

Katarzyna Majbroda

Od konwencji narracyjnej do metody : praktykowanie antropologii społeczno-kulturowej po zwrocie afektywnym

Zeszyty Etnologii Wrocławskiej nr 1 (24), 65-84

2016

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.

Od konwencji narracyjnej do metody. Praktykowanie antropologii społeczno-kulturowej po zwrocie afektywnym

Tytuł tego tekstu pozwala mi na osobistą refleksję, która dotyczy przyczyny jego powstania. Pomysł na przemyślenie autoetnografii w kategoriach antropologii po zwrocie afektywnym narodził się podczas pewnej tegorocznej konferencji skupiającej, najogólniej mówiąc, przedstawicieli nauk społecznych. Słuchając po raz kolejny osobistych opowieści badaczy, a przede wszystkim kobiet-badaczek, które relacjonowały siebie w kontekście emocji i doświadczeń nabytych w trakcie prowadzonych badań, nie doczekawszy się refleksji natury metodologicznej i teoretycznej, zapisałam w swoich notatkach: „bez wątpienia nastąpił zwrot afektywny!”. Notując to rozpoznanie, miałam na myśli dostrzeżoną zmianę, jaka nastąpiła w myśleniu o sposobach i celu prowadzenia badań o charakterze empirycznym. Bywają one bowiem pretekstem nie tylko do przemyślenia na nowo siebie-badacza/badaczki, lecz także siebie-mężczyzny/kobiety, czemu nie towarzyszy poczucie nienaukowości podejmowanych rozważań, a raczej przekonanie o tworzeniu „wiedzy, która wyrasta z autentycznej potrzeby «wyczuwania» pulsu życia w wielorakich jego odmianach”¹. Kilka dni później, wertując książkę Floriana Znanieckiego *Metoda socjologii*, zatrzymałam wzrok na fragmencie wyznaczającym kierunek naszkicowanych w tym tekście rozpoznań:

Osobiste doświadczenie badacza stanowi naczelną i najbardziej wiarygodną źródło informacji w socjologii, tak samo jak w każdej innej nauce, jakkolwiek jest ono w naturalny sposób ograniczone. Zarówno jego wiarygodność, jak i ograniczenia wydają się tak oczywiste, że trudno pojąć, jak kiedykolwiek mogły się pojawić szkoły myśli naukowej, które albo zupełnie je odrzucają, albo przeciwnie, wychwalają je jako całkowicie samowystarczalne źródło danych socjologicznych².

¹ M. Kafar, *Wokół humanizacji nauki – znaki, tropy, konteksty*, „Przegląd Socjologii Jakościowej” 2014, t. 10, nr 3, s. 16.

² F. Znaniecki, *Metoda socjologii*, tł. E. Hałas, Warszawa 2008, s. 186.

Podjęte tu refleksje o zwrocie afektywnym koncentrują na zastanym pojęciu autoetnografii, osadzając je w kontekście przemian zachodzących w antropologii społeczno-kulturowej, ale także w szeroko zakrojonej humanistyce. Uważam przy tym, że zjawisko autoetnografii (*autoethnography*, *ethnography of self*) można rozważać nie tylko w kategoriach strategii narracyjnej uchwytnej w ukształtowaniu tekstu antropologicznego, lecz także (a może przede wszystkim) na poziomie epistemologicznym i metodologicznym dyscypliny. Jeszcze do niedawna koncentracja uwagi na osobie antropolożki/antropologa, podejmowanie refleksji na temat upodmiotowienia antropologicznych praktyk badawczych było postrzegane w kategoriach reperkusji zwrotu refleksyjnego w dyscyplinie, który, jak starałam się pokazać w innym miejscu, łączył się wyraźnie z *literary turn*, uprzywilejowując osobiste, pierwszoosobowe narracje, pisanie przeciw dominującym trybom tzw. realizmu etnograficznego oraz deskrypcjom rzeczywistości wyciszającym podmiotowy wymiar doświadczenia antropologicznego³. Wspomniane konteksty, umożliwiające wybrzmienie siebie antropolożek i antropologów, nie tracą dziś na ważności; funkcjonują jako zjawiska przynależne do historii antropologii społeczno-kulturowej i jako takie warte są ponownych namysłów i reinterpretacji; ich analizy wymagają jednak ciągłego poszerzania o nowe kategorie, które pozwalają na ich zobaczenie w nowych kontekstach.

Wydaje się, że współcześnie poręczniejszym i być może trafniejszym pojęciem jest antropologia afektywna lub antropologia uprawiana po zwrocie afektywnym, który, jak przekonuje Ryszard Nycz, „reorientuje i restrukturyzuje pole badań, generuje nowe subdyscypliny (jak np. badanie wspólnot emocjonalnych i ich roli w procesach historyczno-cywilizacyjnych), rekonfiguruje pozycje i znaczenia innych istotnych pojęć humanistycznego słownika, (jak zwłaszcza, intelektu, umysłu, doświadczenia, materii, zmysłowości, cielesności...)”⁴. Określenie to, po pierwsze, pozwala na osadzenie rozważań o autoetnograficznym charakterze w rozleglejszych aniżeli zwrot refleksyjny kontekstach, które współtworzą zręby posthumanistyki. Po drugie, trafniej charakteryzuje sposoby praktykowania antropologii ulokowane w osobistych kon-

³ K. Majbroda, *Na pograniczu antropologii i literatury. Samo(roz)poznanie jako konsekwencja zwrotu literackiego w antropologii społeczno-kulturowej*, [w:] *Granice i pogranicza: państw, grup, dyskursów... Perspektywa antropologiczna i socjologiczna*, red. G. Kubica, H. Rusek, Katowice 2013, s. 87–104.

⁴ R. Nycz, *Wstęp. Humanistyka wczoraj i dziś (w wielkim skrócie i nie bez uproszczeń)*, [w:] *Kultura afektu – afekty w kulturze. Humanistyka po zwrocie afektywnym*, red. R. Nycz, A. Łebkowska, A. Dauksza, Warszawa 2015, s. 20.

tekstach badacza/badaczki, których celem jest nie tyle autoanaliza, interpretacja samego siebie, ile potrzeba przemyślenia własnej tożsamości (nie tylko badawczej) kształtującej się w relacji do innych ludzi, sytuacji, zjawisk a także poza-ludzkich aktorów społecznych. Warto przy tym zaznaczyć, iż koncentracja uwagi badaczek/badaczy na własnych trajektoriach życia nie zawsze oznacza rezygnację z chęci zrozumienia i prezentacji badanych zjawisk oraz praktyk kulturowo-społecznych. Niejednokrotnie narracja afektywna funkcjonuje w oderwaniu od publikacji naukowej, stanowi jej podszewkę, eksponowaną w szczególnych, np. konferencyjnych okolicznościach, co wymagałoby osobnego namysłu. W tekście koncentruję się zaledwie na kilku wątkach tytułowego zagadnienia; przytaczam rozpoznane już przykłady autoantropologii, by naszkicować możliwy kontekst rozważań na temat ich funkcji we współczesnej antropologii społeczno-kulturowej.

