

O D R E D A K C J I

KATARZYNA KANIOWSKA

*Uniwersytet Łódzki**Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej***KRÓTKO O ŹRÓDŁACH AUTOETNOGRAFII**

W ciągu ostatnich lat we współczesnej antropologii zaszły gruntowne zmiany zarówno w refleksji teoretycznej, jak i w metodologii. Autoetnografia jest nurtem, który najwyraźniej ukazuje charakter tych przemian i ich efekty. Sama nazwa „autoetnografia” pojawiła się w słowniku dyscypliny stosunkowo niedawno i w najnowszej literaturze przedmiotu znajduje się wiele prób określenia jej desygnatu. Wielość sposobów rozumienia autoetnografii widać wyraźnie w tekstach drukowanych w tym tomie. Niezależnie jednak od tego, czy za cechę konstytutywną tego typu etnografii uznamy specyficzną metodę, rodzaj interpretacji lub teoretycznych założeń, warto zastanowić się nad tym, skąd autoetnografia się wywodzi.

Odpowiedzi na to pytanie należy szukać w historii antropologii, a przede wszystkim w przemianach, jakim ulegała ona w ostatnich dwu dziesięcioleciach. Zanim się one dokonały, mieliśmy w antropologii sygnały zapowiadające odejście od modelu nauki, w którym rozgranicza się wyraźnie przedmiot i podmiot poznania. Owe zapowiedzi znaleźć można w klasycznych pracach, spośród których warto wspomnieć przynajmniej trzy. Po latach przyczyniły się one do wyłonienia się autoetnografii. Wszystkie pośrednio lub wprost ukazywały ważność metarefleksji, pozwalającej na zewnętrzny ogląd postępowania badawczego i autoanalizę procesu poznania. W moim przekonaniu, można zasadnie twierdzić, że umiejętności refleksyjnego spojrzenia na własne badania i weryfikowania przyjętego w nich sposobu myślenia uczył antropologów Bronisław Malinowski, twórca antropologii opartej na badaniach terenowych.

W aneksach załączanych do monografii terenowych, a także w dzienniku, Malinowski wskazywał na konieczne i nieuniknione połączenie rzeczywistości badanej z rzeczywistością badacza. Przekonywał, że badania terenowe są nie tylko czasem obserwacji, służącej późniejszym analizom i weryfikacji wyjściowych założeń, ale także czasem doświadczeń — przeżyć i konfrontacji badacza z badaną rzeczywistością. Zwrócenie uwagi na doświadczenie jako na jakość znaczącą dla całego procesu poznania zapowiadało późniejsze przemiany paradygmatyczne w dyscyplinie. Doświadczenie terenowe jest ściśle związane z doświadczeniami badacza w terenie. Można więc przyjąć, że załączki takiego sposobu myślenia, które stanie się potem podstawą nowego paradygmatu w naszej dyscyplinie, a później jeszcze zaowocuje refleksją autoetnograficzną, pojawiły się już u początków nowoczesnej antropologii. Wprawdzie w pracach Malinowskiego, zgodnie z założeniem funkcjonalizmu, empiryczne badanie ma potwierdzać trafność konstruktów myślowego, jakim jest model kultury, ale ostatecznie badanie staje się — jak powiedzielibyśmy w dzisiejszym języku antropologii — zapisem doświadczenia, opisem sposobu uczestnictwa ludzi w ich kulturze. W tłumaczeniu sposobu przeżywania świata przez tubylców pomocny okazuje się zatem opis przeżyć i opis intelektualnej pracy badacza. Patrząc z dzisiejszej perspektywy, można sądzić, że funkcjonalizm Malinowskiego w większym stopniu zrewolucjonował sposób poznania w antropologii niż dotychczasowy sposób pojmowania kultury.

