do spojrzenia, które tłumaczy, jak i dlaczego coś się wydarza, stanowiąc podstawę dostarczającą przypuszczeń i potencjalnych hipotez dla kolejnych badań. Nawet orędowniczka autoetnografii sugestywnej, Carolyn Ellis, proponuje pewne rozwiązania analityczne, wskazując „tematyczną analizę narracji”. Pisze: „[t]ematyczna analiza odnosi się do traktowania opowieści jako danych i użycia analizy w docieraniu do tematów, które objaśniają treść, skupiają ją

i przenikają opowieści” (2004: 196 [tłum. RK]). Generalnie rzecz biorąc, strategii może być więcej:

[a]lternatywnie, mógłbyś skupić się na własnej opowieści, następnie na opowieściach innych, które na powrót łączysz ze swoją. Można także skupić się na własnej narracji, potem analizować dostępną literaturę. Skupić się na pytaniach, które z literatury wynikają, albo na pytaniach związanych z akceptowanymi teoriami bądź na kreowaniu nowych idei. (Ellis 2004: 198 [tłum. RK])

Otwarcie się badań autoetnograficznych na różne typy refleksyjności i dostępnych danych łączy się z otwartością na konstruowanie teorii i budowanie narracji dotyczących świata ludzkiej kultury. Wiedza antropologiczna ma, jak to pokazała Kirsten Hastrup, „wartość właśnie ze względu na możliwość przewyciężenia dystansu między światami (...) i dokonywania uogólnień dotyczących całościowej kondycji ludzkiej, w której światom przypisane są różne pozycje” (2004: 97). Nie jest to jednak wiedza „czysta” w sensie kantowskim, która uzurpowałaby sobie autorytarny przywilej kontrowania domeny epistemologicznej. Jest to wiedza empiryczna, otwarta na krytykę, ale i niewolna od wpływów historycznych uwarunkowań.

Zakończenie

Autoetnografia jest młodą metodą badawczą wyrosłą z dziedziny badań jakościowych (choć refleksje na temat wpływu badacza na badania i na odwrót były podejmowane na przykład w opracowaniach etnograficznych). W Polsce jest słabo rozpowszechniona. Oprócz wspomnianej już wcze-

śniej Anny Kacperczyk, można jeszcze odnotować pracę Patrycji Polczyk (2012), która użyła autoetnografii w analizie sytuacji osób niepełnosprawnych (sama jest osobą poruszającą się na wózku). Jednak w jej tekście nie ma wzmianki o metodologicznych niuansach, podobnie jak w przypadku artykułu Łukasza Krzyżowskiego (2010) i Dominiki Byczkowskiej (2012). Z wyżej wymienionych prac tylko pierwsza autorka odnosi się wyraźnie do wątpliwości metodologicznych. W Polsce nie doświadczyliśmy poważnego sporu na temat wymiaru „sugestywnego” i „analitycznego”. Trudno jednak go pominąć zważywszy choćby na konieczność prezentowania najnowszych trendów metodologicznych studentom nauk społecznych. Autoetnografia może przydać się jako jedna z metod wykorzystywanych w badaniach, wpisując się w procedurę triangulacji.

Inny cel wiąże się z faktem zaangażowania badacza w kulturę, którą eksplorują. Zalety wykorzystania autoetnografii w takich przypadkach trudno przecenić. Nawet jeżeli nie będą oni uważali za słuszne „nasycanie” tekstów własną osobą, to jednak trudno przypuszczać, że uda im się uciec od refleksji na temat własnego osadzenia w danym kontekście społecznym. A w tej materii autoetnograficzna analiza przydaje się w sposób bezdyskusyjny. Daje ona metodologiczny ekwipunek niezbędny do postawienia sobie pytań o naszą rolę w badanej kulturze oraz o przemiany osobowości badawczej w toku procesu badawczego. Od tych pytań, szczególnie współcześnie, nie da się uciec. Wydaje się, że nic nie stoi na przeszkodzie, by polscy badacze próbowali na nie odpowiedzieć, zarówno sugestywnie, jak i analitycznie.

Bibliografia

Albrecht Lauren (2012) *Home Sex Toy Parties: A Non-Traditional, Uniquely Situated Venue of Sexuality Education for Women*. Niepublikowana praca magisterska. Edmonton: University of Alberta.

Allen-Collinson Jacquelyn (2012) *Autoethnography: Situating Personal Sporting Narratives in Socio-Cultural Context* [w:] Kevin Young, Michael Atkinson, eds., *Qualitative Research on Sport and Physical Culture*. Bingley: Emerald, s. 191–212.

Allen-Collinson Jacquelyn, Hockey John (2009) *The Essence of Sporting Embodiment: Phenomenological Analyses of the Sporting Body*. „The International Journal of Interdisciplinary Social Sciences”, vol. 4, s. 71–81.

Anderson Leon (2006) *Analytic Autoethnography*. „Journal of Contemporary Ethnography”, vol. 35, s. 373–395.

Antonowicz Dominik, Kossakowski Radosław, Szlendak Tomasz (2011) *Ostatni bastion antykonsumeryzmu? Kibice industrialni w dobie komercjalizacji sportu*. „Studia Socjologiczne”, nr 3, s. 113–139.

Atkinson Paul (2006) *Rescuing Autoethnography*. „Journal of Contemporary Ethnography”, no. 4, s. 400–404.----- (2007) *Narrative Turn or Blind Alley?* „Qualitative Health Research”, vol. 7, s. 325–344.

Atkinson Paul, Delamont Sara (2010) *Perspektywy analityczne* [w:] Norman K. Denzin, Yvonna S. Lincoln, red., *Metody badań jakościowych*, t. 2. Przełożyła Bogumiła Mateja. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 257–283.

Brady Ivan (2010) *Poetyka dla planety. Rozprawa o niektórych problemach związanych z miejscem* [w:] Norman K. Denzin, Yvonna S. Lincoln, red., *Metody badań jakościowych*, t. 2. Przełożyła Aleksandra Wagner. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 483–544.

Byczkowska Dominika (2012) *„Ciało to mój największy nauczyciel”. Interakcje z własnym ciałem w pracy tancerza*. „Przegląd Socjologii Jakościowej”, t. 8, nr 2, s. 112–127 [dostęp 8 lipca 2014r.]. Dostępny w Internecie <http://www.przegladsocjologiijakosciowej.org/index_pl.php>.

Chang Heewon (2008) *Autoethnography as Method*. Walnut Creek: Left Coast Press.

Chase Susan E. (2010) *Wywiad narracyjny. Wielość perspektyw, podejść, głosów* [w:] Norman K. Denzin, Yvonna S. Lincoln, red., *Metody badań jakościowych*, t. 2. Przełożył Filip Schmidt. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 15–56.

Delamont Sara (2009) *The Only Honest Thing: Autoethnography, Reflexivity and Small Crises in Fieldwork*. „Ethnography and Education”, vol. 4, s. 51–63.

Denzin Norman K. (2006) *Analytic Autoethnography, or Déjà Vu All Over Again*. „Journal of Contemporary Ethnography”, vol. 35, s. 419–428.

Ellis Carolyn (1995) *Final Negotiations: A Story of Love, Loss, and Chronic Illness*. Philadelphia: Temple University Press.

----- (2004) *The Ethnographic I. A Methodological Novel About Autoethnography*. Walnut Creek: AltaMira Press.

----- (2007) *Telling Secrets, Revealing Lives: Relational Ethics in Research With Intimate Others*. „Qualitative Inquiry”, vol. 13, s. 3–29.

----- (2009) *Revision: Autoethnographic Reflections on Life and Work*. Walnut Creek: Left Coast Press.

Ellis Carolyn, Adams Tony E., Bochner Arthur P. (2011) *Autoethnography: An Overview*. „Forum: Qualitative Social Research”, vol. 12, s. 1–18.

Ellis Carolyn, Bochner Arthur P. (2000) *Autoethnography, Personal Narrative, Reflexivity* [w:] Norman K. Denzin, Yvonne S. Lincoln, eds., *Handbook of Qualitative Research*. Thousand Oaks: Sage, s. 733–768.

Erhart Itir (2013) *Ladies of Besiktas: A Dismantling of Male Hegemony at İnönü Stadium*. „International Review for the Sociology of Sport”, vol. 48, s. 83–98.

Flick Uwe (2010) *Projektowanie badania jakościowego*. Przełożył Paweł Tomanek. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

----- (2011) *Jakość w badaniach jakościowych*. Przełożył Paweł Tomanek. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Geertz Clifford (2005) *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*. Przełożyła Maria Piechaczek. Kraków: Uniwersytet Jagielloński.

Glaser Barney G., Strauss Anselm (2009) *Odkrywanie teorii ugruntowanej. Strategie badania jakościowego*. Przełożył Marek Gorzko. Kraków: Nomos.

Hastrup Kirsten (2004) *O ugruntowaniu się światów – podstawy empiryczne antropologii* [w:] Marian Kempny, Ewa Nowicka, red., *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje*. Przełożyła Marta Bucholc. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 87–99.

Holman Jones Stacy (2010) *Autoetnografia. Polityka tego, co osobiste* [w:] Norman K. Denzin, Yvonna S. Lincoln, red., *Metody badań jakościowych*, t. 2. Przełożyła Maja Brzozowska-Brywczyńska. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 175–218.

Hornby Nick (2012) *Futbolowa gorączka*. Przełożyła Małgorzata Hesko-Kołodzińska. Poznań: Zysk i S-ka.

Jacyno Małgorzata (2013) *Anatomia nowoczesnej refleksyjności*. „Przegląd Socjologii Jakościowej”, t. 9, nr 3, s. 44–57 [dostęp 8 lipca 2014 r.]. Dostępny w Internecie <http://www.przegladsocjologiijakosciowej.org/index_pl.php>.

Kacperczyk Anna (2012) *Badacz i jego ciało w procesie zbierania i analizowania danych – na przykładzie badań nad społecznym światem wspinaczki*. „Przegląd Socjologii Jakościowej”, t. 8, nr 2, s. 32–63 [dostęp 9 lipca 2014 r.]. Dostępny w Internecie <http://www.przegladsocjologiijakosciowej.org/index_pl.php>.

Karmapa IX Łangczuk Dordze (b.r.) *Mahamudra eliminująca ciemności niewiedzy*. Przełożył Jacek Sieradzan. Kraków: Terma Publishing.

Karp David A. (1996) *Speaking of Sadness*. New York: Oxford University Press.

Konecki Krzysztof Tomasz (2008) *Triangulation And Dealing With The Realness of Qualitative Research*. „Qualitative Sociology Review”, vol. 4, no. 3, s. 7–28 [dostęp 7 lipca 2014 r.]. Dostępny w Internecie <www.qualitativesociologyreview.org>.

Konecki Krzysztof Tomasz (2012) *„Ciało świętynią duszy”, czyli o procesie budowania tożsamości praktykującego hatha-jogę*. *Konstruowanie prywatnej quasi-religii*. „Przegląd Socjologii Jakościowej”, t. 8, nr 2, s. 64–111 [dostęp 8 lipca 2014 r.]. Dostępny w Internecie <http://www.przegladsocjologiijakosciowej.org/index_pl.php>.

Kossakowski Radosław (2010) *Diamentowa Droga – wspólnota religijna w świecie duchowości refleksyjnej*. Kraków: Nomos.

----- (2011) *Budda w kulturze konsumpcji. Rzecz o spotkaniu Wschodu z Zachodem*. Toruń. Wydawnictwo Marszałek.

Krzyżowski Łukasz (2010) *Autoetnografia a etnografia wielostanowiskowa w studiach migracyjnych*. „Studia Humanistyczne AGH”, t. 8, s. 25–40.

McMahon Jenny, Thomson Maree Dinan (2011) *“Body Work—Regulation of a Swimmer Body”: An Autoethnography From an Australian Elite Swimmer*. „Sport, Education and Society”, vol. 16, s. 35–50.

Nicol Robbie (2013) *Returning to the Richness of Experience: Is Autoethnography a Useful Approach for Outdoor Educators in Promoting Pro-environmental Behaviour?* „Journal of Adventure Education & Outdoor Learning”, no. 1, s. 3–17.

Okoński Michał (2013) *Futbol jest okrutny*. Sękowa: Czarne.

Pace Steven (2012) *Writing the Self Into Research: Using Grounded Theory Analytic Strategies in Autoethnography*. „TEXT Special Issue Creativity: Cognitive, social and cultural perspectives”, vol. 16, s. 1–15.

Patton Michael Quinn (2002) *Qualitative Research & Evaluation Methods*. London: Sage.

Plummer Ken (2001) *The Call of Life Stories in Ethnographic Research* [w:] Paul Atkinson i in., eds., *Handbook of Ethnography*. Thousand Oaks: Sage, s. 395–406.

Polczyk Patrycja (2012) *Autoethnography as an Accessible Method of Research*. „Forum Oświatowe”, vol. 47, s. 175–182.

Poulos Christopher N. (2013) *Autoethnography* [w:] Audrey A. Trainor, Elisabeth Graue, eds., *Reviewing Qualitative Research in the Social Sciences*. New York: Routledge, s. 38–53.

Przybysławski Artur (2010) *Pustka jest radością, czyli filozofia buddyjska z przymrużeniem (trzeciego) oka*. Warszawa: Iskry.

Purdy Laura, Potrac Paul, Jones Robyn (2008) *Power, Consent and Resistance: An Autoethnography of Competitive Rowing*. „Sport, Education and Society”, vol. 13, s. 319–336.

Rancew-Sikora Dorota (2012) *W poszukiwaniu społecznej koncepcji depresji*. „**Studia Socjologiczne**”, nr 3, s. 81–104.

Richardson Laurel, St. Pierre Elizabeth Adams (2010) *Pisanie jako metoda badawcza* [w:] Norman K. Denzin, Yvonna S. Lincoln, red., *Metody badań jakościowych*, t. 2. Przełożyła Marta Sałkowska. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 457–482.

Seegers Manfred (2009) *Medytacja. Pogląd i praktyka w buddyzmie Diamentowej Drogi*. Przełożyły Renata Daszek i Marta Szczęśniewicz. Opole: Hung.

Silverman David (2007) *Interpretacja danych jakościowych*. Przełożyły Małgorzata Głowacka-Grajper i Joanna Ostrowska. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Sparkes Andrew C. (2000) *Autoethnography and Narratives of Self: Reflections on Criteria in Action*. „Sociology of Sport Journal”, vol. 17, s. 21–43.

Spry Tami (2001) *Performing Autoethnography: An Embodied Methodological Praxis*. „Qualitative Inquiry”, vol. 7, s. 706–732.

Stuhr Jerzy (2012) *Tak sobie myślę*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.

Van Maanen John (2011) *Tales of the Field: On Writing Ethnography*. Chicago: University of Chicago Press.

Wagner Roy (2003) *Wynalezienie kultury* [w:] Marian Kempny, Ewa Nowicka, red., *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej*. Przełożyła Anna Malewska-Szałygin. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 59–72.

Wall Sarah (2008) *Easier Said Than Done: Writing an Autoethnography*. „International Journal of Qualitative Methods”, vol. 7, s. 38–53.

Wyka Anna (1993) *Badacz społeczny wobec doświadczenia*. Warszawa: IFiS PAN.

Cytowanie

Kossakowski Radosław (2014) *Medytacja i futbolowa gorączka. O potencjale, ograniczeniach i domknięciach autoetnografii*. „Przegląd Socjologii Jakościowej”, t. 10, nr 3, s. 96–122 [dostęp dzień, miesiąc, rok]. Dostępny w Internecie: <www.przegladsocjologiijakosciowej.org>.

Meditation and Football Fever. On the Potential, Limitations, and Closings of Autoethnography

Abstract: The article undertakes discussion within dispute between the representatives of “evocative” and “analytical” fields of autoethnography. The main assumption of the text is that these two approaches can be combined, using the advantages of each. The author points out the limitations of the “evocative” approach and criticizes its main assumptions concerning the lack of commitment to development of theory in social sciences. It is considered reasonable to take into account reflective analysis on the role the researcher has in the research process. It does not seem, however, that researcher’s entanglement in normative and social structure can prevent the formation of more general explanations. This can be achieved due to diversification of available empirical data, for example, in the form of interviews with other members of the culture, or content analysis. Emphasizing of evocative values need not be in contradiction with the pursuit of exploring the order of social organization and indigenous cultural patterns. In the article, some samples from research fields are considered. Autoethnography of meditation and fandom culture enables not only to expand the knowledge on these phenomena but also points out limitations and advantages of the method at hand.

Keywords: evocative autoethnography, analytic autoethnography, ethnography, culture, field research

Marcin Kafar
University of Lodz, Poland

Carolyn Ellis
University of South Florida, U.S.A.

Autoethnography, Storytelling, and Life as Lived: A Conversation Between Marcin Kafar and Carolyn Ellis

Abstract This conversation takes place in Warsaw. Carolyn Ellis has come to Poland to accompany Jerry Rawicki, a Warsaw Ghetto survivor, on his first trip back to Poland since the Holocaust. There she arranged to meet Marcin Kafar, a scholar in Poland who has spent time with her at the University of South Florida in Tampa, Florida. During this visit, Marcin assists Carolyn with video recording Jerry's experiences as they visit Holocaust sites, and Jerry remembers and reflects on his experience. Afterwards, Marcin converses with Carolyn about autoethnography, storytelling, and the importance of life in the context of searching for ethos by academics.

Keywords Autoethnography; Storytelling; Personal Narrative; Scientific Auto/Biographies; Ethos, Carolyn Ellis

Stories and the Importance of Life in the First Place

Marcin: Carolyn, tell me, how you feel about stories?

Carolyn: Oh, I love stories!

Marcin: Ok. Then let me start our conversation by reminding you of one particular story. Actually, this is a story about a situation we both participated in. I assume that that situation and the story about it might serve as a sort of passage both to our common biographical ground and to a wider context of a biographically centered view of science. If you're

ready, let's go back to September 2010. I remember it was a very hot afternoon in Tampa that day. We had just finished our autoethnography class and you asked me if I wanted to visit your local wildlife reserve. Do you remember it?

Carolyn: Yes, I do!

Marcin: When I said "yes," you changed your formal clothes into casual wear, we jumped into your car and headed for Lettuce Lake Park, the place packed with greedy alligators. We were walking through treacherous marsh when I suddenly asked you, "Carolyn, why did you decide to invite me for

Marcin Kafar is an Assistant Professor at the University of Lodz (Poland) where he teaches anthropology and qualitative research methodology. He is the originator of the "Biographical Perspectives" research project, author of *In the World of Exiles, Widows, and Orphans: On a Certain Variant of Engaged Anthropology (W świecie wygnańców, wdów i sierot. O pewnym wariacie antropologii zaangażowanej)* (2013), and editor of *Scientific Biographies: Between the "Professional" and "Non-Professional" Dimensions of Humanistic Experiences* (2013), as well as *Scientific Biographies: A Transdisciplinary Perspectives (Biografie naukowe. Perspektywa transdyscyplinarna)* (2011); he also co-edited two other books, namely, *Autobiography—Biography—Narration: Research Practice for Biographical Perspectives* (2013) and *In the Face of New Challenges: Dilemmas of Young Academic Faculty (W obliczu nowych wyzwań. Dylematy młodej kadry akademickiej)* (2010). His permanent scientific interests include: theory and methodology of social sciences, narrativism, and broadly defined medical anthropology. In 2010, he participated in a scientific internship at the Department of Com-

munication (University of South Florida, U.S.A.) where he cooperated with Arthur P. Bochner and Carolyn Ellis.

email address: marcin.kafar1@gmail.com

Carolyn Ellis is a distinguished university professor of communication at the University of South Florida in Tampa. Her most recent books include: *The Ethnographic I: A Methodological Novel About Autoethnography*; *Revision: Autoethnographic Reflections on Life and Work*; *Music Autoethnographies: Making Autoethnography Sing/Making Music Personal* (with Brydie-Leigh Bartlett), and with Tony Adams and Stacy Holman Jones both the *Handbook of Autoethnography*, as well as *Autoethnography: Understanding Qualitative Research Series* (in press, Oxford University Press). She has published numerous articles and personal stories situated in emotions and interpretive representations of qualitative research, particularly autoethnography. Her current research focuses on listening to Holocaust testimonies, sharing authority in a collaborative research process with first- and second-generation survivors, and making documentaries about her work with survivors.

email address: cellis@usf.edu

an internship in your department?" The answer you gave me was as much surprising as intriguing. Do you remember what that answer was?

Carolyn: I remember some of it. I said that I had many scholars who wanted to visit us and I almost always said "no." But, I had really appreciated what you wrote to me when asking to come. It had intrigued me and I saw that we were kindred spirits...

Marcin: That is correct. But, I remember something else...

Carolyn: What else do you remember?

Marcin: You reminded me of a letter I wrote earlier to you and Art [Bochner], and you said that the letter had made a positive impact on both of you. You also admitted that what really convinced you to continue our relationship was not strictly connected with science as such but rather stemmed from, to paraphrase Victor Turner's term, dramas of life (cf. Turner 1978). You continued, "A lot of people want to come and work with us, but most of the time we reject those proposals because having visitors is time consuming and draws our attention away from our work. Your letter was different. It was not about completing another scientific project; instead, it was about life in the first place." The words you

used here are of exceptional importance for me, “it was not about completing another scientific project, it was about life in the first place.” Those words lingered in my mind, and I think they might be crucial for you, too.

Carolyn: Yes, they are because they relate to life as lived. It’s what I always say. What’s most interesting to me is what we’re doing right here in this moment, being together, interacting with each other, thinking, feeling, caring, supporting. Being here now in this life is the way I know to make meaning out of the life that we have. It’s not meaningful to me to just gather knowledge for the sake of knowledge. I have to feel that whatever I am doing is potentially making life better. The only way I can make sense of that is that I am being caring and loving and giving, now, in this moment. Hopefully then together, collectively in our research, we are being loving and caring and wanting to make life more satisfying for more people.

Marcin: So what about doing science then?

Carolyn: I have no problem with science. We need science. For instance, science helps us eradicate illnesses and thanks to science we can make some predictions that help to make life better. But, I do not think that science is the only story we have; it’s one layer of story...

Marcin: the scientific one...

Carolyn: ...the scientific one, yes, as in the physical sciences. As well, there are the social sciences—they’re important as well.

Marcin: You mean the sciences are, at least to some extent, complementary?

Carolyn: Yes, they all are different approaches towards understanding human beings, our life. In some ways, for me, the individual is the unit I think most about. The unit of analysis, in sociological terms. I’m a sociologist so I should be thinking about larger social collectivities, but I tend to focus on the individual in a social context. That’s where I feel most at home and where I think I have most to offer. I’m a natural social psychologist.

Life Informs Work / Work Informs Life

Marcin: Carolyn, in works of thinkers, or better to say, writers who are “innerly integrated,” we can expect to find some basic thoughts, a sort of core ideas, or at least one trope that is overwhelming. In reading your texts, we’re able to detect quite easily a kind of *idée fixe*. Would you agree with me that this idea is an interplay of what is “private” and what is “public,” “professional” experience?

Carolyn: Actually, I do not want to separate the “professional” from everything else.

Marcin: I see, but would you be willing to declare that this is the most important idea you’re working on?

Carolyn: I do not know if I want to call it the most important idea...

Marcin: What is then more important to you than this?

Carolyn: What is more important to me is that we think about the whole person, that we do not have to split our lives, so that you’re one kind of person here and something else there. I would like those two spheres to be integrated.

Marcin: This is exactly what I meant when I suggested that your autoethnographic project is set up in the tension between your private and professional life. It becomes clear when we skim over your papers. Let’s consider the title of your last book, *Revision: Autoethnographic Reflections on Life and Work* (Ellis 2009).

Carolyn: So are you having a problem with the title itself?

Marcin: Well, I am not having a problem, but I think *there is a problem out there*, and I’m interested in it.

Carolyn: Let me think about what you are saying. This title might convey that I accept the division between life and work. But, what I think I was trying to say is that there is this division out in the world that people buy into. We assume it’s true and it’s really not true, and I’m going to show readers how to bring these two aspects together. But, you’re right that in some ways this title sustains the separation. In interpretive work, you have to speak a language that other people/scholars understand. So, I had to say to them, “Here are these two things that tend to be separated. Now, I want to bring them together in this work.” I think that got readers’ attention. Scholars don’t usually talk about “life” as a concept, just specific aspects of it.

Marcin: So maybe you should look for some alternative notions that would be more appropriate for expressing your ideas than phrases such as “life and work,” or “reflections on life and work”?

Carolyn: Mm, it probably should be reflections on personal and professional life. I resist using “private” because personal life may or may not be private—often it is not.

Marcin: That doesn’t sound as evocative, but certainly it seems to be reasonable to use these terms for rhetorical purposes.

Carolyn: Exactly! You need a title that can grab people. What you’ve been saying—that my title displays an artificial separation of “life” and “work,” you’re right. It’s rhetorical, it’s snappy, it surprises more traditional people, but at the same time it makes them “look at it,” because they think of work separated from life, meaning “personal life.” Here, they are being joined together.

Marcin: When you use the word “work,” is it a synonym of the phrase “doing science”?

Carolyn: It does not necessarily mean “doing science.” I think we live as though work is something that we go separately to do and it has its boundaries of time and space—though now in our mobile society, less so in terms of space; and for some folks, such as productive academics, there aren’t specific time boundaries either. For autoethnographers, life and work tend to blend together since their work is writing about their lives. But, for most, work is something you do from 8.00 to 5.00. You’re either

doing “life” or you’re off doing your work. Work is what you have to do to make a living; life is all the other stuff that happens. So, there is this artificial separation that we always have to live with, especially in the United States.

Marcin: In your *The Ethnographic I*, you write, “Life Informs Work” (Ellis 2004:56). What does that mean?

Carolyn: What it means is you never are separated from your work, your research, or your life. You’re always who you are; your personal experiences inform the kind of project you choose, what you write, how you write, who you write to, all of that.

Marcin: Ok. So what is the difference then between life informing work and the meaning hidden in a phrase “our work becomes our life”? This is another passage in *The Ethnographic I*?

Carolyn: I am encouraging people to try to see with me, though I’m trying to guide them gradually and softly. I am saying, “Come with me and see how life informs your work, how life seeps into and becomes your work.” There are different stages in this process of pulling people into the idea of “life” and ‘work’ as the same.” I like the phrases you’ve just recalled because they demonstrate the handholding that took place in *The Ethnographic I*. Of course, I didn’t do this on purpose, but if you come with me through the book, I’m holding your hand and taking you to a place where you will feel and conclude: “Of course, we study our own lives!”

Marcin: You really didn’t do it on purpose?

Carolyn: Not with quite the intention that I’m telling you now in hindsight.

Marcin: So how did it happen that those phrases eventually appeared in your book?

Carolyn: To be honest, I came to think all this as I wrote—writing as inquiry (cf. Richardson 1994). I wrote these thoughts into being. I was thinking and constructing as I was writing.

Marcin: Was what you’re describing a conscious or semi-conscious act?

Carolyn: Semi-conscious. I started with these notions, but then I had to figure out how to tell a story about them and what the story was. Then I had to also figure out how to persuade audience to come/stay with me, difficult because potential audiences would be very different from each other. I had to find the point where I could reach the most people and reach them deeply. I didn’t want to address people who totally reject these ideas, but I didn’t want just to talk to people who totally bought into it either.

Ethnography/Autoethnography as a Way of Life

Marcin: Carolyn, were you sure after your autoethnographic conversion that you had chosen the right path to do social science? Wasn’t that step risky?

Carolyn: It was risky because I didn’t know if I had followers or would have followers. I didn’t know what would happen if I had followers and then they had bad experiences that could ruin their lives...

Marcin: Which means that when you plan to start to be an autoethnographer, you must be accountable to other people...

Carolyn: Yes, you definitely must...

Marcin: What you’re saying now reminds me of Dan Rose’s conviction that “ethnography is a way of life,” (cf. Rose 1990), which means ethnography is something more than “pure science” and consequently, ethnographers are not only “pure scientists” but also people committed to what they live by.

Carolyn: Ethnography is a lifestyle based on the moral view that goes along with this lifestyle. It is a way of treating people, a way of thinking about the world, seeing other peoples’ lives as of value...

Marcin: Yes, but autoethnography is not traditional ethnography which was strictly concerned with examining people and writing about them...

Carolyn: ...and using people, and manipulating them...

Marcin: That is true, and partly because of this, I wonder why you decided to use the term “ethnography” for completing your very humanistic project.

Carolyn: Probably, my choice was political. If you want to be successful, you have to connect to the categories that are already there. You have to connect to something that people identify with rather than starting with completely new categories. For example, I’ve come up with the term “collaborative witnessing,” and now I have to hope people connect

with and buy into that term. At the International Congress of Qualitative Inquiry,¹ I recently participated in, I asked my audience, “Would you prefer the term ‘collaborative witnessing’ or ‘intimate interviewing,’ or ‘relational autoethnography’?” Most liked “collaborative witnessing” the best. Now back to “ethnography”; many people connect to and identify with that term as a descriptor of an area, and they were an audience that I wanted to reach and hopefully influence.

Marcin: Carolyn, you just said that for you ethnography is a “lifestyle,” but is it still a sort of science, too?

Carolyn: Why are you so hung up on the word “science”?

Marcin: I do not know. Maybe because I’ve been trying to find different ways of reading your books.

Carolyn: I love that! Truly, I resist even thinking so much about science. I want to just say, “Science is there, what I do connects to science, but it isn’t fully contained there. I do stuff over here that is not there...”

Marcin: I know what you mean, but, in general, people doing science need to use clear distinctions. They start from the point of doing science and they talk about science. We were talking about using the term “ethnography” and you said it was political...

¹ The ICQI is an annual conference, in its tenth year, that is held in Urbana, Illinois and directed by Norman Denzin. The last Congress attracted almost 2000 people from 70 different nations. The conference focuses on autoethnography, arts-based qualitative methods, and social justice.

Carolyn: Yes, you're right...

Marcin: So, relating to science, or at least to the term "science," is also political.

Carolyn: Yes, it is. Now, I'm going to reverse myself and say, "I do think somewhat like a scientist." And what I do also overlaps with what creative writers do, though we have a different orientation. I do humanities from the point of view of a scientist. In that connection between the humanities and social science there is a space that I really like to operate in. So, I don't reject science. In fact, most of my audience is composed of people who consider themselves scientists. I want to say to them, "You don't have to just be in that space. There is a whole other space here that we can operate in and bring the best of science, social science, too, to connect to humanities." I don't think of science and humanities so much as binary but as a continuum. I know there is a large part of the world that thinks of science and humanities as binary so they get all upset with what I'm doing because it doesn't fit into their categories.

Autoethnography as a Calling

Marcin: If you don't mind, I would like to return to the problem of terms. One of your favorite scholars, Art Bochner, writes, "We need to think seriously about the terms by which we conceive of our academic work—as a job, a career, or a calling—because these terms largely define what we come to believe, how we behave, and how we understand and enact our connections to others in our community of practice. Each of these terms emplots a different story of how we understand our work, how invested

we become in it, and whether we truly care about it. To think of your work as a calling in the strongest sense of the word is to make your work morally inseparable from your life" (Bochner 2009:16). Carolyn, how would you classify your academic work? Is it a job, a career, or a calling?

Carolyn: My academic work is a calling. The writing, the autoethnography, the storytelling, the teaching—all are part of a calling. Unfortunately, the role of chairing is more of a job or career...

Marcin: So, you have to be split...

Carolyn: I do now, which is why I don't particularly like being a department chair. I'm trying to turn the chairing into a calling, but I haven't been able to do that yet.

Marcin: Umm, a calling is an ideal, which means it's always one step ahead of you...

Carolyn: That's a good way to say it. Yes, it is...

Marcin: ...and that is why you can only aspire to achieve it.

Carolyn: Yes, you cannot really achieve it because if you reach it, then it's not calling you anymore.

Marcin: So, it's definitely a hard task to consciously act as someone chosen, or as someone who has been called.

Carolyn: I agree.

Marcin: So, Carolyn, to what extent is what you're doing academically a calling?

Carolyn: Well, it feels like a calling. You know, it is so hard to talk about that, but I really believe in it. You have to believe in a calling. It's sort of like being saved or getting religious or whatever, you have to have a belief in it to make it work...

Marcin: Do you believe that what you do has a religious element in it?

Carolyn: Well, no, well, it may... I believe that the practice of autoethnography has added to my life, helped me understand things I didn't understand and I see it doing that for other people. There is some peace that can come out of it, from the searching; some understanding, some clues about how to live a good life, so that's religious sounding.

Marcin: Art [Bochner] also encourages us to truly care about our work. What do you *truly* care about when you connect yourself to your work, Carolyn?

Carolyn: What do I care about? I care that I feel that I'm doing the best I can. By that I mean that other people get considered along with myself, that my work is not just a selfish act, and that I am doing the best I am able to do under these particular circumstances.

Marcin: Do you think there is any set of beliefs that are or should be shared by all autoethnographers?

Carolyn: Yes, compassion and empathy—valuing them and enacting them. We have to have both. Caring about love and being able to love. All of those feminine characteristics, they have to be there.

Marcin: Right, what about the relevance of social, practical, cultural, and political factors?

Carolyn: Here is the irony: if you're self-absorbed, it's hard—maybe impossible—to be a good autoethnographer. That's the first time I've expressed it in this way. Part of being a good autoethnographer is having a sense of the other, the larger, the social, the collective good.

Marcin: Very often autoethnography is viewed only as a method, and probably that's a mistake.

Carolyn: Yes, it is. I want to expand autoethnography to include all we've been talking about. But, the other part of my identifying as an autoethnographer is that autoethnography is a political act for me. It's the only label under which I think I have enough authority or legitimacy to make anything happen, to contribute to social change. So, it's really important to me that, for instance, you would call yourself an autoethnographer because that increases its legitimacy.

Losing Ourselves / Connecting to Others in Our Work

Marcin: I would like to ask you to make some comments about a fragment of your piece titled *Jumping On and Off the Runaway Train of Success: Stress and Committed Intensity in an Academic Life* (2011). There is a dialogue in this text that is based on your conversation with Art [Bochner]. When Art reminds you that the work you do is a "calling" and it cannot be separated from the rest of your life, you quite unexpectedly reply, "I do feel called to this work—to

autoethnography, ethnography, and now my work with survivors ... but sometimes I get so lost in the details, I lose touch with that feeling ... sometimes I just want to make sure that I don't lose me and become one-dimensional in feeling that work is all that matters. Or that we don't lose 'us' in our dedication to our life as professors" (Ellis 2011:169).

Carolyn: Umm, that's the danger—that our work takes us over. These ideas are jumbled and I don't reach a conclusion in this piece. On the one hand, all I really have is my personal experience at this moment, which for Art and me is having work and life be the same. This life has been unbelievably rewarding for us, our relationship, growth, and development. It has given us a sense of being in the world and doing something important, helping others. On the other hand, because the work has taken us over, we have made decisions that may not be ones I would have made if that had not been the case, for example, not have children, in part, because they would have taken us from our work.

Marcin: Yes, but you never know whether the decision you make is good or not.

Carolyn: True, but you make decisions the best you can. If I were now on my death bed and somebody says, "If you could do your life over, would you do it differently?", I would say "no." This life has been really, really rewarding, but I do want to be aware that if you put all your focus on work, there are other things that might be missed.

Marcin: Umm, I think "rewarding" is a key word here.

Carolyn: Yes, I think that even for relationship there are aspects that might be able to be developed that are not. That's why Art and I like to go to the mountains and hike. We become somewhat different people there. We are less obsessed about our work and we develop different aspects of ourselves, which makes us more interesting to each other.

Marcin: So being in the mountains is an investment in yourselves and your relationship, isn't it?

Carolyn: Yes, very much so. But, there are activities we don't get to do and identities we don't get to enact in the mountains that we do get to fulfill in Tampa. It makes life fuller to spend time in both places, and get a bit out of the obsessive work head we get into in Tampa where we're teaching, mentoring, and engaged in service activities in addition to our research.

Marcin: Now you're telling me a very important fact: that not only are thoughts and feelings crucial for you but also crucial is a material world—a real space like Tampa and your mountains.

Carolyn: Yes, the two spaces have different demands and rewards, but are both important.

Marcin: Carolyn, I sometimes use in my works a notion of "ethos" (cf., e.g., Kafar 2011; 2013). Do you know what "ethos" originally meant?

Carolyn: No, I don't, but I know this concept is very important to you.

Marcin: It's a Greek word meaning, among other things, a place where plants can grow and bear

fruit. Ethos means environment, homestead, which is to say—a field of life. Any living being, including human beings, can develop *only* when that being has its own ethos—a place to be able to live a fruitful life. Can you say, Carolyn, that you already have found your ethos?

Carolyn: I think probably so. But, I also think you want to never stop searching, discovering, and growing, similar to responding to a "calling." For example, when I started work with Holocaust survivors, a new world opened up to me. It became important to me to tell survivors' stories in a process of "collaborative witnessing" or "relational autoethnography" that emphasizes "working with" and contributing to the life of participants, family members, and readers.² In some way, this work circles back to "science" in terms of working with other people to tell their stories, but doing it from an autoethnographic perspective. So, now I can connect autoethnography directly to a focus on telling the stories of others, and that has become very important to me. Though a number of scholars advocate collaborative research, they are not doing collaborative witnessing. They intersect autoethnographies primarily of their researcher selves and combine

² Collaborative witnessing is a form of relational autoethnography that allows researchers to focus on and evocatively tell the lives of others in shared storytelling and conversation. Carolyn has used this approach in her interviews with Holocaust survivors, in particular with Jerry Rawicki, a Warsaw Ghetto survivor, with whom she has coauthored four articles and stories (see: Rawicki and Ellis 2011; Ellis and Rawicki 2013; 2014 (in press)). This approach fits with the definition of autoethnography as about and for others, as well as about and for a researcher. It is a relational practice that asks that we enter the experience of the other as much as we think about the experience of the self and it requires us to take others' roles as fully as we can, and to consider why, given their histories and locations, as well as their reflexive processes, they act in the world and respond the way they do.

these stories and conversations with theoretical perspectives and/or a focus on some phenomenon they want to understand.³ Collaborative witnessing is connected with empathy, compassion, and caring, and with the hope that this work will be helpful to other people, not just to us—researchers. Does that make sense?

Marcin: Yes, it does, but it's very hard to predict how our work affects other people's lives.

Carolyn: Yes, it is. So I feel that all I can do is just keep working and trying to write prose that is helpful. For example, coming here; I felt that this was such a big event in Jerry's life, how could I not be here? I also felt that it was a big step forward in collaborative witnessing—to accompany Jerry on such an important trip rather than to just participate in interviews. During this time, I had important decisions to make that helped me understand some of the complexities in compassionate witnessing. For example, do I videotape Jerry when he returns to Treblinka, where his family was killed? I think not, because I do not want to risk making this event into a spectacle and because my being with him is more important than my capturing and recording what happens. That has to be true. So, this trip is really a test of the approach, and then it's also a working

³ For example, in duoethnography (cf. Norris, Sawyer, and Lund 2012), multiple researchers juxtapose their own autoethnographic accounts about the research question and integrate their separate findings to provide multiple perspectives on a social phenomenon. In collaborative writing (see: Diversi and Moreria 2009; Gale et al. 2012), multiple writers, who may not be in the same place or writing at the same time, co-produce an autoethnographic story. In collaborative autoethnography (cf. Chang, Ngunjiri, and Hernandez 2013), several researchers write individual autoethnographies and simultaneously contribute their individual findings for collective analysis.

out of the approach and the complexity in the approach.⁴

Autoethnography as Method

Marcin: Carolyn, now I would like us to talk about autoethnography as a method. First, let's try to compose the historical background of doing autoethnography. How would you define autoethnography?

Carolyn: It's a study of the relationship between self and other and all of its dimensions.

Marcin: That's a very short definition...

Carolyn: Yes, it is.

Marcin: Why don't we expand it a little? I think that analytically it might be useful to make a distinction between *an idea* of autoethnography and *the term* autoethnography. What I mean here is connected with my conviction that we had started to *practice* autoethnography long before we *called* it autoethnography. This kind of conviction is, again, implicitly present in *The Ethnographic I*. You show there that the term autoethnography is now quite clear as to its semantic content, but that it has happened only recently. For instance, when one of your students, Hector, asks you, "Were you the first to use the term *autoethnography*?", you give him the following answer: "Oh, no ... It has been in circulation for at least two decades. Anthropologist Karl

⁴ See: Ellis and Rawicki (2013) for a discussion on the complexities in collaborative witnessing, and Ellis and Patti (in press) for more ethical considerations in following this approach.

Heider used *autoethnography* in 1975 to refer to the Dani's own account of what people do, but David Hayano usually is credited as the originator of the term. Hayano limited the meaning to cultural-level studies by anthropologists of their 'own people,' in which the researcher is a full insider by virtue of being 'native,' acquiring an intimate familiarity with the group, or achieving full membership in the group being studied. His study of professional poker players, of which he is one, exemplifies this approach" (Ellis 2004:38). You also explain later, "Social scientists often use the term now to refer to stories that feature the self or that include the researcher as a character. Literary and cultural critics applied the term to autobiographies that self-consciously explore the interplay of the introspective, personally engaged self with cultural descriptions mediated through language, history, and ethnographic explanation. For example, Lionnet and Deck described Zora Neil Hurston's memoirs as autoethnography. In these autoethnographies, the traditional historical frame and specific dates and events usually expected in autobiographies are minimized. Instead, authors, such as Hurston, attempt to demonstrate the lived experience and humanity of themselves and their people to outside audiences" (Ellis 2004:38).

You also mention the names of thinkers such as Vincent Crapanzano, Edward Sapir, Ruth Benedict, placing them in the context of blurring the boundaries between literature and social sciences. I suppose those cases and many more similar to them are instrumental in confirming that *the very idea* of autoethnography had been vivid a long time before the term "autoethnography" was coined.

Carolyn: Umm, do you have any particular scholars in mind when you say that?

Marcin: Yes, I do, and, unfortunately, some of them have been forgotten for years. For example, an old Polish ethnographer, Kazimiera Zawistowicz-Adamska, who, in her revelatory book—*Spółeczność wiejska* [*A Peasant Community*] (1948), confirms her passage from traditional ethnography into engaged anthropology. In the process of researching the peasant community of Zaborow (a village near Krakow in Poland), she uses categories such as "deep understanding," "being *with* them," not "*among* them," "honest encounters," and "cordial communication." Zawistowicz-Adamska starts with surveying people, but ends with—to put it concisely—acting for them. The method developed by her is based on a conviction that people are valuable subjects for themselves. Moreover, for her, an ethnographer-anthropologist must be seen not as a pure scientist excluded from the world, but rather a "sensitive" *persona*. Despite the fact that an ethnographer-anthropologist is "vulnerable" in many different ways, she or he becomes responsible for herself/himself, too. Taking this kind of responsibility resembles searching for ethos. What is really interesting is that Zawistowicz-Adamska is today called an "autoethnographer"! (cf. Kaniowska 2011).

These examples reveal "scientific scotomas," as Oliver Sacks (1995) would put it, kinds of "black holes" appearing in a number of disciplinary discourses across the social and human sciences; they show contingences and ambiguities of knowledge construction, its coincidental nature. In this context, the problem of how to detect and characterize the back-

ground of what is currently called autoethnography starts to be clear. Maybe you remember, Carolyn, that during one of your autoethnography classes at the University of South Florida, I asked you whether you could imagine yourself being an autoethnographer 30 or 40 years ago?

Carolyn: Yes, I do remember. I probably wouldn't have been able to write my evocative stories at that time if I had wanted to be accepted as a social scientist.

Marcin: Umm. The question is why have autoethnography and other autobiographical discourses proliferated today?

Carolyn: It is interesting that autoethnography is proliferating all over the world, really. I can talk more knowledgeably about what's happening in the U.S., but autoethnography's popularity is bigger than the U.S. Maybe the U.S. leads the way, but this growth is happening in other countries, such as Poland, and in many different disciplines, and has been for a long time. It has exploded recently and why has that happened? I feel like a paradigm shift began back in the 1980s with the crisis of representation associated partly with the cultural anthropologists and the changing composition of those who became ethnographers—with more women, working class, ethnic, and racial groups, gay and lesbian, and third world scholars taking the stage. That laid the groundwork for this movement because I really do think of it as a movement.

Marcin: But, we cannot forget that the genre of autobiography is even much older! I'm sure we couldn't

really understand the significance of autobiographical reflection present in science nowadays if we didn't look back at the whole cultural background surrounding it.

Carolyn: I know. There was a shift in the late 17th century in Europe with the Enlightenment from an emphasis on religion to one on science. There is still an emphasis on science, and those who see social science as a science still have a lot of control. But, perhaps interest in autoethnography is part of a larger shift now away from science as the end all answer towards a renewed awakening to the importance of humanity, emotionality, spirituality, and soul in our understanding of human life, one which has to do with people, not numbers...

Marcin: That's right. Carolyn, you have defined autoethnography as "study of the relationship between self and other and all of its dimensions," including what you just mentioned. But, it's not the only definition you proposed. I also came across one in which you describe the core of autoethnography through what autoethnographers do. You say, "First they look through an ethnographic wide angle lens, focusing outward on social and cultural aspects of their personal experience; then, they look inward, exposing a vulnerable self that is moved by and may move through, refract, and resist cultural interpretation. As they zoom backward and forward, inward and outward, distinctions between the personal and cultural become blurred, sometimes beyond distinct recognition" (Ellis 2004:37–38). Then you write, "autoethnography refers to the process, as well as what is produced from the process" (Ellis 2004:32), or "Autoethnography refers to writing about the personal

and its relationship to culture. It is an autobiographical genre of writing and research that displays multiple layers of consciousness" (Ellis 2004:37).

These are your older definitions, but I found one more, the one you created together with Art [Bochner] and Tony Adams: "Autoethnography is an approach to research and writing that seeks to describe and systematically analyze (*graphy*) personal experience (*auto*) in order to understand cultural experience (*ethno*) ... This approach challenges canonical ways of doing research and representing others, and treats research as a political, socially-just, and socially-conscious act ... A researcher uses tenets of *autobiography* and *ethnography* to do and write autoethnography. Thus, as a method, autoethnography is both process and product" (Ellis, Adams, and Bochner 2011; italics in the original).

In all those definitions, we have many elements that work together, such as "ethnography," "culture," "self," "vulnerable self," "interpretation," "research," "systematic analysis," and "alternative way of doing research," as well as "autoethnography as an act of engagement." If you had a chance to choose just one of those definitions, which one would it be?

Carolyn: That first definition I still think is fantastic, the one with the "wide angle lens..."

Marcin: In what way?

Carolyn: In the way it opens up what autoethnography is and does in that it looks inward, outward, backward, and forward, and it shows the connection of the personal, social, and cultural.

Marcin: Could you please reconstruct the process of getting to this level of autoethnographic awareness?

Carolyn: A great deal of work came prior to this definition, and this definition evolved from that. For example, in *Final Negotiations* (Ellis 1995), I focused a lot on the personal aspects because to me then that is what had been so sorely neglected by social scientists. I wanted to argue for the importance of the personal and emotional. I resist analyzing only the social and cultural aspects. With this definition, I started to argue more forcefully for recognizing all the important dimensions of autoethnography and all the different aspects you had to include to write a good one. I had seen that some folks could do the "inward," but not the "outward" (and *vice versa*), and that helped me see how important it was to look outward, as well as inward, which, of course, I was doing all along.

Marcin: Carolyn, you wrote somewhere a phrase like: "Autoethnography chose me rather than I chose autoethnography." What does it mean?

Carolyn: I was trying to convey the sense that autoethnography was a calling. It was an extreme statement indicating almost something supernatural going on. I said it to show my commitment to this approach and how important I think it is.

Marcin: Wasn't it all about having a kind of extraordinary experience?

Carolyn: Right, I had some extraordinary experiences and I wanted to figure it out the best I could. Autoethnography offered me a way to do that. It did feel like a kind of spirituality, or faith.

Marcin: It sounds very mysterious.

Carolyn: Yes, it does.

Marcin: So, is autoethnography, for you personally, a way of discovering what was "covered" before in a metaphysical sense?

Carolyn: Yes, there is the mystery and spirituality contained in autoethnography. But then, there also is the connection to science in the methodological and analytic process. We have procedures, and we try to be systematic, and tell a truth that might be valuable and speak to others. The two come together in a really nice mix. So, I'm not just depending on faith in God, but I'm not saying there is no faith in God either.

Marcin: I see, it's more like you believe in believing...

Carolyn: Yeah, because if it works for anyone, then he or she should believe in it. If one can make it work, yeah, why not...

Marcin: If one can make it worse...

Carolyn: Make it work!

Marcin: Make it worse—I'm joking now, of course! [laughter]

Carolyn: I get it, finally! I thought there was a misunderstanding because of my English... [laughter]

Marcin: Oh, no, I just wanted us to have a short break from all those tough topics.

Back to Story as a Destination

Marcin: Ok, I think it's a good time now to talk about autoethnography and story, and about the relationship between them. Carolyn, most of us, autoethnographers, are people who believe in the power of story and very often we're willing to equate autoethnography with story. For instance, you argue that "stories should be both a subject and a method of social science research." The basic question for me is the following: Why are stories so important both to autoethnography as a method and to autoethnographers as researchers and persons?

Carolyn: Because of evocation. Part of the way you can understand through autoethnography is because it evokes you to tell your stories, to feel, to respond. How do you evoke people to enter experience? You do it through story, so that's to me one of the main reasons story becomes important to autoethnography; then it's also important because of sensory kinds of things—smelling, seeing, hearing, feeling, you do it through stories...

Marcin: What about story as the simplest way of building bridges among people, getting into relation through stories?

Carolyn: Yeah, that is how we as human beings communicate, it's an obvious one...

Marcin: It's obvious for you, but...

Carolyn: It's important because that's how we as human beings relate to each other.

Marcin: So, again, we're coming back to a human being. There is something less obvious for me about story

when I think about the role it plays in creating social theory as it is understood by Art [Bochner]. Art says, "There is nothing as theoretical as a good story" (Bochner 1997:435). Could you please develop this idea?

Carolyn: Well, you know, story is a kind of theory (and theory is a kind of story). As you write, you try to figure out what is happening, how, and why, and you contribute to theory.

Marcin: What kind of theory?