Przemyśleć antropologię jako naukę

Antropologia społeczno-kulturowa jest dyscypliną o wyraźnych ambicjach teoriopoznawczych, a pytania o jej naukowość zadawane są w środowisku antropologicznym koniunkturalnie – zwykle wtedy, gdy na jej horyzoncie pojawiają się nowe orientacje i nurty badawcze, które bądź otwarcie krytykują zastane epistemologie, bądź formułują swoje założenia tak, by zdewaluować scjentyistyczne ambicje antropologii kojarzone zwykle ze zdetronizowanym w ubiegłym stuleciu pozytywizmem/modernizmem⁵. Momentami, które wyostrzyły rozważania na temat tego, czy antropologia jest nauką (*science*), wiedzą (*knowledge*) czy może sztuką (*art*), były bez wątpienia okresy jej reorientacji na tzw. pozanaukowe tryby wyjaśniania rzeczywistości, pojawiające się na fali zwrotu lingwistycznego, interpretatywnego, literackiego, performatywnego, a także antropologii zwróconej ku sensoryczności, emocjom i doświadczeniu. Każdy z tych zwrotów pokazał możliwość interpretacji praktyk społecznych według nowych kategorii głównych, eksponując te spośród elementów poznania, które scjentyzm wycisza⁶.

⁵ Zagadnieniu temu poświęcam więcej uwagi w książce: K. Majbroda, *Clifford Geertz & interpretive anthropology. Between text, experience and theory*, tł. I. Kołbon, Frankfurt am Main 2015.

⁶ Szerzej piszę o tym w innym miejscu: *eadem, Drogi wiedzy w antropologii społeczno-kulturowej po zwrocie ku sensoryczności i niedyskursywnemu doświadczeniu rzeczywistości*, „Lud” 2013, t. 9, s. 17–38.

Pytanie o naukowość antropologii pojawiło się także na początku lat 90. XX w. w dyskusji opublikowanej na łamach „Current Anthropology” toczącej się wokół artykułu Michaela Carrithers’a zatytułowanego: *Is anthropology art or science?*, w której wzięli udział Andrew Barry, Ivan Brady, Clifford Geertz, Roger M. Keesing, Paul A. Roth, Robert A. Rubinstein i Elvi Whittaker. Wspomniana dyskusja toczyła się na Zachodzie w latach 90. ubiegłego wieku, a jej kluczowe pytanie wydaje się dzisiaj nieco anachroniczne. Jednak ponieważ autoetnografię lokuje się zwykle na granicy nauki i sztuki, rzecz warta jest przypomnienia. Carrithers podkreślał w swoim artykule niesłuszność odmawiania antropologii statusu wiedzy naukowej w toku jej konfrontacji z naukami przyrodniczymi, pisząc, że:

Antropologiczna wiedza utraciła absolutną pewność rozpoznania, nadaną niesłusznie wiedzy nauk przyrodniczych. Jedną z konsekwencji tego porównania jest wizerunek etnografii jako niewiarygodnej i etnografów jako pisarzy fantastyki. Ale, po pierwsze, sposób porównywania wiedzy nauk przyrodniczych i antropologii jest źle zaprojektowany. Miara wiedzy nauk przyrodniczych nie jest absolutna pewność, ale jej przydatność w określonych praktykach człowieka. Po drugie, tak jak wiedza tych nauk opiera się na intersubiektywnym rozpoznawaniu prawideł rzeczywistości, tak i wiedza etnograficzna dotyczy określonych prawidłowości, choć w tym ostatnim przypadku są to wzorce ludzkiego działania i interakcji⁷.

Pytanie o naukowość antropologii pozostaje wciąż istotne, choć jak zauważyli autorzy artykułu *What is science in anthropology?* opublikowanego na łamach „American Anthropology”, liczne dyskusje na ten temat od lat toczone w dyscyplinie pokazują pewną bezradność antropologów w definiowaniu antropologii w odniesieniu do *science*. W tradycji historii idei naukę rozumie się najczęściej jako zorganizowaną działalność poznawczą człowieka, która ma na celu tworzenie twierdzeń mówiących o prawach rządzących rzeczywistością. Zwykle główny nacisk kładzie się na teorie naukowe, ich strukturę oraz konkretne metody badawcze. Tymczasem warto przypomnieć, że celem nauki jest nie tylko formułowanie sądów i twierdzeń o świecie, lecz także wyjaśnianie różnych zjawisk i problemów oraz podejmowanie prób ich rozwiązywania. W tak zarysowanym kontekście trafne wydaje się rozpoznanie Alana Goodmana, który stwierdza, iż:

⁷ M. Carrithers, *Is anthropology art or science?*, „Current Anthropology” 1990, Vol. 3, s. 264.

Nie chodzi o to, czy antropologia jest nauką; antropologia jest rodzajem nauki. Bardziej centralne, istotniejsze pytanie dotyczy tego, czy antropologia może pomóc innym dyscyplinom w badaniu złożoności życia. Antropologia może stanowić lekcję dla nauk biologicznych i być może dla nauki w ogóle. Antropologia może być modelem nauki, która dobrze czuje się w terenie, potrafi ująć jego specyfikę, znaczenie kontekstu badań, a także wielu źródeł informacji i danych, co wydaje się niezwykle ważne w sytuacji, gdy słuchamy i obserwujemy prawdziwych ludzi w konkretnych sytuacjach kulturowo-społecznych⁸.

Nie oznacza to jednak, że antropologia nie jest nauką o ambicjach teorio-poznawczych. Mając w pamięci postulaty historyków idei, takich jak Karl Popper, Thomas Kuhn, Paul Feyerabend, możemy oczekiwać od antropologów dbałości o pewne ogólne zasady czyniące z praktyk poznawczych przedsięwzięcie naukowe. Wydaje się, że w antropologii, podobnie jak w innych dyscyplinach, gwarantem naukowości są cechy wskazywane już jakiś czas temu m.in. przez Ludwika Flecka, Kuhna czy też Johna Zimana, wedle którego rozumienie wiedzy naukowej obejmuje: społeczność naukowców, która poprzez współpracę i porozumienie wypracowuje pewien consensus, spójność tworzonych teorii, która w kontekście wyżej referowanych poglądów oznacza dbałość o ich czytelność, poprawną i fortuną komunikację w środowisku naukowym i możliwość sprawdzalności formułowanych tez⁹. Antropolodzy nie muszą udowadniać w swoich tekstach „obiektywnej prawdy”, ale powinni dbać o to, by nie były one eklektyczne i wewnętrznie sprzeczne. Samoświadomość antropologicznych możliwości i ograniczeń poznawczych idąca w parze z uważnym namysłem nad kontekstami praktyk badawczych i determinantami wytwarzanej wiedzy oznacza, iż antropolodzy nie są naiwni, bywa jednak odczytywana jako rezygnacja z uprawiania nauki na rzecz „pisania siebie”, czy też „sobąpisanania”¹⁰.

⁸ A. Goodman, *What is science in anthropology? (Will science take an anthropological turn?)*, „American Anthropology” 2012, Vol. 4, s. 595. W polskiej antropologii debata na temat jej usytuowania w obszarze sztuki i nauki nie zaangażowała znacznej części antropologów, choć problematyka ta była podejmowana w różnych publikacjach. Balans antropologii między nauką a sztuką był wielokrotnie poddawany dyskusji na łamach czasopisma „Polska Sztuka Ludowa. Konteksty”. Zob. np. numer monograficzny tego pisma pt. *Antropologia między nauką a sztuką* (2001, t. 55 z. 1–4.).

⁹ J. Ziman, *Reliable knowledge. An exploration of the grounds for belief in science*, Cambridge 1978.

¹⁰ Por. M. Foucault, *Sobąpisanie*, tł. M.P. Markowski, [w:] *idem, Szaleństwo i literatura. Powiedziane, napisane*, tł. B. Banasik, Warszawa 1999.

