

Radosław Kossakowski
Uniwersytet Gdański

DOI: <https://doi.org/10.18778/1733-8069.10.3.05>

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

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

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

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

Adres kontaktowy:

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

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

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

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

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

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

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

Praktyka badawcza w kulturze

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Autoetnografia jako metoda

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Referencyjność autoetnografii – referencyjność medytacji

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Autoetnografia kibica

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Jaka polityka? Jaki dyskurs?

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

W stronę metodologicznego dyskursu

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

procesu poznawczego i pewną kontrolę nad nim oraz świadomość, co jako badacze – ucieleśnione jednostki – wprowadzamy do procesu badawczego” (Kacperczyk 2012: 54). Rola danych autoetnograficznych zyskuje na znaczeniu przez możliwość porównania ich z innymi danymi, szczególnie tymi, które uzyskuje się z obserwacji czy wywiadów. Kacperczyk dokonuje takich porównań, stawiając pytania o doświadczenia związane z ciałem w czasie wspinaczki zarówno w przypadku badanych, jak i własnym. Czytając jej opracowanie, można zarówno poczuć emocje, wyobrazić sobie euforię, którą przeżywają wspinacze, jak i uzyskać wgląd w szerszy kontekst kultury ludzi, którzy tej pasji się poświęcają.

Pozostaje również odpowiedź na pytanie, jaki status może mieć teoria będąca wynikiem badań autoetnograficznych. Rozwinięciem analitycznego podejścia do autoetnografii może być zastosowanie teorii ugruntowanej. Steven Pace (2012) konstatuje, że taka praktyka może dawać sposobność zarówno do analizy opowieści, jak i formułowania teorii lub ogólnych wyjaśnień dotyczących doświadczeń badacza. Jak jednak wyjaśnia autor, termin „teoria” nie odnosi się do teorii, która może być użyta do generowania i testowania przewidywań. Odnosi się raczej do spojrzenia, które tłumaczy, jak i dlaczego coś się wydarza, stanowiąc podstawę dostarczającą przypuszczeń i potencjalnych hipotez dla kolejnych badań. Nawet orędowniczka autoetnografii sugestywnej, Carolyn Ellis, proponuje pewne rozwiązania analityczne, wskazując „tematyczną analizę narracji”. Pisze: „[t]ematyczna analiza odnosi się do traktowania opowieści jako danych i użycia analizy w docieraniu do tematów, które objaśniają treść, skupiają ją

i przenikają opowieści” (2004: 196 [tłum. RK]). Generalnie rzecz biorąc, strategii może być więcej:

[a]lternatywnie, mógłbyś skupić się na własnej opowieści, następnie na opowieściach innych, które na powrót łączysz ze swoją. Można także skupić się na własnej narracji, potem analizować dostępną literaturę. Skupić się na pytaniach, które z literatury wynikają, albo na pytaniach związanych z akceptowanymi teoriami bądź na kreowaniu nowych idei. (Ellis 2004: 198 [tłum. RK])

Otwarcie się badań autoetnograficznych na różne typy refleksyjności i dostępnych danych łączy się z otwartością na konstruowanie teorii i budowanie narracji dotyczących świata ludzkiej kultury. Wiedza antropologiczna ma, jak to pokazała Kirsten Hastrup, „wartość właśnie ze względu na możliwość przewyciężenia dystansu między światami (...) i dokonywania uogólnień dotyczących całościowej kondycji ludzkiej, w której światom przypisane są różne pozycje” (2004: 97). Nie jest to jednak wiedza „czysta” w sensie kantowskim, która uzurpowałaby sobie autorytarny przywilej kontrowania domeny epistemologicznej. Jest to wiedza empiryczna, otwarta na krytykę, ale i niewolna od wpływów historycznych uwarunkowań.

Zakończenie

Autoetnografia jest młodą metodą badawczą wyrosłą z dziedziny badań jakościowych (choć refleksje na temat wpływu badacza na badania i na odwrót były podejmowane na przykład w opracowaniach etnograficznych). W Polsce jest słabo rozpowszechniona. Oprócz wspomnianej już wcze-

śniej Anny Kacperczyk, można jeszcze odnotować pracę Patrycji Polczyk (2012), która użyła autoetnografii w analizie sytuacji osób niepełnosprawnych (sama jest osobą poruszającą się na wózku). Jednak w jej tekście nie ma wzmianki o metodologicznych niuansach, podobnie jak w przypadku artykułu Łukasza Krzyżowskiego (2010) i Dominiki Byczkowskiej (2012). Z wyżej wymienionych prac tylko pierwsza autorka odnosi się wyraźnie do wątpliwości metodologicznych. W Polsce nie doświadczyliśmy poważnego sporu na temat wymiaru „sugestywnego” i „analitycznego”. Trudno jednak go pominąć zważywszy choćby na konieczność prezentowania najnowszych trendów metodologicznych studentom nauk społecznych. Autoetnografia może przydać się jako jedna z metod wykorzystywanych w badaniach, wpisując się w procedurę triangulacji.