Carolyn: All kinds of theory, depending on the project—psychological theories about the self; communication and sociological theories about identities, relationships, and families; theories about ethnicity, race, and gender. But also, you contribute to understanding the specific and particular, the everyday, the lived experience, other important ways of understanding human existence and the world we live in.

Marcin: Ok, Carolyn, autoethnographers not only write stories but they also think with them, think about them, feel with them, and so on. What kind of relation between you and story is the most important to you?

Carolyn: Well, what's important to me is that I can live in other people's stories, and what is equally important to me is that other people live in my stories.

Marcin: In terms of...

Carolyn: In terms of feeling a resonance with the story, feeling that they've been there, they could be there, or they understand someone else being there even if they couldn't...

Marcin: In certain circumstances...

Carolyn: Yes. For example, someone recently read my *The Procrastinating Autoethnographer* (Ellis 2012) and said, "I read this piece and gave it to my husband who said, 'Carolyn Ellis lives in your head' because it was so much like my experience." I love that response because it means my piece moved them to enter my experience, as well as their own. I described my experience in a way that it was generalizable in my sense of the word, generalizable in that it touched something in them. That kind of touching, that connection that comes from this kind of storytelling and story hearing is the most important to me.

Marcin: Umm, but do you think it is possible to touch the dimension, as it were, of real experience via story? There is always a gap between pure experience and the story we tell about it. You probably cannot overcome this obstacle.

Carolyn: Of course that is true, but I think we can get close to experience, and that is what we want to try to do. Remember when I told you the story of Jerry Rawicki and how important I thought his interaction with you was. I thought that because he has felt so negative towards the people in Poland given what had happened to him during the Holocaust. As I told you how Jerry perceived being treated by those in Poland, his home land, I so empathized with Jerry that I came close to taking on Jerry's feelings as my own. Now I cannot know what it was like to be Jerry during the Holocaust; Jerry cannot even know what it was like to be Jerry during the Holocaust. I cannot know what his experience was, but in that moment of empathy some kind of un-

derstanding took place in my body and emotion that I don't think I have had before. So, that's what it means to get into somebody's story—as limited as it might be, it's the best we have.

Marcin: Yes, but the problem for me is that language is not a perfect means of getting in touch with someone else. There is always something beyond the words, and that is why I'm not quite sure if story should be a final destination for us.

Carolyn: What is the final destination then?

Marcin: I don't know, but maybe we sometimes overestimate the weight of stories in our lives.

Carolyn: Umm, that may be right at times. I don't know what happened when I started telling that story to you about Jerry. I started feeling emotion and you started feeling emotion, too; that wasn't just from the story—that was from something that happened between the two of us at that moment. Some feeling, compassion, sense of the importance of what had happened today between you, me, and Jerry, as we accompanied him on his memory trip through Warsaw. There wasn't much story there really. If someone had heard us talking, we didn't say that much.

Marcin: We weren't in story in the strict sense of the term; we were more in action and, of course, the words appeared there, but not only words.

Carolyn: Umm, there was connection, compassion, feeling, empathy. But, I might agree with you that sometimes we overemphasize the power of story to make our point about its importance. But, as well, the

story's the medium for these other kinds of things to happen.

Marcin: Carolyn, for whom do you usually write story? Do you write it more for yourself or for the other?

Carolyn: It's hard to know because I have both audiences in mind. I usually am not stimulated to start writing unless I'm writing for me, but I follow through often because I think it's a story for others, as well. So, for example, with the procrastinating autoethnographer piece (cf. Ellis 2012), I began by thinking, "I need to know how to write myself through this procrastination and staring at the blank screen, and understand it so I can do better with it. And I think others will identify with it and it might help them think about their procrastination, as well." That sense that the story will resonate with others helps me follow through when it might not be easy to continue if it feels like it might just be something I'm writing for myself. I have to find the other.

Marcin: So you anticipate that a certain story will be written for certain people?

Carolyn: Yes, I do to some extent. Who are these folks? Often I write for academics who I think will take the story to other people, especially students. And sometimes I have in mind specific people, as well, such as those who suffer with stigmas, who have had a loved one die, or who have taken care of their mothers. My writing on the Holocaust has more specifically taken into account the people I'm writing about, such as survivors themselves and their families, though I know some of what I'm writing will not be of interest to them.

Marcin: My next question is a more technical one: What do you want to achieve by distributing a story as you are working on it?

Carolyn: Conversations I have with readers usually help me to go deeper into the story.

Marcin: Does it mean that the story is not only *your* story but it is more a *shared* story?

Carolyn: Right, yes (!). And with conversation, not only can I go deeper but I start to see and analyze the relational and social context of the story. Through conversation, I start to see lots of things going on that I might not have seen by myself. Take, for example, the story about my hip arthritis (cf. Ellis 2014). Some folks read it and mentioned how I coped through my relationships, for example, the various conversations that I had with others about my condition. Once they said that, it was obvious. I then went back to the story and added a relational focus to my emphasis on aging and chronic pain.

Marcin: That makes sense. Do you think about the potential consequences of the power of your story when you share it with other people?

Carolyn: I don't want my stories to depress people. I always try to end in some hopeful way, but not in such a way that readers think, "and she lived happily ever after," or believe that they will, as well. I want to confront life's problems, but I'm constantly thinking about how much human tragedy people can take in, and how much is good for them to have to face. Also, I want to make sure that as many folks as possible keep reading.

Marcin: It's unpredictable and risky...

Carolyn: It is. I also know that some readers, especially people who know and care for me, also worry about me. So, if I'm really vulnerable in my stories, they worry, and I don't want to be too worried about, just worried about enough.

Marcin: What just came to my mind was Carol Rambo Ronai's piece about child abuse (cf. 1995). Personally, this story was too powerful.

Carolyn: The first time I read this piece I threw it on the floor and stamped on it because I was very close to Carol at that time. But, I appreciate powerful stories like this one, even when they make me squirm—especially when they make me squirm.

Marcin: So, again, we're going back to the ethics of writing stories—a storyteller writes a story, he/she can "throw up," you know, what is in the gut. Then the story stays with us, it resonates in us, and sometimes it is not easy to cope with the content of it. That is why, in my opinion, writing a story like the one by Ronai's is extremely hazardous.

Carolyn: Yes, it is.

Marcin: So how to cope with it?

Carolyn: I was going to respond that maybe I would prefer Carol's story to be less risky, but then I thought "no" because she told us something about the human condition that I think we need to be aware of.

Marcin: It is an explanation, but it doesn't explain everything.

Carolyn: No, it does not, but it helps explain some things. I do think the story borders on pornography in that the graphic scenes are so powerful. That might be good or bad—good in that it makes us face the details of what happened; bad in that attention goes towards the titillating details and away from the abuse that is going on.

Marcin: What she did is emotional pornography!

Carolyn: It's emotional pornography, but... Look, I might share some of your concerns about this piece, but discussing this would take more time than we have.

Marcin: Ok, so let's end with my pushing you a bit on a question I've already asked you: Is the story a final product of autoethnography?

Carolyn: It's the best we have, and so far you haven't convinced me that something else is more important. Of course, there also can be performance, art, song, dance, and so on. But, you and I are into the written word, so I'd say that for us a story is usually the final product.

Marcin: Ok. Carolyn, I think this is a nice conclusion of our conversation. Thank you for your time, your attention, and, of course, for coming to Poland!

Carolyn: My pleasure, Marcin. I really appreciate this. Nobody has ever asked me these kinds of questions about my work.

Marcin: Thank you, I hope this means we'll continue the conversation.

Carolyn: I'm sure, we shall. And we'll keep sharing stories.

References

Bochner, Arthur P. 1997. "It's About Time: Narrative and the Divided Self." *Qualitative Inquiry* 4:418–438.

Bochner, Arthur P. 2009. "Communication's Calling: The Importance of What We Care About." Presidential Address, National Communication Association, November 23, 2008, Chicago. *Spectra* 45:14–29.

Chang, Heewon, Faith Wambura Ngunjiri, and Kathy Ann Hernandez. 2013. *Collaborative Autoethnography*. Walnut Creek: AltaMira Press.

Diversi, Marcelo and Claudio Moreira, C. 2009. *Between Talk: Decolonizing Knowledge Production, Pedagogy, and Praxis*. Walnut Creek: Left Coast Press.

Ellis, Carolyn. 1995. *Final Negotiations: A Story of Love, Loss, and Chronic Illness*. Philadelphia: Temple University Press.

Ellis, Carolyn. 2004. *The Ethnographic I: A Methodological Novel About Autoethnography*. Walnut Creek: AltaMira Press.

Ellis, Carolyn. 2009. *Revision: Autoethnographic Reflections on Life and Work*. Walnut Creek: Left Coast Press.

Ellis, Carolyn. 2011. "Jumping On and Off the Runaway Train of Success: Stress and Committed Intensity in an Academic Life." *Symbolic Interaction* 34(2):158–172.

Ellis, Carolyn. 2012. "The Procrastinating Autoethnographer: Reflections of Self on the Blank Screen." *The International Review of Qualitative Research* 5(3):331–337.

Ellis, Carolyn. 2014. "No Longer Hip: Losing My Balance and Adapting to What Ails Me." *Qualitative Research in Sport, Exercise and Health* 6(1):1–19.

Ellis, Carolyn and Chris Patti. in press. "With Heart: Compassionate Interviewing and Storytelling With Holocaust Survivors." *Storytelling, Self, Society*.

Ellis, Carolyn and Jerry Rawicki. 2013. "Collaborative Witnessing of Survival During the Holocaust: An Exemplar of Relational Autoethnography." *Qualitative Inquiry* 19:366–380.

Ellis, Carolyn and Jerry Rawicki. 2014. "More than Mazel? Luck and Agency in Surviving the Holocaust." *Journal of Loss and Trauma: International Perspectives on Stress & Coping* 19:99–120.

Ellis, Carolyn and Jerry Rawicki. in press. "Collaborative Witnessing and Sharing Authority in Conversations With Holocaust Survivors." in *Beyond Testimony and Trauma: Oral History in the Aftermath of Mass Violence*, edited by Steven High. Vancouver: University of British Columbia Press.

Ellis, Carolyn, Tony Adams, and Arthur P. Bochner. 2011. "Autoethnography: An Overview" [40 paragraphs]. *Forum Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research* 12(1), art. 10. Retrieved July 10, 2014 (<http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:0114-fqs1101108>).

Gale, Ken et al. 2012. *How Writing Touches: An Intimate Scholarly Collaboration*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing.

Kafar, Marcin. 2011. "O współuczestnictwie i osobistym etosie w kontekście Społeczności wiejskiej Kazimiera Zawistowicz-Adamskiej [On Co-Participation and Personal Ethos in the Context of Peasant Community by Kazimiera Zawistowicz-Adamska]." Pp. 175–190 in *Wokół społeczności wiejskiej. Etnografia Kazimiera Zawistowicz-Adamskiej – kontynuacje i inspiracje [Around Peasant Community. Ethnography of Kazimiera Zawistowicz-Adamska – Continuations and Inspirations]*, edited by Grażyna E. Karpińska, Anna Styczyńska-Nadolska. Wrocław, Łódź: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.

Kafar, Marcin. 2013. "Biographical Epiphanies in the Context of Laying the Foundations of the Qualitative Thought Collective." Pp. 43–74 in *Scientific Biographies: Between the 'Professional' and 'Non-Professional' Dimensions of Humanistic Experiences*, edited by Marcin Kafar. Łódź, Kraków: Łódź University Press, Jagiellonian University Press.

Kaniowska, Katarzyna. 2011. "Społeczność wiejska czyta na dzisiaj [Peasant Community Read Today]." Pp. 117–130 in *Wokół społeczności wiejskiej. Etnografia Kazimiera Zawistowicz-Adamskiej – kontynuacje i inspiracje [Around Peasant Community. Ethnography of Kazimiera Zawistowicz-Adamska – Continua-*

tions and Inspirations], edited by Grażyna E. Karpińska, Anna Styczyńska-Nadolska. Wrocław, Łódź: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.

Norris, Joe, Richard Sawyer, and Darren Lund, (eds.). 2012. *Duoethnography: Dialogic Methods for Social, Health, and Educational Research*. Walnut Creek: Left Coast Press.

Rambo (Ronai), Carol. 1995. "Multiple Reflections of Child Abuse: An Argument for a Layered Account." *Journal of Contemporary Ethnography* 23:395–426.

Rawicki, Jerry and Carolyn Ellis. 2011. "Lechem Hara (Bad Bread) Lechem Tov (Good Bread): Survival and Sacrifice During the Holocaust." *Qualitative Inquiry* 17:155–157.

Richardson, Laurel. 1994. "Writing: A Method of Inquiry." Pp. 923–948 in *Handbook of Qualitative Research*, edited by Norman K. Denzin, Yvonna S. Lincoln. Thousand Oaks: Sage.

Rose, Dan. 1990. *Living the Ethnographic Life*. Newbury Park: Sage.

Sacks, Oliver. 1995. "Scotoma: Forgetting and Neglect in Science." Pp. 141–187 in *Hidden Histories of Science*, edited by Robert B. Silvers. New York: New York Review of Books.

Turner, Victor. 1978. *Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*. Ithaca, London: Cornell University Press.

Zawistowicz-Adamska, Kazimiera. 1948. *Społeczność wiejska [A Peasant Community]*. Łódź: Polski Instytut Służby Społecznej.

Cytowanie

Kafar Marcin, Ellis Carolyn (2014) *Autoethnography, Storytelling, and Life as Lived: A Conversation Between Marcin Kafar and Carolyn Ellis*. „Przegląd Socjologii Jakościowej”, t. 10, nr 3, s. 124–143 [dostęp dzień, miesiąc, rok]. Dostępny w Internecie: <www.przegladsocjologiijakosciowej.org>.

Leon Anderson
Ohio University, U.S.A.

Autoetnografia analityczna¹

Abstrakt Autoetnografia stała się w ostatnim czasie popularną formą badań jakościowych. Aktualny dyskurs autoetnograficzny odsyła jednak niemal wyłącznie do „autoetnografii ewokatywnej”, która opiera się na postmodernistycznym typie wrażliwości i której zwolennicy dystansują się wobec realistycznych i analitycznych tradycji etnograficznych. Dominacja autoetnografii ewokatywnej utrudnia dostrzeżenie zgodności badań autoetnograficznych z bardziej tradycyjnymi praktykami etnograficznymi. Autor proponuje użycie terminu *autoetnografia analityczna* do opisu badań, w których badacz (1) jest pełnym uczestnikiem badanej grupy bądź środowiska, (2) pojawia się jako członek badanej grupy w publikowanych przez siebie tekstach i (3) angażuje się w rozwijanie teoretycznych wyjaśnień dotyczących szerszych zjawisk społecznych. Po krótkim zarysowaniu historii badań proto-autoetnograficznych prowadzonych przez etnografów realistycznych, autor przedstawia pięć kluczowych cech autoetnografii analitycznej. Tekst zamyka dyskusja nad możliwościami i ograniczeniami tej formy badań jakościowych.

Słowa kluczowe autoetnografia, etnografia analityczna, badania jakościowe

Leon Anderson jest profesorem socjologii na Uniwersytecie Ohio. Publikuje przede wszystkim na tematy związane z bezdomnością, dewiacją oraz metodami jakościowymi. Wraz z Davidem Snowem jest współautorem [poświęconego bezdomności studium – przyp. MBB] *Down on Their Luck* (1993), zaś wspólnie z Johnem Loflandem, Davidem Snowem i Lyn Lofland przygotował czwarte wydanie [podręcznika obserwacji i analizy jakościowej – przyp. MBB] *Analysing Social Settings* (2005) [*Analiza układów społecznych. Przewodnik metodologiczny po badaniach jakościowych*, tłum. S. Urbańska, M. Żychlińska, A. Kordasiewicz, Warszawa: Scholar 2010 – przyp. MBB]. Niedawno zakończył pięcioletnią kadencję na stanowisku szefa Wydziału Socjologii i Antropologii Uniwersytetu Ohio i aktualnie z zapałem oddaje się swojej pasji, czyli amatorskim skokom spadochronowym. [Obecnie – od 2011 roku – jest profesorem i szefem Wydziału Socjologii, Pracy Socjalnej i Antropologii Uniwersytetu Stanowego Utah – przyp. MBB].

Przez ostatnie piętnaście lat mogliśmy obserwować gwałtowny rozwój badań określanych jako autoantropologia, etnografia czy socjologia autobiograficzna, a także badań i pisarstwa osobistego oraz autonarracyjnego, wśród których autoetnografia jest prawdopodobnie najpowszechniejsza. Wielu autorów łączyło te badania – mniej lub bardziej bezpośrednio – z różnorodnymi „zwrotami” w naukach społecznych i humanistycznych: ze zwrotem w stronę zmyślonych gatunków pisarstwa (*blurred genres of writing*), ze wzmożoną autorefleksyjnością badań etnograficznych, ze zwiększonym zainteresowaniem emocjami w naukach społecznych czy wreszcie z postmoder-

¹ Oryginalny tekst ukazał się w „Journal of Contemporary Ethnography” w 2006 roku – przekład za zgodą Sage: Anderson Leon (2006) *Analytic Autoethnography*. „Journal of Contemporary Ethnography”, vol. 35, no. 4, s. 373–395.

nistycznym sceptycyzmem wobec możliwości generalizacji twierdzeń naukowych (*knowledge claims*). Pionierami praktyki autoetnograficznej w obszarze socjologii byli głównie interdyscyplinarnie nastawieni interakcyoniści symboliczni cechujący się wrażliwością postmodernistyczną czy poststrukturalną, jak Carolyn Ellis i Artur Bochner, którzy eksperymentowali z różnymi formami autoetnografii, ilustrując je przykładami prowadzonych przez siebie analiz, a także zachęcali swoich studentów i kolegów do wykorzystywania tego kształtującego się dopiero stylu badań. W istocie, prace Ellis i Bochnera (np. Ellis 1991; 1995; 2004; Ellis, Bochner 2000; Bochner, Ellis 2001), podobnie jak innych interakcjonistów symbolicznych, na przykład Laurel Richardson (1994) i Normana Denzina (1989; 1997), odegrały decydującą rolę w zdefiniowaniu autoetnografii w epoce innowacji metodologicznych, opisanych szeroko przez Normana Denzina i Yvonnę Lincoln (2000) jako współczesne „momenty” badań jakościowych².

Pochwalam energię, kreatywność i entuzjazm powyższych badaczy w formułowaniu zrębów paradygmatu teoretycznego stojącego za proponowaną przez nich formą autoetnografii, jak również w tworzeniu i zachęcaniu do tworzenia tekstów (oraz innych form wypowiedzi [*performances*]) stanowiących przykład wykorzystania etnografii w ramach tego paradygmatu. Martwi mnie jednak, że imponujący sukces orędowania za, jak określiła to Ellis,

² Celowo sięgam tutaj po termin wprowadzony przez Normana Denzina i Yvonnę Lincoln, wskazując na niedawne i obecne okresy etnograficznych innowacji i debat. Wielu badaczy nie zgadza się z zaproponowanym przez tych autorów historycznym rozumieniem „momentów” w ramach badań jakościowych. Krytykę tego ujęcia prezentują w szczególności prace Atkinsona, Coffey i Delamont (1999), Delamont, Coffey i Atkinsona (2000) oraz Snowa i Morrilla (1995).

„autoetnografią ewokatywną lub emocjonalną” (1997: 2004) może pociągać za sobą niezamierzone konsekwencje w postaci umniejszenia wagi innych wizji autoetnografii, jak również przesłaniać możliwości jej efektywnego wykorzystania w ramach innych tradycji badań społecznych.

W artykule tym zwracam więc uwagę na wartość badań autoetnograficznych prowadzonych w ramach tego, co nazywam paradygmatem etnografii analitycznej (*analytic ethnographic paradigm*). Swój argument rozwijam w dwóch krokach. Po pierwsze, przedstawiam historię osobistych (*self-related*) studiów etnograficznych z zamiarem wskazania korpusu prac, które włączają elementy autoetnograficzne w praktykę etnografii analitycznej. Po drugie, proponuję pięć kluczowych według mnie cech autoetnografii analitycznej – które pozwalają wyrazić odróżnić ją od „autoetnografii ewokatywnej” i jednocześnie zdefiniować jako odrębną odmianę badań w ramach szerszej perspektywy etnografii analitycznej. Na zakończenie rozważam najbardziej nieodparte moim zdaniem zalety oraz najbardziej oczywiste ograniczenia autoetnografii analitycznej.

Mam nadzieję, że tekst ten zainteresuje wielu badaczy. Po pierwsze, pragnę podzielić się swoimi przemyśleniami na temat praktyki autoetnograficznej z innymi etnografami analitycznymi, którzy są zainteresowani rozwijaniem i udoskonalaniem badań w tradycji etnografii realistycznej (*realist ethnographic tradition*). Naukowcy ci mogą być otwarci na formę studiów etnograficznych, w których badacz głęboko identyfikuje się jako członek badanej przez siebie grupy, będąc jednocześnie zaniepokojonymi treścią paradygmatu epistemologicznego, w którym

zakorzeniony jest współczesny dyskurs autoetnograficzny. Po drugie, pragnę dotrzeć do magistrantów, doktorantów i innych nowicjuszy w obszarze badań terenowych, którzy zmagają się z wpływem różnorodnych perspektyw prowadzenia badań jakościowych. Do tej ostatniej grupy należą zarówno początkujący badacze o niezdeklarowanych preferencjach metodologicznych, jak i przedstawiciele wielu dyscyplin, którzy sięgnęli po badania jakościowe w ostatnich latach, kiedy wiele podejść do metod jakościowych rozwijało się w ścisłym zespoleniu z wrażliwością postmodernistyczną. Moim celem jest nakreślenie istoty pewnej potencjalnej praktyki oraz zapowiedź alternatywy wobec autoetnografii ewokatywnej, która będzie spójna z logiką badań jakościowych zakorzenionych w tradycyjnym interakcjonizmie symbolicznym.

Zanim jednak przejdę dalej, chciałbym przybliżyć czytelnikom, co rozumiem pod pojęciem *autoetnografii analitycznej*. Ujmując rzecz najprościej, *autoetnografia analityczna* odnosi się do badań etnograficznych, w których badacz (1) jest pełnym uczestnikiem badanej grupy lub kontekstu (*setting*), (2) występuje w takiej roli w publikowanych przez siebie tekstach i (3) kieruje się planem badań analitycznych, których celem jest doskonalenie teoretycznych ujęć szerszych zjawisk społecznych. Na następnych stronach przedstawię proponowane przez siebie podejście w bardziej szczegółowy sposób, tym niemniej powyższa zwięzła definicja oddaje jego najistotniejsze aspekty.

Krótką historią autoetnografii

W socjologicznych badaniach jakościowych zawsze zawarty był element autoetnograficzny. We

wczesnym okresie amerykańskiej socjologii, tuż po pierwszej wojnie światowej, zainteresowanie Roberta Parka doświadczeniami biograficznymi absolwentów Uniwersytetu Chicogo zainspirowało wielu z jego studentów do socjologicznego zaangażowania w obszary bliskie ich osobistemu życiu, sfery, z którymi w znaczącym stopniu się utożsamiali. Dla przykładu, książka *The Hobo* (1923) Nelsa Andersona wyrastała w znacznej mierze z jego osobistych doświadczeń ze stylem życia bezdomnych mężczyzn. Jak zauważyła Mary Jo Deegan, „studentci socjologii [na Uniwersytecie Chicogo] często sami byli mieszkańcami badanych przez siebie obszarów, przemierzali ulice, zbierali dane ilościowe i jakościowe, pracowali dla lokalnych agencji i z tych oraz podobnych im kontekstów czerpali doświadczenia autobiograficzne” (2001: 20). O ile jednak studentów Parka częstokroć łączyły trwałe osobiste więzi z badanymi miejscami i grupami, stosunkowo rzadko podejmowali zadanie bezpośredniej i refleksyjnej samoobserwacji.

Zainteresowanie badaniami korzystającymi z biografii cechowało również później falę etnografii socjologicznej związanej z – jak określał ją między innymi Gary Alan Fine (1995) – drugą szkołą chicagowską. Pod kierunkiem Everetta Hughesa wielu studentów zaczęło etnograficznym okiem przyglądać się swoim miejscom pracy oraz innym kontekstom, w które byli osobiście zaangażowani. Na przykład studium Ralpa Turnera (1947) poświęcone roli oficera rachunkowego w marynarce wojennej opierało się na jego doświadczeniach wojskowych w czasie drugiej wojny światowej. Badania Donalda Roya (1959/1960) dotyczące strategii oporu i walki o autonomię pracowników fabryk czerpały

z jego doświadczeń jako pracownika maszynowni. Praca taksówkarza przyniosła etnograficzne korzyści Fredowi Davisowi (1959). Wreszcie książka *Timetables* Juliusa Rotha (1963) miała swój początek w jego doświadczeniach i obserwacjach jako pacjenta szpitala przeciwgruźliczego. Choć bardziej wyrafinowane i ukierunkowane (*focused*) pod względem analitycznym niż studia wywodzące się z pierwszego okresu szkoły chicagowskiej, owe późniejsze badania podtrzymywały jednocześnie wcześniejszą tendencję marginalizowania czy przesłaniania postaci badacza jako aktora społecznego w objętych analizami kontekstach czy grupach. I tak na przykład żaden z dopiero co przywołanych badaczy nie wplatał w swoje merytoryczne teksty elementów autonarracji czy niedwuznacznie osobistych anegdot. W odniesieniu do ich prac za jedyne przykłady autonarracji można by uznać okazjonalnie zamieszczone noty metodologiczne i/lub, jak określał je John Van Maanen (1988), „opowieści konfesyjne” z badań terenowych.

Zatem etnografów ze szkoły chicagowskiej obydwu pokoleń niejednokrotnie łączyły autobiograficzne powiązania z tematyką podejmowanych badań, ale jednocześnie nie przejawiali oni ani tendencji do samoobserwacji na poziomie stosowanych metod, ani też nie ujawniali swojej obecności w pisanych przez siebie tekstach. Skupiając uwagę na obserwacji i analizie innych uczestników kontekstów będących przedmiotem badań, nie operowali jednocześnie „językiem metody jakościowej” (Gubrium, Holstein 1997), który szczególną rolę przypisuje samoobserwacji.

Lata sześćdziesiąte i siedemdziesiąte przyniosły kilka godnych uwagi przykładów badaczy społecznych

bardziej bezpośrednio eksperymentujących z samoobserwacją i analizą. Jednym z nich jest samoobserwacyjne studium antropologa Anthony’ego Wallace’a (1965) poświęcone analizie poznawczej „mapy” (*maze*), którą skonstruował i wykorzystywał, dojeżdżając do pracy. W socjologii mistrzowskim przykładem badań fenomenologicznych opierających się na samoobserwacji była książka *Ways of the Hand* (1978) Davida Sudnowa, w której, bazując na własnych doświadczeniach, przedstawił z wielką dokładnością procesy i etapy nabywania umiejętności podczas nauki jazzowej improwizacji na pianinie. Prace Wallace’a i Sudnowa miały jednak głęboko subiektywny charakter i cechowała je nieobecność odniesień do szerszych problemów etnografii. W międzyczasie, począwszy od połowy lat sześćdziesiątych aż do swojej śmierci w latach osiemdziesiątych, Louis Zurcher aktywnie praktykował i promował realizowanie badań zakorzenionych w autobiografii i samoobserwacji. W zbiorze esejów Zurchera (1983: 239–265) poświęconych znaczeniu odgrywania ról (*enactment*) znalazło się obszernie omówienie kwestii metodologicznych związanych z autobiograficzną obserwacją roli. Wreszcie, w 1979 roku, antropolog kulturowy David Hayano opublikował poświęcony autoetnografii esej, w którym jasno wyłożył argumenty przemawiające za wykorzystaniem samoobserwacji w badaniach etnograficznych. Hayano przekonywał, że skoro antropologowie zostawili już za sobą kolonialną epokę etnografii, zaczną w coraz większym stopniu studiować światy społeczne i subkultury, których sami są częścią. W przeciwieństwie do zdystansowanego zewnętrznego obserwatora (*outsidera*), postaci typowej dla antropologów kolonialnych, współcześni antropologowie będą niejednokrotnie pełnoprawnymi członkami badanych przez siebie

kultur. Hayano zilustrował to przesunięcie w *Poker Faces* (1982), książce opartej na jego osobistych doświadczeniach jako półprofesjonalnego pokerzysty grającego w publicznych klubach pokerowych w kalifornijskiej Gardenie.

Zarówno historia autobiograficznie nacechowanej etnografii szkoły chicagowskiej, jak i autobiograficzne przykłady dostarczone przez Zurchera i Hayano nakreślały potencjalny kierunek rozwoju autoetnografii w tradycji realistycznej czy analitycznej. Jednak z biegiem lat termin *autoetnografia* zaczęto utożsamiać niemal wyłącznie z propagatorami opisywanego, literackiego podejścia właściwego autoetnografii ewokatywnej.

Zarówno Carolyn Ellis, jak i zwolennicy proponowanego przez nią stanowiska odrzucają tradycyjne założenia epistemologiczne etnografii realistycznej i analitycznej, wyrażając jednocześnie zasadniczy pogląd, że zamykanie autoetnografii ewokatywnej w terminologicznych ramach konwencjonalnej analizy socjologicznej odbija się niekorzystnie na jej wartości oraz integralności. Norman Denzin pisze, że autoetnografowie ewokatywni „omijają problem reprezentacji, przywołując pojęcie epistemologii emocji, skłaniając czytelnika, by wczuł się w uczucia innego” (1997: 228). Carolyn Ellis i Arthur Bochner idą dalej, wyjaśniając, że w autoetnografii ewokatywnej „model opowiadania historii jest zbliżony do powieści bądź biografii, przekraczając tym samym granice, które normalnie oddzielają naukę i literaturę, [...] tekst narracyjny stroni od abstrahowania i wyjaśniania” (2000: 744). Autoetnografowie ewokatywni przekonywali, że narracyjna wierność i porywający opis subiek-

tywnych doświadczeń emocjonalnych wywołują u czytelnika emocjonalny rezonans, którego osiągnięcie stanowi główny cel prowadzonych przez nich studiów. Rozwinięty przez nich gatunek pisarstwa autoetnograficznego podziela cechy ponowoczesnej wrażliwości – szczególnie sceptycyzm związany z możliwością przedstawienia „innego”, jak również obawy dotyczące generalizującego dyskursu naukowego. Uprawianie etnografii ewokatywnej wymaga niemałych umiejętności narracyjnych i ekspresyjnych – czego przykładem jest solidna warsztatowo proza, poezja czy performanse Carolyn Ellis, Laurel Richardson, Carol Rambo Ronai oraz innych badaczy. Jedną z mocnych stron działalności wymienionych autorów jest to, że swoją pracą przyczynili się nie tylko do rozwijania dyskursu na temat autoetnografii ewokatywnej. Zaproponowali oni również model autoetnograficznej pracy naukowej oraz pełnili rolę mentorów dla swoich studentów i kolegów. W przeciągu ostatniego dziesięciolecia autoetnografowie ewokatywni publikowali dość obszernie, głównie (choć nie wyłącznie) na tematy związane z emocjonalnie wyczerpującymi doświadczeniami, takimi jak choroba, śmierć, prześladowania czy rozwód. W głównym nurcie nauk społecznych pozostają oni zasadniczo marginalizowani z uwagi na odrzucanie przez nich tradycyjnych wartości i stylów naukowego pisarstwa obowiązujących w ramach nauk społecznych. Udało im się jednak uzyskać dostęp do wielu czasopism poświęconych badaniom jakościowym w tradycyjnie realistycznym ujęciu (np. „Journal of Contemporary Ethnography”, „Symbolic Interaction” czy „Qualitative Sociology”), odegrali również rolę w założeniu kilku nowszych pism sprzyjających wykładni postmodernistycz-

nej (jak „Qualitative Inquiry”), podręczników (np. *Metodologia badań jakościowych* Denzina i Lincoln), a nawet całych serii wydawniczych (np. seria wydawnictwa AltaMira Press poświęcona „Alternatywom etnografii”). Krytyczne argumenty formułowane przez autoetnografów ewokatywnych pod adresem tradycyjnych nauk społecznych w ogóle – a etnografii realistycznej w szczególności – są dobrze skatalogowane, podobnie jak krytyka autorstwa etnografów realistycznych i analitycznych wymierzona w podejście promowane przez autoetnografów ewokatywnych. Negatywne głosy obu stron biegną w poprzek generalnych podziałów paradygmatycznych, które, choć pozostają istotne w kontekście niniejszego artykułu, nie są w nim przedmiotem mojego zainteresowania³. Moim zamiarem nie jest bowiem omówienie tych sporów, ale raczej przedstawienie podejścia do autoetnografii, które nie odrzuca założeń epistemologicznych tradycyjnego interakcjonizmu symbolicznego i raczej pozostaje z nimi w zgodzie. Ponadto, wraz z Paulem Atkinsonem, Amandą Coffey i Sarah Delamont (2003), jak i zresztą z wieloma innymi analitycznie zorientowanymi badaczami jakościowymi, dzielam zainteresowanie krytyczną analizą nowych form prowadzenia badań i praktyk badawczych pod kątem ich potencjalnej przydatności w rozwijaniu i udoskonalaniu warsztatu etnografii analitycznej. W poniższym podrozdziale przedstawię pięć kluczowych cech autoetnografii analitycznej jako przydatnego i wartościowego podgatunku w ramach tradycji etnografii realistycznej.

³ Niektóre z kluczowych twierdzeń wyrażających te paradygmatyczne różnice można znaleźć w tekście *Review Symposium: Crisis in Representation* (2002) oraz w pracach Gubriuma i Holsteina (1997) czy Atkinsona, Coffey i Delamont (2003).

Kluczowe cechy autoetnografii analitycznej

Na proponowaną przeze mnie listę pięciu kluczowych cech autoetnografii analitycznej składają się (1) pełne uczestnictwo badacza w badanym środowisku (*complete member researcher* – CMR), (2) refleksyjność analityczna, (3) obecność własnego Ja badacza w narracji, (4) dialog z innymi informatorami niż Ja badacza i (5) zaangażowanie w analizę teoretyczną. Omawiając poszczególne właściwości, będę opierał się na kilku pracach napisanych w duchu etnografii analitycznej, które stanowią egzemplifikację – aczkolwiek nierzadko tylko częściową – autoetnograficznego impulsu. Przywołam również przykłady z aktualnie prowadzonych przeze mnie badań z amatorskimi skoczkami spadochronowymi, gdyż zarówno moje zainteresowanie, jak i rozumienie autoetnografii rozwijały się w miarę, jak ten projekt badawczy stawiał przede mną kolejne, opisywane tutaj wyzwania.

W poniższym omówieniu będę jednak najbardziej konsekwentnie wracał do pracy antropologa kulturowego Roberta Murphy’ego *The Body Silent* (1987), gdyż jego książka w wyjątkowym stopniu uosabia ten rodzaj badań autoetnograficznych, który pragnę promować. Podobnie jak w przypadku wielu autoetnografii ewokatywnych, *The Body Silent* można określić mianem „etnografii choroby” (*illness ethnography*). W książce tej Murphy kieruje etnograficzne spojrzenie ku własnemu doświadczeniu osoby cierpiącej na chorobę kręgosłupa. Jak sam pisze, książka *The Body Silent*

powstała w efekcie uświadomienia sobie, że moja długotrwała choroba wywołana schorzeniem rdzenia

kręgowego stanowiła coś w rodzaju przeciągającej się antropologicznej wyprawy terenowej, gdyż im dłużej trwała, tym głębiej zanurzałem się w świat tak bardzo z początku mi obcy jak amazońska puszcza. (Murphy 1987: xi)

W *The Body Silent* Murphy przyjmuje tradycyjną etnograficzną logikę postępowania, polegającą na tym, że aby zrozumieć przedmiot badań, należy ulokować go w społecznym kontekście analizy. Wbrew apelowi Ellis i Bochnera o „tekst narracyjny, który unika abstrahowania i wyjaśniania” (2000: 44), książka Murphy’ego poszukuje powiązań z szerszym kontekstem teorii społecznej – szczególnie w momentach, gdy autor wykorzystuje własne doświadczenia do uzasadnienia tezy, że koncepcje liminalności dostarczają bardziej precyzyjnej i wartościowej ramy analitycznej dla zrozumienia ludzkiej niepełnosprawności niż perspektywa dewiacji. Przedstawiając swoje racje, Murphy dobitnie pokazuje, że głęboko osobista i oparta na samoobserwacji etnografia może wykraczać poza idiograficzną partykularność i dotykać ogólniejszych zagadnień teoretycznych. *The Body Silent* jest w pewnym sensie wyjątkowym przykładem tak konsekwentnego nastawienia autoetnograficznego w tradycji analitycznej. Tym samym, jest to praca szczególnie użyteczna jako ilustracja omawianych poniżej cech.

Pełne uczestnictwo badacza (CMR)

Pierwszym i najbardziej oczywistym wyznacznikiem autoetnografii jest przyjęcie przez badacza roli pełnego uczestnika badanego przez siebie świata społecznego, niezależnie od tego, czy pod pojęciem tego świata będziemy rozumieli za Josephem Kotar-

bą (1980) „amorficzny świat społeczny” zasadniczo niepowiązanych ze sobą jednostek, na przykład osób, które – jak Murphy (1987) – doświadczają niepełnosprawności fizycznej bądź cierpią na depresję, jak badani Davida Karpa (1996), czy też świat społeczny ulokowany w jasno określonej przestrzeni i z właściwą mu subkulturą, jak kierowcy ciężarówek analizowani przez Lawrence’a Ouelleta (1994) czy amatorscy skoczkowie spadochronowi, którymi ja się aktualnie zajmuję. W każdym z tych przypadków badacz wchodzi w rolę, którą Robert Merton określił mianem „ostatecznego uczestnika (*ultimate participant*) w podwójnej roli uczestnika-obszernika” (1988: 18).

W swoim omówieniu CMR Patricia i Peter Adlerowie (1987: 67–84) dokonują użytecznego rozróżnienia pomiędzy dwoma rodzajami pełnego uczestnictwa badacza – „oportunistycznym” i „konwersyjnym” CMR. Oportunistyczne CMR (zdecydowanie bardziej powszechne) może dotyczyć sytuacji, w których badacz urodził się w badanej przez siebie grupie, znalazł się w niej w wyniku okoliczności losowych (np. choroby) lub uzyskał bliską zażyłość (*intimate familiarity*) z badaną grupą dzięki wspólnej pracy, sposobom spędzania wolnego czasu czy stylowi życia. W każdym przypadku fakt bycia członkiem danej grupy poprzedza decyzję o prowadzeniu badań w jej ramach. Przykładami takiej oportunistycznej autoetnografii są *The Body Silent* Roberta Murphy’ego (1987) i *Understanding Dogs* Clintona Sandersa (1999). Z kolei pełne uczestnictwo badacza-konwertyty wyrasta z jego – początkowo zorientowanych wyłącznie na gromadzenie danych – zainteresowań badawczych danym kontekstem, które w toku prowadzonych badań prowadzą go do

całkowitego zanurzenia się w badanym przez siebie świecie i przyjęcia przezeń roli jego pełnego uczestnika. Klasycznym przykładem takiej konwersji jest *African Apostles* (1975) Benetty Jules-Rosette. Do bardziej współczesnych ilustracji statusu badacza-konwertyty można z kolei zaliczyć *Heroic Efforts* (2003) Jeniffer Lois, pracę dokumentującą (między innymi) proces akulturacji badaczki do subkultury ratowników SAR (*search and rescue*) (włączając w to stanie się jednym z jej kluczowych członków oraz poślubienie lidera grupy) czy *Body and Soul* (2003) – etnografię bokserów trenujących w jednym z chicagowskich klubów autorstwa Loica Wacquanta.

Przyjęcie przez badacza statusu pełnego uczestnika pozwala mu zazwyczaj doświadczać najbardziej fascynującego rodzaju etnograficznego „bycia tam”. Adler i Adler zauważają, że w porównaniu z innymi rolami, w jakie może wchodzić badacz, „status CMR w największym stopniu pozwala [...] przybliżyć się do emocjonalnych postaw osób badanych” (1987: 67). Pełne uczestnictwo badacza nie oznacza jednak jego bezproblemowej czy wszechogarniającej pozycji społecznej w grupie.

Po pierwsze, jak zauważa Marilyn Strathern (1987) przy okazji omawiania specyfiki autoantropologii, etnograf zawsze odróżnia się od reszty członków badanej przez siebie grupy bądź subkultury faktem swojej jednoczesnej przynależności do społeczności akademickiej. Jako przedstawiciel nauk społecznych badacz posiada dodatkową tożsamość kulturową oraz kieruje się dodatkowymi celami, co skutkuje jego wtórną (choć z perspektywy nauk społecznych – pierwotną) orientacją na działanie w ramach świata społecznego podzielanego z innymi członkami

grupy. W przeciwieństwie do innych uczestników badanych kontekstów autoetnografowie, obok świadomego podejmowania rozmaitych działań, muszą bowiem (przynajmniej przez większość czasu) skupiać się również na ich dokumentowaniu i analizie.

O ile większość uczestników zainteresowana jest wyłącznie udziałem w grupowych aktywnościach, zadanie autoetnografa (jak zresztą każdego obserwatora uczestniczącego) polega ponadto na rejestrowaniu wydarzeń i rozmów, w których uczestniczy, co czasami sprawia, że badania terenowe nabierają „niemal schizofrenicznego charakteru w swojej szaleńczej wielości punktów skupienia” (Adler, Adler 1987: 70). Specyficzna sytuacja autoetnografów może ułatwiać im funkcjonowanie w danym kontekście czy doświadczenie określonych stanów przez długi czas – w takich przypadkach odczuwają oni mniejszą presję uporania się ze wszystkim na raz. Jednak nawet kiedy badacz ma pod dostatkiem czasu, który może poświęcić na obserwacje, konieczność umysłowego i fizycznego dokumentowania swoich działań stanowi dodatkowe obciążenie i zdarza się, że odciąga jego uwagę od ucieleśnionego doświadczenia fenomenologicznego. Dla przykładu, Hayano (1982: 150) doświadczył takiego napięcia pomiędzy wymogami badań terenowych, w tym pragnieniem „pozostania w przyjacielskich stosunkach z większością graczy” w poszczególnych salach gier, a swoją potrzebą, jako skutecznego pokerzysty, doprowadzania współgraczy do granic wytrzymałości szybkimi, agresywnymi partiami. Mimo wszystkich podobieństw, jakie autoetnograf może dzielić z innymi członkami grupy, wielorakie zadania badawcze, którym musi sprostać, oddzielają go na

rozmaite sposoby od pozostałych uczestników, którzy mogą pełniej przeżywać dany moment. O ile więc czas, w którym samolot wznosi się na „wysokość skoku”, spadochroniarze wykorzystują zazwyczaj na przećwiczenie w myślach planowanych manewrów, sprawdzanie sobie nawzajem sprzętu i żarty z pozostałymi skoczkami, dla mnie jest to dodatkowo moment na uważne obserwowanie innych oraz zapamiętywanie wszystkich rozmów i wydarzeń na tyle dokładnie, by móc je później odtworzyć i zapisać. Problem wielozadaniowości rozwiązałem, uczestnicząc na przemian w łatwiejszych skokach (np. skoki pojedyncze ze spadochronem otwieranym na znacznej wysokości), podczas których ze szczególną uwagą przyglądam się interakcjom pozostałych skoczków na pokładzie samolotu, i w bardziej technicznych lotach połączonych ze skokami grupowymi o wyższym stopniu złożoności.

W swoim podejściu do analizy etnografowie już dawno temu przyjęli Schützowskie rozróżnienie (Schütz 1962 [polskie wydanie 1984]⁴) na praktycznie zorientowane konstrukty bądź interpretacje pierwszego rzędu stosowane przez członków grupy oraz bardziej abstrakcyjne, transkontekstualne konstrukty drugiego rzędu właściwe dla analiz z obszaru nauk społecznych. O ile jest to problem dla etnografów w ogóle, o tyle w przypadku autoetnografów, zarówno jako członków badanej grupy, jak i jej badaczy, oczekuje się biegłości w korzystaniu zarówno z konstruktyw pierwszego, jak i drugiego rzędu. Z mojego osobistego doświadczenia wynika,

⁴ Cytowane i przywoływane pojęcia autorów książek przetłumaczonych na język polski opierają się na istniejących przekładach. Zobacz w bibliografii.

że największa trudność leży tutaj w interpretacyjnej zmienności konstruktów pierwszego rzędu w ramach różnych grup społecznych. Ich członkowie z rzadka prezentują jednolity zestaw przekonań, wartości i poziomów zaangażowania. W efekcie nawet pełne uczestnictwo może zagwarantować uzyskanie jedynie częściowej perspektywy oglądu badanego świata społecznego. Często postawy członków czy ich interpretacje znajdują się pod znaczącym wpływem oczekiwań wobec poszczególnych ról grupowych. Przykładowo, badanie prowadzone przez Gerardo Martiego (2005) w wieloetnicznej kongregacji religijnej wiązało się z jego autoetnograficznym uczestnictwem w roli świeckiego pastora kongregacji. Pełnienie tej funkcji było nie do przecenienia dla zrozumienia pewnych aspektów funkcjonowania kongregacji. Jednak z drugiej strony stanowiła ona źródło napięć i wywoływała konflikt ról pomiędzy wypełnianiem jego obowiązków pastora a wywiązywaniem się z zadań badawczych. Co wydaje się jeszcze bardziej istotne w kontekście naszej dyskusji, rola pastora umożliwiła badaczowi bezpośredni dostęp do pewnych wartości, przekonań i doświadczeń (jako konwertycie), ale jednocześnie ograniczyła jego kontakty z innymi (na przykład z członkami kongregacji słabo zaangażowanymi w życie wspólnoty).

Idąc jeszcze dalej, znaczące zmienności mogą występować również wśród członków grupy zajmujących w niej podobne pozycje. Jak zauważył Hayano, „[k]ulturowe «rzeczywistości» poszczególnych jednostek będących członkami tej samej grupy oraz ich sposoby rozumienia wydarzeń często różnią się w znacznym stopniu, podlegają zmianom w czasie bądź wzajemnie sobie zaprzeczają” (1979: 102).

Dla przykładu, spadochroniarze-amatorzy mający bardzo zbliżone doświadczenie w skokach lokują się jednocześnie w różnych punktach na skali dopuszczalnego ryzyka, jakie zaleca się w tym sporcie i jakie sami są gotowi podjąć w danym momencie czasowym – warto zauważyć, że zmienność ta odzwierciedla problemy będące przedmiotem ważnych dyskusji i napięć w ramach kultury spadochroniarskiej w ogóle. Dokumentacja i analiza różnic pomiędzy członkami grupy okazują się więc częstym przedmiotem etnograficznego opisu, stawiając pod znakiem zapytania upraszczające założenie, że można zrozumieć dane zjawisko, samemu „stając się zjawiskiem” (Mehan, Wood 1975: 227).

W pewien sposób ograniczeniem dla badacza bywa język dostępu do konstruktów pierwszego rzędu, gdyż traktuje się go często jako gwarancję dotarcia do względnie przejrzystych, niezmiennych i spójnych wzorców interpretacji istniejących w badanym świecie społecznym. Od autoetnografa występującego jako CMR wymaga się uchwycenia tych konstruktów. Tymczasem być może lepszym obrazem heurystycznym jest wyobrażenie sobie członka grupy jako osoby uznawanej przez innych za pełnoprawnego uczestnika konwersacji (i działań) grupowych, w efekcie których rozwijane są, kontestowane i podtrzymywane (potencjalnie wielorakie i przeciwstawne) konstrukty pierwszego rzędu. W takim przypadku autoetnograf byłby osobą, która współuczestniczy w tworzeniu i przekształcaniu konstruktów stanowiących jednocześnie przedmiot jego badań. Autoetnograf byłby zatem bardziej analitycznie nastawionym i samoświadomym uczestnikiem konwersacji niż typowy członek grupy, który zazwyczaj rzadko przygląda

się prowadzonym rozmowom i podejmowanym działaniom ze szczególnie abstrakcyjnej czy introspektywnej perspektywy. Ale interpretacje autoetnografa, zarówno jako członka grupy, jak i jej badacza, wyrastają nie tyle z dokonywanych z dystansu odkryć, co stanowią efekt zaangażowanego dialogu. To zaś prowadzi nas do drugiej właściwości autoetnografii analitycznej.

Refleksyjność analityczna

Etnograficzną refleksyjność definiowano na rozmaite sposoby, zaś płynące z niej konsekwencje były na przestrzeni ostatnich piętnastu lat szeroko dyskutowane w ramach socjologii interpretacyjnej i antropologii kulturowej. „W najbardziej zrozumiałym sensie – pisała o tym pojęciu Charlotte Davies (1999: 7) – refleksyjność oznacza, że badacze są świadomi nieuniknionych relacji łączących ich z sytuacją badania oraz konsekwencji tych związków”. Na głębszym poziomie refleksyjność obejmuje również świadomość obustronnych wpływów i zależności między autoetnografami, ich miejscami badań i informatorami. Zakłada samoswiadomą introspekcję, za którą stoi chęć lepszego zrozumienia zarówno siebie samego, jak i innych – poprzez analizowanie swoich działań i spostrzeżeń w odniesieniu do i w powiązaniu z działaniami i spostrzeżeniami innych.

