

Leon Anderson
Ohio University, U.S.A.

Autoetnografia analityczna¹

Abstrakt Autoetnografia stała się w ostatnim czasie popularną formą badań jakościowych. Aktualny dyskurs autoetnograficzny odsyła jednak niemal wyłącznie do „autoetnografii ewokatywnej”, która opiera się na postmodernistycznym typie wrażliwości i której zwolennicy dystansują się wobec realistycznych i analitycznych tradycji etnograficznych. Dominacja autoetnografii ewokatywnej utrudnia dostrzeżenie zgodności badań autoetnograficznych z bardziej tradycyjnymi praktykami etnograficznymi. Autor proponuje użycie terminu *autoetnografia analityczna* do opisu badań, w których badacz (1) jest pełnym uczestnikiem badanej grupy bądź środowiska, (2) pojawia się jako członek badanej grupy w publikowanych przez siebie tekstach i (3) angażuje się w rozwijanie teoretycznych wyjaśnień dotyczących szerszych zjawisk społecznych. Po krótkim zarysowaniu historii badań proto-autoetnograficznych prowadzonych przez etnografów realistycznych, autor przedstawia pięć kluczowych cech autoetnografii analitycznej. Tekst zamyka dyskusja nad możliwościami i ograniczeniami tej formy badań jakościowych.

Słowa kluczowe autoetnografia, etnografia analityczna, badania jakościowe

Leon Anderson jest profesorem socjologii na Uniwersytecie Ohio. Publikuje przede wszystkim na tematy związane z bezdomnością, dewiacją oraz metodami jakościowymi. Wraz z Davidem Snowem jest współautorem [poświęconego bezdomności studium – przyp. MBB] *Down on Their Luck* (1993), zaś wspólnie z Johnem Loflandem, Davidem Snowem i Lyn Lofland przygotował czwarte wydanie [podręcznika obserwacji i analizy jakościowej – przyp. MBB] *Analysing Social Settings* (2005) [*Analiza układów społecznych. Przewodnik metodologiczny po badaniach jakościowych*, tłum. S. Urbańska, M. Żychlińska, A. Kordasiewicz, Warszawa: Scholar 2010 – przyp. MBB]. Niedawno zakończył pięcioletnią kadencję na stanowisku szefa Wydziału Socjologii i Antropologii Uniwersytetu Ohio i aktualnie z zapałem oddaje się swojej pasji, czyli amatorskim skokom spadochronowym. [Obecnie – od 2011 roku – jest profesorem i szefem Wydziału Socjologii, Pracy Socjalnej i Antropologii Uniwersytetu Stanowego Utah – przyp. MBB].

Przez ostatnie piętnaście lat mogliśmy obserwować gwałtowny rozwój badań określanych jako autoantropologia, etnografia czy socjologia autobiograficzna, a także badań i pisarstwa osobistego oraz autonarracyjnego, wśród których autoetnografia jest prawdopodobnie najpowszechniejsza. Wielu autorów łączyło te badania – mniej lub bardziej bezpośrednio – z różnorodnymi „zwrotami” w naukach społecznych i humanistycznych: ze zwrotem w stronę zmyślonych gatunków pisarstwa (*blurred genres of writing*), ze wzmożoną autorefleksyjnością badań etnograficznych, ze zwiększonym zainteresowaniem emocjami w naukach społecznych czy wreszcie z postmoder-

¹ Oryginalny tekst ukazał się w „Journal of Contemporary Ethnography” w 2006 roku – przekład za zgodą Sage: Anderson Leon (2006) *Analytic Autoethnography*. „Journal of Contemporary Ethnography”, vol. 35, no. 4, s. 373–395.

nistycznym sceptycyzmem wobec możliwości generalizacji twierdzeń naukowych (*knowledge claims*). Pionierami praktyki autoetnograficznej w obszarze socjologii byli głównie interdyscyplinarnie nastawieni interakcjoniści symboliczni cechujący się wrażliwością postmodernistyczną czy poststrukturalną, jak Carolyn Ellis i Artur Bochner, którzy eksperymentowali z różnymi formami autoetnografii, ilustrując je przykładami prowadzonych przez siebie analiz, a także zachęcali swoich studentów i kolegów do wykorzystywania tego kształtującego się dopiero stylu badań. W istocie, prace Ellis i Bochnera (np. Ellis 1991; 1995; 2004; Ellis, Bochner 2000; Bochner, Ellis 2001), podobnie jak innych interakcjonistów symbolicznych, na przykład Laurel Richardson (1994) i Normana Denzina (1989; 1997), odegrały decydującą rolę w zdefiniowaniu autoetnografii w epoce innowacji metodologicznych, opisanych szeroko przez Normana Denzina i Yvonnę Lincoln (2000) jako współczesne „momenty” badań jakościowych².

Pochwalam energię, kreatywność i entuzjazm powyższych badaczy w formułowaniu zrębów paradygmatu teoretycznego stojącego za proponowaną przez nich formą autoetnografii, jak również w tworzeniu i zachęcaniu do tworzenia tekstów (oraz innych form wypowiedzi [*performances*]) stanowiących przykład wykorzystania etnografii w ramach tego paradygmatu. Martwi mnie jednak, że imponujący sukces orędowania za, jak określiła to Ellis,

² Celowo sięgam tutaj po termin wprowadzony przez Normana Denzina i Yvonnę Lincoln, wskazując na niedawne i obecne okresy etnograficznych innowacji i debat. Wielu badaczy nie zgadza się z zaproponowanym przez tych autorów historycznym rozumieniem „momentów” w ramach badań jakościowych. Krytykę tego ujęcia prezentują w szczególności prace Atkinsona, Coffey i Delamont (1999), Delamont, Coffey i Atkinsona (2000) oraz Snowa i Morrilla (1995).

„autoetnografią ewokatywną lub emocjonalną” (1997: 2004) może pociągać za sobą niezamierzone konsekwencje w postaci umniejszenia wagi innych wizji autoetnografii, jak również przesłaniać możliwości jej efektywnego wykorzystania w ramach innych tradycji badań społecznych.

W artykule tym zwracam więc uwagę na wartość badań autoetnograficznych prowadzonych w ramach tego, co nazywam paradygmatem etnografii analitycznej (*analytic ethnographic paradigm*). Swój argument rozwijam w dwóch krokach. Po pierwsze, przedstawiam historię osobistych (*self-related*) studiów etnograficznych z zamiarem wskazania korpusu prac, które włączają elementy autoetnograficzne w praktykę etnografii analitycznej. Po drugie, proponuję pięć kluczowych według mnie cech autoetnografii analitycznej – które pozwalają wyrazić odróżnić ją od „autoetnografii ewokatywnej” i jednocześnie zdefiniować jako odrębną odmianę badań w ramach szerszej perspektywy etnografii analitycznej. Na zakończenie rozważam najbardziej nieodparte moim zdaniem zalety oraz najbardziej oczywiste ograniczenia autoetnografii analitycznej.

Mam nadzieję, że tekst ten zainteresuje wielu badaczy. Po pierwsze, pragnę podzielić się swoimi przemyśleniami na temat praktyki autoetnograficznej z innymi etnografami analitycznymi, którzy są zainteresowani rozwijaniem i udoskonalaniem badań w tradycji etnografii realistycznej (*realist ethnographic tradition*). Naukowcy ci mogą być otwarci na formę studiów etnograficznych, w których badacz głęboko identyfikuje się jako członek badanej przez siebie grupy, będąc jednocześnie zaniepokojonymi treścią paradygmatu epistemologicznego, w którym

zakorzeniony jest współczesny dyskurs autoetnograficzny. Po drugie, pragnę dotrzeć do magistrantów, doktorantów i innych nowicjuszy w obszarze badań terenowych, którzy zmagają się z wpływem różnorodnych perspektyw prowadzenia badań jakościowych. Do tej ostatniej grupy należą zarówno początkujący badacze o niezdeklarowanych preferencjach metodologicznych, jak i przedstawiciele wielu dyscyplin, którzy sięgnęli po badania jakościowe w ostatnich latach, kiedy wiele podejść do metod jakościowych rozwijało się w ścisłym zespoleniu z wrażliwością postmodernistyczną. Moim celem jest nakreślenie istoty pewnej potencjalnej praktyki oraz zapowiedź alternatywy wobec autoetnografii ewokatywnej, która będzie spójna z logiką badań jakościowych zakorzenionych w tradycyjnym interakcjonizmie symbolicznym.

Zanim jednak przejdę dalej, chciałbym przybliżyć czytelnikom, co rozumiem pod pojęciem *autoetnografii analitycznej*. Ujmując rzecz najprościej, *autoetnografia analityczna* odnosi się do badań etnograficznych, w których badacz (1) jest pełnym uczestnikiem badanej grupy lub kontekstu (*setting*), (2) występuje w takiej roli w publikowanych przez siebie tekstach i (3) kieruje się planem badań analitycznych, których celem jest doskonalenie teoretycznych ujęć szerszych zjawisk społecznych. Na następnych stronach przedstawię proponowane przez siebie podejście w bardziej szczegółowy sposób, tym niemniej powyższa zwięzła definicja oddaje jego najistotniejsze aspekty.

Krótką historią autoetnografii

W socjologicznych badaniach jakościowych zawsze zawarty był element autoetnograficzny. We

wczesnym okresie amerykańskiej socjologii, tuż po pierwszej wojnie światowej, zainteresowanie Roberta Parka doświadczeniami biograficznymi absolwentów Uniwersytetu Chicogo zainspirowało wielu z jego studentów do socjologicznego zaangażowania w obszary bliskie ich osobistemu życiu, sfery, z którymi w znaczącym stopniu się utożsamiali. Dla przykładu, książka *The Hobo* (1923) Nelsa Andersona wyrastała w znacznej mierze z jego osobistych doświadczeń ze stylem życia bezdomnych mężczyzn. Jak zauważyła Mary Jo Deegan, „studentci socjologii [na Uniwersytecie Chicogo] często sami byli mieszkańcami badanych przez siebie obszarów, przemierzali ulice, zbierali dane ilościowe i jakościowe, pracowali dla lokalnych agencji i z tych oraz podobnych im kontekstów czerpali doświadczenia autobiograficzne” (2001: 20). O ile jednak studentów Parka częstokroć łączyły trwałe osobiste więzi z badanymi miejscami i grupami, stosunkowo rzadko podejmowali zadanie bezpośredniej i refleksyjnej samoobserwacji.

