

Anna Kacperczyk

Autoetnografia – technika, metoda, nowy paradygmat? : o metodologicznym statusie autoetnografii

Przegląd Socjologii Jakościowej 10/3, 32-75

2014

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach
dozwolonego użytku.

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 (Znaniecki 1963; Mokrzycki 1971; Thomas, Znaniecki 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, deponowanie pieniędzy, oświadczania 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 aspektom 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 nie możliwe 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-

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 zagłębienie do wnętrza). Przedmiot spostrzeżeń stanowi tu zamknięty w sobie świat wewnętrznych przeżyć, myśli i doznań dostępny jedynie podmiotowi, który ich doświadcza. 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.

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 MacIver 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.

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-

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 doświadczania 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).

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.

torefleksyjność 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 równolegle 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

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 rozumie- my 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, zapoznanie 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- wych uwarunkowań własnego punktu odniesienia.

socjologii zaangażowanej (Kafar 2013a), której celem nie jest wygenerowanie przeintelektualizowanych teorii, ale osadzonych w doświadczeniu wizji świata społecznego. Prowadzenie badań społecznych nie jest zadaniem autotelicznym, które zamyka się w ramach 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 (Domańska 2007: 55).

Słowo *autoetnografia*, pozostające w obiegu od ponad trzydziestu lat, od początku było wieloznaczne i kryło w sobie różne, niekiedy rozbieżne metodologicznie treści¹¹. Pojęcie to jest bardzo pojemne

¹¹ Przyczyną takiego stanu rzeczy jest sama historia zastosowań pojęcia *autoetnografia*. Tak jak w przypadku wielu innych terminów używanych w naukach społecznych, jego znaczenie i zastosowanie ewoluowało w czasie w sposób utrudniający jednoznaczność jego aplikacji. Carolyn Ellis klasyfikuje do kategorii autoetnografii 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 *autoetnografia*: „osobiste narracje (*personal narratives*) – Personal Narratives Group 1989; narracje Ja (*narratives of the self*) – Richardson 1994; narracje o doświadczeniach osobistych (*personal experience narratives*) – Denzin 1989; relacje w pierwszej osobie (*first-person account*) – Ellis 1998; eseje osobiste (*personal essays*) – Krieger 1991; etnograficzne krótkie historie (*ethnographic short stories*) – Ellis 1995; opowieści pisane (*writing-stories*) – Richardson 1997; badanie pełnego uczestnika (*complete-member research*) – Adler, Adler 1994; autoobserwacja (*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; socjoautobiografia (*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 (*confessional tales*) – Van Maanen 1988; etnograficzny pamiętnik (*ethnographic memoir*) – Tedlock 1991; etnobiografia (*ethnobiography*) – Lejeune 1989; autobiologia (*autobiology*) – Payne 1996; autobiografia kolaboratywna (*collaborative autobiography*) – Goldman 1993; etnograficzna autobiografia (*ethnographic autobiography*) – Brandes 1982; emocjonalizm (*emotionalism*) – Gubrium, Holstein 1997; teksty oparte na doświadczeniu (*experiential texts*) – Denzin 1997; etnografia nar-

zaczeniowo, co wprowadza niejasności związane z tym, że nie zawsze wiadomo, o którym dokładnie 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 termin na różnych poziomach ogólności i odsyła do odmiennych desygnatów nazwy, wskazując jednocześnie na odmienne kryteria poprawności jej zastosowania.

