

ANNA KACPERCZYK
Uniwersytet Łódzki
Katedra Metod i Technik Badań Społecznych

ROZUM CZY EMOCJE? O ODMIANACH AUTOETNOGRAFII ORAZ EPISTEMOLOGICZNYCH PRZEPAŚCIACH I POMOSTACH MIĘDZY NIMI*

„Wiedza nie jest wiedzą, dopóki jej prawda nie
uwidoczni się, gdy się nią dzielisz”.

Gregory David Roberts

WSTĘP

W ostatnich latach obserwujemy wzrost opracowań oraz projektów naukowych bazujących na autoetnografii jako metodzie badawczej. Jednakże wciąż spotykamy wiele nieporozumień i wątpliwości związanych z tym podejściem. Wydaje się, że kwestią budzącą najwięcej polemik jest linia oddzielająca ewokatywne i analityczne formy uprawiania autoetnografii¹. Część twórców tekstów autoetnograficznych zakłada, że są to dwa skrajne podejścia, których nie można ze sobą łączyć (Ellis, Bochner 2006). Inni przyjmują, że można swobod-

Adres do korespondencji: anna.kacperczyk@gmail.com

* Podstawą do napisania tego artykułu był referat pod tytułem „Rozum czy emocje? O odmianach autoetnografii i epistemologicznych przepaściach między nimi”, wygłoszony przeze mnie w trakcie obrad plenarnych VI Transdyscyplinarnego Sympozjum Badań Jakościowych we Wrocławiu (20–22 czerwca 2017).

¹ Spotykałam się z tym problemem jako recenzent artykułów autoetnograficznych, których autorzy deklarowali, że w swoich tekstach realizują obydwa te typy autoetnografii, w istocie nie realizując w pełni żadnego z nich. Po komentarzach i uwagach naprawczych udawało się niekiedy nakłonić ich do ukierunkowania tekstów w stronę analityczną lub sugestywną — nie zawsze z zyskiem dla samego tekstu.

nie poruszać się między polem autoetnografii analitycznej oraz ewokatywnej i dowolnie spletać wątki analityczne oraz emocjonalne w ramach tworzonych przez siebie autoetnografii. Marcus B. Weaver-Hightower (2012) czy Xavier Montagud Mayor (2016) uważają, że zabieg wzbogacania ujęć ewokatywnych analitycznymi, i na odwrót, może być realizowany z powodzeniem. Nawet Leon Anderson, który w 2006 roku wprowadził do naukowego dyskursu koncepcję autoetnografii analitycznej, po dekadzie, jak się wydaje, łagodzi ostrze rozróżnienia i rozmywa granice tych dwóch podejść (Anderson, Glass-Coffin 2016).

Nic więc dziwnego, że w polu pisarstwa autoetnograficznego uobecnia się pewien rodzaj pomieszania związanego z tymi skrajnymi ujęciami — wynikającego z jednej strony z niezrozumienia istoty rozróżnienia, a z drugiej z dynamiki przemian pola badań autoetnograficznych, które w jakiejś mierze wciąż pozostają rodzajem praktyk eksperymentalnych, polegających na penetrowaniu granic naukowego poznawania rzeczywistości, poszukiwaniu nowych form wyrazu dla unikalnego doświadczenia podmiotu i stawianiu fundamentalnych pytań o status wytwarzanej wiedzy oraz jej funkcję.

Zamierzam tu prześledzić zasadnicze różnice między praktykami autoetnografii analitycznej i ewokatywnej — tak jak kreślą je twórcy tych koncepcji. Sięgając do źródeł dualistycznego rozumienia autoetnografii, przedstawię dynamikę krystalizowania się tych podejść. Przeanalizuję również zakres ich stosowalności, przyglądając się temu, co wskazuje na analityczność, a co na sugestywność tekstu autoetnograficznego. Spróbuję odpowiedzieć na pytania, czy i w jakim zakresie można poruszać się swobodnie między polem autoetnografii analitycznej oraz ewokatywnej i mieszać je ze sobą. Przyjrzę się także umiejscowieniu tych podziałów w najnowszej historii humanistyki i badań empirycznych zastanawiając się, komu i do czego podziały te były i są potrzebne. Mam nadzieję, że rozważania takie posłużą znalezieniu odpowiedzi na problemy praktyczne pojawiające się w polu zastosowań podejścia autoetnograficznego we współczesnych badaniach społecznych. Przede wszystkim liczę na to, że pomogą rozwiązać wątpliwości co do statusu konkretnych projektów ewokatywnych i analitycznych, a badaczom ułatwią rozstrzygnięcie problemu, w jakiej konwencji zrealizować swoje autoetnografie.

KONTEKST POJAWIENIA SIĘ AUTOETNOGRAFII

Chcąc zrozumieć genezę podejścia autoetnograficznego, trzeba sięgnąć do historii etnograficznych badań terenowych, ze szczególnym uwzględnieniem roli i miejsca badacza w prowadzonych projektach oraz sposobu ustanawiania relacji pomiędzy podmiotami wytwarzającymi wiedzę w takich badaniach.

Historia zastosowania autoetnografii sięga roku 1979², kiedy David M. Hayano w artykule *Auto-ethnography: Paradigms, Problems and Prospects* po raz pierwszy wyodrębnił i opisał to podejście, rozumiejąc je jako pewien typ badań antropologicznych, w których badacz poddaje analizie kulturę „swoich ludzi”, czyli grupę, w której sam uczestniczy, a przez fakt bycia tubylcem i osiągnięcia bliskiej zażyłości (*intimate familiarity*) z pozostałymi członkami grupy jest wtajemniczony w jej sekrety³. Nie była to więc jeszcze autoetnografia we współczesnym rozumieniu istoty tej metody, a raczej rodzaj „antropologii insidera” bez wyraźnego akcentowania Ja badacza w stworzonym tekście⁴ (Anderson, Glass-Coffin 2016, s. 71). Jednak już tutaj autor wskazuje na potencjał autoetnografii jako cennego narzędzia antropologicznej etnografii.

Podejście zaprezentowane przez Hayano, mimo że punktowo zaznacza moment wykrystalizowania się autoetnografii jako określonego (i nazwanego) sposobu prowadzenia badań, trzeba też ujrzeć w nieco szerszej perspektywie. Mieści się ono bowiem w polu zmian i przesunięć epistemologicznych, które wówczas zachodziły w naukach społecznych. W tym czasie toczył się już proces poszukiwania nowych form wyrazu dla Ja badacza, który w pracy etnograficznej wyraźnie odwołuje się do swoich osobistych doświadczeń.

W 1977 roku Jeffrey W. Riemer pisze o tzw. badaniach oportunistycznych (*opportunistic research*), czyli takich, w których badacz wykorzystuje w procesie badawczym własne korzystne usytuowanie społeczne, dające mu dostęp do wyjątkowych obszarów rzeczywistości⁵. Istnieje wiele przykładów takiego „opor-

² Mam tu na myśli pierwsze użycie podejścia autoetnograficznego rozumianego jako pewien przemyślany program badawczy, który swą istotą nawiązuje to tego, co obecnie rozumiemy pod nazwą autoetnografii, a nie pierwsze użycie określenia „autoetnografia” w projekcie badawczym. To ostatnie przypada Karlowi Heiderowi, który badając lud Dani na centralnym pogórzu Papui Nowej Gwinei, użył terminu autoetnografia, aby nazwać relacje o badanej grupie dokonywane przez członków tej grupy. Badani opowiadali o tym, jak żyje ich lud, odpowiadając na pytanie: Co ludzie robią? (Heider 1975). W tym rozumieniu użyty przez Heidera termin „autoetnografia” opisywał po prostu autoprezentację badanych, którzy opisują swój świat i prezentują go badaczowi we własnych narracjach, relacjonując swoje wyobrażenie o życiu społecznym i obraz ich codziennych praktyk. Autoetnografia zostaje tu ograniczona do zaprezentowania tego, co mówią badani, a nie do tego, co osobiście przeżywa i mówi badacz. Ja badacza, jego głos oraz pozycja — nie są jeszcze akcentowane (por. Kacperczyk 2014, s. 54–55).

³ W swoim późniejszym dziele *Poker Faces* napisze: „byłem tak zanurzony w subkulturę kalifornijskich graczy w pokera, że „w ciągu kilku lat stałem się jednym z ludzi, których chciałem badać!” (Hayano 1982, s. 149).

⁴ Później wraz ze zwrotem refleksywnym lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych XX wieku oraz dalszym krystalizowaniem się podejścia autoetnograficznego ta właśnie cecha — widoczności Ja badacza w tworzonym przez niego tekście — stała się znakiem rozpoznawczym i jedną z najważniejszych cech charakterystycznych autoetnografii (Anderson, Glass-Coffin 2016, s. 71).

⁵ Autor ten sugeruje, że strategia oportunistyczna może przynieść wiele pożytku socjologicznym przedsięwzięciom badawczym i „jest dokładnie tym, czego potrzeba, by inspirować socjologiczną wyobraźnię oraz świadomość” (Riemer 1977, s. 467). „W naukach społecznych — pisze dalej — badacze zbyt często zaniedbują w inżynierii własnych przedsięwzięć badawczych posiadaną przez siebie wiedzę podręczną oraz specjalistyczną. Często własne unikalne biografie, doświadczenia ży-

tunistycznego” wykorzystania przez badaczy swoich doświadczeń biograficznych oraz faktu, że okoliczności ich życia uczyniły ich ekspertami w pewnych dziedzinach i dały im sposobność wejścia w świat, który później stawał się terenem ich badań⁶.