Zainteresowanie badaniami korzystającymi z biografii cechowało również później falę etnografii socjologicznej związanej z – jak określał ją między innymi Gary Alan Fine (1995) – drugą szkołą chicagowską. Pod kierunkiem Everetta Hughesa wielu studentów zaczęło etnograficznym okiem przyglądać się swoim miejscom pracy oraz innym kontekstom, w które byli osobiście zaangażowani. Na przykład studium Ralpa Turnera (1947) poświęcone roli oficera rachunkowego w marynarce wojennej opierało się na jego doświadczeniach wojskowych w czasie drugiej wojny światowej. Badania Donalda Roya (1959/1960) dotyczące strategii oporu i walki o autonomię pracowników fabryk czerpały

z jego doświadczeń jako pracownika maszynowni. Praca taksówkarza przyniosła etnograficzne korzyści Fredowi Davisowi (1959). Wreszcie książka *Timetables* Juliusa Rotha (1963) miała swój początek w jego doświadczeniach i obserwacjach jako pacjenta szpitala przeciwgruźliczego. Choć bardziej wyrafinowane i ukierunkowane (*focused*) pod względem analitycznym niż studia wywodzące się z pierwszego okresu szkoły chicagowskiej, owe późniejsze badania podtrzymywały jednocześnie wcześniejszą tendencję marginalizowania czy przesłaniania postaci badacza jako aktora społecznego w objętych analizami kontekstach czy grupach. I tak na przykład żaden z dopiero co przywołanych badaczy nie wplatał w swoje merytoryczne teksty elementów autonarracji czy niedwuznacznie osobistych anegdot. W odniesieniu do ich prac za jedyne przykłady autonarracji można by uznać okazjonalnie zamieszczone noty metodologiczne i/lub, jak określał je John Van Maanen (1988), „opowieści konfesyjne” z badań terenowych.

Zatem etnografów ze szkoły chicagowskiej obydwo pokoleń niejednokrotnie łączyły autobiograficzne powiązania z tematyką podejmowanych badań, ale jednocześnie nie przejawiali oni ani tendencji do samoobserwacji na poziomie stosowanych metod, ani też nie ujawniali swojej obecności w pisanych przez siebie tekstach. Skupiając uwagę na obserwacji i analizie innych uczestników kontekstów będących przedmiotem badań, nie operowali jednocześnie „językiem metody jakościowej” (Gubrium, Holstein 1997), który szczególną rolę przypisuje samoobserwacji.

Lata sześćdziesiąte i siedemdziesiąte przyniosły kilka godnych uwagi przykładów badaczy społecznych

bardziej bezpośrednio eksperymentujących z samoobserwacją i analizą. Jednym z nich jest samoobserwacyjne studium antropologa Anthony’ego Wallace’a (1965) poświęcone analizie poznawczej „mapy” (*maze-way*), którą skonstruował i wykorzystywał, dojeżdżając do pracy. W socjologii mistrzowskim przykładem badań fenomenologicznych opierających się na samoobserwacji była książka *Ways of the Hand* (1978) Davida Sudnowa, w której, bazując na własnych doświadczeniach, przedstawił z wielką dokładnością procesy i etapy nabywania umiejętności podczas nauki jazzowej improwizacji na pianinie. Prace Wallace’a i Sudnowa miały jednak głęboko subiektywny charakter i cechowała je nieobecność odniesień do szerszych problemów etnografii. W międzyczasie, począwszy od połowy lat sześćdziesiątych aż do swojej śmierci w latach osiemdziesiątych, Louis Zurcher aktywnie praktykował i promował realizowanie badań zakorzenionych w autobiografii i samoobserwacji. W zbiorze esejów Zurchera (1983: 239–265) poświęconych znaczeniu odgrywania ról (*enactment*) znalazło się obszernie omówienie kwestii metodologicznych związanych z autobiograficzną obserwacją roli. Wreszcie, w 1979 roku, antropolog kulturowy David Hayano opublikował poświęcony autoetnografii esej, w którym jasno wyłożył argumenty przemawiające za wykorzystaniem samoobserwacji w badaniach etnograficznych. Hayano przekonywał, że skoro antropologowie zostawili już za sobą kolonialną epokę etnografii, zaczną w coraz większym stopniu studiować światy społeczne i subkultury, których sami są częścią. W przeciwieństwie do zdystansowanego zewnętrznego obserwatora (*outsidera*), postaci typowej dla antropologów kolonialnych, współcześni antropologowie będą niejednokrotnie pełnoprawnymi członkami badanych przez siebie

kultur. Hayano zilustrował to przesunięcie w *Poker Faces* (1982), książce opartej na jego osobistych doświadczeniach jako półprofesjonalnego pokerzysty grającego w publicznych klubach pokerowych w kalifornijskiej Gardenie.

Zarówno historia autobiograficznie nacechowanej etnografii szkoły chicagowskiej, jak i autobiograficzne przykłady dostarczone przez Zurchera i Hayano nakreślały potencjalny kierunek rozwoju autoetnografii w tradycji realistycznej czy analitycznej. Jednak z biegiem lat termin *autoetnografia* zaczęto utożsamiać niemal wyłącznie z propagatorami opisywanego, literackiego podejścia właściwego autoetnografii ewokatywnej.

Zarówno Carolyn Ellis, jak i zwolennicy proponowanego przez nią stanowiska odrzucają tradycyjne założenia epistemologiczne etnografii realistycznej i analitycznej, wyrażając jednocześnie zasadniczy pogląd, że zamykanie autoetnografii ewokatywnej w terminologicznych ramach konwencjonalnej analizy socjologicznej odbija się niekorzystnie na jej wartości oraz integralności. Norman Denzin pisze, że autoetnografowie ewokatywni „omijają problem reprezentacji, przywołując pojęcie epistemologii emocji, skłaniając czytelnika, by wczuł się w uczucia innego” (1997: 228). Carolyn Ellis i Arthur Bochner idą dalej, wyjaśniając, że w autoetnografii ewokatywnej „model opowiadania historii jest zbliżony do powieści bądź biografii, przekraczając tym samym granice, które normalnie oddzielają naukę i literaturę, [...] tekst narracyjny stroni od abstrahowania i wyjaśniania” (2000: 744). Autoetnografowie ewokatywni przekonywali, że narracyjna wierność i porywający opis subiek-

tywnych doświadczeń emocjonalnych wywołują u czytelnika emocjonalny rezonans, którego osiągnięcie stanowi główny cel prowadzonych przez nich studiów. Rozwinięty przez nich gatunek pisarstwa autoetnograficznego podziela cechy ponowoczesnej wrażliwości – szczególnie sceptycyzm związany z możliwością przedstawienia „innego”, jak również obawy dotyczące generalizującego dyskursu naukowego. Uprawianie etnografii ewokatywnej wymaga niemałych umiejętności narracyjnych i ekspresyjnych – czego przykładem jest solidna warsztatowo proza, poezja czy performanse Carolyn Ellis, Laurel Richardson, Carol Rambo Ronai oraz innych badaczy. Jedną z mocnych stron działalności wymienionych autorów jest to, że swoją pracą przyczynili się nie tylko do rozwijania dyskursu na temat autoetnografii ewokatywnej. Zaproponowali oni również model autoetnograficznej pracy naukowej oraz pełnili rolę mentorów dla swoich studentów i kolegów. W przeciągu ostatniego dziesięciolecia autoetnografowie ewokatywni publikowali dość obszernie, głównie (choć nie wyłącznie) na tematy związane z emocjonalnie wyczerpującymi doświadczeniami, takimi jak choroba, śmierć, prześladowania czy rozwód. W głównym nurcie nauk społecznych pozostają oni zasadniczo marginalizowani z uwagi na odrzucanie przez nich tradycyjnych wartości i stylów naukowego pisarstwa obowiązujących w ramach nauk społecznych. Udało im się jednak uzyskać dostęp do wielu czasopism poświęconych badaniom jakościowym w tradycyjnie realistycznym ujęciu (np. „Journal of Contemporary Ethnography”, „Symbolic Interaction” czy „Qualitative Sociology”), odegrali również rolę w założeniu kilku nowszych pism sprzyjających wykładni postmodernistycz-

nej (jak „Qualitative Inquiry”), podręczników (np. *Metodologia badań jakościowych* Denzina i Lincoln), a nawet całych serii wydawniczych (np. seria wydawnictwa AltaMira Press poświęcona „Alternatywom etnografii”). Krytyczne argumenty formułowane przez autoetnografów ewokatywnych pod adresem tradycyjnych nauk społecznych w ogóle – a etnografii realistycznej w szczególności – są dobrze skatalogowane, podobnie jak krytyka autorstwa etnografów realistycznych i analitycznych wymierzona w podejście promowane przez autoetnografów ewokatywnych. Negatywne głosy obu stron biegną w poprzek generalnych podziałów paradygmatycznych, które, choć pozostają istotne w kontekście niniejszego artykułu, nie są w nim przedmiotem mojego zainteresowania³. Moim zamiarem nie jest bowiem omówienie tych sporów, ale raczej przedstawienie podejścia do autoetnografii, które nie odrzuca założeń epistemologicznych tradycyjnego interakcjonizmu symbolicznego i raczej pozostaje z nimi w zgodzie. Ponadto, wraz z Paulem Atkinsonem, Amandą Coffey i Sarah Delamont (2003), jak i zresztą z wieloma innymi analitycznie zorientowanymi badaczami jakościowymi, dzielam zainteresowanie krytyczną analizą nowych form prowadzenia badań i praktyk badawczych pod kątem ich potencjalnej przydatności w rozwijaniu i udoskonalaniu warsztatu etnografii analitycznej. W poniższym podrozdziale przedstawię pięć kluczowych cech autoetnografii analitycznej jako przydatnego i wartościowego podgatunku w ramach tradycji etnografii realistycznej.

³ Niektóre z kluczowych twierdzeń wyrażających te paradygmatyczne różnice można znaleźć w tekście *Review Symposium: Crisis in Representation* (2002) oraz w pracach Gubriuma i Holsteina (1997) czy Atkinsona, Coffey i Delamont (2003).