racyjna (*narrative ethnography*) – Abu-Lughod 1993; etnografia autobiograficzna (*autobiographical ethnography*) – Reed-Danahay 1997; poetyka etnograficzna (*ethnographic poetics*) – Marcus, Fisher 1986; etnografia tubylcza (*native ethnography*) – Ohnuki-Tierney 1984; etnografia rdzenna (*indigenous ethnography*) – Gonzales, Krizek 1994; autobiografia etniczna (*ethnic autobiography*) – Reed-Danahay 1997” (Ellis, Bochner 2000: 739 [tłum. własne]). Dodatkowym czynnikiem utrudniającym ujednoznacznienie nazwy był fakt, że badacze spierali się o granice każdej z tych kategorii oraz o precyzyjną definicję różnych typów autoetnografii. Wielu pisarzy, którzy posługiwali 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 tytułach znaczących artykułów i książek (Lionnet 1989; Deck 1990; Trotter 1992; Herndon 1993; Pratt 1994; Ellis, Bochner 1996a; Clough 1997; Ellis 1997; 1998a; Reed-Danahay 1997), znaczenie terminu zaczęło się krystalizować. Zamieszanie pojęciowe wzmacniane było dodatkowo tym, że wielu badaczy społecznych traktowało autoetnografię nie jako kategorię nadrzędną obejmującą w swoich 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 ethnography*) – Tedlock (1991); interpretatywnej biografii (*interpretive biography*) – Denzina (1989); nowej lub eksperymentalnej etnografii (*new / experimental ethnography*) – Ellis i Bochnera (1996b); socjopoezji (*sociopoetics*) – Tylera (1986). W podejściach tych autoetnografia traktowana była jako składowa metody, a nie główna kategoria nazywająca postępowanie badawcze (Ellis, Bochner 2000: 739). Mamy tu więc do czynienia z historycznym przemieszaniem wielu pojęć nie tylko w warstwie znaczeniowej oraz zakresowej pojawiających się nazw, ale także w kwestii poziomu ogólności nazwy. Ta rozmaitość nazw nadawanych autoetnograficznym czynnościom badawczym świadczy o tym, że środowisko naukowe poszukiwało odpowiedniej kategorii dla nazwania swoich praktyk poznawczych i w poszukiwaniach tych „wypróbowywało” różne pojęcia i terminy. Historyczna analiza zastosowań „autoetnografii” 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 badaczy 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-

naruszenia 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 ankiet, 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 Mihály 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.

¹⁹ Zasada ta dotyczy zresztą każdej obserwacji. W nauce rejestracja słowna jest niezbędna. Z wyjątkiem sytuacji, gdy pierwotne utrwalanie sytuacji odbywa się przy użyciu urządzeń audiowizualnych – proces obserwacji odbywa się zazwyczaj w warunkach, które wymuszają poleganie na tym, co uda się badaczowi zauważyć i zapamiętać. Notatki terenowe i dziennik obserwacji także opierają się jedynie na spostrzegawczości i pamięci badacza oraz w pewnym sensie na jego talencie literackim do jak najpełniejszego przedstawienia sytuacji, w których uczestniczył, nie wspominając już o kompetencjach interakcyjnych, pozwalających na dotarcie do interesujących miejsc i sytuacji. O ile więc badacz utrwalą swoje myśli, uformuje z nich zdania i wytworzy materiał w postaci tekstu pisanego, warunek intersubiektywnej sprawdzalności zostaje zachowany.

²⁰ W jednej z odezw w badaniach marketingowych spotykamy objaśnienie, że zainteresowanie autoetnografią wynika z rosnącego krytycyzmu co do efektywności tradycyjnych technik stosowanych w badaniach marketingowych, jak badania surveyowe, zogniskowane wywiady grupowe czy badania reklamy. „Wśród profesjonalistów w dziedzinie marketingu – czytamy – pojawiło się przekonanie, że tradycyjne od lat stosowa-

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 znudzony 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 Titaniku. 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 powinienś 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 podsunięcia 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 2005²¹.**

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 częściowym 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 postać 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 Inných (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” pielęgowanych 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 przeszedłam. 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-

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 streszczania 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])

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 obdarzane znaczeniem na temat moralnych i etycznych wyborów, jakie napotykamy 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 przeżywanych chwil 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]). „Każdy 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 prawdę 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).

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

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

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.

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-

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, „happeninki”, performance. (2007: 52)

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 wpływających z dyscyplinarności 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.