W 1989 roku Michael Jackson w książce *Paths Toward a Clearing*, zawierającej wyniki wieloletniego badania nad afrykańskim plemieniem Kuranko zamieszkującym tereny Sierra Leone, nawiązuje wprost do postulatu radykalnego empiryzmu Williama Jamesa (1912), który uznawał, że w procesie analizy naukowej należy wyrzucić poza nawias wszystko, „co nie jest doświadczone lub przeżyte”⁷, a badacz powinien „się ograniczać wyłącznie do danego doświadczenia, nic z niego nie pomijając, natomiast wykluczając wszystko, co się do niego nie odnosi” (Flournoy 1923, s. 57).

Jackson postawił w swoich rozważaniach wiele ważnych pytań o charakterze etycznym: o problem raportowania oraz wyjaśniania wierzeń Kuranko (w magię, czarnoksiężstwo, mity oraz rytuały) bez umniejszania lub poniżania ludzi, których badał; o odsłanianie i ujawnianie wewnętrznych sekretów innego społeczeństwa (a przez to uzyskiwanie przez badacza sukcesu w swoim własnym środowisku), tak aby nie brać udziału w kolonialnym eksploatowaniu swoich gospodarzy; o to, jak usprawiedliwić własne roszczenia do wiedzy na temat Kuranko, które stoją w sprzeczności z ich własnymi potrzebami wiedzy; o literalny i naukowy problem opisanego, wyjaśniania i generalizowania dotyczącego podmiotów etnograficznych w ich własnym języku; i o to, jak to robić bez zniekształcania czy deformowania ich myśli i kreowania nieludzkich mechanicznych abstrakcji; o problem wpływu działań poszczególnych uczest-

ciowe i orientację w sytuacji (*situational familiarity*) ignorują lub traktują jako podrzędne, podczas gdy właśnie one mogłyby oportunistycznie posłużyć jako ważne źródła idei badawczych oraz danych”.

⁶ Badanie Juliusa Rotha (1963) na temat pacjentów długoterminowych było rezultatem jego własnych doświadczeń biograficznych związanych z długotrwałą hospitalizacją. Ned Polsky (1967), zanim rozpoczął swoje studium na temat bilardowych oszustów, sam był gorliwym graczem w bilard. Marvin Scott (1968), częsty bywalec hipodromów, w efekcie swojego osobistego zainteresowania zbadał i opisał społeczny świat wyścigów konnych. David Sudnow w znakomitej analizie *Way of the Hand* (1978) eksplorował własne doświadczenia związane ze stawaniem się pianistą jazzowym. David Hayano (1982), wykorzystując metodycznie samoobserwację, stworzył obraz świata społecznego profesjonalnych graczy w pokera. Lawrence Ouellet (1994) swoje studium nad kierowcami ciężarówek przeprowadził, gdy sam przemierzał kraj ciężarówką, by zgromadzić fundusze pozwalające mu zapłacić za studia. Patricia i Peter Adlerowie (1984) przeprowadzili badania na temat rodziców z klasy średniej odwożących dzieci do szkoły, gdy sami wozili swoje dzieci tam i z powrotem. Zamienienie codziennej rutyny w układ badawczy w sposób naturalny wyrastało z ich rodzicielskich ról. Zostali też bez trudu zaakceptowani w tym układzie przez innych rodziców, ponieważ jako rodzice mieli naturalne powody, by pozostawać w miejscach, w których prowadzili badania i dzielili losy, troski oraz interesy swoich badanych (por. Adler, Adler 2001, s. 527).

⁷ „Aby być radykalnym — pisze William James (1912, s. 42) — empiryzm nie może dopuszczać do swoich konstrukcji żadnego elementu, który nie jest bezpośrednio doświadczany, ani wykluczać z niego żadnego elementu, który jest bezpośrednio doświadczany”.

ników danej sytuacji i podleganie wpływom abstrakcyjnych norm społecznych oraz instytucji; o to jak on sam, jako badacz, może osiągnąć cel empatycznego „doświadczenia” życia Kuranko, jednocześnie utrzymując „obiektywną” obojętność i bezstronność, która, jak sądzi, jest wymagana w „pozytywistycznej nauce społecznej”; i wreszcie o własne ambiwalentne uczucia przyciągania i odpychania, jakie żywi w stosunku do Kuranko (Jackson 1989).

Postawione przez Jacksona pytania i wskazane dylematy odsłaniały poważny problem neokolonializmu w badaniach terenowych, polegający na tym, że zazwyczaj badania nad życiem ludów tubylczych odnoszą się do interesów badacza i definiowane są w terminach ich światopoglądu kulturowego (Bishop 2009, s. 169). Ponadto odpowiedzialność prowadzących badania ogranicza się zasadniczo do ich własnego światopoglądu, co w efekcie sprawia, że projekty tego rodzaju nie tylko błędnie oddają tubylcze przekonania oraz sposoby poznawania, dokonując ich przekłamań i wielu uproszczeń, a nawet utowarowienia wiedzy ludności rdzennej, ale również utrwalają kolonialną nierównowagę, umniejszając wartość tubylczej wiedzy oraz praktyk kulturowych, a umacniając wiedzę i praktyki osób podzielających kolonialne paradygmaty (Bishop 2009).

Kryzys zachodniego podejścia do badań terenowych, akcentowany między innymi w raporcie *Our Voices, Our Vision: American Indians Speak Out for Educational Excellence* (1989)⁸, ujawnia niepokojącą prawidłowość zawłaszczania świata badanych przez metodologie i światopoglądy badaczy. Karen Gayton Swisher twierdzi, że w książkach na temat Indian publikowanych przez badaczy zewnątrz (nie-tubylców) wyraźnie brakuje „pasji płynącej z wnętrza i przyzwolenia na stawianie nowych i odmiennych pytań opartych na historiach i doświadczeniach specyficznych dla ludu tubylczego” (Swisher 1998, s. 193). Nie chodzi tu jedynie o odmienne sposoby poznawania, ale o fakt, że ludność rdzenna ma prawo do samostanowienia, a jej suwerenne sposoby myślenia mają swoją wiarygodność.

Kryzys ten przez kilka kolejnych dekad doprowadził do nowego odczytania rdzennej epistemologii i kosmologii. Zaświadcza o tym między innymi Sandy Grande (2015 [2004]) w książce *Red Pedagogy*. Ukazuje, jak ludność rdzenna żąda na poziomie lingwistycznym zwrotu jej własnego środowiska, „zastępując narzucone przez kolonizatorów nazwy miejsc własnych narodzin, gór i jezior” i „odzyskując własne słowa i języki, które zostały pominięte i uciszone” (Yataco 2015, s. xiii). Ludy tubylcze zaczęły domagać się możliwości określania zagadnień badawczych, tak by sposób oraz powody inicjowania badań, korzyści z nich płynące i sposób reprezentowania ich świata, uprawomocnienie wy-

⁸ Dokument ten został stworzony przez podmiot zbiorowy, jakim było American Indian Science and Engineering Society w ramach projektu „Educational EQuality”. Indianie sami zdecydowali o każdym z etapów procesu badawczego, o tym, jakich kwestii badanie będzie dotyczyło i co jest dla nich ważne. Wychodzono z założenia, że: „Lud indiański [...] zna odpowiedzi na pytanie, jak ulepszyć indiańską edukację, oraz czuje, że musi mówić w swoim imieniu” (Swisher 1998, s. 192).

ników badań i odpowiedzialność znajdowały się po ich stronie (Bishop 2009, s. 170).

W tym samym czasie na proces uzyskiwania samoświadomości przez ludność rdzenną i badaczy studiujących ich światy nakłada się wiele innych przemian i odkryć, które będą wpływać na obraz badań terenowych oraz na relacje między uczestnikami procesu badawczego. Przede wszystkim pod koniec lat osiemdziesiątych XX wieku pojawia się przekonanie o kryzysie reprezentacji w antropologii i naukach społecznych (Marcus, Fisher 1999 [1986]) i duże zainteresowanie narracją oraz, szerzej, autobiografią jako sposobami wyrażania siebie w procesie badawczym⁹. Procesy te wzmacniają zainteresowanie samym badaczem w toku wytwarzania wiedzy, a także myśl feministyczna akcentująca te epistemologiczne przesunięcia i przemiany.

Zdaniem Barbary Tedlock (1991, s. 69) wiązało się to z przesunięciem od obserwacji uczestniczącej (*participant observation*), która dotychczas stanowiła