Wydaje się, że według przedstawicieli antropologii po zwrocie afektywnym głosy sprzeciwu czy też obawy, czy aby podkreślanie doświadczeniowej i afektywnej strony poznania nie sprowadza antropologii do sztuki czy też filozofującej refleksji, wynikają z nieuzasadnionego stawiania znaku równości między konwencją przedstawiania/reprezentacji antropologicznej wiedzy a epistemologią. Podobnie jak realizm etnograficznego opisu nie zaświadcza o realizmie epistemologicznym, tak podkreślanie zarówno roli doświadczenia, jak i subiektywnego doświadczania świata nie odbierają, niejako z definicji, antropologicznej wiedzy jej intersubiektywnego charakteru i możliwości jej środowiskowej, naukowej weryfikowalności. Te nowe sposoby dochodzenia do wiedzy czy też lokalnej prawdy pokazują jedynie, że sposobów racjonalizowania poznania jest wiele¹¹. Co więcej, w nauce pojawiają się także rozpoznania, które nadają autoetnografii „status nowatorskiego wzorca uprawiania nauki w polu nauk społecznych”. Jak zauważa Anna Kacperczyk:

Tak szeroko rozumiana autoetnografia stanowi pewien paradygmat uprawiania etnografii w ogóle, będący źródłem istotnych przesunięć we współczesnej humanistyce [...] i metodologii nauk społecznych, sięgających do samych podstaw wzorca uprawiania nauki i gromadzenia wiedzy. W tej wersji można postrzegać autoetnografię (lub zwrot ku niej) jako nowe zjawisko w historii nauk humanistycznych¹².

Trudności z akceptacją antropologicznego zdawania sprawy z emocji, odczuć i dylematów związanych z praktykowaniem antropologii mogą pojawić się wtedy, gdy wspomniane tendencje urastają do rangi dominant i zawłaszczają dyskurs naukowy, nie pozostawiając w nim miejsca na rozważania o charakterze poznawczym, które przekraczają poznające „ja”. Jak pisze Jean-Claude Kauffman w książce *Kiedy ja jest innym*:

Druąa nowoczesność oznacza zakończenie długiego historycznego procesu wytwarzania podmiotu, czego przejawem jest wydobycie na światło dzienne osobistej autonomii. Wbrew odwiecznemu ciężeniu tradycji, wbrew przymusowemu dyscyplinowaniu czasów pierwszej nowoczesności, uznaje się odtąd, że

¹¹ Por. K. Majbroda, *Drogi wiedzy w antropologii społeczno-kulturowej...*, s. 17–38.

¹² A. Kacperczyk, *Autoetnografia – technika, metoda, nowy paradygmat? O metodologicznym statusie autoetnografii*, „Przegląd Socjologii Jakościowej” 2014, t. 10, nr 3, s. 38.

każdy może dowolnie siebie wymyślać oraz sam siebie zdefiniować. Skutkiem tego jest nowy sposób niekończącego się pytania o tożsamość¹³.

Rozpoznanie to zdaje się odpowiadać sytuacji obserwowanej także w antropologii społeczno-kulturowej po zwrocie afektywnym. Jedną z dostrzeżonych zmian związana z tym procesem dotyczy sposobu legitymizowania komunikowanej wiedzy; wydaje się, że kolektywne sposoby praktykowania nauki zastępują indywidualne praktyki badawcze wspierające się na indywidualnym doświadczaniu „siebie”, „sobą”, a bywa, że przede wszystkim „dla siebie”.

Autoetnografia: wstępne rozpoznania

Na pytanie „Czym jest autoetnografia?” Carolyn Ellis odpowiedziała jakiś czas temu:

Moja odpowiedź jest krótka: badanie, pisanie, opowieść i metoda, które łączą to, co autobiograficzne i osobiste z tym, co kulturowe, społeczne i polityczne. Autoetnograficzne formy opierają się na konkretnym działaniu, emocjach, ucieleśnieniu, samoświadomości i introspekcji prezentowanych w dialogu, scenach i fabule. Autoetnografia domaga się konwencji pisarstwa literackiego¹⁴.

Wymienione przez Ellis kategorie są bardzo pojemne i każda z nich mogłaby być przedmiotem odrębnego namysłu. Wszystkie razem rezonują w autoetnografii rozumianej jako styl uprawiania badań antropologicznych i szerszej sposób praktykowania antropologii, jako metoda badawcza, strategia zajmowania określonej pozycji w dyskursie nauk humanistycznych i społecznych, gest zarówno metodologiczny, jak i polityczny¹⁵. Ten ostatni wymiar autoetnografii

¹³ J.C. Kaufmann, *Kiedy ja jest innym. Dlaczego i jak coś się w nas zmienia*, tł. A. Kapiaciak, Warszawa 2013, s. 30.

¹⁴ C. Ellis, *The ethnographic I. A methodological novel about autoethnography*, New York 2004, s. xix. Obszerne omówienie różnych nurtów i postaci autoetnografii zawiera monograficzny numer „Przeglądu Socjologii Jakościowej” 2014, t. 10, nr 3; zob. artykuły: Anna Kacperczyk, *op. cit.*, s. 32–73, J. Bielecka-Prus, *Po co nam autoetnografia? Krytyczna analiza autoetnografii jako metody badawczej*, „Przegląd Socjologii Jakościowej” 2014, t. 10, nr 3, s. 76–95.

¹⁵ Przykłady różnych realizacji tak rozumianych form autoetnografii można odnaleźć np. w artykułach polskich antropolożek i antropologów zamieszczonych w książce pt. *Terren w antropologii. Praktyka badawcza we współczesnej antropologii kulturowej*, red.

eksponuje m.in. Stacy Holman Jones, podkreślając, iż jest to „radykalna polityka demokratyzacji, mająca na celu wytworzenie przestrzeni dialogu i debaty, które inicjują i kształtują zmianę społeczną”¹⁶. Manifestuje się ona także w tekstach – zarówno tych, dla których opowieść o własnej trajektorii życia spleta się z uprawianiem antropologii¹⁷, jak i tych, w których wątki autorefleksyjne i autobiograficzne pojawiają się akcydentalnie, w miejscach domagających się wyrażonej, partykularnej perspektywy badacza/badaczki¹⁸. Wystarczy przejrzeć dwa tomy *Metod badań jakościowych* pod redakcją Normana Denzina i Yvonne Lincoln, by stwierdzić, że autoetnografia to także sztuka epistolarna, performance, pisanie opowiadań i dramatów, słowem – eksperymentowanie z różnymi formami komunikacji, by przekroczyć, jak pisze zwięźle S. Holman Jones „[...] potrójne zagrożenie, potrójną koronę cierniową: reprezentacji, legitymizacji i praktyki”¹⁹. Teksty zamieszczone we wspomnianych tomach zaświadczać bardzo wyraźnie, że autoetnografia to także sposób na wybrzmienie głosu marginalizowanych grup i społeczności, np. kolorowych kobiet, przedstawicieli tzw. Trzeciego Świata, mniejszości seksualnych, osób zmagających się z chorobami, traumatycznymi przeżyciami itp., co pokazuje konieczność przemyślenia granic autoetnografii i rodzi pytanie o zasadność przypisywania tak różnych narracji do tej kategorii²⁰.