Kluczowe cechy autoetnografii analitycznej

Na proponowaną przeze mnie listę pięciu kluczowych cech autoetnografii analitycznej składają się (1) pełne uczestnictwo badacza w badanym środowisku (*complete member researcher* – CMR), (2) refleksyjność analityczna, (3) obecność własnego Ja badacza w narracji, (4) dialog z innymi informatorami niż Ja badacza i (5) zaangażowanie w analizę teoretyczną. Omawiając poszczególne właściwości, będę opierał się na kilku pracach napisanych w duchu etnografii analitycznej, które stanowią egzemplifikację – aczkolwiek nierzadko tylko częściową – autoetnograficznego impulsu. Przywołam również przykłady z aktualnie prowadzonych przeze mnie badań z amatorskimi skoczkami spadochronowymi, gdyż zarówno moje zainteresowanie, jak i rozumienie autoetnografii rozwijały się w miarę, jak ten projekt badawczy stawiał przede mną kolejne, opisywane tutaj wyzwania.

W poniższym omówieniu będę jednak najbardziej konsekwentnie wracał do pracy antropologa kulturowego Roberta Murphy’ego *The Body Silent* (1987), gdyż jego książka w wyjątkowym stopniu uosabia ten rodzaj badań autoetnograficznych, który pragnę promować. Podobnie jak w przypadku wielu autoetnografii ewokatywnych, *The Body Silent* można określić mianem „etnografii choroby” (*illness ethnography*). W książce tej Murphy kieruje etnograficzne spojrzenie ku własnemu doświadczeniu osoby cierpiącej na chorobę kręgosłupa. Jak sam pisze, książka *The Body Silent*

powstała w efekcie uświadomienia sobie, że moja długotrwała choroba wywołana schorzeniem rdzenia

kręgowego stanowiła coś w rodzaju przeciągającej się antropologicznej wyprawy terenowej, gdyż im dłużej trwała, tym głębiej zanurzałem się w świat tak bardzo z początku mi obcy jak amazońska puszcza. (Murphy 1987: xi)

W *The Body Silent* Murphy przyjmuje tradycyjną etnograficzną logikę postępowania, polegającą na tym, że aby zrozumieć przedmiot badań, należy ulokować go w społecznym kontekście analizy. Wbrew apelowi Ellis i Bochnera o „tekst narracyjny, który unika abstrahowania i wyjaśniania” (2000: 44), książka Murphy’ego poszukuje powiązań z szerszym kontekstem teorii społecznej – szczególnie w momentach, gdy autor wykorzystuje własne doświadczenia do uzasadnienia tezy, że koncepcje liminalności dostarczają bardziej precyzyjnej i wartościowej ramy analitycznej dla zrozumienia ludzkiej niepełnosprawności niż perspektywa dewiacji. Przedstawiając swoje racje, Murphy dobitnie pokazuje, że głęboko osobista i oparta na samoobserwacji etnografia może wykraczać poza idiograficzną partykularność i dotykać ogólniejszych zagadnień teoretycznych. *The Body Silent* jest w pewnym sensie wyjątkowym przykładem tak konsekwentnego nastawienia autoetnograficznego w tradycji analitycznej. Tym samym, jest to praca szczególnie użyteczna jako ilustracja omawianych poniżej cech.

Pełne uczestnictwo badacza (CMR)

Pierwszym i najbardziej oczywistym wyznacznikiem autoetnografii jest przyjęcie przez badacza roli pełnego uczestnika badanego przez siebie świata społecznego, niezależnie od tego, czy pod pojęciem tego świata będziemy rozumieli za Josephem Kotar-

bą (1980) „amorficzny świat społeczny” zasadniczo niepowiązanych ze sobą jednostek, na przykład osób, które – jak Murphy (1987) – doświadczają niepełnosprawności fizycznej bądź cierpią na depresję, jak badani Davida Karpa (1996), czy też świat społeczny ulokowany w jasno określonej przestrzeni i z właściwą mu subkulturą, jak kierowcy ciężarówek analizowani przez Lawrence’a Ouelleta (1994) czy amatorscy skoczkowie spadochronowi, którymi ja się aktualnie zajmuję. W każdym z tych przypadków badacz wchodzi w rolę, którą Robert Merton określił mianem „ostatecznego uczestnika (*ultimate participant*) w podwójnej roli uczestnika-obszernika” (1988: 18).

W swoim omówieniu CMR Patricia i Peter Adlerowie (1987: 67–84) dokonują użytecznego rozróżnienia pomiędzy dwoma rodzajami pełnego uczestnictwa badacza – „oportunistycznym” i „konwersyjnym” CMR. Oportunistyczne CMR (zdecydowanie bardziej powszechne) może dotyczyć sytuacji, w których badacz urodził się w badanej przez siebie grupie, znalazł się w niej w wyniku okoliczności losowych (np. choroby) lub uzyskał bliską zażyłość (*intimate familiarity*) z badaną grupą dzięki wspólnej pracy, sposobom spędzania wolnego czasu czy stylowi życia. W każdym przypadku fakt bycia członkiem danej grupy poprzedza decyzję o prowadzeniu badań w jej ramach. Przykładami takiej oportunistycznej autoetnografii są *The Body Silent* Roberta Murphy’ego (1987) i *Understanding Dogs* Clintona Sandersa (1999). Z kolei pełne uczestnictwo badacza-konwertyty wyrasta z jego – początkowo zorientowanych wyłącznie na gromadzenie danych – zainteresowań badawczych danym kontekstem, które w toku prowadzonych badań prowadzą go do

całkowitego zanurzenia się w badanym przez siebie świecie i przyjęcia przezeń roli jego pełnego uczestnika. Klasycznym przykładem takiej konwersji jest *African Apostles* (1975) Benetty Jules-Rosette. Do bardziej współczesnych ilustracji statusu badacza-konwertyty można z kolei zaliczyć *Heroic Efforts* (2003) Jeniffer Lois, pracę dokumentującą (między innymi) proces akulturacji badaczki do subkultury ratowników SAR (*search and rescue*) (włączając w to stanie się jednym z jej kluczowych członków oraz poślubienie lidera grupy) czy *Body and Soul* (2003) – etnografię bokserów trenujących w jednym z chicagowskich klubów autorstwa Loica Wacquanta.

Przyjęcie przez badacza statusu pełnego uczestnika pozwala mu zazwyczaj doświadczać najbardziej fascynującego rodzaju etnograficznego „bycia tam”. Adler i Adler zauważają, że w porównaniu z innymi rolami, w jakie może wchodzić badacz, „status CMR w największym stopniu pozwala [...] przybliżyć się do emocjonalnych postaw osób badanych” (1987: 67). Pełne uczestnictwo badacza nie oznacza jednak jego bezproblemowej czy wszechogarniającej pozycji społecznej w grupie.

Po pierwsze, jak zauważa Marilyn Strathern (1987) przy okazji omawiania specyfiki autoantropologii, etnograf zawsze odróżnia się od reszty członków badanej przez siebie grupy bądź subkultury faktem swojej jednoczesnej przynależności do społeczności akademickiej. Jako przedstawiciel nauk społecznych badacz posiada dodatkową tożsamość kulturową oraz kieruje się dodatkowymi celami, co skutkuje jego wtórną (choć z perspektywy nauk społecznych – pierwotną) orientacją na działanie w ramach świata społecznego podzielanego z innymi członkami

grupy. W przeciwieństwie do innych uczestników badanych kontekstów autoetnografowie, obok świadomego podejmowania rozmaitych działań, muszą bowiem (przynajmniej przez większość czasu) skupiać się również na ich dokumentowaniu i analizie.

O ile większość uczestników zainteresowana jest wyłącznie udziałem w grupowych aktywnościach, zadanie autoetnografa (jak zresztą każdego obserwatora uczestniczącego) polega ponadto na rejestrowaniu wydarzeń i rozmów, w których uczestniczy, co czasami sprawia, że badania terenowe nabierają „niemal schizofrenicznego charakteru w swojej szaleńczej wielości punktów skupienia” (Adler, Adler 1987: 70). Specyficzna sytuacja autoetnografów może ułatwiać im funkcjonowanie w danym kontekście czy doświadczenie określonych stanów przez długi czas – w takich przypadkach odczuwają oni mniejszą presję uporania się ze wszystkim na raz. Jednak nawet kiedy badacz ma pod dostatkiem czasu, który może poświęcić na obserwacje, konieczność umysłowego i fizycznego dokumentowania swoich działań stanowi dodatkowe obciążenie i zdarza się, że odciąga jego uwagę od ucieleśnionego doświadczenia fenomenologicznego. Dla przykładu, Hayano (1982: 150) doświadczył takiego napięcia pomiędzy wymogami badań terenowych, w tym pragnieniem „pozostania w przyjacielskich stosunkach z większością graczy” w poszczególnych salach gier, a swoją potrzebą, jako skutecznego pokerzysty, doprowadzania współgraczy do granic wytrzymałości szybkimi, agresywnymi partiami. Mimo wszystkich podobieństw, jakie autoetnograf może dzielić z innymi członkami grupy, wielorakie zadania badawcze, którym musi sprostać, oddzielają go na

rozmaite sposoby od pozostałych uczestników, którzy mogą pełniej przeżywać dany moment. O ile więc czas, w którym samolot wznosi się na „wysokość skoku”, spadochroniarze wykorzystują zazwyczaj na przećwiczenie w myślach planowanych manewrów, sprawdzanie sobie nawzajem sprzętu i żarty z pozostałymi skoczkami, dla mnie jest to dodatkowo moment na uważne obserwowanie innych oraz zapamiętywanie wszystkich rozmów i wydarzeń na tyle dokładnie, by móc je później odtworzyć i zapisać. Problem wielozadaniowości rozwiązałem, uczestnicząc na przemian w łatwiejszych skokach (np. skoki pojedyncze ze spadochronem otwieranym na znacznej wysokości), podczas których ze szczególną uwagą przyglądam się interakcjom pozostałych skoczków na pokładzie samolotu, i w bardziej technicznych lotach połączonych ze skokami grupowymi o wyższym stopniu złożoności.

W swoim podejściu do analizy etnografowie już dawno temu przyjęli Schützowskie rozróżnienie (Schütz 1962 [polskie wydanie 1984]⁴) na praktycznie zorientowane konstrukty bądź interpretacje pierwszego rzędu stosowane przez członków grupy oraz bardziej abstrakcyjne, transkontekstualne konstrukty drugiego rzędu właściwe dla analiz z obszaru nauk społecznych. O ile jest to problem dla etnografów w ogóle, o tyle w przypadku autoetnografów, zarówno jako członków badanej grupy, jak i jej badaczy, oczekuje się biegłości w korzystaniu zarówno z konstruktyw pierwszego, jak i drugiego rzędu. Z mojego osobistego doświadczenia wynika,

⁴ Cytowane i przywoływane pojęcia autorów książek przetłumaczonych na język polski opierają się na istniejących przekładach. Zobacz w bibliografii.