⁹ W 1982 roku Irving Zola wydaje *Missing Pieces*, socjoautobiograficzną książkę traktującą o życiu z niepełnosprawnością, a Stanley Brandes (1982) pisze o „etnograficznej autobiografii” (*ethnographic autobiography*). John Van Maanen w 1988 roku tworzy „opowieści konfesyjne” (*confessional tales*) będące formą poczynionego przez etnografa zwierzenia na temat kulis jego pracy badawczej. Rok później Personal Narratives Group używa określenia „osobiste narracje” (*personal narratives*), a Norman Denzin (1989) wprowadza określenie „narracje o doświadczeniach osobistych” (*personal experience narratives*). W tym samym roku ukazuje się *On Autobiography* Philippe’a Lejeune (1989). Dwa lata później Susan Krieger (1991) pisze o „esejach osobistych” (*personal essays*), a Barbara Tedlock (1991) o „etnograficznym pamiętniku” (*ethnographic memoir*). Van Maanen w 1990 używa określenia „opowieści literackie” (*literary tales*), Lila Abu-Lughod (1993) do beduińskich opowieści o życiu kobiet stosuje pojęcie „etnografia narracyjna” (*narrative ethnography*), a Anne Hawkins (1993) wprowadza koncepcję „autopatografii” (*autopathography*), czyli osobistej narracji na temat choroby. Kolejne lata przynoszą terminy: „narracja Ja” (*narratives of the self*) Laurel Richardson (1994; por. Richardson, Adams St. Pierre 2009), „etnograficzne krótkie historie” (*ethnographic short stories*) Carolyn Ellis (1995) oraz „etnografia siebie” (*self-ethnography*) Van Maanena (1995). Kathryn Church (1995) pisze o „krytycznej autobiografii” (*critical autobiography*), a Lyall Crawford omawiając „etnografię osobistą” (*personal ethnography*) podejmuje dyskusję nad autoetnografią jako odpowiedzią na dylematy etnografii końca XX wieku (Crawford 1996, s. 158). Dalej pojawiają się: „refleksywna etnografia” (*reflexive ethnography*) Ellis i Bochnera (1996) oraz „autobiologia” (*autobiology*) Davida Payne (1996). Wreszcie w 1997 roku Bochner, Ellis i Lisa M. Tillmann-Healy wprowadzają pojęcie „narracje ewokatywne” (*evocative narratives*); Marjorie deVault (1997) „pisanie osobiste” (*personal writing*); a Laurel Richardson (1997) „opowieści pisane” (*writing-stories*). W tym samym czasie Denzin (1997) posługuje się określeniem „teksty oparte na doświadczeniu” (*experiential texts*); a Deborah Reed-Danahay (1997) — „etnografia autobiograficzna” (*autobiographical ethnography*), „autobiografia etniczna” (*ethnic autobiography*) oraz „auto/etnografia” (*auto/ethnography*). W roku 1998 Ellis (1998) określa ten typ refleksywnej działalności badawczej mianem „relacje w pierwszej osobie” (*first-person account*). W latach dziewięćdziesiątych XX wieku pojawiło się jeszcze więcej prac bazujących na osobistych przeżyciach badaczy: *Final Negotiations* Ellis (1995) opisująca utratę najbliższych osób; *Multiple Reflections of Childhood Sex Abuse* Carol R. Ronai (1995), zawierająca dojmujące świadectwo ofiary kazirodztwa, czy Davida Karpa (1996) studium życia z depresją. Jaber Gubrium i James Holstein (1997) piszą wówczas o „emocjonalizmie” (*emotionalism*), wskazując na to, że jako badacze społeczni potrzebujemy języka, który autoryzowałby i legitymizował samoeksplorację (*self-exploration*) i w tym kontekście pojawia się właśnie autoetnografia.

główną czynność w badaniu terenowym, w stronę „obserwacji partycypacji” (*observation of participation*) ze szczególnym naciskiem na proces pisania. Dodatkowym czynnikiem była zmiana składu grupy badaczy zajmujących się etnografią — pojawiło się w niej więcej kobiet, badaczy z niższych klas społecznych, przedstawiciele grup etnicznych i rasowych oraz badaczy z krajów Trzeciego Świata (Ellis, Bochner 2000, s. 741). George Marcus i Michael Fisher (1999) wskazują również na zjawisko przenikania praktyk etnograficznych do środowisk zawodowo nie związanych z antropologią¹⁰ oraz „nadpłynność” (*hyperfluidity*) informacji, z którą badaczom przychodzi się zmierzyć¹¹.

Eksperymentowanie z nowymi gatunkami i sposobami pisania oraz z nowymi formami praktyk etnograficznych czy performatywnych wynikało po części z przekonania, że zawiodły dotychczasowe formy wypowiedzi reprezentujące głosy i światy badanych, że tradycyjnej etnografii nie udaje się oddać i przekazać różnic kulturowych w terminach doświadczeń i znaczeń nadawanych przez samych badanych¹². Nowe gatunki, nowe media czy na nowo użyte środki lite-

¹⁰ „Szczególnie interesujące — piszą ci autorzy — jest wykorzystanie metod etnograficznych przez nieantropologów, czy to inżynierów i architektów, którzy muszą wiedzieć więcej na temat użytkowników, czy socjologów nauki argumentujących, że filozofowie nauki są empirycznie naiwni lub się mylą, krytycznych prawników lub pracowników służby zdrowia zainteresowanych tym, jak te instytucje faktycznie działają i wpływają na życie, lub dziennikarzy śledczych, którzy odkrywają horyzonty wiedzy poza aktualnymi ramami czasowymi (Marcus, Fisher 1999, s. xix).

¹¹ Marcus i Fisher wskazują z jednej strony na zawłaszczanie metod i pojęć antropologicznych przez studia literackie, komunikacyjne czy poświęcone sztuce, co wiąże się z postępującą rekonfiguracją ustalonych dyscyplin, w których różne rozwiązania i sposoby pracy mogą się ze sobą przenikać i przemieszczać. Z drugiej zauważają: „antropologia nie operuje już w ramach ideału odkrywania nowych światów, tak jak odkrywy XV wieku. Zamiast tego wkraczamy w strumień już istniejących przedstawień produkowanych przez dziennikarzy, wcześniej antropologów, historyków, twórców i oczywiście samych badaczy”. Dodatkowo systematyzacja wiedzy o życiu codziennym różnych kultur, następująca za pośrednictwem telewizji, filmu dokumentalnego oraz nowych mediów, wprowadza poważne zmiany w przestrzeni dyskursywnej oraz w funkcjach nauki (Marcus, Fisher 1999, s. xix).

¹² Można tutaj oczywiście postawić pytanie, czy zabieg reprezentowania zjawisk jest w ogóle możliwy i spełnialny. Nie chodzi tu jedynie o to, że badacz może nie posiadać legitymacji do reprezentowania czyjegoś głosu, jak w przypadku omawianych wcześniej praktyk neokolonialnych, czy też o zakładaną z góry niedoskonałość takiej reprezentacji (Maksimowska 2010, s. 78), ale o to, że na głębszym poziomie epistemicznym zabieg reprezentowania jest już z góry określonym rodzajem utraty znaczeń, a nawet fabrykacji. W przypadku badań nad ludźmi i kulturami odwzorowywanie porządku świata rzeczy w świecie idei ma wymiar szczególny, ponieważ przenosi praktyki reprezentacyjne na grunt zjawiska władzy. George C. Bond i Angela Gilliam ujmują to w ten sposób, że antropologowie sami „fabrykują przedmiot swoich badań”, stwarzając „obcych”, a następnie „sytuując ich w ponadczasowej pustce etnograficznej teraźniejszości” (Bond, Gilliam 1994, s. 13). Mimo że antropologiczne „my” oraz rdzenny „obcy” są ze sobą ściśle powiązane, wyjściowa nierównowaga jest nieusuwalna, ponieważ jeden występuje „jako aktywny agent, wytwórca lub wynalazca, «drugi» jako rzekomo bierny, sfabrykowany lub wymyślony” (Bond, Gilliam 1994, s. 13). Jak podsumowuje to Agata Maksimowska: „Ten sposób reprezentacji zawsze kończy się na przywłaszczeniu „innych” i podwójnej fabrykacji [...] antropolog stwarza «obcego», a następnie go bada jako fakt naturalny co skutkuje problemem metodologicznym — antropologowi zaczyna brakować narzędzi do interpretowania własnych konstrukcji” (Maksimowska 2010, s. 85).

rackie (jak film, poezja, fikcja literacka) miały pomóc przezwyciężyć ten kryzys reprezentacji i odpowiedzieć na dynamiczne zmiany kulturowe, które spowodowały potrzebę innych metod badania (Marcus, Fisher 1999, s. 73 i nast.).

Dyskusje na temat kryzysu reprezentacji czy neokolonializmu w badaniach społecznych — wydawałoby się dość odległe od tematu autoetnografii — są stale obecne w praktykach autoetnograficznych i pobrzmiewają w niemal każdym autoetnograficznym tekście, w którym badacz pochylając się nad światem badanego usiłuje przedstawić go tak, by nie umniejszyć jego sposobu rozumienia rzeczywistości, i w którym przyznaje każdemu — również sobie — takie samo prawo do niepowtarzalnego sposobu przeżywania świata i wypowiedzania się własnym głosem.

STARCIE: AUTOETNOGRAFIA ANALITYCZNA *VERSUS* EWOKATYWNA

Trudno powiedzieć, co było pierwsze: autoetnografia analityczna czy ewokatywna? W pierwszym autoetnograficznym z nazwy tekście autor David Hayano (1979) nie określa się po żadnej ze stron, ale podawane przez niego argumenty za tym, by stosować autoetnografię w badaniach etnograficznych, lokują go wyraźnie po stronie analitycznej — chodzi głównie o to, aby szczególna pozycja, jaką zajmuje badacz, zapewniała projektowi wysoką efektywność i instrumentalnie mu służyła.

Z kolei pojęcie „narracje ewokatywne” pojawiło się dopiero w 1997 roku (Bochner, Ellis, Tillmann-Healy), chociaż idea ewokacyjności, czyli tworzenia tekstów, które oddziałują na odbiorców i wzbudzają w nich emocje, z pewnością rozwijała się wcześniej, na co wskazuje Carolyn Ellis wymieniając ponad trzydzieści różnych nazw nadawanych praktykom badawczym prowadzonym w duchu autoetnografii, prekursorskich dla takiego sposobu myślenia o badaniu¹³ (Ellis, Bochner 2000, s. 739). Mamy tu więc do czynienia z jednej strony z historycznym procesem eksperymentowania w obszarze jakościowych badań społecznych eksplorujących różne obszary oraz sposoby wytwarzania wiedzy, a z drugiej — z poszukiwaniem odpowiedniej etykiety, która przylgnęłaby do podejmowanej praktyki badawczej i ją dookreśliła. Autoetnografia jako nazwa „wygrała” ten słowotwórczy wyścig i stała się emblematem tego rodzaju praktyk.