*

T. Buliński, M. Kairski, Poznań 2013. Zob. też: *Etnografia/Animacja/Sztuka*, red. T. Rakowski, Warszawa 2014.

¹⁶ S. Holman Jones, *Autoetnografia. Polityka tego, co osobiste*, tł. M. Brzozowska-Brywczyńska, [w:] *Metody badań jakościowych*, t. 2, red. N. Denzin, Y. Lincoln, Warszawa 2010, s. 175.

¹⁷ Do wspomnianej kategorii należą m.in. tzw. opowieści marokańskie Paula Rabinowa, *Reflections on the Fieldwork in Morocco*, Berkeley 1977), Victora Crapanzano *Tuhami. Portrait of a Moroccan*, Chicago 1980 i Kevina Dwyera *Moroccan Dialogues*, Baltimore 1982.

¹⁸ Zob. np. K. Zawistowicz-Adamska, *Spoleczność wiejska*, Łódź 1948; T. Rakowski, *Łowcy, zbieracze, praktycy niemocy. Etnografia człowieka zdegradowanego*, Gdańsk 2009; A. Krupa-Ławryniewicz, *Bałuckie chronotopy. Opowieść o łódzkiej dzielnicy*, (Łódzkie Studia Etnograficzne, t. 52), Wrocław–Łódź 2013; G. Kubica, *Maria Czaplicka. Pleć, rasa, szamanizm. Biografia antropologiczna*, Kraków 2015.

¹⁹ S. Holman Jones, *op. cit.*, s. 179.

²⁰ Szerokie spektrum tematów badawczych realizowanych w procesie autoetnografii przytacza Anna Kacperczyk. Zob. A. Kacperczyk, *op. cit.*, s. 54–61.

W pogoni za naukowością – rozumianą w kategoriach scjentyistycznych, ustanowionych przez paradygmat pozytywistyczny – antropolodzy nie manifestowali swojego poznawczego, podmiotowego „ja”, przesłaniając je dyskursem naukowym fundowanym na rzekomym obiektywizmie i racjonalności wypracowanej przez filozofię kontynentalną. Jak przekonują Egon Guba i Yvonne Lincoln, współcześnie „kwestie metody są drugorzędne wobec kwestii paradygmatu, który pojmujemy jako podstawowy system przekonań czy światopogląd kierujący badaczem, nie tylko co do metody, ale przede wszystkim przy rozstrzygnięciach na poziomie ontologii i epistemologii”²¹. Samo pojęcie racjonalności także doczekało się reinterpretacji, która poszerzyła jego rozumienie na tyle, by to, co doświadczeniowe, emocjonalne, osobiste, jednokrotne przestało być lokowane po stronie tego, co „irracjonalne” lub „nieracjonalne”, a zatem niemieszczące się w dyskursie naukowym. Na marginesie warto zastanowić się nad tym, na ile dyskurs antropologiczny otwarty jest na doświadczenia, które wymykają się racjonalizacji, o czym za chwilę będzie mowa.

Autoetnografia kojarzy się zwykle ze stylem praktykowania antropologii społeczno-kulturowej, który pojawił się w kontekście tzw. kryzysu reprezentacji stanowiącego jedno z wyraźniejszych zagadnień podejmowanych w krytycznie zorientowanej debacie lat 70. i 80. XX w., dotyczącej nadużyć oraz słabości praktyk antropologicznych, jej statusu jako nauki, metod badawczych, trybów poznania oraz form prezentacji rzeczywistości społeczno-kulturowych. W etnografii przełomu XIX i XX w., w której wyraźniejsze idiomy to „bycie w terenie” Edwarda Evans-Pritcharda, Franza Boasa, jego uczennic i uczniów, Bronisława Malinowskiego²², Alfreda Radcliff-Browna, autorytet

²¹ E. Guba, Y. Lincoln, *Competing paradigms in qualitative research*, [w:] *Handbook of qualitative research*, red. N. Denzin, Thousand Oaks 2000, s. 105.

²² Anna Grimshaw, charakteryzując etnografię Malinowskiego, stwierdza np., iż mimo że wykreowany przez niego wzorec modernistycznego antropologa jako bohatera nie stanowi już niekwestionowanej podstawy dyscypliny, to jednak jako antropologia, którą badaczka określa mianem romantycznej, była wizjonerska. Łączyła bowiem w empirycznym poznaniu etnograficzne rozumienie wynikające z doświadczenia, cielesności i zmysłów badacza z obserwacją i refleksją intelektualną. A. Grimshaw, *The ethnographer's eye. Ways of seeing in anthropology*, Cambridge 2002, s. 53. *Dziennik w ścisłym znaczeniu tego wyrazu* B. Malinowskiego przekracza tę konwencję, funkcjonując jako przykład intymnych zapisków człowieka, dla którego bycie antropologiem w terenie jest zaledwie kanwą osobistych opowieści. Jest to autoanaliza pisana z dnia na dzień i przede wszystkim na własny użytek. Szerzej na ten temat pisze we wstępie do *Dziennika* Grażyna Kubica, która jest redaktorką jego polskiej edycji. B. Malinowski, *Dziennik w ścisłym znaczeniu tego wyrazu*, Kraków 2002. Zob. też. J. Clifford,

badacza fundowany był na konkretnych i jednostkowych przykładach długotrwałego, systematycznego przebywania w terenie, co znajdowało swój wyraz w tekstach skrywających antropologa za fasadą narracji trzecioosobowej. Wypowiedzi odautorskie wsparte czasem terażniejszym nie relacjonowały doświadczeń i prywatnych przemyśleń badaczy, służyły natomiast wytworzeniu iluzji współuczestnictwa czytelnika w opisywanym „obcoświecie”.

W nowych kontekstach społecznych i geopolitycznych poddano krytyce dotychczasowe style opisu i wyjaśniania zjawisk badanych przez antropologów, jednocześnie wyostrzając spojrzenie na osobę badacza/badaczki – dysponenta dyskursywnych reguł i tekstowych narzędzi utrwalania oraz transmitowania określonych obrazów rzeczywistości²³. Działania zainicjowane w tym czasie proponuję postrzegać jako impuls do wzmoczonej metarefleksji podjętej w ramach dyscypliny, a także jako istotny bodziec dla „samoopisu” antropologii, co okazało się niebagatelnym doświadczeniem dla wzrastającej samoświadomości badaczy²⁴, która wyłoniła się w trybie negacji modernistycznego paradygmatu nauki i wiązała się z upolitycznieniem oraz spersonalizowaniem teorii. Stopniowemu pojawianiu się wątków autobiograficznych i refleksyjnych w tekstach antropologicznych, wspieranych zwrotem literackim i interpretatywnym dyscypliny, towarzyszyła krytyka roszczeniowości naukowych teorii rozpoczęta w humanistyce końca lat 60., nasilona w latach 80. XX wieku. Jak pisał Bob Scholte: „Etnograficzny autorytet (egzystencjalna wiarygodność, kompletność empirycznych danych, adekwatny opis itp.) i etnologiczna legitymizacja (wiedza teoretyczna, bystrość, dyscyplinarne wartości itp.) są w rzeczywistości konstytuowane (*constituted*); nie są one jedynie deskryptywnym odtworzeniem rzeczywistości lub analitycznymi, logicznymi manipulacjami realnością, ale są w znacznej mierze fundamentalnie literackie, poetyckie, wynalezione, wyobrażone”²⁵.

O etnograficznej autokreacji. Conrad i Malinowski, tł. M. Krupa, [w:] *Postmodernizm. Antologia przekładów*, red. R. Nycz, Kraków 1988, s. 214–236.

²³ Drobiazgową, wyczuloną zarówno na konkret, jak i na metaforę analiza piśmiennictwa kolonialnego pokazała bardzo wyraźnie, że nie tylko nie istnieją przezroczyste etnografie, ale przede wszystkim ujawniła presupozycję, w myśl której opis etnograficzny naznaczony jest nieusuwalną partykularnością, która wynika z politycznego umiejscowienia tworzącego go podmiotu.

²⁴ A. Coffey, *The ethnographic self. Fieldwork and the representation of identity*, London 1999, s. 2.

²⁵ B. Scholte, *The literary turn in contemporary anthropology*, „Critique of Anthropology” 1987, Vol. 1(7), s. 35.

Przykład pierwszy: *Bycie odczytywaną i odgrywaną*

Czy Kirsten Hastrup podczas swoich badań na Islandii spotkała *huldumandur*? Tego nie rozstrzygniemy. Sama Hastrup notuje: „Nie można sprawdzić, czy Kirsten rzeczywiście zobaczyła *huldumandur* i cała waga współczesnej racjonalności skłania ku przypuszczeniu, że padła ofiarą halucynacji (spowodowanej strachem, mgłą i tym – być może – że się za dużo naczytała). Niemniej jednak, o ile racjonalność wyzwala powątpiewanie, o tyle nie ma żadnego powodu, by kwestionować, że pasterka doświadczyła specyficznej islandzkiej rzeczywistości. Rzeczywistość ta na zawsze zostawi niezatarte piętno na sposobie, w jaki antropolog będzie przedstawiał empiryczny kontekst. [...] To specyficzne jej doświadczenie jest kluczowe dla mojego sposobu przedstawiania rzeczywistości etnograficznej”²⁶. Antropolożka łączy zjawisko doświadczenia rzeczywistości z kategorią autora/pisarza – rolą, która stanowi negację Barthesowskiego pojęcia skryby. Jak pisze Hastrup, „«skryba» opisuje rzeczywistość tak, że uzyskuje efekt «jak gdyby» (*as*), podczas gdy «autor» tworzy wyobrażenia «z» (*of*) badanej rzeczywistości”²⁷. Dzieje się tak dlatego, powiada antropolożka, iż: „«skryba» dystansuje się wobec ŻYCIA”, podczas gdy „«pisarz» dopuszcza jego rzeczywiste istnienie i wyraża dokonujące się przejściowo połączenie uniwersum pojęciowych, co stanowi integralną część współbycia z innymi w terenie”. Autor, podkreśla Hastrup, „nie wątpi, że islandzcy chłopcy spotykają się, pośrednio czy bezpośrednio, z niewidzialnymi ludźmi, i ma odwagę pokazania, że sam znalazł się w przestrzeni podzielanego doświadczenia etnograficznej nierzeczywistości. Podzielał ich ŻYCIE”²⁸.

Trudne do zracjonalizowania doświadczenia stały się impulsem do powstania autoetnografii zapośredniczonej przez sztukę, której przykładem jest spektakl *Talabot* w wykonaniu Odin Teatret Eugenia Barby, gdzie przedstawione zostały m.in. różne osobiste doświadczenia Hastrup jako dziecka – córki, matki, żony i antropolożki. Obraz ten można skonfrontować z zapiskami Barby na temat fascynacji postacią Hastrup²⁹ oraz z notatkami jej autorstwa, w których zapisuje trudną drogę współpracy z reżyserem, swoje ambiwalentne odczucia związane z byciem bohaterką teatralnej sztuki, która dotyka kwestii najbardziej

²⁶ K. Hastrup, *The challenge of the unreal – or how anthropology comes to terms with life*, „*Culture and History*” 1987, Vol 2 (1), s. 53.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ *Ibidem*, s. 57.

²⁹ Zob. E. Barba, *Notes*, [w:] *Program do Talabota* [brak daty wydania]. Za: A. Wyka, *Badacz społeczny wobec doświadczenia*, Warszawa 1993, s. 179.

intymnych i pokazuje je szerokiej publiczności – także środowisku antropologicznemu, stając się częścią niełatwego procesu tworzenia się samoświadomej antropolożki³⁰. Barba poprosił Hastrup, by spisała swą autobiografię w epizodach oddających kluczowe wydarzenia na każdym z etapów jej życia, od dzieciństwa począwszy. W taki sposób powstało dwadzieścia jeden zapisów, nad którymi pracowali różni aktorzy, kierując się osobistymi zainteresowaniami i predyspozycjami. Epizody te były wielokrotnie omawiane i analizowane w toku zadawania Hastrup wielu szczegółowych, czasem bardzo osobistych pytań dotyczących jej prywatnego życia³¹.

Komentując ten etap współpracy z Odin Teatret, Hastrup pisze: „każde zdarzenie, jak holografia, odzwierciedlało całe moje życie”. Pisanie autobiografii okazało się dla antropolożki „procesem z gruntu twórczym, w którym odkrycie stapia się z definiowaniem”³², czemu towarzyszyło wrażenie, iż „historie te same się przez nią pisały”³³. Hastrup, analizując własny sposób pisania autobiografii, stwierdza, że przedstawiane przez nią epizody były raczej „zakorzenie w prawdzie” (*in-authentic*), aniżeli po prostu „prawdziwe”. Zauważa, że pisząc autobiografię, dokonywała swoistego przefiltrowania wydarzeń własnego życia, ze względu na cel, jakiemu jej teksty miały służyć. Zdała sobie sprawę, iż czyniąc tę selekcję, spontanicznie zachowała się „jak każdy informator” antropologa, który stara się dostosować do jego oczekiwań. Wątki te pojawiają się także w książce Hastrup *Droga do antropologii. Między doświadczeniem a teorią*, w której łączy ona obserwację i „stawanie się” antropolożki przez kategorię uczestnictwa, nie bez racji konstatując, że: „obserwacja uczestnicząca dziś oznacza obserwację samego uczestnictwa”³⁴.

Naukowa, zdystansowana i przesłaniająca antropologiczne „ja” narracja została przełamana przez obecność wątków, które odnoszą się do bezpośrednich doświadczeń antropolożki, jej emocji, obaw i refleksji, jakie rodzą się w sytuacji zetknięcia się z „obcoświatem” podczas prób zrozumienia i wyjaśniania obserwowanych praktyk kulturowych i społecznych, a także samej

³⁰ K. Hastrup, *Out of Anthropology. Anthropologist as an object of dramatic representation*, Santa Cruz 1988.

³¹ Zob. A. Wyka, *Ze studiów nad doświadczeniem indywidualnym i społecznym w badaniu kultury*, [w:] *eadem, op. cit.*, s. 143–171.

³² *Ibidem*, s. 14.

³³ *Ibidem*, s. 15.

³⁴ K. Hastrup, *Droga do antropologii. Między doświadczeniem a teorią*, tł. E. Klekot, Kraków 2008, s. 31.

siebie – zobaczonej niejako na nowo, próbującej wypracować nową, zapośredniczoną przez antropologiczne doświadczenia, tożsamość.