Owa zmiana w myśleniu o poznaniu powracała później w antropologii parokrotnie, szczególnie w dyskusjach o tożsamości antropologii i o metodologii, które nasiliły się w końcu lat siedemdziesiątych i w latach osiemdziesiątych XX wieku. Warto tu przypomnieć Paula Rabinowa, którego *Refleksje na temat badań terenowych w Maroku* (2010 [1977]) dały początek nowemu piarstwu antropologicznemu, ale nade wszystko przyniosły niezwykle ważne konstatacje dla przyszłych paradygmatycznych zmian w antropologii. Rabinow w swój raport z badań — a właściwie: raport z praktyk i doświadczeń z prowadzenia badań terenowych — wplata rozważania o tożsamości antropologii i o kwestii prawomocności wiedzy. W istocie więc jego książka zapowiadała te dyskusje, z których wyłoniła się refleksja właściwa autoetnografii. Jeśli — twierdził Rabinow — w antropologii podstawą wiedzy są doświadczenie i narracja, to trzeba zastanowić się nad prawomocnością wiedzy. Oznacza to, że skoro za podstawę wiedzy bierzemy w antropologii badania terenowe, to refleksja metodologiczna powinna skupić się na uprawomocnieniu opisów sądów i interpretacji publikowanych w pracach antropologów. W konsekwencji określić trzeba na nowo status badań terenowych. Realizując to zadanie należy wziąć pod uwagę dwie kwestie: przyjęte powszechnie przekonanie, że badania terenowe są metodą, a zatem tym samym są swoistą gwarancją naukowości, oraz że wspomniane wyżej uprawomocnienie jest pochodną uczestnictwa badacza w badanej rzeczywistości. Rabinowa interesuje ścisły związek pomiędzy metodą a podmiotem poznającym oraz kontekstem, w jakim dokonuje się pozna-

nie. Podkreślając osobliwość poznania w antropologii Rabinow (2010, s. 130) pisze:

„[...] antropologiczne fakty są międzykulturowe, ponieważ wytwarzane ponad granicami kulturowymi. Istnieją jako przeżyte doświadczenie, które jest przekształcane w fakty w procesie zadawania pytań, obserwowania i doświadczania. Włączają się w to zarówno antropolog, jak i ludzie, którymi się on zajmuje. Oznacza to, że informator musi najpierw nauczyć się wyjaśniać własną kulturę, stać się samoświadomy i zacząć obiektywizować własny otaczający go świat. Musi zatem nauczyć się, jak «prezentować» ją antropologowi, osobie z zewnątrz, która z definicji nie rozumie nawet najbardziej oczywistych rzeczy. [...] Daje to początek hybrydycznemu, międzykulturowemu przedmiotowi albo produktowi. Jeśli ten proces kształtowania się przedmiotu — poprzez auto-refleksję, auto-obiektywizację, prezentację i dalsze wyjaśnienie — ma być kontynuowany, musi zostać opracowany w toku badań terenowych system podzielanych symboli. To bardzo trudny i męczący proces, szczególnie w początkowych etapach, kiedy zasób podzielanych doświadczeń jest niewielki i nie można się też oprzeć na wspólnym rozumieniu czy języku: nie ma po prostu wspólnej płaszczyzny. Wszystko staje się bardziej pewne, gdy ów liminalny świat zostaje wspólnie skonstruowany, choć z definicji, nigdy nie traci on zewnętrznego charakteru”.

Rabinow tak kończy *Refleksje na temat badań terenowych w Maroku*. Uwagi te stanowią podsumowanie pracy, która stała się — pozostając relacją z badań — swoistym studium przypadku antropologa. Czytać ją należy jako diagnozę dotyczącą kierunku zmian niezbędnych w antropologii. Wedle tej diagnozy badania terenowe pozostają, jak było dotychczas, źródłem wiedzy, ale jednocześnie stanowią fundamentalny element procesu poznania, w którym doświadczenie antropologa jest niezbywalną jego częścią. To przekonanie utrwali się i stanie się powszechne w antropologii dwie dekady później, gdy w dyscyplinie dokona się postmodernistyczny przełom.