Jeśli chodzi o napięcie między ewokacyjnością a analitycznością autoetnografii, to wydaje się, że obydwie nurty przez wiele lat rozwijały się i dojrzewały niezależnie od siebie, by w 2006 roku zderzyć się na łamach „Journal of Contemporary Ethnography” (t. 35, nr 4) i rozpocząć proces wzajemnego dookreślania własnych granic. W numerze tym pojawia się artykuł zatytułowany *Analytical Autoethnography*, w którym Leon Anderson wyklada swoją koncepcję

¹³ Zob. przypis 9.

cję prowadzenia badań autoetnograficznych, kreśląc wyraźne granice między praktykami analitycznymi i ewokatywnymi¹⁴. Przede wszystkim definiuje autoetnografię analityczną jako praktykę:

„[...] badań etnograficznych, w których badacz (1) jest pełnym uczestnikiem badanej grupy lub kontekstu (*setting*), (2) występuje w takiej roli w publikowanych przez siebie tekstach i (3) kieruje się planem badań analitycznych, których celem jest doskonalenie teoretycznych ujęć szerszych zjawisk społecznych” (Anderson 2014 [2006], s. 146).

Przemyślenia te autor adresuje głównie do etnografów analitycznych, którzy „są zainteresowani doskonaleniem badań w obrębie tradycji etnografii realistycznej” (Anderson 2014, s. 145)¹⁵. Swoje audytorium postrzega jako badaczy otwartych na projekty, w których etnograf głęboko angażuje się i identyfikuje z badaną grupą, ale zaniepokojonych epistemologicznym paradygmatem, w którym osadzony jest obecny dyskurs autoetnografii (Anderson 2014, s. 145)¹⁶. Ponadto jego projekt jest wyraźnie zakorzeniony w tradycji symbolicznego interakcjonizmu, a początków podejścia autoetnograficznego doszukuje się on już w etnograficznych pracach badaczy ze szkoły chicagowskiej, na przykład w *The Hobo* Nelsa Andersona (1923).

Program zaproponowany przez Leona Andersona jest bardzo klarowny i składa, że autoetnografia analityczna powinna spełniać pięć podstawowych kryteriów — są nimi:

„(1) pełne uczestnictwo badacza w badanym środowisku (*complete member researcher* — CMR), (2) refleksyjność analityczna, (3) obecność własnego Ja badacza w narracji, (4) dialog z innymi informatorami niż Ja badacza i (5) zaangażowanie w analizę teoretyczną” (Anderson 2014, s. 149).

Każdy z tych punktów akcentuje fakt, że docelowym efektem pracy badacza terenowego nie jest sam opis, ale analiza prowadząca do podjęcia wysiłku budowania teorii. Pierwotnym wzorcem, który posłużył Andersonowi do stworzenia programu autoetnografii analitycznej, była koncepcja etnografii analitycznej

¹⁴ „[P]roponuję pięć kluczowych według mnie cech autoetnografii analitycznej — które pozwalają wyraźnie odróżnić ją od «autoetnografii ewokatywnej» i jednocześnie zdefiniować jako odrębną odmianę badań w ramach szerszej perspektywy etnografii analitycznej” (Anderson 2014, s. 145).

¹⁵ Anderson rekonstruuje później drogę, która doprowadziła go do autoetnografii, pisze: „Byłem głęboko poruszony tym, co zostało określone jako «realistyczna etnografia», badaniami obserwacji uczestniczącej [...] z ich zaangażowaniem w podtrzymywanie zanurzenia w badany społeczny świat i gotowością, by być prowadzonym przez głosy tych, którzy tam żyją. [...] rozwinąłem trwałe zaangażowanie w badanie życia społecznego *in situ* i staranie, by zrozumieć znaczenia i doświadczenia tych poza mną samym. Jako uczeń etnografii szkoły chicagowskiej czułem się odpowiedzialny za przyczynianie się do doskonalenia — a nie tylko powielania — naszego rzemiosła” (Anderson, Glass-Coffin 2016, s. 63).

¹⁶ „Martwi mnie jednak, że imponujący sukces orędowania za, jak określiła to Ellis (1997, 2004), «autoetnografią ewokatywną lub emocjonalną» może pociągać za sobą niezamierzone konsekwencje w postaci umniejszania wagi innych wizji autoetnografii, jak również przesłaniać możliwości jej efektywnego wykorzystania w ramach innych tradycji badań społecznych” (Anderson 2014, s. 145).

tycznej Johna Loflanda (1995), którą rozwijał wspólnie ze swoim mentorem Davidem A. Snowem oraz Calvinem Morrilem. Zakłada ona, że etnografia, poza tym, że polega na intensywnej pracy terenowej, docelowo powinna zmierzać do rozwijania teorii, czyli systematycznego tworzenia ogólnych twierdzeń na temat badanych zjawisk i procesów społecznych¹⁷.

Teorie nie tylko umożliwiają wskazanie powiązań pomiędzy różnymi studiami empirycznymi oraz szersze interpretowanie znaczenia ich wyników, ale także dostarczają wspólnego języka, dzięki któremu możliwy jest dyskurs w obrębie różnych subdyscyplin nauki, obejmujący różne problemy na różnych poziomach abstrakcji (Snow, Morrill, Anderson 2003, s. 185). Według Diane Vaughan (2009, s. 687) etnografia analityczna realizuje dwie kluczowe zasady programu socjologii analitycznej¹⁸: po pierwsze, rozwija wyjaśnienia teoretyczne poprzez identyfikowanie mechanizmów, które łączą aktorów, działania i ich rezultaty; po drugie, wprowadza do tych wyjaśnień mikro-, mezo- i makropoziom analizy.

Tymczasem właśnie ten aspekt propozycji Andersona — by autoetnografia prowadziła do rozstrzygnięć teoretycznych — wywołał gwałtowną reakcję Carolyn Ellis i Arthura Bochnera. Ich odpowiedzi nie pozostawiają wątpliwości, że analityczny projekt Andersona w ich rozumieniu nie jest w ogóle autoetnografią (Ellis, Bochner 2006, s. 432–433):

„Dlaczego on chce nazywać to autoetnografią? — pyta Ellis — to po prostu jeszcze jeden gatunek realistycznej etnografii. [...] Leon robi sprawę z włączenia autora do tekstu, ale samo włączenie autora nie czyni jeszcze z tekstu autoetnografii. Dobra realistyczna etnografia już pozycjonuje autora. Więc nie mam pojęcia, czym analityczna autoetnografia będzie różnić się od tego, co już robi realistyczna”.

A Arthur Bochner dodaje:

„Leon chce wziąć autoetnografię, która jako sposób badania została zaprojektowana jako niesforna, niebezpieczna, wrażliwa, buntownicza i twórcza, i podporządkować ją rozsądkowi, logice i analizie. My chcemy wprawić w ruch kulturę lub społeczeństwo; on chce je zatrzymać, zamrozić ramę, zmienić kontekst.

¹⁷ W artykule *Elaborating Analytic Ethnography* David A. Snow, Calvin Morrill i Leon Anderson (2003, s. 182) wskazują na analityczne zaniedbanie etnografii, proponując trzy ścieżki, którymi etnograf może przejść od danych do teorii: (1) odkrywanie teorii (*theoretical discovery*), (2) jej rozbudowa (*theoretical extension*) lub (3) oczyszczanie (*theoretical refinement*). Odkrywanie teorii jest typowe dla metodologii teorii ugruntowanej zaproponowanej przez Glasera i Straussa (1967). Rozbudowa polega na rozszerzaniu twierdzeń istniejącej już teorii na inne przypadki (grupy, konteksty, miejsca, sytuacje), a teoretyczne oczyszczenie — na modyfikowaniu istniejących rozwiązań teoretycznych przez rozszerzanie lub dokładniejsze zbadanie konkretnych twierdzeń przy użyciu materiału z nowych przypadków (Snow, Morrill, Anderson 2003, s. 191).

¹⁸ Socjologia analityczna „zainteresowania jest wyjaśnianiem ważnych faktów społecznych” (takich jak struktury sieciowe, wzorce segregacji mieszkaniowej, typowe przekonania, smaki kulturowe, zwykłe sposoby działania) „nie tylko poprzez odnośnienie ich do innych faktów społecznych [...], ale poprzez wyszczególnienie w klarowny i precyzyjny sposób mechanizmów, które doprowadzają do faktów społecznych będących przedmiotem rozważań” (Hedström, Bearman 2009, s. 3).

[...] Autoetnografia pokazuje walkę, pasję, ucieleśnione życie i kolaboratywne tworzenie sensu w sytuacjach, w których ludzie muszą radzić sobie z tragicznymi okolicznościami i utratą znaczenia. Autoetnografia wymaga od czytelnika troski, odczuwania, empatii i robienia czegoś, działania. Potrzebuje badacza, aby był gotowy na zranienie i bliski. Intymność jest sposobem bycia, rodzajem troski i nie powinna być wykorzystywana jako wehikuł do produkcji zdystansowanego teoretyzowania. Co dajemy ludziom, z którymi jesteśmy blisko, jeśli naszym nadrzędnym celem jest wykorzystanie naszych wspólnych doświadczeń do generowania teoretycznych abstrakcji publikowanych na łamach czasopism naukowych?”.

Toteż Bochnera dziwi użycie terminu „ewokatywna” w celu wyróżnienia rodzaju autoetnografii.

„Ewokacja — pisze — jest celem, a nie typem autoetnografii. Nie zdecydowałbym się użyć terminu «autoetnografia» wobec tekstu, który nie jest ewokatywny” (Ellis, Bochner 2006, s. 435).