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

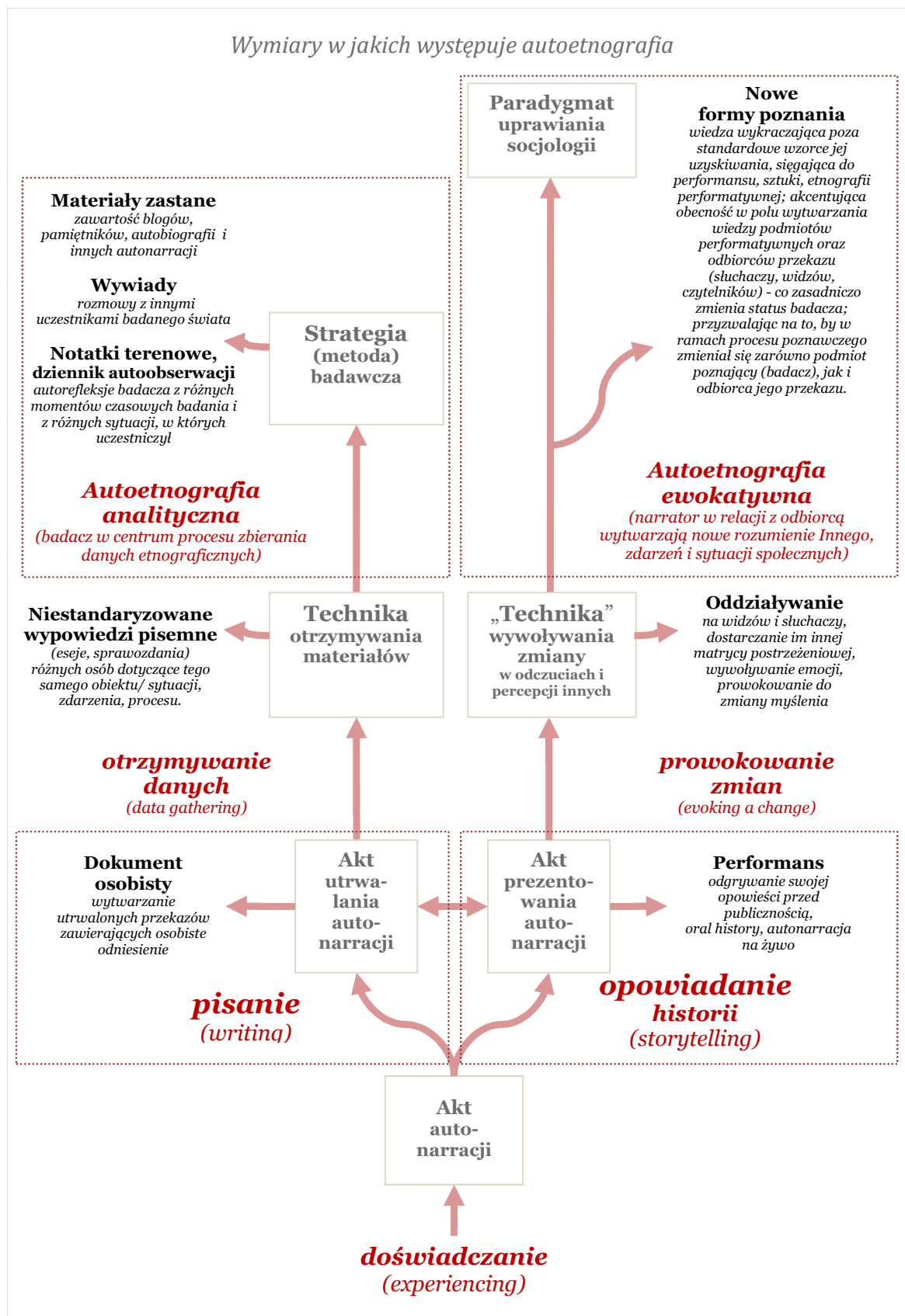
form uprawiania nauki. Nawet Leon Anderson, który postrzega autoetnografię jako rodzaj metody badania (*genre of research*), spostrzega, że wzajemna niechęć i negacja pomiędzy zwolennikami autoetnografii ewokatywnej i analitycznej odzwierciedlają głębsze pęknięcia paradygmatyczne pomiędzy tymi podejściami (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

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]).