że największa trudność leży tutaj w interpretacyjnej zmienności konstruktów pierwszego rzędu w ramach różnych grup społecznych. Ich członkowie z rzadka prezentują jednolity zestaw przekonań, wartości i poziomów zaangażowania. W efekcie nawet pełne uczestnictwo może zagwarantować uzyskanie jedynie częściowej perspektywy oglądu badanego świata społecznego. Często postawy członków czy ich interpretacje znajdują się pod znaczącym wpływem oczekiwań wobec poszczególnych ról grupowych. Przykładowo, badanie prowadzone przez Gerardo Martiego (2005) w wieloetnicznej kongregacji religijnej wiązało się z jego autoetnograficznym uczestnictwem w roli świeckiego pastora kongregacji. Pełnienie tej funkcji było nie do przecenienia dla zrozumienia pewnych aspektów funkcjonowania kongregacji. Jednak z drugiej strony stanowiła ona źródło napięć i wywoływała konflikt ról pomiędzy wypełnianiem jego obowiązków pastora a wywiązywaniem się z zadań badawczych. Co wydaje się jeszcze bardziej istotne w kontekście naszej dyskusji, rola pastora umożliwiła badaczowi bezpośredni dostęp do pewnych wartości, przekonań i doświadczeń (jako konwertycie), ale jednocześnie ograniczyła jego kontakty z innymi (na przykład z członkami kongregacji słabo zaangażowanymi w życie wspólnoty).

Idąc jeszcze dalej, znaczące zmienności mogą występować również wśród członków grupy zajmujących w niej podobne pozycje. Jak zauważył Hayano, „[k]ulturowe «rzeczywistości» poszczególnych jednostek będących członkami tej samej grupy oraz ich sposoby rozumienia wydarzeń często różnią się w znacznym stopniu, podlegają zmianom w czasie bądź wzajemnie sobie zaprzeczają” (1979: 102).

Dla przykładu, spadochroniarze-amatorzy mający bardzo zbliżone doświadczenie w skokach lokują się jednocześnie w różnych punktach na skali dopuszczalnego ryzyka, jakie zaleca się w tym sporcie i jakie sami są gotowi podjąć w danym momencie czasowym – warto zauważyć, że zmienność ta odzwierciedla problemy będące przedmiotem ważnych dyskusji i napięć w ramach kultury spadochroniarskiej w ogóle. Dokumentacja i analiza różnic pomiędzy członkami grupy okazują się więc częstym przedmiotem etnograficznego opisu, stając pod znakiem zapytania upraszczające założenie, że można zrozumieć dane zjawisko, samemu „stając się zjawiskiem” (Mehan, Wood 1975: 227).

W pewien sposób ograniczeniem dla badacza bywa język dostępu do konstruktów pierwszego rzędu, gdyż traktuje się go często jako gwarancję dotarcia do względnie przejrzystych, niezmiennych i spójnych wzorców interpretacji istniejących w badanym świecie społecznym. Od autoetnografa występującego jako CMR wymaga się uchwycenia tych konstruktyw. Tymczasem być może lepszym obrazem heurystycznym jest wyobrażenie sobie członka grupy jako osoby uznawanej przez innych za pełnoprawnego uczestnika konwersacji (i działań) grupowych, w efekcie których rozwijane są, kontestowane i podtrzymywane (potencjalnie wielorakie i przeciwstawne) konstrukty pierwszego rzędu. W takim przypadku autoetnograf byłby osobą, która współuczestniczy w tworzeniu i przekształcaniu konstruktyw stanowiących jednocześnie przedmiot jego badań. Autoetnograf byłby zatem bardziej analitycznie nastawionym i samoświadomym uczestnikiem konwersacji niż typowy członek grupy, który zazwyczaj rzadko przygląda

się prowadzonym rozmowom i podejmowanym działaniom ze szczególnie abstrakcyjnej czy introspektywnej perspektywy. Ale interpretacje autoetnografa, zarówno jako członka grupy, jak i jej badacza, wyrastają nie tyle z dokonywanych z dystansu odkryć, co stanowią efekt zaangażowanego dialogu. To zaś prowadzi nas do drugiej właściwości autoetnografii analitycznej.

Refleksyjność analityczna

Etnograficzną refleksyjność definiowano na rozmaite sposoby, zaś płynące z niej konsekwencje były na przestrzeni ostatnich piętnastu lat szeroko dyskutowane w ramach socjologii interpretacyjnej i antropologii kulturowej. „W najbardziej zrozumiałym sensie – pisała o tym pojęciu Charlotte Davies (1999: 7) – refleksyjność oznacza, że badacze są świadomi nieuniknionych relacji łączących ich z sytuacją badania oraz konsekwencji tych związków”. Na głębszym poziomie refleksyjność obejmuje również świadomość obustronnych wpływów i zależności między autoetnografami, ich miejscami badań i informatorami. Zakłada samoswiadomą introspekcję, za którą stoi chęć lepszego zrozumienia zarówno siebie samego, jak i innych – poprzez analizowanie swoich działań i spostrzeżeń w odniesieniu do i w powiązaniu z działaniami i spostrzeżeniami innych.

Choć etnografowie od dawna dostrzegali wagę zrozumienia relacji łączących badacza z gromadzonymi przez niego danymi, etnografia w jej najbardziej tradycyjnym wydaniu nie zajmowała się analizowaniem tych relacji w szczególnie refleksyjny sposób. Zamiast tego etnografowie sięgali raczej

na zewnątrz, skupiając się na próbach zrozumienia bądź uczynienia zrozumiałym dla innych świata społecznego rozciągającego się poza nimi samymi. Co więcej, kiedy już czynili refleksyjność przedmiotem bardziej szczegółowych omówień, zazwyczaj przyjmowały one formę „opowieści konfesyjnych” (Van Maanen 1988) publikowanych w odezwaniu od bardziej rzeczowych i konkretnych analiz. Wraz z pojawieniem się autoetnografii (czy to ewokatywnej, czy analitycznej) uległo to zmianie. Jak zauważają Atkinson, Coffey i Delamont:

[auto]etnografowie-jako-autorzy lokują swoje opisy w ramach osobistych, refleksyjnych spostrzeżeń na temat samych siebie. Ich dane etnograficzne zostają osadzone w kontekście ich osobistych doświadczeń i sposobów nadawania sensu rzeczywistości. Oni sami zaś stają się częścią procesów reprezentacji, w które są zaangażowani i są częścią opowieści, którą snują. (2003: 62)

Nie tylko zresztą „stają się częścią procesów reprezentacji”, ale stanowią po części wytwór tych procesów, gdyż współtworzone przez nich znaczenia kulturowe konstytuują się w rozmowach, działaniach i tekście. O ile można stwierdzić, że wszyscy „etnografowie wykorzystują swoje doświadczenia wśród innych ludzi i wiedzę o nich, by zwiększać wiedzę o samych sobie” (Davies 1999: 180), o tyle najprawdopodobniej w większości przypadków dotyczy to jednak autoetnografii – z uwagi na specyficzne dla niej nakładanie się ról badacza i członka badanej przezeń grupy. Mamy tutaj do czynienia z przesunięciem w kierunku bardziej oczywistej i potencjalnie głębszej, pouczającej wzajemnej zależności pomiędzy badaczem a innymi członkami

grupy. Z perspektywy CMR (inaczej niż w przypadku bardziej zdystansowanego obserwatora uczestniczącego) badacz ma większy udział w przekonaniach, wartościach i działaniach pozostałych członków grupy. W istocie, autoetnograficzne badanie Ja i innego może doprowadzić do zmiany przekonań samego badacza, jego działań oraz rozumienia samego siebie.

Ten sugerowany wpływ autoetnografii na Ja badacza trafnie ujmuje Murphy, konstatując, że:

prowadzenie badań wśród osób upośledzonych motorycznie oraz uczestnictwo w ich organizacjach zmusiło mnie do tego, by dostrzec w ich życiu samego siebie, to zaś pozostawiło we mnie poczucie, że mój własny status jest niepewny i zagrożony. [...] Dostałem cenną lekcję o związku pomiędzy zajmowaną pozycją społeczną a niepełnosprawnością. Dowiedziałem się również bardzo wiele na temat samego siebie. (1987: 126)

W podobnym duchu pisze Michael Schwalbe, którego badania terenowe prowadzone w ramach ruchu na rzecz praw mężczyzn momentami zahaczały o autoetnografię:

namysł nad moimi reakcjami na podejmowane przez nich działania, w świetle mojej własnej biografii, pomógł mi również zrozumieć, do czego dążyli ci mężczyźni i jakie były ich motywacje. Każdy wgląd okazywał się zarówno furtką, jak i zwierciadłem – dając mi tyleż okazję do zajrzenia w głąb ich doświadczeń, co pozwalając zwrócić się ku własnym. (1996a: 58)

Możliwość uczenia się od siebie nawzajem stanowi jedną z najbardziej pociągających cech praktyki au-

toetnograficznej. Tym niemniej nie wystarczy, aby badacz zaangażował się w refleksyjną analizę społeczną i autoanalizę. Autoetnografia wymaga prócz tego, aby był on widoczny, aktywny i refleksyjnie zaangażowany również na poziomie tekstu.