Także Anderson (2006) jest rozczarowany tak konsekwentnym oporem wobec kierunku badań, jaki zaproponował, i objaśnia swoje stanowisko w zamykającym numer artykule *On Apples, Oranges, and Autopsies*, w którym odpowiada swoim oponentom. Krytyka popłynęła bowiem nie tylko ze strony Carolyn Ellis i Arthura Bochnera. Również Norman Denzin w artykule *Analytic Autoethnography, or Déjà Vu All Over Again* (2006, s. 422) stwierdza, że „czas zamknąć drzwi za szkołą Chicogo i jej odmianami”.

Z pewnością w starciu tym miał swój udział przewidywany konflikt interesów. Anderson pisząc, iż pochwała energię, kreatywność i entuzjazm autoetnografów ewokatywnych, którzy promują wytwarzanie nowego typu tekstów i zachęcają do performansów, jednocześnie wyraża zatroskanie, że imponujący sukces emocjonalnej autoetnografii może przyćmić inne wersje tego, czym autoetnografia może być i zablokować drogi rozwoju innym tradycjom badań społecznych (Anderson 2014)¹⁹.

Anderson zdaje się jednak nie zauważać, że w tej zaangażowanej ewokatywnej wersji autoetnografia staje się czymś więcej niż tylko techniką zbierania i analizowania danych, że już nie będzie pasowała i nie będzie mogła być (instrumentalnie i produktywnie) wykorzystywana w innych projektach, ponieważ cele, jakie przed nią postawiono, zbyt mocno ingerują w paradygmat uprawiania etnografii, zbyt zasadniczo odchodzą od podejść tradycyjnych, zbyt wiele żądają od badacza i od badania.

Wydaje się, że pojawienie się tekstu Andersona doprowadziło do krystalizacji idei autoetnografii w ogóle oraz do ugruntowania bardzo specyficznego jej

¹⁹ Podobne obawy wyrażali w swoim tekście Ellis i Bochner: „Z początku wizja autoetnografii Leona wydawała się niewinna i nieszkodliwa, ale potem przypomniałam sobie podejrzania, które wysunęłam na temat ukrytego programu. Kiedy powiedziałaś, że stanowisko, jakie zajmę, może przyczynić się do przywłaszczenia sobie autoetnografii i utraty jej tożsamości — cóż, to przykuło moją uwagę” (Ellis, Bochner 2006, s. 432).

postrzegania — w opozycji od stanowisk scjentyistycznych i neopozytywistycznych. Zderzenie tych dwóch koncepcji autoetnografii i gwałtowne reakcje, jakie wywołało, wiele nam mówi na temat pola poszukiwań naukowych i procesu wytwarzania wiedzy. Z pewnością można spojrzeć na nie jako na światy praktyk społecznych realizowanych przez uczestników zaangażowanych w określoną wizję działania podstawowego, jakim w tym przypadku jest prowadzenie badań społecznych. Warto przyrzeć się bliżej pozycjom epistemologicznym, które są możliwe w tej „grze” o przetrwanie i rozwój własnych światów badawczych.

ROZUM CZY EMOCJE?

Autoetnografia analityczna w wersji Leona Andersona stawia na pierwszym planie analizę materiału etnograficznego oraz teoretyzowanie. Jest to program opisu rzeczywistości społecznej o rysach wyraźnie scjentyistycznych, w którym tendencje analityczne podporządkowane są budowaniu „zewnątrznych opisów świata” oraz wyjaśniania mechanizmów zjawisk społecznych (por. Vaughan 2009). Z kolei stanowiący jego przeciwagę program ewokatywny wyraża tendencję do współodczuwania, doświadczania współobecności Innych oraz do wchodzenia z nimi w niekończący się dialog.

Jednak to paradygmatyczne pęknięcie — gdy przyjrzymy mu się bliżej — nie do końca podąża za kryterium analityczności, a w zasadzie rozbija się na dwa punkty zapalne: ile analityczności i teoretyzowania oraz ile emocjonalności i zaangażowania w badany przedmiot ma się pojawić w projekcie autoetnograficznym.

Jeżeli rozumiemy analityczność jako skupienie na procesie analizy, oparte w głównej mierze na „dystansowaniu się” wobec jej przedmiotu, umiejętności obejrzenia go „chłodnym okiem”, uzyskiwaniu „neutralnej” postawy wobec niego — jak przewiduje Norbert Elias (2003, s. 243), gdy określa analizę jako centralną procedurę naukową, która „zakłada dzielenie i izolację indywidualnych części”, a do tego dochodzi dzielenie przedmiotu na mniejsze części i poddawanie go drobiazgowemu rozkładowi — to opozycją wobec takiego podejścia nie jest „mniej analizy”, lecz synteza, spojrzenie całościowe, holistyczne, widzenie w całości, widzenie w kontekście. Opozycją, lecz nie drugim krańcem kontinuum, bo ono mogłoby wszak rozciągać się między punktami intensywności i głębi tej analizy.

Ale twórca ewokatywny także analizuje własne doświadczenie — poddaje je rozkładowi na czynniki pierwsze. Gdzie więc jest granica między tym, co ewokatywne, a tym, co analityczne? Gdzie przebiega linia rozdzielająca procesy poznawcze na te, które zmierzają ku integrowaniu żywego doświadczenia w wytwarzaniu wiedzy, i te, które pozostają w sferze „uprzedmiotawiania” i „instrumentalizowania” żywego doświadczenia? Czy chodzi o schematyczność postępowania w projektach analitycznych? O fakt zanurzania się w do-

świadczanie, oddawania siebie „na użytek” badania? Czy może o stosunek do własnego doświadczenia?

Żeby to rozstrzygnąć, warto przyjrzeć się celom oraz środkom autoetnografii analitycznej oraz ewokatywnej i niezbywalnym cechom każdego z tych podejść (zob. zestawienie na s. 140).

Jeśli badanie naukowe definiujemy jako zorganizowaną działalność mającą na celu dostarczenie uzasadnionych twierdzeń (Lutyński 1994, s. 12) — to stawiamy się po stronie ujęć *analitycznych*, w których rzetelność praktyk poznawczych zamyka się na kwestii odpowiedniego przejścia procedur, do których zobowiązany jest badacz, a więc na wskazaniu źródeł, z których korzystał, ujawnieniu dróg rozumowania, które wiodły go od pomysłów badawczych przez poddane analizie materiały aż ku wnioskowi końcowemu. Wiedza naukowa jest wówczas produktem profesjonalisty, który poznaje rzeczywistość na podstawie systematycznych badań, zmierzających do sformułowania uprawionych (znajdujących oparcie w danych) wniosków, zaakceptowanych potem przez członków akademickiej społeczności i wchodzących w skład ogólnego dobroku nauki.

Z punktu widzenia celu praktyki badawczej w autoetnografii analitycznej główny akcent położony jest na wytwarzanie wiedzy i teoretyzowanie, które w efekcie przynosi jakiś rodzaj narracji adresowanej do środowiska naukowego. Badacz tworzy naukowy tekst, posługując się logiką argumentacji naukowej, który może stać się przedmiotem dyskusji w profesjonalnym gronie. W trakcie analizy emocjonalnie dystansuje się wobec przedmiotu swoich refleksji i choć sam proces prowadzenia badań może być emocjonalny, badacz stara się zachować analityczny i zdystansowany ogląd. Toteż kładzie się nacisk na zdolności intelektualne oraz analityczne podmiotu. Efektem pracy naukowej jest zbudowanie obrazu jakiegoś fragmentu rzeczywistości, co pozwala wyjaśnić i zrozumieć zjawiska i procesy społeczne, oraz zaprezentowanie tekstu, który o tym zaświadcza.

Autoetnografia emocjonalna, ewokatywna, sugestywna zmierza w stronę nowych artystycznych, impresjonistycznych, performatywnych, humanistycznych i literackich form etnografii, w których żywa opowieść stoi wyraźnie ponad analizą naukową. Ten typ autoetnografii stanowi alternatywę dla klasycznych odmian nauki, skupiających uwagę na „zewnątrznych opisach świata”, by zamiast nich proponować budzący emocje program „pielęgnowania żywego doświadczenia” (Ellis, Bochner 2006, s. 431), wyrażający tendencję do współodczuwania i doświadczenia współobecności Innych. Stąd potrzeba dialogu, wielogłosu, kooperacji, podejść kolaboratywnych, uwspólniania przestrzeni znaczeń.

