

SVEUČILIŠTE U ZAGREBU
FILOZOFSKI FAKULTET ZAGREB
ODSJEK ZA ETNOLOGIJU I KULTURNU ANTROPOLOGIJU
STUDIJ ANTROPOLOGIJE
ODSJEK ZA SOCIOLOGIJU

DIPLOMSKI RAD
ANALIZA DOMINANTNIH SHVAĆANJA AUTOETNOGRAFIJE KAO
ZNANSTVENE METODE

Kandidat: Antun Krljan
Mentorica: dr. sc. Sanja Potkonjak, doc.
Komentorica: dr. sc. Petra Rodik, doc.
Zagreb, lipanj 2018.

Izjavljujem pod punom moralnom odgovornošću da sam diplomski rad „Analiza dominantnih shvaćanja autoetnografije kao znanstvene metode“ izradio potpuno samostalno uz stručno vodstvo mentorica dr. sc. Sanje Potkonjak i dr. sc. Petre Rodik. Svi podaci navedeni u radu su istiniti i prikupljeni u skladu s etičkim standardom struke. Rad je pisan u duhu dobre akademske prakse koja izričito podržava nepovredivost autorskog prava te ispravno citiranje i referenciranje radova drugih autora.

SADRŽAJ

1. UVOD	1
1.1 Osnovno o autoetnografiji	1
1.2 Relevantnost	2
1.3 Ciljevi i svrha.....	2
2. VRSTE AUTOETNOGRAFIJE	4
2.1 Dvije vrste autoetnografije	4
2.2 Evokativna autoetnografija.....	4
2.3 Andersonova analitička autoetnografija	7
2.4 Umjerene (analitičke) autoetnografije	9
2.5 Autoetnografije koje nisu autoetnografije	10
3. POVIJEST AUTOETNOGRAFIJE	14
3.1 Dvije povijesti autoetnografije	14
3.2 Povijest evokativne autoetnografije.....	14
3.3 Druga povijest autoetnografije	18
4. AUTOETNOGRAFIJA - AUTOREFERENCIJALNA ETNOGRAFIJA.....	21
4.1 Refleksivnost	21
4.2 Autoreferencijalnost	22
4.3 Mora li autoetnografija biti etnografija vlastitog?	24
4.4 Samodopadnost.....	25
4.5 Novi uvidi	27
5. NADILAZAK IDIOSINKRATIČNOSTI.....	30
5.1 Povezivanje osobnog i kolektivnog.....	30
5.2 Eksplicitno argumentiranje.....	30
5.3 Analitičke autoetnografije i broj promatranih osoba	32
5.4 Složen odnos evokativne autoetnografije i analize.....	34
5.5 Emocionalno rezoniranje kao drugačija vrsta analize	35
5.6 Eksplicitno argumentiranje nasuprot emocionalnom rezoniranju	37
6. ETIKA I AUTOETNOGRAFIJA	38
6.1 Autoetnografija i etičke smjernice.....	38
6.2 Problem anonimiziranja osoba impliciranih autorovim narativom	39
6.3 Pokušaji zaštite	40
7. ZAKLJUČAK	43

LITERATURA.....	46
SAŽETAK.....	51
SUMMARY	51

1. UVOD

1.1 Osnovno o autoetnografiji

Autoetnografija je od 2000. godine sve korišteniji i prihvaćeniji (Muncey, 2010), epistemološki i metodološki kontroverzan, pristup kvalitativnom istraživanju koji (ponovno) uvodi osobno iskustvo kao metodološki resurs (Brigg i Bleiker, 2010). Doživjela je eksploziju popularnosti nakon što su Ellis i Bochner (1996) objavili *Composing Ethnography* (Delamont, 2007). Prema najutjecajnijim autoetnografima autoetnografija se definira kao pristup istraživanju koji opisivanjem i sistematskim analiziranjem osobnog iskustva cilja razumjeti kulturalno (Ellis, 2004; Holman Jones, 2005; Ellis i dr., 2011), društveno i političko iskustvo (Boylorn i Orbe, 2014). U skladu s tim ciljem „autoetnografija je jedan od pristupa koji priznaju i akomodiraju subjektivnost, emocionalnost, i utjecaj istraživača na istraživanje, umjesto da se skriva od navedenih stvari ili pretpostavi da ne postoje.“ (Ellis i dr., 2011: paragraf 3)

Autoetnografiju karakterizira „skretanje etnografskog pogleda unutra prema sebi (auto), zadržavajući etnografski pogled prema van, gledajući širi kontekst unutar kojeg se događaju iskustva sebstva“ (Denzin, 1997: 227). Rekurzivnim pozivanjem na osobna iskustva i percepciju pojedinca (autora) kako bi obogatila šira društvena razumijevanja i na postojeća šira društvena razumijevanja kako bi obogatila razumijevanja osobnog, autoetnografija može pružiti priliku za istraživanje nekih aspekata društvenog života na dublji i trajniji način (Anderson, 2006) zbog svoje najočitije metodološke prednosti: olakšanog pristupa podacima. Podaci pomoću kojih pokušavamo spoznati kulturu nalaze se (primarno) u samom istraživaču (Chang, 2008) i zbog toga im možemo dublje i lakše pristupiti kroz dulje vrijeme.

Skretanja etnografskog pogleda prema autoru izvor je prednosti autoetnografije, ali i većine njenih kritika jer mnogi vjeruju da pogled na autora onemogućava uspješan pogled prema van. Podaci kojima autoetnografi mogu *lakše pristupiti* kritizirani su kao pristrani podaci (Anderson, 2006; Atkinson, 1997; Gans, 1999), a autoetnografi koji uz podatke dobivene iz osobnog iskustva ne koriste druge podatke kritizirani su zbog nedovoljno terenskog rada, promatranja nedovoljno članova kulture i nedovoljno vremena provedenog s drugima (Buzard, 2003; Fine, 2003; Delamont, 2009). Zbog okretanja pogleda prema sebi samima (pogotovo kad ne promatraju druge kulturne članove), autoetnografije se često smatra samodopadnim narcisima koji ne ispunjavaju znanstvene obveze postavljanja hipoteza, analiziranja i teoretiziranja (Madison, 2006;

Delamont, 2009), a za njihove tekstove se posljedično smatra kako ne odgovaraju standardima društvenih znanosti jer su prvenstveno estetski, emocionalni i terapijski, a nedovoljno rigorozni, teoretski i analitični (Ellis, 2009b; Hooks, 1994; Keller, 1995). Definirajuće obilježje autoetnografije je korištenje osobnog iskustva autora za spoznavanje kulture i društva, a glavno pitanje kritičara autoetnografije je može li se korištenjem osobnog iskustva autora doći do znanstvene spoznaje.

1.2 Relevantnost

Usprkos nerazriješenim pitanjima prednosti i mana autoetnografije, od 2000. godine pojačano raste prihvaćanost autoetnografije u brojnim društveno-humanističkim znanostima (Muncey, 2010), a posebno u antropologiji i sociologiji jer su one (uz dodatak komunikacijskih studija) znanosti u kojima se autoetnografija oblikovala i u kojima se oblikuje i danas. Sve veći broj sociologa i antropologa odabire istraživati autoetnografski¹². Istovremeno autoetnografija je još uvijek uvelike nepoznata i neraspravljena metoda, većinom odsutna iz i marginalizirana u *mainstream* društvenoj znanosti zbog odbijanja *mainstream* vrijednosti i konvencija društvenih znanosti (Anderson, 2006). Zbog dominacije evokativne autoetnografije (Anderson, 2006; Wall, 2016), koja odbija *mainstream* konvencije, ostali oblici autoetnografije su manje poznati široj publici usprkos tome što su ti alternativni oblici autoetnografije bliži *mainstream* poimanju metoda društveno-humanističkih znanosti. Razumijevanje prednosti i problema autoetnografije kao metode, a prije svega shvaćanje što sve mislimo pod pojmom autoetnografije, značajno je za sociologiju i antropologiju jer autoetnografija obećaje osvajanje neistraženih područja povezanosti osobnog iskustva s kulturom, društvom, i spoznajom općenito.