Przykład drugi: Autoetnografia jako świadoma, zapośredniczona przez literaturę kreacja

Autoetnografia to także kategoria piśmiennictwa antropologicznego, rodzaj gatunku tekstowego balansującego między wypowiedzią naukową a artykulacją przeżyć osobistych. Doświadczenie antropologa/antropolożki staje się tu immanentną konstrukcją tekstu, która nierzadko przenika tkankę narracji na tyle, by uniemożliwić wyłuskanie fragmentów autobiograficznych spośród teoretycznych; oddzielenie tego, co doświadczane, od tego, co poddane zostało poznawczej refleksji. W książce Carolyn Ellis czytamy:

„Komunikowanie autoetnografii” napisałam na tablicy. „Carolyn Ellis, profesor”. „Witam, to seminarium koncentruje się na robieniu autoetnografii”. [...] „W tej klasie będziemy dyskutować metodologiczne zagadnienia związane z pisaniem autoetnograficznym i pisać osobiste historie oraz etnograficzne narracje”. Mówię, poruszając swoimi kolczykami. Mimo że uczę od ponad dwudziestu lat, zawsze gdy prowadzę pierwszą godzinę zajęć, w moim głosie wibruje drżenie. Tajemnicza atrakcyjność „nie-wiedzy” przypomina mi uczucie, które pojawia się w każdym nowym osobistym związku. Po rozdaniu sylabusów i bibliografii zaczęłam opowiadać o kursie, rutyna sprawiła, że poczułam się komfortowo. „A zatem na początek dyskusja o historii autoetnografii, jej umiejscowieniu w szerszych studiach etnograficznych”. Powiedziałam: „Potem będziemy zgłębiać znaczenie i różne rodzaje autoetnografii. Następnie przyjrzymy się sposobom używania autoetnograficznej perspektywy podczas robienia wywiadów. W każdym tygodniu poświęcimy czas na rozmowę o waszych projektach i w czwartym tygodniu skoncentrujemy się na tym, jak planujecie wprowadzić siebie samych do swoich badań. W piątym tygodniu będziemy rozmawiać o sporządzaniu notatek terenowych, pisaniu wywiadów i powiązaniach między zagadnieniem pamięci i prawdy. Sercem kursu będzie szósty tydzień, kiedy będziemy rozważać pisanie terapeutyczne, skryte, ewokatywne i etyczne. W następnym tygodniu skoncentrujemy się na pisaniu jako metodzie badawczej. W ósmym tygodniu zajmiemy się różnymi formami wyrażania autoetnografii, takimi jak sztuka, poezja, performance i gatunki mieszane oraz sprawdzimy role analizy w autoetnografii”³⁵.

³⁵ C. Ellis, *Class one. Introductions and interruptions*, [w:] *The Ethnographic I: A Methodological Novel about Autoethnography*, Walnut Creek 2004, s. 10.

Przykład autoetnografii uprawianej przez Ellis pokazuje nader wyraźnie, że ten styl praktykowania dyscypliny nie musi opierać się na prawdzie, jej żywiołem może być bowiem kreacja, która sprawia, iż opowieść antropolożki o samej sobie funkcjonuje jako konwencja, rodzaj umowy między badaczką-autorką a czytelnikiem jej tekstu. Na uwagę zasługuje tu dbałość o odbiorcę, co wiąże się z wielokrotnie podkreślanym przez Ellis założeniem, według którego autoetnografii nie tworzy się wyłącznie dla siebie. Ważną jej cechą jest bowiem ewokacja – chęć wpłynięcia na odbiorców³⁶. Badaczka pisze o tym we wprowadzeniu do swojej książki, przyznając:

W tej pracy intencjonalnie łączę fikcyjne i etnograficzne sceny. Nie uczę aktualnie klasy, którą opisuję, dwie spośród opisanych wymyśliłam, wiele scen nie miało miejsca. [...] Ta książka bazuje na etnograficznych szczegółach, tworząc prawdopodobny konstrukt etnograficznych scen, które wydarzyły się i scen fikcyjnych, które nie wydarzyły się, ale mogłyby się wydarzyć. Połączenie literackich i etnograficznych technik pozwoliło mi na stworzenie historii angażującej czytelników w metodologiczne niepokoje w ten sam sposób, w jaki powieść angażuje czytelników w swoją fabułę. Oczywiście najlepszym sposobem uczenia się, jak uprawiać autoetnografię, jest pójście i robienie jej. Kolejną dobrą drogą jest czytanie i wejście w doświadczenia innych – problemy, pytania i zagadnienia etyczne oraz opracowywanie strategii radzenia sobie z tym zagadnieniem³⁷.

Pozwalam sobie na przytoczenie tego dłuższego *passusu*, gdyż po pierwsze, jest to wyraźny przykład łączenia autoetnografii rozumianej jako pierwszoosobowa narracja antropolożki o jej doświadczeniach związanych z praktykowaniem antropologii; po drugie, pokazuje on, że autoetnografia może obejmować swoją formą także metadyskursywne wypowiedzi, których jest przedmiotem, a zatem wpisuje się w nurt etnografii etnografii, którego zaletą jest pogłębiona refleksja nad kondycją dyscypliny i sposobami jej praktykowania. Po trzecie, fragment ten bardzo dobrze ilustruje to, co mam na myśli, gdy mówię, że autoetnografia jest ściśle związana z praktyką pisania; a co więcej, uświadamia, że dzięki określonym konwencjom przedstawienia, trybom narracyjnym oraz gatunkom tekstowym ma szansę wybrzmieć indywidualne doświadczenie antropologa i antropolożki przenicowane w tekst, który

³⁶ *Composing ethnography. Alternative forms of qualitative writing*, eds. C. Ellis, A.P. Bochner, Walnut Creek 2006, s. 432.

³⁷ C. Ellis, *Class one. Introductions and interruptions...*, s. 3.

je utrwała i dynamizuje w kolejnych jego interpretacjach i odczytaniach³⁸. Jak dopowiada Stacy Holman Jones, tekst autobiograficzny jest jak performance, będąc krytyczną interwencją w życie społeczne, polityczne i kulturowe³⁹.

Przykład trzeci: Antropologia jako samo-doświadczenie⁴⁰

Trzeci z przykładów praktykowania antropologii, któremu przyglądam się w kontekście zwrotu afektywnego, stanowi realizację projektu uprawiania dyscypliny z wyraźną autorską sygnaturą. *Znaki szczególne. Antropologia jako ćwiczenie duchowe* Dariusza Czai, bo o tej książce mowa, pomyślane zostały jako połączenie kilkunastu esejów, które powstały w różnym czasie i dla różnych celów, spiętych rozpoznawalną perspektywą interpretacyjną, podobnie skrojonych językowo i stylistycznie, wychylających się ku literackim i filozoficznym trybom opisywania rzeczywistości⁴¹. *Znaki szczególne...* to łączenie refleksji i dygresji o różnych tekstach kultury, prozie, poezji, o fotografiach, filmach i muzyce, które Czaja reinterpretuje, próbując udowodnić, iż przedmiotem badań antropologicznych nie powinna być daleka egzotyka, ani nawet zjawiska kulturowo-społeczne obserwowane na własnym, lokalnym podwórku, ale przede wszystkim przeżycia i doświadczenia, które właściwe są potocznemu strumieniowi codzienności.