W podejściach sugestywnych zwraca się uwagę na okoliczności, w jakich powstaje wiedza oraz na sposoby jej wytwarzania i dzielenia się nią z innymi. Istota działań poznawczych dotyczy pielęgnowania żywego doświadczenia, co oznacza docieranie do autentycznych narracji osobistych, które nie mogą zostać

Kryteria wskazujące na analityczność lub ewokatywność projektów autoetnograficznych

Kryteria	Autoetnografia analityczna	Autoetnografia ewokatywna
Cel praktyki badawczej	Wytwarzanie wiedzy naukowej	Dzielenie się wiedzą, wywoływanie rezonansu
Charakter i przedmiot wiedzy	Opis rzeczywistości społecznej	Pielęgnowanie żywego doświadczenia
Charakter działania poznawczego	Budowanie teorii, teoretyzowanie Rekonstruowanie obrazu świata	Żywa opowieść (ponad naukową analizą i teoretyzowaniem)
Istota działania poznawczego	Wytwarzanie narracji naukowej	Autorefleksywny proces tworzenia narracji osobistej
Adresat badania	Środowisko naukowe	Inni ludzie
Relacja z adresatem	Przekaz jednostronny, ale możliwa dyskusja naukowa	Dialog — wytwarzanie szczególnej relacji z czytelnikiem / widzom / odbiorcą
Antycypowana recepcja tekstu	Oczekiwanie naukowej dyskusji	Oczekiwanie „rezonansu”
Dopuszczalne sposoby konfrontacji z tekstem	Logika argumentacji naukowej	„Logika” przeżywania, współdoświadczenia
Efekt poznawczy	Refleksja w obrębie granic paradygmatu	Nieustanna praca refleksyjna podmiotu. Nieustanne redefinicje zmieniające samego badacza, który tworzy nowe odczytania siebie i innych
Rola emocji w procesie wytwarzania wiedzy	Emocjonalne dystansowanie się wobec przedmiotu własnej refleksji	Emocjonalne stapianie się z przedmiotem, budzenie silnych emocji u odbiorcy, mówienie o emocjach
Bliskość / dystans	Analityczny i zdystansowany ogląd (choć w nim także mogą pojawiać się emocje)	Dystans do samej analizy, do instrumentalnego traktowania ludzkich przeżyć i doświadczeń; bliskość z ludźmi (podmiotami badania)
Stosunek do zmiany badacza pod wpływem procesu badawczego	Unikanie metamorfozy badacza lub neutralny stosunek do niej	Metamorfoza jako naturalny składnik badania oraz komunikowania
Atrybuty badacza jako podmiotu poznającego	Akcentuje się zdolności analityczne i intelektualne podmiotu	Akcentuje się wrażliwość podmiotu (badacza) oraz jego podatność na zranienie
Charakter narracji	Narracja badacza — ukazująca dokonane przez niego podsumowanie	Wielogłos — prezentujący wiele głosów i pozycji
Wartość tekstu / artykułu / efektu badania	Zawartość informacyjna tekstu, wprowadzanie nowych koncepcji, teorii, wyjaśnianie zjawisk	Rezonans tekstu Co ten tekst (lub jego prezentacja) robi z odbiorcą? Jakie zmiany wprowadza w świecie?
Konsekwencje	Wspólnota w obrębie praktyk wytwarzania wiedzy	Wspólnota w obrębie doświadczenia

Źródło: opracowanie własne.

następnie potraktowane instrumentalnie i „przykrojone” przez badacza do jego koncepcji, ale są przedstawiane w taki sposób, by zachować żywość scen, zdarzeń, spotkań. Oczekuje się, że efektem badania będzie jakiś rodzaj tekstu, prezentacji czy performansu, który wywoła u odbiorców rezonans, wzbudzi w nich silne reakcje poznawcze i emocjonalne, umożliwiające nowy wgląd w studiowane zagadnienie oraz transformację czytelników, widzów, odbiorców. Zakłada się dialog — zarówno na etapie generowania wiedzy, jak i jej prezentowania. Środkiem takiej działalności jest otwartość emocjonalna oraz nieustająca praca refleksyjna podmiotu i jego refleksywna obecność w polu wytwarzanej wiedzy. Naturalnym elementem tak prowadzonego badania jest transformacja samego badacza, a także innych ludzi — odbiorców — pod wpływem prezentacji. Akcentuje się tutaj wrażliwość badacza oraz jego podatność na zranienie.

Gdy tak na to spojrzymy, okaże się, że różnica między autoetnografią analityczną a ewokatywną nie ma jedynie wymiaru epistemologicznego, ale również aksjologiczny. Ostatecznie decyzja, czy tworzyć autoetnografię analityczną czy ewokatywną — jest decyzją o charakterze etycznym. Etyka scjentystyczna zakłada, że badacz ma prawo użyć instrumentalnie każdego źródła danych, by zgłębić analizowany temat i wydrzeć mu jego tajemnice. Etyka ewokatywna każe z szacunkiem podchodzić do żywego doświadczenia i nie „umartwiać” go analizą. Analiza jest zawsze cięciem i kawałkowaniem, enzymatycznym procesem toczącym się na „danych”, którym od początku do końca zarządza badacz.

Żeby zrozumieć epistemologiczną przepaść między tymi dwoma — możliwymi do pomyślenia — podejściami do autoetnografii, trzeba odpowiedzieć sobie na pytanie: czym jest nauka i do czego jest nam potrzebna? Co jest jej celem? Najszersza i najprostsza odpowiedź, jaka się nasuwa, to — wytwarzanie wiedzy. Ale gdy już się z tym zgodzimy, zaraz pojawiają się kolejne pytania: jakiej wiedzy, przez kogo wytwarzanej, dla kogo istotnej, a także co dalej ma się dziać z tą wiedzą? Jak ma być dystrybuowana, przetwarzana, przekazywana? Komu ma służyć? Czy na wszystkie te pytania ma prawo odpowiedzieć badacz? Czy jest kimś lepszym od innych, by wyznaczać, co i jak ma być badane? Czy stworzona przez niego narracja jest ważniejsza i bardziej wartościowa niż opowieści tych, których bada? Powracają tu echa pytań o kolonialny wymiar pracy etnograficznej i badawczej w ogóle.

SPEKTRUM PRAKTYK AUTOETNOGRAFICZNYCH

W 2016 roku ukazuje się *Handbook of Autoethnography* redagowany przez Stacy Holman Jones, Tony’ego Adamsa i Carolyn Ellis. Leon Anderson zostaje zaproszony do napisania wspólnie z Bonnie Glass-Coffin rozdziału otwierającego tę ogromną monografię. I tu, opisując swoją trajektorię autoetnograficzną, czyli to, jak przebiegała ścieżka, która doprowadziła go do autoetnografii, Anderson dokonuje zwrotu. Stwierdza:

„Łatwo jest popaść w skłonność do prezentowania przeintelektualizowanej i zreifikowanej mapy różnych tradycji badań społecznych i [...]. W rzeczy samej pierwszy z autorów widzi teraz, że w swoich wysiłkach wykrawania miejsca dla «etnografii analitycznej» (Anderson 2006) po części padł ofiarą takiego błędu (*misstep*)” (Anderson, Glass-Coffin 2016, s. 58).

Oto Anderson wycofuje się z „urzeczowienia” oraz przeintelektualizowanego programu badawczego. Akcentuje podobieństwa obydwu podejść i na nich koncentruje swoją uwagę, za kluczowe uznając takie cechy autoetnografii jak: (1) widoczność Ja badacza (*visibility of self*) w samym procesie badawczym oraz w pisanych w jego ramach tekstach; (2) silna refleksywność (*strong reflexivity*); (3) zaangażowanie (*engagement*); (4) wrażliwość, podatność na zranienie (*vulnerability*); oraz (5) pełna otwartość/ odrzucenie ostatecznych rozstrzygnięć i zamknięcia (*open-endedness/rejection of finality and closure*) — chodzi tu o metodologiczną otwartość autoetnografii, w której badacz ma zgodę na improwizację, eksperymentowanie, zmianę metod i sposobów interpretacji danych w miarę jak się pojawiają nowe ich warstwy, jak również o to, że badana rzeczywistość ma fluidalny i procesualny charakter, co uświadamia badaczowi, że i jego badanie w istocie nigdy nie jest skończonym i zamkniętym projektem (Anderson, Glass-Coffin 2016, s. 64, 71–78).

Ścieżkę własnego rozwoju metodologicznego i pojawienie się autoetnografii analitycznej w swojej praktyce badawczej Anderson ukazuje jako nieuniknioną konsekwencję tego, w jakim otoczeniu wyrósł jako naukowiec i w jakiej tradycji epistemologicznej został wychowany, a przemianę swojego podejścia do autoetnografii tłumaczy następująco:

„W końcu w 2011 roku, po dekadzie badań autoetnograficznych, zacząłem publikować prace, które modyfikowały promowaną przeze mnie analityczną autoetnografię (Anderson 2011). W miarę jak poznawałem pisarstwo autoetnograficzne, zrozumiałem niuanse i doceniłem autoetnografię w ogóle, a zwłaszcza zakres możliwych stylów autoetnografii analitycznej. Jeśli nadal opowiadam się za analitycznym modelem autoetnograficznego pisarstwa, to robię to teraz z większą świadomością rozmycia granic jako przeciwieństwa ostrych podziałów. [...] przekonałem się, że metody i kluczowe cechy badań autoetnograficznych są podobne bez względu na to, w którym miejscu autoetnograficznego spektrum od «ewokacyjności» (np. Ellis 1997) do «analityczności» (np. Anderson 2006) się znajdujemy” (Anderson, Glass-Coffin 2016, s. 64).

Anderson nie tyle wycofał się z programu autoetnografii analitycznej, ile rozmył granice obu tych podejść, rozciągając je na kontinuum: ewokatywne–analityczne. Tym samym uznał różnice między nimi za nie tak bardzo istotne, lecz jedynie związane z punktem, w którym sytuuje się badacz na spektrum analityczności–emocjonalności.

PODSUMOWANIE

Zasadnicze pęknięcie paradygmatyczne między analitycznym a emocjonalnym ujmowaniem autoetnografii rozdziela światy praktyk badawczych na scjentyficzny i przeintelektualizowany program opisu rzeczywistości społecznej oraz ewokatywny program „pielęgnowania żywego doświadczenia” (por. Kacperczyk 2014).

Wspomniane na wstępie „pomieszanie” w zakresach analityczności i ewokatywności tekstów autoetnograficznych może świadczyć o co najmniej dwóch problemach. Po pierwsze, o przenikaniu się tych dwóch podejść i niemożności „uzyskania” typów idealnych, czystych wersji tekstów danego rodzaju; po drugie zaś, o słabej recepcji autoetnografii i niezrozumieniu podstawowych różnic epistemologicznych między tymi podejściami.

Pierwszy z problemów odnosi się do poziomu analityczności lub emocjonalności tekstów i łączy się ze sprawą temperamentu samych badaczy, ich ekstrawertyczności i introwertyczności oraz postaw przychylnych lub nieprzychylnych ujawnianiu własnych emocji oraz prezentowaniu intymnych szczegółów własnego życia w tworzonych narracjach. Nie jest to jednak relacja rozłączna, ponieważ wiele tekstów analitycznych porusza także tematy emocjonalne i traktuje o emocjach.