Zmiana w postrzeganiu sposobu poznania i pomiotu poznającego wywołała w antropologii szeroką dyskusję o specyfice badań i sytuacji badacza. W oczywisty sposób powrócił w niej problem doświadczenia i jego udziału w antropologicznym poznaniu. Kirsten Hastrup, jedna z czołowych postaci w antropologii końca XX wieku i ważna uczestniczka owej dyskusji, nawiązuje do idei, które zdaniem Rabinowa miały kluczowy sens w jego koncepcji poznania w antropologii. Hastrup w wielu publikacjach pisze o wadze doświadczenia, a przede wszystkim — doświadczenia badacza, w procesie budowania wiedzy antropologicznej. W jednym ze swych tekstów zebranych w opublikowanej w 1995 roku książce *Droga do antropologii. Między doświadczeniem a teorią* pisze:

„W antropologii pojęciu doświadczenia zaczęto poświęcać w ostatnich latach coraz więcej uwagi. Uznano je jednogłośnie za punkt wyjścia całej etnografii, zarówno w takim znaczeniu, że «przeżywane doświadczenie», na które składają się myśli, pragnienia, słowa i obrazy, uznawane jest za «pierwotną rzeczywistość» [Bruner 1986: 5], jak i w takim sensie, że doświadczenie społeczne podzielane przez etnografa w terenie gloryfikuje się jako pierwszy krok ku wiedzy antro-

pologicznej [Hastrup i Hervik 1994]. Niezależnie od powodu, dla którego doświadczenie zajmuje tak uprzywilejowane miejsce [...] próby uczynienia z tego niejasnego pojęcia kategorii analitycznej wskazują na załamanie się tradycyjnych poglądów na temat kultury jako spójnego systemu logicznego, a ludzi jako biernych nosicieli kultury”.

I dalej:

„Nie istnieje żadne doświadczenie poza doświadczającym podmiotem — ześrodkowanym «ja»” (Hastrup 2008 [1995], s. 93–94).

Doświadczenie podmiotu w podwójnym rozumieniu staje się najistotniejsze w badaniu antropologicznym, ponieważ podmiotem jest badany i sam antropolog. W poznaniu badanego świata niezbędne jest zatem opisanie i zanalizowanie doświadczenia badanych (podmiotów doświadczających własnego świata i wyrażających siebie) oraz — równocześnie — autorefleksyjny zapis własnych przeżyć badacza (podmiotu doświadczającego badanej rzeczywistości). To połączenie oglądu wewnętrznego i zewnętrznego zarówno w trakcie badań terenowych, jak i w toku analiz zebranych materiałów i ich interpretacji staje się — wobec powyższego — wymogiem praktykowania antropologii. To z kolei zmienia metodologię dyscypliny. Można zasadnie twierdzić, że uznanie ważności doświadczenia w zarysowanym tu szerokim sensie stało się główną przyczyną zmian paradygmatycznych we współczesnej antropologii. Inne kwestie, charakteryzujące refleksję i metodę właściwą dla tegoż paradygmatu, jak narracja, dialog, opis czy wybór pojęć i kategorii, wynikają lub ściśle się wiążą z owym ustanowieniem prymatu doświadczenia w poznaniu antropologicznym.