Badacz widoczny i aktywnie obecny w tekście

Powszechny zarzut wobec konwencjonalnych form etnografii (np. Clifford, Marcus 1986), formułowany przez krytyków spod znaku „kryzysu reprezentacji”, dotyczy dominującej niewidzialności tradycyjnego etnografa w tekstach etnograficznych – pozostawał on w nich ukrytym, a jednocześnie wyraźnie wszechwiedzącym narratorem. Taki niewidzialny i wszechwiedzący etnograf stanowił powszechną konstrukcję literacką, jednak raczej w kręgach klasycznych antropologów kulturowych (będących głównymi adresatami krytyki Clifforda i Marcusa) niż wśród socjologów ze szkoły chicagowskiej. Bez wątplenia wiele etnografii szkoły chicagowskiej, włączając w to tak klasyczne dzieła, jak *Street Corner Society* Williama Foote Whyte’a (1943), *Tally’s Corner* Elliota Liebowa (1967) i *Honor and the American Dream* Ruth Horowitz (1983), wyraźnie akcentowało obecność badacza w etnograficznej opowieści. Jednak nie wszystkie tradycyjne badania etnograficzne traktują wnikliwą autorefleksję jako element procesu badawczego lub czynią obecność badacza widoczną (szczególnie w roli innej niż zdystansowany obserwator) w etnograficznych relacjach. Kluczową cechą autoetnografii jest bardzo wyraźne przedstawienie badacza jako aktora społecznego w pisanych przez niego tekstach. Jego własne doświadczenia i od-

czucia zostają włączone do rozwijanej opowieści i są traktowane jako żywe dane niezbędne do zrozumienia świata społecznego, który jest przedmiotem obserwacji.

Co ciekawe, Atkinson, Coffey i Delamont zauważają, że „w prywatnym świecie notatek terenowych to, co osobiste nigdy nie było odsuwane na margines” (2003: 60). Potwierdzenie tego stwierdzenia można znaleźć w pierwszym wydaniu *Analyzing Social Settings* (1971), w którym – niemal 35 lat temu – John Lofland zalecał badaczom, aby w notatkach terenowych znalazły się zapisy ich odczuć i reakcji. Ujął to zwięźle, pisząc, że: „notatki terenowe nie służą jedynie rejestrowaniu tego, co dzieje się w terenie, mają na celu również «dokumentowanie» samego obserwatora” (Lofland 1971: 106). Jednak z wielu różnych powodów, włączając w to chyba przede wszystkim tendencję do kierowania uwagi raczej ku innym niż ku sobie, badacze terenowi niejednokrotnie w radykalny sposób ograniczali swoją tekstualną obecność, przechodząc od notatek terenowych do publikowanych przez siebie tekstów etnograficznych.

Z uwagi na podwójną rolę autoetnografa jako członka badanego przez siebie świata społecznego i jako badacza tego świata pisanie autoetnografii wymaga uwypuklenia obecności Ja badacza w tekście. Obecność ta stanowi wyraz osobistego zaangażowania badacza w świat, który jest przedmiotem jego badań. Autoetnografowie powinni ilustrować swoje przemyślenia analityczne zarówno odwołaniami do doświadczeń i odczuć innych osób, jak do i swoich własnych. Co więcej, powinni otwarcie pisać o zmianach, jakie w efekcie prowadzenia badań

terenowych zaszły w treści ich przekonań i w relacjach z innymi, dając tym samym wyraźne do zrozumienia, że kwestie związane z przynależnością i uczestnictwem, z którymi się zmagają, dotyczą raczej płynnych niż statycznych światów społecznych.

Autoetnografowie muszą liczyć się z tym, że zostaną włączeni w tworzenie znaczeń oraz wartości w ramach światów społecznych, które badają. Jako pełnoprawni członkowie badanych grup nie mogą poprzestać jedynie na przyglądaniu się wszystkiemu z boku. Nie powinni również za wszelką cenę unikać udziału w dyskusjach dotyczących kwestii potencjalnie spornych, choć w tym przypadku uważam, że nie spoczywa tutaj na nich większy niż w innych obszarach życia obowiązek wyrażania wprost niepopularnych stanowisk czy działania w oparciu o nie. Niezależnie jednak od tego, czy ich celem jest nakłonienie innych do zmian (jak czynił to Schwalbe [1996b], publicznie sprzeciwiając się nauczycielom podczas spotkania ruchu na rzecz praw mężczyzn), czy też ulegają naciskom grupy (czego czasami doświadczałem, godząc się na niebezpieczne „skoki przez chmury” z innymi spadochroniarzami), w tekście powinni potwierdzić, zaakcentować swoje uczestnictwo i poddać je refleksyjnej ocenie – czy i w jaki sposób reprodukuje ono i/lub przekształca społeczne interpretacje i relacje.

Według Charlotte Davies, celem etnografii (i autoetnografii) refleksyjnej jest „rozwijanie takich form badań, które w pełni uznają i wykorzystują subiektywne doświadczenie, traktując je jako nieodłączny element procesu badawczego” (1999: 5). Autorka za-

uważa jednocześnie, że największą trudnością uwidoczniania subiektywnych doświadczeń badacza w pracach etnograficznych jest fakt, iż może prowadzić ono do egocentrycznego zanurzenia się w – jak pogardliwie określał je Clifford Geertz (1988 [polskie wydanie 2000: 19]) – „teksty nasycone autorem”. Kiedy autoetnografia staje się formą egocentryzmu (*self-absorption*), jej socjologiczne uprawomocnienie traci wartość. Jak przekonuje Ruth Behar, „[u]jawianie swojego Ja, które jest jednocześnie obserwatorem, musi zaprowadzić nas tam, gdzie w innym przypadku nie bylibyśmy w stanie dotrzeć. Dlatego musi być ono kluczowe dla stawianych tez, nie może być jedynie ornamentem, nie może być wyłącznie sztuką dla sztuki” (1996: 14). Autonarracja może nas zaprowadzić w wiele miejsc, które trudno określić mianem „ornamentów”. Może skierować nas ku głębokim warstwom osobistych uczuć, wywołując emocje i otwierając drogę współczuciu rozumieniu. To zaś – będąc jednocześnie najdonioślejszym celem autoetnografii ewokatywnej – stanowi wspólną cechę różnych form pisarstwa w pierwszej osobie: literatury fikcji, autobiografii, poezji i niemałej części tradycyjnej etnografii. Autonarracja autoetnografii może zostać również w przekonujący sposób wykorzystana w celu zmotywowania czytelników do podjęcia pewnych działań – co pokazują niektóre formy autoetnograficznych współuczestniczących badań w działaniu (np. Naples 1996). Z pewnością można znaleźć dla niej jeszcze wiele innych zastosowań.

Autonarrację w autoetnografii analitycznej wykorzystuje się również po części do rozwijania i udoskonalania uogólnionych wyjaśnień teoretycznych dotyczących procesów społecznych (o czym piszę

poniżej). Zważywszy na to nomotetyczne zobowiązanie, etnografowie analityczni muszą unikać popadania w egocentryczne dygresje. Przed nadmiernym skupianiem uwagi na sobie powstrzymuje ich również etnograficzny imperatyw dialogicznego zaangażowania w relacje z innymi w światach społecznych, które starają się zrozumieć.

Dialog nie tylko z samym sobą

W poprzednich akapitach pisałem, że autoetnografia analityczna zakłada pełne uczestnictwo, stałą refleksyjną świadomość własnej pozycji w sieci dyskursów i relacji w terenie oraz uobecnianie osobowości badacza w tekście etnograficznej narracji. Jako że badacz na każdym kroku konfrontuje się z zagadnieniami dotyczącymi jego samego, potencjalne ryzyko skupiania uwagi wyłącznie na sobie może być bardzo duże. Renato Rosaldo zauważył, że: „o ile za grzech klasycznej etnografii można uznać odejście od ideału zdystansowania w stronę obojętnej postawy badacza, o tyle problem współczesnej refleksyjności polega na tendencji zaabsorbowanego sobą Ja do całkowitego tracenia z oczu kulturowo odmiennego Innego” (1993: 7). Jak sugeruje komentarz Rosaldo, solipsyzm tekstów autoetnograficznych oraz ich przesiąknięcie osobowością autora stanowią jedynie symptomy jakiegoś podskórnego, leżącego głębiej problemu. Wynikają z nieumiejętności nawiązania relacji z innymi osobami w badanym środowisku. W żadnej postaci badania etnograficzne – a dotyczy to również autoetnografii – nie uzasadniają generalizacji z próby „N=1”. „Nie wolno nam” – jak zauważają Atkinson, Coffey i Delamont (2003: 57) – „stracić z pola widzenia etnograficznego im-

peratywu, w myśl którego naszym zadaniem jest dążenie do zrozumienia i nadania sensu złożonym światom społecznym, których my sami jesteśmy jedynie częścią (niemniej jednak częścią)”.

Imperatyw etnograficzny głosi potrzebę dialogu z „danymi” oraz „innymi”. Nawet etnograficzną refleksyjność, traktowaną czasami (np. Gergen, Gergen 1991) jako zjawisko czysto subiektywne, powinno się rozumieć raczej jako działalność relacyjną. Jak pisze Charlotte Davies, należy postrzegać ją „nie tyle w terminach zajmowania się sobą (*self-absorption*), co raczej jako wzajemne relacje łączące badacza z innymi, w wyniku których zwiększa się i zmienia wiedza społeczna” (1999: 184). W przeciwieństwie do etnografii ewokatywnej, która pojęcie wierności opisu w narracji odnosi wyłącznie do zgodności tekstu z osobistymi doświadczeniami badacza, autoetnografia analityczna – choć ugruntowana w osobistym doświadczeniu – wykracza również poza nie. David Karp (1996: 204) na przykład przyznaje, że o ile każdy wers analizy w *Speaking Sadness* inspirowany był osobistą introspekcją, o tyle „dyscyplinowały ją zawsze dane” gromadzone w toku wywiadów pogłębionych. Książka *Understanding Dogs* (1999) Clintona Sandersa opiera się zarówno na głębokich autoetnograficznych obserwacjach na temat osobistych interakcji autora z jego psimi towarzyszami, jak i na niemal trzydziestu wywiadach z innymi właścicielami psów, a także rozmowach z weterynarzami i psimi trenerami, a wreszcie na spędzaniu czasu w szpitalu weterynaryjnym i uczestnictwie w dwóch programach szkolenia psów. Podobnie Lawrence Ouellet, prowadząc badania w środowisku kierowców ciężarówek z perspektywy pełnego uczestnika,

unikal długodystansowych zleceń od firm transportowych z uwagi na fakt, że taki rodzaj pracy dawałby mu znikome szanse nawiązywania kontaktów społecznych z innymi kierowcami. „Żeby uniknąć napisania biografii” – wspominał – „potrzebowałem częstego kontaktu z kolegami z pracy. [...] Rozwożąc towary po okolicy [...] wiedziałem, że będę spotykał się z mnóstwem innych kierowców [...] w różnych miejscach” (Ouellet 1994: 13). Nawet Robert Murphy, któremu postępujący paraliż coraz bardziej utrudniał przemieszczanie się i podróżowanie, spotykał się z innymi osobami upośledzonymi motorycznie oraz uczestniczył w organizacjach zrzeszających osoby niepełnosprawne, nie zważając na fizyczny – i społeczny – dyskomfort związany z tymi spotkaniami.