Choć etnografowie od dawna dostrzegali wagę zrozumienia relacji łączących badacza z gromadzonymi przez niego danymi, etnografia w jej najbardziej tradycyjnym wydaniu nie zajmowała się analizowaniem tych relacji w szczególnie refleksyjny sposób. Zamiast tego etnografowie sięgali raczej

na zewnątrz, skupiając się na próbach zrozumienia bądź uczynienia zrozumiałym dla innych świata społecznego rozciągającego się poza nimi samymi. Co więcej, kiedy już czynili refleksyjność przedmiotem bardziej szczegółowych omówień, zazwyczaj przyjmowały one formę „opowieści konfesyjnych” (Van Maanen 1988) publikowanych w odezwaniu od bardziej rzeczowych i konkretnych analiz. Wraz z pojawieniem się autoetnografii (czy to ewokatywnej, czy analitycznej) uległo to zmianie. Jak zauważają Atkinson, Coffey i Delamont:

[auto]etnografowie-jako-autorzy lokują swoje opisy w ramach osobistych, refleksyjnych spostrzeżeń na temat samych siebie. Ich dane etnograficzne zostają osadzone w kontekście ich osobistych doświadczeń i sposobów nadawania sensu rzeczywistości. Oni sami zaś stają się częścią procesów reprezentacji, w które są zaangażowani i są częścią opowieści, którą snują. (2003: 62)

Nie tylko zresztą „stają się częścią procesów reprezentacji”, ale stanowią po części wytwór tych procesów, gdyż współtworzone przez nich znaczenia kulturowe konstytuują się w rozmowach, działaniach i tekście. O ile można stwierdzić, że wszyscy „etnografowie wykorzystują swoje doświadczenia wśród innych ludzi i wiedzę o nich, by zwiększać wiedzę o samych sobie” (Davies 1999: 180), o tyle najprawdopodobniej w większości przypadków dotyczy to jednak autoetnografii – z uwagi na specyficzne dla niej nakładanie się ról badacza i członka badanej przezeń grupy. Mamy tutaj do czynienia z przesunięciem w kierunku bardziej oczywistej i potencjalnie głębszej, pouczającej wzajemnej zależności pomiędzy badaczem a innymi członkami

grupy. Z perspektywy CMR (inaczej niż w przypadku bardziej zdystansowanego obserwatora uczestniczącego) badacz ma większy udział w przekonaniach, wartościach i działaniach pozostałych członków grupy. W istocie, autoetnograficzne badanie Ja i innego może doprowadzić do zmiany przekonań samego badacza, jego działań oraz rozumienia samego siebie.

Ten sugerowany wpływ autoetnografii na Ja badacza trafnie ujmuje Murphy, konstatując, że:

prowadzenie badań wśród osób upośledzonych motorycznie oraz uczestnictwo w ich organizacjach zmusiło mnie do tego, by dostrzec w ich życiu samego siebie, to zaś pozostawiło we mnie poczucie, że mój własny status jest niepewny i zagrożony. [...] Dostałem cenną lekcję o związku pomiędzy zajmowaną pozycją społeczną a niepełnosprawnością. Dowiedziałem się również bardzo wiele na temat samego siebie. (1987: 126)

W podobnym duchu pisze Michael Schwalbe, którego badania terenowe prowadzone w ramach ruchu na rzecz praw mężczyzn momentami zahaczały o autoetnografię:

namysł nad moimi reakcjami na podejmowane przez nich działania, w świetle mojej własnej biografii, pomógł mi również zrozumieć, do czego dążyli ci mężczyźni i jakie były ich motywacje. Każdy wgląd okazywał się zarówno furtką, jak i zwierciadłem – dając mi tyleż okazję do zajrzenia w głąb ich doświadczeń, co pozwalając zwrócić się ku własnym. (1996a: 58)

Możliwość uczenia się od siebie nawzajem stanowi jedną z najbardziej pociągających cech praktyki au-

toetnograficznej. Tym niemniej nie wystarczy, aby badacz zaangażował się w refleksyjną analizę społeczną i autoanalizę. Autoetnografia wymaga prócz tego, aby był on widoczny, aktywny i refleksyjnie zaangażowany również na poziomie tekstu.

Badacz widoczny i aktywnie obecny w tekście

Powszechny zarzut wobec konwencjonalnych form etnografii (np. Clifford, Marcus 1986), formułowany przez krytyków spod znaku „kryzysu reprezentacji”, dotyczy dominującej niewidzialności tradycyjnego etnografa w tekstach etnograficznych – pozostawał on w nich ukrytym, a jednocześnie wyraźnie wszechwiedzącym narratorem. Taki niewidzialny i wszechwiedzący etnograf stanowił powszechną konstrukcję literacką, jednak raczej w kręgach klasycznych antropologów kulturowych (będących głównymi adresatami krytyki Clifforda i Marcusa) niż wśród socjologów ze szkoły chicagowskiej. Bez wątplenia wiele etnografii szkoły chicagowskiej, włączając w to tak klasyczne dzieła, jak *Street Corner Society* Williama Foote Whyte’a (1943), *Tally’s Corner* Elliota Liebowa (1967) i *Honor and the American Dream* Ruth Horowitz (1983), wyraźnie akcentowało obecność badacza w etnograficznej opowieści. Jednak nie wszystkie tradycyjne badania etnograficzne traktują wnikliwą autorefleksję jako element procesu badawczego lub czynią obecność badacza widoczną (szczególnie w roli innej niż zdystansowany obserwator) w etnograficznych relacjach. Kluczową cechą autoetnografii jest bardzo wyraźne przedstawienie badacza jako aktora społecznego w pisanych przez niego tekstach. Jego własne doświadczenia i od-

czucia zostają włączone do rozwijanej opowieści i są traktowane jako żywe dane niezbędne do zrozumienia świata społecznego, który jest przedmiotem obserwacji.

Co ciekawe, Atkinson, Coffey i Delamont zauważają, że „w prywatnym świecie notatek terenowych to, co osobiste nigdy nie było odsuwane na margines” (2003: 60). Potwierdzenie tego stwierdzenia można znaleźć w pierwszym wydaniu *Analyzing Social Settings* (1971), w którym – niemal 35 lat temu – John Lofland zalecał badaczom, aby w notatkach terenowych znalazły się zapisy ich odczuć i reakcji. Ujął to zwięźle, pisząc, że: „notatki terenowe nie służą jedynie rejestrowaniu tego, co dzieje się w terenie, mają na celu również «dokumentowanie» samego obserwatora” (Lofland 1971: 106). Jednak z wielu różnych powodów, włączając w to chyba przede wszystkim tendencję do kierowania uwagi raczej ku innym niż ku sobie, badacze terenowi niejednokrotnie w radykalny sposób ograniczali swoją tekstualną obecność, przechodząc od notatek terenowych do publikowanych przez siebie tekstów etnograficznych.

Z uwagi na podwójną rolę autoetnografa jako członka badanego przez siebie świata społecznego i jako badacza tego świata pisanie autoetnografii wymaga uwypuklenia obecności Ja badacza w tekście. Obecność ta stanowi wyraz osobistego zaangażowania badacza w świat, który jest przedmiotem jego badań. Autoetnografowie powinni ilustrować swoje przemyślenia analityczne zarówno odwołaniami do doświadczeń i odczuć innych osób, jak do i swoich własnych. Co więcej, powinni otwarcie pisać o zmianach, jakie w efekcie prowadzenia badań

terenowych zaszły w treści ich przekonań i w relacjach z innymi, dając tym samym wyraznie do zrozumienia, że kwestie związane z przynależnością i uczestnictwem, z którymi się zmagają, dotyczą raczej płynnych niż statycznych światów społecznych.

Autoetnografowie muszą liczyć się z tym, że zostaną włączeni w tworzenie znaczeń oraz wartości w ramach światów społecznych, które badają. Jako pełnoprawni członkowie badanych grup nie mogą poprzestać jedynie na przyglądaniu się wszystkiemu z boku. Nie powinni również za wszelką cenę unikać udziału w dyskusjach dotyczących kwestii potencjalnie spornych, choć w tym przypadku uważam, że nie spoczywa tutaj na nich większy niż w innych obszarach życia obowiązek wyrażania wprost niepopularnych stanowisk czy działania w oparciu o nie. Niezależnie jednak od tego, czy ich celem jest nakłonienie innych do zmian (jak czynił to Schwalbe [1996b], publicznie sprzeciwiając się nauczycielom podczas spotkania ruchu na rzecz praw mężczyzn), czy też ulegają naciskom grupy (czego czasami doświadczałem, godząc się na niebezpieczne „skoki przez chmury” z innymi spadochroniarzami), w tekście powinni potwierdzić, zaakcentować swoje uczestnictwo i poddać je refleksyjnej ocenie – czy i w jaki sposób reprodukuje ono i/lub przekształca społeczne interpretacje i relacje.

Według Charlotte Davies, celem etnografii (i autoetnografii) refleksyjnej jest „rozwijanie takich form badań, które w pełni uznają i wykorzystują subiektywne doświadczenie, traktując je jako nieodłączny element procesu badawczego” (1999: 5). Autorka za-

uważa jednocześnie, że największą trudnością uwidoczniania subiektywnych doświadczeń badacza w pracach etnograficznych jest fakt, iż może prowadzić ono do egocentrycznego zanurzenia się w – jak pogardliwie określał je Clifford Geertz (1988 [polskie wydanie 2000: 19]) – „teksty nasycone autorem”. Kiedy autoetnografia staje się formą egocentryzmu (*self-absorption*), jej socjologiczne uprawomocnienie traci wartość. Jak przekonuje Ruth Behar, „[u]jawianie swojego Ja, które jest jednocześnie obserwatorem, musi zaprowadzić nas tam, gdzie w innym przypadku nie bylibyśmy w stanie dotrzeć. Dlatego musi być ono kluczowe dla stawianych tez, nie może być jedynie ornamentem, nie może być wyłącznie sztuką dla sztuki” (1996: 14). Autonarracja może nas zaprowadzić w wiele miejsc, które trudno określić mianem „ornamentów”. Może skierować nas ku głębokim warstwom osobistych uczuć, wywołując emocje i otwierając drogę współczuciu rozumieniu. To zaś – będąc jednocześnie najdonioślejszym celem autoetnografii ewokatywnej – stanowi wspólną cechę różnych form pisarstwa w pierwszej osobie: literatury fikcji, autobiografii, poezji i niemałej części tradycyjnej etnografii. Autonarracja autoetnografii może zostać również w przekonujący sposób wykorzystana w celu zmotywowania czytelników do podjęcia pewnych działań – co pokazują niektóre formy autoetnograficznych współuczestniczących badań w działaniu (np. Naples 1996). Z pewnością można znaleźć dla niej jeszcze wiele innych zastosowań.

Autonarrację w autoetnografii analitycznej wykorzystuje się również po części do rozwijania i udoskonalania uogólnionych wyjaśnień teoretycznych dotyczących procesów społecznych (o czym piszę

poniżej). Zważywszy na to nomotetyczne zobowiązanie, etnografowie analityczni muszą unikać popadania w egocentryczne dygresje. Przed nadmiernym skupianiem uwagi na sobie powstrzymuje ich również etnograficzny imperatyw dialogicznego zaangażowania w relacje z innymi w światach społecznych, które starają się zrozumieć.

Dialog nie tylko z samym sobą

W poprzednich akapitach pisałem, że autoetnografia analityczna zakłada pełne uczestnictwo, stałą refleksyjną świadomość własnej pozycji w sieci dyskursów i relacji w terenie oraz uobecnianie osobowości badacza w tekście etnograficznej narracji. Jako że badacz na każdym kroku konfrontuje się z zagadnieniami dotyczącymi jego samego, potencjalne ryzyko skupiania uwagi wyłącznie na sobie może być bardzo duże. Renato Rosaldo zauważył, że: „o ile za grzech klasycznej etnografii można uznać odejście od ideału zdystansowania w stronę obojętnej postawy badacza, o tyle problem współczesnej refleksyjności polega na tendencji zaabsorbowanego sobą Ja do całkowitego tracenia z oczu kulturowo odmiennego Innego” (1993: 7). Jak sugeruje komentarz Rosaldo, solipsyzm tekstów autoetnograficznych oraz ich przesiąknięcie osobowością autora stanowią jedynie symptomy jakiegoś podskórnego, leżącego głębiej problemu. Wynikają z nieumiejętności nawiązania relacji z innymi osobami w badanym środowisku. W żadnej postaci badania etnograficzne – a dotyczy to również autoetnografii – nie uzasadniają generalizacji z próby „N=1”. „Nie wolno nam” – jak zauważają Atkinson, Coffey i Delamont (2003: 57) – „stracić z pola widzenia etnograficznego im-

peratywu, w myśl którego naszym zadaniem jest dążenie do zrozumienia i nadania sensu złożonym światom społecznym, których my sami jesteśmy jedynie częścią (niemniej jednak częścią)”.

Imperatyw etnograficzny głosi potrzebę dialogu z „danymi” oraz „innymi”. Nawet etnograficzną refleksyjność, traktowaną czasami (np. Gergen, Gergen 1991) jako zjawisko czysto subiektywne, powinno się rozumieć raczej jako działalność relacyjną. Jak pisze Charlotte Davies, należy postrzegać ją „nie tyle w terminach zajmowania się sobą (*self-absorption*), co raczej jako wzajemne relacje łączące badacza z innymi, w wyniku których zwiększa się i zmienia wiedza społeczna” (1999: 184). W przeciwieństwie do etnografii ewokatywnej, która pojęcie wierności opisu w narracji odnosi wyłącznie do zgodności tekstu z osobistymi doświadczeniami badacza, autoetnografia analityczna – choć ugruntowana w osobistym doświadczeniu – wykracza również poza nie. David Karp (1996: 204) na przykład przyznaje, że o ile każdy wers analizy w *Speaking Sadness* inspirowany był osobistą introspekcją, o tyle „dyscyplinowały ją zawsze dane” gromadzone w toku wywiadów pogłębionych. Książka *Understanding Dogs* (1999) Clintona Sandersa opiera się zarówno na głębokich autoetnograficznych obserwacjach na temat osobistych interakcji autora z jego psimi towarzyszami, jak i na niemal trzydziestu wywiadach z innymi właścicielami psów, a także rozmowach z weterynarzami i psimi trenerami, a wreszcie na spędzaniu czasu w szpitalu weterynaryjnym i uczestnictwie w dwóch programach szkolenia psów. Podobnie Lawrence Ouellet, prowadząc badania w środowisku kierowców ciężarówek z perspektywy pełnego uczestnika,

uniknął długodystansowych zleceń od firm transportowych z uwagi na fakt, że taki rodzaj pracy dawałby mu znikome szanse nawiązywania kontaktów społecznych z innymi kierowcami. „Żeby uniknąć napisania biografii” – wspominał – „potrzebowałem częstego kontaktu z kolegami z pracy. [...] Rozwożąc towary po okolicy [...] wiedziałem, że będę spotykał się z mnóstwem innych kierowców [...] w różnych miejscach” (Ouellet 1994: 13). Nawet Robert Murphy, któremu postępujący paraliż coraz bardziej utrudniał przemieszczanie się i podróżowanie, spotykał się z innymi osobami upośledzonymi motorycznie oraz uczestniczył w organizacjach zrzeszających osoby niepełnosprawne, nie zważając na fizyczny – i społeczny – dyskomfort związany z tymi spotkaniami.

Zaangażowanie w kwestie analityczne

Ostatnią cechą autoetnografii analitycznej jest jej ukierunkowanie na analizę. Celem autoetnografii analitycznej nie jest po prostu dokumentacja osobistych doświadczeń, aby zaprezentować „perspektywę *insidera*” ani też wywołanie w czytelniku emocjonalnego rezonansu. Specyficzną cechą analitycznie zorientowanych nauk społecznych jest raczej wykorzystywanie danych empirycznych do uzyskania wglądu w pewne szersze zjawiska społeczne niż te dostarczane przez dane same w sobie. Wykraczanie poza dane stanowiło zasadniczą legitymację prowadzenia tradycyjnych badań społecznych. Chociaż w tradycyjnej symboliczno-interakcjonistycznej etnografii koncentracja na rozwijaniu koncepcji teoretycznych była zmienna (zob. np. krytyczne omówienia Loflanda [1970; 1995] oraz Snowa, Morrilla i Andersona [2003]), obecnie zadanie to po-

dejmowane jest przez cały szereg socjologów interpretacyjnych i krytycznych – począwszy od Carla Coucha (1989) i Roberta Prusa (1996), aż po Michaela Burawoya (1998) i Dorothy Smith (2000). Niezależnie od dzielących ich różnic, wszyscy wymienieni powyżej uczeni wspólnym głosem nawołują do wykorzystywania dowodów empirycznych, aby formułować i udoskonalać teoretyczne ujęcia procesów społecznych. Mam świadomość, że przyjęta tutaj definicja *analizy* jest węższa niż ta, którą stosują niektórzy badacze. Przeglądając jedną z wcześniejszych wersji tego artykułu, pewien uznany etnograf zauważył wręcz: „każdy tekst jest analityczny w takim stopniu, w jakim jego autor decyduje się uwypuklić pewne aspekty opowiedzianej przez siebie historii”. O ile można się z tym zgodzić, takie ujęcie czyni z analizy kategorię na tyle szeroką, że zaczyna obejmować ona wszystko, począwszy od artykułów naukowych z obszaru nauk społecznych, przez pamiętniki, aż po listy zakupów. Moje rozumienie tego pojęcia jest bardziej precyzyjne i wyraźne z założenia, że nie każdy rodzaj pisarstwa etnograficznego ma wyraźnie czy świadomie analityczny charakter i nie każdy etnograficzny opis odsyła do ogólnych zagadnień teoretycznych. Podążając za ustaleniami Loflanda (1970; 1995) oraz Snowa, Morrilla i Andersona (2003), używam terminu *analityczny*, wskazując na szeroki zbiór praktyk wykraczania poza dane (*data-transcending*), zorientowanych na rozwijanie, udoskonalanie oraz rozszerzanie teorii.

Autoetnografowie analityczni nie poprzestają na realizacji opisowych zadań dokumentowania tego, „co się dzieje” w życiu jednostki czy w środowisku społecznym. To właśnie odróżnia autoetnografię analityczną od autoetnografii ewokatywnej i podobnych

jej narracji w pierwszej osobie, jak autobiograficzna literatura „kreatywnego faktu” – współcześnie bardzo popularna na kursach kreatywnego pisania w Stanach Zjednoczonych. To różnica, która wyznacza granicę między tak sugestywnymi opisami choroby w pierwszej osobie, jak *Codeine Diary* Toma Andrewsa (1998) a analityczną autoetnografią Roberta Murphy’ego, *The Body Silent*. Pozostając w zgodzie z subiektywistyczną wrażliwością autoetnografów ewokatywnych, takich jak Ellis czy Bochner, Andrews otwarcie odrzuca możliwość podjęcia próby generalizacji własnych doświadczeń. Murphy, przeciwnie, wykorzystuje swoje osobiste doświadczenia, czyniąc je, jak ujęła to Charlotte Davies,

spodobem zrozumienia społecznego świata osób niepełnosprawnych oraz narzędziem analizy związku między ich doświadczeniami a szerszymi strukturami i procesami społecznymi. Na tej podstawie jest on w stanie odnieść się do licznych zagadnień teoretycznych, na przykład społecznej natury zdrowia i choroby, społecznego świata szpitali oraz mechanizmów sprzężenia zwrotnego, które wytwarzają i podtrzymują stygmatyzowane tożsamości. (1999: 185)

O specyfice autoetnografii analitycznej decyduje właśnie obecność tej wartości dodanej, polegającej na możliwości dostarczenia nie tylko wiernego opisu świata społecznego będącego przedmiotem analiz, ale również wyjścia poza jego ramy za pomocą szerszej generalizacji. David Karp (1996) w podobny sposób jak Murphy rozpoznaje ten wzbogacający wymiar etnografii. Jak pisze, jego *Speaking of Sadness* dostarcza bardzo potrzebnego „subiektywnego, opartego na doświadczeniu czy skupionego na osobie podejścia do depresji”. Ale, dodaje:

wartościowa socjologia wymaga jednak czegoś więcej niż tylko doniosłego tematu i pouczającego opisu. To dobry punkt wyjścia, niemniej wartość i żywotność badań zależy od tego, czy są one w stanie rzucić *teoretyczne światło* na będące przedmiotem analiz zagadnienie. (Karp 1996: 14)

Na stronach swojej książki Karp zamieszcza dobitne ewokatywne opisy osobistych doświadczeń z depresją, zarówno własnych, jak innych osób badanych, a także analizy trajektorii choroby depresyjnej oraz procesów interpretacyjnych, które zachodzą w związku z przyjmowaniem leków przeciwdepresyjnych.

Teoretyczne wyjaśnienie będące udziałem autoetnografii analitycznej nie ma przy tym na celu formułowania, jak krytycznie określali je Ellis i Bochner, „niepodlegających dyskusji wniosków”. Począwszy od pragmatywnych podwalin rozumienia symbolicznej interakcji, takich jak *The Quest for Certainty* Johna Deweya (1929), przez uwagę, jaką Herbert Blumer (1969 [polskie wydanie 2007]) poświęcał „pojęciom uwrażliwiającym”, aż po jej obecny kształt, tradycja symbolicznego interakcjonizmu zawsze otwarcie odrzucała takie pozytywistyczne aspiracje. Ale nie zmienia to faktu, że autoetnografia analityczna przyczynia się do rosnącego doskonalenia, dopracowywania, rozszerzania i rewizji wyjaśnień teoretycznych.

Zalety i ograniczenia autoetnografii analitycznej

Przyszły kierunek rozwoju autoetnografii analitycznej będzie zależał przede wszystkim od tego,

jak płynące z niej korzyści oceniają analitycznie zorientowani badacze jakościowi. Spora część entuzjastów żywnego wobec autoetnografii ewokatywnej przez jej praktyków bierze się z faktu, że została ona wyartykułowana w sposób bliski rdzeniowi ich naukowego zainteresowania. Z kolei autoetnografia analityczna, tak, jak zarysowałem ją powyżej, stanowi po prostu wyspecjalizowany podgatunek etnografii analitycznej. Moje argumenty przemawiające na korzyść autoetnografii analitycznej są o wiele mniej rewolucyjne niż te, których używają zwolennicy autoetnografii ewokatywnej. Odkładając jednak na bok skromny charakter jej zalet, wierzę, że autoetnografia analityczna stanowi szczególną i atrakcyjną metodę badań etnograficznych, która może okazać się wartościowa dla etnografów analitycznych, o ile tylko będą mieli okazję ją wykorzystać. Z drugiej strony, jako specyficzny podgatunek etnografii, autoetnografia analityczna ograniczona jest ramami jej praktycznej stosowalności. Ocena potencjalnej wartości autoetnografii analitycznej musi zatem uwzględniać zarówno jej szczególne zalety, jak i specyficzne wady.

Korzyści, jakie według mnie płyną z uprawiania autoetnografii analitycznej, można z grubsza podzielić na metodologiczne i analityczne. W odniesieniu do metodologii, mocną stroną analitycznych badań autoetnograficznych jest łatwiejszy dostęp do danych, osiągany dzięki statusowi badacza-pełnego uczestnika. Oczywiście ułatwienie polega na tym, że autoetnograf, z wielorakich powodów uczestnicząc w badanym przez siebie świecie, ma jednocześnie wiele okazji do spędzania czasu w terenie. Zdarza się (jak w przypadku niepełnosprawności Murphy'ego), że badacz po prostu nie

może swobodnie wycofać się z danego środowiska czy doświadczenia (choć może mimo to zaprzestać jego analizy). Z kolei w wielu innych przypadkach badaczom-autoetnografom udaje się pogodzić cele badawcze z całym szeregiem innych motywów i interesów, włączając w to zarabianie na życie (np. Ouellet 1994), tworzenie tożsamościowych narracji spędzania czasu wolnego (*leisure identity*) (np. Mitchell⁵) czy osiągnięcie osobistych celów w rozwoju duchowym (np. Marti 2005). Jeśli weźmie się pod uwagę fundamentalne znaczenie zanurzenia się w teren badań, etnografowie, którym przy okazji realizowania celów badawczych udaje się jednocześnie zaspokoić również inne potrzeby bądź zainteresowania, zyskują wyjątkową możliwość efektywnego wykorzystania swojego cennego czasu. Taka wielozadaniowość generuje jednocześnie potencjalne zagrożenia, uwypuklając specyficzne problemy nieodzownie związane z badaniami terenowymi. Najbardziej ewidentny polega na tym, że badacze muszą zachować szczególną ostrożność i nie stracić z oczu przedmiotu badań w natłoku innych naglących i pociągających zobowiązań w terenie. Co więcej, autoetnograf nie może pozwolić

⁵ Jak już zauważyłem przy okazji omawiania kluczowych cech autoetnografii analitycznej, wykorzystywane przeze mnie przykłady są przydatne w ilustrowaniu różnych właściwości omawianego tutaj gatunku badań, ale większość z nich jedynie w części oddaje jego pełną specyfikę. Na przykład *Mountain Experience* (1983) Richarda Mitchella, choć opiera się co prawda na jego ponad dziesięcioletnim doświadczeniu we wspinaczce górskiej, to jednak, podobnie jak miało to miejsce w przypadku jakościowych badań z okresu drugiej szkoły chicagowskiej (np. Turner 1947; Roth 1963), obecność badacza zostaje zmarginalizowana w tekście publikacji. Z kolei późniejsza książka Mitchella, *Dancing at Armageddon* (2001), choć nie stanowi przykładu etnografii pisanej z perspektywy „pełnego uczestnictwa badacza”, o wiele wyraźniej podkreśla obecność badacza jako osoby aktywnie zaangażowanej w uczestnictwo i analizę. Pełniejsze omówienie tej kwestii znajduje się w pracy Mitchella i Charmaz (1996) oraz Charmaz i Mitchella (1997).

sobie na to, żeby intensywne uczestnictwo w aktywnościach w badanym środowisku odbywało się kosztem prowadzenia notatek terenowych.

Druga zaleta autoetnografii polega na możliwości dotarcia za jej pomocą do „wewnętrznych sensów” (*insider meanings*). Niemniej, biorąc pod uwagę omówioną wcześniej zmienną naturę przekonań i wartości wyznawanych przez członków badanych grup, autoetnografowie muszą podążać sumiennie nie tylko za własnymi interpretacjami, postawami i odczuciami, ale również za interpretacjami, postawami i odczuciami innych *insiderów*.

Być może jeszcze istotniejsza metodologiczna korzyść płynąca z osobistego zaangażowania badacza w świat społeczny będący przedmiotem analiz i utożsamiania się z nim polega na tym, że autoetnograf zyskuje dzięki temu dodatkowy punkt widzenia pozwalający na dotarcie do pewnych typów danych. Sięgając ponownie po przykład z moich własnych badań, miałem wiele marzeń związanych ze skokami, które ujawniały interesujące – choć czasami nieco dziwne – aspekty mojej fascynacji spadochroniarstwem. W osobliwych i dość niespodziewanych momentach łapałem się na rozmyślaniach – kiedy stojąc pod prysznicem, walczyłem z obawami przed potencjalnym ryzykiem związanym ze skakaniem, kiedy wyobrażałem sobie dreszcz emocji podczas swobodnego opadania, wyglądając przez okno w trakcie zebrania rady instytutu i kiedy jechałem w stronę strefy zrzutu w sobotni poranek, zamartwiając się niewypełnionymi zobowiązaniami rodzinnymi. Czasami doświadczenia te dotyczyły spraw, o których nie miałbym prawdopodobnie pojęcia, gdyby nie moja obsesja.

Jeśli chodzi o korzyści analityczne, autoetnografia oferuje mocno ugruntowane możliwości śledzenia powiązań pomiędzy jednostkową biografią a strukturą społeczną, które stanowią sedno wyobraźni socjologicznej tak jak ujmował ją Charles W. Mills. Chociaż rzadko kto z nas poświęca wiele czasu na badanie związków pomiędzy naszym życiem osobistym a zainteresowaniami i aktywnością naukową, większość z nas ma świadomość ich istnienia i w razie konieczności bylibyśmy w stanie prześledzić niektóre z nich – o czym świadczą autobiograficzne refleksje socjologiczne w takich pracach, jak *Authors of Their Own Lives* (1990) Bennetta Bergera czy *Sociological Lives* (1988) Matildy White Riley. Autoetnografia daje jednak możliwość eksplorowania wybranych aspektów naszego życia społecznego na głębszym poziomie i w bardziej systematyczny sposób. Analiza będąca jej rezultatem sięga raz po raz do naszych osobistych doświadczeń i spostrzeżeń, żeby uzupełnić formułowane przez nas szersze rozumienia rzeczywistości społecznej, jak również czerpie z tych interpretacji, żeby wzbogacić nasze samorozumienie (*self-understandings*). W pewnym sensie wyjątkowość autoetnografii polega na tym, że za decyzją o jej wykorzystaniu zazwyczaj z dużym prawdopodobieństwem stoi dążenie badacza do zrozumienia siebie. Niektórzy uczeni wzdrygają się, słysząc, kiedy to mówię: za bardzo pachnie im to Freudem. Ale samorozumienie nie musi mieć przecież charakteru freudowskiej analizy, rogersowskiej psychoterapii czy też newage'owej mistyki. Ten rodzaj samorozumienia, o którym piszę, lokuje się na przecięciu jednostkowej biografii i społeczeństwa: to samowiedza będąca rezultatem naszego myślenia o własnym życiu,

tożsamościach i uczuciach jako głęboko powiązanych oraz w znacznej mierze uformowanych przez społeczno-kulturowe konteksty, w których funkcjonujemy – jednocześnie samemu biorąc udział w ich współwytwarzaniu.

Niezależnie od zasygnalizowanych powyżej zalet, autoetnografia analityczna napotyka również pewne oczywiste ograniczenia. W przypadku większości z nas zainteresowania badawcze nie są zazwyczaj tak silnie splecione z życiem osobistym, jak wymagałaby tego autoetnografia. Przeważająca część etnografii analitycznej pozostaje więc osadzona w jakimś wariacie roli „zawodowego obcego” (*professional stranger*), opisywanej szczegółowo przez Michaela Agara (1980) i innych. Badanie socjologiczne nie powinno być zresztą skierowane włącznie ku obszarom, w które sami jesteśmy biograficznie uwikłani. Wiele wartościowych projektów jakościowych, włączając w to niedawne prace, jak na przykład studium Kathleen Blee (2002) poświęcone kobietom w ruchu nienawiści rasowej czy badania Richarda Mitchella (2001) wśród członków aryjskiego frontu przetrwania, byłoby w zasadzie niemożliwych do zrealizowania z perspektywy autoetnograficznej.

Przyznanie, że autoetnografia analityczna ma swoje ograniczenia nie jest jednak niczym szczególnie gorszącym. Każde podejście metodologiczne boryka się z nimi. Podobnie jak każdy doświadczony badacz powinien posiadać nie tylko umiejętność korzystania z różnych narzędzi badawczych, ale również zdolność wnikliwej oceny, kiedy i jakie formy prowadzenia badań okażą się bardziej produktywne od innych.

Podsumowanie

Obszar metod badań społecznych charakteryzuje nieustanna zmienność i innowacja. Bywa, że nowe formy obserwacji czy nowe techniki analizy danych zostają włączone w ramy dotychczasowych paradygmatów, z kolei czasami metodologicznym innowacjom towarzyszy zerwanie z tradycją „normalnej nauki”. Stosunkowo niewiele uwagi poświęca się jednak temu, w jaki sposób metody prowadzenia badań są konstruowane społecznie i przywłaszczane przez taki czy inny paradygmat. Wydaje nam się, że trajektorie metodologicznych innowacji (zarówno te zmierzające do podtrzymania metodologicznej ciągłości, jak i do zerwania z nią) wyrastają w konieczny sposób z epistemologicznej współmierności nowych metod i ogólniejszych paradygmatów metodologicznych. Niniejszy artykuł zadaje kłam temu przekonaniu, dowodząc, że podejście autoetnograficzne, które w ostatnich latach promowano głównie jako radykalnie nietradycyjną, poststrukturalistyczną formę prowadzenia badań, tak naprawdę doskonale współgra z tradycyjną etnografią symboliczno-interakcjonistyczną.

Jeśli tak w istocie jest, to dlaczego w etnografii analitycznej tak niewiele jest autoetnografii? Odpowiedź na to pytanie pozostaje niewątpliwie złożona, a możliwość jej pełnego udzielenia wykracza poza ramy niniejszego artykułu. Za jedną z ważnych przyczyn takiego stanu rzeczy można jednak uznać fakt, że autoetnografia nie wzbudzała dotychczas szczególnego zainteresowania wśród etnografów analitycznych. Tym samym mimowolnie odstępili ją swoim ewokatywnie zorientowanym kolegom.

W opublikowanym niedawno artykule na temat związku między badaniami etnograficznymi a rozwojem teorii David Snow, Calvin Morrill i ja zauważamy rzecz następującą:

[o]d dawna zakłada się, że poszczególne teorie powstają we właściwych im kontekstach historycznych, nawet jeśli przekonaniu temu nie towarzyszyło dotychczas klarowne wyjaśnienie, w jaki sposób konkretne możliwości bądź przeszkody w rozwijaniu teorii wiążą się z tymi kontekstami. Niezależnie jednak od charakteru łączących je związków nie ulega wątpliwości, że rozwój badań i teorii społecznej jest ułatwiany oraz ukierunkowywany przez dostępne w ramach dyscyplin nauk społecznych języki i dyskursy. (2003: 195)

Jesteśmy przekonani, że określone metody gromadzenia i analizy danych „rozwijają się po części z braku innych jasno sformułowanych modeli” (Snow, Morrill, Anderson 2003: 195). Autoetnografia jest tego przykładem. Autoetnografowie ewokatywni wykonali naprawdę pożyteczną pra-

cę, wyjaśniając i rozpowszechniając teoretyczne podstawy proponowanego podejścia, dostarczając przykładów prowadzenia badań w jego ramach oraz przygotowując studentów [do pracy w oparciu o opracowaną przez siebie metodę – MBB]. Dopóki jednak będą oni jedynymi badaczami otwarcie zajmującymi się autoetnografią i orędującymi za nią, metoda ta pozostanie ograniczona głównie do właściwego im obszaru dociekań. Pokazałem jednak, że niektóre z najważniejszych wczesnych prób uprawiania autoetnografii były udziałem badaczy zorientowanych zdecydowanie analitycznie. Co więcej, rośnie, wciąż jeszcze skromny, ale ważny, korpus prac ilustrujących, choć nie w jednakowym stopniu, wizję autoetnografii, która pozostaje w zgodzie z utrwaloną praktyką etnografii realistycznej. Celem tego artykułu było nakreślenie ram tej wizji w nadziei, że inni badacze przyłączą się do mnie, podejmując trud odzyskiwania i udoskonalania autoetnografii jako części tradycji etnografii analitycznej.

Przekład: Maja Brzozowska-Brywczyńska

Bibliografia

Adler Patricia, Adler Peter (1987) *Membership Roles in Field Research*. Newbury Park, CA: Sage.

Agar Michael (1980) *The Professional Stranger. An Informal Introduction to Ethnography*. New York: Academic Press.

Anderson Nels (1923) *The Hobo: The Sociology of Homeless Man*. Chicago: University of Chicago Press.

Andrews Tom (1998) *Codeine Diary*. Boston: Little, Brown.

Atkinson Paul A., Coffey Amanda, Delamont Sara (1999) *Ethnography: Post, Past, and Present*. „Journal of Contemporary Ethnography”, vol. 28, s. 460–471.

----- (2003) *Key Themes in Qualitative Research: Continuities and Change*. Walnut Creek, CA: AltaMira Press.

Behar Ruth (1996) *The Vulnerable Observer. Anthropology That Breaks Your Heart*. Boston: Beacon.

Berger Bennett, ed. (1990) *Authors of Their Own Lives. Intellectual Autobiographies*. Berkeley: University of California Press.

Blee Kathleen M. (2002) *Inside Organized Racism: Women in the Hate Movement*. Berkeley: University of California Press.

Blumer Herbert (2007) *Interakcjonizm symboliczny. Perspektywa i metoda*. Przełożyła Grażyna Woroniecka. Kraków: Zakład Wydawniczy NOMOS.

Bochner Arthur P., Ellis Carolyn (2001) *Ethnographically Speaking. Autoethnography, Literature, and Aesthetics*. Walnut Creek, CA: AltaMira Press.

Burawoy Michael (1988) *The Extended Case Method*. „Sociological Theory”, vol. 16, s. 4–33.

Charmaz Kathy, Mitchell Richard G. Jr. (1997) *The Myth of Silent Authorship: Self, Substance, and Style in Ethnographic Writing* [w:] R. Hertz, ed., *Reflectivity and Voice*. Thousand Oaks, CA: Sage, s. 193–215.

Clifford James, Marcus George E., ed. (1986) *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press.

Couch Carl J. (1989) *Social Processes and Relationships. A Formal Approach*. Dix Hills, NY: General Hall.

Davies Charlotte A. (1999) *Reflexive Ethnography. A Guide to Research Selves and Others*. London: Routledge.

Davis Fred (1959) *The Cabdriver and His Fare: Facets of a Fleeting Relationship*. „American Journal of Sociology”, vol. 65, s. 158–165.

Deegan Mary Jo (2001) *The Chicago School of Ethnography* [w:] P. Atkinson i in., eds., *Handbook of Ethnography*. Thousand Oaks: Sage, s. 11–25.

Delamont Sara., Coffey Amanda, Atkinson Paul A. (2000) *The Twilight Years? Educational Ethnography and the Five Moments Model*. „Qualitative Studies in Education”, vol. 13, s. 223–238.

Denzin Norman K. (1989) *Interpretive Biography*. Newbury Park, CA: Sage.

----- (1997) *Interpretive Ethnography: Ethnographic Practices for the Twenty-First Century*. Newbury Park, CA: Sage.

Denzin Norman K., Lincoln Yvonna S., eds. (2000) *Handbook of Qualitative Research* (2nd ed.). Thousand Oaks, CA: Sage.

Dewey John (1929) *The Quest for Certainty*. New York: Minton Balch.

Ellis Carolyn (1991) *Sociological Introspection and Emotional Experience*. „Symbolic Interaction”, vol. 14, s. 23–50.

----- (1995) *Final Negotiations. A Story of Love, Loss, and Chronic Illness*. Philadelphia: Temple University Press.

----- (1997) *Evocative Autoethnography. Writing Emotionally About Our Lives* [w:] W. G. Tierney, Y. S. Lincoln, eds., *Representation and the Text: Re-Framing the Narrative Voice*. Albany: State University of New York Press, s. 115–142.

----- (2004) *The Ethnographic I: A Methodological Novel About Autoethnography*. Walnut Creek, CA: AltaMira Press.

Ellis Carolyn, Bochner Arthur P. (2000) *Autoethnography, Personal Narrative, Reflexivity: Researcher as Subject* [w:] N. K. Denzin, Y. S. Lincoln, eds., *Handbook of Qualitative Research* (2nd ed.). Thousand Oaks, CA: Sage, s. 733–768.

Fine Gary Alan (1995) *A Second Chicago School. The Development of a Postwar American Sociology*. Chicago: University of Chicago Press.

Geertz Clifford (2000) *Dzieło i życie. Antropolog jako autor*. Przełożyli Ewa Dżurak, Sławomir Sikora. Warszawa: Wydawnictwo KR.

Gergen Kenneth, Gergen Mary M. (1991) *Toward Reflexive Methodologies* [w:] F. Steier, ed., *Research and Reflexivity*. Newbury Park, CA: Sage, s. 76–95.

Gubrium Jaber F., Holstein James A. (1997) *The New Language of Qualitative Method*. New York: Oxford University Press.

Hayano David (1979) *Auto-Ethnography: Paradigms, Problems, and Prospects*. „Human Organization”, vol. 38, s. 99–104.

----- (1982) *Poker Faces: The Life and Work of Professional Card Players*. Berkeley: University of California Press.

Horowitz Ruth (1983) *Honor and the American Dream: Culture and Identity in a Chicano Community*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.

Jules-Rosette Bennetta (1975) *African Apostles. Ritual and Conversion in the Church of John Maranke*. Ithaca NY: Cornell University Press.

Karp David (1996) *Speaking of Sadness*. New York: Oxford University Press.

Kotarba Joseph (1980) *Discovering Amorphous Social Experience: The Case of Chronic Pain* [w:] W. B. Shaffir, R. A. Stebbins, A. Turovetz, eds., *Fieldwork Experience. Qualitative Approaches to Social Research*. New York: St Martin's, s. 57–67.

Liebow Elliot (1967) *Tally's Corner. A Study of Negro Streetcorner Men*. Boston: Little, Brown.

Lofland John (1970) *Interactionist Imagery and Analytic Interruptions* [w:] T. Shibutani, ed., *Human Nature and Collective Behavior. Papers in Honor of Herbert Blumer*. New Brunswick, NJ: Transaction Books, s. 35–45.

----- (1971) *Analyzing Social Settings. A Guide to Qualitative Observation and Analysis*. Belmont, CA: Wadsworth.

----- (1995) *Analytic Ethnography: Features, Failures, Futures*. „Journal of Contemporary Ethnography”, vol. 24, s. 25–40.

Lois Jennifer (2003) *Heroic Efforts: The Emotional Culture of Search and Rescue Volunteers*. New York: New York University Press.

Marti Gerardo (2005) *A Mosaic of Believers. Diversity and Innovation in a Multiethnic Church*. Bloomington: Indiana University Press.

Mehan Hugh, Wood Houston (1975) *The Reality of Ethnomethodology*. New York: Wiley.

Merton Robert K. (1988) *Some Thoughts on the Concept of Sociological Autobiography* [w:] M. W. Riley, ed., *Sociological Lives*. Newbury Park, CA: Sage, s. 78–99.

Mitchell Richard G. Jr. (1983) *Mountain Experience. The Psychology and Sociology of Adventure*. Chicago: University of Chicago Press.

----- (2001) *Dancing at Armageddon*. Chicago: University of Chicago Press.

Mitchell Richard G. Jr., Charmaz Kathy (1996) *Telling Tales, Writing Stories: Postmodernist Visions and Realist Images in Ethnographic Writing*. „Journal of Contemporary Ethnography”, vol. 25, s. 144–166.

Murphy Robert F. (1987) *The Body Silent*. New York: Norton.

Naples Nancy A., Clark Emily (1996) *Feminist Participatory Research and Empowerment: Going Public as Survivors of Childhood Sexual Abuse* [w:] H. Gottfried, ed., *Feminism and Social Change: Bridging Theory and Practice*. Urbana: University of Illinois Press, s. 160–183.

Ouellet Lawrence J. (1994) *Pedal to the Metal: The Work Lives of Truckers*. Philadelphia: Temple University Press.

Prus Robert (1996) *Symbolic Interaction and Ethnographic Research. Intersubjectivity and the Study of Human Lived Experience*. Albany: State University of New York Press.

Review Symposium: Crisis in Representation (2002) „Journal of Contemporary Ethnography”, vol. 31, s. 478–516.

Richardson L. (1994) *Writing as a Method of Inquiry* [w:] N. K. Denzin, Y. S. Lincoln, eds., *Handbook of Qualitative Research*. Thousand Oaks, CA: Sage, s. 516–529.

Riley Matilda White, ed. (1988) *Sociological Lives*. Newbury Park, CA: Sage.

Rosaldo Renato (1993) *Culture and Truth: The Remaking of Social Analysis*. Boston: Beacon.

Roth Julius A. (1963) *Timetables. Structuring the Passage of Time in Hospital Treatment and Other Careers*. Indianapolis: Bobbs-Merrill.

Roy Donald E. (1959/1960) *“Banana Time.” Job Satisfaction and Informal Interaction*. „Human Organization”, vol. 18, s. 158–168.

Sanders Clinton (1999) *Understanding Dogs. Living and Working With Canine Companions*. Philadelphia: Temple University Press.

Schütz Alfred (1984) *Potoczna i naukowa interpretacja ludzkiego działania*. Przełożyła Dorota Lachowska [w:] E. Mokrzycki, red., *Kryzys*

i schizma. Antyścientystyczne tendencje w socjologii współczesnej, (t. 1). Warszawa: PIW, s. 137–192.

Schwalbe Michael (1996a) *The Mirrors in Men's Faces*. „Journal of Contemporary Ethnography”, vol. 25, s. 58–82.

----- (1996b) *Unlocking the Iron Cage. The Men's Movement, Gender Politics, and American Culture*. New York: Oxford University Press.

Smith Dorothy (2000) *Writing the Social. Critique, Theory, and Investigations*. Toronto: University of Toronto Press.

Snow David, Morrill Calvin (1995) *Ironies, Puzzles, and Contradictions in Denzin and Lincoln's Vision of Qualitative Research*. „Journal of Contemporary Ethnography”, vol. 22, s. 358–362.

Snow David, Morrill Calvin, Anderson Leon (2003) *Elaborating Analytic Ethnography: Linking Fieldwork and Theory*. „Ethnography”, vol. 2, s. 181–200.

Strathern Marilyn (1987) *The Limits of Auto-Ethnography* [w:] A. Jackson, ed., *Anthropology at Home*. London: Tavistock, s. 16–37.

Sudnow David (1978) *Ways of the Hand*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Turner Ralph (1947) *The Navy Disbursing Officer as a Bureaucrat*. „American Sociological Review”, vol. 12, s. 342–348.

Van Maanen John (1988) *Tales From the Field. On the Writing of Ethnography*. Chicago: University of Chicago Press.

Wacquant Loic (2003) *Body and Soul: Notebooks of an Apprentice Boxer*. New York: Oxford University Press.

Wallace Anthony (1965) *Driving to Work* [w:] Melford E. Spiro, ed., *Context and Meaning in Cultural Anthropology*. New York: Free Press, s. 277–292.

Whyte William Foote (1943) *Street Corner Society. The Social Structure of Italian Slum*. Chicago: University of Chicago Press.

Zurher Louis A. (1983) *Social Roles: Conformity, Conflict, and Creativity*. Beverly Hills: Sage.

Cytowanie

Anderson Leon (2014) *Autoetnografia analityczna*. Przełożyła Maja Brzozowska-Brywczyńska. „Przegląd Socjologii Jakościowej”, t. 10, nr 3, s. 144–167 [dostęp dzień, miesiąc, rok]. Dostępny w Internecie: <www.przegladsocjologiijakosciowej.org>.

Analitic Autoethnography

Abstract: Autoethnography has recently become a popular form of qualitative research. The current discourse on this genre of research refers almost exclusively to “evocative autoethnography” that draws upon postmodern sensibilities and advocates distance themselves from realist and analytic ethnographic traditions. The dominance of evocative autoethnography has obscured recognition of the compatibility of autoethnographic research with more traditional ethnographic practices. The author proposes the term *analytic autoethnography* to refer to research in which the researcher is (1) a full member in the research group or setting, (2) visible as such a member in published texts, and (3) committed to developing theoretical understandings of broader social phenomena. After briefly tracing the history of proto-autoethnographic research among realist ethnographers, the author proposes five key features of analytic autoethnography. He concludes with a consideration of the advantages and limitations of this genre of qualitative research.

Keywords: autoethnography; analytic ethnography; qualitative research



Część II

*Aplikacyjny wymiar
autoetnografii*

Magdalena Kamińska
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Autoetnografia jako technika badań etnograficznych w Internecie

Abstrakt Już pierwsze etnografie społeczności internetowych realizowały narracyjny model opowieści o osobistym doświadczeniu. Dziś to podejście nadal reprezentuje wielu badaczy cyberkultury, coraz częściej uprawiających autoetnografię metodologicznie świadomą i intencjonalnie wpisaną w korpus technik etnograficznych. Artykuł przedstawia charakterystykę, historię i dorobek tak rozumianej autoetnografii Internetu – umocowanej teoretycznie i metodologicznie w tradycji jakościowych badań społecznych, poszukującej równowagi między emic i etic w narracyjnej warstwie tekstu etnograficznego i stawiającej w centrum swojego zainteresowania relację pomiędzy podmiotem a przedmiotem badania.

Słowa kluczowe netnografia, cyberetnografia, autoetnografia, etnografia wirtualna, badania jakościowe, cyberkultura

Magdalena Kamińska, dr, adiunkt w Zakładzie Badań nad Kulturą Filmową i Audiowizualną w Instytucie Kulturoznawstwa Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, autorka ponad 30 artykułów naukowych oraz 2 monografii: *Rzeczywistość wirtualna jako „ponowne zaczerpnięcie świata”*. Pytanie o status poznawczy koncepcji i *Nieznane memy. Dwanaście wykładów o kulturze Internetu*. Jej zainteresowania naukowe to cyberkultura, archeologia i genologia mediów audiowizualnych.

Adres kontaktowy:

Zakład Badań nad Kulturą Filmową i Audiowizualną
Instytut Kulturoznawstwa
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza
ul. Szamarzewskiego 89 AB, 60-568 Poznań
e-mail: ragnell@amu.edu.pl

Początki etnografii Internetu

Świadomość pojawienia się fenomenu kulturowo-społecznego określanego mianem wspólnoty lub społeczności wirtualnej (*virtual community*), wspólnoty online (*online community*), wspólnoty komputerowo zapośredniczonej (*computer-mediated community*), a nawet cyberplemienia (*cybertribe*) pojawiła się na początku lat dziewięćdziesiątych XX wieku. Idea innego wykorzystania sieci komputerowej aniżeli jako funkcjonalnej hybrydy bazy danych i poczty wewnętrznej w ramach organizacji była wówczas nowością. Nikt prócz garstki entuzjastów nie przewidywał wówczas, że świat stanął właśnie u progu gwałtownej ekspansji komunikacji zapośredniczonej komputerowo (*computer-mediated communication*,

CMC), która w ciągu następnego ćwierćwiecza gruntownie przekształci kulturowy i społeczny wymiar życia ludzi na całym świecie. Określenie „wspólnota wirtualna” ukuł jeden z tych pasjonatów – niezależny dziennikarz Howard Rheingold, który uczynił je tytułem swojej najbardziej znanej monografii – wydanej w 1993 roku *The Virtual Community*. Opisał w niej przypadek wspólnoty zwanej The WELL (*The Whole Earth 'Lectronic Link*), którą osobiście animował i której był członkiem.

The WELL została założona przez Stewarta Branda i Larry'ego Brillianta w Sausalito w Kalifornii w 1985 roku. Opierała się o moderowany *bulletin board system* (BBS) bazujący na minikomputerze DEC VAX. Do 1988 roku ta elitarna zbiorowość liczyła około 3000 członków. Brand i Brilliant założyli również magazyn *The Whole Earth Review*, w którym w 1987 roku Rheingold opublikował pionierski artykuł *Virtual Communities* (1993). Wyłożył w nim podstawy tezy, które sześć lat później znalazły rozwinięcie w *The Virtual Community*. W tej książce Rheingold poszukiwał przede wszystkim odpowiedzi na pytanie: w jaki sposób ludzie komunikujący się przez Internet budują więzi społeczne przybierające formy analogiczne wobec więzi znanych ze świata rzeczywistego? Postawił w niej też śmiało jak na owe czasy tezę, że więzi te mogą być nie tylko równoważące z tradycyjnymi, ale w niektórych przypadkach odbierane nawet jako jakościowo od nich lepsze (Rheingold 1993).

Początkowo Rheingold, regularnie i często (jak sam podaje, dwie godziny dziennie przez siedem dni w tygodniu) uczestniczący w życiu grupy, sam był zaskoczony swoją emocjonalną reakcją na ów „pozornie bezkrwisty technologiczny rytuał” (Rhein-

gold 1993). Uczestniczył w wielu innych wczesnych wspólnotach wirtualnych i odwiedzał różne środowiska, od *newsgroups* przez IRC-e (Internet Relay Chat)¹ aż do MUD-ów (Multi-User Dungeons)². Jednak to właśnie WELL uznał za „prawdziwą” wspólnotę wirtualną, ponieważ w jego subiektywnym poczuciu jako jedyna zdołała się ona stać częścią jego codziennego życia. Założył, że WELL zbliżyła się do ideału wspólnoty wirtualnej przede wszystkim dlatego, że posiadała aktywne przedłużenie w świecie prymarnym – jej członkowie znali się osobiście i wchodzili ze sobą w relacje *face-to-face*, niejednokrotnie bardzo bliskie. Zaświadczał, że brał udział zarówno w WELL-chrzcinach, jak i WELL-ślubach oraz WELL-pogrzebach *in real life* wielu osób, które poznał *online* (Rheingold 1993). O wyjątkowej pozycji WELL w historii etnografii Internetu zdecydował fakt, że dzięki niej w przestrzeń wirtualną weszło wielu ludzi, którzy nie mieli wcześniej kontaktu z technologiami teleinformatycznymi (*information and communication technologies*, ICT). Dzięki praktycznemu zapoznaniu się z ich możliwościami przeszli oni szybko od awersji do aktywnego uczestnictwa. W ten sposób wielu dziennikarzy i celebrytów zetknęło się z zaczynającym się dopiero zarysowywać społecznym wymiarem CMC. Chętnie relacjonowali oni swoje doświadczenia, co dało asumpt do wzrostu zainteresowania tą wspólnotą, a także samą CMC i jej rozwojowymi perspektywami (Banks 2008).

Trzeba pamiętać, że intelektualna formacja cyberdelii, do której należał Rheingold, wywodziła się ze środowisk eks-hippisowskich i w związku z tym

¹ Wczesny typ czatu internetowego.

² Wczesny typ komputerowych gier fabularnych rozgrywanych przez Internet przy wykorzystywaniu interfejsu tekstowego.

wykazywała skłonność do snucia wizji o charakterze utopijnym (Day 2006). Wyjątkowo szerokiego wpływu książki Rheingolda dowodzi fakt, że właśnie to podejście zdominowało wczesne analizy społecznych wymiarów Internetu, spośród których jedną z najbardziej wpływowych zaproponował hiszpański socjolog Manuel Castells w przełomowej trylogii *The Information Age* (1996; 1997; 1998) i kolejnych publikacjach dotyczących społeczeństwa sieciowego. Castells dostrzegł ostatnią szansę na odbudowę demokratycznego społeczeństwa obywatelskiego w maksymalnej popularyzacji sieci informacyjnych, widząc w nich nie tylko wzór kulturowy i wzór strukturacji społeczeństwa, ale również potencjalne narzędzie walki politycznej. To jednak książka Rheingolda pozostaje do dziś najbardziej wpływową monografią z dziedziny socjologii i antropologii Internetu³, mimo że – w odróżnieniu od trylogii Castellsa – nie przypomina typowego opracowania naukowego analizującego wyniki badań o charakterze jakościowym i ilościowym oraz posługującego się hermetycznym językiem. *The Virtual Community* to przystępnie napisane, osobiste, nierzadko bardzo emocjonalne świadectwo pioniera-użytkownika, który dopiero operacjonalizuje pojęcia, którymi się posługuje i często czyni to na zasadzie wolnych skojarzeń.

Konkluzja książki głosiła, że przynajmniej niektóre zbiorowości kształtujące się nie na bazie interakcji *face-to-face*, lecz poprzez CMC w pełni zasługują na ob-

³ Na przykład Robert V. Kozinets poświęca koncepcji wspólnoty wirtualnej Howarda Rheingolda cały paragraf swej *Netnografii* (2010/2012) i tytułuje go „ojcem założycielem” badań cyberkultury, podczas gdy innych autorów ważnych publikacji z lat dziewięćdziesiątych, takich jak na przykład Sherry Turkle, zaledwie wzmiankuje.

jęcie ich socjologicznym terminem „wspólnota” (*community*), gdyż jednostki w ich ramach angażują się w te same społeczne praktyki, co we wspólnotach *offline*:

używają słów na ekranach, by wymieniać uprzejmości lub się kłócić, angażować się w intelektualne dysputy i prowadzić interesy, wymieniać wiedzę i udzielać sobie nawzajem emocjonalnego wsparcia, robić plany, aranżować burze mózgów, plotkować, zwalczać się nawzajem, zakochiwać się, zdobywać i tracić przyjaciół, grać w gry, tworzyć sztukę i wiele gadać o niczym. Ludzie w ramach wirtualnych wspólnot robią po prostu niemal wszystko to, co robią ludzie w świecie rzeczywistym, z tą różnicą, że zostawiają swoje ciała na zewnątrz. (Rheingold 1993 [tłum. własne])

Opór, jaki na początku lat dziewięćdziesiątych XX wieku wywoływało to twierdzenie, nieco łagodziło zastrzeżenie autora, że WELL zbliżyła się do ideału wspólnoty wirtualnej przede wszystkim dlatego, iż posiadała aktywne przedłużenie w świecie *offline*. Rheingold podkreślał, że nie zawsze tak się dzieje. Rozwój cyberzbiorowości oceniał zasadniczo jako nieprzewidywalny i niemożliwy do kontrolowania, co zresztą uważał za zjawisko pozytywne. W związku z tym godził się z faktem, że istnieje duże prawdopodobieństwo, iż na bazie danego środowiska – mimo popularności, jakim chwilowo cieszyć się ono może wśród internautów – nigdy nie powstanie „prawdziwa” wirtualna wspólnota (Rheingold 1993). Wedle definicji Rheingolda „prawdziwe” wspólnoty wirtualne są:

społecznymi agregatami, które powstają w Sieci, gdy wystarczająco wielu ludzi przez wystarczająco długi czas wiezie ze sobą publiczną dyskusję poprzez ten kanał komunikacyjny, traktując się przy tym nawzajem

jak istoty ludzkie, by w końcu ukształtować sieci osobistych relacji w cyberprzestrzeni (...). To jak móc odwiedzić bar na rogu, pełen starych przyjaciół i interesujących przybyszów, nowych narzędzi, które można zabrać ze sobą do domu, świeżych graffiti i listów – oprócz założenia płaszcza, wyłączenia komputera i pójścia do centrum (...). To jest miejsce. (1993 [tłum. własne])

Rheingold oparł się na twierdzeniu, że Internet we współczesnych społeczeństwach przejmując tradycyjną funkcję agory. Powoływał się tu na socjologa Raya Oldenburga, który stworzył pojęcie „trzeciego miejsca” i *good great place* stanowiącego przestrzenną oś i zarazem interakcyjne centrum wspólnoty (Oldenburg 1989; 1991; 2000). *Good great places* tradycyjnego typu, oparte na interakcjach *face-to-face*, zanikają w miarę postępu urbanizacji. Nowe, stekniczowane, wielkomiejskie style życia wykluczyły z przestrzeni życia codziennego tego rodzaju sąsiedzką przestrzeń, lecz społeczności wciąż odczuwają jej brak i usiłują go sobie zrekompensować, czego najważniejszym narzędziem w opinii Rheingolda staje się dziś Internet (1993).

Sformułowana przez Rheingolda optymistyczna wizja wspólnoty wirtualnej nie do końca się spełniła, lecz, jak zauważa Patrice Flichy (2007), uporczywie dominuje współczesne imaginarium wspólnotowości, z jednej strony maskując rzeczywistość, lecz z drugiej – mobilizując aktorów. W ciągu następnej dekady tacy badacze, jak Christine Hine, Danah Boyd, Jenny Preece, Amy Jo Kim, Nick Yee, Barry Wellman, Ted Nelson czy Robert Kozinets włożyli wiele wysiłku w doprecyzowanie definicji pojęcia wspólnoty wirtualnej, które stało się bardzo popularne, lecz wcale niełatwo było ulokować je w ra-

mach metodologicznej taksonomii nauk społecznych ukształtowanej w świecie interakcji *face-to-face*.

Aktywne uczestnictwo w życiu opisywanych grup powiązane z przyjęciem osobistej perspektywy przy konstruowaniu ich opisu dało Rheingoldowi wyjątkowo wnikliwy wgląd w ich kontekst, co sprawiło, że wiele z jego przewidywań okazało się trafnymi (również te wysuwane przezeń w *Smart Mobs. The Next Social Revolution* [2003], w których poruszał temat połączenia funkcji telefonów komórkowych i zminiaturyzowanych komputerów przenośnych). Dzięki temu posiadająca wyraźny rys autobiograficzny *The Virtual Community* jest do dziś uważana za fundującą monografię dotyczącą życia społecznego w Internecie, które w ostatnim dwudziestolecu stało się ważnym przedmiotem badań etnograficznych. Ten pierwszy tak szeroki, kontekstowy opis wspólnoty wirtualnej realizował narracyjny model interpretacji osobistego doświadczenia, jednocześnie odwołując się do literatury antropologicznej i stając się dla niej zwrotnie źródłem inspiracji, choć sam autor zawodowym antropologiem nie był.

Rheingold dokonał refleksyjnej analizy wspólnoty, do której należał, a której wtedy ani w przekonaniu potocznym, ani w refleksji naukowej nie uważano za wspólnotę, wręcz przeciwnie: nieliczne jednostki, które ją w ten sposób postrzegały, uchodziły raczej za dewiantów. Przedstawienie grupy wirtualnej jako pełnoprawnej grupy społecznej miało zatem konkretny cel emancypacyjny, a Rheingold wybrał adekwatną do tego celu strategię. Nasycone emocjami, ale i refleksyjne, samoobserwacyjne i głęboko zanurzone w społecznym kontekście, skoncentrowane na własnym doświadczeniu, lecz oparte

również na antropologicznych koncepcjach naukowych pisarstwo Rheingolda dało jego książce tak wielką siłę wyrazu, że w konsekwencji trwale przełamała ona konserwatywny sposób myślenia o społecznych i kulturowych wymiarach CMC. Cechy tego pisarstwa odpowiadają definicji autoetnografii.

Charakterystyka metody autoetnograficznej

Rozwój autoetnografii odzwierciedla złożone przemiany w rozumieniu relacji pomiędzy jednostką jaźnią (*self*) a społeczeństwem, które nastąpiły u schyłku XX wieku. Jej założenia są osadzone w tradycji postmodernistycznej filozofii i jako takie łączą się z debatą na temat roli refleksyjności w badaniach społecznych. Autoetnografia syntetyzuje etnografię postmodernistyczną – kwestionującą konwencję realizmu i obiektywizm pozycji obserwatora respektowane przez klasyczną etnografię – oraz postmodernistyczny wzorzec autobiografii, który podważa ugruntowany obraz koherentnej indywidualnej *self*. Szczególne znaczenie ma możliwość rozumienia autoetnografii jako formy auto-narracji, która skupia się na lokowaniu jaźni w społecznym kontekście. Przyjęcie perspektywy autoetnograficznej oznacza interpretowanie i rekonstruowanie ważnych dla jednostki doświadczeń, a także lokowanie ich w relacji wobec społecznych i kulturowych dyskursów współczesności (Brockmeier 2000). W związku z tym autoetnografia różni się od innych metod badań społecznych nie tylko tym, że jest świadomie skoncentrowana na sobie samej (*self-focused*), ale także tym, że przykładą dużą wagę do uwzględniania kulturowego kontekstu związanego z polem badawczym (Ngunjiri, Hernandez, Chang 2010). Trzeba przy tym pamiętać, że teksty zaliczane

do korpusu autoetnografii mogą się znacznie różnić co do proporcji trzech elementów, które łącznie stworzyły jej nazwę: -grafii (odnoszącej się do jej wymiaru naukowego), ethnosu (odnoszącego się do kultury) i auto- (odnoszącego się do jaźni) (Reed-Danahay 1997).

Carolyn Ellis podkreśla, że autoetnografia jest jednocześnie typem badania, pisanie i opowiadania; wbrew pozorom niełatwą w aplikacji metodą łączącą to, co autobiograficzne, osobiste, a nawet intymne i introspekcyjne z tym, co kulturowe, społeczne i polityczne (2004). Jako taka jest obecnie intensywnie rozwijającą się metodą badań jakościowych, która pozwala na tworzenie tekstów etnograficznych utrzymanych w bardzo osobistym stylu i wykorzystywanie własnych doświadczeń autora celem poszerzenia naukowego rozumienia fenomenów społecznych. Równocześnie otwiera przestrzeń dla wielu nietradycyjnych form pytań i ekspresji. Konfrontuje dominujące formy reprezentacji i władzy, starając się odzyskiwać poprzez autorefleksyjny respons te przestrzenie reprezentacji, w których pewne grupy i jednostki były marginalizowane (Tierney 1998). Dlatego wiąże się z odrzuceniem koncepcji wiedzy naukowej jako obiektywnej i neutralnej, jest więc równocześnie rodzajem krytyki badań prowadzonych w tradycyjny sposób, czyli beznamiętnie i bezosobowo (Ellis 2004). Ponieważ sprzeciwia się wciąż powszechnemu w akademii przekonaniu, że „prawdziwa” wiedza musi mieć charakter pozytywistyczny, ilościowy, eksperymentalny i komunikować się za pomocą języka zrozumiałego tylko dla elit, nierzadko naraża się na zarzuty przynależności do pseudonauki czy też nauki typu *soft* i *fluffy* (Wall 2006).

Garance Maréchal dowodzi jednak, że autoetnografia jest metodą badawczą znacznie lepiej osadzoną w tradycji badań etnograficznych niż sądzą jej przeciwnicy. Jest bezpośrednio powiązana ze zwrotem refleksyjnym w socjologii. Jako taka lokuje samo-obsługę i refleksyjność w dobrze już poznanym kontekście etnografii i badań terenowych. Sytuację nieco komplikuje fakt, że pojęcie to bywa odnoszone zarówno do praktyki refleksyjnego badania grupy, do której badacz przynależy jako tubylec (*native*), członek lub uczestnik (*participant*), jak i do każdego refleksyjnego ewidencjonowania subiektywnego doświadczenia narratora, czyli właściwie do każdego tekstu autobiograficznego, w którym da się odnaleźć choćby cień perspektywy antropologicznej czy socjologicznej. W związku z tym w ramach szeroko pojętej metody autoetnograficznej należałoby wyróżnić trzy gatunki pisarskie:

1. tubylczą antropologię, poprzez którą osoby będące tradycyjnymi obiektami etnografii stają się jej podmiotami – autorami studiów na temat własnej grupy,
2. etniczną autobiografię, wytwarzającą osobiste opowieści pisane przez członków grup mniejszościowych (tu należałoby zakwalifikować monografię Rheingolda),
3. autobiograficzną etnografię, w ramach której antropologowie wykorzystują osobiste doświadczenia do wzbogacania pisanej przez siebie etnografii (Maréchal 2010).

Przyjęcie perspektywy autoetnograficznej pozwala na analityczne potraktowanie osobistego doświadczenia badacza, które nie posiada charakteru doświadczenia potocznego z racji samego faktu, że jest

on badaczem, równocześnie będąc obiektem swego własnego badania. Metoda ta stwarza tym samym możliwość uwzględnienia wyjątkowo szerokiego kontekstu opisywanych zdarzeń, ale wzbudza również opór, ponieważ w odróżnieniu od tradycyjnej etnografii trudno jest sformułować jasne zasady ewaluacji jej tekstów. Autoetnografia niekoniecznie wszakże wymaga doprecyzowania tych zasad, ponieważ koncentruje się właśnie na niwelowaniu różnic pomiędzy badaczem i badanym, obiektywnością i subiektywnością, procesem i produktem, jaźnią i Innymi, a nawet sztuką a nauką. Cechuje ją ateoretyczność, dystans wobec generalizacji oraz przekonanie o wielości prawd i tym, że rzeczywistość jest współkonstruowana przez badacza, który nie pełni już dłużej roli hegemonu (Bielecka-Prus 2013). Jednak wielu autorów posługujących się tą metodą ma problemy z publikacją wyników swoich badań, co oczywiście nie sprzyja jej popularyzacji (Holt 2003). Dlatego w ostatnich latach coraz częściej pojawiają się propozycje kryteriów ewaluacji. Na przykład Carolyn Ellis (2004) proponuje tu następujące pytania: a) czy dana etnografia wnosi coś nowego do wiedzy o życiu społecznym?, b) czy jej tekst posiada walory estetyczne?, c) czy ma charakter refleksyjny?, d) czy oddziałuje emocjonalnie?, e) czy wyraża doświadczenie w sposób realistyczny, czy też raczej metaforyczny?

Początkowo rozumiano autoetnografię wyłącznie jako etnografię insiderską, czyli taką, która tworzona jest przez badacza prowadzącego badania w tej społeczności, z której sam pochodzi (Hayano 1979). Dziś zalicza się do niej również autobiografie, o ile dążą one do określonego celu, jakim jest wytworzenie etnografii. Deborah Reed-Danahay określiła te dwie odmiany omawianej tu metody odpowiednio jako

auto-autoetnografię (*self [auto]ethnography*) i autobiograficzną autoetnografię (*autobiographical [auto]ethnography*) (1997). Obecnie zaczyna się również wyróżniać autoetnografię analityczną (*analytic autoethnography*), skupiającą się na teoretycznych wyjaśnieniach szerszych społecznych fenomenów, i autoetnografię ewokacyjną (*evocative autoethnography*), koncentrującą się na ich narracyjnych przedstawieniach tworzonych w celu wywołania emocjonalnego responsu i publicznej dyskusji (Anderson 2006). Niektórzy autorzy uważają, że opowieść osobista nie powinna być zaliczana do autoetnografii, inni zaś, jak Ellis i Bochner (2006), przyjmują bardzo szeroki zakres tej ostatniej.

Autoetnografię można zaliczyć do nowych epistemologii pochodzących od poprzednio uciszanych grup. Z tego względu jej wykorzystanie zmniejsza ryzyko nieodłączne od reprezentacji tych grup, pozwalając na wytwarzanie przez unikalnego i unikalnie usytuowanego badacza „wiedzy w małej skali”. Wiedza ta może być doskonałym źródłem informacji na temat pewnych specyficznych problemów i sytuacji, na przykład związanych z różnego rodzaju jednostkowymi i zbiorowymi kryzysami egzystencjalnymi. Szczególnie interesującymi tematami dla autoetnografii są także etnografie grup, w ramach których nie przewiduje się możliwości członkostwa od urodzenia. Na przykład jakakolwiek etnografia akademii i kadry uniwersyteckiej siłą rzeczy musi posiadać – jawny lub ukryty – wymiar autoetnograficzny, ponieważ zawsze oznacza badanie przez badaczy samych siebie jako członków tej specyficznej grupy. Warto być zatem świadomym dorobku, a tym samym możliwości i ograniczeń tej metody. Podobnie jak etnograficzne badanie akademii musi mieć charakter autoetnograficzny (Hernández i in. 2010), tak

samo rzecz się ma w przypadku badania wspólnot *online*, choć z innych powodów.

Etnografia wirtualna, cyberetnografia, netnografia

Jak wspomniałam, to właśnie autoetnograficzna strategia odpowiadająca za wielką siłę perswazyjną *The Virtual Community* Howarda Rheingolda spowodowała, że życie społeczne w Internecie stało się tematem badawczym leżącym w kręgu zainteresowań i poznawczego zasięgu nauk społecznych. Autoetnografia ujawniła tym samym swój wymiar performatywny, sprawiając, że sama wspólnota wirtualna – i tym samym fakt istnienia życia społecznego w Internecie – pod jej wpływem „stały się”. Spełniła w ten sposób również swoje polityczne, a nie tylko formalne cele. Autoetnografia – oprócz tego, że jest skuteczną strategią narracyjną, co miało szczególne znaczenie dla popularyzacji badań nad Internetem w latach dziewięćdziesiątych – łączy wymiar introspekcyjny ze wspólnotowym. Analogicznie życie społeczne w Internecie hybrydyzuje to, co indywidualne, osobiste, prywatne, a nawet intymne i to, co publiczne i społeczne.

Nie dziwi zatem, że właściwie każdy współczesny etnograf Internetu powołuje się na dwa źródła inspiracji: po pierwsze, na omówioną książkę Rheingolda, która wyznaczyła pole dla takich badań, a po drugie, na analogiczną monografię napisaną przez akademicką badaczkę, socjolożkę Christine Hine – *Virtual Ethnography* (2000). Książka Rheingolda podziela najważniejsze założenia zaprojektowanej przez Hine etnografii wirtualnej. Hine podkreśla fakt, że żadne wydarzenie, do którego dochodzi *online*, nie rozgry-

wa się w oderwaniu od kontekstu *offline*, a antyteza pomiędzy tymi dwiema sferami może istnieć tylko w teorii. Podobnie dla Rheingolda decydujący przy ocenie, czy dane środowisko jest warte badawczej uwagi, czy też nie, był fakt istnienia przedłużenia bazującej na nim wspólnoty w „prawdziwym życiu” (*real life*). Warto zwrócić uwagę, że kluczowym pojęciem obu monografii była kategoria wirtualności, której aplikowalność do badań nad kulturowymi i społecznymi wymiarami CMC w ich obecnym kształcie jest dziś coraz częściej negowana. Mimo to Robert V. Kozinets, tworząc swój projekt netnografii, świadomie odciął pole badawcze tej metody od kontekstu *offline*. Do tej kwestii powrócę w dalszej części tekstu.

Nowszą propozycją metodologiczną aniżeli etnografia wirtualna jest cyberetnografia. Jest ona silnie inspirowana teorią aktora-sieci (ANT, *actor-network theory*), czyli metodą powstałą w ramach filozofii i socjologii nauki, która opiera się na założeniu agencyjności także tak zwanych nie-ludzi (*non-humans*), którzy mogą być zaangażowani w tworzenie znaczeń w ramach sieci materialno-semiotycznych. Sieci te mają charakter efemeryczny i wewnętrznie niekoherentny, są stale tworzone i odtwarzane, a relacje w ich ramach muszą być nieustannie nawiązywane na nowo, ponieważ w innym przypadku rozpręgnie się cała sieć. Z tej perspektywy nie ma różnicy między zdolnościami techniki, ludzi, zwierząt i innych nie-ludzi do działania (zasada generalizowanej symetrii). W tej sytuacji jeśli aktor-sieć się rozpręga, przestaje działać i staje się tylko sumą elementów, a tym samym traci jakiegokolwiek znaczenie. W związku z tym nie można mówić o żadnym stałym repertuarze społecznym tworzącym kontekst działań aktorów, który mógłby być repre-

zentowany, wyrażany czy substancjonalizowany w interakcjach. Dlatego ANT nie interesuje się kwestią intencjonalności, gdyż zakłada, że sprawczość (*agency*) nie realizuje się w samych aktorach, tylko w związkach między nimi. Założenie, które leży u podstaw adaptacji tego podejścia do badań Internetu, jest takie, że skoro etnografia cybergrup nie jest prowadzona jedynie *online*, ale może obejmować również kontekst *offline*, cyberetnografia powinna brać pod uwagę działanie zarówno ludzkich, jak i nie-ludzkich agentów (Teli, Pisanu, Hakken 2007).

Najpopularniejszą obecnie metodą badań etnograficznych w Internecie jest netnografia. Jej twórca, Robert V. Kozinets, datuje narodziny tej metody na rok 1996, kiedy to wystąpił z pierwszym referatem na jej temat na konferencji naukowej (2010/2012). Jest to jakościowa, interpretacyjna metodologia badań, która adaptuje tradycyjne techniki badawcze antropologii do studiowania kultur *online* i wspólnot formujących się na bazie CMC. Uwzględnia przy tym różnice między nimi a wspólnotami *offline*. Należą do nich: niefizyczność i tekstualność, zaburzenie granicy pomiędzy prywatnym a publicznym, a także to, że CMC oferuje dostęp do zachowań niedostępnych w inny sposób, automatyczny zapis i archiwizację. Wiele typowych technik, takich jak obserwacja, netnografia adaptuje wprost z etnografii tradycyjnej, choć jej bezpośrednim źródłem są badania stosowane, marketingowe i konsumenckie (Kozinets 2010/2012). Związki netnografii i technik analizy treści są dyskutowane, ale na pewno można stwierdzić, że w odróżnieniu od *data mining* i analizy treści stara się ona zawsze kulturowo kontekstualizować dane *online*. Głównym przedmiotem zainteresowania badaczy posługujących się tą metodą są grupy społeczne zwane wspólnotami wirtualnymi;

Kozinets podkreśla, że to właśnie Rheingold jest „ojcem założycielem” tej koncepcji (2010/2012).

Dariusz Jemielniak zaznacza, że etnografia Internetu jako kształtujące się dopiero podejście badawcze wciąż nie doczekała się ujednolicenia nazewnictwa. Z tego powodu niełatwo jest wytyczyć wyraźną granicę między wirtualną etnografią, etnografią sieciową (*connective ethnography*), etnografią cyfrową, etnografią internetową i netnografią. Społeczności internetowe nadal są nowym i słabo zbadanym fenomenem społecznym o własnej specyfice i dynamice interakcji. W tej sytuacji badanie zachowań wyłącznie wirtualnych znajduje uzasadnienie, ponieważ na podstawie znanych do tej pory przypadków można stwierdzić, że nie wolno zakładać, iż zachowania i postawy *online* mają proste i jednoznaczne przełożenie na świat społeczny *offline*. W konsekwencji można się spodziewać, że etnografia Internetu może pośrednio poszerzyć wiedzę o tych aspektach życia ludzkiego, które niekoniecznie ujawniają się w świecie *offline*. Spory, czy etnografię Internetu należałoby traktować jako zdecydowanie odmienną od badań *face-to-face* – i w jakim zakresie – czy też nie, trwają (Jemielniak 2013).

Tom Boellstorff uznaje ową nową metodę badań po prostu za etnografię. Jednak w swojej monografii *Dojrzewanie w Second Life* (2008/2012) – którą można również zakwalifikować jako pogłębioną netnografię tytułowego środowiska – mierzy się z pewnym problemem dobrze znanym tradycyjnej antropologii, który jednak w kontekście badań nad Internetem nabiera nowego wymiaru, a mianowicie: czy można być jednocześnie antropologiem i uczestnikiem badanej przez siebie kultury?

Ciekawym aspektem badań w wirtualnych światach jest to, że nikt nie jest tam „tubylcem”. Niektórzy mieszkańcy funkcjonowali w Second Life dłużej niż inni, ale nikt się tam nie urodził. Nawet w przypadku osób, które w jakiś sposób należą do badanych przez siebie społeczności, fakt zajęcia pozycji badacza zmienia stosunek do obszaru badawczego. Moja samoidentyfikacja – przyznanie się do tego, że jestem badaczem – miała być odtworzeniem tego rozróżnienia. Trzeba jednak wziąć pod uwagę, że kiedy zarejestrowałem się w Second Life, liczba mieszkańców wynosiła zaledwie 5 tysięcy, a w momencie zakończenia badań należałem do 0,1 procenta najstarszych awatarów. Znajdowaliśmy się w kształtującej się dopiero przestrzeni kulturowej, do której nie tylko przestarzałe terminy, takie jak „tubylczy”, ale też ich współczesne odpowiedniki, jak „lokalny” czy „autochtoniczny”, nie miały zastosowania. (Boellstorff [2008/2012: 117])

Warto tu zwrócić uwagę, że inni użytkownicy Second Life, w tym również tacy, którzy wiedzieli, że Tom Bukowski jest awatarem badacza Internetu Toma Boellstorffa, postrzegali jego animatora przede wszystkim jako współpracownika (Boellstorff 2008/2012). Kozinets w zetknięciu z tym samym problemem dokonuje ciekawego rozróżnienia pomiędzy byciem uczestnikiem danej kultury a zachowywaniem się jak on:

[t]ym razem poświęciłem czas na zrozumienie zasad funkcjonowania społeczności internetowej, do której skierowałem swoją wiadomość. Być może to dzięki doświadczeniu w prowadzeniu badań terenowych zachowywałem się jak autentyczny uczestnik kultury. (2010/2012: 136)

Jemielniak zgadza się, że dostęp do pola badawczego, a także zagadnienie „bycia tubylcem” – cen-

tralne dla antropologii – kształtują się w całkowicie odmienny sposób w przypadku społeczności *online*. W przypadku etnografii Internetu „bycie tubylcem” w tradycyjnym sensie jest w ogóle wykluczone, ponieważ wszyscy uczestnicy dowolnej społeczności wirtualnej wychowali się poza nią i przystąpili do niej inicjalnie jako „obcy” (Jemielniak 2013). Oznacza to, że badacz i każdy z jego obiektów zainteresowania muszą przejść dokładnie tę samą drogę:

[w] ciągu ostatnich sześciu lat prawie nie było dnia, w którym nie zalogowałem się do Wikipedii i nie poczynił jakichkolwiek zmian lub choćby nie sprawdził, czy nie doszło do zniszczenia któregoś z obserwowanych przeze mnie artykułów. Uczestniczyłem w kilku reformach tej organizacji, widziałem zachodzące w niej zmiany, dyskutowałem o jej rozwoju. Blokowałem wandalów, klóciłem się z trollami, tworzyłem hasła i je usuwałem, czasami dyskutując nad ich istotnością dla encyklopedii, a przy tym zdobyłem sporo przyjaciół i wrogów. Stając się wikipedystą-tubylcem, cały czas prowadziłem badania etnograficzne. (Jemielniak 2012: 11–12)

Netnografia Wikipedii autorstwa Jemielniaka została oparta na „długoterminowym, refleksyjnym uczestnictwie w społeczności” prowadzonym przez „antropologa-tubylca”, „wikipedystę-autochtona” będącego pełnoprawnym członkiem badanej społeczności (2012: 274). Autor ten słusznie zauważa, że jeśli badacz nie zanurzy się w społeczność, nie ma szans odczytać kontekstu obserwowanych zachowań i może łatwo popełnić błąd kognitywny, na przykład interpretując błąhą albo wpisana w porządek społeczności („napięcie organizacyjne”) sprzeczkę jako głęboki konflikt (Jemielniak 2012: 275). Jemielniak zwraca uwagę, że w przypadku klasycznej etnografii zabieg „stawiania

się tubylcem” był traktowany jako podejrzany, lecz nie wspomina przy tym o opisanych w pierwszej części tego tekstu przemianach związanych ze zwrotem refleksyjnym i pojawieniem się autoetnografii. Odniesienie się do dorobku tej ostatniej rozwiązały te dylematy: wystarczyłoby założyć, że netnografia jest formą autoetnografii.

Czy możliwa jest etnoautografia?

Wszystkie nauki społeczne na etapie przedparadygmatycznym posiadały cechy autoetnografii w wariacie autobiograficznej etnografii (Maréchal 2010), lecz etnografia Internetu jak dotąd się ich nie pozbyła i wydaje się, że nie pozbędzie się nigdy. Nie można – i nie wiadomo, czy kiedykolwiek się to uda – przeprowadzić etnograficznych badań jakiegokolwiek społeczności *online* w sposób całkowicie pozbawiony wymiaru autoetnograficznego. Umocowana teoretycznie i metodologicznie w tradycji jakościowych badań społecznych, poszukująca źródeł równowagi między *emic* i *etic* w narracyjnej warstwie tekstu etnograficznego, etnografia Internetu – tak samo jak autoetnografia – stawia w centrum swojego zainteresowania relację pomiędzy podmiotem a przedmiotem badania. Nadal jednak traktuje ją jako jednokierunkową, przyjmując postawę typu „jestem badaczem i jednym z badanych, ale inni badani nie są badaczami i z tego powodu nie mogą badać samych siebie; to, że nimi jestem, daje mi legitymację, by ich badać”. Dlatego w zakończeniu niniejszego tekstu warto zwrócić uwagę na inny wymiar autoetnografizmu w odniesieniu do kulturowych fenomenów Internetu, a mianowicie na praktyki cyberautoetnografii *à rebours*. W ich ramach użytkownicy wspólnie konstruują refleksyjne auto-narracje na temat swojej grupy stylizowane na teksty

naukowe. Niezależnie od tego, czy są, czy też nie są naukowcami (a mogą nimi być i niekiedy bywają), okazują się przede wszystkim sprawnymi i kompetentnymi *storytellerami* współczesności. Dlatego ich teksty cieszą się dużym powodzeniem jako żartobliwe memy internetowe.

Trolle sieciowe (Trollae) stanowią dużą i rosnącą część populacji użytkowników usług oferowanych w sieci globalnej. (...) ich udział w całkowitym ruchu waha się od sześćdziesięciu (...) do osiemdziesięciu (...) procent całkowitego ruchu w Usenecie, liczonego objętością tekstu (...) lub liczbą nagłówków (...). Celem niniejszego opracowania jest zaproponowanie podziału trolli na gatunki na podstawie różnic w ich zachowaniu oraz wskazanie potencjalnych zastosowań, metod udomawiania oraz technik hodowlanych.

Niniejsza praca została podzielona następująco. W części 1 prezentujemy metodologię naszego podziału. W części 2 przedstawiamy proponowany podział gatunkowy. W części 3 opisujemy potencjalne możliwości udomawiania trolli i płynące z tego korzyści. Część 4 zawiera podsumowanie.

Metodologia. Nasze badania oparliśmy na rozwinięciu Metody Wniosków Arbitralnych (...).

Zgromadziliśmy wstępnie 234 876 postów z 45 grup dyskusyjnych z hierarchii pl, następnie skompresowaliśmy wszystkie dane w formacie JPEG, po czym rozpakowaliśmy i z uzyskanej liczby 387 093 postów wybraliśmy 10% naszym zdaniem najciekawszych. Porównywaliśmy je z grupą kontrolną, złożoną z postów wysłanych na grupy dyskusyjne: alt.jacek, alt.pl.gry.pirackie, soc.culture.polish oraz alt.binaries.erotica.sex.in.the.morning (...).

TROLL ZWYCZAJNY (*obscenicus vulgaris*). (...) Nie umie czytać ani pisać, a słowa wpisuje za niego najprawdopodobniej schwytywany siłą człowiek (stres spowodowany niewolą tłumaczy wielką liczbę błędów ortograficznych obecnych w tych wypowiedziach). Troll zwyczajny wyraźnie preferuje słowa zaczynające się na głoski k, ch oraz p, rzadziej d oraz j. Prawdopodobnie wynika to z brzmienia tych głosek, które jest przyjemne dla ucha trolla. Podejrzewamy, że dźwięki te mogą mieć również istotne znaczenie w obrzędach godowych (...).

TROLL ZAGRODOWY (*macho netiquettivorus*). Gatunek ten wywodzi się w prostej linii z trolla zwyczajnego. Niektórzy uczeni sugerują, że oba gatunki mogą mieć wspólne potomstwo (...), a nawet, że jest to w istocie ten sam gatunek (...). [T]roll zagrodowy nie atakuje kogo popadnie, a jedynie osoby pasujące do określonego wzorca, a po drugie – spontanicznie wykazuje pewne oznaki udomowienia. W większości przypadków (...) atakuje osoby, które wchodzą nieproszone na teren grupy dyskusyjnej i łamią zasady tak zwanej Netykiety (...). Troll zagrodowy charakteryzuje się umiejętnością stosowania skrótowców, takich jak „NTG” i „RTF-FAQ” oraz konstruowania prostych zawołań, takich jak „PLONK pajacu” czy „tnij posty, do ciężkiej cholery!” (proszę zwrócić uwagę na obowiązkową obecność w tych zawołaniach słów zaczynających się od głosek p i ch – jest to atawistyczna pozostałość po przodku, trollu zwyczajnym). Są to oczywiście umiejętności nabyte drogą naśladowstwa (podobnie jak u papugi), jednak świadczą one o tym, że troll zagrodowy potrafi odróżniać jedne komunikaty od innych, a więc nadaje się do tresury. (Wesołowski 2002)

Kolejnymi przykładami cyberetnografii mogą być cykle anglojęzycznych memów Sociology Stu-

dent Sheep⁴ (*get C on a paper/grades are a social construct*) i Anthropology Major Fox⁵ (*go to type „epic”/ type „emic” out of habit*) czy też polskojęzyczny cykl Jestę Kotę Jak Również Doktorantę⁶ (*hej mała, pobawimy się w doktora?!/dobra, to masz tu dziesięć sprawozdań i cztery granty do rozliczenia na jutro*). W tych przypadkach debiutujący lub dojrzały badacz dokonują refleksyjnych autoopisów własnej grupy zawodowej, stylizując je na charakterystyczny dla współczesności i wspólnot *online* wizualno-werbalny gatunek, jakim jest mem. Można powiedzieć, że używają ICT do opowiadania *inner jokes*, w satyryczny i hiperboliczny sposób opisując własną kulturę podobnie, jak ongiś uczynił to Horace Miner, pisząc o Nacirema (1956/1999), czyli za pomocą takich zabiegów narracyjnych, które pozwalają im opisać „swoich” niczym obcych, zamiast – jak czynili to przedstawiciele klasycznej etnografii – obcych oswajać. W tego rodzaju żartobliwych narracjach kryje się nie tylko celne satyryczne ostrze; niosą one również pogłębiającą, kontekstową wiedzę na temat dydaktycznego, badawczego i organizacyjnego funkcjonowania nauki w krajach ich powstawania. Natomiast cytowany powyżej *Atlas Trolli* jest laicką, oddolną parodią języka i procedur nauki. Jej dowcip opiera się na idei opowiadania o własnej wspólnotce takim językiem, jakim laicy wyobrażają sobie, że pisałby o niej naukowiec – etnograf (lub nawet biolog). Etnoautografie tego rodzaju dostarczają wiedzy nie tylko o wspólnotce,

⁴ <http://anthropologymajorfox.tumblr.com/>, <http://anthropologizing.com/site-archive/> [dostęp 30 listopada 2013 r.].

⁵ <https://www.facebook.com/SociologyStudentSheep?filter=2>, <http://fuckyeahsociologystudentsheep.tumblr.com/>, <http://the-societypages.org/socimages/2012/10/07/just-for-fun-a-nod-to-sociology-student-sheep/> [dostęp 30 listopada 2013 r.].

⁶ <https://www.facebook.com/JesteKoteJakRowniezDoktorante> [dostęp 30 listopada 2013 r.].

w której powstały, ale i o tym, jak „nienaukowcy” postrzegają „plemię” naukowców. Autoetnografia w tym wydaniu rzeczywiście, a nie tylko postulatywnie zamienia rolami badanych i badających, a dzięki potraktowaniu jako nadrzędnej funkcji *storytellingu* nie potrzebuje naukowca, by się wyartykułować.

Pojawienie się tego fenomenu prowokuje do stawiania kolejnych pytań dotyczących statusu i funkcji autoetnografii w kontekście badań nad społecznymi i kulturowymi wymiarami Internetu. Jeżeli autoetnografii czyni się zarzut z faktu, że bywa zbyt osobista – czy można powiedzieć, że etnoautografia jest zbyt naukowa? Kto jest w stanie określić, gdzie zaczyna się owo „zbyt”? Czy ktokolwiek jest w stanie głębiej poznać środowisko i zrozumieć jego kulturowy kontekst aniżeli jego rezydent? Kto przewidziałby, że laicy również mogą potrzebować perspektywy *etic*? Czyżby wreszcie autoetnografia mogła w pełni zrealizować swoje cele dopiero po wsłuchaniu się w głos etnoautografii? Kwestie te będą z pewnością szeroko dyskutowane, a konkluzje tych debat trudno przewidzieć. Jednak etnoautograficzny głos na pewno wniesie cenne uzupełnienie do dorobku autoetnograficznej praktyki narracyjnej, wzbogacając jej spektrum o nowy gatunek komunikacyjny, jakim jest mem internetowy. Zaś sam fakt pojawienia się tak innowacyjnej propozycji, jaką stanowi etnoautografia, właśnie w polu badawczym Internetu pozwala przewidywać, że autoetnograficzne badania cyberkultury będą rozwijały się w najbliższym latach bardzo intensywnie i przyczynią się do rewizji wielu elementów teorii i metodologii etnografii, medioznawstwa i kulturoznawstwa.

Bibliografia

Anderson Leon (2006) *Analytic Autoethnography*. „Journal of Contemporary Ethnography”, vol. 35, no. 4, s. 373–395.

Banks Michael A. (2008) *On the Way to the Web. The Secret History of the Internet and Its Founders*. Berkeley: Apress.

Bielecka-Prus Joanna (2013) *Po co nam autoetnografia? Krytyczna analiza autoetnografii jako metody badawczej*. Referat zaprezentowany podczas Ogólnopolskiego Zjazdu Socjologicznego Polskiego Towarzystwa Socjologicznego, 11–14 września 2013, Szczecin, Polska.

Boellstorff Tom (2008/2012) *Dojrzewanie w Second Life. Antropologia człowieka wirtualnego*. Przełożyła Agata Sadza. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Brockmeier Jens (2000) *Autobiographical Time*. „Narrative Inquiry”, vol. 10, no. 1, s. 51–73.

Castells Manuel (1996) *The Rise of the Network Society, The Information Age: Economy, Society and Culture*. Vol. 1. Cambridge, Oxford: Blackwell.

----- (1997) *The Power of Identity, The Information Age: Economy, Society and Culture*. Vol. 2. Cambridge, Oxford: Blackwell.

----- (1998) *End of Millennium, The Information Age: Economy, Society and Culture*. Vol. 3. Cambridge, Oxford: Blackwell.

Day Graham (2006) *Community in Everyday Life*. London, New York: Routledge.

Ellis Carolyn (2004) *The Ethnographic I: A Methodological Novel About Autoethnography*. Walnut Creek: AltaMira.

Ellis Carolyn, Bochner Art P. (2006) *Analyzing Analytical Autoethnography*. „Journal of Contemporary Ethnography”, vol. 35, no. 4, s. 429–449.

Flichy Patrice (2007) *The Internet Imaginaire*. Translated by Liz Carey-Libbrecht. Cambridge: The MIT Press.

Hayano David M. (1979) *Auto-ethnography: Paradigms, Problems, and Prospects*. „Human Organization”, vol. 38, no. 1, s. 99–104.

Hernández Fernando i in. (2010) *Becoming University Scholars: Inside Professional Autoethnographies*. „Journal of Research Practice”, vol. 6, no. 1, article M7 [dostęp 30 listopada 2013 r.]. Dostępny w Internecie: <<http://jrp.icaap.org/index.php/jrp/article/view/204/188>>.

Hine Christine (2000) *Virtual Ethnography*. London: Sage.

Holt Nicholas L. (2003) *Representation, Legitimation, and Autoethnography: An Autoethnographic Writing Story*. „International Journal of Qualitative Methods”, vol. 2, no. 1, Article 2 [dostęp 30 listopada 2013 r.]. Dostępny w Internecie: <http://www.ualberta.ca/~iiqm/backissues/2_1final/html/holt.html>.

Jemieliński Dariusz (2012) *Życie wirtualnych dzikich. Netnografia Wikipedii, największego projektu współtworzonego przez ludzi*. Warszawa: Wydawnictwo Poltext.

----- (2013) *Netnografia, czyli etnografia wirtualna – nowa forma badań etnograficznych*. „Prakseologia”, nr 154, s. 87–119.

Kozinets Robert V. (2010/2012) *Netnografia. Badania etnograficzne online*. Przełożyła Maja Brzozowska-Brywczyńska. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

Maréchal Garance (2010) *Autoethnography* [w:] Albert J. Mills, Gabrielle Durepos, Elden Wiebe, eds., *Encyclopedia of Case Study Research*, vol. 2. Thousand Oaks: Sage Publications, s. 43–45 [dostęp 30 listopada 2013 r.]. Dostępny w Internecie: <<http://www.academia.edu/843133/Autoethnography>>.

Miner Horace (1956/1999) *Rytuały cielesne wśród Nacirema* [w:] Michał Buchowski, red., *Amerykańska antropologia postmodernistyczna*. Przełożyła Joanna Minksztyl. Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Kultury, s. 31–37.

Ngunjiri Faith Wambura, Hernandez Kathy-Ann C., Chang Heewon (2010) *Living Autoethnography: Connecting Life and Research*. „Journal of Research Practice”, vol. 6, no. 1, article E1 [dostęp 30 listopada 2013 r.]. Dostępny w Internecie: <<http://jrp.icaap.org/index.php/jrp/article/view/241/186>>.

Oldenburg Ray (1989) *The Great Good Place: Cafes, Coffee Shops, Community Centers, Beauty Parlors, General Stores, Bars, Hang-*

outs, and How They Get You Through the Day. New York: Paragon House.

----- (1991) *The Great Good Place*. New York: Marlowe & Company.

----- (2000) *Celebrating the Third Place: Inspiring Stories About the “Great Good Places” at the Heart of Our Communities*. New York: Marlowe & Company.

Reed-Danahay Deborah E. (1997) *Introduction* [w:] Deborah Reed-Danahay, ed., *Auto/Ethnography: Rewriting the Self and the Social*. Oxford: Berg, s. 1–17.

Rheingold Howard (1993) *The Virtual Community. Homesteading on the Electronic Frontier* [dostęp 30 listopada 2013 r.]. Dostępny w Internecie: <<http://www.rheingold.com/vc/book/>>.

----- (2003) *Smart Mobs. The Next Social Revolution*. Cambridge: Parsons Publishing.

Teli Maurizio, Pisanu Francesco, Hakken David (2007) *The Internet as a Library-of-People: For a Cyberethnography of Online Groups*. „Forum Qualitative Sozialforschung/Forum: Qualitative Social Research”, vol. 8, no. 3, art. 33 [dostęp 30 listopada 2013 r.]. Dostępny w Internecie: <<http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:0114-fqs0703338>>.

Tierney William G. (1998) *Life History’s History: Subjects Foretold*. „Qualitative Inquiry”, vol. 4, s. 49–70.

Wall Sarah (2006) *An Autoethnography on Learning About Ethnography*. „International Journal of Qualitative Methods”, vol. 5, no. 2, art. 9 [dostęp 30 listopada 2013 r.]. Dostępny w Internecie: <http://www.ualberta.ca/~ijqm/backissues/5_2/pdf/wall.pdf>.

Wesołowski Jacek (2002) *Klasyfikacja gatunkowa trolli sieciowych, dokonana na podstawie obserwacji grup dyskusyjnych w hierarchii pl, pierwotnie opublikowana na grupie pl.rec.gry.komputerowe* [dostęp 30 listopada 2013 r.]. Dostępny w Internecie: <<http://niusy.onet.pl/niusy.html?t=artykul&group=pl.rec.gry.komputerowe&aid=21009606>>.

Cytowanie

Kamińska Magdalena (2014) *Autoetnografia jako technika badań etnograficznych w Internecie*. „Przegląd Socjologii Jakościowej”, t. 10, nr 3, s. 170–183 [dostęp dzień, miesiąc, rok]. Dostępny w Internecie: <www.przegladsocjologiijakosciowej.org>.

Autoethnography as an Internet-Based Ethnographic Research Technique

Abstract: Even the very first ethnographies of internet-based communities have accomplished a narrative model of personal experience story. Today, this attitude is still represented by many researchers. They cultivate autoethnographical methodology more frequently, consciously, and intentionally incorporating it into ethnographic techniques corpus. The article introduces profile, history, and attainments of regarded as such internet-based autoethnography – theoretically and methodologically grounded in qualitative social research, seeking balance between *emic* and *etic* in a narrative layer of ethnographic text, and focused on relation between subject and object of the research.

Keywords: netnography, cyberethnography, autoethnography, virtual ethnography, qualitative research, cyberculture

Dominika Byczkowska-Owczarek
Uniwersytet Łódzki

Zastosowanie autoetnografii analitycznej w badaniu społecznych aspektów doświadczania choroby

Abstrakt W artykule zaprezentowane zostały zagadnienia związane ze zjawiskiem społecznych uwarunkowań doświadczania choroby, niesprawności i bólu. Tekst skierowany jest do socjologów, antropologów, pedagogów, a także przedstawicieli nauk medycznych zajmujących się wymienionymi wyżej zagadnieniami. W artykule prezentuję metodę autoetnografii, wskazuję różnice pomiędzy autoetnografią analityczną i sugestywną. Skupiam się jednak głównie na praktyce badawczej oraz wskazówkach i wątpliwościach dotyczących tego rodzaju badań.

W tekście prezentuję dwa badania autoetnograficzne, których autorzy doświadczali poważnej, zagrażającej życiu choroby. Na ich podstawie wskazuję najważniejsze cechy, jakie powinno posiadać badanie autoetnograficzne. Są wśród nich: teoretyczna i metodologiczna dyscyplina, wgląd we własne doświadczenia, przeżycia oraz szczerść i otwartość. Odnoszę się także do rozróżnienia autoetnografii jako techniki i metody badawczej.

W ostatniej części tekstu prezentuję niektóre wątki wykorzystane w moich własnych badaniach autoetnograficznych oraz wskazuję zalety i zagrożenia, a także praktyczne wskazówki związane ze stosowaniem autoetnografii jako metody i techniki badawczej.

Słowa kluczowe autoetnografia, cielesność, choroba, ból, socjologia choroby, socjologia ciała

Dominika Byczkowska-Owczarek, dr adiunkt w Katedrze Socjologii Organizacji Zarządzania Uniwersytetu Łódzkiego. Autorka książki *Ciało w tańcu. Analiza socjologiczna*, współredaktorka numerów tematycznych „Przeglądu Socjologii Jakościowej”, jak *Ciało w przestrzeni społecznej* (wraz z dr Anną Kacperczyk). Do głównych obszarów jej zainteresowań należą: metodologia teorii ugruntowanej, socjologia jakościowa, społeczne konstruowanie cielesności, socjalizacja wtórna w grupach zawodowych i hobbystycznych. Autorka wielu publikacji dotyczących społecznego konstruowania cielesności, socjologii tańca,

zagadnień metodologicznych badania cielesności w naukach społecznych publikowanych m.in. w „Studiach Socjologicznych”, „Qualitative Sociology Review”, „Przeglądzie Socjologii Jakościowej”, a także polsko- i anglojęzycznych książkach.

Adres kontaktowy:

Katedra Socjologii Organizacji i Zarządzania
Instytut Socjologii Uniwersytetu Łódzkiego
ul. Rewolucji 1905 r. 41, 90-214 Łódź
e-mail: dominika.byczkowska@wp.pl

W artykule zaprezentowane zostały zagadnienia związane z tym, co zainteresować może czytelnika zajmującego się zjawiskiem doświadczania choroby i bólu. Tekst rozpoczynam krótkim wprowadzeniem w zagadnienia społecznych uwarunkowań doświadczania choroby, niesprawności i bólu, sygnalizując jedynie, jakie wątki mogą być interesujące dla badaczy społecznych: socjologów, antropologów, ale także psychologów (w tym głównie psychologów kulturowych), pedagogów, a może również przedstawicieli nauk medycznych.

W drugiej części artykułu zaprezentuję metodę autoetnografii. Ponieważ mój tekst ma na celu przedstawienie praktyki badawczej oraz zaprezentowanie kilku wskazówek i wątpliwości dotyczących tej metody czy techniki badań, ograniczyłam do minimum wprowadzenie teoretyczne i historię autoetnografii. Skupiam się na zaprezentowaniu najważniejszych jej cech, starając się wprowadzić pewien rodzaj dyscypliny metodologicznej w stosowaniu tej coraz bardziej popularnej techniki badawczej.

Jako badaczka zajmująca się cielesnością człowieka z perspektywy nauk społecznych w pewnym sensie włączam do mojej pracy zagadnienia socjologii choroby. W pewnym stopniu tekst odnosi się także do zagadnień podejmowanych w ramach socjologii medycyny. System opieki medycznej, w szczególności jego zbiurokratyzowane i zinstytucjonalizowane zasady funkcjonowania i reguły postępowania są kontekstem działań aktorów społecznych – tak personelu, jak i chorych. Jest to wątek, na którym nie skupiam się w tym tekście, dlatego został on przeze mnie ograniczony.

W artykule prezentuję również wyniki i przebieg dwóch badań autoetnograficznych (lub posiadających wiele cech takiego badania). Pierwsze z nich to badanie Christy Hoffmann-Riem (1994) prowadzone w tradycji badań biograficznych, prezentujące doświadczenie przez badaczkę choroby nowotworowej oka, która zakończyła się jego usunięciem.

Jako drugi prezentuję tekst Kena Plummera (2012) osadzony w tradycji interakcjonizmu symbolicznego. Autor opisuje w nim swoje doświadczenia związane z chorobą, która doprowadziła go do transplantacji wątroby.

Wybrałam te teksty, ponieważ są one w mojej ocenie napisane wzorcowo jeśli chodzi o najważniejsze wytyczne, jakie stawia się badaniom autoetnograficznym. Charakteryzują się one zarówno teoretyczną i metodologiczną dyscypliną, jak i niezwykłym wglądem we własne doświadczenia, przeżycia, a także poruszającą szczerścią i otwartością w stosunku do pokazywania własnych słabości i fizjologii.

Naturalnie, jeśli czytelnik uzna tematykę badań autoetnograficznych nad chorobą za wartą pogłębienia, mogę polecić choćby następujące przykłady takich publikacji. Pierwsze z nich to książki zawierające opisy wielu przypadków. Są to między innymi: *The Illness Narratives: Suffering, Healing and the Human Condition* autorstwa Arthura Kleinmana (1988), *The Wounded Storyteller: Body, Illness, and Ethics* Arthura Franka (1991), *Narrative Medicine: Honoring the Stories of Illness* Rity Charon (2006). Przykładem nieco innego zastosowania autoetnografii w badaniu nad chorobą jest artykuł *Dialoguing With the Body: A Self Study in Relational Pedagogy Through Embodiment and*

the Therapeutic Relationship autorstwa Chantale Lussier-Ley (2010).

Nie jest to oczywiście lista kompletna, zawiera jednak pozycje dosyć różnorodne. Jak wspomniałam, badanie autoetnograficzne staje się (i słusznie) coraz bardziej popularną techniką i metodą, dlatego w literaturze znaleźć można bardzo wiele tego rodzaju badań.

Używam tutaj dwóch sformułowań w odniesieniu do autoetnografii – technika i metoda. Nie uważam bowiem, aby można było jednoznacznie zdefiniować charakter tego badania. Autoetnografia może być bowiem stosowana jako metoda, jeśli badacz uznaje własne doświadczenia i własny punkt widzenia za najważniejszy element badania, jemu podporządkowuje strategię badawczą, jak i późniejsze konstruowanie teorii.

Można jednak traktować autoetnografię jako jedną z wykorzystywanych w badaniach technik zbierania danych. Odgrywa ona wówczas bardzo ważną rolę. W porównaniu z takimi technikami, jak wywiad, obserwacja, analiza danych zastanych czy wizualnych, pozwala na dogłębne i niezapśredniczone poznanie doświadczeń osoby podlegającej określonemu zjawisku czy procesowi. Jestem zwolenniczką wykorzystywania autoetnografii jako jednej z technik badawczych, choćby z uwagi na wymagania procedury triangulacji (Hammersley, Atkinson 2000: 236; Charmaz 2006: 14–15), jednak autoetnografia to na tyle elastyczna procedura badawcza, że to od decyzji badacza (i jego możliwości przeprowadzenia badań innymi technikami) zależy sposób, w jaki zostanie ona wykorzystana – jako technika lub metoda badawcza.

Społeczne uwarunkowania doświadczania choroby

Wedle założeń interakcjonizmu symbolicznego, na których opieram moje rozważania, każdy obiekt bądź zjawisko może stać się przedmiotem ludzkiej interpretacji; co więcej, od przebiegu i wyniku procesu interpretacji uzależnione jest działanie jednostki w stosunku do tego zjawiska/obiektu (Ziółkowski 1981: 95–100; Hałas 2006: 55; Blumer 2007: 5–8). Oprócz przedmiotów, innych ludzi, zjawisk rzeczywistych czy wyobrażonych, jednostka poddaje interpretacji także swoje ciało, działa wobec niego na podstawie wyobrażeń, sposobu, w jaki je postrzega. Cieleśność jest zjawiskiem konstruowanym społecznie, o czym świadczyć może zarówno liczba, jak i różnorodność działań podejmowanych wobec ciała, a motywowanych kulturowo. Zaliczyć można do nich rytualne skaryfikacje, tatuowanie ciała, ale także diety odchudzające, wykorzystanie technologii do usprawnienia funkcjonowania ciała, zabiegi kosmetyczne mające przybliżyć wygląd ciała rzeczywistego do ideału piękna funkcjonującego w danej kulturze i epoce.

Jednym z doznań cielesnych, które jest uzależnione od wpływu czynników społecznych, jest doświadczenie choroby, niesprawności, a przede wszystkim bólu. Co ciekawe, choroba, niesprawność ciała jest bardzo często momentem, w którym zaczynamy zauważać nasze ciało, jego funkcjonowanie, dotychczasową sprawność. Dopiero wówczas, gdy nie możemy „użytkować” ciała w dotychczasowy sposób, podejmujemy refleksje na jego temat, na temat możliwości, jakie sprawne ciało nam daje.

Możemy mówić o kilku rodzajach społecznych uwarunkowań doświadczania choroby, a literatura socjologiczna i antropologiczna bogata jest w opisy dotyczące doznawania bólu.

Na sposób doznawania choroby, w tym przede wszystkim bólu, wpływ mają **uwarunkowania kulturowe**. Na przykład w kulturze japońskiej wyróżnia się trzy rodzaje bólów głowy. Ich charakter jest ściśle związany z formułami językowymi, i tak mamy: ból, który grzmi w głowie jak ciężkie kroki niedźwiedzia, drugi przypominający kroki jelenia w lesie i taki, który odczuwa się jak ukłucia dzięcioła uderzającego w drzewo (Ohnuki-Tierney 1981). Innym przykładem wpływu, jaki dla odczuwania bólu mają schematy kulturowe, są badania Abad i Boyce (za: Del-Vecchio Good i in. 1994: 1). Wskazują oni, że kultura latynoska rozróżnia dwie dolegliwości, inaczej także je leczy: ból głowy i ból mózgu.

Co ciekawe, w badaniach nad kulturowymi uwarunkowaniami doświadczania bólu dużą rolę odgrywają formuły językowe. Wynika to z faktu, że cieleśność i jej doświadczanie nie są w pełni komunikowalne, nie mamy możliwości doświadczania cudzej cieleśności. Jest to zjawisko niemożliwe do współdzielenia, dostępne jedynie przeżywającej je jednostce. Dlatego między innymi za pomocą formuł językowych staramy się przekazać informacje o bólu (i innych aspektach choroby), porównując je do czegoś, czego inny mógł doświadczyć na swoim ciele, co jest intersubiektywnie komunikowalne (por. Del-Vecchio Good i in. 1994: 7).

Drugim istotnym rodzajem wpływów społecznych na doznawanie bólu są **czynniki grupowe**. W zależ-

ności od grupowych scenariuszy działania wobec pojawiającego się bólu, wartości i norm dotyczących doznań bólowych, jednostka podejmowała będzie odmienne strategie działania. Przykładem mogą być grupy zawodowe sportowców i pracowników fizycznych. Badania takie prowadził Joseph Kotarba (1983). Dotyczyły one relacji pomiędzy radzeniem sobie z bólem a wykonywanym zawodem sportowca i pracownika fizycznego. Z badań Kotarby wynika, że w obu tych grupach istnieją normy dotyczące ujawniania faktu przeżywania bólu. Okazywanie bólu wiąże się bowiem w każdym przypadku z osiągnięciem korzyści (np. współczucie i pomoc innych) i ponoszeniem kosztów, takich jak krytyka, której skutkiem jest poczucie winy i wstyd, utrata dobrego wizerunku, sprawności do pracy, a nawet zanegowanie zdolności do utrzymania rodziny. Doświadczanie tego rodzaju emocji może być zbyt dużym kosztem w stosunku do potencjalnej korzyści. Reakcją na takie zagrożenia jest budowanie strategii radzenia sobie z bólem, na przykład poszukiwanie ukojenia w alkoholu jako środka uśmierzającym ból. Zarówno sportowcy, jak i pracownicy fizyczni żyją z bólem na co dzień, staje się on zatem elementem kultury tych grup.

Trzecim rodzajem uwarunkowań mających wpływ na doznawanie, interpretację i reakcję na ból są **czynniki interakcyjne i sytuacyjne**. Znaczenie mają tutaj przede wszystkim emocje, to, czy ból jest oczekiwany, czy przeżywamy depresję lub złość. Te czynniki wpływają zaostrzająco na doświadczanie bólu (Charlton 2005). Także okazywanie bólu jest uwarunkowane interakcyjnie. Towarzystwo innych osób może powodować bardziej ekspresyjną reakcję na ból (gdy chory chce uzyskać współczucie) lub

bardziej powściągliwą (gdy chce zachować wizerunek osoby twardej).

Po czwarte, także **proces socjalizacji** ma znaczenie, gdy chodzi o intensywność i sposoby reagowania na ból. Mogą to być uwarunkowania indywidualne, wynikające między innymi z historii życia jednostki, jej osobistych doświadczeń związanych z bólem. Doświadczanie bólu uzależnione jest również od indywidualnych stylów radzenia sobie w sytuacjach problemowych, takich jak rozwiązywanie problemów, poszukiwanie informacji, poszukiwanie wsparcia, modlitwa, nadzieja, przewidywania katastroficzne czy unikanie ucieczki (Charlton 2005: 2).

Sposoby radzenia sobie z bólem mogą być również elementem socjalizacji, na przykład w rodzinie, w której ból jest dziedziczny (jak w przypadku migreny) lub w grupach, gdzie często występują doznania bólowe (m.in. tancerze, sportowcy). Jednostka podlegająca socjalizacji pierwotnej lub wtórnej w takiej grupie nabywa charakterystyczne dla niej schematy radzenia sobie z bólem, ale także internalizuje sposoby interpretacji bólu. Mogą to być między innymi interpretacje medyczne, filozoficzne (np. cierpienie fizyczne jest elementem pracy nad sobą) czy religijne (np. ból to kara za grzechy).

Spolecznie uwarunkowania doświadczania choroby, w tym doznawania bólu, można analizować na kilku płaszczyznach. Pierwsza z nich to wymieniona już interpretacja doznania bólowego. Co ciekawe, osoby badane, które doznawały długotrwałego bólu, lepiej go znosiły, jeśli posiadały jakiegokolwiek, nawet pozornie autodestrukcyjne wyjaśnienie bólu (np. ból to kara za grzechy, sam na niego zasłuży-

łem) (Williams 1984; Priel, Rabinowitz, Pels 1991; Waskul, van der Riet 2002: 503–504).

Spolecznie uwarunkowane jest także rozpoznawanie bólu. W tekście Turnera i Wainwrighta (2003) dotyczącym kontuzjowanych tancerzy baletowych autorzy wskazują, że wraz ze zdobywaniem doświadczenia i procesem socjalizacji tancerze uczą się odróżniania bólu informującego o przeciążeniu, o rozciąganiu czy o kontuzji. Taka umiejętność jest w świecie baletu bardzo istotna, gdyż pozwala uniknąć uszkodzeń ciała, umożliwiając jednocześnie efektywne ćwiczenia.

Spolecznie uwarunkowane są także reakcje na ból. Chodzi tutaj nie tylko o kulturowe (religijne, filozoficzne, historyczne) interpretacje bólu, ale także o społecznie akceptowane, lub wręcz pożądane, sposoby reagowania. Weissman, Gordon i Bidar-Sieff (2002) wyróżnili w swoim artykule opisującym współpracę lekarza i pacjenta z dolegliwościami bólowymi dwa sposoby reagowania na ból: „stoicki” oraz ekspresyjny. Jak wynika z artykułu, lekarze bardziej współczują osobom zachowującym się spokojnie, panującym nad sobą w sytuacji bólu. Jest to wynikiem cenionego w zachodnim kręgu kulturowym podejścia do bólu. Mniej współczucia lekarze ci okazywali osobom z innych kultur, reagującym na ból żywiołowo i z dużą ekspresją.

Na umieszczenie powyższego opisu zdecydowałam się, aby uzasadnić założenie, na którym opierają się wszelkie badania cielesności w naukach społecznych. Dotyczy ono tego, że cielesność człowieka nie jest jedynie bytem biologicznym, ale konstruktem społecznym, który tworzony jest poprzez interakcje

i na który wpływ mają wartości, normy i procesy społeczne.

Spolecznie uwarunkowania doświadczania choroby, w tym poruszony przeze mnie w głównej mierze temat doznawania bólu, to zagadnienie bardzo szerokie. Powyższe zestawienie nie wyczerpuje oczywiście tej tematyki, jest jedynie wprowadzeniem. Nie prezentuję także dokładniej innych aspektów doświadczania choroby, takich jak nieśprawność, poddawanie się zabiegom medycznym, które uprzedmiotawiają pacjenta, tworzenie się nowej tożsamości w trakcie choroby, konstruowanie roli pacjenta i tak dalej. Są to bardzo ciekawe zagadnienia, jednak w tym artykule jedynie sygnalizuję istnienie tych kwestii. Zależy mi bowiem na pokazaniu, jakie zagadnienia związane z doświadczaniem choroby mogą zainteresować badacza społecznego wykorzystującego metodę/technikę autoetnografii.

Autoetnografia analityczna jako technika badawcza

Istnieje bardzo wiele definicji autoetnografii, dlatego też ograniczę się do przytoczenia jednej z nich. Czytelnika zainteresowanego wieloma obliczami autoetnografii odsyłam do numeru tematycznego „Journal of Contemporary Ethnography” zredagowanego w 2006 roku przez Leona Andersona.

Zanim jednak przytoczę definicję autoetnografii, wprowadzę za Andersonem (2006) rozróżnienie pomiędzy dwoma rodzajami autoetnografii: sugestywną (*evocative* – EA) i analityczną (*analytic* – AA). Autoetnografia sugestywna, nazywana przez

Andersona (2006: 374) także emocjonalną (*emotional*), ma na celu przede wszystkim, jak sama nazwa wskazuje, sugestywny opis przeżyć autora. Jest ona zakorzeniona w tradycji postmodernistycznej, dlatego też badacze, którzy używają tej techniki, dystansują się od tradycji etnografii i uznają autoetnografię za oddzielną metodę badawczą (Ellis, Bochner 2006: 432). Z uwagi na postmodernistyczne i poststrukturalistyczne korzenie AE badacze stosujący ją jako samodzielną metodę badawczą charakteryzują się dużym sceptycyzmem wobec możliwości generalizacji wyników tych badań. Autoetnografia sugestywna ma niewiele ograniczeń metodologicznych, podlega niewielu zasadom, w związku z czym jest w pewnym sensie nieokreślonym gatunkiem tekstu (a także performansu). Stosujący ją badacze koncentrują się na swoich uczuciach, perspektywie, snach, marzeniach i tym podobnych, przyznając szczególne miejsce własnym emocjom i refleksji nad samym sobą.

Drugi typ autoetnografii ma charakter zdecydowanie bardziej analityczny, jest zakorzeniony w tradycji etnografii i szkoły chicagowskiej (Anderson 2006: 373). Głównym celem tego rodzaju autoetnografii jest analiza danych i porównywanie wyników AA z innymi danymi empirycznymi. Jestem zwolenniczką stosowania tego rodzaju autoetnografii, choć wynika to głównie z przyjętych przeze mnie założeń teoretycznych i metodologicznych. AA spełnia założenia zarówno metodologii teorii ugruntowanej (które dokładniej opisuję w dalszej części tekstu), jak i interakcjonizmu symbolicznego. Dzięki wykorzystaniu jej jako techniki badawczej mamy możliwość generalizacji wniosków i budowania teorii ugruntowanej w danych

i przedstawiającej świat widziany oczami badanych osób. Jest to możliwe między innymi dzięki zastosowaniu pięciu cech charakterystycznych tej techniki badawczej (Anderson 2006), które powinny być stosowane, aby badanie przyniosło wiarygodne i rzetelne wyniki.

Pierwszym z wymagań jest uzyskanie przez badacza statusu pełnoprawnego członka grupy (*complete member researcher*) (Rambo-Ronai 1992: 310). Oznacza to, że nie może do niej wejść „na chwilę”, tylko w celu badania. W przypadku choroby oznacza to, że badacz opiera się na własnym doświadczaniu choroby i leczenia. Powoduje to, że badacz nie może sobie *wybrać* momentu badania, to raczej sytuacja życiowa powoduje, iż badacz staje przed możliwością przeprowadzenia AA. Tym różni się AA od obserwacji uczestniczącej – badacz jest także w swoim prywatnym życiu członkiem tej grupy lub osobą doświadczającą danego zjawiska (np. bólu), co również ważne, badacz powinien być w taki właśnie sposób postrzegany przez innych członków grupy. Badacz nie ma także pełnej kontroli nad sytuacją badania, jest ona wtórna wobec choroby.

Bycie pełnoprawnym członkiem badanej grupy, czy też doświadczanie badanego zjawiska, wiąże się z bardzo bliskim kontaktem, w tym wypadku cielesnym, z badanym zagadnieniem. Ma to swoje konsekwencje. Badacz doświadczający choroby i bólu ma z pewnością bliski kontakt z wiedzą, danymi, które byłyby niemożliwe do osiągnięcia w inny, bardziej zdystansowany sposób. Badania nad społecznymi uwarunkowaniami doznawania bólu są tutaj świetnym przykładem. Jednak, jako osoba chorująca, cierpiąca, badacz może mieć

znaczne trudności ze zdystansowaniem się wobec opisywanych zjawisk, nasyconych znaczeniami osobistymi, emocjami, w tym strachem o własne życie. Analiza danych z dystansu jest zatem znacznie utrudniona.

To, co może stanowić o zniekształceniu danych w AA to fakt, że grupy społeczne zazwyczaj tworzą zróżnicowane role grupowe. Wiedza czy perspektywa postrzegania problemu różni się znacznie od zajmowanej pozycji, a w przypadku, który nas tu szczególnie interesuje, czyli w badaniu społecznych uwarunkowań doznawania bólu, może być to istotne. Wydaje się, że ta cecha jest jeszcze bardziej widoczna w przypadku badania choroby. Zarówno stan choroby, jej przebieg, wielość stosowanych metod badania, a także kontekst społeczny (rodzina, przyjaciele chorego badacza) i instytucjonalny (szpital, klinika), w jakim jest leczony, mają znaczny wpływ na doświadczanie choroby. I najważniejsze – indywidualna, fizjologiczna wytrzymałość na ból. Wspomniane czynniki powodują, że wyniki AA w doświadczaniu choroby i bólu są szczególnie zindywidualizowane i wymagają od badacza zrealizowania bardzo trudnego zadania, jakim jest zdystansowanie się i generalizacja wyników.

Refleksyjność analityczna jest drugim istotnym wymogiem właściwie przeprowadzonej AA. Dotyczy ona świadomości badawcza w odniesieniu do tematu badań, badanego zjawiska oraz grupy. Badacz może zrozumieć i wyjaśnić działania i doświadczenia innych osób dlatego, że również należy do danej grupy lub doświadcza określonego zjawiska. Interpretacja działań aktorów społecznych jest w tym przypadku znacznie ułatwiona.

W odróżnieniu od badań etnograficznych badacz nie stara się tylko zobaczyć świata oczami badanych, ale przede wszystkim własnymi oczami, z perspektywy uczestnika. I znów, jak w przypadku pierwszego wymagania, badania nad doświadczaniem choroby nasycają znacznych trudności. Oczywiście po wyzdrowieniu badacz może nabrać dystansu do własnych doświadczeń. Co więcej, zarówno prowadzenie zapisków autoetnograficznych podczas trwania choroby, jak i późniejsza ich analiza mogą być strategią przetrwania trudnego czasu choroby. Trudno jednak wymagać, aby badacz traktował chorobę przede wszystkim jako okazję do przeprowadzenia badań.

Widoczność jaźni badacza w narracji to trzeci warunek dobrze przeprowadzonej AA. Jest ona konieczna, ponieważ dane zebrane za pomocą tej techniki są pod ogromnym wpływem osobowości i tożsamości badacza. Jedną z kluczowych cech AA (mogącej być i wadą, i zaletą) jest to, że przy jej wykorzystaniu nie otrzymujemy jedynie informacji, ale również perspektywę konkretnej osoby – badacza (Anderson 2006: 384). Dlatego też Ja badacza powinno być dobrze widoczne w tekście – widoczne powinny być jego opinie, emocje, wątpliwości, uczucia, problemy i tak dalej. Są one ważną cechą zebranych danych i one również powinny być analizowane. W odniesieniu do badań nad chorowaniem i doznawaniem bólu należy pamiętać o tym, o czym pisze między innymi Ken Plummer (2012) – że najbardziej uprzedmiotowienie bólu, redukujący istnienie rzeczywistości poza ciałem, jest doświadczeniem, które szybko wypieramy z pamięci. Nie umiemy go przywołać i, jak pisze autor, należy je umieszczać w zapiskach terenowych tak szybko, jak to możliwe.

Kolejne wymaganie stawiane AA to dialog z informatorami. Prowadzenie rozmów, wymiana opinii i poglądów z osobami, które także doświadczają danego zjawiska lub są członkami grupy (Anderson 2006: 386), dają możliwość uzyskania nie tylko wrażeń samego badacza. Pozwalają na porównanie ich, uchwycenie różnic w ich odbiorze wśród innych osób. Daje to możliwość większej ekstrapolacji wyników na innych aktorów społecznych, inne działania i zjawiska społeczne.

Piąta cecha AA to zaangażowanie w analizę teoretyczną (Anderson 2006: 378). Istotne jest, aby podczas pisania raportu autoetnograficznego pamiętać, co jest celem nadrzędnym – uzyskanie wiedzy naukowej oraz analiza danych w celu skonstruowania teorii i zrozumienia badanego zjawiska w najlepszy możliwy sposób. Celem nie jest spisane własnych doświadczeń, napisanie dziennika. Różnica polega na tym, że dziennik czy pamiętnik piszemy przede wszystkim dla siebie, a w przypadku AA opisywanie własnych doświadczeń jest jedynie środkiem do celu, czyli zebrania danych. Wiąże się to z posiadaniem ograniczeń metodologicznych, których nie ma w przypadku dziennika czy pamiętnika. Wymaganie to można moim zdaniem złagodzić w odniesieniu do podejmowanej tu tematyki badawczej. Chory, nawet najbardziej zdeterminowany badacz, jest przede wszystkim osobą cierpiącą. Wymagania metodologiczne mogą być pewną odskocznią, pozwalając na zdystansowanie wobec doznawanego cierpienia, nie można jednak wymagać, aby chorujący badacz stawiał je na pierwszym miejscu.

Przedstawiwszy powyżej najistotniejsze cechy autoetnografii analitycznej, chciałabym pokazać jej

skuteczność jako techniki komplementarnej, uzupełniającej inne sposoby zbierania danych. Nie traktuję bowiem autoetnografii jako osobnej, samodzielnej metody badań. Uważam, że bardzo istotnym wymaganiem, jakie powinno się stawiać badaniom jakościowym, jest triangulacja, w tym triangulacja metodologiczna. Jest to procedura polegająca na zastosowaniu wielu metod zbierania danych, co ma na celu zminimalizowanie wpływu słabych stron każdej z nich na zebrane dane, a w efekcie wyniki badań (Hammersley, Atkinson 2000: 236–237; Konecki 2000: 86; Charmaz 2006: 15). Każda z technik zbierania danych ma zarówno zalety, jak i ograniczenia, co dotyczy oczywiście także autoetnografii. W moim rozumieniu badań jakościowych ich celem jest jak największe przybliżenie się do prawdy osób badanych, zrozumienie, zrekonstruowanie i wyjaśnienie zachodzących zjawisk i procesów społecznych, a także wzorców i prawidłowości rządzących procesami społecznymi. Aby to osiągnąć, nie możemy się zadowalać jedynie na jeden rodzaj techniki, ponieważ wyniki, jakie uzyskamy, będą zniekształcone przez jej niedoskonałości. Jest to bardzo ważne zastrzeżenie jeśli chodzi o zagadnienie wpływu społecznego na ciało.

Warto wspomnieć, że badanie autoetnograficzne, na które powołuję się w tym artykule, było elementem szerszego projektu badawczego prowadzonego zgodnie z wymogami metodologii teorii ugruntowanej (MTU). Do głównych wytycznych zastosowanej przeze mnie metodologii należą: jednoczesne, równoległe zbieranie i analiza danych; konstruowanie kodów analitycznych i kategorii badawczych z danych, a nie z prekonceptualizowanych i wydedukowanych hipotez; używanie metody ciągłego

porównywania, która umożliwi porównywanie teorii i danych na każdym etapie procesu badawczego; rozwój teorii na każdym etapie zbierania i analizy danych; pisanie not teoretycznych w celu wypracowania kategorii, uszczegółowienia ich własności, określenia związków pomiędzy kategoriami i ustalenia luk w powstającej teorii; pobieranie próbek w oparciu o ciągłe konstruowanie teorii, a nie reprezentatywność populacji oraz wykorzystanie literatury po niezależnej od niej analizie danych (Glaser, Strauss 1967 za: Charmaz, 2006: 5–6). Wspomniana wyżej procedura triangulacji metodologicznej jest jednym z ważnych elementów procesu badawczego w metodologii teorii ugruntowanej.

Metodologia teorii ugruntowanej dostarcza także narzędzi pozwalających na analizę danych zebranych za pomocą różnych technik. Jednym z podstawowych narzędzi służących do konstruowania teorii jest kodowanie (Strauss, Corbin 1990: 57). Polega ono na wydobyciu z danych ogólniejszych kategorii, nadaniu im etykiet, jakie odpowiadają zjawiskom w naturalnym środowisku oraz uchwyceniu związku między nimi. Kodowanie jest pierwszym krokiem pomiędzy danymi (tekstowymi, wizualnymi) a interpretacją analityczną (Charmaz 2006: 43; 2009). Możemy podzielić je na dwa rodzaje: rzeczowe i teoretyczne. Kodowanie rzeczowe rozpoczyna się od kodowania otwartego (*open coding*), polegającego na przypisaniu konceptualnych etykiet danym empirycznym. Są to zazwyczaj kody prowizoryczne, porównawcze (Charmaz 2006: 48; 2009: 65–75).

Spośród wielu kategorii, jakie wyłonią się z danych, badacz wybiera te, które interesują go najbardziej. Dalsze kodowanie zebranego materiału odbywa

się głównie dla wyłonionych wcześniej kategorii. Jest to pierwszy etap kodowania skoncentrowanego. Zbieranie kolejnych danych jest w dużej mierze określane tym wyborem aż do nasycenia kategorii.

Następnym krokiem w analizie jest kodowanie teoretyczne, poprzez które badacz określa możliwe związki pomiędzy kategoriami wyłaniającymi się w kodowaniu otwartym, następnie na ich podstawie buduje hipotezy, które są weryfikowane w oparciu o dane i włączane do wyłaniającej się teorii (Charmaz 2009: 85).

Dzięki opisanym powyżej procedurom można kodować wszelkiego rodzaju dane, te oparte o narrację (wywiad, raporty z obserwacji, w tym także dzienniki autoetnograficzne), jak i na przykład dane wizualne¹. Ta procedura analizy powoduje, że MTU jest strategią metodologiczną, w której AA może być z powodzeniem wykorzystywana, a dane poddawane są kodowaniu z wykorzystaniem kategorii pochodzących z innych technik.

Przykłady badań autoetnograficznych nad własną chorobą

Cieleśność jest bardzo wymagającym przedmiotem badań socjologicznych, choćby dlatego, że jest jedynie w niewielkim stopniu intersubiektywnie komunikowalna. Naturalnie, istnieje możliwość komunikowania doświadczeń cielesnych, takich

¹ Dokładniej procedurę kodowania danych wizualnych, takich jak materiały wideo i fotografie, a także związane z nimi wątpliwości i zastrzeżenia, opisuję w artykule *What Do We Study Studying Body? Researcher's Attempts to Embodiment Research* (Byczkowska 2009).

jak osłabienie, zapach, smak czy też ból. Najczęściej jednak odwołują się one do wspólnych doświadczeń osób biorących udział w interakcji, do metafor, zwrotów językowych, co zostało przedstawione we wcześniejszej części tekstu. Oczywiście i naturalny fakt, że nie możemy doświadczyć cudzego ciała w znacznym stopniu określa sposoby badania tych zjawisk, a mówiąc dosłownie – ich ograniczenia. Moim celem w prowadzeniu badań jakościowych nad społecznym konstruowaniem cielesności, w tym nad społecznymi uwarunkowaniami doświadczania choroby, jest zrekonstruowanie procesów społecznych, które mają wpływ na sposoby doświadczania, używania, postrzegania i wykorzystywania ciała. Są one dosyć często nieuświadomione, dotyczą głębokich stereotypów, norm i wartości wpojonych jednostce w procesie socjalizacji pierwotnej i wtórnej. Na podstawie doświadczeń ciała buduje się tożsamości, role w grupie, role płciowe, a także jaźń subiektywną. Jest to bardzo wrażliwy na wszelką krytykę element nas samych. Dlatego dotarcie do „prawdy” w przypadku społecznych badań nad cielesnością, w tym także nad chorobą, jest znacznie utrudnione. Uważam, że należy stosować wszelkie dostępne techniki i metody badawcze, aby uzyskać wyniki jak najbardziej zbliżone do intersubiektywności.

Poniżej prezentuję dwa badania autoetnograficzne, na przykładzie których wskażę zalety, wady i możliwe zastosowania autoetnografii analitycznej w badaniach nad społecznym doświadczaniem choroby. Wskazówki te nie ograniczają się jedynie do tego rodzaju badań, ale mogą być wykorzystane w innych badaniach, w szczególności tych, w przypadku których poznanie doświadczeń jednostki, uzyskanie

do nich dostępu jest, po pierwsze, bardzo trudne, a po drugie, niełatwe do uogólnienia.

Zdecydowałam się wybrać te dwa badania jako przykłady, ponieważ w obu przypadkach badacze doświadczali bardzo ciężkiej, zagrażającej życiu choroby. Pomimo tego artykuły oparte na własnych raportach autoetnograficznych mają dużą wartość teoretyczną, można porównywać ich wnioski z innymi, podobnymi badaniami. Jak się wydaje, obydwój badacze pomimo choroby stosowali dyscyplinę naukową związaną na przykład z zapisywaniem własnych przeżyć, emocji i wrażeń. Są one wartościowe, pomimo że nie spełniają jednej z pięciu wytycznych dotyczących AA – dialogu z informatorami, prowadzenia wywiadów z innymi aktorami społecznymi zaangażowanymi w proces choroby. W sytuacji tak ciężkich chorób, na które zapadli oboje autorzy, trudno byłoby prowadzić bardziej rozległe badania z wykorzystaniem innych technik badawczych. Ponadto, jak wspomniałam wcześniej, w sytuacji cierpienia i obawy o własne życie pisanie AA może mieć charakter odskoczni, chwilowego dystansowania się od choroby, pozostaje jednak doświadczeniem pierwszoplanowym, w przypadku którego trudno mówić o celowym i planowym realizowaniu harmonogramu badań. Także po operacjach i leczeniu, jakie oboje przeszli, trudno wymagać, aby kontynuowali badania, zamiast skupić się na rekonwalescencji.

W pierwszym tekście, zatytułowanym *Losing a Symbolically Significant Part of the Body*, Christa Hoffmann-Riem (1994) opisuje doświadczanie utraty oka. Autorka posługuje się metodą autobiograficzną, ale ponieważ dokonuje spisania i ana-

lizy materiału badawczego, którego sama jest autorką, a także osobą badaną, postanowiłam opisać przykład jej badania jako egzemplifikację autoetnografii. W tekście zauważyć można także podejście analityczne, korzystanie z istniejących teorii w analizie własnych doświadczeń, sądzę zatem, że przytoczenie go jako przykładu w tym artykule jest uzasadnione.

Autorka opisuje swoje doświadczenie choroby nowotworowej, która objęła jedną z gałek ocznych. Choroba miała nagły przebieg, co spowodowało, że chora/badaczka została postawiona w całkowicie nowej sytuacji, której nic nie zapowiadało, nie mogła się do niej przygotować. Podstawowym zdarzeniem, które rozpoczęło opisane badanie, była konieczność usunięcia oka – części ciała, która ma bardzo ważne znaczenie symboliczne, jak i interakcyjne.

Jedną z najważniejszych zmian związanych z koniecznością usunięcia oka była zmiana statusu: z osoby całkiem zdrowiej autorka stała się osobą ciężko chorą. Wiązało się to z tak dużym stresem i szokiem, że chora przestała wierzyć odczuciom własnego ciała, przez co stało się jej ono obce, nieznajome. Zaznaczmy, że było to jeszcze przed operacją, co świadczy o tym, jak ważne są znaczenia nadawane naszemu ciału. Ciało (w milczącym domyśle) zdrowe to ciało bezpieczne. Ciało *nazwane* przez lekarzy chorym, zagrażającym życiu „właściciela” jest ciałem, którego doznawanie całkowicie się zmienia – może stać się wrogiem, a także nieznajomym, obcym obiektem. Powoduje to odczuwanie zagrożenia, sparaliżowania niepewnością (Hoffmann-Riem 1994: 353). Autorka opisuje także

doznania związane z poczuciem oddania siebie, swojego ciała we władzę lekarzom, oddania w ich ręce decyzji o swojej przyszłości, być może o życiu. Co ciekawe, w tekście pojawiają się wielokrotnie wspomnienia o innych osobach, których działania miały wpływ na przebieg choroby i podejmowane (lub nie) przez badaczkę decyzje: personelu medycznego, jej dzieci i męża. Byli to aktywni współtwórcy procesu doświadczania choroby. W oparciu o interakcje z tymi osobami autorka interpretowała sytuację, w której się znalazła, a także podejmowała określone działania (Hoffmann-Riem 1994: 354).

Autorka w bardzo otwarty sposób opisuje uczucia, jakie nią targały, od całkowitego załamania, po chęć wyzdrowienia i wewnętrzny spokój (Hoffmann-Riem 1994: 354).

Ważnym z perspektywy tego tekstu wnioskiem jest to, że badaczka zauważyła, iż sytuacja choroby jest pewnym rodzajem testu, który przechodzi jako praktykujący badacz-socjolog. Wydaje mi się to kluczowe dla zrozumienia, jakie znaczenie w poznawaniu doświadczania choroby ma autoetnografia. Autoetnografie piszą osoby z bardzo konkretnej grupy – naukowcy, doktoranci socjologii, pedagogiki, psychologii, antropologii i innych pokrewnych dziedzin. Są to zatem osoby, które z racji swego wykształcenia koncentrują się na określonych aspektach choroby, pracy personelu medycznego czy też własnych emocji i uczuć. Oczywiście jest to ogromny plus takich badań – w autoetnografii (jak i w innych technikach jakościowych) badacz jest głównym narzędziem, a tu także przedmiotem badania. Jego wrażliwość zarówno osobista, jak i ta będąca efektem edukacji, posiadane słownicz-

two, umiejętność „zawodowej” introspekcji dają szansę na głęboki wgląd w doznawanie bólu czy niesprawności i tego, co ze sobą niosą.

Z drugiej jednak strony pamiętajmy o ograniczeniach. W autoetnografii reprodukuje się socjologiczną, pedagogiczną, psychologiczną wrażliwość (osobistą, ale także np. teoretyczną, a niekiedy ideologiczną, mówiąc o tym, jak opieka nad chorym *powinna* przebiegać). Nie jest wykluczone, że osoba o całkiem innym pochodzeniu społecznym, o innej wrażliwości, skoncentrowana na innych wartościach doświadcza i doznaje choroby w nieco, a może nawet zdecydowanie inny sposób. Należy mieć świadomość tych (domniemanych) rozbieżności, gdy chcemy uogólniać wyniki własnych badań autoetnograficznych.

Jak już wspomniałam, prowadzenie badania autoetnograficznego w trakcie trwania własnej choroby może mieć także pozytywny wpływ na samego chorego. Pamiętam z przebiegu własnej fizjoterapii, jak zbawienne było dla mnie myślenie o niektórych zabiegach, którym byłam poddawana: „cóż, ten zabieg jest wykonywany w sposób kwestionujący podmiotowość i godność *pacjenta*”, zamiast: „ten zabieg jest okropny, jak mogą *mnie* traktować tak przedmiotowo?”.

Hoffmann-Riem, która ostatecznie poddała się operacji usunięcia oka, opisuje sposób „odzyskiwania” świata, uczenia się na nowo tego, co jej ciało może nadal robić, jak teraz przedstawia się jej świat. Elementem powracania do zdrowia było „wejście w świat osób jednookich”, jak opisuje to autorka (Hoffmann-Riem 1994: 355 [tłum. własne]). Co

nam to mówi na temat społecznych uwarunkowań doświadczania choroby i cielesności? Sądzę, że coś bardzo istotnego. Ciało, jako konstrukt jedynie fizyczny, nieniosący ze sobą bogatego w symbolikę i znaczenia przekazu, traktowane zgodnie z kartezjańską tradycją jak maszyna, nie wymagałoby wielu zabiegów pozamedycznych, aby przywrócić je do „normalności”. Ciało jednak niesie w sobie niezliczoną ilość znaczeń. Choroba, która przeddefiniowuje cielesność, jej doświadczanie, tożsamości, które w oparciu o nią budujemy, potrzebuje długiej i trudnej rekonstrukcji. Właściwie we wszystkich znanych mi autoetnografiach (np. Lussier-Ley, Plummera, Hoffmann-Riem) pojawia się wątek rekonstruowania świata zewnętrznego po wyzdrowieniu. Świata, z którym ciało jest w permanentnej relacji i który poprzez ciało poznajemy, i w którym poprzez ciało uczestniczymy (Hoffmann-Riem 1994: 356; Merleau-Ponty 2001).

Drugi tekst, który pragnę przytoczyć jako przykład autoetnografii skoncentrowanej na doświadczaniu choroby i bólu, to artykuł Kena Plummera zatytułowany *My Multiple Sick Bodies: Symbolic Interactionism, Autoethnography and Embodiment* (2012). Jest to jeden z pierwszych tekstów, które Plummer opublikował po transplantacji wątroby.

Plummer rozumie autoetnografię jako metodę umożliwiającą zbadanie relacji pomiędzy jednostką i kulturą (Plummer 2012: 79). Zwraca także uwagę na bardzo ważną kwestię techniczną, szczególnie istotną w badaniu doświadczania choroby. Pisze bowiem o konieczności pisania dziennika z momentów choroby, doświadczania bólu, gdyż są to doświadczenia na tyle absolutne i trudne, że

człowiek wypiera je z pamięci, zapomina, nie jest w stanie przywołać ich i spisać w późniejszym czasie (Plummer 2012: 80). Regularne zapisywanie lub nagrywanie, czyli tworzenie raportu autoetnograficznego, jest konieczne choćby dlatego, że ciało jest rodzajem projektu, jest składane na nowo po każdym takim doświadczeniu. Może się to wiązać ze zmianą postrzegania ciała, nierozpoznawaniem go, a co za tym idzie – odejściem starej tożsamości wraz ze zmianą ciała (Plummer 2012: 80–81).

Plummer w szczegółowy sposób opisuje w swoim tekście naukę użytkowania nowego ciała po zabiegu. Co ciekawe, zmiana w ciele oznaczała dla niego zmianę w postrzeganiu rzeczywistości, otaczającego go świata. Autor zaczął postrzegać świat i otoczenie przez pryzmat jego użyteczności, tego, na ile jest przydatny ciału, na ile ciało może z niego korzystać (Plummer 2012: 81). Przykład tego badacza pokazuje, jak doświadczenie choroby zmienia sposób percepcji rzeczywistości i wskazuje, że świat i otaczająca nas rzeczywistość są zapośredniczone przez ciało w bardzo dużym stopniu.

Jeszcze innym, wspomnianym także przy omawianiu badania Hoffmann-Riem, wątkiem podejmowanym przez Plummera jest oddanie kontroli nad własnym ciałem personelowi medycznemu. Ciało traktowane jest jako materiał, jako coś, co jest zarządzane przez innych, przedmiot poddawany cudzym działaniom. Plummer opisał to doświadczenie jako zmianę „aktu własności ciała”, przejęcie go przez personel medyczny (2012: 81 [tłum. własne]). Odzyskiwanie własności swego ciała odbywało się poprzez powolny powrót do normalnego i w miarę niezależnego funkcjonowania, odzy-

skiwanie kontroli nad ciałem, powrót do niezależnego funkcjonowania poprzez ciało.

W tekście wielokrotnie pojawia się inny cenny element pozwalający na poznanie doświadczania własnego ciała w chorobie i niesprawności. Autor prezentuje wiele rodzajów własnego ciała, wiele jego obliczy. Znajdujemy ciało wyczerpane, nowe, rekonstruowane transplantem, stare, pojedyncze, ciało brytyjskie, męskie, ciało przedstawiciela klasy średniej, homoseksualisty, starzejące się... W wielości tych ciał, z których jedno czasami wcale nie przypomina innego, autor odnajduje siebie: Kena starzejącego się, Kena homoseksualistę, Kena białoskórego i tak dalej. Plummer zwraca nawet uwagę, że jego ciało jest ciałem symbolicznego interakcjonisty (2012: 82)! Znaczenia wpisane w ciało są podstawą wielu tożsamości.

Plummer w niebywały sposób pokazuje w tym artykule, jak wiele prywatnych, intymnych, fizjologicznych i wstydlivych detali ze swego życia badacz autoetnograf powinien ujawnić, aby jak najpełniej ukazać własne doświadczenia. To, co uderza w tym tekście, to niezwykła szczerść autora. Mam duży szacunek dla jego otwartości. Sama, choć nie w tak dramatycznej sytuacji choroby, stałam przed dylematem, jak wiele z moich prywatnych, osobistych i intymnych szczegółów choroby opublikować w tekstach, w których wykorzystuję wyniki autoetnografii.

Będąc pacjentką na dziennym oddziale rehabilitacji, z uwagi na dolegliwości kręgosłupa, byłam poddawana wielu zabiegom. W trakcie około miesięcznego leczenia prowadziłam dziennik autoetnografii, zapi-

sując w nim moje doznania, doświadczenia, przemyślenia, ale także obserwacje z oddziału czy treści rozmów z pacjentami i personelem medycznym. W trakcie mojego pobytu na oddziale stosowano wobec mnie rozmaite procedury medyczne, wśród których znalazły się zastrzyki domięśniowe. Poniżej znajduje się jeden z fragmentów, który w mojej ocenie ma wartość merytoryczną, ponieważ wskazuje na warunki pracy personelu medycznego, etykę pracy, pracę interakcyjną personelu nad pacjentem, wskazuje czynniki zewnętrzne (braki lokalowe), które mogą mieć znaczenie dla doświadczenia leczenia przez pacjenta i inne. Jest to fragment opisu moich doświadczeń jako pacjentki przejętej swoim zdrowiem, dlatego też nie wahałam się umieścić w nim elementów oceniających i krytycznych wobec danej sytuacji, a także nie starałam się uniknąć emocjonalnego tonu. Jako pacjentka miałam bowiem określone doznania, oceny i emocje, stosowanie autocenzury byłoby tutaj sprzeczne z celem stosowania autoetnografii.

W pokoju pielęgniarek jest chyba pięć pań, nie wiedzą, o co chodzi i każą się zgłosić do ordynatorki albo do sekretariatu. Idę tam. Nikt nic nie wie, więc wracam do mojej pani doktor, która przyznaje, że zapomniała zadzwonić na górę. Idzie ze mną do pielęgniarek i prosi o wykonanie zabiegu. Wchodzę do niewielkiego pokoju, w którym nadal jest pięć pań. Jedna z nich mówi, że tu nie ma innego pokoju zabiegowego i że zrobi mi zastrzyk domięśniowy tutaj. Pytam, czy w szyję [która bardzo mnie bolała tamtego dnia]. Ona mówi, że nie, że [zastrzyk jest] domięśniowy. Orientuję się, że chodzi o pośladki i pytam, czy o ten mięsień chodzi. Pielęgniarka myje ręce, prosi mnie o wejście głębiej do pokoju. Inna zamyka drzwi. Staję pod oknem, a kolejna mówi, że będzie parawanem. Śmiejemy się. Sytuacja

jest absurdalna, bo mam wystawić pośladek przy pięciu osobach, z czego cztery rozmawiają i zaśmiewają się z jakichś spraw kadrowych dotyczących godzin pracy i wymiaru zatrudnienia. Pani „parawan” staje bokiem do mnie i już mnie nie zasłania. Podczas gdy druga pielęgniarka szuka ampułki, ja śmieję się razem z pielęgniarkami i stoję z gołym pośladkiem bokiem do pokoju (na szczęście drzwi do pokoju są zamknięte na klamkę i nie widać mnie z korytarza). Widzę, że pielęgniarka znalazła ampułkę i mówię, że miało być pół. Ona upewnia się, bo słyszy o tym ode mnie i napełnia ampułkę połową płynu. Każe mi się odwrócić, ściąga mi niżej bieliznę. W tym czasie inna z pielęgniarek mówi, żeby przestać się śmiać, bo właśnie jest przeprowadzany zabieg. Kobiety cichną. Pielęgniarka każe mi rozluźnić pośladek, więc staję na drugiej nodze. Jestem otoczona czterema paniami, które milczą. Pielęgniarka wbija igłę i mówi, żebym jej powiedziała, jeśli będzie bolało, to zwolnij. Nie boli, a zastrzyk trwa chwilę. Patrzę za okno, przy którym stoję. Podciągam spodnie. Dziękuję pielęgniarence, która robi bardzo pozytywne wrażenie, bo jest cały czas uśmiechnięta.

Jest to fragment opisujący doświadczenie intymne, które odkrywam przed czytelnikiem (także studentem) być może znajdującym mnie z relacji zawodowych, profesjonalnych. Dlatego też podejmowanie decyzji dotyczącej włączenia tego cytatu do treści artykułu było okazją do zadania sobie kilku pytań metodologiczno-etycznych. Czy autor AA powinien, czy też nie, bać się utraty własnej twarzy jako jednostka zakorzeniona instytucjonalnie? Jako wykładowca? W autoetnografii pokazuje się także swoje słabe strony, których nie chciałoby się pokazywać innym. Czy w ocenie konkretnej autoetnografii jako procedury metodologicznej powinniśmy kierować się zrozu-

mieniem, że autor nie pokazał wszystkich intymnych szczegółów choroby? Czy może poprawność metodologiczna nakazuje ujawnienie nawet najbardziej osobistych elementów badanego procesu? Czy normy etyczne dotyczące prowadzenia badań są podobne jak w przypadku wywiadu lub obserwacji? Czy możemy ukrywać własne wstydlive historie, tak jak robimy to z historiami naszych badanych?

Zastanawiając się nad wyżej wymienionymi kwestiami, doszłam do wniosku, że badacz, który decyduje się na zastosowanie badania autoetnograficznego, z perspektywy norm zarówno etycznych, jak i metodologicznych, sam nakłada na siebie obowiązek ukazania całości materiału. W przypadku badania doświadczania choroby i niesprawności szczególnie ważne są te fragmenty autoetnografii, które mówią o słabości, niemożności kontrolowania własnego ciała, a także te opowiadające o zdrowieniu i odzyskiwaniu ciała „na nowo”.

Wnioski

Autoetnografia, w szczególności jej odmiana analityczna, jest w mojej ocenie bardzo użyteczną metodą oraz techniką badawczą. Badania społeczne nad zagadnieniem cielesności, w tym nad doświadczaniem bólu i choroby, wymagają dokładnego narzędzia, które umożliwi dotarcie do doznań nie całkiem komunikowalnych. Cielesność, rozumiana jako fizyczne aspekty ludzkiej podmiotowości (Audi 1999), jest nasycona znaczeniami, symbolami i stanowi jedną z podstaw naszych tożsamości. Gdy ciało ulega zmianom (w wyniku choroby, wypadku, kontuzji), podobnie jak klocki domina, zmiana ta pociąga za sobą przeistoczenie się naszego obrazu

siebie, postrzegania świata, naszego w nim miejsca. Z kolei gdy dochodzi do leczenia, fizjoterapii, pracy nad i z ciałem, kontaktów z personelem medycznym, proces ten zaczyna się od nowa. Jak stwierdził Ken Plummer (2012: 87), proces wychodzenia z choroby, rehabilitacja to uczenie się na nowo czegoś, co znało się całe swoje życie: chodzenia, jedzenia, siedzenia. To także uczenie się rozpoznawania sygnałów płynących z ciała. Ciała, które nosi już nowe znaczenia lub któremu znaczenia musimy dopiero nadać. Jest to ciało polifoniczne (Plummer 2012: 82), mówiące do nas wieloma dźwiękami, rezonujące w wielu społecznych tożsamościach.

Badanie autoetnograficzne, zarówno traktowane jako technika, jak i metoda badawcza, pozwala na uchwycenie tych trudno uświadamianych procesów tożsamościowych. Pozwala także na zrozumienie bardzo trudnych i traumatycznych doznań bólu, cierpienia fizycznego i psychicznego. Regularne spisywanie własnych doświadczeń nie pozwala umysłowi wyprzeć ich z pamięci, umożliwia badaczowi utrwalenie ich w celu dalszej analizy. Dodatkowo może być dla badacza strategią przetrwania w momentach najtrudniejszych, dając choć chwilowy dystans.

Ponieważ doświadczanie choroby jest doznaniem niezwykle intymnym, badacz stawia przed sobą określone wymagania. Znalezienie równowagi pomiędzy rolą oraz tożsamością chorego i wymaganiami metodologicznymi to bardzo duże wyzwanie badawcze. Trudności i wątpliwości mogą pojawić się na wielu etapach procesu badawczego – podczas pisania raportów, podczas analizy stworzonych przez siebie danych, jak również podczas publikacji wyników. Ja rozumiem korzystanie z badania autoetnograficz-

nego jako dosyć zasadniczy wybór: wykorzystanie w analizie wszystkich doznań i doświadczeń związanych z cielesnością, chorobą, bólem lub nie włączanie ich do analizy. Sądzę, że jako badacze czerpiący z opisu własnych „przypadków” powinniśmy w ograniczonym zakresie korzystać z praw i ochrony, jaką oferujemy osobom badanym na przykład techniką wywiadu czy obserwacji. Podejmując decyzję o włączeniu autoetnografii do analizy, powinniśmy brać to pod uwagę. Pokazując tylko część naszych doświadczeń, w moim mniemaniu wypaczamy sens autoetnografii – badania stworzonego po to, aby umożliwić badaczowi dogłębne zrozumienie problemu.

Autoetnograficzne badanie doświadczania choroby oraz cierpienia fizycznego i psychicznego ma jeszcze jedną cechę. Nie jest to cecha charakterystyczna tylko dla tej problematyki. Otóż badacz ma znacznie ograniczony wpływ na wybór tematyki badania. Jest tak również w przypadku innych badań autoetnograficznych, na przykład bycia adoptowanym dzieckiem. W przypadku badań nad doświadczaniem choroby i bólu możemy chyba powiedzieć, że nikt z nas nie chciałby mieć możliwości prowadzenia dogłębnych badań autoetnograficznych, zapisu własnego cierpienia, prowadzenia procedur medycznych, poczucia strachu, uprzedmiotowienia i utraty bezpieczeństwa. A jednak są badacze, którzy podejmują się tego trudnego zadania, tacy jak Ken Plummer, Christa Hoffmann-Riem i wielu innych. Prowadzenie zapisków autoetnograficznych w sytuacji zagrożenia życia, w perspektywie śmierci, w obliczu zagrażającego nam ciała, rozpadu znanego dotychczas świata to postawa godna nie tylko podziwu dla umiejętności badawczych, ale i olbrzymiego szacunku dla nich jako ludzi.

Bibliografia

Anderson Leon (2006) *Analytic Autoethnography*. „Journal of Contemporary Ethnography”, vol. 35, no. 4, s. 373–395.

Audi Robert, ed., (1999) *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, 2nd ed. Cambridge: Cambridge University Press.

Blumer Herbert (2007) *Interakcjonizm symboliczny*. Przełożyła Grażyna Woroniecka. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.

Byczkowska Dominika (2009) *What Do We Study Studying Body? Researcher's Attempts to Embodiment Research*. „Qualitative Sociology Review”, vol. 5, no. 3, s. 100–112 [dostęp 6 czerwca 2014 r.]. Dostępny w Internecie <http://www.qualitativesociologyreview.org/ENG/archive_eng.php>.

Charlton Edmond, ed., (2005) *Core Curriculum for Professional Education in Pain*. Seattle: IASP Press.

Charmaz Kathy (2006) *Constructing Grounded Theory. A Practical Guide Through Qualitative Analysis*. London, New Delhi: Sage.

----- (2009) *Teoria ugruntowana. Praktyczny przewodnik po analizie jakościowej*. Przełożyła Barbara Komorowska. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Charon Rita (2006) *Narrative Medicine: Honoring the Stories of Illness*. Oxford: Oxford University Press

Del-Vecchio Good Mary-Jo i in., eds., (1994) *Pain as Human Experience. An Anthropological Perspective*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press.

Ellis Carolyn S., Bochner Arthur P. (2006) *Analyzing Analytic Autoethnography: An Autopsy*. „Journal of Contemporary Ethnography”, vol. 35, no. 4, s. 429–449.

Frank Arthur (1991) *The Wounded Storyteller: Body, Illness, and Ethics*. Chicago: University of Chicago Press.

Hałas Elżbieta (2006) *Interakcjonizm symboliczny*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Hammersley Martyn, Atkinson Paul (2000) *Metody badań terenowych*. Przełożył Sławomir Dymczyk. Poznań: Zysk i S-ka.

Hoffmann-Riem Christa (1994) *Losing a Symbolically Significant Part of the Body* [w:] Hoffmann-Riem Wolfgang, Pieper Marianne, Riemann Gerhard, Hrsg., *Elementare Phänomene der Lebenssituation*. Weinheim: Deutscher Studien Verlag, s. 352–363.

Kleinmann Arthur (1988) *The Illness Narratives: Suffering, Healing and the Human Condition*. New York: Basic Books.

Konecki Krzysztof (2000) *Studia z metodologii badań jakościowych: teoria ugruntowana*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Kotarba Joseph (1983) *Chronic Pain: Its Social Dimensions*. Beverly Hills: Sage.

Lussier-Ley Chantale (2010) *Dialoguing With the Body: A Self Study in Relational Pedagogy Through Embodiment and the Therapeutic Relationship*. „The Qualitative Report”, vol. 15, no. 1, s. 197–214.

Merleau-Ponty Maurice (2001) *Fenomenologia percepcji*. Przełożyli Małgorzata Kowalska i Jacek Migasiński. Warszawa: Fundacja Aletheia.

Ohnuki-Tierney Emiko (1981) *Illness and Healing Among Sakhalin Ainu*. Cambridge: Cambridge University Press.

Plummer Ken (2012) *My Multiple Sick Bodies: Symbolic Interactionism, Autoethnography and Embodiment* [w:] Turner Bryan S., ed., *Routledge Handbook of Body Studies*. New York: Routledge, s. 75–93.

Priel Beatrice, Rabinowitz Betty, Pels Richard (1991) *A Semiotic Perspective on Chronic Pain: Implications for the Interaction Between Patient and Physician*. „British Journal of Medical Psychology”, vol. 64, s. 65–71.

Rambo-Ronai Carolyn (1992) *Managing Aging in Young Adulthood. The Aging Table Dancer*. „Journal of Aging Studies”, vol. 6, no. 4, s. 307–317.

Strauss Anselm, Corbin Juliet (1990) *Basics of Qualitative Research. Grounded Theory Procedures and Techniques*. Newbury Park, London, New Delhi: Sage Publications

Turner Bryan, Wainwright Steven (2003) *Corps de Ballet: The Case of Injured Ballet Dancer*. „Sociology of Health and Illness”, vol. 25, no. 4, s. 269–288.

Waskul Dennis, van der Riet Pamela (2002) *An Abject Embodiment of Cancer Patient: Dignity, Selfhood and the Grotesque Body*. „Symbolic Interaction”, vol. 25, no. 4, s. 487–513.

Weissman David, Gordon Deborah, Bidar-Sielaff Shiva (2002) *Cultural Aspects of Pain Management. End-of-Life Physician Edu-*

cation Resource Center [w:] *Fast Facts and Concepts*. Milwaukee: Medical Collage of Wisconsin, [dostęp DD miesiąc RRRR r.]. Dostępny w Internecie <<http://www.mywhatever.com/cifwriter/library/eperc/fastfact/ff78.html>>.

Williams Gareth H. (1984) *The Genesis of Chronic Illness: Narrative Reconstruction*. „Sociology of Health and Illness” vol. 6, s. 175–200.

Ziółkowski Marek (1981) *Znaczenie, interakcja, rozumienie*. Warszawa: PWN.

Cytowanie

Byczkowska-Owczarek Dominika (2014) *Zastosowanie autoetnografii analitycznej w badaniu społecznych aspektów doświadczania choroby*. „Przegląd Socjologii Jakościowej”, t. 10, nr 3, s. 184–201 [dostęp dzień, miesiąc, rok]. Dostępny w Internecie: <www.przegladsocjologiijakosciowej.org>.

Analitic Autoethnography in Research on Social Aspects of Disease Experience

Abstract: The article presents issues related to the phenomenon of social conditions of experiencing illness, disability, and pain. It will be presented from the perspective of sociologists, anthropologists, educators, and representatives of medical science. The article presents autoethnographical method, pointing out differences between its two kinds: analytical and evocative. In the text, I focus mainly on research practice, guidelines, and concerns regarding methods or techniques of research.

In this article, I present two autoethnographic studies by the authors who have experienced serious, life-threatening disease. On this ground, I will present the most important features of autoethnographic study, such as: theoretical and methodological discipline, insights into one's own experience, experiences, honesty, and openness.

I also refer to distinction between autoethnography as a technique and method of social research. In the last part of the text, I present some of the issues pertinent to my own autoethnographic study and point out advantages and risks, as well as some practical tips related to the use of autoethnography.

Keywords: autoethnography, embodiment, illness, pain, sociology of illness, sociology of the body

Beata Kowalczyk
Uniwersytet Warszawski

(Nie)przekładalność (?) perspektyw w świecie muzyki klasycznej. Autoetnografia socjologa-observatora i japonisty-tłumacza

Abstrakt Celem niniejszego artykułu jest przedstawienie praktycznego zastosowania metody analitycznej autoetnografii (Leon Anderson 2006) do socjologicznego opisu świata sztuki (Howard Becker 1982), jakim jest społeczna rzeczywistość muzyków klasycznych. Problematyka badania dotyczyła sieci kulturowo uwarunkowanych interakcji nawiązywanych między muzykami japońskimi i polskimi, współpracującymi przy realizacji muzycznych projektów. W ich trakcie autorka pełniła rolę tłumacza i mediatora między tymi dwoma środowiskami muzycznymi, stając się jednocześnie częścią tego świata sztuki (*in-complete member researcher*). Owa przynależność uzasadniała aplikację wspomnianej metody w celu głębszego zrozumienia procesu społecznego konstruowania rzeczywistości świata muzyki klasycznej oraz wzmocnienia trafności i rzetelności socjologicznej analizy tego środowiska.

Tekst ten porusza nie tylko kwestię pożytków z prowadzenia badania społecznego w metodologicznym paradygmacie autoetnografii analitycznej, która skądinąd staje się również formą ewaluacji naukowego wnioskowania. Innym ważnym problemem, którego omówienie umożliwia wykorzystanie danych uzyskanych w trakcie autoetnograficznej analizy, są zagadnienia związane z prowadzeniem badań w języku obcym – tutaj japońskim. Omawiana metoda tworzy naukowe ramy, przestrzeń, w której wymienione kwestie mogą być opisywane oraz ujmowane w formie czynnika warunkującego w istotny sposób przebieg badania. Ta determinanta będzie opisywana poprzez wpływ wywierany na trafność analizy z jednej strony oraz na sam przedmiot badania, czyli powodzenie i/lub porażkę we współpracy japońsko-polskiej, z drugiej.

Słowa kluczowe autoetnografia analityczna, muzycy japońscy, świat sztuki (*art world*), świat muzyki klasycznej, wywiad indywidualny w języku obcym, socjolog-tłumacz, komunikacja

Beata Kowalczyk, doktorantka w Instytucie Socjologii UW, absolwentka japonistyki i socjologii na Uniwersytecie Warszawskim oraz Interdyscyplinarnego Kulturoznawstwa na Uniwersytecie Tokijskim. Stypendystka rządu francuskiego, a także dwukrotna stypendystka rządu japońskiego. Autorka artykułów naukowych na temat literatury, filmu, teatru i społeczeństwa japońskiego, tłumaczka japońskiej literatury. Publikowała m.in. w „Dialogu”, „Acta

Asiatica Varsoviensia”, „Asian and African Studies”, „Przełądzie Orientalistycznym”. Obecnie zajmuje się karierami artystów japońskich.

Adres kontaktowy:

Wydział Filozofii i Socjologii IS UW
ul. Karowa 18, 00-927 Warszawa
e-mail: b.kowalczyk@is.uw.edu.pl

Niniejszy tekst poświęcony jest kwestiom wykorzystania oraz użyteczności metody analitycznej autoetnografii, rozumianej tu w myśl definicji Andersona (2006), w badaniu dotyczącym problematyki zawodów artystycznych, a w szczególności muzyków japońskich. W raporcie tym podnoszę dwa zagadnienia związane z korzyściami aplikacji tej metody. Po pierwsze, na poziomie tematyki samego badania jest to kwestia procesów komunikacyjnych, na bazie których zawiązywane są relacje „karierotwórcze”, a od których jakości zależy przyszła kariera danego muzyka. Po drugie, autoetnografia posłuży mi jako narzędzie do oceny trafności wygenerowanego w trakcie badania materiału, którego wartość określa fakt prowadzenia analizy w języku obcym.

Przedstawione zagadnienia stanowią część szerszej analizy skoncentrowanej wokół subiektywnych oraz obiektywnych uwarunkowań (Hughes 1937; 1958) karier Japończyków pracujących w międzynarodowym świecie muzyki klasycznej. Środowisko to definiuję zgodnie z założeniami interakcjonistycznej koncepcji świata sztuki (*art world*) zaproponowanej przez Howarda Beckera (1982) do studiów nad ową specyficzną formą organizacji społecznej. Zgodnie z Beckerowską teorią wszelkie efekty, owoce działalności artystycznej należy ujmować jako wypadkową wysiłków wielu jednostek, począwszy od głównego pomysłodawcy określonego dzieła, poprzez współwykonawców (w tym osoby dostarczające środków finansowych oraz materiałów, z których wykonany jest obiekt sztuki, ale także zespół zajmujący się szeroko pojętą administracją/komunikacją, jak na przykład tłumacze, twórcy plakatów, reklam, krytycy sztuki), aż po odbiorców. Innymi słowy, to rzeczywistość „tworzona przez wszystkie te osoby, któ-

rych działalność jest niezbędna do produkcji dzieł określanych mianem sztuki” (Becker 1982: 58 [tłum. własne]). W tym sensie, uczestnicząc w roli tłumacza w projektach muzycznych, które realizowali w Polsce moi japońscy respondenci, stawałam się częścią badanego przeze mnie środowiska. Owo doświadczenie bycia – w myśl zaprezentowanej tu teorii Beckera – integralnym członkiem *art world*, albo świata muzyków klasycznych, którego głównymi aktorami byli Japończycy, zostało włączone do mojej analizy na zasadach danych autoetnograficznych.

Prezentowany materiał dotyczy istotnego aspektu międzynarodowych karier Japończyków, a mianowicie komunikacji językowej oraz międzykulturowej. Jak postaram się pokazać, umiejętność oraz możliwości nawiązania porozumienia – czynniki subiektywne, a zarazem obiektywne¹ – warunkują w sposób istotny przebieg projektu (jego sukces/porażkę), a konsekwencje (nie)powodzenia wpływają na kształt kolejnego etapu w karierze danego muzyka.

Uprawiana przeze mnie autoetnografia odbiega nieco od standardowego rozumienia tego paradygmatu badawczego. Zasadniczym jej celem, podobnie jak w przypadku etnografii refleksyjnej, jest, najogólniej rzecz ujmując, celowe włączenie subiektywnego doświadczenia do analizy oraz raportu z badań (Anderson 2006: 385). Metodę tę przyjęło się definiować jako „połączenie techniki badawczej z formami prezentacji związanymi z autobiografią

¹ Umiejętność nawiązywania kontaktów zależy w pewnym stopniu od indywidualnych cech charakteru, woli oraz znajomości tak kultury, jak i języka przez obie strony interakcji (uwarunkowania subiektywne), ale też od punktów wspólnych albo różnic kulturowych, geopolitycznej relacji między nimi, zinstytucjonalizowanych wyobrażeń/uprzedzeń itp. (czynniki obiektywne), ułatwiających bądź utrudniających takie porozumienie.

jako gatunkiem, [...] ulokowanie własnego doświadczenia i biografii badacza w centrum prowadzonych przez niego badań, [...] badacz staje się *tu* [wyróżnienie BK] zarówno podmiotem, jak i przedmiotem badania” (Urbańska 2012: 34–38).

Niniejsza analiza wymyka się standardowym ujęciom tej metody w autoetnograficznym paradygmacie metodologicznym z tego powodu, że nie jestem profesjonalnym muzykiem, choć badam osoby funkcjonujące zawodowo w szeroko pojętym świecie muzyki klasycznej: pianistów, skrzypków, dyrygentów, kompozytorów, inżynierów dźwięku. Mój status CMR² (*complete member researcher*) w grupie badanych, czy raczej ICMR (*in-complete member researcher*), a zatem pełnoprawnego uczestnika badania, określane go przez Roberta Mertona „zasadniczym obserwatorem w podwójnej roli obserwatora oraz uczestnika” (Merton 1988 za Anderson 2006: 379 [tłum. własne])³, wiąże się i jest uzasadniany w związku z przyjętą tu Beckerowską perspektywą teoretyczną. Wyznacza ona ramy oraz pewien porządek strukturalny w rzeczywistości społecznej świata muzyków.

Materiał autoetnograficzny posłużył mi przede wszystkim do zbadania roli problemów komunikacyjnych, będących istotnym czynnikiem decydującym o powodzeniu bądź porażce pewnych przedsięwzięć artystycznych z udziałem muzyków japońskich, które mają wpływ na dalsze losy ich kariery zawodowej. Pytanie o możliwość porozumienia międzykulturowego to inaczej pytanie o granice Schut-zowskiej „przekładalności perspektyw” (*reciprocity*

² Pierwszy z wymienianych przez Leona Andersona warunków *sine qua non* zastosowania metody autoetnografii.

³ „The ultimate observer in a dual participant-observer role”.

of perspectives) (wspomnianej w tytule tego tekstu), rozumianej tutaj nieco inaczej niż w symbolicznym interakcjonizmie czy też Garfinkelowskiej etnometodologii (1967). To znaczy w kategoriach procesu negocjacji zakończonego wypracowaniem wspólnej platformy komunikacyjnej, nie tylko na poziomie językowym, lecz i kulturowym, a co za tym idzie – uzgodnienia pewnej podzielanej perspektywy poznawczej odnoszącej się do zjawiska, zadania, sytuacji, poprzez które doszło do nawiązania interakcji, wzajemnej relacji współpracy dwóch stron – japońskiej i polskiej. Będąc aktywną uczestniczką owych negocjacji, jako tłumacz z języka japońskiego na polski z jednej strony pośredniczyłam w owej wymianie i ją umożliwiałam, z drugiej – sama doświadczałam trudności komunikacyjnych, pojawiających się przede wszystkim na gruncie języka zawodowego, a raczej kodu językowego, jakim posługują się muzycy polscy i japońscy, a także tego, co określam mianem „metakomunikacji”. Termin ten odnoszę do emicznego rozumienia pewnych kategorii kulturowych, wyobrażeń na temat kultury „innego”, „obcego”, będących punktem wyjścia takich negocjacji.

Problem komunikacji przybiera na znaczeniu także z punktu widzenia metodologicznego w kontekście języka, w którym prowadzone były rozmowy z respondentami. Na istotność tych problemów zwraca uwagę na przykład Daniel Bizeul (1999), poświęcając jeden ze swoich tekstów analitycznych różnego rodzaju porażkom, jakich doświadczył w czasie prowadzenia badań terenowych w związku z niemożnością osiągnięcia porozumienia z respondentami. Wykorzystanie metody analitycznej autoetnografii w badaniu pozwala mi na uwypuklenie tej kwestii, a jednocześnie na dokonanie ewaluacji rzetelności

oraz trafności danych wygenerowanych w kontaktach zapośredniczonych w języku obcym. Nim jednak przejdę do szczegółowego omówienia zarysowanych wyżej kwestii teoretyczno-metodologicznych, najpierw przedstawię krótko samo badanie.

Opis badania

Zagraniczne dokonania japońskich twórców nie zostały do tej pory poddane gruntownemu opisowi, dlatego też niniejsza analiza ma znamiona eksploracji⁴ o charakterze idiosynkretycznym (Babbie 2003). Na podstawie zebranego materiału empirycznego postaram się sformułować teorię wyjaśniającą (*explanatory theory*), a także opracować swego rodzaju ramy teoretyczne obiektywizujące tak kwestię karier, jak i samej problematyki poruszania się przez badacza w obcym językowo i kulturowo środowisku badanego. Trafność wyciągniętych wniosków będę weryfikowała w toku dalszych prac.

Tego typu postępowanie badawcze charakterystyczne jest dla paradygmatu teorii ugruntowanej (*grounded theory*), wypracowanej pod koniec lat sześćdziesiątych przez Barneya Glasera oraz Anselma Straussa (1965) i łączącej w sobie podejście pozytywistyczne (systematyczność procedur) z interakcjonistycznym (bezpośredni kontakt z respondentem i jego środowiskiem). Główną jego zaletą jest to, że pozwala uniknąć tworzenia artefaktów poprzez dopasowywanie rzeczywistości do teorii, na które to ryzyko badacz narażony jest szczególnie w przypadku mierzenia się z niezgłębionym dotychczas socjologicznie feno-

⁴ Informacje uzyskane od respondentów uzupełniam wiedzą czerpaną z literatury ośmiotematycznej (por. Denda 2004; Bernstein, Sekine, Weissman 2007; Sugimoto 2009).

menem społecznym. Niemniej jednak na tym etapie badania jest jeszcze za wcześnie na konstruowanie pojęć i kategorii poznawczych. Dlatego też swoje obserwacje z terenu badawczego zanalizuję, częściowo odwołując się do literatury naukowej, w której opisane zostały podobne zjawiska.

Pierwszą okazją do poprowadzenia obserwacji uczestniczącej, a zarazem inspiracją do podjęcia badania, stał się konkurs chórów „Legnica Cantat”, podczas którego pracowałam jako tłumacz dyrygenta chóru japońskiego. Występ japońskich gości miał uświetnić całe wydarzenie, a jego kierownik został zaproszony do udziału w jury konkursu. Potem dwukrotnie jeszcze pełniłam rolę tłumacza w trakcie nagrań utworów muzyki klasycznej, wykonywanych przez muzyków z jednej z polskich filharmonii⁵ pod batutą japońskiego dyrygenta.

W październiku 2013 roku brałam ponadto udział w nagraniu dziewięcioosobowej grupy japońskich muzyków. W związku z tym, że tłumaczeniem tego spotkania zajmowała się osoba specjalnie wyznaczona przez polskiego koordynatora grupy, moja rola ograniczała się do wypełniania luk w komunikacji. Powstawały one na skutek braku wystarczającego doświadczenia tego tłumacza w pracy przy tego typu projektach. Moja rola polegała na dostarczeniu odpowiednich wyjaśnień, wtedy gdy tłumacz nie znał pewnych terminów muzycznych albo nie rozumiał slangu zawodowego, którym posługiwały się osoby zaangażowane w realizację projektu po stronie polskiej. W związku z tym, że znałam proces

⁵ Ze względu na ochronę prywatności osób badanych oraz instytucji, w której prowadzone było badanie, nie będę podawała szczegółowo rodzaju nagrania ani składu żadnej z grup japońskich, z którymi współpracowałam.

realizacji tego typu przedsięwzięć, mogłam w pewnym sensie przewidzieć oczekiwania Japończyków wobec polskich muzyków, inżynierów dźwięku (np. kwestie związane z kopiami zapasowymi, nutami itp.).

Dodatkowo pośredniczyłam w rozmowach pomiędzy stroną polską i japońską podczas nieobecności tłumacza albo w chwili, gdy tenże był zajęty. Uczestnictwo w tym projekcie pozwoliło mi spojrzeć na wykonywaną przeze mnie pracę tłumacza z dystansu obserwatora oraz dokonanie pewnej autorefleksji na temat wypełnianych zadań, lepsze zrozumienie problemów jakie pojawiają się w jej trakcie oraz własnej roli w procesie komunikacyjnych negocjacji pomiędzy stronami. Analiza zaprezentowana w tym tekście będzie się opierała głównie na pięciu doświadczeniach zgromadzonych w trakcie sesji nagraniowych.

Podobne nagranie trwa zwykle dwa dni, po dwie czterogodzinne sesje – rano i wieczorem. W praktyce oznaczało to dla mnie „pracę” albo obserwację, która rozpoczynała się od około 9.00 rano i trwała czasem aż do północy, jeśli dzień kończył się wspólną kolacją. Wyjścia w gronie samych Japończyków stanowiły dla mnie najcenniejsze źródło informacji, gdyż w trakcie owych spotkań badani komentowali wydarzenia z całego dnia – to znaczy przebieg współpracy – w sposób nieurefleksyjniony (Goffmanowskie *fresh talks*⁶) (Goffman 1981 za Rosenblum 1987: 394). Działo się tak dzięki temu – jak mi nie mam – że szybko stawałam się „przezroczysta kulturowo”. To znaczy, wprawdzie nie byłam akceptowana jako członek grupy, lecz i nie trak-

⁶ *Fresh talks*, czyli dosłownie „świeże opowieści”, to wedle Goffmana najcenniejszy dla badacza materiał badawczy, gdyż dotyczy nieurefleksyjnionych części biografii respondenta, w odróżnieniu opowieści ze scenariuszem (*scripted talks*), które zostały przemyślane i zinterpretowane wedle określonych kulturowo-społecznych schematów.

towano mnie jak osoby z zewnątrz, mogącej stanowić zagrożenie. W związku z tym moja obecność nie zakłócała swobody ani wypowiedzi, ani wyboru poruszanych tematów.

Warto wspomnieć⁷, iż każde z tych nagrań charakteryzowało się swoistą strukturą, narzucającą formę interakcji pomiędzy stroną japońską a polską. Chodzi o relację: jednostka (od strony japońskiej dyrygent albo autor/aranżer kompozycji) *versus* grupa lub podmiot zbiorowy (polska orkiestra), opisywaną szeroko przez socjologów społecznych Gustavea Le Bona (1994) czy pragmatystów społecznych i społecznych interakcjonistów (np. Mark Granovetter 1973; Neil Smelser 1994). Fakt, że badany przeze mnie fenomen społeczny realizowany był w formie opisanej powyżej **nierównej interakcji**, ma istotne znaczenie dla wyników badania. Jest to dosyć złożony problem wymagający osobnego omówienia. Tutaj ograniczę się jedynie do stwierdzenia, że nieufność oraz negatywne opinie wyrażane przez muzyków polskich na temat japońskiego dyrygenta mogły być wyrazem „zbiorowej przemocy” stosowanej w celu uzyskania kontroli nad sytuacją współpracy i wiązać się ze zmiennymi, które Roberta Senechal de la Roche nazywa dystansem relacyjnym (*relational distance*), dystansem kulturowym (*cultural distance*) oraz nierównością (*inequality*) (1996: 106).

Dystans relacyjny wyrażał się w rozbieżnościach wynikających z hierarchii pozycji zajmowanych przez polskich muzyków i japońskiego dyrygenta oraz związanej z nią nierównością statusu, trudną do zaakceptowania dla tych pierwszych. Powodów tego upatruję

⁷ Dziękuję dr Annie Kacperczyk za zwrócenie mojej uwagi na tę znaczącą kwestię, która w istotny sposób zmieniła również moje myślenie o sposobie konstruowania relacji między stroną japońską (zwykle jednostką) a stroną polską (grupą muzyków).

w dystansie kulturowym (*cultural distance*) – kolejnym wymianianym przez Senechala de la Roche czynnikiem warunkującym siłę i rodzaj przemocy grupowej stosowanej wobec jednostki. Kultura w ma omawianym badaniu podwójne znaczenie – z jednej strony stanowi określony system formalnej edukacji muzycznej (wiedza instytucjonalna), z drugiej zaś wskazuje na zasoby wiedzy nieformalnej, czyli pozainstytucjonalny kapitał kulturowy, na przykład tradycję obrzędów, świąt ludowych i religijnych i tym podobnych. Innymi słowy, określa kontekst kulturowy dzieł muzyki klasycznej, ale i świadomość mechanizmów rządzących relacjami międzyludzkimi, umiejętność zjednywania i zarządzania grupą takich indywidualności, jakimi są muzycy orkiestry.

Dyrygent japoński (nazwę go A), z którym współpracowałam jako tłumacz, został zdominowany przez polskich muzyków, co uniemożliwiło mu pełne zrealizowanie jego założeń interpretacyjnych odnośnie nagrywanych utworów. Dominacja ta przejawiała się w tym, że dyrygent nie miał wystarczającej charyzmy (niezdecydowane ruchy rąk, z których nie wynikało jasno np. w jakim tempie należy zagrać utwór, o czym dowiedziałam się w rozmowach z polskimi muzykami), by zapanować nad orkiestrą, dlatego muzycy szybko narzucili własną interpretację wykonania.

Wnioski wyciągnięte z autoetnograficznej analizy pięciu sesji nagraniowych z udziałem muzyków japońskich znajdują swój punkt odniesienia w prowadzonej przeze mnie obserwacji nagrań, w których uczestniczyli wyłącznie polscy muzycy, oraz jednego koncertu prowadzonego przez japońskiego dyrygenta (dyrygent B). Próby do tego ostatniego wydarzenia odbywały się w przyjaznej atmosferze aktywnego zaangażowa-

nia obu stron. Powodów owej różnicy we współpracy między stroną japońską i polską pomiędzy pięcioma nagraniami a tym ostatnim koncertem upatruję między innymi w formie projektu, lecz nie jest to czynnik najistotniejszy. Te pierwsze były nagraniami komercyjnymi, choć strona japońska traktowała je jako działania o znamionach sztuki, zaś koncert poprowadzony przez japońskiego dyrygenta B, zaproszonego specjalnie na tę okazję, był wydarzeniem artystycznym. Istotną rolę odegrało samo podejście strony japońskiej do współpracy z polskimi muzykami. Dyrygent A, który przyjechał zrealizować nagranie, nie potrafił przekazać polskim muzykom własnej interpretacji utworu. Wreszcie, niepowodzeniem zakończyły się wszelkie podejmowane przez niego próby metaforycznego opisu sposobu wykonania. Wzmagaly one jedynie niechęć muzyków, którzy mieli poczucie braku profesjonalizmu.

Inaczej rzecz miała się w przypadku Japończyka B, zaproszonego do zadyrygowania koncertu. Brak znajomości języka obcego w stopniu umożliwiającym porozumiewanie się z orkiestrą nie przeszkadzał mu wydobyć z orkiestry dźwięków odpowiadających jego własnej interpretacji muzycznej. Sukces tego wydarzenia, moim zdaniem, leżał po pierwsze w bogatszym doświadczeniu we współpracy z orkiestrami zagranicznymi dyrygenta B i związanej z tym umiejętności zapanowania zdecydowanymi i energicznymi ruchami rąk oraz całego ciała nad grupą muzyków. Z podziwem obserwowałam ich ciała poruszające się w kinestetycznej harmonii z ruchami tego niewielkich rozmiarów Japończyka.

Co ciekawe, z rozmów z muzykami polskimi, jakie odbyłam, nim dyrygent B przyjechał do Polski, wynikało, że świetnie mówi po angielsku, co okazało

się nieprawdą. W tym przypadku umiejętne posługiwanie się językiem muzycznym (gesty rąk oraz terminologia włoska i niemiecka) sprawiło, że muzycy polscy zapamiętali ogólną komunikację z tym dyrygentem jako bezproblemową pod każdym względem (nie był to ich pierwszy wspólny kontakt).

Zdarzyło mi się jednak obserwować sytuację pośrednią między projektami z udziałem dyrygentów A i B. Współpraca z orkiestrą dyrygenta C również przebiegała w bardzo przyjaznej atmosferze, mimo że w zasadzie nie posługiwał się on zbyt dobrze ani standardowym językiem muzycznym, ani żadnym językiem obcym. Dobre relacje z orkiestrą były wynikiem długoletnich, regularnych kontaktów, a problemy komunikacyjne nie wpłynęły na jakość wykonania, którą w tym przypadku gwarantowała sympatia muzyków dla dyrygenta.

Na podstawie powyższych trzech przypadków wnioskuję, że forma projektu – „komercyjna chałtura” (określenie pojawiające się w rozmowach z polskimi wykonawcami) czy wydarzenie artystyczne, jakim jest koncert – to zaledwie jeden, i bynajmniej nie najważniejszy, czynnik określający ramy współpracy między dwiema stronami: polską i japońską. Inne to przede wszystkim weberowska charyzma, dzięki której dyrygent potrafi zapanować nad orkiestrą – stąd tak ważny jest pierwszy kontakt, który przesądza o kształcie dalszej współpracy. Wreszcie pozytywny wpływ na relacje ma także długość oraz regularność spotkań.

Struktura grupy badanej.

Badani właściwi i informatorzy-eksperci

W większości respondenci dobierani byli metodą kuli śnieżkowej. Pracując w roli tłumacza, poznałam oso-

by, które następnie polecały mnie muzykom posiadającym doświadczenie potencjalnie cenne z punktu widzenia mojego badania (np. osoby wielokrotnie koncertujące w Japonii). Informacje o pięciu omawianych tutaj nagraniach uzyskałam dzięki uprzejmości osób z filharmonii oraz współpracującej z nią firmy nagraniowej, zajmującej się realizacją nagrań większości istotnych wydarzeń w tej instytucji. Oprócz tego prowadziłam obserwacje pracy polskiej orkiestry w trakcie prób z polskimi dyrygentami. Wybór tych wydarzeń był w dużej mierze podyktowany decyzjami władz instytucji.

Uczestników badania podzieliłam na dwie główne grupy, wyróżnione ze względu na posiadanie odmiennej wiedzy eksperckiej oraz ich rolę w badaniu. Pierwszą z nich stanowili badani właściwi, czyli Japończycy biorący udział w nagraniach muzycznych realizowanych w Polsce. Do drugiej należeli muzycy polscy, ale i Japończycy spoza świata muzycznego, których traktuję jako informatorów albo „niezależnych ekspertów” (por. Rosenblum 1987: 389), z którymi konsultowałam swoje hipotezy oraz wnioski. Wśród nich znaleźli się profesorowie uniwersyteccy, tak Japończycy, jak i Polacy, specjalizujący się w problematyce kultury japońskiej, a także osoby pracujące w warszawskiej Filharmonii Narodowej, na Uniwersytecie im. Fryderyka Chopina w Warszawie oraz tokijskich Tokyo College of Music i Toho Gakuen School of Music. Linia tego podziału jest w pewnym sensie zgodna z tym, co Pawson nazywa podziałem ze względu na wiedzę ekspercką (*division of expertise*), a co ma służyć poznaniu różnych aspektów badanego fenomenu (1996: 295–314).

Zróznicowanie badanej grupy wynika z przyjętej tu definicji perspektywy autoetnograficznej oraz środo-

wiska badanych, które rozumiem jako podlegający procesom profesjonalizacji „świat muzyki”, współtworzony przez szereg współpracujących ze sobą osób, pełniących w tej specyficznej rzeczywistości rozmaite funkcje, takie jak na przykład moja rola tłumacza językowo-kulturowego. Trajektorie (por. Riemann, Schütze 2012) profesjonalne wszystkich tych osób wzajemnie się warunkują, a każdy przypadek daje inną perspektywę oglądu zawodowej ścieżki japońskiego artysty.

Wprowadzić pięć sesji to materiał niewystarczający do wyciągania uogólniających wniosków, jednak ze względu na ich podobieństwo, tak w formie realizacji, jak i pojawiających się problemów (np. związanych z niedomówieniami dotyczącymi ustalanych na bieżąco warunków technicznych projektu), uznaję, że nasycenie treścią wystąpiło już na tym etapie badania (Babbie 2003: 45–46). Na tej podstawie zdecydowałam się dokonać wstępnego uporządkowania materiału badawczego oraz sformułować pierwsze wnioski. Jednocześnie zdaję sobie sprawę z tego, że kolejne sesje i spotkania z japońskimi muzykami staną się źródłem nowych, ciekawych informacji odnośnie poruszanej tu problematyki komunikacji.

Paradygmat metodologiczny. Analityczna autoetnografia badacza obserwatorki i tłumacza⁸

Autoetnografię analityczną, którą wykorzystuję w swoim badaniu, Anderson – jej twórcza – definiuje jako metodę, której istota zawiera się w pięciu elemen-

⁸ W badaniu wykorzystane były także inne techniki jakościowe, jak: obserwacja uczestnicząca, półustrukturyzowany wywiad indywidualny, analiza danych zastanych itp.

tach: po pierwsze, pełnej przynależności badacza do badanej grupy i/lub otoczenia (CMR, to znaczy *complete member researcher*); po drugie, analitycznej refleksyjności (*analytic reflexivity*); po trzecie, wyraźnej obecności badacza-narratora w tekście (*visible and active researcher in the text*); po czwarte, dialogu z informatorami ponad własnym Ja (*dialogue with informants beyond the self*); i wreszcie po piątą, w zaangażowaniu w teoretyczną analizę (*commitment to an analytic agenda*) (2006: 378). Wyjaśniając krótko każdą z cech tej techniki, wskażę jednocześnie, w jaki sposób zostaną one zmodyfikowane i wykorzystane w niniejszej analizie.

CMR, czyli *complete member researcher*

Pierwsza cecha analitycznej autoetnografii stanowi zarazem warunek *sine qua non* każdego badania tego typu, a chodzi o przynależność badacza do badanej grupy i/ lub otoczenia. Badacz staje się jednocześnie uczestnikiem i obserwatorem. Z jednej strony, będąc członkiem grupy, ma dostęp do informacji niedostępnych dla osób z zewnątrz – na przykład cała sfera emocji towarzyszących podejmowanym przez grupę działaniom. Z drugiej zaś strony – potrafi zdystansować się wobec własnych odczuć, przemyśleń oraz motywów działania i przedstawić je w uporządkowany teoretycznie sposób. Ponadto, co ważne z punktu widzenia obecnej analizy, badacz-członek grupy może aktywnie brać udział w konstruowaniu, negocjowaniu, a także podtrzymywaniu językowych, kulturowych znaczeń pewnych zachowań oraz działań składających się na świat społeczny tych ludzi (Anderson 2006: 381).

Swoją rolę uczestnika badania (CMR) określałam w kontekście koncepcji świata sztuki. Występując

w roli tłumacza w trakcie realizacji projektów artystycznych, aktywnie współtworzę rzeczywistość artystyczną muzyków, przez co moja obecność ma wpływ na dalszy kształt ich trajektorii zawodowych. Mimo to nie posiadam praktycznych umiejętności gry na jakimkolwiek instrumencie, dlatego moja partycypacja jest niepełna. W związku z tym płaszczyzna porozumienia, jaką w zakresie tej tematyki mogę dzielić z badanymi – artystami polskimi oraz japońskimi – jest ograniczona.

Jednakże moim dużym atutem pozostaje znajomość języka i kultury japońskiej. Dzięki tej wiedzy mogę przyjąć w świecie sztuki wskazywaną już rolę mediatora oraz pozyskiwać od badanych – Polaków i Japończyków – szereg informacji dotyczących świata muzyki klasycznej, poczynając od podstawowych faktów, a skończywszy na tajemnicach zawodowych, do których dostęp jest najbardziej utrudniony. Moja pozycja neofity w środowisku pozwala mi wydobyć od jego członków więcej szczegółowych wiadomości, niż gdybym doń należała (jako insider). Będąc bowiem nowicjuszem, mogę prosić badanych o doprecyzowanie swoich wypowiedzi, używanych terminologii, a w związku z tym uniknąć niejasności i pochopnego wyciągania powierzchownych wniosków. Od jakości tych eksplikacji zależy przecież wartość oraz trafność przeprowadzonej analizy.

Analityczna refleksyjność

Mediacja prowadzi bezpośrednio do drugiej cechy autoetnografii analitycznej, czyli analitycznej refleksyjności. Wyraża ona świadomość badacza odnośnie wpływu, jaki wywiera on na sytuację badania, z którą z konieczności jest związany (Davies 1997: 7). Innymi

słowy, równie istotnym aspektem analizy materiału badawczego staje się wiedza pozyskiwana przez badacza w drodze świadomej introspekcji w celu zrozumienia własnych postaw, zachowań i motywów leżących u ich podstaw oraz tego, jak kształtują one nie tylko obserwowane środowisko, ale i samego zainteresowanego. Badacz ma pełnić funkcję podmiotu oraz obiektu ewaluacji. Zgodnie z tym założeniem niniejsza analiza materiału badawczego poświęcona jest głównie doświadczeniom autorki uzyskanym podczas pracy tłumacza-pośrednika w kontaktach między muzykami japońskimi i polskimi.

Wyraźna obecność badacza-narratora w tekście

Zwrócenie uwagi na kwestie komunikacyjne jako na istotną współrzędną określającą charakter badania oraz wydobywanie momentów potencjalnych nieporozumień wynikających z prowadzenia wywiadu w języku obcym uwypukla obecności autorki – narratorki i przedmiotu ewaluacji – w tekście. Podobną funkcję – aktywnego włączenia mojej osoby do narracji badawczej – pełni stosowanie subiektywnego, pierwszoosobowego „ja”, formułowanie wniosków raczej w pierwszej osobie niż używanie formy bezosobowej i biernej strony gramatycznej, mających obiektywizować opis materiału badawczego.

Niemniej istotne jest, by opis ten był nie tylko efektowną, rozemocjonowaną manifestacją własnego Ja, lecz uporządkowanym zbiorem informacji prowadzących do nomotetycznej konstatacji, którą można wyartykułować jedynie na podstawie relacji z subiektywnego doświadczenia (Anderson 2006: 385), albo wzmacniającym i potwierdzającym tezę wynikającą z wypowiedzi respondentów.

Dialog z informatorami ponad własnym Ja oraz zaangażowanie w teoretyczną analizę

Analityczna autoetnografia wprawdzie nie prowadzi do wyjaśniania ogólnych praw rządzących procesami społecznymi, lecz nie jest też metodą produkowania totalnych opisów etnometodologicznych. Osoba i doświadczenia badacza stanowią, owszem, osobne studia przypadku, lecz dane te należy umieszczać zawsze w kontekście całego zgromadzonego materiału badawczego (Anderson 2006: 387). W tym to właśnie znaczeniu współistnienie dwóch: zewnętrznego i wewnętrznego źródła informacji powinno przybierać formę swoistego dialogu z respondentami.

Zaangażowanie w teoretyczną analizę jest propozycją eksplikacji reguł, wzorów, motywów leżących u podstaw obserwowanych za pomocą tej techniki zjawisk społecznych. Proces ten wzmacnia materiał pochodzący z introspekcji własnego doświadczenia badacza. Informacje zebrane w trakcie autoanalizy własnych zachowań, działań oraz wpływu, jaki badacz-agens wywiera na społeczno-kulturowy kształt środowiska badawczego, pozwalają lepiej zweryfikować i głębiej zrozumieć hipotezy oraz wnioski badawcze.

Swoje spostrzeżenia i uwagi dotyczące kontaktów ja-obcokrajowiec *versus* Japończyk-muzyk wykorzystuję do charakterystyki relacji interpersonalnej ważnej z punktu widzenia trajektorii profesjonalnej uczestników badania, którzy pracują poza Japonią. Mam świadomość wyjątkowości mojego kontaktu z badanymi ze względu na to, że jako badacz-socjolog oraz kulturoznawca ze specjalnością japonistyczną

posiadam szerszą wiedzę teoretyczną na temat kultury i społeczeństwa japońskiego. Jednak wniosków na temat moich związków z badanymi nie mogę bezkrytycznie rozciągać na całość relacji pomiędzy japońskimi muzykami a ich europejskimi współpracownikami. Dzieje się tak chociażby z tego względu, że nie jestem muzykiem, więc z konieczności zajmuję pozycję kogoś spoza środowiska muzyków.

Analityczna autoetnografia

Prowadzenie badań nad międzynarodowymi karierami muzyków japońskich z wykorzystaniem metody analitycznej autoetnografii istotnie zmienia perspektywę spojrzenia na to zagadnienie. Z wymienionych dalej powodów, chciałabym się tutaj skoncentrować przede wszystkim na aspektach lingwistycznych badania. Po pierwsze, ze względu na to, że zgodnie z podaną na początku niniejszego tekstu interakcjonistyczną definicją kariery zawodowej, jej przebieg uzależniony jest od wzajemnych relacji japońskiego muzyka i osób z szeroko pojętego środowiska świata sztuki. W praktyce oznacza to umiejętność nawiązywania kontaktów, a więc zdolność do wypracowania płaszczyzny wzajemnego porozumienia. Jeden z moich respondentów podkreślał, jak ważny jest pierwszy kontakt z orkiestrą i że w związku z tym zawsze stara się nauczyć kilku słów w języku osób, z którymi ma pracować, gdyż – jak potwierdzają jego doświadczenia – w ten sposób zyskuje sobie przychylność muzyków, co ma bezpośrednio przełożenie na jakość współpracy. Występując w roli osoby pośredniczącej w komunikacji pomiędzy tymi dwoma grupami muzyków, miałam okazję zetknąć się z różnego rodzaju problemami komunikacyjnymi, które stanowią wyzwanie dla

Japończyków, a które istotnie wpływają na rozwój oraz powodzenie współpracy.

Po drugie zaś, materiał badawczy, jaki udało mi się zgromadzić dzięki zastosowaniu autoetnografii, daje wgląd w proces przebiegu badania i może być wykorzystany jako technika jego ewaluacji. Pojęcie to rozumiem w ogólności jako „systematyczne badanie wartości lub zalet jakiegoś obiektu” (Korporowicz 1997: 278), przy czym tutaj tym obiektem jest sam proces badawczy, zaś wartość tego obiektu określam w kategoriach rzetelności gromadzenia i opisywania danych. Tego typu dodatkowa technika weryfikacji potrzebna jest ze względu na to, że badanie prowadziłam w języku japońskim z przedstawicielami kultury, w której używane przeze mnie kategorie poznawcze często rozumiane są w inny sposób niż się przyjęło w kulturze zachodniej. I od tego właśnie problemu zacznę wywód na temat konsekwencji praktycznego zastosowania autoetnografii.

Badacz-tłumacz-mediator. Prowadzenie wywiadu w obcym języku

Badacz, który wychodzi poza obszar kulturowy swojego języka ojczystego, napotyka spore trudności komunikacyjne, mające z kolei wpływ na jakość i wiarygodność zbieranego materiału. Gdy tym środowiskiem jest dla Europejczyka kultura tak odmienna jak japońska – pod względem geograficznym, a co za tym idzie, cywilizacyjnym – wówczas problem ten wymaga szczególnej ostrożności i osobnej analizy. W literaturze przedmiotu rzadko wspomina się o ewentualnych problemach komunikacyjnych wynikających z niuansów językowych. Nawet antropolożka Joy Hendry nie problematyzuje w ra-

porcie z badań nad formami języka grzecznościowego prowadzonymi przez nią w Japonii w języku japońskim takich kwestii, jak sposób, w jaki odnosili się do niej informatorzy czy też, jak jej obecność wpływała na przedmiot badań, czyli komunikację pomiędzy obserwowanymi Japończykami (1999).

Moje badanie niemal w całości przeprowadzam w języku japońskim, choć zdarzały się takie sytuacje, że respondent władał dobrze innym językiem – głównie polskim, angielskim lub francuskim – i w takich wypadkach rozmowa toczyła się w dwóch językach. Respondenci deklarujący znajomość dodatkowego języka chcieli prowadzić dialog w języku innym niż ojczysty japoński. Działo się tak w przypadku, gdy badany mieszkał długo poza granicami swojego kraju i – jak mniemał przed rozpoczęciem wypowiedzi – lepiej było mu wyrazić siebie w mowie, którą posługiwał się w codziennym życiu. Co ciekawe – i przypadki te opisuje socjolingwistyka oraz psycholingwistyka – w trakcie rozmowy szybko okazywało się, że znajomość ograniczonego zasobu słów obcego języka nie pozwala danej osobie swobodnie opowiadać na przykład o doświadczeniach biograficznych. Trudności pojawiały się także w opisie i wyrażaniu własnych uczuć.

Przykładem może być jeden z dyrygentów, który odmawiając mi wywiadu, zaczął rozmowę po angielsku. Zorientowawszy się, że znam japoński i łatwiej będzie mu wytłumaczyć delikatną materię uczuć – a raczej stan emocjonalnego napięcia, w jakim się znajdował, oczekując na wieczorny występ – szybko wrócił do mowy ojczystej. Decyzja o kontynuowaniu rozmowy w języku ojczystym wynikała też z tego powodu, że używając kilku japońskich form grzecz-

nościowych, mógł sprawniej i w sposób definitywny dać rozmówcy do zrozumienia, że jego decyzja jest ostateczna. Były to struktury grzecznościowe ustalające hierarchię między nami, które jednocześnie wymusiły na mnie milczące wycofanie się z uprzedniej prośby. Oczywiście dyrygent stosując te formy, musiał podświadomie zakładać, że będę w stanie nie tylko zrozumieć ich dosłowne, lecz i ukryte znaczenie. Ich skuteczność uzależniona była zatem od możliwości pewnej przekładalności perspektyw.

Dyrygent wyjaśnił mi krótko, że ma dziś koncert i potrzebuje spokoju, aby się skoncentrować przed występem. Nie przepraszał, że nie może poświęcić mi czasu, dając mi tym samym do zrozumienia, że to ja jestem intruzem i powinnam czuć się winna, stawiając go w tak niezręcznej sytuacji. Na koniec dodał: *gorikai kudasai*, co oznacza „proszę zrozumieć (tę sytuację)” i jest na tyle mocną odmową, że w zasadzie wyklucza dalsze prowadzenie negocjacji.

„Czy pani mnie rozumie?”. Kompetencje lingwistyczne badacza

Prowadzenie badania w języku japońskim stanowiło dla mnie nie lada wyzwanie z kilku powodów. Jedną z najistotniejszych kwestii było uwiarygodnienie moich kompetencji językowych, był to warunek *sine qua non* uzyskania zaufania respondenta oraz stworzenia atmosfery swobodnej komunikacji. To znaczy takiej, aby badany nie musiał zastanawiać się nad doborem słów odpowiednich do mojego poziomu znajomości języka, lecz raczej skoncentrował się na treści udzielanej odpowiedzi. Trudność polegała tu na tym, że we wszystkich przypadkach był to mój pierwszy kontakt z respondentami i zwykle na początku spo-

tkania dawało się wyczuć niepewność w powtarzanym często: „czy pani rozumiała?”. Pytanie to można interpretować na co najmniej trzy różne sposoby: jako rozumienie na poziomie lingwistycznym (czy rozumie pani, co mówię?); rozumienie na poziomie metalingwistycznym (czy rozumie pani sens tego, co chcę powiedzieć?) oraz rozumienie na poziomie naukowym (czy ma pani odpowiednią wiedzę na temat danego zagadnienia i rozumie moją wypowiedź w kontekście posiadanej wiedzy?).

Zdanie to wyrażone w pierwszej fazie rozmowy dotyczyło moich rudymenarnych kompetencji językowych. Gdy udawało mi się przekonać rozmówcę, że rozumiem podstawowy sens wypowiedzianych przez niego słów, wówczas ten „przerywnik” zniknął z naszej rozmowy. Nie oznacza to oczywiście automatycznego rozwiązania dwóch pozostałych kwestii: znajomości przedmiotu rozmowy oraz istoty sensu wypowiedzi.

Warto tu przywołać istnienie pewnego zespołu zasad charakterystycznych dla kultury japońskiej, które wpajane są jej uczestnikom w procesie socjalizacji, a które przejawiali moi respondenci, co jednocześnie miało pozytywny wpływ na jakość uzyskanych danych. Chodzi o silne poczucie obowiązku oraz odwzajemnienia, istotne tak w przypadku jednorazowego kontaktu (1), jak i sytuacji nawiązania bliższej znajomości (2) (gdy pracowałam z badanym w roli tłumacza [1], podtrzymywałam towarzyską znajomość, opartą na wzajemnej wymianie drobnych przysług, z Japończykami mieszkającymi w Polsce [2]). Pozytywny wpływ polegał na tym, że respondenci udzielali szczerych odpowiedzi na wszystkie moje pytania, nie starając się ukrywać

żadnych informacji. Mogło to wynikać także z długiego pobytu poza granicami ojczyzny większości z nich oraz krytycznego do niej stosunku, a także braku poczucia silnej przynależności, więzów (*kizuna*⁹) ze społeczeństwem japońskim oraz japońskimi wzorcami etycznymi (*seken*¹⁰).

„Blacha” i „drzewo”¹¹. Język profesjonalny oraz zawodowy kod językowy

Ważnym elementem budującym zaufanie rozmówcy okazała się znajomość przedmiotu rozmowy. Dotychczasowe doświadczenia prac tłumaczeniowych oraz badawczych w świecie muzyki klasycznej prowadzą do konstatacji, że idealną jest sytuacja, w której badacz zna temat w stopniu ponadprzeciętnym. To znaczy ma szerszą wiedzę na temat repertuaru muzycznego, włoskiej terminologii, stylów muzycznych oraz rodzajów instrumentów, lecz mimo to pozostaje jedynie znawcą-amatorem. Bowiem z jednej strony ów zasób podstawowych informacji plasuje taką osobę na pozycji partnera rozmowy, a z drugiej sprawia, że respondent gotów jest uzupełnić brakujące elementy wiedzy, co z kolei nadaje rozmowie wielowymiarowy charakter.

Wielowymiarowość na płaszczyźnie sensu wzbogaca zebrany materiał badawczy. Jednak wielowymia-

⁹ *Kizuna* – dosłownie oznacza więzy, pęta, okowy. Słowo używane do określenia silnych relacji międzyludzkich, często opartych na wzajemnych zobowiązaniach.

¹⁰ *Seken* – świat istot żywych i duchowych; w potocznym użyciu słowo oznacza pewien społeczny konsensus regulujący ludzkie zachowania, wybory i decyzje, wedle którego ocenia się ludzi jako członków społeczności lokalnych i społeczeństwa japońskiego w ogóle.

¹¹ Terminy te należą do slangu zawodowego i oznaczają: „blacha” – instrumenty dęte blaszane, „drzewo” – instrumenty dęte drewniane. Podobnymi skrótami operowali japońscy muzycy: *kin* (jap. metal) zamiast *kinkangakki* (jap. instrumenty dęte blaszane) oraz *moku* (jap. drzewo) zamiast *mokkangakki* (jap. instrumenty dęte drewniane).

rowość na poziomie językowym stanowi znaczne utrudnienie w komunikacji z respondentem, a czasem negatywnie wpływa na sytuację badawczą, w której badacz jest aktywnym obserwatorem. Oto przykład z mojego badania. W lutym 2013 roku pomagałam japońskiemu dyrygentowi jako tłumacz w pracy z filharmonikami podczas projektu nagrywania wybranych przez maestra utworów z gatunku muzyki klasycznej. Funkcja tłumacza, co zauważyła Izabela Wagner (w druku), bardzo dobrze sprawdza się jako obserwacyjna metoda zbierania danych, gdyż pozwala nie tylko na aktywne uczestnictwo w sytuacji prowadzenia negocjacji między zaangażowanymi stronami, lecz także na uchwycenie procesu zmian, jakie zachodzą w sytuacji i relacjach pomiędzy rozmówcami w miarę trwania konwersacji.

Podczas tamtej współpracy miałam do odegrania podwójną rolę. Z jednej strony byłam podmiotem badania, gdyż praca ta stanowiła dla mnie źródło materiału empirycznego do prowadzonej analizy zagranicznych karier artystów japońskich. Z drugiej zaś, jako pośrednik w komunikacji pomiędzy stroną japońską a polską, sama stawałam się poniekąd przedmiotem tego badania. W związku z tym moja identyfikacja z respondentami przebiegała na dwóch poziomach: językowym oraz profesjonalnym. Będąc badaczem i obserwatorem, który nie posiada wykształcenia muzycznego, nie mogłam należeć do żadnej z grup, czy to muzyków polskich, czy japońskich. Jedynie rola obserwatora-tłumacza, biorącego bezpośredni udział w procesie twórczym, dawała mi tymczasową przynależność instytucjonalną. Mogłam wówczas bez problemu wejść do filharmonii drzwiami dla pracowników, co w innym przypadku wymagało podania powodu wizyty oraz pobrania identyfikato-

ra z napisem „gość”. Owa przynależność instytucjonalna była źródłem większej akceptacji mojej osoby przez obie grupy, tak japońskiej, która zleciła mi tłumaczenie, jak i polskiej.

Początki współpracy były trudne. Podejmując się roli tłumacza, nie zdawałam sobie sprawy, o jakie nagranie chodziło. Poinformowano mnie tylko, że praca nie będzie wymagała żadnej wiedzy muzycznej i że moja rola ograniczy się do pośredniczenia w prostych rozmowach, ewentualnie tłumaczenia poleceń typu: „głośniej”, „ciszej”. Ponadto w czasie pierwszego spotkania organizacyjnego okazało się, że ustalenia, co do formy nagrania i oczekiwań obu stron: dyrygenta i filharmonii nie zostały doprecyzowane (np. nie było jasne, jaką rolę ma odegrać filharmonia, czy tylko wynajemcy sali i orkiestry, czy też aktywnego uczestnika procesu nagrania). Ta ostatnia kwestia była o tyle istotna, że warunkowała jakość nagrania, a tym samym decyzję filharmonii o sygnowaniu całego projektu swoim znakiem firmowym¹².

W trakcie samego nagrania powoli zaczynałam rozumieć, że problemem była nie tyle komunikacja z japońskim dyrygentem, który początkowo starał się używać jak najprostszyc określeń, lecz to, iż nie rozumiałam kodu językowego – żargonu (Strauss 1991), jakim porozumiewają się muzycy z tego środowiska. Osoby posługujące się slangiem zawodowym nie zdawały sobie sprawy z tego, że mogą nie być zrozumiane. Nie chodzi tu o zwykłe porozumienie, ale o dokładne zrozumienie zdania tłumaczonego tak, by móc je w miarę precyzyjnie przekazać drugiej stronie. Jeśli jedna strona mówi, że coś „siada”,

¹² Główna kwestia dotyczyła precyzji wykonania utworu zgodnie z zapisem nutowym.

wiadomo wówczas, iż coś jest nie tak, lecz żeby dokładnie przekazać znaczenie, trzeba wiedzieć, w jakim sensie używany jest czasownik „siadać”. Tutaj pojawił się jeszcze problem specyficznego języka, jaki wytworzony został w określonym środowisku na przestrzeni lat współpracy.

Wspólne uzgadnianie perspektyw trwało jeden dzień, choć proces ten nie mógł zostać zakończony w tak krótkim czasie. Drugiego dnia atmosfera była już swobodniejsza, gdyż ustalone zostały wstępne zasady współpracy obu stron, lecz wtedy pojawił się nowy problem. Dyrygent poczuł się w tej sytuacji na tyle pewnie, że przestał dobierać słowa tak, bym mogła go zrozumieć, a zaczął do swoich wypowiedzi wprowadzać słowa dialektu regionu Osaki¹³, skąd pochodził¹⁴.

Na domiar tego, w wypowiedziach dyrygenta zaczęły pojawiać się słowa z języka, którym prawdopodobnie rozmawiał z muzykami podczas pracy w Japonii.

¹³ Warto tutaj zauważyć, że – jak pokazują badania lingwistów – osoby pochodzące z tego regionu, który do połowy XIX wieku miał większe geopolityczne znaczenie niż Tokio, „niechętnie uznają region tokijski za ten obszar, który wyznacza standardy językowe, co potwierdza istnienie pewnej językowej rywalizacji między tymi dwoma miastami japońskimi” (Matsumoto, Okamoto 2003: 41 za Long b.d. [tłum. własne]).

¹⁴ Badania językoznawców potwierdzają, że osoby posługujące się dialektem często różnicują użycie języka standardowego w zależności od sytuacji. „Przykładowo, Okamoto na podstawie swoich badań prowadzonych na mieszkańcach posługujących się dialektem z regionu Osaki i Yamaguchi pokazuje, że [...] ogólnie rzecz biorąc, rozmówcy, może z kilkoma wyjątkami, używali większej liczby form standardowych w bardziej formalnych sytuacjach [...]. Podczas gdy dialektem posługiwali się najczęściej w sytuacjach familiarnych (np. w rozmowie z członkami rodziny lub przyjaciółmi), sugerując, że odwoływanie się w tych przypadkach do języka standardowego może być uważane za niestosowne, gdyż oznacza dystans i brak solidarności” (Okamoto, Matsumoto 2003: 42 [tłum. własne]). W moim przypadku oznaczało to najprawdopodobniej skrócenie dystansu w kontaktach oraz poczucie swego rodzaju komfortu, które udało się wypracować w drugim dniu współpracy. Niemniej jednak ja odebrałam to jako nową trudność, która przełożyła się na chwilowe pogorszenie relacji i jakości mojej pracy.

Słownictwo to miało niewiele wspólnego z terminami, jakich używa się w standardowych japońskich publikacjach muzycznych, z których pochodził mój zasób specjalistycznego słownictwa z tego zakresu. Niecierpliwiał się, gdy nie rozumiałam, co chce powiedzieć i w takich momentach na długie chwile rezygnował z mojej pomocy. Jednak fakt, że poprosił mnie o udział w nagraniu, które miało miejsce kilka miesięcy później, świadczy o tym, iż moja obecność musiała mu zapewniać choćby minimalne poczucie bezpieczeństwa, skoro ocenił, że koszty poszukiwania innej osoby są zbyt wysokie.

Dialekt regionalny, różniący się od języka standardowego czasem do tego stopnia, że nawet Japończycy mają kłopoty z jego zrozumieniem, lingwiści Yoshiko Matsumoto oraz Shigeko Okamoto wymieniają jako jeden z kluczowych aspektów japońskiego stylu komunikacji (2003: 28). Obok tej cechy językowej autorzy wspominają jeszcze dwie: pierwsza odnosi się do stylu formalnego i nieformalnego, a druga do pewnego rodzaju uwarunkowanej kulturowo formy wypowiedzi, nacechowanej grzecznością, niebezpośredniością, pozbawionej zwykle podmiotowego „ja” (Matsumoto, Okamoto 2003). Wszystkie one nakładają się na siebie, stanowiąc siatkę zniekształcającą przekaz. Tym kwestiom chciałabym poświęcić nieco więcej uwagi z tego względu, że o ile rozważane do tej pory problemy językowe (kompetencje lingwistyczne, dialekt językowy, którego nikt nie uczy na uniwersytecie w ramach kursu językowego) (por. Matsumoto, Okamoto 2003: 40) oraz socjolingwistyczne występują niezależnie od kultury etnicznej, o tyle dwie ostatnie sprawy – formalny, nieformalny styl wypowiedzi oraz pewnego rodzaju niejasność czy też niebezpośredniość – są charakterystyczne dla japońskiej kultu-

ry komunikacji i wynikają ze specyficznych dla tego kraju relacji interpersonalnych kształtowanych przez złożony system etyczny¹⁵. Autoetnograficzna świadomość wskazywanych tutaj kwestii minimalizuje ryzyko nadinterpretacji i/lub błędnej interpretacji materiałów zebranych w trakcie wywiadu.

Ukryty podmiot. Socjolingwistyczny aspekt rozmowy z Japończykiem

Okamoto i Matsumoto wymieniają trzy aspekty języka japońskiego w celu krytyki podręczników do nauki tego języka, w których prezentowany jest pewien stereotypowy obraz Japonii, wsparty właśnie na tych cechach: grzeczności, niebezpośredniości i wieloznaczności przekazu, jego sformalizowanego oraz wystandaryzowanego stylu. W tekście autorzy starają się wykazać, że cechy te wprawdzie można uznać za charakterystyczne dla japońskiego sposobu bycia, lecz objawiają się one inaczej w zależności od sytuacji, okoliczności oraz osób, które wchodzi ze sobą w interakcję¹⁶ (Matsumoto, Okamoto 2003: 32). Z badań Bebee i Takahashiego wynika, że formy grzecznościowe tworzą dystans w kontakcie, lecz ich brak oraz bezpośredni sposób komunikowania treści daje się zaobserwować w komunikacji osób o różnym statusie społecznym. Moje doświadczenie pokazuje, że nieoczekiwana zmiana tonu wypowiedzi na przesadnie grzecznościowy pomiędzy osobami, które znają się od dawna, wskazuje na pogorszenie się relacji między nimi.

¹⁵ „Złożony” w tym znaczeniu, że jest, najogólniej rzecz biorąc, „mieszanką” etyki konfucjańskiej, neokonfucjańskiej, filozofii zen buddyźmu i rodzimej religii shinto, przefiltrowanej także przez opartą na chrześcijaństwie etykę cywilizacji Zachodu.

¹⁶ Por. badania prowadzone przez Hiroshiego Sugimoto, Harumiego Befu, Leslie M. Bebee, Tomoko Takahashi.

Powyższe stwierdzenia znajdują potwierdzenie w obserwacjach z badań. Każdy kontakt z respondentem zaczynał się od wymiany bardzo oficjalnych formułek grzecznościowych, z których stopniowo starałam się rezygnować w rozmowie, wymuszając niejako na rozmówcy nadanie konwersacji bardziej familiarnego charakteru. W kontaktach jednorazowych było to trudne, acz możliwe, i szczególnie efektywną metodą stosowaną w celu przełamania bariery kulturowo-językowego dystansu był żart, najlepiej w formie gry słownej. Gdy mechanizm ten zadziałał sprawnie, wówczas rozmówcy byli skłonni do bardziej zaangażowanego udziału w wywiadzie. To znaczy ich wypowiedzi nie ograniczały się do ogólnych, potocznych stwierdzeń na temat świata muzyki, lecz w odpowiedziach sięgali do konkretnych przykładów z własnej biografii. Na przykład jeden z dyrygentów zaczął opowiadać, że dobrze czuje się w Europie, gdyż ludzie mają szacunek dla wykonywanego przez niego zawodu, w przeciwieństwie do Japonii, gdzie muzycy traktowani są nie lepiej niż robotnicy, „blue collars” – jak się wyraził.

Respondenci, którzy zdecydowali się obdarzyć mnie większym zaufaniem i opowiedzieć więcej szczegółów, nieco odsłaniaли tym samym swoje wewnętrzne Ja (jap. *honme* – czyjeś prawdziwe uczucia, myśli, emocje), albo inaczej – akceptowali mnie częściowo jako członka własnej grupy (jap. *uchi* – oznacza to, co wewnątrz), odróżnianej od grupy zewnętrznej (jap. *soto* – to, co na zewnątrz). Warto zatrzymać się chwilę nad tymi parami terminów, ponieważ będąc cechami japońskiego sposobu porządkowania świata społecznego oraz indywidualnego, mają wpływ na relację badacz–badany, a tym samym na treść badania.

Pierwsza wskazana para to wymienione już *honme*, wskazujące na świat indywidualnych myśli, poglądów, emocji jednostki, czyli swego rodzaju meadowskie I (Hałas 1994: 38 i nast.), przeciwstawiane temu, co jednostka prezentuje na zewnątrz (*tatema*) – społecznie ukształtowane *me*, uogólniony inny (*generalized other*), politycznie poprawny i akceptowany przez wspólnotę zewnętrzny obraz jednostki. Istotna jest tu właśnie owa polityczna poprawność oraz społeczna akceptowalność formy, w jakiej indywidualne Ja może wyrażać siebie w kontaktach z innymi (Sugimoto 2003: 28). Przykładem z badania będzie sytuacja, kiedy respondent na pytanie o powód przyjazdu do Polski w celu realizacji nagrania podawał w odpowiedzi jako decydujące takie czynniki, jak niepowtarzalność dźwięku, jaką można uzyskać tylko w tym określonym miejscu z tymi polskimi muzykami. Po czym z innych rozmów wynikało, że w istocie powodem tym były stosunkowo niskie koszty realizacji projektu.

Drugą istotną parą pojęciową jest dychotomia wewnątrz–zewnątrz, odnosząca się zwykle do sposobu porządkowania rzeczywistości społecznej wedle kryteriów grupy własnej/wewnętrznej (jap. *uchi* – „wewnątrz”) oraz grupy zewnętrznej (jap. *soto* – „na zewnątrz”) (Sugimoto 2003: 29). Stawanie się częścią *uchi* – w tym wypadku chodzi o podział na mówiących po japońsku (my) i porozumiewających się w języku innym niż japoński (oni) – oznaczało dla mnie większy dostęp do tajemnic grupy. W celu uzyskania akceptacji jako badacz musiałam dać do zrozumienia Japończykom, że jestem po ich stronie i nie zdradzam ich tajemnic nie-japońskim uczestnikom sytuacji. Starałam się również pomóc w negocjacjach ze stroną polską. Gdy negocjacje były udane, wówczas akceptacja i udzielenie niektórych niejawnych informacji stawały

się formą splaty długu zaciągniętego w postaci mojej przysługi. Miałam świadomość tego, że będąc obcokrajowcem, którego obcość zdradzała ułomna znajomość japońskiego kodeksu zasad oraz zachowań społecznych, nie mogłam liczyć na pełną akceptację. Kilkakrotnie doświadczyłam swego rodzaju odrzucenia (np. nie zostałam zaproszona na wspólny posiłek po zakończonym projekcie). W tej sytuacji mogło to wynikać z tego, że wymieniałam się wizytówkami tylko z niektórymi członkami grupy japońskich muzyków, co mogło zostać uznane za niechęć do utrzymywania kontaktu z resztą, co zupełnie nie było moją intencją.

Rozważanie kwestii języka, jego struktury gramatycznej, słownictwa i stylów mowy w przypadku badania prowadzonego w języku obcym jest ważne, jak starałam się pokazać, z tego względu, że świadomość mechanizmów ukrytych w języku pozwala na trafniejsze odczytanie kontekstu sytuacyjnego i odpowiednie dopasowanie metod badawczych w celu uzyskania ważnych dla badania treści. A ponadto, jak wynika z powyższych rozważań, analiza taka pomaga dotrzeć do treści ukrytych w samych strukturach językowych albo kulturowej gramatyce, by użyć terminu ukute-go przez Annę Wierzbicką, stanowiącej dodatkowe i równie cenne źródło informacji (1996: 527)¹⁷.

¹⁷ W jednym ze swoich tekstów Wierzbicka prezentuje wypracowany przez siebie sposób analizy wypowiedzi Japończyków (choć metoda ta ma w założeniu charakter uniwersalizujący) poprzez opisanie ich za pomocą formatu kulturowych skryptów, mających pomóc badaczowi w odczytaniu kulturowej treści, jaka się w nich kryje (Wierzbicka 1996: 551). Wykorzystanie tej techniki wiąże się także z przyjętą tu koncepcją respondenta, wedle której jego przynależność etniczna i narodowa jest równie ważna jak trajektoria jego profesjonalnej kariery. To znaczy, cytując Wierzbicką, „bycie Japończykiem oznacza tutaj posiadanie pewnego zinternalizowanego systemu zasad kulturowych (zasad myślenia, mówienia i odnoszenia się do innych ludzi). Poszczególne zasady tego rodzaju nie są wyjątkowe dla danej kultury, ale cały ich system już tak. Zrozumienie kultury japońskiej jest [w pewnym sensie] [przyp. BK] tym samym, co zrozumienie «japońskiej psychologii»” (Wierzbicka 1996: 551).

Trafność i rzetelność. Podwójna triangulacja jako metoda weryfikacji i walidacji materiału badawczego

Trafność i rzetelność analiz przedstawionych w niniejszej rozprawie można postawić pod znakiem zapytania przede wszystkim ze względu na charakter materiału badawczego, to znaczy kulturową przynależność respondentów oraz język gromadzenia i/lub generowania danych, język komunikacji, który nie jest językiem ojczystym autorki badania. Na to nakłada się dodatkowo kwestia niedoskonałości formalnych wynikających z natury terenowych badań jakościowych, a mianowicie wnioskowanie na podstawie subiektywnych interpretacji jednorazowych wypowiedzi często przypadkowo wybranych osób – dostępnych w danym miejscu i czasie. Pojawia się w związku z tym pytanie, czy wyjaśnienia wieńczące pracę badawczą są trafne, czyli czy „pomiar faktycznie mierzy to, co sądzymy, czy też co innego” (Babbie 2003: 334). I czy ponowne przeprowadzenie badania na podobnej grupie respondentów doprowadzi badacza do stwierdzeń mieszczących się w zarysowanych ramach teoretycznych.

Jedną z metod radzenia sobie z powyższymi dylematami jest zastosowanie techniki triangulacji (metodologicznej i danych) (Konecki 2005), oznaczającej wykorzystanie wielu rodzajów narzędzi jakościowej analizy do oglądu wybranego fenomenu społecznego – tutaj ścieżki europejskiej kariery zawodowej japońskiego muzyka. Ponadto ewaluacji samego przebiegu badania oraz jego wyników służyły dane, jakich dostarczyła mi metoda i techniki autoetnograficzne. Analiza notatek terenowych¹⁸ sporządzonych na podstawie oglądu

¹⁸ Zapis autoetnograficzny realizowany był zwykle *ex-post*, na koniec dnia. W zasadzie tylko raz udało mi się robić notatki

własnych doznań, emocji, zachowań oraz wszelkich zmian, jakie w czasie wywiadów, wykonywania zadań tłumaczeniowych zachodziły we mnie pod wpływem przemian w kontekście samej sytuacji badawczej, wzbogaciła rozważania o perspektywę intymnego, wewnętrznego i często nieurefleksyjonego spojrzenia na problem. Ten brak refleksyjności odnosi się przede wszystkim do kwestii, momentów związanych z silnymi emocjami, stresem, które stanowią nieodłączny element kontaktów interpersonalnych odbywających się pomiędzy różnymi kulturami. Urefleksyjnienie i włączenie tych kwestii do rozważań możliwe jest dopiero po dokonaniu szczerzej oraz drobiazgowiej rejestracji, a następnie analizy wszelkich odczuć, reakcji i postaw wraz ze zmianami, jakie zachodzą tak w badanym, jak i w środowisku respondentów. Materiał ten, co starałam się tutaj pokazać, jest o tyle cenny, że niezwykle trudno uzyskać go za pomocą innej techniki jakościowego badania rzeczywistości społecznej, na przykład wywiadu, obserwacji i tym podobnych.

Podsumowanie

W niniejszym tekście starałam się wykazać, jakie zalety ma prowadzenie badania w metodologicznym paradygmacie analitycznej autoetnografii. Metoda ta wykorzystywana jest przeze mnie w niestandardowy sposób, gdyż definiuję siebie jako członka badanego świata społecznego zgodnie z koncepcją Beckerowskiego *art world*, a nie w związku ze *stricte* zawodową przynależnością do grupy respondentów, którzy są

na bieżąco i było to podczas nagrania realizowanego przez dziesięcioosobową grupę muzyków. Brak cytatów w niniejszym tekście spowodowany jest tym, że nie miałam możliwości nagrywania rozmów w trakcie nagrań polsko-japońskich. Wynikało to ze specyfiki sytuacji – projekt komercyjny, objęty tajemnicą praw autorskich oraz moja nie do końca jasna dla Japończyków rola badacza-tłumacza.

muzykami także z wykształcenia. Podstawowych korzyści zastosowania autoetnografii w przypadku analizy prowadzonej pomiędzy dwiema rzeczywistościami kulturowymi, to znaczy japońską i polską, upatruję w możliwości głębszego zrozumienia problemów komunikacyjnych pojawiających się w tego rodzaju kontaktach oraz ich wpływu na charakter, a także sposób kształtowania się interakcji, co w konsekwencji warunkuje również dalszą drogę kariery danego muzyka, przynajmniej w Polsce, ale nierzadko i w Europie.

Autoetnograficzne spojrzenie na kwestie nawiązywania relacji językowych w międzykulturowym środowisku muzyków klasycznych, które wydawałoby się wolne od problemów językowych ze względu na uniwersalny kod terminologii muzycznej, ukazuje stopień skomplikowania procesu komunikacji. Szereg problemów, które wynikają nie tylko ze znajomości języka, ale i kodu kulturowego (np. uwarunkowany kulturowo język ciała dyrygenta, sposoby budowania związków interpersonalnych przekładające się na relacje orkiestra-dyrygent) oraz slangu zawodowego, jakim posługują się muzycy, pozostaje nieuchwytnymi dla badaczy, którzy pracują z tłumaczem. Występując w roli badacza-tłumacza, miałam okazję dzielić z badanymi część trudności, jakie napotykają, pracując w środowisku międzynarodowym. Włączenie tych „autoobserwacji” do analizy zagadnienia karier japońskich muzyków w obcych im kulturowo środowiskach pozwoliło mi lepiej zrozumieć, jak ważną na drodze do osiągnięcia zawodowego sukcesu jest dobra komunikacja z otoczeniem. Jeden z opisywanych przeze mnie dyrygentów stracił szansę zadyrygowania koncertu w Polsce, ponieważ nie udało mu się nawiązać z orkiestrą porozumienia (np. przekazać wyraźnymi ruchami rąk własnych pomysłów interpretacyjnych).

Ponadto autoetnografia postulująca wykorzystanie zapisu własnego doświadczenia, tutaj: kontaktu oraz mediacji międzykulturowej pomiędzy stroną japońską i polską, jako materiału badawczego pozwoliła mi lepiej przyjrzeć się samemu przebiegowi badania, sposobom generowania danych, formułowania hipotez. Narzędzia autoetnograficzne wykorzystuję w celu oceny mającej uwierzytelnić proces badawczy, którego realizacja wywołuje liczne wątpliwości z wielu powodów, z których kluczowym jest fakt, iż przebiega on w języku japońskim. W tym przypadku jest to autoetnografia badacza, który stara się kontro-

Bibliografia

Anderson Leon (2006) *Analytic Autoethnography*. „Journal of Contemporary Ethnography”, vol. 35, no. 4, s. 373–395.

Babbie Earl (2003) *Badania społeczne w praktyce*. Przełożyli Witold Betkiewicz i in. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Becker Howard (1982) *Art Worlds*. Berkeley: University of California Press.

Bernstein Arthur, Sekine Naoki, Weissman Dick (2007) *The Global Music Industry. Three perspectives*. Nowy Jork: Routledge.

Bizeul Daniel (1999) *Faire avec les deconvenues. Une enquete en milieu nomade*. „Societe Contemporaine”, no. 33/34, s. 111–137.

Davies Charlotte (1997) *Reflexive Ethnography: A Guide to Researching Selves and Others*. London: Routledge.

Denda Fumio (2004) *Nihonjin wa kurashikku ongaku wo dō ha'aku suru ka* [Jak Japończycy odbierają muzykę klasyczną?]. Tōkyō: Geijutsugeidaisha.

Garfinkel Harold (1967) *Studies in Ethnomethodology*. Englewood Cliffs: Prentice Hall.

lować proces badawczy poprzez notowanie i analizę trudności głównie językowych, z jakimi boryka się, rozmawiając z respondentem w obcym dla siebie języku. Zagadnienia związane z tłumaczeniem symultanicznym nie zostały jeszcze, o ile mi wiadomo, dość dobrze zbadane w studiach jakościowych. Biorąc zaś pod uwagę zmieniające się struktury etniczne tworu określanego w naukach społeczno-politycznych mianem państwa narodowego, należy przypuszczać, że opisywane tutaj kwestie dotyczące badań jakościowych prowadzonych w językach obcych staną się jednym z wyzwania dla współczesnej socjologii.

Glaser Barney G., Strauss Anselm L. (1965) *Temporal Aspects of Dying as a Non-Scheduled Status Passage*. „American Journal of Sociology”, vol. 71, no. 1, s. 48–59.

Granovetter Mark (1973) *The Strength of Weak Ties*. „American Journal of Sociology”, vol. 78, no. 6, s. 1360–1380.

Hałas Elżbieta (1994) *Obywatelska socjologia szkoły chicagowskiej*. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL.

Hendry Joy (1999) *An Anthropologist in Japan. Glimpses of Life in the Field*. London: Routledge.

Hughes Everett C. (1937) *Institutional Office and the Person*. „American Journal of Sociology”, vol. 43, s. 404–413.

Hughes Everett C. (1958) *Men and Their Work*. Glencoe: Free Press.

Konecki Krzysztof (2005) *Wizualne wyobrażenia. Główne strategie badawcze w socjologii wizualnej a metodologia teorii ugruntowanej*. „Przegląd Socjologii Jakościowej”, t. 1, nr 1, s. 42–63 [dostęp 4 września 2013 r.] Dostępny w Internecie: http://www.qualitativesociologyreview.org/PL/Volume1/PSJ_1_1_Konecki.pdf.

(Nie)przekładalność (?) perspektyw w świecie muzyki klasycznej. Autoetnografia socjologa-observatora i japonisty-tłumacza

Korporowicz Leszek (1997) *Słownik ważniejszych pojęć* [w:] tenże, *Ewaluacja w edukacji*. Warszawa: Oficyna Naukowa, s. 278–281.

Le Bon Gustave (1994) *Psychologia tłumu*. Przełożył Bolesław Kaprocki. Warszawa: PWN.

Matsumoto Yoshiko, Okamoto Shigeko (2003) *The Construction of the Japanese Language and Culture in Teaching Japanese as a Foreign Language*. „Japanese Language and Literature”, vol. 37, no. 1, s. 27–48.

Pawson Ray (1996) *Theorizing the Interview*. „The British Journal of Sociology”, vol. 47, no. 2, s. 295–314.

Riemann Gerhard, Schütze Fritz (2012) *„Trajektoria” jako podstawowa koncepcja teoretyczna w analizach cierpienia i bezładnych procesów społecznych* [w:] Kaja Kaźmierska, red., *Metoda biograficzna w socjologii*. Kraków: Nomos, s. 389–414.

Rosenblum Karen E. (1987) *The In-Depth Interview: Between Science and Sociability*. „Sociological Forum”, vol. 2, no. 2, s. 388–400.

Cytowanie

Kowalczyk Beata (2014) *(Nie)przekładalność (?) perspektyw w świecie muzyki klasycznej. Autoetnografia socjologa-observatora i japonisty-tłumacza*. „Przegląd Socjologii Jakościowej”, t. 10, nr 3, s. 202–221 [dostęp dzień, miesiąc, rok]. Dostępny w Internecie: www.przegladsocjologiijakosciowej.org.

Reciprocity (?) of Perspectives in the World of Classical Music. Autoethnography of Sociologist-Observer and Japanese Language Translator

Abstract: This paper lays out advantages and disadvantages of the practical use of analytic autoethnography (Leon Anderson 2006) in qualitative research focused on professional careers of artists in art world (Howard Becker 1982), namely that of classical music. The research concerned the problem of networking and culturally conditioned interactions between Japanese and Polish artists involved in international artistic projects. While observing the process of cooperation between the abovementioned groups of artists, the researcher played the role of translator and so-called intercultural mediator, and as such became a member of their artistic reality (*In-Complete Member Researcher*). This fact justified the application of autoethnographic paradigm – though in an altered form – to the research and thus, enabled the author to better understand the process of social construction of intercultural interactions. Furthermore, by presenting the results of autoethnographic analysis, the author is also trying to show how this method serves as a tool which enhances validity and reliability of data collected through a foreign language (here: Japanese).

Keywords: analytic autoethnography, Japanese musicians, Japanese culture, world art, language, sociology of artistic profession

Anna Kacperczyk
Uniwersytet Łódzki

Recenzja książki

**Marcin Kafar, red. (2011) *Biografie naukowe. Perspektywa transdyscyplinarna*.
Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego**

Książka wydana pod redakcją Marcina Kafara stanowi zarazem pierwszy tom serii „Perspektywy Biograficzne”, której celem jest stworzenie przestrzeni spotkania przedstawicieli nauk humanistycznych i społecznych sytuujących swoje praktyki badawcze „w horyzoncie paradygmatu auto/biograficznego w różnych jego odsłonach” (s. 2). Zamierze-

niem komitetu redakcyjnego serii, w którego skład wchodzi Artur P. Bochner, Carolyn Ellis, Marcin Kafar, Elżbieta Kowalska-Dubas, Grzegorz Michalski, Monika Modrzejewska-Świągulska, Jacek Piekarski, Danuta Urbaniak-Zajac, Andrzej P. Wejland oraz Aleksandra Wodzyńska, jest promowanie idei „antropologizacji nauki”, co ma sprzyjać „scalaniu platformy myślowo-społecznej ukierunkowanej na tworzenie przestrzeni dialogicznej i autoformatywnej” (s. 2). Kolejne tomy serii mają wypełniać „rozważania nad teoretycznymi i metodologicznymi aspektami badań auto/biograficznych, a także systematyczne studia poświęcone mało rozpoznanemu dotychczas zagadnieniu auto/biografii naukowych” (s. 2).

Praca składa się z dwóch zasadniczych części. Pierwsza, najobszerniejsza, zatytułowana *Między „profesjonalnym” a „nieprofesjonalnym” wymiarem uprawiania humanistyki*, zawiera dziewięć tekstów, z których każdy stanowi swoisty element wprowadzenia oraz tło dla zaprezentowanej w części drugiej *Dyskusji nad auto/biograficznymi wymiarami doświadczenia*.

W rozdziale pierwszym pod tytułem *Horyzont – nawrócenie – narracja. Tożsamość i obcość w świecie hu-*

manistów Andrzej Paweł Wejland rozważa pojęcie „horyzontu” rozumiane w sensie dosłownym jako „granica pola widzenia”, a w metaforycznym jako „zakres naszej wiedzy i zasięg naszych zainteresowań” (s. 16). Autor nawiązuje do wykładni Bernarda J. F. Lonergana zaprezentowanej w pracy *Metoda w teologii* i cytuje za nim:

[h]oryzont [...] pojęciowy, epistemiczny [...] jest tym, co w obrębie naszej wiedzy określa pewien obraz czy też wizję świata. Wytyczony, czyli mający swoje granice, horyzont jest więc sposobem ogarniania przez nas rzeczywistości, sposobem konceptualizacji, zależnym od tego, jak nasze pole widzenia określane jest przez miejsce, w którym się znajdujemy i z którego patrzymy, a więc przez nasz punkt widzenia. Ujęcie to oprócz ograniczoności horyzontu zakłada wszak także możliwość jego zmiany wraz z przesuwaniem się *locus standi* – punktu, który jest ucieleśnieniem nas samych w wyobrażonej [...] przestrzeni wiedzy i zainteresowań poznawczych. (s. 16)

Ta piękna metafora „punktu, w którym się stoi, z którego się patrzy i widzi świat w jakimś horyzoncie” (s. 16) posłuży dalej autorowi do wprowadzenia idei poruszania się pomiędzy naukowymi paradygmatami – horyzontami – oraz odwołania do kategorii „nawrócenia” – jako radykalnego przejścia „z jednego horyzontu do horyzontu odmiennego” (s. 16). W ten sposób autor opisuje przemiany biografii naukowych jako rodzaj „emigrowania” do nowych miejsc, „do „nowego świata”, czyli nowej „wspólnoty dyskursu” (s. 17). Nawrócenie jako zmiana horyzontu pociąga za sobą zmianę przynależności do wspólnoty. Teologiczna kategoria nawrócenia posłuży autorowi do rozpoznania moż-

liwości nawróceń naukowych, wraz ze wszystkim tego następstwami, jak wymiana „świadectw nawrócenia”, szukanie potwierdzenia dla nowej przynależności, krytyczne odcinanie się od poprzedniego środowiska naukowego, uznanie konwersji za niewybaczalną zdradę (s. 17) lub przekonywanie siebie, że opuszczenie starej wspólnoty było niezbędne lub wytworzenie „baśni założycielskiej” dla nowej formacji (s. 30).

Andrzej P. Wejland wskazuje wszakże jeszcze inną możliwość – nomadycznego przemieszczania się pomiędzy naukowymi paradygmatami – oferowaną przez współczesny transdyscyplinarny dyskurs postmodernistyczny umożliwiający brak stałego zaangażowania i wiązania się na dobre z jedną wspólnotą naukową. Autor dostrzega tożsamościowe konsekwencje takiego stanu „nieważkości” – braku ciężenia ku jednemu wybranemu paradygmatowi – tropi jednakże „przypadki pozostawiania na dłużej, może nawet na całe życie, w wierności jednym «barwom naukowym»” (s. 18). Poszukując pęknięć tożsamościowych u humanistów, członków badawczej wspólnoty, autor dostrzega ich źródło w konflikcie norm społecznych, które nakazują rozdzielać życie profesjonalne oraz osobiste naukowców. Konwencja „niewtrącania «prywatnych» spraw wyznania i religijnej wiary w dyskurs publiczny” (s. 19) – owocuje zerwaniem narracyjnej spójności podmiotu, który przemilcza istotną informację o sobie jako o „zwykłym człowieku”. Tymczasem czytelnik, odbiorca naukowego tekstu być może chciałby i ma prawo wiedzieć, z jakiej pozycji pisze autor, na przykład, że jest mocno zaangażowany religijnie lub pozostaje zagorzałym ateistą (s. 20). Badaczom, którzy domagają się ujawniania Ja w antropologicznych narracjach,

Anna Kacperczyk, dr, socjolog, adiunkt w Katedrze Metod i Technik Badań Społecznych w Instytucie Socjologii Uniwersytetu Łódzkiego. Członek zespołu redakcyjnego „Qualitative Sociology Review” oraz „Przeglądu Socjologii Jakościowej”. Członek Zarządu Oddziału Łódzkiego PTS. Za książkę *Wsparcie społeczne w instytucjach opieki paliatywnej i hospicyjnej* (2006) otrzymała w 2008 roku Nagrodę im. Stanisława Ossowskiego. Zainteresowania naukowe: metodologia badań społecznych, teoria ugruntowana, badania jakościowe, symboliczny interakcjonizm.

Adres kontaktowy:

Katedra Metod i Technik Badań Społecznych
Instytut Socjologii Uniwersytetu Łódzkiego
ul. Rewolucji 1905 r. 41/43, 90-214 Łódź
e-mail: anna.kacperczyk@gmail.com

chodzi wszakże nie tylko o kwestie wyznania i religijności naukowca, ale o wiele innych osobistych doświadczeń, które naznaczają badacza tak dotkliwie, że czynią z niego „obcego” w świecie naukowców. Tak dramatyczne doświadczenie własnej „obcości” w dotychczasowym środowisku, będące skutkiem przekroczenia – przesunięcia własnego epistemicznego horyzontu – powoduje często, że badacze tacy decydują się opuścić swój dotychczasowy świat w poszukiwaniu innej wspólnoty dyskursu, w której będą mogli pracować bez poczucia wewnętrznego rozszczępienia, „żyjąc także prywatnie w tym samym, niedzielnym horyzoncie” (s. 23). Badacze tacy doświadczają przemiany polegającej na tym, że ich życie osobiste w najgłębszym wymiarze wyznawanych norm etycznych żąda spójności narracji, pełnego zintegrowania tego, w co się głęboko wierzy z życiem profesjonalnym. Co więcej, nie chcą pozostawać poza dyskursem akademickim, ale walczą o to, by pozostać w jego środku (s. 30).

Autor w swoim tekście rozważa socjologiczne i epistemologiczne komplikacje, jakie wprowadza taka sytuacja. Píše o „dialektyce horyzontów” myślowych sprzed i po nawróceniu, które każą jednostce patrzeć na siebie „sprzed” nawrócenia jak na „inne-go” – te jego dwa horyzonty „należą do jednej osoby, ale nie jest to już – z powodu konwersji – «ta sama» osoba” (s. 26). Wejland zwraca uwagę na to, że tego rodzaju sytuacja ma także miejsce, gdy „czytamy innych” i gdy nasze oraz owych innych horyzonty spotykają się w akcji interpretacji. „Interpretator «czyta» tekst autora, wnosząc do tego zabiegu swój horyzont i próbując «spotkać się» z horyzontem autora, by tekst zrozumieć” (s. 26). Własny horyzont poznawczy stanowi warunek rozumienia innego.

Jest rodzajem przedrozumienia, tego, „z czym dochodzimy do tekstu [...] i co w jego rozumienie sami wnosimy. Własnego horyzontu z rozumienia kogoś innego i jego tekstu nie można wyłączyć” (s. 26). Interpretacja jest rodzajem przekładu badanego tekstu na tekst zrozumiały dla własnego horyzontu myślowego. W tym sensie samo badanie naukowe jawi się także jako rodzaj przekładu z perspektywy badanych w stronę horyzontu badacza (etnografa-antropologa) i tych, którzy razem z nim dzielą wspólny horyzont poznawczy.

Rozdział drugi autorstwa Marcina Kafara, *Biograficzne epifanie w kontekście tworzenia podstaw jakościowego kolektywu myślowego*, ukazuje źródła powstawania „nowych szkół” naukowych w głębokich osobistych doświadczeniach biograficznych ich prekursorów. W indywidualnych losach konkretnych badaczy, w przemianach, jakim podlegają, autor dostrzega pewien powtarzający się wzorzec. Jego zdaniem, „bez jednostkowego doświadczenia (i nadbudowanego nad nim specyficznego rodzaju autorefleksji) zapewne nie byłoby możliwe ukonstytuowanie się pola badań jakościowych w takiej postaci, w jakiej dziś je znamy” (s. 38). Drogi do „nowych światów” otwierają intymne przeżycia konkretnych badaczy, stając się dla nich samych momentami przełomowymi na miarę objawienia, epifanii, „które pociągają za sobą decyzje o charakterze «profesjonalnym» – zawodowym, jak i «prywatnym» – czysto ludzkim” (s. 38).

W tle tych rozważań autor stawia pytania: „w jakim stopniu, w jakim zakresie, i przy mobilizacji jakich środków jednostka faktycznie uczestniczy w procesie budowania kolektywnej świadomości” (s. 38). Zdaniem Kafara, ten jakościowy kolektyw myślowy

wyrasta z gleby życiowych dramatów – śmierć bliskich osób, wypadek, ciężka choroba, towarzyszenie w cierpieniu, zetknięcie ze złem pogłębiają stare i rodzą nowe wątpliwości, symbolicznie pobudzając w badaczu-człowieku chęć radykalnego przewartościowania stosunku do świata w różnych jego przejawach i w różnych odsłonach: teoretycznej, empirycznej, doznaniowej, uczuciowej, relacyjnej i tej odbijającej się we wszystkich pozostałych, odsłonie formującej mnie jako osobę będącą wartością dla samej siebie. (s. 38–39)

Autor nawiązuje tutaj do biograficznych epifanii Normana K. Denzina, Ivonny S. Lincoln, Arthura P. Bochnera, Carolyn Ellis czy Laurel Richardson. Ich przeżycia ukazujące rozdziew pomiędzy tym, czego się pragnie a tym, co w rzeczywistości się robi domagały się wprowadzenia zasadniczych zmian w ich życiu profesjonalnym i żądały większej spójności pomiędzy różnymi sferami doświadczeń. Jednocześnie przeżycia te stały się załączkiem poszukiwań dla innych badaczy o podobnym sposobie myślenia i wykrawania w ramach dotychczasowej dyscypliny przestrzeni wspólnoty, pozwalającej zespolic się tym, „którzy doznali epifanii w tej samej przestrzeni” (s. 42). Arthur Bochner, w kontekście doświadczenia nagłej śmierci własnego ojca, pisze:

[ś]mierć ojca postawiła mnie na rozdrożu, ukazała rozstępn między doświadczeniem bycia zwykłym człowiekiem i doświadczeniem bycia naukowcem. Zawsze zmagalem się ze zbytym oddaleniem sfery osobistej od akademickiej. Po śmierci ojca zdałem sobie jednak sprawę, że moje dni są policzone i że nadszedł czas, aby wstać i zrobić to, co serce wskazywało jako ważne. (s. 43)

Kluczem do wejścia na tę ścieżkę jest przeżycie sytuacji granicznej, jej rozpoznanie i pojawiające się w związku z nią redefinicje skłaniające w konsekwencji do domagania się od siebie samego „radykalnej zmiany optyki światopoglądowej z osadzonej na *dążeniu do poznania* na *dążenie do sprawiedliwego działania*” (s. 60).

Przeżycie graniczne jest niewymownie wstrząsające, trudne do wyrażenia słowami – musi jednak zostać nazwane, jeśli chcemy się nim z innymi podzielić. Istnieje potrzeba zbudowania nowego słownika oraz adekwatnych form ekspresji pozwalających na wyrażenie tego, co się przeżyło. Pomiedzy epifanicznym wydarzeniem a podjęciem nowego kierunku działania mija niekiedy długi czas „dojrzewania” podmiotu w dążeniu do „odnalezieniu własnego głosu” i poszukiwania nowej ścieżki, którą będzie się odtąd podążać.

Marcin Kafar w swoim tekście przygląda się również samemu pojęciu „epifanii”. Analizuje jego atrybuty (nagłość, dysproporcjonalność, „duchowość”) oraz ich epistemiczne konsekwencje w postaci potrzeby bycia wiernym sobie czy odczuwania pragnienia „dawania świadectwa”.

Nawiązując do Turnerowskiej koncepcji liminalności, Kafar wskazuje na prekursorów nowej humanistyki jako na „liminalnych myślicieli” lokujących siebie w obszarach granicznych świata nauki, poszukujących nowych ścieżek poznawania i wprowadzających ducha zmiany. Odwołuje się także do koncepcji Ludwika Flecka, opisując proces

wyłaniania się „postaci” służącej za operatora danego kolektywu myślowego [który – AK] znakomicie

pasuje do klimatu przenikającego opowieści Denzina, Richardson, Bochnera i Ellis. Ich performanse, prowokujące wystąpienia, znoszenie obelg ze strony ortodoksyjnych badaczy, ogólny niepokój badawczej duszy, usilne szukanie nowych inspiracji mających zapewnić punkty teoretycznego i metodologicznego odniesienia, wreszcie tworzenie na własną rękę narzędzi językowych pozwalających na konstruowanie słownika zgodnego z *naszymi* przekonaniem nie jest niczym innym niż Fleckowskim chaosem wywołującym nastrojowe napięcie wśród grupy konwertytów czy – tak wolałby powiedzieć Turner – stanem liminalnym, pożądanym przez *świadome* podmioty ludzkie, które zdecydowały się podążać sobie właściwym szlakiem. (s. 64)

Rozdział trzeci napisany przez Carolyn Ellis, *Mknący pociąg, czyli zmienne koleje kariery. Życie akademickie pod wysokim napięciem*, opisuje napięcie, jakiego doświadczają pracownicy nauki, których życie osobiste i zawodowe przenikają się z uwagi na ich własne ogromne zaangażowanie w działalność naukową. Nasuwa się tutaj klasyczna już wypowiedź Charlesa W. Millsa na temat rzemiosła intelektualnego:

najbardziej godni podziwu myśliciele w łonie społeczności uczonych [...] nie czynią rozróżnienia pomiędzy swoją pracą a swoim życiem. Jedno i drugie traktują, jak się wydaje, zbyt poważnie, by pozwolić na taki rozdźwięk – pragną używać każdego z nich, by wzbogacić drugie. [...] Oznacza to, że musisz nauczyć się wykorzystywać swoje własne doświadczenie życiowe w swojej pracy intelektualnej, nauczyć się nieustannie je badać i reinterpretować. (Mills 2007: 302)

Carolyn Ellis, dostrzegając trudności, jakie rodzi takie pełne zanurzenie w pracę naukową kosztem

życia osobistego, stawia pytanie: „[n]a ile owocne jest takie życie? Życie w całości podporządkowane pracy, toczony kosztem osobistych spraw, negatywnie odbijające się na relacjach z innymi ludźmi. Jak wpływa ono na nasze ciała i dusze?” (s. 69). Bycie kobietą i profesorem to trwające wiele lat zmęczenie, praca na najwyższych obrotach, zatracanie się w realizowanych projektach, niedawanie sobie szansy na regenerację i spontaniczny wypoczynek.

Autorka odsłania złożoność funkcjonowania w ramach instytucji akademickich „wykorzystujących nasz czas oraz kompetencje, ale rzadko poczuwających się w zamian do finansowych gratyfikacji” (s. 70). Zaprzeczenie się karierze naukowej, sprawie rozwijania nowych kierunków badań, jej własne zaangażowanie w proces legitymizowania autoetnografii poza tym, że rodzi stres, ma także pozytywne strony – badaczka czuje, iż ma coś do zaoferowania innym, a związany z podjętymi zadaniami stres staje się równocześnie wskaźnikiem dobrze wykonywanej pracy, bycia osobą, od której się czegoś wymaga, oczekuje, którą chce się gościć na konferencjach i warsztatach, której praca dowartościowuje ją samą jako osobę. Ellis poucza samą siebie, by umiała odmawiać kolejnym propozycjom i nie brała na siebie nadmiernych zobowiązań, z góry „narażając się na niedotrzymywanie terminów” (s. 70). Reflektuje się, że aby im sprostać, wykształciła w sobie zdolność „wielozadaniowości”, która jednak w ostatecznym rozrachunku pochłania wszystko i powoduje zatracenie radości z życia. Autorka rozpoznaje we własnych symptomach zmęczenia oraz niepokojących snach sygnały ostrzegawcze, które prowadzą ją do zasadniczych pytań „na czym mi zależy i jak chcę żyć” (s. 76). „Powinam się zastanowić,

czy satysfakcja z tego, co robię jest proporcjonalna do wkładanego wysiłku” (s. 69) – pisze Ellis i stawia pytanie, jak wyskoczyć z tego „pędzącego pociągu”, nie uszkadzając się przy tym. Ciekawy tekst pisany z pozycji dojrzałej profesorki, w charakterystycznym dla Carolyn Ellis stylu wewnętrznego monologu przecinanego dialogami z mężem oraz świadectwami innych badaczek przeżywających podobne problemy, rekonstruuje jej próbę odnalezienia równowagi pomiędzy własnym życiem osobistym i zawodowym.

Czwarty rozdział autorstwa Marcina Kafara pod tytułem *Michael Foucault jako heterotopia* odwołuje się do biografii francuskiego badacza, przedstawiając jego postać jako heterotopię. Jak pisze Kafar:

[w] logice Foucaultowskiej poddawany dyskursywnym naciskom podmiot nieustannie weryfikuje swoje klasyfikacyjne posunięcia z [...] „elementarnym systemem” narzucającym światu „ład i porządek” [...] Wszelako [...] zdarzają się sytuacje, w których źródłowy ład i porządek bywa kwestionowany, jego reguły podawane są w wątpliwość, a ten, kto [...] znajdzie się w orbicie oddziaływania owej „aberracji”, odczuje głęboki niepokój, narażając się jednocześnie na „rozpad języka” – grozi mu utrata „tego, co wspólne” miejscu i nazwie. (s. 91)

Foucault w owych „odmiennych stanach” upatruje „siły na wskroś ambiwalentnej, równie łatwo *burzącej* pierwotny ład, co *inicjującej* twórczy kulturowy ruch; siła ta kielkuje w «wymiarze heterokliczności», gdzie nieustannie migoce «wielka liczba możliwych łańcuchów», naprzemiennie przeobrażających się w dwie przeciwstawne formy: utopie i heterotopie” (s. 91).

Utopie niosą pocieszenie; choć realnie nie mają miejsca, rozkwitają w cudownej jednolitej przestrzeni – oferują miasta z szerokimi ulicami, uprawne ogrody i gościnne krainy, nawet jeśli dostęp do nich bywa wątpliwy. Heterotopie niepokoją, bez wątpienia dlatego, że sekretnie podminowują język, że przeszkadzają nazywać to *i* tamto, że rozbijają nazwy pospolite albo je komplikują. (s. 91–92)

„Utopie i heterotopie stanowią swoisty rezerwuar *możliwości przestrzennych* zyskujących wydzźwięk uniwersalny, dają się bowiem odszukać w każdym typie kultury. Występują jako integralna część działań społecznych rozciągniętych pomiędzy dążeniem do idealizacji świata (utopia) a wątpliwością w jego prawomocność (heterotopia)” (s. 92).

Zdaniem Marcina Kafara, „Michel Foucault jako osoba i jako myśliciel jest «inną przestrzenią»; pozostaje kimś krańcowo heteroklicznym; jest on zarazem heterotopią i heterotopologiem – kimś, kto posiada świadomość swej własnej wewnętrznej sprzeczności i ostatecznie czyni ją swoim intelektualnym i poznawczym atutem” (s. 92). Jak pisze Kafar, Foucault wymyka się wszelkim klasyfikacjom, jest „miejszem osobliwym” przywołującym do łącznego zaistnienia sprzeczne i wykluczające się kategorie myślenia (s. 92). Odrzuca nawet dążenie ustanowienia własnej stabilnej autodefinicji: „[n]ie uważam za konieczne wiedzieć dokładnie, kim jestem. Tym, co najciekawsze w życiu i pracy jest stawanie się kimś nowym, kim nie było się na początku” (s. 94) – i dalej: „[n]ie pytajcie mnie, kim jestem ani nie mówcie mi, abym pozostał taki sam” (s. 95).

Kafar zwraca uwagę na transdyscyplinarność oraz ogromną siłę oddziaływania myśli i prac Foucaulta,

które przeniknęły do niemal wszystkich dyscyplin humanistyki. Wskazuje także na dyspersyjność jego tekstów, dotyczących niezwykle żywotnych kwestii społecznych, jak: szpital, choroba psychiczna, system penitencjarny, ludzka seksualność czy wszechobecność władzy (s. 97). Jednocześnie tropi wzajemne zależności pomiędzy tymi tekstami a życiem Foucaulta. Do tego właśnie służy mu pojęcie heterokliczności. Odnajduje ją zarówno w biograficznym osamotnieniu i nieprzystawalności społecznej Foucaulta oraz w obszarze jego naukowych poszukiwań. Pojęcie to pozwala ostatecznie dokonać scalenia „profesjonalnych” i „nieprofesjonalnych” wymiarów działalności Michela Foucaulta. Analizując pozycje, z jakich wypowiada się francuski myśliciel, Kafar usiłuje uzmysłowić czytelnikom złożoność mechanizmów wyłaniania się nowych idei w nauce, które okazują się ściśle powiązane z biografią (s. 98). Pokazuje, w jaki sposób „pewien projekt intelektualny wyrasta z doświadczenia osobistego” (s. 86).

Rozdział piąty pod tytułem *Życie w relacjach. Biografie naukowców w kontekście Teorii Aktora-Sieci* autorstwa Michała Wróblewskiego demitologizuje wyobrażenia na temat naukowego postępowania badawczego. Odwołując się do teorii aktora-sieci (*Actor-Network Theory* – ANT), autor odrzuca naiwne przekonanie, że w procesie poznania naukowego nadrzędną rolę pełni indywidualnie działający podmiot. Zwraca uwagę na to, że kreatywne działanie naukowe – tak samo jak każde inne działanie społeczne – odbywa się i przebiega w złożonych układach społecznych, a naukowiec zмага się „z innymi ludźmi, z konkretnymi przedmiotami, wartościami, ideami i całą skomplikowaną tkanką życia codziennego” (s. 102). Właśnie w taki sposób

autor patrzy na życiorysy naukowców – przez pryzmat ich złożoności, nieoczywistości i zanurzenia w sieciach relacji.

Wyrastająca z etnografii laboratorium teoria aktora-sieci ma ambicję dotrzeć „do praktycznej działalności badaczy wszelkich dyscyplin” (s. 103) i okazuje się szczególnie przydatna do „analizowania biografii naukowców – zarówno z obszaru nauk przyrodniczych, jak i humanistycznych” (s. 103). Zdaniem autora, „przyjęcie ANT może przynieść wiele ciekawych i płodnych poznawczo interpretacji” (s. 103) w obszarze badań nad biografiami naukowymi.

Bardzo ważne miejsce w tym sposobie ujmowania życiorysów naukowych ma kontekst życia i twórczości badaczy, który w ANT problematyzowany jest w postaci metafory sieci wzajemnych powiązań i wpływów. Sieci te powstają w wyniku praktyk zwanych *translacjami*, które polegają na takim przyłączaniu nowych aktorów do sieci, że zmienia to zarówno samą sieć, jak i owych aktorów, co w rezultacie prowadzi do nieustannego rekonstruowania sieci (kontekstu). „Jednostka działa w kontekście, którego nie da się zrozumieć za pomocą jakiejś ogólnej kategorii, ale rozpada się na szereg szczegółów, zależności i działających aktorów” (s. 108).

Centralnym elementem zainteresowania ANT pozostaje nieustannie przekształcające się *działanie*, stanowiące atrybut aktora, wyrażający jego sprawczość. Aby zilustrować sposób ujmowania działania naukowca przy użyciu tej teorii, autor dokonuje prezentacji biograficznej historii francuskiego chemika i noblisty Frédérica Joliot i jego udziału w wynalezieniu przez aliantów bomby atomowej. Kolejne

przykłady – dotyczące wynalezienia modelu podwójnej helisy DNA przez Francis Cricka i Jamesa Watsona oraz skonstruowania 32-bitowego komputera Eclipse przez Toma Westa – mają obrazować działanie aktora/naukowca w kontekście/sieci.

Autor przy pomocy tych historii obrazuje zarazem problem kontekstu oraz działania w kontekście (s. 122). Ich rozróżnianie z punktu widzenia ANT nie ma większego znaczenia, ponieważ podział na aktora i sieć czy na działający podmiot oraz jego kontekst nie istnieje (s. 122).

Aktor jest siecią [...] – naukowiec ustanawia cały szereg relacji, wyznacza zakres działania innych aktorów, określa reguły gry i ustanawia obowiązkowe punkty przejścia. Dzięki wszystkim tym praktykom nie jest już jednostkowym badaczem, ale zbiorem czynników pozaludzkich, praktyk, zasobów finansowych, instytucji itp. Jednocześnie sieć jest aktorem [...] sieci zależności działają, przekształcają i negocjują, tworzą ramy dla działania, mnożą jedne możliwości i niwelują drugie. (s. 122)

Przedstawienie życia naukowca zgodnie z teorią aktora-sieci polega na opisanu tego, „w jaki sposób podmiot działa, przekształca, negocjuje, wpływa na innych aktorów” (s. 113). „Aktor jako element działający (zarówno ludzki, jak i pozaludzki) może być na tyle silny, że konstytuuje i «organizuje» środowisko wokół siebie w taki sposób, że wszyscy inni aktorzy muszą dostosować się do jego reguł” (s. 113). W kontekście teorii aktora-sieci o wybitności jednostki decyduje nie tyle jej wola i odosobnione działania, „ale cały szereg mobilizowanych relacji” (s. 116). Jednostka wybitna, nad wyraz twórcza, genialna

„to jednostka, po pierwsze, zdolna do wytworzenia wokół siebie bardzo dużej liczby wiązań, po drugie, potrafiąca owe wiązania umiejętnie podtrzymywać, po trzecie, silnie oddziałująca na innych aktorów i ich relacje” (s. 116). Zdaniem Wróblewskiego

skrupulatne przyglądanie się biografiom naukowców daje szansę odmitologizowania postaci badacza jako wybitnej jednostki osiągającej sukces wyłącznie na drodze indywidualnego wysiłku oraz pozbycia się iluzji procesu badawczego jako samotnego przecierania szlaku własnego odkrycia przez pojedynczego człowieka. O wybitności badacza decyduje nie indywidualna wola w dążeniu do genialnego odkrycia, ale „cały zbiór relacji, sojuszników i praktyk, jakie aktor jest w stanie zmobilizować”. (s. 123)

Wytwarzanie wiedzy jest procesem wysoce relacyjnym, budowaniem skomplikowanej sieci powiązań, której elementy zawierają w sobie czynnik sprawczy, oddziałujący synergicznie na efekt końcowy pracy badawczej.

W rozdziale szóstym pod tytułem *Czy istnieje „profesjonalny” i „nieprofesjonalny” wymiar biografii? Rozważania na kanwie Opowieści autobiograficznej Michała Głowińskiego. Refleksja rozpisana na dwa głosy* Monika Modrzejewska-Świąłowska oraz Marcin Maria Bogusławski wyrażają pogląd, że „przeciwstawianie sobie biografii prywatnej i biografii zawodowej jest czymś sztucznym. Człowiek bowiem doświadcza swojego istnienia jako swoistego kontinuum, w którym to, co prywatne i to, co zawodowe jest ściśle ze sobą powiązane, a często również od siebie nieodróżnialne” (s. 127). Autorzy przyjmują tezę „o nieredukowalnie narracyjnym charakterze (auto)biografii człowieka,

pojmowanej jako próba refleksyjnego zrozumienia własnej historii i uporządkowania oraz powiązania jej elementów” (s. 128). Rozważania swoje prowadzi na kanwie analizy „opowieści autobiograficznej” Michała Głowińskiego – rozpisując swoje interpretacje na dwugłos pedagoga (Modrzejewska-Świgulska) oraz filozofa (Bogusławski).

W perspektywie filozoficznej Bogusławski wykorzystuje ontologiczno-ontyczne badania Jeana-Paula Sartre’a, nazywane psychoanalizą egzystencjalną. Autor, usiłując wyrazić sposób myślenia Głowińskiego o historii i własnej biografii w języku ontologii Sartre’a, dostrzega, że refleksja autobiograficzna służy Głowińskiemu do „uporządkowania życia i samego siebie” oraz „nadawania sensu zapamiętanym doświadczeniom” (s. 130). Doświadczeniem pierwotnym było dla Głowińskiego bycie Żydem – z tego doświadczenia wypływa wszystko, co spotkało jego samego oraz jego bliskich: konieczność ukrywania się w czasie wojny – skazująca go na ciągłe bycie samemu; „odkrywanie stanowiącej zagrożenie obcości względem innych ludzi (na przykład odkrycie, że obrzezanie stanowi element identyfikujący go jako innego, niepożądanego)” (s. 130); trwale znerwicowanie, idące w parze z „uznaniem życia za wartość najwyższą i z niczym nieporównywalną” (s. 130); „przebywanie w mieszkaniu w pełnej izolacji od rówieśników, a także brak tego, co wypełnia życie dziecka” (s. 130); bycie skazanym na „zainteresowania umysłowe” znajdujące upust w lekturze, grze w szachy, studiowaniu atlasu geograficznego – jedyne dostępne w tym kontekście.

Bogusławski dostrzega konsekwencje tego szczególnego uwikłania biograficznego w obszarze

działań profesjonalnych Głowińskiego, który ostatecznie „wybiera taką metodę i dziedzinę badań, która pozwala mu funkcjonować względnie autonomicznie” (s. 131), a niesłabnące poczucie wyobcowania i refleksja nad nim prowadzi go do podjęcia studiów nad językiem PRL-u czy analizy dyskursów antysemickich. W swojej opowieści autobiograficznej Głowiński rezygnuje z opisywania siebie w kategoriach psychologicznych na rzecz prezentowania siebie jako podmiotu działającego (aktanta – realizującego się poprzez działania).

Bohater [...] pokazany jest nie tyle jako podmiot wewnętrznych konfliktów, przeżyć, emocji, ile jako aktant grający określone role na scenie historii – Żyda zmagającego się z Szoa, naukowca zmagającego się z własnymi lękami i realiami czasu PRL, geja zmagającego się z wewnętrznym wyobcowaniem. (s. 132)

Tragiczność losów bohatera wzmocniana jest lapidarnym i oschłym sposobem opisu – „neutralnie opisywany świat wykluczenia jest światem podwójnie przerażającym” (s. 132). Bogusławski widzi bardzo ścisłą zależność pomiędzy życiem osobistym a biografią zawodową Głowińskiego, stwierdza nawet, że strukturalizm – należący do pola jego działań profesjonalnych – był dla bohatera artykułu „doświadczeniem osobistym” (s. 132). „W przyjętej przeze mnie perspektywie – pisze Bogusławski – odróżnienie biografii prywatnej humanisty od jego biografii zawodowej nie ma sensu. Aktywność zawodowa jest tu jednym z elementów historii badacza warunkowanym (i współwarunkującym!) przez pozostałe elementy historycznego kontinuum” (s. 136).

Tymczasem w ujęciu pedagogicznym Głowiński jawi się jako postać, której „przez całe życie towarzyszyło poczucie wyalienowania oraz inności. [...] Doświadczał niezrozumienia i własnej odrębności również jako niewierzący członek społeczności żydowskiej, jako homoseksualista, wreszcie jako osoba cierpiąca na klaustrofobię” (s. 140). Monika Modrzejewska-Świgulska stwierdza, że szczególnie kontekst społeczno-kulturowy oraz uwarunkowania podmiotowe „spowodowały, że w relacjach z innymi nie mógł on być w pełni sobą” – „zmuszony do ciągłego egzystowania w ukryciu, zakładania «masek», funkcjonowania w samotności” (s. 140). Również w perspektywie pedagogicznej „zasadniczym doświadczeniem, konstytutywnym dla życia w kolejnych «kręgach obcości», jest żydowskie pochodzenie narratora, które m.in. zadecydowało o jego permanentnym trwaniu w sytuacji zagrożenia w czasie wojny, a także konieczność ukrywania się, zarówno fizycznego, jak i symbolicznego (utajniania tożsamości żydowskiej)” (s. 141) – również w okresie powojennym. Bohater tej narracji doświadczający trudności i cierpienia w procesie konstruowania opowieści autobiograficznej przeistacza się w „dojrzałą, świadomą siebie osobę” (s. 143). Jego biograficzny proces wiedzie go poprzez pokonywanie perturbacji losowych i przełamywanie własnej obcości ku aktywnemu i otwartemu komunikowaniu się z innymi zarówno w warstwie referowania zdarzeń, jak i konstruowania własnego wizerunku na użytek opowieści (s. 143). Autor dopełnia swoją narrację wyznaniem tego, co latami skrywał, ponieważ zależy mu na tym, „by ta opowieść o sobie samym wolna była od luk i fałszów, od nieautentyczności i udawania” (s. 143). W tym sensie „Opowieść autobiograficzna jest przykładem «udanej biografizacji» – przynosi nowe, pozytywne obrazy własnego życia,

reinterpretacje, które pozwalają «zrozumieć i oswoić to, co bolesne, przypadkowe, oddalone w czasie» – co pozwala autorowi «chronić pozytywny obraz własnej osoby», jak pisze Modrzejewska-Świgulska za Danutą Urbaniak-Zajac (s. 146).

W efekcie otrzymujemy interesujący eksperyment poznawczy rozpisany na dwa głosy (filozoficzny i pedagogiczny), które, wykorzystując perspektywę transdyscyplinarną i rozkładając nieco inaczej akcenty swoich analiz, dochodzą do spójnych wniosków w odniesieniu do powiązań pomiędzy *biografią prywatną i zawodową*. Autorzy artykułu wskazują, że sam podział na biografię prywatną i zawodową „może budzić wątpliwości, bo opiera się na założeniu, że człowiek jest kimś innym prywatnie i zawodowo” (s. 147). W przypadku analizowanej biografii Głowińskiego stwierdzają oni, że „to, co *prywatne* i to, co *zawodowe* jest [...] od siebie nieodróżnialne, gdyż heterogenicznych elementów składających się na życie doświadczamy równocześnie” (s. 147).

Rozdział siódmy autorstwa Marty Songin pod tytułem *Doświadczenie etnograficzne i polityka usytuowana* podejmuje problem „powiązań istniejących między *indywidualnym doświadczeniem badacza a doświadczeniem etnograficznym* (profesjonalnym)” oraz „zagadnienie politycznych uwarunkowań wiedzy antropologicznej” (s. 152).

Autorka zwraca uwagę na to, że w samej obserwacji uczestniczącej, konstytutywnej dla antropologii metodzie badań terenowych, tkwi paradoks polegający na żądaniu od badacza całkowitego „zanurzenia się w tubylczej kulturze”, a jednocześnie

„zachowania wobec niej krytycznego dystansu” (s. 152). „Od upowszechnienia się i instytucjonalizacji metody długotrwałych badań terenowych – pisze autorka – w nauce o człowieku uzewnętrznia się trudna do zdefiniowania granica pomiędzy tym, co *osobiste* i tym, co *profesjonalne*” (s. 152). Autorka śledzi przemiany, jakim podlega sposób konceptualizacji doświadczenia etnograficznego, prowadzące do punktu, w którym „doświadczenie osobiste badacza zostaje bezpośrednio włączone w proces powstawania wiedzy” (s. 153), a uzasadnienie takiej praktyki ma charakter nie tyle *epistemologiczny*, ile *etyczny* – co, zdaniem autorki, „wynika z przekonania, że bezosobowy tryb wypowiedzi autora zdaje niepełną relację z wydarzeń w terenie i tym samym postrzegany jest on jako nieszczerzy, zafałszowujący doświadczenie, pozbawiony niezbędnej wrażliwości oraz empatycznego wglądu” (s. 153–154).

Egzemplifikacje gatunku autobiograficznej etnografii, której motywem jest działanie etyczne polegające na kierowaniu swojej uwagi na Innego, stanowią tu prace Marcina Kafara (2010b) oraz Kamila Pietrowiaka (2011). „Przyjęcie niniejszej perspektywy skutkuje odrzuceniem dystansu i przyznaniem pierwszeństwa związkowi rodzącemu się między dwójgim ludzi” (s. 155–156). „W konsekwencji, narracja antropologiczna przekształca się w opis doświadczeń własnych i doświadczeń napotykanymi osobami, jest historią życia wyrastającą z pragnienia nawiązania autentycznej relacji opartej na wzajemności i (współ)przeżywaniu” (s. 156).

Autorka zgłasza także pod adresem takich form sytuowania badacza w procesie wytwarzania wiedzy pewne wątpliwości: po pierwsze, czy koniecz-

nym warunkiem tego rodzaju współuczestnictwa „nie jest przypadkiem podzielenie oglądu świata i pewnego typu wrażliwości, który oni prezentują” (s. 156); po drugie, czy rzeczywiście „tęsknota za obcowaniem z drugim człowiekiem tak samo bliska jest wszystkim badaczom” (s. 156).

Marta Songin nawiązuje także do sposobów konceptualizowania doświadczenia etnograficznego przez badaczki związane z nurtem poststrukturalistycznym oraz feministycznym. Odwołuje się do koncepcji „wiedzy usytuowanej” Donny Haraway oraz do koncepcji Joan Scott, która doświadczenie traktuje jako kategorię skonstruowaną, zawierającą w sobie „ideologiczne ślady kontekstu, z którego się wyłania” (s. 157). Usytuowanie doświadczenia nie jest tu rozumiane jako „osadzenie w rzeczywistości”, „ale jako miejsce, w którym przecinają się rozmaite dyskursy biorące aktywny udział w wytwarzaniu pozycji podmiotowych” (s. 157).

Zdaniem autorki wytwarzanie wiedzy antropologicznej nie może sprowadzać się „do opisywania prywatnych doznań i poglądów badacza lub jego badanych” – uważa ona, że praktyka taka naraża antropologów na solipsyzm i narcyzm, a także jest wątpliwa pod względem poznawczym (s. 158).

Teksty badaczek feministycznych zwracają uwagę na usytuowanie badacza będące „egzemplifikacją włączania aktywnego «ja» w proces produkcji wiedzy” (s. 158). Podejście feministyczne sugeruje, że „doświadczenie rodzi się w wyniku usytuowania podmiotu w dyskursach społecznych i kulturowych i tym samym nie może być pojmowane w terminach subiektywnych doznań podmiotu” (s. 158).

Toteż zachęca się badaczki do podejmowania refleksji nad ich własnym umiejscowieniem w projektach badawczych. „Wiedza wytwarzana jest przez podmioty posiadające płeć, narodowość, seksualność czy wiek” (s. 160). Autorka opisuje szereg ograniczeń, jakich doświadczają w terenie kobiety antropolożki.

Autorka podkreśla także konieczność uzyskania narratywistycznego dystansu wobec badanych Innych. Jej zdaniem doświadczenie etnograficzne, mimo że powiązane „z tym, co indywidualne” (s. 160), nie zamyka się w opisywaniu osobistych przeżyć badacza i badanych. Widzi ona raczej proces badawczy jako „złożoną kulturową mediację, dynamiczne doświadczenie interpersonalne” (s. 160), którego sens wytwarzany jest gdzieś „pomiędzy nami i innymi” (s. 160). Aby doświadczenie stało się zrozumiałe, doświadczający musi spojrzeć na nie z dystansu, z oddali. W tej perspektywie podtrzymywanie granicy pomiędzy życiem i badaniami funkcjonalnie temu służy.

Rozdział ósmy stanowi znakomity tekst autorstwa Małgorzaty Kostrzyńskiej pod tytułem „*Historia każdego rozbitka jest zawsze moją historią*” – o współistnieniu biografii badanego i badacza, w którym opisuje ona dynamikę prowadzonych przez siebie badań nad bezdomnymi. Autorka zdaje kolejno relację z poszczególnych faz procesu: (1) „otwarcia” relacji badany *versus* badacz, (2) „docierania się” biografii oraz (3) „współistnienia biografii badanego i badacza”, opisując jednocześnie złożoność sytuacji własnej współobecności w świecie ludzi bezdomnych. Doświadczana przez badaczkę emocjonalna presja związana z prowadzeniem badań partycy-

pacyjnych wynika ze szczególnego kontekstu tego projektu: z istnienia fizycznego niebezpieczeństwa oraz nieprzewidywalności zdarzeń w terenie badania, z problemu dawania badanym nadziei na lepsze życie, z towarzyszącego badaczce ciągłego uczucia niepewności oraz trybu działania metodą prób i błędów.

Niezwykle poruszająca opowieść Małgorzaty Kostrzyńskiej ukazuje biograficzne przemiany, jakim podlegało życie osób objętych badaniem, jak i jej własne. Nawiązanie więzi z bezdomnymi powoduje, że badaczka staje się niejako mediatorem pomiędzy światem bezdomnych i społeczeństwa. „Badacz trwa niejako w «zawieszeniu» między dwiema rzeczywistościami. Jest zarazem przedstawicielem bezdomnych w świecie społeczeństwa i przedstawicielem społeczeństwa w świecie bezdomnych” (s. 180). W miarę trwania badania badaczka zaczyna pełnić rolę rzeczniczki bezdomnych, której obecność zmienia społeczny odbiór samego bezdomnego w urzędach i instytucjach pomocy. „Osobiście doświadczałam wraz z badanymi tego, jak kolejni urzędnicy podchodzili do nas, by sprawdzić, co się dzieje, kim ja właściwie jestem i jak to możliwe, że nie działam w porozumieniu z żadną powołaną do tego celu instytucją” (s. 180). Dzięki takiej postawie badaczki, która staje po stronie bezdomnego i występuje w jego imieniu, „ludzie zaczynają na niego «inaczej patrzeć», zapominając o stereotypach lub przynajmniej otwierając oczy na ich nieadekwatność” (s. 180).

Analiza Kostrzyńskiej odsłania dramatyczne niedostosowanie działań instytucji pomocowych do potrzeb osób bezdomnych. „Zinstytucjonalizowane

miłosierdzie” okazuje się całkowicie pozbawione empatii wobec bezdomnych prezentujących się „na normalnego”, czyli niewyróżniającego się niczym od reszty społeczeństwa, który „dobrze wygląda”, „nie śmierdzi”, „nie leży w łachmanach w bramie z zawszawioną nogą” (s. 181). Instytucje pomocowe kierują swoją uwagę jedynie na osoby dokonujące autoprezentacji „na bezdomnego” – realizującego stereotyp bezradnego człowieka nieproszącego już nikogo o pomoc: „leży w bramie”, „śmierdzący, zawszawiony, brudny” (s. 182). „Sytuacja ta w okrutny sposób obnaża brak odpowiednich narzędzi pomocowych kierowanych do bezdomnego pozostającego w roli «na normalnego», który na tym etapie życia i przy tym sposobie autoprezentacji miałby jeszcze szansę na powrót do dawnej równowagi” (s. 182).

Rola „rzecznika” osoby bezdomnej, w którą weszła badaczka, miała konsekwencje biograficzne i dla niej, i dla jej badanych, ponieważ stanowiła dla nich bodziec i inspirację do podejmowania działań w swojej sprawie, „zarażała” ich działaniem, rozbudzała w nich motywację do robienia czegoś, a z czasem pozwoliła im samym przejmować inicjatywę. „Dochodziło więc do samodzielnego poszukiwania pracy przez bezdomnego czy też sytuacji, kiedy osoba będąca liderem wśród grupy bezdomnych weszła w moją rolę, samemu aranżując akcję, motywując pozostałych do pracy” (s. 184).

Małgorzata Kostrzyńska relacjonuje także zjawisko „zarażania piętnem”, zauważa, że „stygmatyzacja bezdomnych rozszerza się na inne osoby z ich otoczenia” – w tym również na badaczkę, która występowała w roli ich rzecznika (s. 184).

Osoba badaczki wprowadziła do badanego przez siebie obszaru wiele zmian, sama także podlegając zmianom.

Czas spędzony z bezdomnymi na ulicach miasta niewątpliwie był czasem owocnym [...] wzbogacającym mnie w doświadczenia, których nie sposób zgromadzić gdzie indziej; był też czasem prowadzącym do przemiany tożsamościowej badacza. Przemiana ta zachodziła powoli i stopniowo, w powiązaniu z bardzo ciężkimi przeżyciami emocjonalnymi i piętrzącymi się dylematami. (s. 184)

Główny kierunek tej przemiany wiąże się z próbą zrozumienia bezdomnych jako „Innych, a nie gorszych” (s. 185), postrzegania ich przez pryzmat „inności” odczytywanej jako „swoistość” (s. 185).

Ostatni, dziewiąty rozdział części pierwszej, autorstwa Łukasza M. Dominiaka, pod tytułem *Autokontrola biograficzna podmiotu jako warunek socjologii i antropologii refleksyjnej. Ku praktycznej epistemologii nauk społecznych* dotyczy problemu pozycji i funkcji, jaką pełni autor naukowych tekstów w procesie wytwarzania wiedzy w dyscyplinach humanistycznych. Autor zwraca uwagę na kilka autobiograficznych aspektów wiedzy wytwarzanej przez humanistów-antropologów, socjologów, nawiązując do wykładu tego zagadnienia przez Umberto Eco oraz przez Michela Foucaulta.

Zdaniem autora, „pytanie o ważkość biografii naukowej jest pytaniem zasadniczym z punktu widzenia przyszłości nauk humanistycznych” (s. 191), zwłaszcza w kontekście pielęgnowanej w świecie współczesnych nauk o człowieku reguły „pozor-

nej obojętności wobec źródeł mówienia/pisania” (s. 191), która ujawnia się przez „stosowanie określonych praktyk pisarstwa akademickiego i wyznawaną etykę zawodową” (s. 191). „Skoro bowiem – jak pisze autor – akceptujemy dwubiegunowy spłot podmiotu i przedmiotu poznania, to niemożliwe jest pozbawienie tego «epistemologicznego równania» jednej ze stron (poprzez systematyczne «zapominanie» «kto» mówi) bez widomego zubożenia efektów pracy badawczej” (s. 191–192). Autor postuluje zatem uprawianie przez badaczy autorefleksji, która ucieka od narcyzmu, a równocześnie wzbrania się „przed całkowitym usuwaniem siebie samych z własnej twórczości naukowej” (s. 192).

Część druga – *Między życiem a opowieścią o życiu. Dyskusja nad auto/biograficznymi wymiarami doświadczenia* – stanowi dopełnienie części pierwszej. Jest to relacja z dyskusji, jaka odbyła się na Wydziale Nauk o Wychowaniu Uniwersytetu Łódzkiego 20 maja 2011 roku. Udział w niej wzięli autorzy zamieszczonych w książce tekstów oraz zaproszeni goście. Ta nietypowa forma dyskusji ma w zamierzeniu redaktora tomu nawiązywać „do idei żywej wymiany poglądów i czerpania inspiracji z dialogu toczącego się twarzą w twarz” (s. 9).

Trudno jest napisać recenzję dzieła stanowiącego – zwłaszcza w części pierwszej – zbiór tekstów, z których każdy stanowi w istocie całość autonomiczną, zamkniętą i który mógłby z powodzeniem funkcjonować jako niezależny artykuł. Wybór zaprezentowany przez Marcina Kafara wiąże jednak i spaja

pewna idea – wspólna im wszystkim, a przedstawiająca próbę odpowiedzi na pytanie o granice między tym, co narzucone przez uczestnictwo we wspólnocie badaczy, w akademickim „kolektywie myślowym” a tym, co wynika ze współuczestnictwa we wspólnocie życia. *Biografie naukowe* ukazują badaczy społecznych nie tylko jako naukowców, ale jako zwykłych (i niezwykłych zarazem) ludzi zmagających się z codzienną materią życia, a jednocześnie wędrujących po rozmaitych światach społecznych jako badacze.

We *Wstępie do Biografii naukowych* Marcin Kafar pisze: „zależało mi na przywróceniu nauce o człowieku ludzkiej twarzy” – i dalej:

nauki nie uprawiają wyabstrahowane ze świata jednostki, ale ukontekstowani kulturowo i społecznie ludzie [pogr. w oryginale]. To z kolei prowadzi do pytań o stosunki zachodzące pomiędzy wiedzą usytuowaną w przestrzeni naukowej a światopoglądem konkretnego badacza, wyznawanym przez niego systemem wartości, polem przeżyć indywidualnych czy predyspozycji osobowościowych. Osobiste doświadczenia każdego z nas („nieprofesjonalna” część naszych biografii) nieustannie – świadomie lub nieświadomie – ciąży na wszystkim, co mieści się w polu poczynić „profesjonalnych”: począwszy od wyborów obszarów badawczych, a skończywszy na sposobach ich teoretycznej i metodologicznej konceptualizacji. (s. 9)

Całość wypracowana przez Marcina Kafara i pozostałych współautorów tekstów oraz uczestników zaprezentowanej dyskusji stanowi niezwykle ciekawą propozycję dyskursu dotyczącego napięć

pojawiających się na styku życia prywatnego i zawodowego naukowców, ich doświadczeń osobistych i działań profesjonalnych. Głównym tematem przewijającym się w całej książce jest właśnie ta relacja pomiędzy „profesjonalną” i „nie-profesjonalną” sferą praktyk w dziedzinie nauk humanistycznych oraz wielowymiarowe powiązania wyłaniające się na granicy osobistego doświadczenia biograficznego naukowców oraz ich pracy akademickiej.

Dyskurs naukowej wspólnoty miał do tej pory tendencje do przemilczania lub usuwania w cień wątków życia osobistego badaczy, pozostawiając je poza marginesem zainteresowań jako niewygodny fakt lub element zupełnie nieistotny wobec tworzonych koncepcji i głoszonych teorii. Nawet Erving Goffman wyraźnie rozdzielał te dwie sfery swego życia.

Sam Goffman nigdy nie pisał o sobie samym i unikał wywiadów (a także zdjęć). Gillian Sankoff, wdowa po Goffmanie, przekonywała [...], że Goffman chciał całkowicie oddzielić pracę od życia prywatnego, a do zrozumienia jego dzieła nie jest potrzebna jakakolwiek wiedza o jego życiu. Przesłanie Goffmana ma się bowiem zawierać wyłącznie w jego tekstach. (Czyżewski 2010: XVII)

Tymczasem istotę podstawowego działania w społecznym świecie nauki stanowi właśnie – przenikający dynamikę rozwoju całej dyscypliny i określający humanistykę w jej najbardziej podstawowym kształcie – podstawowy proces społeczny, jakim jest aktywność poznawcza żywych ludzi, możliwa do uchwycenia przy użyciu narzędzi lo-

kujących się na pograniczu badań biograficznych, *oral history* oraz autoetnografii.

W zaproponowanym tu ujęciu badacze bronią się przed utratą tożsamości akademickiej – pomimo akcentowania wątków biograficznych splatających ze sobą życie i badanie. Przykładem takiego podejścia jest praca Carolyn Ellis zmierzająca ku włączeniu żywego doświadczenia w pole socjologicznej narracji:

[o]d kiedy dyskurs ten stał się częścią socjologii, moje życie i moja praca idą razem. Skutkiem tego jest socjologia wiążąca życiowe doświadczenie z dążeniem do wiedzy. Takie podejście sprawia, iż aktywność socjologiczna nabiera osobistej wartości [...] i antycypuje socjologię podobną do antropologii [...] jako „coś więcej niż kognitywna gra rozgrywana w naszych głowach i zapisana – przynajmniej to – w poniekąd nużących czasopiśmie”. (s. 58)

Przemiana tych badaczy jest bardzo dogłębna. Ich głębokie przeżycia sprawiają, że niemożliwe jest już uprawianie przez nich nauki tak jak dotąd – jako jałowego mentalnie i drenującego intelektualnie „nurzenia się” w czystej teorii naukowej. Radykalna zmiana optyki pcha ich w stronę pragmatyzmu, każe im zajmować się praktycznymi aspektami życia społecznego i tworzeniem prawdziwej (ugruntowanej) „teorii społecznej”. Scjentyistyczny obraz świata ulega przewartościowaniu – okazuje się „dziurawy” i niemożliwy do zastosowania praktycznego, nikomu nie pomaga, nikogo nie chroni, nie sprawia, że ludziom żyje się lepiej, że rozwiązane zostają problemy praktyczne. Radykalna zmiana światopoglądowa idzie w kierunku

sprawiedliwego działania. Poznanie ma mu jedynie instrumentalnie służyć.

W tym sensie autoetnograficzny zwrot prezentuje nowy paradygmat, nowy sposób widzenia rzeczywistości społecznej oraz praktyki badawczej. Nie jest to już jedynie sposób gromadzenia danych czy technika badawcza, ale osadzony głęboko w podstawowych założeniach ontologicznych i epistemologicznych sposób docierania do tego, co ważne, co zasadnicze, co formujące, co ludzkie.

Nie chodzi o budowanie teorii naukowej – abstrakcyjnej i oderwanej od życia, dystansującej się wobec doznań istot odczuwających cierpienie lub niesprawiedliwość i pozorującej wolność od wartości – ale o teorię społeczną – służącą ludziom (a może wszystkim żywym istotom) do lepszego życia (por. Plummer 2011). Autoetnograficzna wykładnia sięga do samych podstaw uprawiania nauki.

Badacze nowego kolektywu myślowego opowiadają się za słownikiem etyki, który w odróżnieniu od słownika polityki nie służy przewidywaniu i kontroli, ale pomaga w podjęciu właściwych decyzji moralnych. Odrzucenie tradycyjnych pojęć „obiektywności” i „metody naukowej” pozwala uznać, że „nauki społeczne są przedłużeniem literatury – interpretują innych ludzi dla nas, tym samym wzbogacając i pogłębiając nasze poczucie wspólnoty” (s. 56 [za: Rorty 1998: 252]). **Naukowa wspólnota nie jest już tylko kolektywem badaczy posługujących się tymi samymi metodami, językiem i systemem pojęć, ale postrzegana jest jako wspólnota moralna.**

Napięcie pomiędzy biografią naukowca a biografią człowieka rozwiązywane jest poprzez ruch ku Innemu. Z niego wypływa nawoływanie do prawdziwego „przebywania z innymi”, których się bada. Autorzy promują empatię, współuczestnictwo, współprzeżywanie, stopienie moralnych horyzontów (Kafar 2010a). Takie postulaty wprowadzają badacza na ścieżkę antropologii zaangażowanej (Wejland 2013). Ma on „być w głęboko ludzkim, egzystencjalnym wymiarze, w uczestnictwie etycznie aktywnym, wobec «innych» wiarygodnym, współdoświadczającym i współprzeżywającym” (Wejland 2013: 15). Jest to jednocześnie „etyka rozszerzonej odpowiedzialności”, która również samego „narratora-badacza czyni «zranionym» albo moralnie raniącym i obolałym – jak ci, których «bada» – antropologiem w terenie” (Wejland 2013: 15). Uczciwość oraz profesjonalna rzetelność naukowca każe mu rozliczyć się z własnego doświadczenia, ze zderzenia przeżyć badacza i człowieka, którego „[w]yznanie pragnie pozostać osobistą konfesją, ale chce się zarazem zmieścić – z uwagi na antropologiczną wspólnotę – w akceptowanych przez nią ramach pisarstwa «naukowego»” (Wejland 2013: 12).

Tekst jako całość stanowiąca mozaikę podejść zawartą w zbiorze artykułów i powiązanej z nimi dyskusji znakomicie się broni. Stwarza przestrzeń dla tego typu refleksji i badań dla nowych podejść w humanistyce. Cała książka jest próbą obudowania praktyk wytwarzania wiedzy nową pajęczyną znaczeń wplecionych w dyskurs współczesnej humanistyki, próbą stworzenia odpowiedniego słownika, ale również stylu narracji, która mogłaby zostać zaakceptowana przez środowisko naukowe.

Próba nad wyraz udana. Celowi temu służy bowiem erudycyjny i głęboko osadzony w humanistyce wywód – chwytający powiązania i powinowactwa i znajdujący oparcie w licznych refleksjach wielkich humanistów – przez co dokonujący uzasadnienia i legitymizacji nowego paradygmatu – nowego sposobu uprawiania badań i generowania wiedzy w naukach o człowieku.

Zabieg lokujący tę sferę badań i rozważań w (auto)biografiach naukowców ma w pewnym sensie charakter asekuracyjny – pozwalający ulokować zawartą w publikacji przestrzeń rozważań w polu ustabilizowanej i zaakceptowanej wiedzy akademickiej – autorzy z rzadka określają ją jako autoetnografię, choć ona w pewnej mierze właśnie do tego pola doświadczeń autobadawczych się odnosi. Z drugiej jednak strony stanowi rodzaj otwarcia na nową przestrzeń badań i refleksji, dotąd fragmentarycznie obecną w humanistyce, a tu poddaną systematycznemu, wielowątkowemu oglądowi. Widoczna jest więc tu zarówno otwartość na różne odczytania i interpretacje tak zarysowanego pola badań, jak i troska o osadzenie przedmiotu rozważań w kontekście wiedzy naukowej, dzięki czemu nowe zjawisko metodologiczne zostaje oplecione siecią zasłużonych pojęć i koncepcji, zyskując przez to dodatkową normalizację oraz legitymizację.

Książka pod redakcją Marcina Kafara to również ważna pozycja obrazująca przesunięcia w obszarze zainteresowań badaczy jakościowych oraz ich poszukiwań. Autorzy w swoich tekstach relacjonują zmianę punktów oparcia dla procesu wytwarzania wiedzy i dokonujące się na naszych oczach przesunięcia paradygmatyczne. Jest to opowieść o nauko-

wych przeobrażeniach i źródłach przemian w humanistyce.

Książka jest świetnie napisana, skrojona na miarę zadania, jakie sobie stawia. Zwraca uwagę skrupulatność redaktorska oraz edytorska. Prezentowane teksty są wypracowane, zawierają gęsty opis i dostarczają bogatych inspiracji. Warto nadmienić, że w roku ubiegłym recenzowana książka doczekała się wydania w języku angielskim (*Scientific biographies. Between the 'professional' and 'non-professional' dimensions of humanistic experiences*. Łódź–Kraków 2013). Wydanie anglojęzyczne stanowi nieco zmieniony wariant książki – pozbawiony artykułów Carolyn Ellis oraz Małgorzaty Kostrzyńskiej, a także końcowej dyskusji, wzbogacony natomiast o obszernie wprowadzenie oraz dwa nowe rozdziały uspojujące książkę.

Książka stanowi zbiór pozornie rozrzuconych tematycznie artykułów, jednakże łączą się one w jedną opowieść dotyczącą bardzo ważnej kwestii – kim jesteśmy jako naukowcy, jak odnaleźć równowagę pomiędzy naszym życiem osobistym a pracą naukową, jakie zdarzenia osobiste kształtują nas jako naukowców i jako ludzi.

Ta niezwykle ciekawa pozycja bibliograficzna zakreśla również nowe pole działania i pracy badawczej – auto/biograficznych i/lub autoetnograficznych badań społeczności naukowej, a jednocześnie sięga do epistemologicznych podstaw wytwarzania wiedzy, próbując odpowiedzieć na pytanie „czym jest uprawianie nauki?” i znajdując w jej własnym obszarze miejsce na postawę moralnej odpowiedzialności, przeżycia duchowe, emocjonalność oraz cielesność samych badaczy.

Bibliografia

Czyżewski Marek (2010) *Analiza ramowa, czyli „co się tutaj dzieje?”* [w:] Erving Goffman, *Analiza ramowa. Esej z organizacji doświadczenia*. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos, s. VII–XLVII.

Kafar Marcin (2010a) *O przelomie autoetnograficznym w humanistyce. W stronę nowego paradygmatu* [w:] Bożena Płonka-Syroka, Michał Skrzypek, red., *Doświadczenie choroby w perspektywie badań interdyscyplinarnych*. Wrocław: Akademia Medyczna im. Piastów Śląskich we Wrocławiu, s. 335–352.

----- (2010b) *Wobec wykluczonych. Antropolog w Domu Pomocy Społecznej dla Przewlekłe Chorych*. „Łódzkie Studia Etnograficzne”, t. 49, s. 203–227.

Mills Charles Wright (2007) *Wyobrażenia socjologiczne*. Przełożyła Marta Bucholc. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Pietrowiak Kamil (2011) *Gdzieś pomiędzy. Przestrzeń spotkania (w terenie)*. „Tematy z Szewskiej”, nr 1, s. 25–34.

Plummer Ken (2011) *Dreaming of a Better World For All: The Pragmatic Imagination in Everyday Life. Making Symbolic Interactionism Fit For The Twenty First Century?* Referat wygłoszony na konferencji “Everyday Life, Social Control and Ethnography”, Kassel, Germany, 21–24.07.2011.

Wejland Andrzej Paweł (2013) *Zaangażowanie i autobiografia* [w:] Marcin Kafar *W świecie wygnańców, wdów i sierot. O pewnym wariacie antropologii zaangażowanej*. Łódź: Wydawnictwo UŁ, s. 9–17.

Cytowanie

Kacperczyk Anna (2014) *Recenzja książki: Marcin Kafar, red., (2011) „Biografie naukowe. Perspektywa transdyscyplinarna”*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego. „Przegląd Socjologii Jakościowej”, t. 10, nr 3, s. 222–239 [dostęp dzień, miesiąc, rok]. Dostępny w Internecie: <www.przegladsocjologiijakosciowej.org>.



PTS jest naukową i zawodową organizacją socjologów polskich. Działa od 1957 roku. Liczy około 1330 członków. Posiada oddziały terenowe w:

Białymstoku,	Łodzi,	Toruniu,
Gdańsku,	Opolu,	Warszawie,
Katowicach,	Poznaniu,	Wrocławiu,
Krakowie,	Rzeszowie,	Zielonej Górze
Lublinie	Szczecinie	

oraz sekcje tematyczne:

Antropologii Społecznej,	Socjologii Miasta, Socjologii Wsi,
Historii Socjologii,	Socjologii Młodzieży i Edukacji,
Kół Naukowych,	Socjologii Nauki, Socjologii Pracy,
Metodologii Badań Społecznych,	Socjologii Prawa,
Pracy Socjalnej,	Socjologicznych Problemów Bezpieczeństwa Narodowego,
Socjologii Dewiacji i Kontroli Społecznej,	Socjologii Religii,
Socjologii Jakościowej i Symbolicznego Interakcjonizmu,	Socjotechniki
Socjologii Medycyny,	

Co trzy lata Towarzystwo organizuje ogólnopolskie zjazdy socjologiczne, które podsumowują wiedzę o społeczeństwie i wskazują nowe kierunki badań.

Pod auspicjami PTS ukazują się: anglojęzyczny kwartalnik „Polish Sociological Review” i biuletyn, wydawany dwa razy do roku, adresowany do członków PTS „Informacja Bieżąca PTS” oraz „Bibliograficzna Informacja Bieżąca”, która rejestruje poważną część prac socjologicznych wydawanych w Polsce.

Od 1974 roku PTS wyłania w drodze konkursu najlepszą książkę napisaną przez autora młodszego pokolenia i przyznaje prestiżową Nagrodę im. Stanisława Ossowskiego. Od lat 90. przyznawana jest także nagroda im. Floriana Znanieckiego za najlepsze prace magisterskie z socjologii. Od 2010 roku PTS przyznaje również nagrodę za najlepsze tłumaczenie książki socjologicznej.

Od chwili swego powstania PTS jest kolektywnym członkiem ISA i współpracuje z Europejskim Stowarzyszeniem Socjologicznym (ESA).

W 2005 roku PTS uzyskał status organizacji pożytku publicznego.

Polskie Towarzystwo Socjologiczne
ul. Nowy Świat 72, p. 216
00-330 Warszawa
tel./fax (0-22) 826-77-37
e-mail: pts@ifispan.waw.pl
www.pts.org.pl

PSJ

Dostępny online
www.przeegladsocjologiijakosciowej.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.

Autoetnografia – technika, metoda, nowy paradygmat?

Tom X ~ Numer 3

31 sierpnia 2014



Publikacja dofinansowana ze środków
Polskiego Towarzystwa Socjologicznego
Seria Wydawnicza PTS, Edycja IV
– „Co po kryzysie?”

REDAKTOR NUMERU TEMATYCZNEGO: Anna Kacperczyk

REDAKTOR NACZELNY: Krzysztof T. Konecki

REDAKCJA: Waldemar Dymarczyk, Marek Gorzko
Anna Kacperczyk, Sławomir Magala
Łukasz T. Marciniak, Jakub Niedbalski
Izabela Ślęzak

KOREKTA I EDYCJA: Magdalena Chudzik,
Magdalena Wojciechowska

PROJEKT OKŁADKI: Anna Kacperczyk

ISSN: 1733-8069