Inny cel wiąże się z faktem zaangażowania badacza w kulturę, którą eksplorują. Zalety wykorzystania autoetnografii w takich przypadkach trudno przecenić. Nawet jeżeli nie będą oni uważali za słuszne „nasycanie” tekstów własną osobą, to jednak trudno przypuszczać, że uda im się uciec od refleksji na temat własnego osadzenia w danym kontekście społecznym. A w tej materii autoetnograficzna analiza przydaje się w sposób bezdyskusyjny. Daje ona metodologiczny ekwipunek niezbędny do postawienia sobie pytań o naszą rolę w badanej kulturze oraz o przemiany osobowości badawczej w toku procesu badawczego. Od tych pytań, szczególnie współcześnie, nie da się uciec. Wydaje się, że nic nie stoi na przeszkodzie, by polscy badacze próbowali na nie odpowiedzieć, zarówno sugestywnie, jak i analitycznie.

Bibliografia

Albrecht Lauren (2012) *Home Sex Toy Parties: A Non-Traditional, Uniquely Situated Venue of Sexuality Education for Women*. Niepublikowana praca magisterska. Edmonton: University of Alberta.

Allen-Collinson Jacquelyn (2012) *Autoethnography: Situating Personal Sporting Narratives in Socio-Cultural Context* [w:] Kevin Young, Michael Atkinson, eds., *Qualitative Research on Sport and Physical Culture*. Bingley: Emerald, s. 191–212.

Allen-Collinson Jacquelyn, Hockey John (2009) *The Essence of Sporting Embodiment: Phenomenological Analyses of the Sporting Body*. „The International Journal of Interdisciplinary Social Sciences”, vol. 4, s. 71–81.

Anderson Leon (2006) *Analytic Autoethnography*. „Journal of Contemporary Ethnography”, vol. 35, s. 373–395.

Antonowicz Dominik, Kossakowski Radosław, Szlendak Tomasz (2011) *Ostatni bastion antykonsumeryzmu? Kibice industrialni w dobie komercjalizacji sportu*. „Studia Socjologiczne”, nr 3, s. 113–139.

Atkinson Paul (2006) *Rescuing Autoethnography*. „Journal of Contemporary Ethnography”, no. 4, s. 400–404. ----- (2007) *Narrative Turn or Blind Alley?* „Qualitative Health Research”, vol. 7, s. 325–344.

Atkinson Paul, Delamont Sara (2010) *Perspektywy analityczne* [w:] Norman K. Denzin, Yvonna S. Lincoln, red., *Metody badań jakościowych*, t. 2. Przełożyła Bogumiła Mateja. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 257–283.

Brady Ivan (2010) *Poetyka dla planety. Rozprawa o niektórych problemach związanych z miejscem* [w:] Norman K. Denzin, Yvonna S. Lincoln, red., *Metody badań jakościowych*, t. 2. Przełożyła Aleksandra Wagner. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 483–544.

Byczkowska Dominika (2012) *„Ciało to mój największy nauczyciel”. Interakcje z własnym ciałem w pracy tancerza*. „Przegląd Socjologii Jakościowej”, t. 8, nr 2, s. 112–127 [dostęp 8 lipca 2014r.]. Dostępny w Internecie <http://www.przegladsocjologiijakosciowej.org/index_pl.php>.

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

Chase Susan E. (2010) *Wywiad narracyjny. Wielość perspektyw, podejść, głosów* [w:] Norman K. Denzin, Yvonna S. Lincoln, red., *Metody badań jakościowych*, t. 2. Przełożył Filip Schmidt. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 15–56.

Delamont Sara (2009) *The Only Honest Thing: Autoethnography, Reflexivity and Small Crises in Fieldwork*. „Ethnography and Education”, vol. 4, s. 51–63.

Denzin Norman K. (2006) *Analytic Autoethnography, or Déjà Vu All Over Again*. „Journal of Contemporary Ethnography”, vol. 35, s. 419–428.

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

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

----- (2007) *Telling Secrets, Revealing Lives: Relational Ethics in Research With Intimate Others*. „Qualitative Inquiry”, vol. 13, s. 3–29.

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

Ellis Carolyn, Adams Tony E., Bochner Arthur P. (2011) *Autoethnography: An Overview*. „Forum: Qualitative Social Research”, vol. 12, s. 1–18.

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

Erhart Itir (2013) *Ladies of Besiktas: A Dismantling of Male Hegemony at İnönü Stadium*. „International Review for the Sociology of Sport”, vol. 48, s. 83–98.

Flick Uwe (2010) *Projektowanie badania jakościowego*. Przełożył Paweł Tomanek. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

----- (2011) *Jakość w badaniach jakościowych*. Przełożył Paweł Tomanek. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Geertz Clifford (2005) *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*. Przełożyła Maria Piechaczek. Kraków: Uniwersytet Jagielloński.

Glaser Barney G., Strauss Anselm (2009) *Odkrywanie teorii ugruntowanej. Strategie badania jakościowego*. Przełożył Marek Gorzko. Kraków: Nomos.

Hastrup Kirsten (2004) *O ugruntowaniu się światów – podstawy empiryczne antropologii* [w:] Marian Kempny, Ewa Nowicka, red., *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje*. Przełożyła Marta Bucholc. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 87–99.

Holman Jones Stacy (2010) *Autoetnografia. Polityka tego, co osobiste* [w:] Norman K. Denzin, Yvonna S. Lincoln, red., *Metody badań jakościowych*, t. 2. Przełożyła Maja Brzozowska-Brywczyńska. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 175–218.

Hornby Nick (2012) *Futbolowa gorączka*. Przełożyła Małgorzata Hesko-Kołodzińska. Poznań: Zysk i S-ka.

Jacyno Małgorzata (2013) *Anatomia nowoczesnej refleksyjności*. „Przegląd Socjologii Jakościowej”, t. 9, nr 3, s. 44–57 [dostęp 8 lipca 2014 r.]. Dostępny w Internecie <http://www.przegladsocjologiijakosciowej.org/index_pl.php>.

Kacperczyk Anna (2012) *Badacz i jego ciało w procesie zbierania i analizowania danych – na przykładzie badań nad społecznym światem wspinaczki*. „Przegląd Socjologii Jakościowej”, t. 8, nr 2, s. 32–63 [dostęp 9 lipca 2014 r.]. Dostępny w Internecie <http://www.przegladsocjologiijakosciowej.org/index_pl.php>.

Karmapa IX Łangczuk Dordze (b.r.) *Mahamudra eliminująca ciemności niewiedzy*. Przełożył Jacek Sieradzan. Kraków: Terma Publishing.

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

Konecki Krzysztof Tomasz (2008) *Triangulation And Dealing With The Realness of Qualitative Research*. „Qualitative Sociology Review”, vol. 4, no. 3, s. 7–28 [dostęp 7 lipca 2014 r.]. Dostępny w Internecie <www.qualitativesociologyreview.org>.

Konecki Krzysztof Tomasz (2012) *„Ciało świętynią duszy”, czyli o procesie budowania tożsamości praktykującego hatha-jogę. Konstrukowanie prywatnej quasi-religii*. „Przegląd Socjologii Jakościowej”, t. 8, nr 2, s. 64–111 [dostęp 8 lipca 2014 r.]. Dostępny w Internecie <http://www.przegladsocjologiijakosciowej.org/index_pl.php>.

Kossakowski Radosław (2010) *Diamentowa Droga – wspólnota religijna w świecie duchowości refleksyjnej*. Kraków: Nomos.

----- (2011) *Budda w kulturze konsumpcji. Rzecz o spotkaniu Wschodu z Zachodem*. Toruń. Wydawnictwo Marszałek.

Krzyżowski Łukasz (2010) *Autoetnografia a etnografia wielostanowiskowa w studiach migracyjnych*. „Studia Humanistyczne AGH”, t. 8, s. 25–40.

McMahon Jenny, Thomson Maree Dinan (2011) *“Body Work—Regulation of a Swimmer Body”: An Autoethnography From an Australian Elite Swimmer*. „Sport, Education and Society”, vol. 16, s. 35–50.

Nicol Robbie (2013) *Returning to the Richness of Experience: Is Autoethnography a Useful Approach for Outdoor Educators in Promoting Pro-environmental Behaviour?* „Journal of Adventure Education & Outdoor Learning”, no. 1, s. 3–17.