1.3 Ciljevi i svrha

Cilj ovog rada je produbiti znanje o autoetnografiji kao znanstvenoj metodi prikazom i raspravom njenih glavnih značajki i kritika. Kako bih mogao adekvatno govoriti o autoetnografiji, prikazat ću njena dva dominantna oblika, priče o njihovom povijesnom razvoju, njihove sličnosti i razlike. Želim pokazati da je glavna značajka suvremene autoetnografije sustavna upotreba autorovog osobnog iskustva kao izvora podataka i nakon toga argumentirati opravdanost korištenja osobnog iskustva autora kao

¹ Više o rastućoj popularnosti autoetnografije u Anderson, 2006; Delamont, 2007; Muncey, 2010

² Za popis časopisa, serija knjiga, konferencija i organizacija koje prihvaćaju i podupiru autoetnografiju vidi Adams i dr., 2014: 126-127.

metodološkog resursa. Drugim riječima želim odgovoriti na pitanje: Je li, i kako je, moguće doći do znanstvenih uvida o kulturi i društvu korištenjem osobnog iskustva autora? Kako bih odgovorio na to pitanje trebam predstaviti i raspraviti probleme koji se pripisuju metodološkom korištenju autorovog iskustva, i načine na koji se dva dominantna oblika autoetnografije odnose prema njima, odnosno argumentirati da su podaci koje kvalitativni istraživači mogu dobiti iz svog osobnog iskustva jednako prihvatljivi kao i podaci koje mogu dobiti od drugih. Cilj mi je raspraviti kako dva dominantna oblika autoetnografije pristupaju nadilaženju idiosinkratičnosti osobnog iskustva autora i dolasku do uvida o društvenim i kulturnim fenomenima. Kao znanstvenici, pri stvaranju znanja osim epistemoloških i metodoloških pitanja koja određuju je li moguće stvoriti znanje, moramo voditi računa i možemo li to znanje predstaviti na etički prihvatljiv način. Zato ću, privodeći raspravu kraju, pisati o odnosu autoetnografije i etike fokusirajući se na činjenicu da je anonimiziranje nekih sudionika u autoetnografskom radu gotovo nemoguće.

2. VRSTE AUTOETNOGRAFIJE

2.1 Dvije vrste autoetnografije

Pojavu i razvoj autoetnografskih konferencija i časopisa te šire prihvaćanje autoetnografije popratila je i rasprava unutar autoetnografije. Postoji obilje definicija autoetnografije, ali većina njih govori kako je autoetnografija pristup istraživanju kojem je cilj opisati i sistematski analizirati osobno iskustvo kako bi razumjeli kulturalno iskustvo (Ellis, 2004; Holman Jones, 2005). Iako se autoetnografi slažu da kroz osobno iskustvo treba doći do razumijevanja kulture, pregled literature pokazuje kako postoji više shvaćanja o tome kako korištenjem iskustva autora doći do razumijevanja kulture. Za Ellis i Bochnera „[o]blici autoetnografije razlikuju se u tome koliki je naglasak stavljen na proučavanje drugih, istraživačeva sebstva i interakcije s drugima, tradicionalnu analizu, i kontekst intervjua, te odnose moći.“ (Ellis i dr., 2011: paragraf 15) Razlike u oblicima autoetnografije su vidljive u navedenim dimenzijama, ali njihov način razlikovanja zanemaruje važan uzrok tih razlika: epistemologija na koju se autoetnografi oslanjaju. U odnosu na pitanje epistemologije razvila su se barem dva značajno različita istraživačka pravca koja se vezuju uz pojam autoetnografije: 1) evokativna (neanalitička) autoetnografija vezana uz eksperimentalne postmodernističke epistemologije skeptične prema *mainstream* poimanju istraživanja u društvenim i humanističkim znanostima. Njeni najznačajniji predstavnici su Carolyn Ellis i Arthur Bochner (Anderson, 2006; Wall, 2016). Nasuprot nje razvila se 2) analitička autoetnografija koju prvi imenuje, i kao analitičku opciju suprotstavlja evokativnoj, Leon Anderson (2006). Analitičke autoetnografije puno su bliže analitičkim epistemologijama i epistemologijama koje ne odbacuju pretpostavke ontološkog realizma (nadalje realističke epistemologije) i općenito *mainstream* poimanju društvenih i humanističkih znanosti.

2.2 Evokativna autoetnografija

Suvremena autoetnografija razvila se uvelike zahvaljujući autorima kao što su Ellis i Bochner. Evokativni autoetnografi su „odradili dobar posao objašnjavanja i publiciranja svojih teoretskih obrazloženja, pružajući egzemplare svog istraživanja, i obučavajući studente“ (Anderson, 2006: 196). U svom djelovanju evokativni autoetnografi stvorili su i prihvatili mnoštvo radova kao egzemplare autoetnografije. Umjesto navođenja egzemplara evokativnih radova radije ću čitatelja uputiti na

Composing Ethnography (Ellis i Bochner, 1996), knjigu koja je postavila temelje evokativne autoetnografije i *Autoethnography* (Adams i dr., 2014), knjigu koja funkcionira kao udžbenik koji obrađuje trenutno stanje najvažnijih postavki evokativne autoetnografije i u zadnjem poglavlju sadrži dug popis egzemplarnih autoetnografija³.

Odsustvo autora drugih teoretskih orijentacija omogućilo je evokativnoj autoetnografiji da postane sinonim autoetnografije u cijelosti (Anderson, 2006). Evokativna ili emocionalna autoetnografija (Ellis, 1997; 2004), a preko nje autoetnografija u cijelosti, povezuje se s raznovrsnim “obratima” u društvenim i humanističkim znanostima: obrat prema povišenoj autorefleksivnosti u etnografskom istraživanju, prema miješanju žanrova pisanja, prema povećanom fokusu na emocije u društvenim znanostima, i s postmodernističkim skepticizmom spram generalizacije tvrdnji o znanju (Anderson, 2006). Navedene karakteristike karakteriziraju sve autoetnografije, ali najizraženije su u evokativnoj autoetnografiji.

Pisanje u prvom licu je tipično obilježje autoetnografije (Erdmans, 2007), jer tekstovi u kojima istraživač nije vidljiv, nego se pozicionira kao objektivan vanjski promatrač, nisu prihvatljivi. U evokativnoj autoetnografiji „[i]straživač koristi načela autobiografije i etnografije“ (Ellis i dr., 2011: paragraf 1) pa „oblik pripovijedanja nalikuje romanu ili biografiji i stoga ruši granice koje uobičajeno odvajaju društvenu znanost od literature.“ (Ellis i Bochner, 2000: 744). Miješanje žanrova prihvatljivo je i za analitičke autoetnografije, ali za evokativne autoetnografe to je temelj metode jer pomaže u stvaranju tekstova koji emocionalno rezoniraju s čitateljima (kao što tipično radi umjetnost). Holman Jones, kao primjer miješanja žanrova u autoetnografiji, navodi svoje korištenje poezije u predavanjima i tekstovima (Holman Jones, 2005). Za evokativne autoetnografe analiza i interpretacija nisu ključan dio znanstvenog teksta nego tek pripovjedačka sredstva koja se koriste u tekstovima namijenjenim akademskoj publici (vidi Adams i dr., 2014) i zahtjev koji neki časopisi stavljaju pred tekst (Ellis i dr., 2011). U evokativnoj autoetnografiji „(...) narativni tekst odbija apstrahirati i objasniti” (Ellis i Bochner, 2000: 744). Ellis (2009a; 2009c) i njeni suradnici načelno izražavaju vjerovanje da se vrijednost i integritet evokativne autoetnografije narušavaju kad ju se pokuša uokviriti u termine konvencionalne sociološke analize (Anderson,

³ Popis egzemplarnih radova u Adams i dr. 2014 knjizi iznimno je koristan putokaz za svakog tko se želi upoznati s autoetnografijom. Autori ne specificiraju kako je riječ o popisu egzemplara evokativne autoetnografije i zato je potrebno naglasiti kako su analitičke autoetnografije izostavljene s popisa.

2006). Miješanje žanrova i inzistiranje na neakademsom stilu otežava dijalog između evokativnih autoetnografa i ostatka akademskog svijeta. Time se otežava mogućnost autoetnografskog doprinosa akademskom razgovoru što Adams, Ellis i Holman Jones navode kao jedan od važnijih ciljeva autoetnografa (Adams i dr., 2014). Razlog za takav stav spram akademskog teksta leži u kontekstu u kojem je evokativna autoetnografija nastala.

Evokativni autoetnografi, i time evokativna autoetnografija, oblikovani su u kontekstu postmodernizma i sumnje u autoritet znanosti. Evokativna autoetnografija s postmodernizmom dijeli skepticizam prema prikazivanju „drugoga“ i teorijskom generaliziranju. Kao takva mijenja realističke i analitičke epistemološke pretpostavke epistemologijom emocija (Anderson, 2006), s ciljem evociranja emocija i iskustva „drugoga“ u čitateljima (Adams i dr., 2014) čime, u Denzinovim očima, zaobilaze reprezentacijski problem (1997). Narativnom vjernosti prema subjektivnim emocionalnim iskustvima, i zanimljivim i privlačnim opisima istih, pokušavaju postići ključni cilj evokativne autoetnografije: stvoriti emocionalnu rezonancu s čitateljem (Anderson, 2006). Umjesto proizvesti poopćene teorijske tvrdnje, cilj evokativnih autoetnografa je učiniti osobno iskustvo smislenim, a kulturno iskustvo privlačnim. To žele postići proizvodnjom estetski i evokativno gustih opisa osobnih (i međusobnih) iskustava, razlučivanjem i zatim opisivanjem obrazaca kulturnog iskustva koristeći aspekte pričanja priča (npr. razvoj likova i radnje), pokazivanjem i kazivanjem, i promjenama autorskog glasa. Smatraju kako pisanjem emocionalno rezonirajućih, pristupačnih tekstova, mogu doprijeti do šire i različitije masovne publike (koju *mainstream* istraživanja uobičajeno zanemaruju) i time osobnu i društvenu promjenu omogućiti za više ljudi (Bochner, 1997; Ellis, 1995; Ellis i dr., 2011; Goodall, 2006; Hooks, 1994).

Evokativni autoetnografi najčešće se bave opisivanjem teških emocionalnih iskustava (npr. bolest, smrt, viktimizacija, razvod braka...) (Anderson, 2006; Delamont, 2009) jer takve teme evociraju osjećaje i emocionalno rezoniraju s publikom. Iako se evokativna autoetnografija uvelike pokušava definirati stilom pisanja i temama koje su joj u fokusu, u ovom radu ću je definirati preko njenih epistemoloških stavova i odgovora na metodološka pitanja. Vryan misli kako bi prikladniji naziv za evokativnu autoetnografiju bio ne-analitička autoetnografija, jer ostali oblici autoetnografije ne odbacuju evokativnost, i u tom smislu evokativnu autoetnografiju ne definira toliko evokativnost koliko odbacivanje analitičkih ciljeva (2006). S obzirom na raširenost

naziva evokativna autoetnografija, u ovom radu ću ipak zadržati taj termin, pritom uzimajući u obzir kako drugi oblici autoetnografije ne odbacuju evokativnost ni stilsku kreativnost. Ključna razlika evokativne autoetnografije i ostalih oblika autoetnografije je u tome što evokativni autoetnografi ne vjeruju u mogućnost generalizacije iz tvrdnji i podataka u tekstu. Taj cilj zamijenili su ciljem stvaranja emocionalne rezonance s čitateljima, jer se tekst poopćuje samo kad čitatelj u opisanim iskustvima pronalazi sebe ili svijet oko sebe. U evokativnoj autoetnografiji odgovornost za poopćivanje je prebačena na čitatelja. Zbog toga se razlika između evokativnih i ostalih autoetnografa vidi u izostanku analize i interpretacije podataka kroz autorski glas u evokativnim autoetnografijama.

2.3 Andersonova analitička autoetnografija

Autoetnografija je manje vidljiva u analitičkoj etnografiji jer su se analitički etnografi manje fokusirali na mogućnost inkorporiranja autoetnografije u analitičku tradiciju i time prešutno prepustili autoetnografiju autorima čiji rad je autoetnografiju učinio sinonimom za njihov, evokativni oblik autoetnografije (Anderson, 2006). Evokativni autoetnografi predstavljaju autoetnografiju kao metodu nekompatibilnu s *mainstream* oblicima sociologije i antropologije (vidi Ellis i dr., 2011; Adams i dr., 2014). Zabrinut da će uspjeh evokativne autoetnografije zasjeniti druge moguće vizije autoetnografije, i uvjeren u kompatibilnost analitičke autoetnografije i realističkih etnografskih tradicija, Anderson 2006. godine definira analitičku autoetnografiju koja je „u skladu s tradicionalnim epistemološkim pretpostavkama i ciljevima simboličkog interakcionizma umjesto da ih odbacuje.“ (Anderson, 2006: 378) Andersonovu analitičku autoetnografiju karakterizira pet ključnih osobina: 1) istraživač sa statusom potpunog člana istraživane grupe ili okoline, 2) analitička refleksivnost, 3) narativna vidljivost istraživača kao potpunog člana grupe u objavljenom tekstu, 4) dijalog istraživača s informantima izvan sebe (*beyond the self*), i 5) predanost teoretskoj analizi s ciljem unaprjeđenja teoretskih razumijevanja širih društvenih fenomena. (Anderson, 2006)

Ellis i Bochner također kažu kako Anderson „želi autoetnografiju koja je, kao način spoznaje, dizajnirana da bude neposlušna, opasna, ranjiva, buntovna, i kreativna dovesti pod kontrolu razuma, logike i analize“ (Ellis i Bochner, 2006: 433). Uistinu, Andersonova analitička autoetnografija donekle zauzdava neposlušnost autoetnografije približavajući je *mainstream* etnografskom diskursu. Analitičku autoetnografiju od

evokativne razlikuju veća blizina realističkoj i analitičkoj epistemologiji, analitička reflektivnost, predanost teoretskoj analizi i inzistiranje na dijalogu s informantima čiji su uvidi nužni uz istraživačeve osobne uvide (Anderson, 2006). S obzirom da se analitička autoetnografija često opisuje kao suprotna evokativnoj, izrazito je važno napomenuti kako bliskost realističkoj perspektivi ne znači isključenje kreativnog i evokativnog iz analitičke autoetnografije. Kao što Vryan primjećuje, Anderson ističe kako su istraživačevo sebstvo, zajedno s osjećajima i iskustvima, ključni podaci u analitičkoj autoetnografiji (Vryan, 2006). S tim na umu, egzemplari analitičke autoetnografije (Anderson, 2006) su Karpova (1996) autoetnografija depresije i Murphyeva knjiga *The Body Silent* (1987). Anderson ističe kako su oba teksta *evokativno* analitičke autoetnografije koje se bave tipičnim temama evokativne autoetnografije. Murphyjev tekst je Andersonu egzemplar analitičke autoetnografije jer Murphy promatra svoje iskustvo sa spinalnom bolesti i, kao *mainstream* etnografski tekstovi, smješta proučavanu temu u društveno analitički kontekst (Anderson, 2006). Njegov tekst je egzemplar mogućnosti analitičke autoetnografije utoliko što „Murphy demonstrira kako duboko osobna i samopromatrajuća etnografija može nadići idiografske partikularnosti i govoriti o širim teoretskim problemima.“ (Anderson, 2006: 378-379) Kako bi pokazao da su među autoetnografskim tekstovima dobrodošle i autoetnografije koje se ne bave duboko bolnim temama Anderson (2006) među egzemplare analitičkih autoetnografija ubraja i *Understanding Dogs* Clintona Sandersa (1999) o kulturi vlasnika pasa, i *Pedal to the Metal* u kojem se Lawrence Ouellet (1994) služi autoetnografskom metodom u proučavanju kulture vozača kamiona.

Zbog inzistiranja na analitičnosti analitičku autoetnografiju kritiziraju kao metodu s pozitivističkim ciljevima. Anderson (2006) pristajanjem uz simbolički interakcionizam odbacuje pozitivističke ciljeve, ali kazuje kako cilj analitičnosti nije proizvesti ono što Ellis i Bochner u svojoj kritici nazivaju “neraspravljivim zaključcima” (2000: 744). Cilj analitičke autoetnografije je pridonijeti „usavršavanju, pojašnjavanju, nastavljanju, i reviziji teoretskog razumijevanja.“ (Anderson, 2006: 388) Inzistiranje na analitičnosti nije jedini problem koji drugi autoetnografi vide u Andersonovoj analitičkoj autoetnografiji. Inzistiranje na dijalogu istraživača s informantima izvan sebe čini analitičku autoetnografiju sličnom neautoetnografskim tekstovima pa joj često upućuju kritiku kako se ne razlikuje od *obične* suvremene etnografije. Smatrajući kako takve kritike dolaze iz pozicije koja vjeruje kako autoetnografija potpada u drugačiju paradigmu, nepomirljivu i nesumjerljivu s

realističkim gledištem u društvenim znanostima, Anderson je sasvim zadovoljan pokazati kako su pozicije pomirljive i kako analitička autoetnografija može jednostavno biti „(...) specijaliziran pod žanr analitičke etnografije“ (Anderson, 2006: 388) koji će približiti korištenje autoreferencijalnosti realističkim etnografima. Dio kritika o sličnosti s *običnom* suvremenom etnografijom došao je i od autoetnografa sa sličnim analitičkim vizijama autoetnografije.

2.4 Umjerenе (analitičke) autoetnografije

Vryan, Chang i Wall su autori koje je moguće prepoznati kao predstavnike umjerenog oblika analitičke autoetnografije. Oni su autoetnografi koji su se našli između nezadovoljstva nedostatkom analitičnosti u evokativnoj autoetnografiji i nezadovoljstva ograničenjima korištenja osobnog iskustva autora u Andersonovom obliku autoetnografije. Kritiziraju oba oblika i svojim zasebnim djelovanjem oblikuju blaži (ili umjereniji) oblik analitičke autoetnografije.

Vryan (2006) kritizira Andersona (2006) i Atkinsona (2006) da se zalažu za odviše ograničavajuću analitičku autoetnografiju smatrajući kako Anderson u svojoj definiciji analitičke autoetnografije ograničava uporabu istraživačevog osobnog iskustva na tek povišenu razinu refleksivnosti i vidljivosti istraživača unutar konvencionalne etnografije. Uz kritiku Andersonove analitičke autoetnografije, Vryan (2006) opisuje drugi oblik autoetnografije koji također naziva analitičkom autoetnografijom. Wall (2016) osim na Vryana (2006) upućuje i na Chang (2008) kao alternativne oblike analitičke autoetnografije. U udžbeniku *Autoetnografija kao metoda (Autoethnography as method)* Chang također iznosi svoju viziju autoetnografije. Autoetnografija koju promovira je kombinacija kulturalne analize i interpretacije s narativnim detaljima. Umjesto deskriptivnog ili performativnog pričanja priča oslanja se na antropološki i društveno znanstveni pristup istraživanju (Chang, 2008). Oslanjajući se na svoj dugogodišnji autoetnografski i recenzentski rad, Wall (2016) promatra što je prihvaćala kao autoetnografsko, kakve je zamjerke imala i što temeljem dosadašnjih rasprava o autoetnografiji smatra pozitivnim smjerom razvitka autoetnografije. Kao i Vryan (2006) i Chang (2008), Wall predstavlja opciju između evokativne i Andersonove analitičke autoetnografije a srednji put naziva umjerenom autoetnografijom (Wall, 2016).

Chang i Wall pišu kako su Andersonova analitička autoetnografija i evokativna autoetnografija dva oprečna gledišta autoetnografije (Chang, 2008; Wall, 2016) što bi pristupe za kakve se zalažu Chang, Vryan ili Wall grupiralo u srednju, široku kategoriju

umjerenih autoetnografija definiranu prema njihovom zajedničkom stajalištu prema dva pitanja autoetnografije: 1) za razliku od Andersonove autoetnografske vizije, kao i evokativna autoetnografija, umjerene analitičke autoetnografije priznaju radove s uzorkom koji čini samo istraživač; 2) razilaze se s evokativnom autoetnografijom, kao i Anderson, u pitanju nužnosti analize i interpretacije iskustava o kojima pišu. Evokativne i umjerene autoetnografije priznaju radove s uzorkom koji čini samo istraživač, ali evokativni autoetnografi priznaju takve radove jer poopćivost nalaza vežu uz emocionalno rezoniranje teksta s čitateljem. S druge strane, u svom neslaganju oko veličine uzorka, umjereni i analitički autoetnografi koriste argumente koji su dio iste metodološke paradigme.

Zbog navedenih razloga u ovom ću radu autoetnografije, kao i Vryan, razdijeliti na analitičke i ne-analitičke (2006). Analitičke autoetnografije Andersonova tipa i umjerene analitičke autoetnografije nazivat ću analitičkim autoetnografijama. Ne-analitičke autoetnografije ću nazivati evokativnima. Premda neprecizniji, to je uobičajen naziv za taj tip autoetnografija. Definiravši vrste autoetnografija kojima ću se u ovom radu baviti, moram definirati i autoetnografije kojima se neću baviti, odnosno tekstove koji se nekad nazivaju autoetnografijama, ali nemaju ključna obilježja autoetnografije.

2.5 Autoetnografije koje nisu autoetnografije

Čitanje raznih definicija autoetnografije ostavlja dojam kako postoji relativno širok konsenzus oko ključnih dijelova autoetnografije. Ipak, dominantni evokativni autoetnografi (vidi Ellis i Bochner 2000; Ellis i dr., 2011) pišu kako su „značenja i primjene autoetnografije evoluirale na način koji preciznu definiciju i primjenu čini teškom.“ (Ellis i Bochner, 2000: 739). Percipirajući autoetnografiju kao evokativnu, slobodnu i divlju metodu stapanja žanrova često u udžbenicima i pregledima autoetnografije pružaju veoma duge liste „slično postavljenih pojmova“ koji odgovaraju „široj rubrici autoetnografije“ (Ellis i Bochner, 2000: 739). Charmaz primjećuje kako je nejasno i sporno što stoji iza pojma autoetnografije koji trenutno sjedinjuje osobne priče, dnevnike, memoare, sjećanja, i raznovrsna etnografska izvješća pod istim imenom. Promatrajući te liste Charmaz postavlja pitanje jesu li na njima zaista varijante istog žanra i sadrži li svaki od tih vrsta teksta ono etnografsko u sebi (Charmaz, 2006). Opisan problem Charmaz imenuje *problemom imenovanja* (2006), a primjećuju ga i Chang (2008) i Wall (2016).

Primjer problema imena je uključivanje domorodačke etnografije u oblike autoetnografije. Erdmans kaže: „Autoetnografija može zauzeti više oblika – etnograf koji proučava grupu kojoj pripada, etnograf koji proučava sebe, ili ne-društveni znanstvenici koji pišu vlastite tekstove – i može biti referirana na više načina, kao domorodačka etnografija, etnička autobiografija, i autobiografska etnografija.“ (Erdmans, 2007: 12) Domorodačka etnografija, koju Erdmans spominje kao jedan od oblika autoetnografije, nije metoda u kojoj se iskustva autora koriste kao izvor podataka. Govoreći o suvremenoj autoetnografiji istu grešku radi i Patton kad izjavljuje kako je autoetnografija nastala u antropologiji tek 1950-ih godina (Patton, 2002). Izjave koje daju Patton i Erdmans ilustriraju (i propagiraju) problem imena autoetnografije. Iako se Patton ne vara kad kaže kako se u antropologiji 1950-ih godina razvila autoetnografija, ta autoetnografija nije autobiografska metoda kakvu poznajemo danas i nazivamo autoetnografija. Autobiografska metoda pod nazivom autoetnografija se oblikovala tek kasnije. Zapravo je riječ o istom nazivu za dva pojma različita sadržaja.

Zabuna se događa jer je, čuvši termin auto-etnografija na Firthovom seminaru 1966., Hayano auto-etnografijama imenovao domorodačku etnografiju i etnografiju na domaćem terenu: „Ovaj rad bavi se sljedećim: (1) kako antropolozi provode i pišu etnografije „svog naroda“; (2) metodološki i teoretskim problemima povezanim s ovim pristupom; i (3) može li antropologija profitirati iz ovih vježbi/praksi (*exercises*). Cijeli ovaj prostor pitanja nazivam auto-etnografijom.“ (Hayano, 1979: 99) Kasnije pojašnjava kako su auto-etnografije radovi koji proučavaju skupine kojih je autor potpun član (Hayano, 1979). Današnja autoetnografija svoju povijest nalazi u Hayanovom tekstu premda, uz već navedeno, u bilješkama na kraju istog tog teksta Hayano eksplicitno isključuje etnografije sebe⁴ iz svoje diskusije napominjući kako nije jasno kako etnografije sebe mogu pružiti saznanja o široj populaciji (Hayano, 1979).

Usporedbom Hayanovog poimanja auto-etnografije s današnjim definicijama autoetnografije vidljivo je kako Hayano ne govori o istoj autoetnografiji kao kasniji autori koji u svoje poimanje autoetnografije pokušavaju uvrstiti domorodačku etnografiju (na primjer Ellis i Bochner, 2000; Denzin, Lincoln i Smith, 2008; Ellis i dr., 2011). Nadalje, iz definicija autoetnografije (koje daju isti autori koji uključuju domorodačku etnografiju u sadržaj pojma autoetnografije) vidljivo je kako je korištenje

⁴ U izvoru *self-ethnography*. Prije pojave suvremene autoetnografije termini *auto-ethnography* i *self-ethnography* su supostojali i označavali različite vrste istraživanja (vidi Hayano, 1979). Kako bi ih razlikovali, *self-ethnography* je adekvatnije prevesti kao etnografiju sebe ili samoetnografiju.

osobnog iskustva autora teksta ključan uvjet da bi tekst bio autoetnografski. Od vremena kad je objavljen Hayanov tekst, za antropologe je postalo uobičajeno proučavati skupine kojih su članovi, a autoetnografije o kojima su govorili Firth i Hayano danas se češće nazivaju domorodačka etnografija i etnografija na domaćem terenu. Evokativni autoetnografi istovremeno tvrde kako je analitička autoetnografija previše slična *običnoj* etnografiji da bi ju zvali autoetnografijom i kako domorodačka etnografija spada u autoetnografske oblike. Dok je Andersonova analitička autoetnografija zaista autoetnografija zbog sustavnog korištenja istraživačevog osobnog iskustva u radu, domorodačka etnografija nije autoetnografija jer ne mora uključivati ključnu odrednicu autoetnografije: iskustvo autora kao izvor podataka o proučavanoj temi. Domorodačku etnografiju definira autor pripadnik kulture koji dovodi u pitanje kolonijalističke prikaze svoje kulture (Denzin, Lincoln i Smith, 2008; Ellis i dr., 2011). Jasno je kako ni domorodačka etnografija ni etnografija na domaćem terenu nisu podskup pojma autoetnografije jer ne moraju koristiti osobno iskustvo autora kako bi ih se klasificiralo kao takve.

Slažem se s Wall kako moramo razjasniti „što mislimo pod imenom autoetnografija kako bi znali što namjeravamo učiniti s njom i kako bi je bili sposobni prepoznati, podučavati, koristiti, i braniti kao nešto razumljivo“ jer „[š]to smatramo autoetnografijom diktira kako ćemo ju prakticirati.“ (Wall, 2016: 5) Ipak, nije mi cilj jednom zauvijek riješiti problem imenovanja⁵ već objasniti što i zašto smatram autoetnografijom, a što ne. Zasad je dovoljno znati kako autoetnografija pati od problema imena i uključuje etnografske oblike koji ne odgovaraju većini definicija suvremene autoetnografije definirane kao metode koja koristi osobno iskustvo autora s ciljem proučavanja kulture i društva. Tekstove koji se (barem nominalno) ne usmjeravaju tom širokom definicijom neću tretirati kao autoetnografije.

U sljedećem poglavlju ću predstaviti dvije povijesti autoetnografije i nastaviti ilustrirati razlike između evokativnih i analitičkih autoetnografija. Povijesni pregled pokazat će i zašto je ispravno autoetnografiju smatrati etnografskom metodom koja koristi iskustva autora u svrhu proučavanja kulture i društva. Uz navedeno, pregledom povijesti pokazat ću i kako je, usprkos razlici pojmova, Hayanova rasprava o autoetnografiji, tj. o domorodačkoj etnografiji, utjecala na definiranje ciljeva i prednosti suvremene autoetnografije. Nažalost, ni pregled povijesti ne može potpuno rasvijetliti

⁵ Za detaljniju raspravu problema imena ili imenovanja autoetnografije vidi Charmaz (2006), Chang (2008), Wall (2016)

zašto dominantni evokativni autoetnografi konzistentno uključuju domorodačku etnografiju među oblike autoetnografije.

3. POVIJEST AUTOETNOGRAFIJE

3.1 Dvije povijesti autoetnografije

Kako bi razumjeli autoetnografske pristupe istraživanju potrebno je proučiti priče koje ih povijesno situiraju i informiraju. Već je utvrđeno kako ne postoji samo jedna autoetnografija. Osim što se razlikuju u odgovorima na metodološka pitanja, evokativna i analitička autoetnografija nemaju ni zajedničku povijesnu priču. Iako u svojim povijesnim pričama imaju neke zajedničke događaje, drugačije ih interpretiraju pa u tom smislu nemaju zajedničku povijest. Povijest evokativne autoetnografije je povijest nesumjerljivosti, a povijest analitičke je povijest kontinuiteta. Prvo ću kritički predstaviti povijest evokativne autoetnografije, jer iz te povijesti dolazi pojam autoetnografije kao takve. Zatim ću se baviti Andersonovim (2006) prikazom povijesnog razvitka kvalitativnog istraživanja u 20. stoljeću, jer Anderson smatra kako se kvalitativno istraživanje s analitičkim fokusom razvijalo prema uvođenju autora u tekst, odnosno prema uspostavljanju analitičke autoetnografije koja je pomiriva s *mainstream* metodama istraživanja u društvenim i humanističkim znanostima. Važno je imati na umu kako su obje povijesti konstruirane priče koje iščitavaju današnji autoetnografi kako bi informirali smjer vlastitog djelovanja i legitimirali autoetnografiju u povijesnom razvoju društvene znanosti.

3.2 Povijest evokativne autoetnografije

Razvoj autoetnografije usko se veže uz „povratak antropologije kući“ nakon pada kolonijalizma, društvena previranja i kontrakturne aktivnosti u SAD-u 1960-ih i 1970-ih, razvoj postmodernističke misli, i *krizu reprezentacije*, odnosno *krizu povjerenja* u društvenim i humanističkim znanostima (Adams i dr., 2014). Navedeni događaji važni su za povijest evokativne autoetnografije jer ih sve odlikuje određena vrsta prekida između starog i novog načina proizvodnje antropološkog znanja.