Z drugiej strony teksty typowo ewokatywne i wypełnione emocjami także nie są całkowicie pozbawione analizy. Stoi ona za sposobem prowadzenia narracji, umieszczaniem tropów nawiązujących do różnych teorii. Autorzy zdecydowanie poruszają się w ciągach analitycznych, a ich pisanie „jest analizą” (Richardson 1990, 1994; Richardson, Adams St. Pierre 2009) i bardzo przemyślanym działaniem²⁰. Mamy tu więc do czynienia z różnym rozumieniem analityczności podejścia, które może oznaczać: (a) po prostu systematyczne badanie, intensywne zajmowanie się treściami własnego doświadczenia albo (b) rozkładanie materiału na mniejsze części ekstrahowane z całości, rozbijanie tej całości narracyjnej.

Autorzy w mniejszym lub większym stopniu akcentują aspekt analityczny lub emocjonalny swoich tekstów i to niezależnie od tego, czy lokują samych siebie w podejściu analitycznym czy emocjonalnym. Z tą kwestią trudno dyskutować, ponieważ obydwie te aspekty — „intensywna analiza” plus „żywy emocjonalny przekaz” — stanowią o istocie autoetnografii i są jej charakterystycznym rysem.

Czy jesteśmy w stanie odróżnić te podejścia? Po części tak. Oceniając zaangażowanie emocjonalne ich twórców, ich otwartość badawczą, wrażliwość,

²⁰ Carolyn Ellis podkreśla, że elementem autoetnografii jest systematyczna analiza: „Autoetnografia jest podejściem do badania i pisania, które stara się opisać i systematycznie analizować doświadczenie osobiste w celu zrozumienia doświadczenia kulturowego” (Ellis, Adams, Bochner 2011).

gotowość na zranienie oraz to, w jakim stopniu stworzone przez nich teksty zachowują żywy przekaz, a w jakim dystansują się od tego, co autentycznie doświadczane, by stworzyć abstrakcyjne systematyzacje, uogólniać czy zmierzać w stronę uprzedmiotawiającego teoretyzowania. Ponadto czy w tekście zachowany jest wielość i wielopozycyjność spotkanych w procesie badania podmiotów? Przede wszystkim jednak tropem może być tu deklaracja samego autora lub autorki co do tego, jaki typ autoetnografii zamierzali zrealizować. Takie samookreślenie daje podstawę do konstruowania oceny tekstu według rozbieżnych kryteriów przyjmowanych w tych dwóch tradycjach.

Ostatecznie Anderson usiłuje zbudować pomost łączący tradycję etnograficzną z tradycją osobistych narracji i w efekcie rozmywa granice między stworzonym przez siebie projektem autoetnografii analitycznej a autoetnografią ewokatywną. Fakt, że przeszedł taką metamorfozę, nie oznacza jednak, że pozycje dyskursywne tych dwóch praktyk także się rozmywają. Z punktu widzenia epistemologicznego są one tak rozbieżne, jak rozbieżne są rozum i emocje jako dwa źródła poznania.

Anderson „przemieścił się” na kontinuum od analityczności do ewokacyjności — kreśląc tym samym, a w pewien sposób również odtwarzając, trajektorię, jaką przeszło wielu badaczy jakościowych, którzy zmienili podejście ze scjentystycznego na konstruktywistyczne i otworzyli się na nowe eksperymentalne formy pracy badawczej.

Jednak z punktu widzenia epistemologii są to nadal dwie różne pozycje, charakterystyczne dla odmiennych praktyk badawczych i kolektywów myślowych. Trzeba o tym wiedzieć, aby móc określić, w którym miejscu społecznego świata praktyk autoetnograficznych się znajdujemy, a także by rozumieć, po co i w jaki sposób mamy prowadzić działalność badawczą.

BIBLIOGRAFIA

- Abu-Lughod Lila, 1993, *Writing Women's World: Bedouin Stories*, University of California Press, Berkeley.
- Adler Patricia A., Adler Peter, 1984, *The Carpool: A Socializing Adjunct to the Educational Experience*, „Sociology of Education”, t. 57, nr 4, s. 200–210.
- Adler Patricia A., Adler Peter, 1987, *Membership Roles in Field Research*, Sage, Newbury Park, CA.
- Adler Patricia A., Adler Peter, 2001, *The Reluctant Respondent* w: Jaber F. Gubrium, James A. Holstein (red.), *Handbook of Interview Research: Context and Method*, Sage, Thousand Oaks–London–New Delhi.
- American Indian Science and Engineering Society, 1989, *Our Voices, Our Vision: American Indians Speak Out for Educational Excellence*, College Entrance Examination Board, New York.
- Anderson Leon, 2006, *On Apples, Oranges, and Autopsies: A Response to Commentators*, „Journal of Contemporary Ethnography”, t. 35, nr 450–465.
- Anderson Leon, 2011, *Time Is of the Essence: An Analytic Autoethnography of Family, Work, and Serious Leisure*, „Symbolic Interaction”, t. 43, nr 2, s. 133–157.
- Anderson Leon, 2014 [2006], *Autoetnografia analityczna*, tłum. Maja Brzozowska-Brywczyńska, „Przegląd Socjologii Jakościowej”, t. 10, nr 3, s. 144–166.

- Anderson Leon, Glass-Coffin Bonnie, 2016, *I Learn by Going. Autoethnographic Modes of Inquiry*, w: Stacy Holman Jones, Tony E. Adams, Carolyn Ellis (red.), *Handbook of Autoethnography*, Routledge, London–New York.
- Anderson Nels, 1923, *The Hobo: The Sociology of Homeless Man*, University of Chicago Press, Chicago.
- Bishop Russell, 1998, *Freeing Ourselves from Neo-colonial Domination in Research: A Maori approach to Creating Knowledge*, „International Journal of Qualitative Studies in Education”, t. 11, nr 22, s. 199–219.
- Bishop Russell, 2009, *Kaupapa Māori. Przewyciężyć neokolonializm w badaniach społecznych*, w: Norman K. Denzin, Yvonna S. Lincoln (red.), Krzysztof Podemski (red. wyd. pol.), *Metody badań jakościowych*, t. 1, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Bochner Arthur P., Ellis Carolyn, Tillmann-Healy Lisa M., 1997, *Relationships as Stories*, w: Steve Duck (red.) *Handbook of Personal Relationships: Theory, Research and Interventions*, Willey, New York.
- Bond George C., Gilliam Angela, 1994, *Introduction*, w: George C. Bond, Angela Gilliam (red.), *Social Construction of the Past: Representation as Power*, Routledge, London–New York.
- Brandes Stanley, 1982, *Ethnographic Autobiographies in American Anthropology*, w: E. Adamson Hoebel, Richard L. Currier, Susan Kaiser (red.), *Crisis in Anthropology: View from Spring Hill, 1980*, Garland Publishing, New York.
- Church Kathryn, 1995, *Forbidden Narratives: Critical Autobiography as Social Science*, Gordon & Breach, Amsterdam.
- Cloug Patricia Ticineto, 1997, *Autotelecommunication and Autoethnography: A Reading of Carolyn Ellis's "Final Negotiations"*, „Sociological Quarterly”, t. 38, nr 1, s. 95–110.
- Crawford Lyall, 1996, *Personal Ethnography*, „Communication Monographs”, t. 63, nr 2, s. 158–170.
- Deck Alice A., 1990, *Autoethnography: Zora Neale Hurston, Noni Jabavu, and Cross-Disciplinary Discourse*, „Black American Literature Forum”, t. 24, s. 237–256.
- Denzin Norman K., 1989, *Interpretive Biography*, Sage, Newbury Park, CA.
- Denzin Norman K., 1997, *Interpretive Ethnography: Ethnographic Practices for the 21st Century*, Sage, Thousand Oaks.
- Denzin Norman K., 2006, *Analytic Autoethnography, or Déjà Vu All Over Again*, „Journal of Contemporary Ethnography”, t. 35, nr 4, s. 419–428.
- DeVault Marjorie, 1997, *Personal Writing in Social Science: Issues of Production and Interpretation*, w: Rosanna Hertz (red.), *Reflexivity and Voice*, Sage, Thousand Oaks.
- Douglas Kitrina, Carless David, 2016, *A History of Autoethnographic Inquiry*, w: Stacy Holman Jones, Tony E. Adams, Carolyn Ellis (red.), *Handbook of Autoethnography*, Routledge, London–New York.
- Ellias Norbert, 2003, *Zaangażowanie i neutralność*, tłum. Janusz Stawiński, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Ellis Carolyn, 1995, *Final Negotiations: A Story of Love, Loss, and Chronic Illness*, Temple University Press, Philadelphia.
- Ellis Carolyn, 1997, *Evocative Autoethnography: Writing Emotionally about Our Lives*, w: William G. Tierney, Yvonna S. Lincoln (red.), *Representation and the Text: Re-framing the Narrative Voice*, State University of New York Press, Albany.
- Ellis Carolyn, 1998, *Exploring Loss through Autoethnographic Inquiry: Autoethnographic Stories, Co-Constructed Narratives, and Interactive Interviews*, w: John H. Harvey (red.), *Perspectives on Loss: A Sourcebook*, Taylor & Francis, Philadelphia.
- Ellis Carolyn, 2004, *The Ethnographic I: A Methodological Novel about Autoethnography*, AltaMira Press, Walnut Creek, CA.