Warto podkreślić, iż autor kieruje antropologię nie tyle jednak ku praktykom życia codziennego, ile w stronę emocji i doświadczeń z nimi powiązanych. Przez wszystkie eseje *Znaków szczególnych...* prześwituje chęć przekroczenia schematów poznawczych, które okrzepły już w antropologii społeczno-kulturowej, a zdaniem antropologa, nie są pomocne w odkrywaniu rzeczy nowych, nie towarzyszą bowiem „ośnieniu”, które może nam być dane, gdy przyglądamy się rzeczywistości po raz kolejny, ale z odmiennej perspektywy. Rozważania wypełniające książkę Czai można by zatem zobaczyć jako próbę porzucenia

³⁸ Doświadczenia autoetnograficzne można wyrazić także przez sztukę: malarstwo, rzeźbę, performance itp., wybieram jednak do rozważań formy tekstowe, które lokują się w „tradycyjnej” komunikacji naukowej, jednocześnie znacznie poszerzając jej gatunkowe, stylistyczne i narracyjne granice.

³⁹ S. Holman Jones, *op. cit.*, s. 175.

⁴⁰ Część z pomieszczonych tu refleksji podjęłam wcześniej w innym miejscu. Zob. K. Majbroda, *Znaki szczególne Dariusza Czai. Hybryda rozumu i wyobraźni, dyskursu i sztuki, czyli o antropologii jako ćwiczeniu duchowym*, „Teksty Drugie” 2015, nr 1, s. 203–216.

⁴¹ D. Czaja, *Znaki szczególne. Antropologia jako ćwiczenie duchowe*, Kraków 2013.

przez antropologię naukowego, a zatem pojęciowego dyskursu, który narzuca na rzeczywistość swoją, dążącą do obiektywizacji, a przez to sztuczną i bywa, że uciskającą inżynierię nazywania i klasyfikowania zjawisk rzeczywistości. Jednak, co istotne, to nie literatura i tekst stanowią zarysowany w książce horyzont poznawczy; celem antropologa, a wedle jego postulatu także antropologii, jest bowiem, przypomnijmy, życie. Kategoria ta, pojmowana za Diltheyem, jest tym, czego nie da się ani przekroczyć, ani w pełni ogarnąć; jest czymś nie do końca uchwytnym i poznawalnym, bo jest dynamiką, działaniem się, wydarzaniem, żywiołem. Z drugiej jednak strony wytwarza kryształ sensory, znaczenia i artykułuje się m.in. w tekstach kultury. Definiowane jest jako narzędzie rozumienia, ale także po-rozumienia i wreszcie samo-rozumienia.

Można by powiedzieć, że istotny dla *Znaków szczególnych...* jest punkt widzenia „przeżywającego siebie życia”, określane przez Diltheya terminem *Selbstbesinnung* (autorefleksja, namysł nad sobą), otwierający przed antropologią nowe perspektywy. Centrum dociekań staje się bowiem obszar doświadczanego życia, tzn. własnej praktyki życiowej. Reinterpretacje dzieł literackich podejmujące dialog z interpretacjami już zastanymi są próbą rewindykacji utrwalonych sensów, ich re-kapitulacją, re-orientacją na nowe konteksty. Wydają się działaniem podejmowanym dla własnej autorskiej przyjemności, ale przede wszystkim dla tytułowych „ćwiczeń duchowych”. Jak podkreśla antropolog: „interpretacja antropologiczna [...] naprawdę wyposaża podmiot w nowe możliwości poznania siebie. [...] to dzięki «tekstowi» możliwości projektowania siebie zostają poszerzone”⁴². W tak rozumianych, zapewne wartych dyskusji, zadaniach antropologii przegląda się znakomicie idea humanistyki wyrażona przez Lindsaya Watersa, który w *Zmierzchu wiedzy* – książce istotnej dla zrozumienia wykładni *Znaków szczególnych...* – upomina się o wielką humanistykę łączącą dyscypliny, przekraczającą granice ich pól badawczych; taką, która przywraca sens pogłębionej egzegezy, będącej częścią ćwiczeń duchowych⁴³. Podobne rozumienie humanistyki, ale także zadań stawianych antropologii, odnajdujemy w opublikowanej niedawno książce Michała Pawła Markowskiego pt. *Polityka wrażliwości. Wprowadzenie do humanistyki*, który, opowiadając się za antropologią literatury, argumentuje, iż: „[...] antropologia jako nauka o człowieku i jego zachowaniach chętnie zagląda do książek literackich, albowiem literatura jest interesującym dokumentem człowieczeństwa

⁴² *Ibidem*, s. 27.

⁴³ L. Waters, *Zmierzch wiedzy. Przemiany uniwersytetu a rynek publikacji naukowych*, tł. T. Biczewski, Kraków 2009.

w działaniu czy też – by rzecz sformułować bez żadnych osłonek – «źródłem badań antropologicznych»⁴⁴. Markowski, podobnie jak Czaja, uważa, że tekst literacki jest dla antropologa także (a czasem przede wszystkim) źródłem auto-egzegezy, a literatura nie odpowiada na proste pytanie „jak jest?”, lecz na pytanie „jak mógłbym jeszcze inaczej zinterpretować świat i siebie?”⁴⁵.

Zamieszkiwanie w dyskursie antropologicznym to uprawianie antropologii drugiego stopnia; nie można wprawdzie wyjść poza siebie i własne doświadczenie sytuacji bycia w terenie, kontaktu z ludźmi, nasycania się ich narracjami, można jednak podjąć próbę translacji tych doświadczeń tak, by wpisywały się w antropologiczną teorię. Bardzo wyraźnie widać ten mechanizm w przypadku analizy tekstów wpisujących się w nurt autoetnografii, badań w działaniu oraz tych powstałych w ramach antropologii zaangażowanej. Teoria antropologiczna jest tu rozumiana jako przekazywanie egzystencji w reguły praktykowania dyscypliny. W tym przewrotnym mechanizmie „upodmiotawiania” teorii osobiste doświadczenia powstające w ramach praktyk badawczych nie funkcjonują na zasadzie ekscesu, ale eksponowane są jako istotny element procesu poznania i rozumienia diagnozowanych zjawisk. Wspomniana antropologia drugiego stopnia nie oznacza tu tylko sytuacji badawczej, w której dyscyplina jako taka staje się przedmiotem szczególnej uwagi w procesie określanym zwykle w literaturze przedmiotu jako etnografia etnografii. Ta dwustopniowość oznacza w interesującym nas kontekście szczególną sytuację poznawczą, antropolożka/antropolog opisują bowiem przeżycia i emocje, które okazały się dla nich ważne, na tyle istotne, że doświadczają ich ponownie w nowych, narracyjnych kontekstach. Za pomocą tych narracji możliwa jest ekspresja tzw. pozanaukowych aspektów poznania, która angażuje refleksyjność i zdolność interpretacji opisywanych zdarzeń w nowych, osobistych kontekstach.

Antropologia afektywna, czyli w stronę posthumanistyki

Autobiograficzne i autorefleksyjne zdawanie sprawy z obaw, ograniczeń i doświadczeń związanych z praktykowaniem antropologii w różnych kontekstach kulturowych, społecznych i politycznych stanowi gest wyraźnego opowiedzenia się po stronie praktyki badawczej, której immanentną częścią jest

⁴⁴ M.P. Markowski, *Przeciwko obiektywności*, [w:] *idem, Polityka wrażliwości. Wprowadzenie do humanistyki*, Kraków 2013, s. 195.

⁴⁵ *Ibidem*, s. 195.

krytyka odpersonalizowanej, transparentnej, pejoratywnie rozumianej praktyki badawczej. Każdy z zarysowanych tu jedynie przykładów uprawiania autoetnografii otwiera przestrzeń do dyskusji na temat potrzeby i zasadności praktykowania tej formy samo-wiedzy, a także o epistemologicznych, metodologicznych i etycznych kontekstach pojawiania się jej wariantów w przestrzeni dyscypliny. Przypomniane przykłady można także odczytywać jako wyraz sugestii, wedle której metajęzyk nie chroni przed odpowiedzialnością wobec tworzonych teorii.