Zaangażowanie w kwestie analityczne

Ostatnią cechą autoetnografii analitycznej jest jej ukierunkowanie na analizę. Celem autoetnografii analitycznej nie jest po prostu dokumentacja osobistych doświadczeń, aby zaprezentować „perspektywę *insidera*” ani też wywołanie w czytelniku emocjonalnego rezonansu. Specyficzną cechą analitycznie zorientowanych nauk społecznych jest raczej wykorzystywanie danych empirycznych do uzyskania wglądu w pewne szersze zjawiska społeczne niż te dostarczane przez dane same w sobie. Wykraczanie poza dane stanowiło zasadniczą legitymację prowadzenia tradycyjnych badań społecznych. Chociaż w tradycyjnej symboliczno-interakcjonistycznej etnografii koncentracja na rozwijaniu koncepcji teoretycznych była zmienna (zob. np. krytyczne omówienia Loflanda [1970; 1995] oraz Snowa, Morrilla i Andersona [2003]), obecnie zadanie to po-

dejmowane jest przez cały szereg socjologów interpretacyjnych i krytycznych – począwszy od Carla Coucha (1989) i Roberta Prusa (1996), aż po Michaela Burawoya (1998) i Dorothy Smith (2000). Niezależnie od dzielących ich różnic, wszyscy wymienieni powyżej uczeni wspólnym głosem nawołują do wykorzystywania dowodów empirycznych, aby formułować i udoskonalać teoretyczne ujęcia procesów społecznych. Mam świadomość, że przyjęta tutaj definicja *analizy* jest węższa niż ta, którą stosują niektórzy badacze. Przeglądając jedną z wcześniejszych wersji tego artykułu, pewien uznany etnograf zauważył wręcz: „każdy tekst jest analityczny w takim stopniu, w jakim jego autor decyduje się uwypuklić pewne aspekty opowiedzianej przez siebie historii”. O ile można się z tym zgodzić, takie ujęcie czyni z analizy kategorię na tyle szeroką, że zaczyna obejmować ona wszystko, począwszy od artykułów naukowych z obszaru nauk społecznych, przez pamiętniki, aż po listy zakupów. Moje rozumienie tego pojęcia jest bardziej precyzyjne i wyraźne z założenia, że nie każdy rodzaj pisarstwa etnograficznego ma wyraźnie czy świadomie analityczny charakter i nie każdy etnograficzny opis odsyła do ogólnych zagadnień teoretycznych. Podążając za ustaleniami Loflanda (1970; 1995) oraz Snowa, Morrilla i Andersona (2003), używam terminu *analityczny*, wskazując na szeroki zbiór praktyk wykraczania poza dane (*data-transcending*), zorientowanych na rozwijanie, udoskonalanie oraz rozszerzanie teorii.

Autoetnografowie analityczni nie poprzestają na realizacji opisowych zadań dokumentowania tego, „co się dzieje” w życiu jednostki czy w środowisku społecznym. To właśnie odróżnia autoetnografię analityczną od autoetnografii ewokatywnej i podobnych

jej narracji w pierwszej osobie, jak autobiograficzna literatura „kreatywnego faktu” – współcześnie bardzo popularna na kursach kreatywnego pisania w Stanach Zjednoczonych. To różnica, która wyznacza granicę między tak sugestywnymi opisami choroby w pierwszej osobie, jak *Codeine Diary* Toma Andrewsa (1998) a analityczną autoetnografią Roberta Murphy’ego, *The Body Silent*. Pozostając w zgodzie z subiektywistyczną wrażliwością autoetnografów ewokatywnych, takich jak Ellis czy Bochner, Andrews otwarcie odrzuca możliwość podjęcia próby generalizacji własnych doświadczeń. Murphy, przeciwnie, wykorzystuje swoje osobiste doświadczenia, czyniąc je, jak ujęła to Charlotte Davies,

spodobem zrozumienia społecznego świata osób niepełnosprawnych oraz narzędziem analizy związku między ich doświadczeniami a szerszymi strukturami i procesami społecznymi. Na tej podstawie jest on w stanie odnieść się do licznych zagadnień teoretycznych, na przykład społecznej natury zdrowia i choroby, społecznego świata szpitali oraz mechanizmów sprzężenia zwrotnego, które wytwarzają i podtrzymują stygmatyzowane tożsamości. (1999: 185)

O specyfice autoetnografii analitycznej decyduje właśnie obecność tej wartości dodanej, polegającej na możliwości dostarczenia nie tylko wiernego opisu świata społecznego będącego przedmiotem analiz, ale również wyjścia poza jego ramy za pomocą szerszej generalizacji. David Karp (1996) w podobny sposób jak Murphy rozpoznaje ten wzbogacający wymiar etnografii. Jak pisze, jego *Speaking of Sadness* dostarcza bardzo potrzebnego „subiektywnego, opartego na doświadczeniu czy skupionego na osobie podejścia do depresji”. Ale, dodaje:

wartościowa socjologia wymaga jednak czegoś więcej niż tylko doniosłego tematu i pouczającego opisu. To dobry punkt wyjścia, niemniej wartość i żywotność badań zależy od tego, czy są one w stanie rzucić *teoretyczne światło* na będące przedmiotem analiz zagadnienie. (Karp 1996: 14)

Na stronach swojej książki Karp zamieszcza dobitne ewokatywne opisy osobistych doświadczeń z depresją, zarówno własnych, jak innych osób badanych, a także analizy trajektorii choroby depresyjnej oraz procesów interpretacyjnych, które zachodzą w związku z przyjmowaniem leków przeciwdepresyjnych.

Teoretyczne wyjaśnienie będące udziałem autoetnografii analitycznej nie ma przy tym na celu formułowania, jak krytycznie określali je Ellis i Bochner, „niepodlegających dyskusji wniosków”. Począwszy od pragmatywnych podwalin rozumienia symbolicznej interakcji, takich jak *The Quest for Certainty* Johna Deweya (1929), przez uwagę, jaką Herbert Blumer (1969 [polskie wydanie 2007]) poświęcał „pojęciom uwrażliwiającym”, aż po jej obecny kształt, tradycja symbolicznego interakcjonizmu zawsze otwarcie odrzucała takie pozytywistyczne aspiracje. Ale nie zmienia to faktu, że autoetnografia analityczna przyczynia się do rosnącego doskonalenia, dopracowywania, rozszerzania i rewizji wyjaśnień teoretycznych.

Zalety i ograniczenia autoetnografii analitycznej

Przyszły kierunek rozwoju autoetnografii analitycznej będzie zależał przede wszystkim od tego,

jak płynące z niej korzyści ocenią analitycznie zorientowani badacze jakościowi. Spora część entuzjastów żywnego wobec autoetnografii ewokatywnej przez jej praktyków bierze się z faktu, że została ona wyartykułowana w sposób bliski rdzeniowi ich naukowego zainteresowania. Z kolei autoetnografia analityczna, tak, jak zarysowałem ją powyżej, stanowi po prostu wyspecjalizowany podgatunek etnografii analitycznej. Moje argumenty przemawiające na korzyść autoetnografii analitycznej są o wiele mniej rewolucyjne niż te, których używają zwolennicy autoetnografii ewokatywnej. Odkładając jednak na bok skromny charakter jej zalet, wierzę, że autoetnografia analityczna stanowi szczególną i atrakcyjną metodę badań etnograficznych, która może okazać się wartościowa dla etnografów analitycznych, o ile tylko będą mieli okazję ją wykorzystać. Z drugiej strony, jako specyficzny podgatunek etnografii, autoetnografia analityczna ograniczona jest ramami jej praktycznej stosowalności. Ocena potencjalnej wartości autoetnografii analitycznej musi zatem uwzględniać zarówno jej szczególne zalety, jak i specyficzne wady.

Korzyści, jakie według mnie płyną z uprawiania autoetnografii analitycznej, można z grubsza podzielić na metodologiczne i analityczne. W odniesieniu do metodologii, mocną stroną analitycznych badań autoetnograficznych jest łatwiejszy dostęp do danych, osiągany dzięki statusowi badacza-pełnego uczestnika. Oczywiście ułatwienie polega na tym, że autoetnograf, z wielorakich powodów uczestnicząc w badanym przez siebie świecie, ma jednocześnie wiele okazji do spędzania czasu w terenie. Zdarza się (jak w przypadku niepełnosprawności Murphy'ego), że badacz po prostu nie

może swobodnie wycofać się z danego środowiska czy doświadczenia (choć może mimo to zaprzestać jego analizy). Z kolei w wielu innych przypadkach badaczom-autoetnografom udaje się pogodzić cele badawcze z całym szeregiem innych motywów i interesów, włączając w to zarabianie na życie (np. Ouellet 1994), tworzenie tożsamościowych narracji spędzania czasu wolnego (*leisure identity*) (np. Mitchell⁵) czy osiągnięcie osobistych celów w rozwoju duchowym (np. Marti 2005). Jeśli weźmie się pod uwagę fundamentalne znaczenie zanurzenia się w teren badań, etnografowie, którym przy okazji realizowania celów badawczych udaje się jednocześnie zaspokoić również inne potrzeby bądź zainteresowania, zyskują wyjątkową możliwość efektywnego wykorzystania swojego cennego czasu. Taka wielozadaniowość generuje jednocześnie potencjalne zagrożenia, uwypuklając specyficzne problemy nieodzownie związane z badaniami terenowymi. Najbardziej ewidentny polega na tym, że badacze muszą zachować szczególną ostrożność i nie stracić z oczu przedmiotu badań w natłoku innych naglących i pociągających zobowiązań w terenie. Co więcej, autoetnograf nie może pozwolić

⁵ Jak już zauważyłem przy okazji omawiania kluczowych cech autoetnografii analitycznej, wykorzystywane przeze mnie przykłady są przydatne w ilustrowaniu różnych właściwości omawianego tutaj gatunku badań, ale większość z nich jedynie w części oddaje jego pełną specyfikę. Na przykład *Mountain Experience* (1983) Richarda Mitchella, choć opiera się co prawda na jego ponad dziesięcioletnim doświadczeniu we wspinaczce górskiej, to jednak, podobnie jak miało to miejsce w przypadku jakościowych badań z okresu drugiej szkoły chicagowskiej (np. Turner 1947; Roth 1963), obecność badacza zostaje zmarginalizowana w tekście publikacji. Z kolei późniejsza książka Mitchella, *Dancing at Armageddon* (2001), choć nie stanowi przykładu etnografii pisanej z perspektywy „pełnego uczestnictwa badacza”, o wiele wyraźniej podkreśla obecność badacza jako osoby aktywnie zaangażowanej w uczestnictwo i analizę. Pełniejsze omówienie tej kwestii znajduje się w pracy Mitchella i Charmaz (1996) oraz Charmaz i Mitchella (1997).

sobie na to, żeby intensywne uczestnictwo w aktywnościach w badanym środowisku odbywało się kosztem prowadzenia notatek terenowych.

Druga zaleta autoetnografii polega na możliwości dotarcia za jej pomocą do „wewnętrznych sensów” (*insider meanings*). Niemniej, biorąc pod uwagę omówioną wcześniej zmienną naturę przekonań i wartości wyznawanych przez członków badanych grup, autoetnografowie muszą podążać sumiennie nie tylko za własnymi interpretacjami, postawami i odczuciami, ale również za interpretacjami, postawami i odczuciami innych *insiderów*.

Być może jeszcze istotniejsza metodologiczna korzyść płynąca z osobistego zaangażowania badacza w świat społeczny będący przedmiotem analiz i utożsamiania się z nim polega na tym, że autoetnograf zyskuje dzięki temu dodatkowy punkt widzenia pozwalający na dotarcie do pewnych typów danych. Sięgając ponownie po przykład z moich własnych badań, miałem wiele marzeń związanych ze skokami, które ujawniały interesujące – choć czasami nieco dziwne – aspekty mojej fascynacji spadochroniarstwem. W osobliwych i dość niespodziewanych momentach łapałem się na rozmyślaniach – kiedy stojąc pod prysznicem, walczyłem z obawami przed potencjalnym ryzykiem związanym ze skakaniem, kiedy wyobrażałem sobie dreszcz emocji podczas swobodnego opadania, wyglądając przez okno w trakcie zebrania rady instytutu i kiedy jechałem w stronę strefy zrzutu w sobotni poranek, zamartwiając się niewypełnionymi zobowiązaniami rodzinnymi. Czasami doświadczenia te dotyczyły spraw, o których nie miałbym prawdopodobnie pojęcia, gdyby nie moja obsesja.

Jeśli chodzi o korzyści analityczne, autoetnografia oferuje mocno ugruntowane możliwości śledzenia powiązań pomiędzy jednostkową biografią a strukturą społeczną, które stanowią sedno wyobraźni socjologicznej tak jak ujmował ją Charles W. Mills. Chociaż rzadko kto z nas poświęca wiele czasu na badanie związków pomiędzy naszym życiem osobistym a zainteresowaniami i aktywnością naukową, większość z nas ma świadomość ich istnienia i w razie konieczności bylibyśmy w stanie prześledzić niektóre z nich – o czym świadczą autobiograficzne refleksje socjologiczne w takich pracach, jak *Authors of Their Own Lives* (1990) Bennetta Bergera czy *Sociological Lives* (1988) Matildy White Riley. Autoetnografia daje jednak możliwość eksplorowania wybranych aspektów naszego życia społecznego na głębszym poziomie i w bardziej systematyczny sposób. Analiza będąca jej rezultatem sięga raz po raz do naszych osobistych doświadczeń i spostrzeżeń, żeby uzupełnić formułowane przez nas szersze rozumienia rzeczywistości społecznej, jak również czerpie z tych interpretacji, żeby wzbogacić nasze samorozumienie (*self-understandings*). W pewnym sensie wyjątkowość autoetnografii polega na tym, że za decyzją o jej wykorzystaniu zazwyczaj z dużym prawdopodobieństwem stoi dążenie badacza do zrozumienia siebie. Niektórzy uczeni wzdrygają się, słysząc, kiedy to mówię: za bardzo pachnie im to Freudem. Ale samorozumienie nie musi mieć przecież charakteru freudowskiej analizy, rogersowskiej psychoterapii czy też newage'owej mistyki. Ten rodzaj samorozumienia, o którym piszę, lokuje się na przecięciu jednostkowej biografii i społeczeństwa: to samowiedza będąca rezultatem naszego myślenia o własnym życiu,

tożsamościach i uczuciach jako głęboko powiązanych oraz w znacznej mierze uformowanych przez społeczno-kulturowe konteksty, w których funkcjonujemy – jednocześnie samemu biorąc udział w ich współwytwarzaniu.

Niezależnie od zasygnalizowanych powyżej zalet, autoetnografia analityczna napotyka również pewne oczywiste ograniczenia. W przypadku większości z nas zainteresowania badawcze nie są zazwyczaj tak silnie splecione z życiem osobistym, jak wymagałaby tego autoetnografia. Przeważająca część etnografii analitycznej pozostaje więc osadzona w jakimś wariacie roli „zawodowego obcego” (*professional stranger*), opisywanej szczegółowo przez Michaela Agara (1980) i innych. Badanie socjologiczne nie powinno być zresztą skierowane włącznie ku obszarom, w które sami jesteśmy biograficznie uwikłani. Wiele wartościowych projektów jakościowych, włączając w to niedawne prace, jak na przykład studium Kathleen Blee (2002) poświęcone kobietom w ruchu nienawiści rasowej czy badania Richarda Mitchella (2001) wśród członków aryjskiego frontu przetrwania, byłoby w zasadzie niemożliwych do zrealizowania z perspektywy autoetnograficznej.

Przyznanie, że autoetnografia analityczna ma swoje ograniczenia nie jest jednak niczym szczególnie gorszącym. Każde podejście metodologiczne boryka się z nimi. Podobnie jak każdy doświadczony badacz powinien posiadać nie tylko umiejętność korzystania z różnych narzędzi badawczych, ale również zdolność wnikliwej oceny, kiedy i jakie formy prowadzenia badań okażą się bardziej produktywnie od innych.

Podsumowanie

Obszar metod badań społecznych charakteryzuje nieustanna zmienność i innowacja. Bywa, że nowe formy obserwacji czy nowe techniki analizy danych zostają włączone w ramy dotychczasowych paradygmatów, z kolei czasami metodologicznym innowacjom towarzyszy zerwanie z tradycją „normalnej nauki”. Stosunkowo niewiele uwagi poświęca się jednak temu, w jaki sposób metody prowadzenia badań są konstruowane społecznie i przywłaszczane przez taki czy inny paradygmat. Wydaje nam się, że trajektorie metodologicznych innowacji (zarówno te zmierzające do podtrzymania metodologicznej ciągłości, jak i do zerwania z nią) wyrastają w konieczny sposób z epistemologicznej współmierności nowych metod i ogólniejszych paradygmatów metodologicznych. Niniejszy artykuł zadaje kłam temu przekonaniu, dowodząc, że podejście autoetnograficzne, które w ostatnich latach promowano głównie jako radykalnie nietradycyjną, poststrukturalistyczną formę prowadzenia badań, tak naprawdę doskonale współgra z tradycyjną etnografią symboliczno-interakcjonistyczną.

Jeśli tak w istocie jest, to dlaczego w etnografii analitycznej tak niewiele jest autoetnografii? Odpowiedź na to pytanie pozostaje niewątpliwie złożona, a możliwość jej pełnego udzielenia wykracza poza ramy niniejszego artykułu. Za jedną z ważnych przyczyn takiego stanu rzeczy można jednak uznać fakt, że autoetnografia nie wzbudzała dotychczas szczególnego zainteresowania wśród etnografów analitycznych. Tym samym mimowolnie odstępili ją swoim ewokatywnie zorientowanym kolegom.

W opublikowanym niedawno artykule na temat związku między badaniami etnograficznymi a rozwojem teorii David Snow, Calvin Morrill i ja zauważamy rzecz następującą:

[o]d dawna zakłada się, że poszczególne teorie powstają we właściwych im kontekstach historycznych, nawet jeśli przekonaniu temu nie towarzyszyło dotychczas klarowne wyjaśnienie, w jaki sposób konkretne możliwości bądź przeszkody w rozwijaniu teorii wiążą się z tymi kontekstami. Niezależnie jednak od charakteru łączących je związków nie ulega wątpliwości, że rozwój badań i teorii społecznej jest ułatwiany oraz ukierunkowywany przez dostępne w ramach dyscyplin nauk społecznych języki i dyskursy. (2003: 195)

Jesteśmy przekonani, że określone metody gromadzenia i analizy danych „rozwijają się po części z braku innych jasno sformułowanych modeli” (Snow, Morrill, Anderson 2003: 195). Autoetnografia jest tego przykładem. Autoetnografowie ewokatywni wykonali naprawdę pożyteczną pra-

cę, wyjaśniając i rozpowszechniając teoretyczne podstawy proponowanego podejścia, dostarczając przykładów prowadzenia badań w jego ramach oraz przygotowując studentów [do pracy w oparciu o opracowaną przez siebie metodę – MBB]. Dopóki jednak będą oni jedynymi badaczami otwierającymi się autoetnografią i orędującymi za nią, metoda ta pozostanie ograniczona głównie do właściwego im obszaru dociekań. Pokazałem jednak, że niektóre z najważniejszych wczesnych prób uprawiania autoetnografii były udziałem badaczy zorientowanych zdecydowanie analitycznie. Co więcej, rośnie, wciąż jeszcze skromny, ale ważny, korpus prac ilustrujących, choć nie w jednakowym stopniu, wizję autoetnografii, która pozostaje w zgodzie z utrwaloną praktyką etnografii realistycznej. Celem tego artykułu było nakreślenie ram tej wizji w nadziei, że inni badacze przyłączą się do mnie, podejmując trud odzyskiwania i udoskonalania autoetnografii jako części tradycji etnografii analitycznej.

Przekład: Maja Brzozowska-Brywczyńska

Bibliografia

Adler Patricia, Adler Peter (1987) *Membership Roles in Field Research*. Newbury Park, CA: Sage.

Agar Michael (1980) *The Professional Stranger. An Informal Introduction to Ethnography*. New York: Academic Press.

Anderson Nels (1923) *The Hobo: The Sociology of Homeless Man*. Chicago: University of Chicago Press.

Andrews Tom (1998) *Codeine Diary*. Boston: Little, Brown.

Atkinson Paul A., Coffey Amanda, Delamont Sara (1999) *Ethnography: Post, Past, and Present*. „Journal of Contemporary Ethnography”, vol. 28, s. 460–471.

----- (2003) *Key Themes in Qualitative Research: Continuities and Change*. Walnut Creek, CA: AltaMira Press.

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

Berger Bennett, ed. (1990) *Authors of Their Own Lives. Intellectual Autobiographies*. Berkeley: University of California Press.

Blee Kathleen M. (2002) *Inside Organized Racism: Women in the Hate Movement*. Berkeley: University of California Press.

Blumer Herbert (2007) *Interakcjonizm symboliczny. Perspektywa i metoda*. Przełożyła Grażyna Woroniecka. Kraków: Zakład Wydawniczy NOMOS.

Bochner Arthur P., Ellis Carolyn (2001) *Ethnographically Speaking. Autoethnography, Literature, and Aesthetics*. Walnut Creek, CA: AltaMira Press.

Burawoy Michael (1988) *The Extended Case Method*. „Sociological Theory”, vol. 16, s. 4–33.

Charmaz Kathy, Mitchell Richard G. Jr. (1997) *The Myth of Silent Authorship: Self, Substance, and Style in Ethnographic Writing* [w:] R. Hertz, ed., *Reflectivity and Voice*. Thousand Oaks, CA: Sage, s. 193–215.

Clifford James, Marcus George E., ed. (1986) *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press.

Couch Carl J. (1989) *Social Processes and Relationships. A Formal Approach*. Dix Hills, NY: General Hall.

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

Davis Fred (1959) *The Cabdriver and His Fare: Facets of a Fleeting Relationship*. „American Journal of Sociology”, vol. 65, s. 158–165.

Deegan Mary Jo (2001) *The Chicago School of Ethnography* [w:] P. Atkinson i in., eds., *Handbook of Ethnography*. Thousand Oaks: Sage, s. 11–25.

Delamont Sara., Coffey Amanda, Atkinson Paul A. (2000) *The Twilight Years? Educational Ethnography and the Five Moments Model*. „Qualitative Studies in Education”, vol. 13, s. 223–238.

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

----- (1997) *Interpretive Ethnography: Ethnographic Practices for the Twenty-First Century*. Newbury Park, CA: Sage.

Denzin Norman K., Lincoln Yvonna S., eds. (2000) *Handbook of Qualitative Research* (2nd ed.). Thousand Oaks, CA: Sage.

Dewey John (1929) *The Quest for Certainty*. New York: Minton Balch.

Ellis Carolyn (1991) *Sociological Introspection and Emotional Experience*. „Symbolic Interaction”, vol. 14, s. 23–50.

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

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

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

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

Fine Gary Alan (1995) *A Second Chicago School. The Development of a Postwar American Sociology*. Chicago: University of Chicago Press.

Geertz Clifford (2000) *Dzieło i życie. Antropolog jako autor*. Przełożyli Ewa Dżurak, Sławomir Sikora. Warszawa: Wydawnictwo KR.

Gergen Kenneth, Gergen Mary M. (1991) *Toward Reflexive Methodologies* [w:] F. Steier, ed., *Research and Reflexivity*. Newbury Park, CA: Sage, s. 76–95.

Gubrium Jaber F., Holstein James A. (1997) *The New Language of Qualitative Method*. New York: Oxford University Press.

Hayano David (1979) *Auto-Ethnography: Paradigms, Problems, and Prospects*. „Human Organization”, vol. 38, s. 99–104.

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

Horowitz Ruth (1983) *Honor and the American Dream: Culture and Identity in a Chicano Community*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.

Jules-Rosette Bennetta (1975) *African Apostles. Ritual and Conversion in the Church of John Maranke*. Ithaca NY: Cornell University Press.

Karp David (1996) *Speaking of Sadness*. New York: Oxford University Press.

Kotarba Joseph (1980) *Discovering Amorphous Social Experience: The Case of Chronic Pain* [w:] W. B. Shaffir, R. A. Stebbins, A. Turowetz, eds., *Fieldwork Experience. Qualitative Approaches to Social Research*. New York: St Martin's, s. 57–67.

Liebow Elliot (1967) *Tally's Corner. A Study of Negro Streetcorner Men*. Boston: Little, Brown.

Lofland John (1970) *Interactionist Imagery and Analytic Interruptions* [w:] T. Shibutani, ed., *Human Nature and Collective Behavior. Papers in Honor of Herbert Blumer*. New Brunswick, NJ: Transaction Books, s. 35–45.

----- (1971) *Analyzing Social Settings. A Guide to Qualitative Observation and Analysis*. Belmont, CA: Wadsworth.

----- (1995) *Analytic Ethnography: Features, Failures, Futures*. „Journal of Contemporary Ethnography”, vol. 24, s. 25–40.

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

Marti Gerardo (2005) *A Mosaic of Believers. Diversity and Innovation in a Multiethnic Church*. Bloomington: Indiana University Press.

Mehan Hugh, Wood Houston (1975) *The Reality of Ethnomethodology*. New York: Wiley.

Merton Robert K. (1988) *Some Thoughts on the Concept of Sociological Autobiography* [w:] M. W. Riley, ed., *Sociological Lives*. Newbury Park, CA: Sage, s. 78–99.

Mitchell Richard G. Jr. (1983) *Mountain Experience. The Psychology and Sociology of Adventure*. Chicago: University of Chicago Press.

----- (2001) *Dancing at Armageddon*. Chicago: University of Chicago Press.

Mitchell Richard G. Jr., Charmaz Kathy (1996) *Telling Tales, Writing Stories: Postmodernist Visions and Realist Images in Ethnographic Writing*. „Journal of Contemporary Ethnography”, vol. 25, s. 144–166.

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

Naples Nancy A., Clark Emily (1996) *Feminist Participatory Research and Empowerment: Going Public as Survivors of Childhood Sexual Abuse* [w:] H. Gottfried, ed., *Feminism and Social Change: Bridging Theory and Practice*. Urbana: University of Illinois Press, s. 160–183.

Ouellet Lawrence J. (1994) *Pedal to the Metal: The Work Lives of Truckers*. Philadelphia: Temple University Press.

Prus Robert (1996) *Symbolic Interaction and Ethnographic Research. Intersubjectivity and the Study of Human Lived Experience*. Albany: State University of New York Press.

Review Symposium: *Crisis in Representation* (2002) „Journal of Contemporary Ethnography”, vol. 31, s. 478–516.

Richardson L. (1994) *Writing as a Method of Inquiry* [w:] N. K. Denzin, Y. S. Lincoln, eds., *Handbook of Qualitative Research*. Thousand Oaks, CA: Sage, s. 516–529.

Riley Matilda White, ed. (1988) *Sociological Lives*. Newbury Park, CA: Sage.

Rosaldo Renato (1993) *Culture and Truth: The Remaking of Social Analysis*. Boston: Beacon.

Roth Julius A. (1963) *Timetables. Structuring the Passage of Time in Hospital Treatment and Other Careers*. Indianapolis: Bobbs-Merrill.

Roy Donald E. (1959/1960) *“Banana Time.” Job Satisfaction and Informal Interaction*. „Human Organization”, vol. 18, s. 158–168.

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

Schütz Alfred (1984) *Potoczna i naukowa interpretacja ludzkiego działania*. Przełożyła Dorota Lachowska [w:] E. Mokrzycki, red., *Kryzys*

i schizma. Antyściszczytystyczne tendencje w socjologii współczesnej, (t. 1). Warszawa: PIW, s. 137–192.

Schwalbe Michael (1996a) *The Mirrors in Men's Faces*. „Journal of Contemporary Ethnography”, vol. 25, s. 58–82.

----- (1996b) *Unlocking the Iron Cage. The Men's Movement, Gender Politics, and American Culture*. New York: Oxford University Press.

Smith Dorothy (2000) *Writing the Social. Critique, Theory, and Investigations*. Toronto: University of Toronto Press.

Snow David, Morrill Calvin (1995) *Ironies, Puzzles, and Contradictions in Denzin and Lincoln's Vision of Qualitative Research*. „Journal of Contemporary Ethnography”, vol. 22, s. 358–362.

Snow David, Morrill Calvin, Anderson Leon (2003) *Elaborating Analytic Ethnography: Linking Fieldwork and Theory*. „Ethnography”, vol. 2, s. 181–200.

Strathern Marilyn (1987) *The Limits of Auto-Ethnography* [w:] A. Jackson, ed., *Anthropology at Home*. London: Tavistock, s. 16–37.

Sudnow David (1978) *Ways of the Hand*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Turner Ralph (1947) *The Navy Disbursing Officer as a Bureaucrat*. „American Sociological Review”, vol. 12, s. 342–348.

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

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

Wallace Anthony (1965) *Driving to Work* [w:] Melford E. Spiro, ed., *Context and Meaning in Cultural Anthropology*. New York: Free Press, s. 277–292.

Whyte William Foote (1943) *Street Corner Society. The Social Structure of Italian Slum*. Chicago: University of Chicago Press.

Zurher Louis A. (1983) *Social Roles: Conformity, Conflict, and Creativity*. Beverly Hills: Sage.

Cytowanie

Anderson Leon (2014) *Autoetnografia analityczna*. Przełożyła Maja Brzozowska-Brywczyńska. „Przegląd Socjologii Jakościowej”, t. 10, nr 3, s. 144–167 [dostęp dzień, miesiąc, rok]. Dostępny w Internecie: <www.przegladsocjologiijakosciowej.org>.

Analitic Autoethnography

Abstract: Autoethnography has recently become a popular form of qualitative research. The current discourse on this genre of research refers almost exclusively to “evocative autoethnography” that draws upon postmodern sensibilities and advocates distance themselves from realist and analytic ethnographic traditions. The dominance of evocative autoethnography has obscured recognition of the compatibility of autoethnographic research with more traditional ethnographic practices. The author proposes the term *analytic autoethnography* to refer to research in which the researcher is (1) a full member in the research group or setting, (2) visible as such a member in published texts, and (3) committed to developing theoretical understandings of broader social phenomena. After briefly tracing the history of proto-autoethnographic research among realist ethnographers, the author proposes five key features of analytic autoethnography. He concludes with a consideration of the advantages and limitations of this genre of qualitative research.

Keywords: autoethnography; analytic ethnography; qualitative research