Klasična antropološka istraživanja bavila su se egzotičnim kulturama, izvan kultura kojima su istraživači pripadali. U drugoj polovici 20. stoljeća antropološka istraživanja su se sve češće fokusirala na proučavanje kultura *Zapada* zbog toga što (1) raspadom kolonijalnog sustava terenski rad više nije bio pod krilom kolonijalnih vlasti, (2) sve je više pripadnika manjina i stranaca antropološki educirano, (3) specijalne antropologije (urbana, primijenjena, akcijska...) i razni interdisciplinarni studiji usmjerili su studente i doktorande da dio svog terenskog rada odrade „u svojim

dvorištima“, i (4) smanjen je opseg financija dostupnih za terenski rad u inozemstvu (klasičnim antropološkim lokacijama) (Hayano, 1979).

Društvena previranja i kontrakturne aktivnosti 1960-ih i 1970-ih u SAD-u, obilježena su borbom za potvrdu *nedominantnih*⁶ identiteta, posljedično pridonoseći pojavi „politika identiteta“ (Adams i dr., 2014) i većem naglasku na marginalizirane identitete, etiku istraživanja, i važnost identiteta autora za reprezentaciju kulture u tekstu. Za Adamsa, Ellis i Holman Jones (2014), predstavnike evokativne autoetnografije, Heider (1975), Goldschmidt (1977) i Hayano (1979) su trojica ključnih autora za ranu povijest autoetnografije. Adams, Holman Jones i Ellis napominju kako „[p]rva spominjanja autoetnografije odgovaraju usponu politika identiteta. 1975., Karl Heider je iskoristio termin *auto-etnografija* kako bi opisao studiju u kojoj članovi kulture daju iskaze o svojoj kulturi.“ (Adams i dr., 2014: 16) Goldschmidt je važan jer napominje kako je sva etnografija *samoetnografija* utoliko što otkriva osobne uloge, interpretacije, i analize (1977), drugim riječima: utoliko što je čak i skriven autor prisutan u tekstu. Hayano (1979) piše tekst o prednostima i problemima autoetnografije, pritom definirajući autoetnografiju kao etnografiju u kojoj je istraživač dio kulture koju proučava.

Adams, Holman Jones i Ellis smatraju kako Heider (1975), Goldschmidt (1977) i Hayano (1979) implicitno prihvaćaju pokret da se u istraživanje uključi istraživačevo iskustvo (Adams i dr., 2014), odnosno autoreferencijalnost. Čitajući Hayanov (1979) i Goldschmidtov (1977) tekst moguće je vidjeti implikacije za uključivanje autoreferencijalnosti, ali isto ne mogu kazati za Heiderov (1975) tekst u kojem Heider predlaže tehniku u kojoj je autor manje uključen, a članovi kulture imaju više prostora za pričanje o svojoj kulturi. Za Heidera *auto* označava autohtonost i automatizam. Autohtonost jer pripadnici Dani kulture sami izvještavaju o svojoj kulturi odgovaranjem na pitanje „Što ljudi rade?“, a automatizam jer je postaviti navedeno pitanje, u Heiderovim očima, najjednostavnija zamisliva tehnika istraživanja (Heider, 1975). Odbacivši Heiderov pojam autoetnografije važnost njegova teksta vezuje se samo uz najranije spominjanje termina autoetnografija, ali termin je, zapravo, spomenut i ranije. Adams, Holman Jones i Ellis ističu Hayanovu važnost za povijest autoetnografije te su sigurno čitali njegov rad i vjerojatno su svjesni da Hayano (1979) napominje kako je

⁶ U izvoru *non-mainstream*.

termin auto-etnografija prvi put čuo na Firthovom seminaru 1966.⁷ godine. Termin je spomenut u odnosu na raspravu⁸ u kojoj su Kenyatta i Leakey problematizirali tko se smatra pripadnikom kulture, te ima li kolonijalna antropologija pravo reprezentirati kulturu, ili to pravo pripada domorodačkoj⁹ etnografiji (Elder i dr., 2007).

Dok je Heiderova važnost za povijest evokativne autoetnografije upitna, Hayanova nije dovoljno naglašena. Iako Hayanovo korištenje termina auto-etnografija danas označuje domorodačku etnografiju i etnografiju kod kuće, tada napisane prednosti auto-etnografije (domorodačke etnografije) utjecale su na to što se ističe kao prednosti evokativne autoetnografije. Hayano piše kako su prednosti auto-etnografije (domorodačke etnografije): „(...) (1) supstantivne i heurističke vrijednosti njenih različitih koncepata i teorija; (2) etički i moralni problemi s kojima se konstantno suočava s poštovanjem prema korištenju ljudskih subjekata kao izvora podataka; (3) glasovi iznutra – unutarnja politička afirmacija kulturne raznovrsnosti i autonomije za ponekad zanemarene populacije i narode; i (4) njene potencijalne savjetničke sposobnosti u programima promjene ili razvoja.“ (Hayano, 1979: 103) Suvremena evokativna autoetnografija je iz Hayanove treće točke izbacila naglasak na narode, i fokusirala se na marginalizirane subpopulacije (npr. etničke manjine, LGBTQ zajednicu, teško bolesne, ...). Četvrta točka je preformulirana iz ideje pozitivne transformacije kulture (kroz savjetovanje ljudi na pozicijama moći kako da se odnose s tom kulturom) u ideju pozitivne transformacije kulture kroz pozitivnu transformaciju osobe koja se pronalazi (ili pronalazi empatiju) u autoetnografskom radu i posljedično doživljava osobnu transformaciju. Ostatak kao da je gotovo u potpunosti preuzet neprerađen zato što se suvremena evokativna autoetnografija legitimira u metodi s kojom dijeli ime i koju uvrštava na liste oblika autoetnografije.

⁷ Hughes i dr. (2012) pišu kako je to bilo 1956. pozivajući se na Firthov rad *Ceremonies for Children and Social Frequency in Tikopiai* (Firth, 1956) u kojem se ne spominje ni termin *auto-etnografija* ni rasprava Kenyatta-Leakey. Osim godine, slažu se s Hayanom kako je termin spomenut u kontekstu rasprave Kenyatta-Leakey.

⁸ I Kenyatta i Leakey su tvrdili da imaju unutarnje poznavanje Kikuyu kulture (Hayano, 1979; Elder i dr., 2007). Obojica su formalno bili priznati kao članovi Kikuyu kulture i doktori antropologije. Obojica su rođeni u Keniji i educirani u inozemstvu. Jomo Kenyatta (kasnije prvi predsjednik nezavisne Kenije) dolazi iz obitelji koja ima domorodačku povijest u Kikuyu kulturi, a Louis S. B. Leakey dolazi iz obitelji arheologa porijeklom iz Europe, koja je postala djelom plemena prije Louisova rođenja (Elder i dr., 2007; Hughes i dr., 2012). Njihova rasprava važna je za afirmaciju domorodačke etnografije jer propituje validnost antropoloških podataka u odnosu na „karakteristike, interese, i porijeklo osobe koja je odradila terenski rad“ (Hayano, 1979: 100), te posljedično propituje pitanje prava i načina reprezentacije kulture (Elder i dr., 2007).

⁹ U izvoru *autoethnography*, ali prevodim ga kao domorodačka etnografija kako bi izbjegao konfuziju oko termina. Elder i dr. (2007) koriste termin autoetnografija kako ga Hayano (1979) definira, što nije u skladu sa suvremenim značenjem termina autoetnografija.

Osim što je čudno da evokativni autoetnografi ne ističu kako je definiranje prednosti auto-etnografije (Hayano, 1979) (domorodačke etnografije) utjecalo na definiranje prednosti suvremene autoetnografije, s obzirom na to koliki je naglasak stavljen na važnost društvenih previranja za razvoj evokativne autoetnografije čudno je i to da evokativni autoetnografi ne ističu kako Hayano predviđa buduće promjene paradigme i najavljuje *krizu povjerenja* inspiriranu postmodernizmom (Hughes i dr., 2012). Hayano piše: „1) potraga za potpuno novim teorijama, konceptima, i metodama proizašlim iz drugih mogućih epistemologija; 2) emski ili subjektivno orijentirana analiza podataka, koja uključuje tehnike i teorije prilagođene iz drugih disciplina; i 3) primijenjena, akcijska, ili radikalna antropologija koja ističe praktične uporabe antropologije u korist vlastitih ljudi i, posljedično, u vlastitu korist.“ (Hayano, 1979: 101)

Centralni trenutak u formiranju evokativne autoetnografije (uz društvena previranja započeta drugom polovicom 20. stoljeća) je *kriza povjerenja*¹⁰ inspirirana postmodernističkom misli jer je otvorila vrata reformiranju društvene znanosti i redefiniranju ciljeva i oblika istraživanja i promišljanja društvenog svijeta. Kriza povjerenja je utjecala na raspad velikih narativa i koncepta objektivnosti, propitkivanje dominantnih pozitivističkih načela znanosti i eksperimentiranje s novim, postmodernističkim epistemologijama, ontologijama i aksiologijama (Adams i dr., 2014; Ellis i Bochner, 2000; Ellis i dr., 2011). U pitanje su dovedeni: znanstveni cilj traženja univerzalnih istina, mogućnost postavljanja sigurnih i stabilnih tvrdnji o ljudima (njihovim iskustvima, odnosima) i kulturama, odbacivanje priča i pripovijedanja kao načina stjecanja znanja, naklonost protiv afekta i emocija u znanosti te korištenje kolonijalnih i invazivnih etnografskih praksi (Marcus i Fischer, 2003; Adams i dr., 2014). U takvoj kriznoj atmosferi 1980-ih, razni istraživači su počeli pisati i eksplicitno se zalagati za osobne narative, subjektivnost i refleksivnost u istraživanju premda termin autoetnografija još nije bio učestao naziv za takva istraživanja.

Evokativna autoetnografija kakvu je danas poznajemo poprimila je svoj oblik u 1990-ima, ponajviše zahvaljujući djelovanju Carolyn Ellis i Arthura Bochnera (vidi Ellis, 1991; 1995; 2004; Ellis i Bochner, 1996; 2000; Bochner i Ellis, 2001) koji su eksperimentirali s različitim oblicima autoetnografije i poticali svoje studente i kolege na sudjelovanje u definiranju autoetnografije (Adams i dr., 2014; Anderson, 2006;

¹⁰ za detaljniji pregled vidi Adams i dr., 2014; Ellis i dr., 2011; Marcus i Fischer, 2003;

Hughes i dr., 2012). Anderson (2006) ističe kako su nemalu ulogu imali i kvalitativni sociolozi poput Richardson (1994) i Denzina (1989, 1997) čiji su priručnici za kvalitativnu metodologiju uvelike približili autoetnografiju široj društveno-znanstvenoj publici (vidi Denzin i Lincoln, 1994; 2000; 2005). Od početka drugog tisućljeća do danas traje popularizacija autoetnografije (Adams i dr., 2014). Uz popularizaciju koja znači širu uporabu, autoetnografiji su pristigle brojne kritike koje su utjecale na transformaciju evokativne autoetnografije, ali i na stvaranje više interpretacija metode. Pojavu analitičke autoetnografije popratila je i pojava druge povijesti autoetnografske metode.

3.3 Druga povijest autoetnografije¹¹

Druga povijest autoetnografije počinje 2006. godine Andersonovim pronalaskom elemenata autoetnografije u kvalitativnim sociološkim radovima Prve Čikaške škole. U ranim godinama američke sociologije, Parkov je interes za biografske pozadine njegovih studenata potakao mnoge od njih na sociološki angažman u okruženjima s kojima su imali značajan stupanj samoidentifikacije (Anderson, 2006; Deegan, 2001). Povijest etnografskih istraživanja s autoetnografskim elementima nastavlja se u Drugoj Čikaškoj školi, pod vodstvom Everetta Hughesa. Brojni studenti svoje su etnografsko oko usmjerili na mjesta svog rada i druga okruženja u koja su bili osobno uključeni. Etnografi obje generacije Čikaške škole često su imali autobiografske poveznice sa svojim istraživanjem, ali u njihove radove ne karakterizira naročito samopromatranje ni vidljivost autora u tekstovima (Anderson, 2006). Za Andersonovu povijest kontinuiteta ovo je razdoblje važno zbog afirmacije potpunog članstva autora u proučavanoj grupi.

U 1960-ima i 1970-ima Anderson pronalazi primjere društvenih znanstvenika koji su eksplicitnije eksperimentirali sa samopromatranjem i analizom, ali ocjenjuje njihove studije duboko subjektivnima, bez širine potrebne etnografskom istraživanju (Anderson, 2006), što su istovremeno kritike koje upućuje evokativnoj autoetnografiji. Radovi koje Anderson navodi možda ne odgovaraju analitičkoj autoetnografiji, ali mogli bi se uvrstiti u povijest evokativne autoetnografije kada se njeni povjesničari ne bi toliko fokusirali na razdor stvoren krizom reprezentacije. Anderson navodi autore koji eksperimentiraju sa samopromatranjem i analizom kako bi pokazao polagan ulazak samopromatranja, odnosno autoreferencijalnosti u analitička etnografska djela.

¹¹ Za detaljniji pregled vidi Anderson, 2006

Kulminaciju zbližavanja autobiografskog i analitičnog u Andersonovoj povijesti autoetnografije čini djelovanje dva ključna istraživača: Davida Hayana i Louisa Zurchera. Anderson piše kako se Zurcher od sredine 1960-ih do svoje smrti u 1987. zalagao za, i provodio autobiografski situirana i samoopažajuća (Anderson, 2006), odnosno autoreferencijalna istraživanja. Za Andersona, kao i za evokativne autoetnografe, Hayanov rad o *auto-etnografiji* (1979) jasno postavlja argumente za samopromatranje u etnografijama predviđajući da će antropolozi raspadom kolonijalnog sustava morati sve češće istraživanja provoditi na terenima kojih su dio, odnosno češće će biti potpuni članovi kultura koje proučavaju (Anderson, 2006). Hayano kao istraživač i u slobodnom vremenu pokeraš, piše rad o životima pokeraša (1982). Zurcherovi i Hayanovi radovi za Andersona su autoetnografski utoliko što su obojica pripadnici kultura koje proučavaju i u određenoj mjeri se oslanjaju na vlastita iskustva kao izvore podataka.

Cilj Andersonovog prezentiranja povijesti etnografskih studija s autobiografskim obilježjima je u povijest „uurtati struju radova koji su pokušali uključiti aspekte autoetnografije u analitičku etnografsku praksu.“ (Anderson, 2006: 374) Etnografije s autobiografskim poveznicama koje su proizveli sociolozi Prve i Druge Čikaške škole, te Zurcherovi i Hayanovi autoetnografski radovi čine za Andersona povijest koja je nudila mogućnost razvoja autoetnografije u kontinuitetu s realističkom ili analitičkom tradicijom (Anderson, 2006). Ovako napisana povijest autoetnografije ublažuje percepciju nesumjerljivosti autoetnografije i *mainstream* društvene znanosti na kojoj inzistiraju evokativni autoetnografi. Anderson još više ublažava razdor utoliko što mu za uspostavljanje analitičke autoetnografije nije potrebno da napiše više o povijesti autoetnografije: „Ali u međuvremenu, termin *autoetnografija* je postao gotovo ekskluzivno identificiran s onima koji zagovaraju deskriptivan literarni pristup evokativne autoetnografije.“ (Anderson, 2006: 376-377) U međuvremenu je znanstveno bavljenje etnografijom odredila konceptualna kritika danas prepoznata kao kriza reprezentacije. Kriza reprezentacije je za evokativnu autoetnografiju, koja inzistira na nesumjerljivosti *mainstream* društvene znanosti i nove metode, centralni trenutak: kulminacija raskida stare i nove društvene znanosti, proglašenje nesumjerljivosti. Usprkos iznimne važnosti krize reprezentacije za razvitak evokativne autoetnografije i inzistiranje na njejoj nesumjerljivosti s *mainstream* etnografijom, Andersonova povijest ne stavlja naglasak na krizu reprezentacije, nego preskače do ishoda: dominacije evokativne autoetnografije. Za Andersona, koji stavlja naglasak na kontinuirano