W nowym paradygmacie, w którym ten sposób myślenia o roli doświadczenia w procesie budowania wiedzy w antropologii stanowi *constans* i w którym dialog podmiotów jest uznany za jedyną drogę poznania, mogły pojawić się już idee kształtujące autoetnografię. Warto dodać, że te dwie wartości autoetnografii — doświadczenie i dialog — połączyły się z jeszcze innymi, także dyskusowanymi już wcześniej w okresie przemian antropologii. Konsekwencją ich uznania stała się konieczność namysłu nad udziałem w poznaniu empirii, badań empirycznych oraz nad problemem wiarygodności wiedzy antropologicznej. W autoetnografii empiryczne poznanie ma za podstawę przeżycie, „przeżywane doświadczenie”. To powoduje przesunięcie akcentu z „obiektywnego”, zewnętrznego oglądu, w dawnym paradygmacie uznawanego za wymóg i warunek naukowości etnografii i antropologii, na taki ogląd badanej rzeczywistości, w którym zostaje uprawomocniona subiektywność. To bardzo istotna zmiana. Badacz zostaje włączony do procesu poznania, a badanemu przyznaje się pozycję współtwórcy wiedzy. Subiektywność staje się wartością znaczącą, a doświadczenie — głównym gwarantem jakości analiz i wnioskowań.

W związku z powyższym autoetnografia przyczyniła się też do powrotu dyskusji o wiarygodności wiedzy antropologicznej. Problem ten także już wcześniej pojawił się w dyscyplinie, ze szczególną mocą wtedy, gdy wypracowy-

wane były założenia antropologii nowego wzorca. Nowy sposób postrzegania przedmiotu etnografii (np. przedstawienie rzeczywistości, a nie ona sama, czy dialogiczność, a nie relacjonowanie) oraz zmiana statusu obu uczestniczących w poznaniu podmiotów kazały zrewidować i przemodelować metodologię antropologii. Ale, co ważniejsze — zainicjowały pewien typ samoświadomości dyscypliny; namysł nad procesem budowania wiedzy i nad jej wartością.

Wskazując na źródła autoetnografii trzeba też wspomnieć o antropologii zaangażowanej. Ten rodzaj antropologii, a właściwie — praktykowania antropologii, łączy i szczególnie aktywizuje dwa główne wspomniane wyżej założenia o epistemologicznej wartości subiektywnego doświadczenia i dialogu badanego z badanym. Autoetnografię zapewne można by więc postrzegać także jako pewną odmianę antropologii zaangażowanej.

*

We współczesnej antropologii autoetnografia stanowi nurt dający się łatwo wyróżnić spośród innych, mimo że — jak zaznaczyłam na wstępie — nie istnieje definicja nazwy tego nurtu. Autorów tekstów tu drukowanych różnią sposoby rozumienia terminu „autoetnografia” oraz sposoby zastosowania metod charakterystycznych dla tego rodzaju etnografii. Tę różnorodność widać zarówno w tekstach, których autorzy podejmują rozważania o specyfice i epistemologicznej wartości badań autoetnograficznych, jak i w tych powstałych na podstawie konkretnych doświadczeń terenowych. Jedne i drugie — w moim przekonaniu — ukazują korzyści płynące ze stosowania tej perspektywy badawczej, a także jej słabości czy ograniczenia. Z pewnością jednak mogą się przyczynić do debaty o potencjale poznawczym tego interesującego nurtu, stanowiącego z jednej strony kontynuację długotrwałej refleksji antropologii nad rolą doświadczenia w poznaniu, a z drugiej — nowy sposób praktykowania antropologii.

BIBLIOGRAFIA

- Bruner Edward M., 1986, *Experience and Its Expression*, w: Victor Turner, Edward M. Bruner (red.), *The Anthropology of Experience*, University of Illinois Press, Urbana-Chicago.
- Hastrup Kirsten, 2008 [1995], *Droga do antropologii. Między doświadczeniem a teorią*, tłum. Ewa Klekot, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- Hartrup Kirsten, Hervik Peter (red.), 1994, *Social Experience and Anthropological Knowledge*, Routledge, London.
- Malinowski Bronisław, 2002, *Dziennik w ścisłym znaczeniu tego wyrazu*, Wydawnictwo Literackie, Kraków.
- Rabinow Paul, 2010 [1977], *Refleksje na temat badań terenowych w Maroku*, tłum. Karolina J. Dudek, Sławomir Sikora, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty.