

STELLA GROTOWSKA*
Akademia Górniczo-Hutnicza w Krakowie
Wydział Humanistyczny

Autoetnografia jako metoda w badaniach nad religią

Abstract: *Autoethnography as a research method in the study of religion*

After the period of domination of quantitative research in Polish sociology of religion one can observe a growing interest in developing qualitative analyzes. The turn towards an interpretative approach has reasons both in the transformation of modern societies (modernization, individualization, mobility, interest in everyday life etc.), as well as transformations of religion itself (subjectivization, privatization, respiritualization, orientation in the search for sensations, etc.).

The subject of the research is the use of autoethnography in the study of religious phenomena. The author analyzes the area of possible applications of this method, the expected benefits of using this perspective, but also its limitations. In her deliberations, she refers to two examples – works on religion available on the Polish publishing market in which this method was used.

Key words: autoethnography, ethnography, participant observation, qualitative methods in research on religion

Wprowadzenie

Po okresie dominacji badań ilościowych w polskiej socjologii religii daje się zauważyć rosnące zainteresowanie rozwijaniem analiz jakościowych. Zwrot ku podejściu interpretatywnemu ma przyczyny zarówno w przemianach współczesnych społeczeństw (modernizacja, indywidualizacja, mobilność, zainteresowanie życiem codziennym etc.), jak i przekształceniach samej religii w kulturze Zachodu (subiektywizacja, prywatyzacja, respiritualizacja, orientacja na poszukiwanie doznań itd.). Współczesna, zorientowana na indywidualne doświadczenie religijność wymaga innego postępowania badawczego lub przynajmniej uzupełnienia arsenału narzędzi o metody jakościowe.

W literaturze przedmiotu znaleźć można opisy różnych rodzajów badań jakościowych. Martyn Hammersley i Paul Atkinson za najbardziej podstawową metodę badań społecznych uznają etnografię. Podają po temu dwa powody – po pierwsze jej długą historię, po drugie fakt, że metoda ta „nawiązuje (...) ściśle do sposobów, w jaki ludzie analizują świat w codziennym życiu”¹. W opinii cytowanych autorów etnografia to taki rodzaj pracy, który wymaga od badacza długiego przebywania w terenie i uczestnictwa w świecie życia ludzi, a także wiąże się z zastosowaniem takich metod, jak ukryta bądź jawna obserwacja, różnego rodzaju wywiady oraz analiza wszelkiego typu danych zastanych związanych z tematem badań².

Z punktu widzenia badań nad religią jako fenomenem wielowymiarowym, etnografia jest bardzo interesująca. Inne metody, jak choćby obserwacja uczestnicząca, mogą być ograniczone do jednego wybranego aspektu badanego przedmiotu, etnografia natomiast dąży do całościowej analizy, starając się zrozumieć założenia i zasady, którym podporządkowane jest codzienne życie badanej społeczności³. Ponadto obszarem zainteresowania etnografów jest „wiedza milcząca”, trudno poddająca się werbalizacji, zdobywana przez indywidualne doświadczenie, złożona z nieuświadomionych i nieprzetłumaczalnych na werbalny język reguł umożliwiających praktyczne działanie⁴.

Szczególnym przypadkiem wśród rozmaitych form etnografii jest autoetnografia, której chciałabym przyjrzeć się w tym tekście. Przedmiotem refleksji będzie przede wszystkim autoetnografia w badaniach zjawisk religijnych. Warto moim zdaniem poddać analizie obszar możliwych zastosowań, spodziewane korzyści z używania tej perspektywy, ale też jej ograniczenia. W moich rozważaniach odwołam się do dwóch przykładów – obecnych na polskim rynku wydawniczym prac na temat religii, w których wykorzystano tę metodę.

Autoetnografia jako praktyka badawcza

Autoetnografia staje się w ostatnich latach coraz popularniejszą perspektywą w badaniach jakościowych w różnych dyscyplinach wiedzy. Praktyka ta łączy w sobie elementy autobiografii i etnografii. Autoetnografowie nie tylko analizują doświadcze-

* Akademia Górniczo-Hutnicza, Wydział Humanistyczny, mail: stella.grotowska@gmail.com, nr ORCID 0000-0002-9825-9285

¹ M. Hammersley, P. Atkinson, *Metody badań terenowych*, S. Dymczyk (tłum.), Wydawnictwo Zysk i S-ka, 2000, s. 12.

² Tamże, s. 11.

³ K. Charmaz, *Teoria ugruntowana. Praktyczny przewodnik po analizie jakościowej*, B. Komorowska (tłum.), Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009, s. 33.

⁴ Kostera Monika, Krzyworzeka Paweł, Etnografia, w: Dariusz Jemielniak (red.), *Badania jakościowe. Podejścia i teorie*, t.1, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2012, s. 171 (167-187).

nia ludzi, używając do tego teorii naukowych, ale wykorzystują w pracy badawczej swoje własne, osobiste przeżycia, które porównują z istniejącymi badaniami, informacjami uzyskanymi w wywiadach oraz badaniami artefaktów kulturowych⁵. Studia i badacze stosujący autoetnografię różnią się ze względu na wagę, jaką przywiązują do autobiografii (treść) i etnografii (proces badawczy)⁶. Ogólnie można przyjąć, że autoetnografia jest tekstem osobistym, w którym badacz zdaje sprawę z własnego doświadczenia oraz analizuje je w odniesieniu do kontekstu kulturowego⁷.

W polskiej literaturze socjologicznej za autoetnografię można uznać zaproponowany przez Annę Wykę model badań przez wspólne doświadczenie, chociaż autorka nie używa nazwy "autoetnografia". Przedmiotem badań w ujęciu Wyki są zjawiska, na przykład religijność, instytucje lub praktyki religijne, a podmiotami – badacze oraz badani zaangażowani w tę rzeczywistość. W opinii przywołanej autorki wszyscy oni tworzą wspólnotę ludzi żyjących – przynajmniej przez pewien czas – w tym samym świecie. Wejście badacza w teren oznacza całkowite zniwelowanie dystansu oddzielającego go od badanych i wspólne z nimi przeżywanie, doświadczanie badanych zjawisk, czyli przedmiotu badania⁸.

Podstawowym celem etnografa prowadzącego badania terenowe jest analiza świata społecznego w perspektywie insidera. Jednak sporządzenie takiego raportu przez osobę z zewnątrz może się wydawać paradoksalne⁹. Zastosowanie praktyki autoetnografii, której elementem jest zaangażowanie w życie grupy, niweluje, moim zdaniem, tę paradoksalność.

Za pionierów autoetnografii uważani są Carolyn Ellis i Artur Bochner, którzy w swoich pracach odwoływali się do interakcjonizmu symbolicznego. W badaniach jakościowych elementy autoetnografii występowały zawsze, na przykład studenci Uniwersytetu Chicagowskiego prowadzący badania w ramach studiów, często jako przedmiot swoich zainteresowań obierali społeczność, w której żyli, Ralf Turner w 1947 r. napisał książkę na temat roli oficera rachunkowego opierając się na własnych doświadczeniach w armii¹⁰. Argument na rzecz wykorzystania samoobserwacji w badaniach etnograficznych przedstawił David Hayano, który przekonywał, że w epoce postkolonialnej antropologowie będą zmuszeni badać kultury własne.

⁵ C. Ellis, T. Adams & A. Bochner, *Autoethnography: An Overview*, "Forum: Qualitative Social Research", 2011, 1, <http://www.qualitative-research.net/index.php/fqs/article/view/1589/3095> [dostęp: 24.11.2017]

⁶ H. Chung, *Autoethnography as Method. Raising Cultural Consciousness of Self and Others*, 2008, s. 3 https://www.academia.edu/1244871/Autoethnography_as_method [dostęp: 13.03.2016].

⁷ A. Kacperczyk, *Autoetnografia – technika, metoda, nowy paradygmat? O metodologicznym statusie autoetnografii*, "Przegląd Socjologii Jakościowej", 2014, 3, s. 8 (32-74).

⁸ A. Wyka, *Badacz społeczny wobec doświadczenia*, IFiS PAN, Warszawa 1993.

⁹ K. Charmaz, *Teoria ugruntowana. Praktyczny przewodnik po analizie jakościowej*, cyt. wyd., s. 33.

¹⁰ L. Anderson, *Autoetnografia analityczna*, M. Brzozowska-Brywczyńska (tłum.), "Przegląd Socjologii Jakościowej", 2014, nr 3, s. 146 (144-168).

W 1982 r. autor ten opublikował pracę „Poker Face”, w której poddał analizie swoje doświadczenia jako pokerzysty grającego w kalifornijskich klubach¹¹.

Wszyscy wspomniani wyżej autorzy – Ellis, Bochner, Hayano uprawiają autoetnografię ewokatywną, której celem jest skłonienie czytelnika do rezonansu emocjonalnego (tego typu etnografia może być przedstawiona także jako poezja, proza lub performance). W niniejszym tekście odwołam się do innego typu etnografii – autoetnografii analitycznej, na którą składają się:

1. pełne uczestnictwo badacza w badanym środowisku,
2. refleksyjność analityczna,
3. obecność własnego Ja badacza w narracji,
4. dialog z innymi informatorami niż Ja badacza
5. zaangażowanie w analizę teoretyczną¹².

Jak nietrudno zauważyć na podstawie powyższego wyliczenia, niektóre elementy podziela autoetnografia z innymi metodami badawczymi, zwłaszcza z obserwacją uczestniczącą. Dla odróżnienia od innych metod, kluczowymi są moim zdaniem elementy zawarte w punkcie pierwszym i trzecim, tj. pełne – przynajmniej czasowe – zaangażowanie badacza w życie badanej społeczności oraz osobista forma narracji. W praktyce autoetnografii uczestniczy badacz jako osoba, nie ograniczając się do roli społecznej, ale wykorzystując własną biografię i tożsamość z całym bagażem tego, co dla niego charakterystyczne, indywidualne, osobiste.

W dalszych rozważaniach posłużę się dwiema pracami, które stanowią przykłady badań z zakresu socjologii religii, w których wykorzystano autoetnografię. Wspólną cechą obu książek jest dostępność dla polskiego czytelnika oraz to, że mówią o religiach, które nie przynależą do tradycyjnego polskiego kontekstu kulturowego. W pierwszym przypadku tematem pracy jest jeden z pięciu filarów islamu – pielgrzymka do Mekki, zaś drugie opracowanie poświęcone jest praktykowaniu hatha jogi. Obie książki mają charakter naukowy, są dziełami uznanych autorów, którzy stworzyli je jako efekt badań terenowych, związanych z dość długim okresem osobistego i prywatnego zaangażowania w badaną rzeczywistość.

Autoetnografia może być wykorzystywana jako metoda i jako technika. O pierwszym znaczeniu można mówić wtedy, gdy własne doświadczenie i punkt widzenia jest dla badacza najważniejszy w tym sensie, że późniejsze konstruowanie teorii jest mu podporządkowane, o drugim – gdy jest jedną z wielu technik zbierania danych¹³. Prace badawcze, do których nawiążę w dalszej części są przykładami tych podejść –

¹¹ Tamże, s. 147-148.

¹² Tamże, s. 149.

¹³ D. Byczkowska-Owczarek, *Zastosowanie autoetnografii analitycznej w badaniu społecznych aspektów doświadczania choroby*, „Przegląd Socjologii Jakościowej”, 2014, 3, s. 186, www.przegladsocjologiijakosciowej.s.186,184-201 [dostęp: 11.03.2016].

książka Abdellaha Hammoudiego „Pielgrzymka do Mekki”¹⁴ – pierwszego, monografia Krzysztofa Koneckiego „Czy ciało jest świątynią duszy? Współczesna praktyka jogi jako fenomen psychospołeczny”¹⁵ – drugiego.

Psychospołeczne podstawy aktywności naukowej, czyli osoba badacza w procesie badawczym

Z metodą autoetnografii wiąże się kilka kwestii od dawna obecnych w metodologii, zarówno opisowej (filozofia nauki, socjologia wiedzy), jak i normatywnej (zbiory reguł mówiących jak uprawiać naukę). Mam na myśli przede wszystkim problem relacji między indywidualnymi cechami badacza, a prowadzeniem konkretnych analiz. Pytanie, jakie można tu postawić, dotyczy form i zakresu, w jakim te jednostkowe właściwości decydują o przebiegu badań, rodzaju i jakości otrzymanych danych oraz interpretacji wyników.

W literaturze przedmiotu znajdujemy kilka propozycji odpowiedzi, które zasygnalizuję na przykładzie wybranych koncepcji (nie odnoszących się wyłącznie do etnografii):

1. John Creswell rozważa znaczenie osoby badacza i jego indywidualnych, unikalnych cech dla wyboru projektu badawczego i koncentruje się na wpływie doświadczenia osobistego, rodzaju wykształcenia, wizji kariery i możliwości. Jak pisze: „Doświadczenie osobiste i typ wykształcenia badacza (biegły w statystyce najprawdopodobniej będzie prowadzić projekty ilościowe, osoby ceniące interakcje face to face raczej wybiorą projekt jakościowy). Znaczenie w wyborze typu projektu mają możliwości publikacji raportu z badań”¹⁶.

2. Inny punkt widzenia zawarty jest w socjologii wiedzy, podkreślającej dominującą rolę społecznego pochodzenia badacza – ten aspekt odnajdujemy w socjologii wiedzy, na przykład Karla Mannheima¹⁷. Jego zdaniem w każdym społeczeństwie istnieje grupa zaangażowana w tworzenie i podtrzymywanie obowiązującej interpretacji świata, którą nazywa „inteligencją”. Mobilność społeczna zwłaszcza pionowa stanowi czynnik, który narusza trwałość odziedziczonych obrazów świata, a jej konsekwencją jest demokratyzacja – sposoby myślenia warstw niższych uzyskują wagę i prestiż. Pnąc się po szczeblach drabiny społecznej, ludzie „zabierają ze sobą” przekonania typowe dla środowiska, z którego się wywodzą. Demokratyzują się również

¹⁴ A. Hammoudi, *Pielgrzymka do Mekki*, K. Pachniak (tłum.), Wydawnictwo Akademickie „Dialog”, Warszawa 2008.

¹⁵ K. Konecki, *Czy ciało jest świątynią duszy? Współczesna praktyka jogi jako fenomen psychospołeczny*, Difin S.A., Warszawa 2012.

¹⁶ J. W. Creswell, *Projektowanie badań naukowych. Metody jakościowe, ilościowe i mieszane*, J. Gilewicz (tłum.), WUJ, Kraków 2013.

¹⁷ K. Mannheim, *Ideologia i utopia*, J. Miziński (tłum.), Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2008.

badania naukowe – w sferę zainteresowań nauki dostają się tematy i ich interpretacje, które są istotne dla wielu grup społecznych. Pojawiające się problemy społeczne są postrzegane z różnych perspektyw, a co najistotniejsze – z punktu widzenia różnej społecznej lokalizacji są to inne problemy. W takim ujęciu konceptualizacja problemów badawczych zależy od biografii badacza i środowiska społecznego, z którego się wywodzi.

3. Kolejne stanowisko, które znajdujemy w literaturze socjologicznej, m.in. w pracy Stefana Nowaka dotyczy ujmowania problemu społecznego w zależności od wartości badacza, jako członka określonego społeczeństwa. Jak pisze cytowany autor: „Mówimy, że istnieje problem społeczny, gdy rzeczywistość społeczna odbiega od tego, jak powinna wyglądać. Takie stwierdzenie oznacza przyjęcie określonych normatywnych standardów oceny i polega na wskazaniu tych zjawisk społecznych, które nie spełniają tych standardów. Oznacza to, że nie można określić problemu społecznego bez odwołania się do konkretnych wartości. W społeczeństwie, gdzie istnieje powszechna zgoda na to, że nikt nie powinien żyć w nędzy – istnienie obszarów biedy staje się problemem społecznym (co nie oznacza, że głodni odczuwają ten problem i widzą ten problem w podobny sposób, co najedzeni). W społeczeństwie występują różne interesy grupowe, obowiązują różne wartości, to, co jest problemem z punktu widzenia jednej grupy (i jednego systemu wartości), może nie wydawać się „stanem naturalnym” z perspektywy innej grupy. Nierówność szans życiowych może stanowić problem z punktu widzenia tych, którzy są tych szans pozbawieni, ale nie stanowić problemu dla dzieci elity społecznej”¹⁸.

4. Wartości są traktowane jako nieusuwalny element praktyki badawczej także w teorii ugruntowanej. Według Kathy Charmaz osoba badacza nie jest obojętna dla procesu badawczego: „to, co dostrzeże badacz, zależy od wybranych przez niego metod, (...) to, co wniesie on do badań, wpływa także na to, co będzie mógł zobaczyć. Wszelkiego rodzaju badania jakościowe zależą od osób, które je prowadzą (...) Nie istnieją naukowcy-obserwatorzy, którzy są w stanie odsunąć od siebie własne wartości (...) Zarówno obserwująca, jak i obserwowana osoba wchodzi na scenę z pewnymi doświadczeniami (...) Jednak to badacze, nie zaś uczestnicy badań, są zobowiązani do refleksyjnej postawy wobec tego, co wnoszą na teren badań, tego, co widzą i jak to widzą”¹⁹. W cytowanej pracy Charmaz podnosi trzy istotne moim zdaniem dla pracy etnografa problemy. Pierwszy z nich to fakt, że ani badacz ani badani nie wchodzi w sytuację badania jako niezapisane karty, co decyduje o interakcji – jej zawiązaniu, podtrzymywaniu bądź zakończeniu czy też intensywności etc. Drugi aspekt to równość relacji badacz – badany, obie strony są tu podmiotami wnoszącymi swoje zasoby (wiedza, oczekiwania, emocje itp.), które decydują o jej przebiegu. Trzecia kwestia odnosi się do obowiązków badacza, którego rola wymaga samoświadomości

¹⁸ S. Nowak, *Metodologia problemów społecznych*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2012, s. 451.

¹⁹ K. Charmaz, *Teoria ugruntowana. Praktyczny przewodnik po analizie jakościowej*, cyt. wyd., s. 24-25.

i refleksyjności na temat własnej praktyki badawczej, doświadczania przez niego samej sytuacji badań terenowych, a także poszukiwania teoretycznego wsparcia.

Na zakończenie rozważań nad obecnością czynników psychospołecznych w procesie badawczym chciałabym krótko zestawić wątki, które wystąpiły w cytowanej literaturze. Punktem wyjścia było ogólne przekonanie, że indywidualne cechy badacza nie pozostają bez wpływu na proces badawczy i jego wyniki. Typowa dla wszystkich koncepcji jest ich ogólnikowość, poza deklaracją, że oddziaływanie takie występuje, trudno byłoby znaleźć bardziej precyzyjne określenie tego wpływu. Poszczególni autorzy podkreślają wagę różnych czynników, jak: położenie i pochodzenie społeczne (Nowak, Mannheim), mobilność (Mannheim), rynek produkcji naukowej, który może decydować o możliwościach wykorzystania konkretnych raportów badawczych i – pośrednio – o znaczeniu podjęcia konkretnego projektu naukowego dla kariery badacza (Creswell). Kilkoro spośród przywołanych autorów akcentuje rolę wartości, biografii czy doświadczenia autora badań.

Creswell, Mannheim i Nowak skupiają uwagę na pierwszym etapie procesu badawczego - tworzeniu ram konceptualnych projektu badań. Ich refleksja dotyczy kontekstu odkrycia, a nie kontekstu uzasadniania. Natomiast Kathy Charmaz w perspektywie teorii ugruntowanej dostrzega wpływ indywidualności badacza podczas wszystkich etapów prowadzenia badań, zarówno w kontekście odkrycia, jak i uzasadniania, a nie tylko w procesie zadawania pytań i formułowania problemów badawczych. Nie ma w jej stanowisku nic zaskakującego, w optyce teorii ugruntowanej poszczególne etapy badania nie następują po sobie jeden po drugim, ale przebiegają jednocześnie. Praca teoretyczna nie poprzedza etapu teoretycznej konceptualizacji, ale jest z nim jednoczesna i nierozłączna.

W tekście Kathy Charmaz znalazł się ponadto charakterystyczny dla autoetnografii nakaz samoświadomości badacza – jego lub jej osoba ma być obiektem refleksji i jako taki właśnie przedmiot zostaje włączona do badań.

Autoetnografia – zastosowania metody

Barry Markovsky i Lisa M. Dilks²⁰ opisują metody naukowe za pomocą metafory teleskopu – narzędzia, które swoim zasięgiem obejmuje (tylko) fragment nieba. To, co znajduje się poza nim jest niewidoczne. Trzymając się tej metafory można powiedzieć, że autoetnografia – podobnie jak inne metody badawcze – nie pozwala dostrzec wszystkiego, ale można dzięki niej poznać mały fragment. Z kolei Kathy Charmaz porównuje metodologię jakościową do kamery z wieloma soczewkami, zwracając

²⁰ B. Markovsky, L. M. Dilks, *Nauka, pseudonauka i zdrowy rozsądek*, P. Tomanek i K. Wysieńska (tłum.), w: *Procesy grupowe, Perspektywa socjologiczna*, J. Heidtman, K. Wysieńska (red.), Scholar, Warszawa 2013, s. 20-23 (19-56).

uwagę na elastyczność praktyki badawczej, która "pozwała badaczowi w szybkim tempie skupić się na tym, co dzieje się w danych"²¹.

W tym miejscu warto zadać pytanie o to, co stanowi podstawę elastyczności w podejściu do danych i tworzeniu ich interpretacji?

Podstawowym atrybutem autoetnografii, zwanej też "autobiograficzną socjologią" lub "opowiadaniem własnych historii" jest redukcja dystansu między perspektywą uczestnika a perspektywą badacza. Nie chodzi tylko o obserwację świata zewnętrznego w stosunku do badacza, ale o obserwację własnej partycypacji, siebie samego jako aktywnego aktora. W przypadku obserwacji uczestniczącej badacz jest świadom własnych odczuć, a utrzymanie dystansu do badanej rzeczywistości jest stałym przedmiotem troski. W autoetnografii rzeczy mają się inaczej: zaleca, aby uwzględnić emocje i reakcje badacza. Notatki terenowe nie dostarczają wiedzy jedynie o tym, co dzieje się w terenie, ale odsłaniają wnętrze badacza i jego życie, a osobiste doświadczenia stają się punktem wyjścia etnografii i kluczem do zrozumienia podobnego doświadczenia osób badanych²².

Abdellah Hamoudi – urodzony i wychowany w Maroku antropolog, wykładowca na Uniwersytecie Princeton – zdecydował się podjąć pielgrzymkę do Mekki w 1999 roku. Przedsięwzięcie to wymagało wielomiesięcznych zabiegów i przygotowań, a całą sprawę utrudniało podwójne miejsce zamieszkania badacza – w Stanach Zjednoczonych i w Maroku. Podróż, w którą wyrusza Hammoudi, nie jest dla niego wyłącznie przedsięwzięciem badawczym, od początku stanowi *hadżdż* – praktykę religijną, a dystans antropologa do obserwowanej rzeczywistości zmienia się w trakcie badań. Gdy maleje on na tyle, że antropolog staje się pielgrzymem, wywołuje reakcję emocjonalną: „mój wyjazd coraz bardziej przypominał powrót (...) Wybierając kierunek na Mekkę, nie wiedziałem, jakie miałyby być zakończenie mojej podróży. Jednakże dość szybko spostrzegłem, że podróżuję ku obszarom, z których pochodziłem, co stało się źródłem ciekawości, pewności i niepokoju jednocześnie"²³ i dalej „Ten powrót do religii i tożsamości (...) stawiał pod znakiem zapytania obserwację uczestniczącą, do której się przygotowywałem"²⁴.

Krzysztof Konecki – autor pracy „Czy ciało jest świątynią duszy? Współczesna praktyka jogi jako fenomen psychospołeczny” – prowadził badania w latach 2007-2011. Polegały one na uczestnictwie w zajęciach w jednej ze szkół jogi w mieście wojewódzkim, uczestnictwie w wyjazdowej szkole jogi (7 dni) oraz kilku krótszych (3 dni) wyjazdach treningowych²⁵. Chociaż wykorzystanie autoetnografii nie zostało w pracy bardzo precyzyjnie opisane, znajdujemy we wstępie następującą ogólną deklarację:

²¹ K. Charmaz, *Teoria ugruntowana. Praktyczny przewodnik po analizie jakościowej*, cyt. wyd., s. 25.

²² J. Lofland i in., *Analiza układów społecznych*, A. Kordasiewicz, S. Urbańska, M. Żychlińska (tłum.), Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2009, s. 33-34.

²³ A. Hammoudi, *Pielgrzymka do Mekki*, cyt. wyd., s. 10.

²⁴ Tamże, s. 16.

²⁵ K. Konecki, *Czy ciało jest świątynią duszy?*, cyt. wyd., s. 18.

“Badacz był (...) aktywnym uczestnikiem świata, który badał. Przebywał wspólnie z uczestnikami badania, praktykował hatha-jogę według wskazań nauczycieli. Jego psychiczne i cielesne odczuwanie praktyki miało wpływ na stawiane w czasie procesu badawczego pytania (...) W trakcie wspólnej praktyki podczas obserwacji swoich odczuć i podejmowania ról innych rodziła się zatem interpersonalna empatia, która pozwalała badaczowi docierać do znaczeń przypisywanych hatha-jodze przez innych. Odczucia samego badacza były ponadto pomocne w interpretacji danych uzyskiwanych z innych źródeł, które były w opisywanym badaniu źródłami podstawowymi (wywiady oraz fotografie i nagrania wideo praktyki hatha-jogi, obserwacje). Samo uczestnictwo w świecie praktykujących nie wystarczyłoby badaczowi, żeby zrozumieć odczucia cielesne i umysłowe pojawiające się w trakcie praktyki. Dzisiaj mogę powiedzieć, że niezbędna była sama praktyka i fizyczne zanurzenie się w tym świecie, gdzie cielesność odgrywa tak ważną rolę. Obserwacja wiąże się tutaj zatem z bezpośrednim doświadczeniem świata uczestników badania” [podkr. – S. G.]²⁶.

Powyższa wypowiedź pochodząca ze wstępu do książki Krzysztofa Koneckiego pokazuje, że socjolog używa własnych emocji i przeżyć do zrozumienia świata badanych, formułowania pytań badawczych i odpowiedzi na nie. Mimo że autoetnografia jest w cytowanej pracy tylko jedną z kilku wykorzystywanych metod, to jednak badacz uważa ją za nieodzowne narzędzie ze względu na zanurzenie analizowanej praktyki w trudnym do werbalizacji świecie doznań z pogranicza cielesności i duchowości. Także i w tej pracy dystans etnografa wobec przedmiotu badań podlega fluktuacjom, raz są to jego własne doświadczenia praktykowania hatha jogi i kontaktów w pozostałymi uczniami lub nauczycielem (autoetnografia), innym razem dystans ulega zwiększeniu, a dominującą praktyką badawczą staje się skoncentrowana na innych uczestnikach interakcji obserwacja uczestnicząca. Na podstawie sposobu wykorzystywania obu technik przez Krzysztofa Koneckiego można powiedzieć, że granica między nimi jest płynna. Cytowany autor nie ogranicza się wyłącznie do autoetnografii, ale wykorzystuje ją wspólnie z obserwacją uczestniczącą. Zdarzają się jednakże sytuacje, gdy dane pochodzące z obserwacji uczestniczącej używane są samodzielnie bez dodatku autoetnografii.

Problem dystansu do badanej rzeczywistości w sposób o wiele bardziej dojmujący odczuwa Abdellah Hammoudi. Pisze on: „Moje refleksje dotyczyły prawomocności wyjazdu z intencją odbycia *hadżdżu* z punktu widzenia antropologa wychowanego w tej religii, do której podchodzi z nową tożsamością, nadaną mu przez „jego” dyscyplinę (...) Mój sposób interpretacji pozostawał w konflikcie z tym, którego nauczyłem się w szkole od muzułmańskich mistrzów (...) Za moją pozycję płaciłem dość drogo, niepokojem, który rodzi dystans wobec własnego społeczeństwa (...) Przede wszystkim starałem się zbudować dystans (...), który zapewniłby mi kąć widzenia, ukos (...) W wyniku prób uświadomiłem sobie, że taki dystans jest ruchomy i wypracowuje się

²⁶ Tamże, s. 18-19.

w pytaniach, które mnie zajmują. W drodze do Mekki doświadczenie tej odległości przybrało obrót bardziej dotkliwy i uciążliwy niż zazwyczaj. Im bardziej opisywałem i relacjonowałem to, co widzę, tym bardziej działało to na mnie”²⁷.

Praca terenowa obu cytowanych autorów wykazuje znaczne podobieństwa, chociaż przedmiotem badań Koneckiego jest jedna z “nowych” religii, które zupełnie niedawno pojawiły się w homogenicznym pod względem wyznaniowym polskim społeczeństwie. Tymczasem Hammoudi powraca w swoich badaniach do rytuałów religijnych, w odniesieniu do których przebiegała jego pierwotna socjalizacja i poddaje obserwacji muzułmanów podążających z doroczną pielgrzymką do Mekki. Mimo tych różnic praktyka badawcza obu cytowanych autorów wiąże się ze zmianami dystansu do poddanego badaniu świata i jego mieszkańców. Sposób, w jaki drugi badacz traktuje ten problem oraz fakt, że nie używa on pojęcia “autoetnografia” sugeruje, że jego celem jest obserwacja uczestnicząca. Jednak – jak sam zauważa – pojawia się empatia, która – jakkolwiek niezakładana – zostaje użyta w tworzeniu etnografii.

Drugie pytanie, jakie warto zadać mówiąc o autoetnografii dotyczy rezultatów, jakie dzięki niej można uzyskać. Poszukując informacji o znaczeniu tej praktyki badawczej dla konkretnych analiz przytoczę dwa kolejne cytaty. Wypowiedzi te wskazują, że autoetnografia jest skierowana na pewne doświadczenia bardziej niż na inne. Znajdują w niej wyraz emocje negatywne ból złość, niepewność, daje ona możliwość wypowiedzenia na głos rozmaitych tabu i przemilczanych tematów²⁸.

„Rzeczywiście Michał [nauczyciel jogi – S. G.] zwykle daje nam w kość, czasami jest to na granicy wytrzymałości. Z trudem je wytrzymuję, staram się dotrzeć do momentu, kiedy powie „maksimum... dość”. Ćwiczenia w ciągu godziny dla grupy wstępnej są ciężkie, intensywne. Choć te ostatnie ćwiczenia były głównie rozciągające, ale też wyczerpujące” [osiem miesięcy ćwiczeń autora tej pracy; obserwacja uczestnicząca i autoetnografia, 20 V 2008]²⁹.

„Jestem po porannej *pranajamie*, rzeczywiście *pranajama* odpręża. Choć w trakcie czasami czuję napięcie. Otwieram wtedy oczy, by powrócić do rzeczywistości i trzymać się jej, i zlikwidować to napięcie i niepokój” [10 miesięcy ćwiczeń autora tej pracy; obserwacja uczestnicząca i autoetnografia w czasie tygodniowego wyjazdu w góry, 9 VII 2008]³⁰.

Jak pokazują powyższe cytaty, można przyjąć, że autoetnografia umożliwia łatwiejsze opisanie negatywnie wartościowanych wymiarów zjawiska, o których badani mogą mówić niechętnie lub zupełnie pomijać. Może to jednak zrobić badacz, doświadczający niemiłych stron badanej rzeczywistości jako jeden z jej uczestników.

²⁷ A. Hammoudi, *Pielgrzymka do Mekki*, cyt. wyd., s. 112-113.

²⁸ T. Adams, *The Joys of Autoethnography: Possibilities for Communication Research*, “Qualitative Communication Research”, 2012, 1-2, s. 182, <https://tonyeadamson.com/files.wordpress.com/2014/05/adams-joyofautoethnography.pdf> [dostęp: 1.12.2017].

²⁹ K. Konecki, *Czy ciało jest świątynią duszy?*, cyt. wyd., s. 111.

³⁰ Tamże, s. 213.

Przytoczone wyżej przykłady pochodzą z książki Krzysztofa Koneckiego, w której informacje na temat trudów ćwiczenia hatha jogi – opisywanej jako praktyka wyczerpująca, na granicy wytrzymałości nie wolna od nieprzyjemnych emocji, jak napięcie i niepokój – pojawiają się we fragmentach oznaczonych jako “obserwacja uczestnicząca i autoetnografia”.

Autoetnografia może być pomocnym narzędziem w badaniu wiedzy niedyskursywnej, na przykład ucieleśnionej. Przykłady takiej “wiedzy” znajdują się w obu pracach. Innym przypadkiem takiej trudno dostępnej, bo niełatwej do werbalizacji wiedzy jest doświadczenie religijne. Autoetnografia może być materiałem źródłowym do opisu przeżyciowego, emocjonalnego, intymnego wymiaru świata społecznego. W badaniach nad religią taki charakter ma doświadczenie religijne, które z trudnością poddaje się analizie za pomocą “tradycyjnych” naukowych metod i dlatego jest rzadko podejmowanym tematem. Jednak autoetnografia może zawierać takie świadectwa wiary, jak w pracy Hammoudiego, gdy opisuje on swoje odwiedzin w najświętszym miejscu islamu – Świętym Meczezie z Al-Kaabą: „Zawładnęły mną emocje. W oczach zaszklily się łzy, nie popłynęły, jednak podzielałem nastrój innych pielgrzymów. Bez wątplenia nie wiedziałbym, skąd się wzięły te łzy, lecz doświadczenie, które przeżywałem, było bardzo konkretne i precyzyjne, czułem się tak, jakby widok „Starożytnego Domu” mnie obnażył. Bez dystansu i, przede wszystkim, bez obawy przed jakimkolwiek prawem. Religia udzieliła mi swojej mocy pozostającej poza prawem czy też obok prawa (...) Wielkie budynki sądów szari’ackich, które w Medynie mnie przytłaczały, tutaj zmalowały, aż w końcu znikły za czarnym sześcianem. Odkryłem sens w niektórych deklaracjach, które często przedtem słyszałem: „Jakim szczęściem jest bycie tutaj!” (...) Lub „Na widok Al-Kaby doznałem najsilniejszego szczęścia w życiu...” Nie zamierzałem bynajmniej naśladować tych ludzi, jednak te zdania odtąd nabrały dla mnie znaczenia”³¹.

W dobie subiektywizacji religijności i nastawienia współczesnej kultury na poszukiwanie doznań znaczenie przeżyć religijnych wzrasta. Doświadczenie religijne nie jest czymś wyjątkowym ani dostępnym tylko ludziom wybranym, “wirtuozom religijnym” jak nazywał ich Max Weber.

W doświadczeniu tym wyróżnić można dwa wymiary - subiektywny (mystycyzm, poczucie kontaktu z absolutem etc.) i instytucjonalny (treści doświadczenia, związane z nim znaczenia i okoliczności jego występowania). Obecność i siła doświadczeń religijnych jest wskaźnikiem subiektywizacji wiary, jej emocjonalności i intymnego charakteru. Drugą stroną doświadczenia jest jego instytucjonalny, wyuczony charakter. Instytucje religijne badane są na wiele sposobów, natomiast przeżyciowa strona religii ze względu na niedyskursywny charakter wymaga nowych, innych metod. Jedną z możliwości jest autoetnografia.

³¹ A. Hammoudi, *Pielgrzymka do Mekki*, cyt. wyd., s. 124.

Uwagi końcowe

Podstawowym tematem tego artykułu jest praktyka badawcza określona mianem autoetnografii. Moim celem było wskazanie na pewne kluczowe zagadnienia, które powodują, że wydaje się ona użyteczna w badaniach nad religią, a zwłaszcza nad jej subiektywnym wymiarem.

W krótkim przeglądzie literatury starałam się zidentyfikować obszary, w których zaznaczać się może indywidualność badaczy wykorzystujących to podejście w swojej pracy. Polski rynek prac socjologicznych z zakresu socjologii religii nie jest zbyt obszerny, jeśli chodzi o badania powstałe przy udziale tej metody. Jako egzemplifikację niniejszego tekstu wybrałam dwie prace, w których przedmiotem analiz były praktyki niechrześcijańskie – islam i hatha joga. W doborze źródeł kierowałam się obrazowością opisu, pobudzającą wyobraźnię egzotyką, którą dla polskiego badacza i czytelnika są religie niechrześcijańskie. Taki odmienny kontekst kulturowy sprzyjał moim zdaniem koncentracji na problemie autoetnografii w badaniu zjawisk religijnych, nie angażując przy tym w dywagacje religijne.

Nie wszystkie zidentyfikowane w literaturze przedmiotu psychospołeczne uwarunkowania pracy badawczej znalazły odzwierciedlenie w cytowanych tu książkach. W kontekście odkrycia odegrały rolę czynniki biograficzne, kapitał społeczny i przypadek. Znacznie mniej informacji dało się odnaleźć na temat analizy danych, chociaż wyłoniły się dwie podstawowe kategorie – dystans (przechodzenie od dużego do małego dystansu – od obserwacji uczestniczącej do etnografii i z powrotem), a także empatia.

Na podstawie przytoczonych prac – Abdellaha Hammoudiego oraz Krzysztofa Koneckiego można zauważyć, że indywidualne (psychosocjologiczne) cechy badacza nie muszą być przeszkodą w badaniach socjologicznych, ale w pewnych okolicznościach i odpowiednio wykorzystane mogą stać się użytecznym narzędziem.

W cytowanych etnografiach uzyskano dane dotyczące kwestii wrażliwych, jakie pojawiają się w związku z rytuałami religijnymi. Chodzi tu o trudne sytuacje będące udziałem wyznawców, o których badacz zyskuje wiedzę dzięki empatii, jak przeżywanie negatywnych emocji, stres związany z daną praktyką, nieprzyjemne doznania cielesne, uciążliwość podróży, negatywne oceny pewnych elementów rytuałów religijnych i różnych kategorii wyznawców, poczucie braku kontroli nad sytuacją. Te przykładowe sytuacje wywołujące poczucie dyskomfortu, które wystąpiły w zebranych przez badaczy danych, sygnalizują ukryte problemy społeczne związane z religią.

Autoetnografia służy również pomocą w badaniu zjawisk niedyskursywnych, np. doświadczeniowego wymiaru religijności, czy “wiedzy milczącej”, zamkniętej w doświadczeniach ciała i trudno poddającej się werbalizacji. Odnalezienie i analizo-

wanie tych wszystkich aspektów za pomocą innych metod – byłoby dużo trudniejsze, a nawet niemożliwe.

Dokonując podsumowania korzyści z zastosowania autoetnografii, należy wspomnieć o roli emocji odczuwanych przez badacza, które stanowią wskazówkę w interpretacji danych. Pomagają one w identyfikacji zjawisk wcześniej niezauważonych, rozłożeniu akcentów (figura i tło) w sposób bliższy uczestnikom badanej społeczności, dostrzeżeniu nieuświadomionych wcześniej (przez badacza) aspektów i funkcji zjawiska, odkrywaniu nowych kontekstów religii i jej negatywnych stron, a także przybliżeniu się do emocjonalnych stanów osób badanych.

Autoetnografia – jak każde inne podejście – ma pewne ograniczenia, o których krótko wspomnę na zakończenie. Przede wszystkim angażuje ona badacza, koncentrując jego uwagę na sobie samym, a dopiero potem na opisywanym zjawisku. Kolejna kwestia da się zawrzeć w pytaniu: Skoro pozytywną stroną autoetnografii jest ujawnianie spraw, które inaczej pozostałyby ukryte, to jak wiele osobistych odczuć (zwłaszcza tych negatywnie zabarwionych) badacz zechce i będzie mógł ujawnić? Wreszcie, badania autoetnograficzne może zmienić samego badacza, w tym jego rozumienie samego siebie (może wytworzyć negatywną samoocenę, poczucie winy etc.).