- Ellis Carolyn, Adams Tony E., Bochner Arthur P., 2011, *Autoethnography: An Overview*, „Forum Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research”, t. 12, nr 1, art. 10 (<http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:0114-fqs1101108>).
- Ellis Carolyn, Bochner Arthur P. (red.), 1996, *Composing Ethnography: Alternative Forms of Qualitative Writing*, AltaMira, Walnut Creek, CA.
- Ellis Carolyn, Bochner Arthur P., 2000, *Autoethnography, Personal Narrative, and Reflexivity: Researcher as Subject*, w: Norman K. Denzin, Yvonna S. Lincoln (red.), *Handbook of Qualitative Research*, Sage Thousand Oaks (wyd. 2).
- Ellis Carolyn, Bochner Arthur P., 2006, *Analyzing Analytic Autoethnography: An Autopsy*, „Journal of Contemporary Ethnography”, t. 35, nr 4, s. 429–449.
- Flournoy Th., 1923, *Filozofia Williama Jamesa*, tłum. De Beaurain, Trzaska, Evert, Michalski, Warszawa.
- Grande Sandy, 2015 [2004], *Red Pedagogy: Native American Social and Political Thought. Tenth Anniversary Edition*, Rowman & Littlefield, Lanham, Md.
- Gubrium Jaber F., Holstein James A., 1997, *The New Language of Qualitative Method*, Oxford University Press, New York.
- Hayano David M., 1979, *Auto-ethnography: Paradigms, Problems and Prospects*, „Human Organization”, t. 38, nr 1, s. 99–103.
- Hayano David M., 1982, *Poker Faces: The Life and Work of Professional Card Players*, University of California Press, Berkeley.
- Hawkins Anne Hunsaker, 1993, *Reconstructing Illness: Studies in Patography*, Purdue University Press, West Lafayette, IN.
- Hedström Peter, Bearman Peter, 2009, *What Is Analytical Sociology All About? An Introductory Essay*, w: Peter Hedström, Peter Bearman (red.), *The Oxford Handbook of Analytical Sociology*, Oxford University Press, Oxford–New York.
- Heider Karl G., 1975, *What Do People Do? Dani Auto-Ethnography*, „Journal of Anthropological Research”, t. 31, nr 1, s. 3–17.
- Holman Jones Stacy, Adams Tony E., Ellis Carolyn (red.), 2016, *Handbook of Autoethnography*, Routledge Taylor & Francis Group, London–New York.
- Jackson Michael, 1989, *Paths Toward a Clearing: Radical Empiricism and Ethnographic Inquiry*, Indiana University Press, Bloomington.
- James William, 1912, *Essays in Radical Empiricism*, Longmans, Green and Co., New York.
- Kacperczyk Anna, 2014, *Autoetnografia — technika, metoda, nowy paradygmat? O metodologicznym statusie autoetnografii*, „Przegląd Socjologii Jakościowej”, t. 10, nr 3, s. 32–74.
- Karp David A., 1996, *Speaking of Sadness: Depression, Disconnection, and the Meaning of Illness*, Oxford University Press, New York.
- Krieger Susan, 1991, *Social Science and the Self: Personal Essays on an Art Form*, Rutgers University Press, New Brunswick, NJ.
- Lejeune Philippe, 1989, *On Autobiography*, tłum. Katherine Leary, University of Minnesota Press, Minneapolis.
- Lofland John D., 1971, *Analyzing Social Settings: A Guide to Qualitative Observation and Analysis*, Wadsworth, Belmont, CA.
- Lofland John D., 1995, *Analytic Ethnography: Features, Failures, Futures*, „Journal of Contemporary Ethnography”, t. 24, nr 1, s. 30–67.
- Lutyński Jan, 1994, *Metody badań społecznych. Wybrane zagadnienia*, Łódzkie Towarzystwo Naukowe, Łódź.
- Maksimowska Agata, 2010, *Kryzys reprezentacji. O niemożliwym przedstawieniu rzeczywistości i urzeczywistnionych przedstawieniach*, w: Anna Malewska-Szałygin, Magdalena Radkowska-Walkowicz (red.), *Antropolog wobec współczesności*, IEiAK UW, Warszawa.

- Marcus George E., Fisher Michael M. J., 1999 [1986], *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences*, University of Chicago Press, Chicago.
- Montagud Mayor Xavier, 2016, *Análitica o evocadora: el debate olvidado de la autoetnografía* [53 párrafos], „Forum Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research”, 17(3), art. 12 (<http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:0114-fqs1603124>).
- O'Meara Tim J., 1990, *Book Review: "Paths toward a Clearing: Radical Empiricism and Ethnographic Inquiry" by Michael Jackson*, Bloomington: Indiana University Press, „Journal of Anthropological Research”, t. 46, nr 2, s. 202–205.
- Ouellet Lawrence J., 1994, *Pedal to the Metal: The Work Life of Truckers*, Temple University, Philadelphia.
- Payne David, 1996, *Autobiology*, w: Carolyn Ellis, Arthur P. Bochner (red.), *Composing Ethnography: Alternative Forms of Qualitative Writing*, AltaMira, Walnut Creek, CA.
- Polsky Ned, 1967, *Hustlers, Beats, and Others*, Aldine, Chicago.
- Reed-Danahay Deborah E. (red.), 1997, *Auto/ethnography: Rewriting the Self and the Social (Explorations in Anthropology)*, Berg Publishers, Oxford–New York.
- Richardson Laurel, 1990, *Writing Strategies: Reaching Diverse Audiences*, Sage, London.
- Richardson Laurel, 1994, *Writing: A Method of Inquiry*, w: Norman K. Denzin, Yvonna S. Lincoln (red.), *Handbook of Qualitative Research*, Sage, Thousand Oaks.
- Richardson Laurel, 1997, *Fields of Play: Constructing an Academic Life*, Rutgers University Press, New Brunswick.
- Richardson Laurel, Adams St. Pierre Elizabeth, 2009, *Pisanie jako metoda badawcza*, Norman K. Denzin, Yvonna S. Lincoln (red.), Krzysztof Podemski (red. wyd. pol.), *Metody badań jakościowych*, t. 2, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Riemer Jeffrey W., 1977, *Varieties of Opportunistic Research*, „Urban Life”, t. 5, nr 4, s. 467–477.
- Ronai Carol R., 1995, *Multiple Reflections of Childhood Sex Abuse: An Argument for a Layered Account*, „Journal of Contemporary Ethnography”, t. 23, nr 4, s. 395–426.
- Roth Julius A., 1963, *Timetables: Structuring the Passage of Time in Hospital Treatment and Other Careers*, Bobbs-Merrill Company, Indianapolis.
- Scott Marvin B., 1968, *The Racing Game*, Aldine Publishing, Chicago.
- Snow David A., Morrill Calvin, Anderson Leon, 2003, *Elaborating Analytic Ethnography: Linking Fieldwork and Theory*, „Ethnography”, t. 4, nr 2, s. 181–200.
- Schoepflin Todd, 2009, *On Being Degraded in Public Space: An Autoethnography*, „The Qualitative Report”, t. 14, nr 2, s. 361–373.
- Sudnow David, 1978, *Way of the Hand*, Harvard University Press, Cambridge, MA.
- Swisher Karen G., 1998, *Why Indian People Should Be the Ones to Write about Indian Education*, w: Devon A. Mihesuah (red.), *Natives and Academics Researching and Writing about American Indians*, University of Nebraska Press, Lincoln.
- Tedlock Barbara, 1991, *From Participant Observation to the Observation of Participation: The Emergence of Narrative Ethnography*, „Journal of Anthropological Research”, t. 41, nr 1, s. 69–94.
- Van Maanen John, 1988, *Tales of the field: On writing ethnography*, University of Chicago Press, Chicago.
- Van Maanen John, 1995, *An End to Innocence: The Ethnography of Ethnography*, w: John Van Maanen (red.), *Representation in Ethnography*, Sage, Thousand Oaks, CA.
- Vaughan Diane, 2009, *Analytic Ethnography*, w: Peter Hedström, Peter Bearman (red.), *The Oxford Handbook of Analytical Sociology*, Oxford University Press, Oxford–New York.
- Weaver-Hightower Marcus B., 2012, *Waltzing Matilda: An Autoethnography of a Father's Stillbirth*, „Journal of Contemporary Ethnography”, t. 41, nr 4, s. 462–491.
- Yataco Myriam, 2015, *Foreword*, w: Sandy Grande, *Red Pedagogy: Native American Social and Political Thought. Tenth Anniversary Edition*, Rowman & Littlefield, Lanham Md.

Zola Irving Kenneth, 1982, *Missing Pieces: A Chronicle of Living with a Disability*, Temple University Press, Philadelphia.

REASON OR EMOTIONS?
ON VARIETIES OF AUTOETHNOGRAPHY
AND THE EPISTEMOLOGICAL CHASMS AND BRIDGES BETWEEN THEM

Anna Kacperczyk
(University of Lodz)

Summary

In this article, the author discusses the limits of analytical and evocative autoethnography as described by the creators of these concepts and by scholars who embark on autoethnographic projects. The author attempts to answer the question of whether it is possible to move freely between the fields of analytic autoethnography and evocative autoethnography. Can researcher freely combine analytical and evocative motifs within the framework of the autoethnographies he create? What are the fundamental differences between these approaches? What indicates the analyticality or the suggestiveness of the autoethnographic text? For whom and what are such divisions necessary? These considerations correspond to the practical problems appearing in the application of the autoethnographic approach in contemporary social research.

Key words / słowa kluczowe

analytic autoethnography / autoetnografia analityczna, evocative autoethnography / autoetnografia ewokatywna, history of anthropology / historia antropologii, autoethnographic praxis / autoetnograficzna praxis, reason or emotion / rozum czy emocje