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 przezwycięzania ich izolacji i alienacji współczesnego

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

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 etnografiom 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 publiczność i odgrywający aktorzy (kasyfikowani częstokroć podług rasy, wieku, orientacji seksualnej, tożsamości płciowej i doświadczani jako «obcy») wytwarzają i konstruują podzielną wspólnie historię, przełamując tym samym i pomniejszając swoją marginalizację” (Holman Jones 2009: 193).

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, żałoba, 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 odciętym widzem: "[s]tają się tylko głową, odciętą od mojego ciała i emocji. Nie ma w tym żadnej osobistej historii, która mogłaby mnie zaangażować. Wiedza i teoria stają się odcięciami 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

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).

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 naprawdę chce wiedzieć” (Ellis, Bochner 2006: 430 [tłum. własne]).

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 pogórze 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 wtajemniczoną 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 rdzenia 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 „przerazającymi 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>Multiple 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 odsłaniająca 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, podróz).	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 autoidentyfikacje 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 drobiazgową 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 mierzących 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 bokserski 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 boksu 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	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”.	autoetnografia ewokatywna
Jenny McMahon ^[K]	2008	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).	autoetnografia ewokatywna
Ragan Fox ^[M]	2010	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.	autoetnografia performatywna

Sophie Tamas ^[K]	2011	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.	autoetnografia ewokatywna
Jodi Kaufmann ^[K]	2011	Przyjmowanie sterydów anabolicznych (anabolic-androgenic steroids, AAS) z perspektywy kobiety <i>(An Autoethnography of a Hacceity: A-Wolman-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.	autoetnografia performatywna
Marcus B. Weaver-Hightower ^[M]	2012	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.	próba pogodzenia analitycznego i ewokatywnego podejścia do autoetnografii
David I. Hanauer ^[M]	2012	Doświadczenie bycia potomkiem osoby ocalonej 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.	autoetnografia performatywna wykorzystująca poetycką narrację

Amani Hamdan ^[K]	2012	Doświadczenia edukacyjne kobiety muzułmańskiej (wychowanej w Arabii Saudyjskiej, studiującej w Kanadzie) <i>(Autoethnography as a Genre of Qualitative Research: A Journey Inside Out)</i> 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 sprawy 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.	autoetnografia ewokatywna
Dominika Byczkowska ^[K]	2012	Społeczne konstruowanie cielesności wśród tancerzy sportowego tańca towarzyskiego <i>(Ciało w tańcu. Analiza socjologiczna)</i> 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.	autoetnografia jako pomocnicza technika zbierania danych
Krzysztof T. Konecki ^[M]	2012	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> 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 stawiania 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.	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 scjentyistyczną 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 wypowiadanych 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 historię, 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 innemu 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 wyrażnie 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-naukowiec, 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: przerażonej 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 przydaje się nauka. W swoich refleksjach wskazuje na „bezdusność” uprawiania nauki przy użyciu metod „obiektywnych” (ilościowych) i przeciwstawia jej ujęciom „humanistycznym” (jakościowym), które uwypuklają „wymiar ludzki” (Zakrzewska-Manterys 1995: 113). Píše: „[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 scjentyistycznie 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 Barthesowska semiotyczna analiza może być użyteczna także dla innych badaczy napotyających 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, zapomnianie. Co łamie moje serce, łamie też i język” (Tamas 2009: par. 11). „Mówimy o tym, jak jesteśmy złamani i zgubieni. 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 zasewrowali 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?

Przeciw wagą 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 złamanie 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. Odsłania 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 poznawanie 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 przyjrzymy się bliżej, okaże się, że obydwa podejścia wyłaniają się z zupełnie innych założeń epistemologicznych.

Autoetnografia analityczna zakorzeniona jest w scjentystycznym 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 scjentystycznej 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 „analityczności” 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.
- Csikszentmichaly Mihaly (1996) *Przeptyw. 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, Toni Morrison, 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:] William 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 Haccity: A-Wol-man-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:] też, *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*. Uniwersytet Tasmanii. 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: Alta-Mira Press, s. 172–198.
- Nowak Stefan (1965) *Metody badań socjologicznych*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Ossowski Stanisław (1967) *Zoologia społeczna i zróżnicowanie 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) *Autoethnography: 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) *Walking 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*. „Przegląd 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