Jakie korzyści i straty niesie ze sobą autoetnografia w swoich zwielokrotnionych wymiarach? Czy jest to jedna ze strategii poznawczych, którą można przyjąć lub odrzucić, metoda badawcza, gatunek piśmiennictwa czy – szerzej – komunikacji antropologicznej, a może swoisty imperatyw w interpretatywnych, jakościowych badaniach prowadzonych w ramach antropologii społeczno-kulturowej i – szerzej – w naukach społecznych?

Kryzys reprezentacji diagnozowany w dyscyplinie na przełomie lat 70. i 80. XX w. dotyczył nie tylko nadużyć etnologicznych deskrypcji, ich uwikłań politycznych i ideowych, co szczególnie wyraźnie wybrzmiało w nurcie krytyki postkolonialnej, lecz także kreacji antropolożki/antropologa. Postulat spersonalizowania teorii antropologicznej wpisujący się w szerszy kontekst pisania partykularnego, zajmowania pozycji w ramach wiedzy umiejscowionej i przyjmowania teorii punktów widzenia sprowadzał się, w skrócie rzecz ujmując, do ujawnienia podmiotowości badaczek i badaczy, co wiązało się z uznaniem partykularności antropologicznego poznania i świadomą rezygnacją z modernistycznie skrojonej, rzekomo transparentnej narracji naukowej. W nowych, posthumanistycznych kontekstach praktykowania antropologii pojęcie reprezentacji uległo reinterpretacji, wedle której podmiotowi przypisuje się sprawczość w przestrzeni nauki, polityki, etyki, a także na poziomie poetyki tworzonych przezeń tekstów. Jak pisze Marcin Kafar: „Banalna skądinąd konstatacja, że nauki nie uprawiają wyabstrahowane ze świata postacie, lecz głęboko osadzone w rzeczywistości kulturowej i międzyludzkiej żywe podmioty, niesie ze sobą niebanalne konsekwencje natury epistemologicznej, metodologicznej, metodycznej, teoretycznej, a także aksjologicznej”⁴⁶.

Teoretycy posthumanistyki, postulując konieczność przekroczenia antropocentryzmu w nauce, mówią o relacyjnym charakterze reprezentacji, która powinna uwzględniać afirmację tego, co różne w procesie ponownego opowiadania historii oraz rekonfigurowania z różnych perspektyw zastanych

⁴⁶ M. Kafar, *op. cit.*, s. 16.

systemów symbolicznych⁴⁷. Wspomniana relacyjność dotyczy także ontologii organizującej dyskursy posthumanistyczne, według której podmiotowość człowieka stwarza się każdorazowo nie tylko w kontaktach międzyludzkich, jakie m.in. eksponuje przywoływany Kafar, lecz także w relacjach z żywymi i martwymi bytami pozaludzkimi. Jak przekonuje Rosi Braidotti:

Wydaje się, że po zwrocie postmodernistycznym, postkolonialnym i postkomunistycznym weszliśmy w epokę kondycji postludzkiej. Nie jest to po prostu kolejna wariacja w szeregu przedrostków mogących sprawiać wrażenie czegoś nieskończonego i cokolwiek arbitralnego; kondycja postludzka stanowi jakościową zmianę w naszym myśleniu o podstawowej jednostce odniesienia wspólnej dla gatunku, do którego należymy, o polityczności oraz o naszym stosunku do innych mieszkańców planety⁴⁸.

Na gruncie polskiej posthumanistyki podobne rozpoznania formułuje Ewa Domańska, przekonując, iż na gruncie humanistyki nieantropocentrycznej i posthumanistyki „chodzi nie tylko i nie tyle o optowanie za pewnym programem badawczym i o zainteresowanie awangardowymi nurtami, lecz także o promowanie innego sposobu widzenia świata. Opiera się ona bowiem na myśleniu relacyjnym, które podkreśla wzajemne związki, współzależność, współbycie i współ-życie natury-kultury, człowieka i środowiska, bytów i istot ludzkich i nie-ludzkich”⁴⁹. Ta szczególna sytuacja poznawcza sprawia, że dotychczasowe, klasyczne, chciałoby się rzec, formy autoetnografii nie wyczerpują możliwości komunikowania doświadczeń związanych z byciem w świecie i praktykowaniem antropologii. Posthumanistyczna świadomość ontologii relacyjnej⁵⁰ wymaga ponownego przemyślenia adekwatnych trybów antropologicznej, zredefiniowanej reprezentacji. Próba zbliżenia się do tego wymiaru rzeczywistości i kultury wymaga stworzenia epistemologii poszerzonej, takiej, w której znajdą swoje miejsce posthumanistyczne sposoby ich tworzenia. Jak piszą Peter Reason i William Torbert, wiedza doświadczalna to bezpośrednie spotkanie twarzą w twarz: odczuwanie i wyobrażanie sobie obecności jakiejś energii, istoty, osoby, miejsca, procesu albo rzeczy. Jest to wiedza powstająca

⁴⁷ R. Braidotti, *Nomadic theory. The portable Rosi Braidotti*, New York 2011, s. 225.

⁴⁸ *Eadem, Po człowieku*, tł. J. Bednarek, A. Kowalczyk, Warszawa 2014, s. 45–46.

⁴⁹ E. Domańska, *Humanistyka ekologiczna*, [w:] *Od pamięci biodziecinnej do postpamięci*, red. T. Szostek, R. Sendyka, R. Nycz, Warszawa 2013, s. 16–17.

⁵⁰ Zob. B. Latour, *Splatając na nowo to, co społeczne. Wprowadzenie do teorii aktora-sieci*, tł. A. Derra, K. Arbiszewski, Kraków 2010.

za sprawą uczestniczącego, empatycznego rezonansu⁵¹. Stanowi także, dodajmy, wyzwanie dla przyszłych stylów praktykowania autoetnografii po zwrocie afektywnym.

Summary

From the narrative convention to method.

Practising of social and cultural anthropology after the affective turn

The idea to write this article was born while listening to conference speeches, whose authors talked about their experiences connected with conducting empirical research, omitting the epistemological and methodological issues. The purpose of this article is to recollect three selected examples of practising auto-ethnography, which have been embedded in the epistemological consideration to indicate the functions they perform in social and cultural anthropology. The author proposes to embed the discussion of auto-ethnography in the context of the changes observed in social and cultural anthropology, turning to the experience and emotional dimensions of cognition, as well as in the context of the ontological turn in social sciences and humanities.

As the author argues, the concept of affective anthropology allows to understand it in more extensive contexts than the reflexive return, with which it co-creates the foundations of post-humanities. Secondly, it characterizes more accurately the ways of practising anthropology situated in personal contexts of the researcher, whose purpose is not so much self-analysis, self-interpretation as the need for rethinking their own identity (not only as the researcher) in relation to other people, situations, phenomena, as well as to non-human social actors.

Key words:

auto-ethnography, anthropology after the affective turn, post-humanities, knowledge, science.

⁵¹ P. Reason, W.T. Torbert, *Zwrot działaniowy. Ku transformacyjnej nauce społecznej*, tł. M. Lavergne, [w:] *Badania w działaniu. Pedagogika i antropologia zaangażowane*, red. H. Červinková, B.D. Gołębiak, Wrocław 2010, s. 131.