Okoński Michał (2013) *Futbol jest okrutny*. Sękowa: Czarne.

Pace Steven (2012) *Writing the Self Into Research: Using Grounded Theory Analytic Strategies in Autoethnography*. „TEXT Special Issue Creativity: Cognitive, social and cultural perspectives”, vol. 16, s. 1–15.

Patton Michael Quinn (2002) *Qualitative Research & Evaluation Methods*. London: Sage.

Plummer Ken (2001) *The Call of Life Stories in Ethnographic Research* [w:] Paul Atkinson i in., eds., *Handbook of Ethnography*. Thousand Oaks: Sage, s. 395–406.

Polczyk Patrycja (2012) *Autoethnography as an Accessible Method of Research*. „Forum Oświatowe”, vol. 47, s. 175–182.

Poulos Christopher N. (2013) *Autoethnography* [w:] Audrey A. Trainor, Elisabeth Graue, eds., *Reviewing Qualitative Research in the Social Sciences*. New York: Routledge, s. 38–53.

Przybysławski Artur (2010) *Pustka jest radością, czyli filozofia buddyjska z przymrużeniem (trzeciego) oka*. Warszawa: Iskry.

Purdy Laura, Potrac Paul, Jones Robyn (2008) *Power, Consent and Resistance: An Autoethnography of Competitive Rowing*. „Sport, Education and Society”, vol. 13, s. 319–336.

Rancew-Sikora Dorota (2012) *W poszukiwaniu społecznej koncepcji depresji*. „**Studia Socjologiczne**”, nr 3, s. 81–104.

Richardson Laurel, St. Pierre Elizabeth Adams (2010) *Pisanie jako metoda badawcza* [w:] Norman K. Denzin, Yvonna S. Lincoln, red., *Metody badań jakościowych*, t. 2. Przełożyła Marta Sałkowska. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 457–482.

Seegers Manfred (2009) *Medytacja. Pogląd i praktyka w buddyzmie Diamentowej Drogi*. Przełożyły Renata Daszek i Marta Szczęśniewicz. Opole: Hung.

Silverman David (2007) *Interpretacja danych jakościowych*. Przełożyły Małgorzata Głowacka-Grajper i Joanna Ostrowska. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Sparkes Andrew C. (2000) *Autoethnography and Narratives of Self: Reflections on Criteria in Action*. „Sociology of Sport Journal”, vol. 17, s. 21–43.

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

Stuhr Jerzy (2012) *Tak sobie myślę*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.

Van Maanen John (2011) *Tales of the Field: On Writing Ethnography*. Chicago: University of Chicago Press.

Wagner Roy (2003) *Wynalezienie kultury* [w:] Marian Kempny, Ewa Nowicka, red., *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej*. Przełożyła Anna Malewska-Szałygin. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 59–72.

Wall Sarah (2008) *Easier Said Than Done: Writing an Autoethnography*. „International Journal of Qualitative Methods”, vol. 7, s. 38–53.

Wyka Anna (1993) *Badacz społeczny wobec doświadczenia*. Warszawa: IFiS PAN.

Cytowanie

Kossakowski Radosław (2014) *Medytacja i futbolowa gorączka. O potencjale, ograniczeniach i domknięciach autoetnografii*. „Przegląd Socjologii Jakościowej”, t. 10, nr 3, s. 96–122 [dostęp dzień, miesiąc, rok]. Dostępny w Internecie: <www.przegladsocjologiijakosciowej.org>.

Meditation and Football Fever. On the Potential, Limitations, and Closings of Autoethnography

Abstract: The article undertakes discussion within dispute between the representatives of “evocative” and “analytical” fields of autoethnography. The main assumption of the text is that these two approaches can be combined, using the advantages of each. The author points out the limitations of the “evocative” approach and criticizes its main assumptions concerning the lack of commitment to development of theory in social sciences. It is considered reasonable to take into account reflective analysis on the role the researcher has in the research process. It does not seem, however, that researcher’s entanglement in normative and social structure can prevent the formation of more general explanations. This can be achieved due to diversification of available empirical data, for example, in the form of interviews with other members of the culture, or content analysis. Emphasizing of evocative values need not be in contradiction with the pursuit of exploring the order of social organization and indigenous cultural patterns. In the article, some samples from research fields are considered. Autoethnography of meditation and fandom culture enables not only to expand the knowledge on these phenomena but also points out limitations and advantages of the method at hand.

Keywords: evocative autoethnography, analytic autoethnography, ethnography, culture, field research