zbližavanje analitičke društvene metode i autobiografskog, kriza reprezentacije povijesni je trenutak utoliko što je kriza bila prepreka nastavku povijesti koja se mogla dogoditi, povijesti kontinuiteta. Pisanje povijesti koja ne naglašava krizu reprezentacije Andersonu olakšava uspostavljanje analitičke autoetnografije kao autobiografske metode pomirljive s realističkim perspektivama. Uspostava analitičke autoetnografije nastavak je zbližavanja iskustva autora s *mainstream* metodologijom društvenih i humanističkih znanosti. Projekt analitičke autoetnografije je za Andersona nastavak zbližavanja koje je privremeno stalo pojavom i uspostavom dominacije evokativne autoetnografije. Priručnik kakav je Chang (2008) napisala pokušaj je sistematiziranja autoetnografske procedure koji u očima evokativnih autoetnografa guši slobodu autoetnografije (Ellis, 2009a). Hughes, Pennington i Makris pokušavaju pokazati kako autoetnografski radovi mogu odgovarati AERA (*American Educational Research Association*) standardima¹² (Hughes i dr., 2012). Takav poduhvat primjer je pokušaja pozicioniranja autoetnografije unutar već prihvaćenih pravila profesije. Iako se drugi analitički autoetnografi toliko ne okupiraju poviješću autoetnografije, neporecivo je kako je i njihove analitičke autoetnografije lako gledati kao pokušaje zaustavljanja i vraćanja autoetnografije u blizinu *mainstream* etnografije.

Prva opisana povijest je povijest nesumjerljivosti, a druga je povijest kontinuiteta. Unatoč svojim razlikama, obje predstavljene povijesti su povijesti uključivanja autobiografskog (potpunog članstva u proučavanoj kulturi, refleksivnosti i autoreferencijalnosti) u metodologiju društvenih i humanističkih znanosti zbog čega je rasprava o refleksivnosti i autoreferencijalnosti moj sljedeći korak u definiranju i analiziranju autoetnografije.

¹² Vidi Duran i dr., 2006

4. AUTOETNOGRAFIJA - AUTOREFERENCIJALNA ETNOGRAFIJA

4.1 Refleksivnost

Refleksivnost kakva postoji u autoetnografiji već je dugo ključan dio suvremene etnografske prakse (Atkinson, 2006; Škrbić Alempijević i dr., 2016). Etnografska refleksivnost uključuje svijest o međutjecaju etnografa, njihovih informanata i kulture koja ih okružuje (Anderson, 2006). Razlog uključivanja refleksivnosti u proces i proizvod istraživanja je spoznaja kako autor nije samo glasnik koji pronalazi i na drugo mjesto prenosi nepromjenjive i nepromijenjene činjenice (Brigg i Bleiker, 2010). Znanstvenici su u centru stvaranja znanja, i posljedično društvene stvarnosti (Brigg i Bleiker, 2010). Zato je za društvene znanosti izrazito važno što, zašto, i kako znanstvenici misle.

Ideja izdvojenosti autora od promatranog objekta stalno nas pritišće iz polja prirodoslovnih znanosti. Očekivanje je da izdvojenost autora iz sustava znači objektivnost spoznaje, ali u društvenim znanostima istraživač je uvijek uronjen u društvo, odnosno nikad nije izvan promatranog sustava, i zato je perspektiva gledanja na predmet uvijek uokvirena, ograničena i izobličena, pozicijom autora. Objektivnost, ili ideja vanjske i nepristrane perspektive, se postiže triangulacijom podataka i zaključaka dobivenih iz različitih neobjektivnih gledišta a ne pretvaranjem da jedna osoba može nepristrano i direktno promatrati stvarnost. Autorova pozicija se ne bi trebala skrivati, jer uloga autora ne može biti izbrisana. Činjenice su promatranja koja su uokvirena, filtrirana i rekonstruirana kroz autorovo djelovanje pa izbrisati autora znači izbrisati uvide o procesu pronalaska (ili preciznije: stvaranja) činjenica - potencijalno važne uvide. Brigg i Bleiker odlaze korak dalje s tim argumentom kad tvrde kako zbog središnje uloge istraživača u procesu proizvodnje znanja, inzistiranje na izdvajanju autora iz tog procesa (zbog želje da budemo *znanstveni*) proizvodi nepotpune, i posljedično neznanstvene rezultate (Brigg i Bleiker, 2010). „Ako je autor integralni dio produkcije i prenošenja znanja, onda bi se trebali, posljedično, zaputiti prema sistematičnijim pokušajima razumijevanja kako je znanje konstruirano kroz sebstvo.“ (Brigg i Bleiker, 2010: 781) Dakako, nije i ne treba svaki (auto)etnografski rad biti ograničen na proučavanje konstruiranja znanja kroz sebstvo i neki radovi će pasti pod kritiku egocentričnosti, ali radovi ovog tipa svejedno su potrebni i korisni. Potrebni su i korisni jer se pozicija autora ne može izbrisati, a njeno razotkrivanje olakšat će nam triangulaciju uokvirenih podataka. Upravo je samosvjesna introspekcija

autora ono što i autoru i čitatelju omogućava bolji uvid u interpretaciju podataka i zaključaka koji će, u slučaju autora, biti zapisani ili koji, u slučaju čitatelja, već jesu zapisani. Nasuprot skrivanju pozicije, cilj samosvjesne introspekcije je bolje razumijevanje sebe i drugih kroz ispitivanje vlastitih akcija i percepcija u odnosu na akcije i percepcije drugih te dijalog s akcijama i percepcijama drugih (Anderson, 2006) kako bi bolje razumjeli podatke i zaključke pred nama. Bolje razumijevanje sebe i drugih u društvenim znanostima treba podrazumijevati i cilj boljeg razumijevanja odnosa moći među društvenim akterima, a tako i između istraživača i istraživanih. Vidljivost pozicije autora u procesu reprezentacije, iz kojeg je autor teksta neizbrisiv, znači bolju vidljivost odnosa moći. Naime: „Ja' pomaže čitatelju vidjeti kolonizatora koji piše o koloniziranom, muškarce koji pišu o ženama, i etničko-rasne većine koje pišu o etničko-rasnim manjinama.“ (Erdmans, 2007: 8) Učiniti poziciju autora vidljivom znači otvoriti tekst kritici i odbaciti projekciju neupitnog znanstvenog autoriteta kakav karakterizira nerefleksivne tekstove.

Spoznaja da su etnografi neizbježan dio formacije reprezentacijskog procesa (Atkinson, Coffey, i Delamont, 2003), produbljena je uvidom kako su i sami etnografi povratno formirani tim procesom jer su kulturna značenja koja pomažu stvarati formirana u razgovoru, akciji i tekstu (Anderson, 2006; Atkinson, 2006). Implikacija refleksivnosti je autor uronjen u kulturu, autor koji utječe na njeno formiranje i povratno je formiran u doticaju s kulturom. Ako autorovu poziciju treba proučiti jer je neizbrisiv dio procesa stvaranja znanja, i ako je autor oblikovan kulturom i oblikuje kulturu, slijedi kako je barem dio autorova iskustva kulturno iskustvo vrijedno proučavanja. Ako postoji određeni dio iskustva vrijedan proučavanja, postavlja se pitanje postoji li možda još koji dio iskustva autora koji vrijedi proučavati. Sukladno tome Davies smatra kako je cilj refleksivnosti razviti etnografske oblike istraživanja koji „potpuno priznaju i iskorištavaju subjektivno iskustvo kao intrinzičan dio istraživanja.“ (1999: 5) Refleksivnost implicira da je autorovo iskustvo kulturno iskustvo vrijedno proučavanja, odnosno refleksivnost implicira ono što je temelj autoetnografije, refleksivnost implicira autoreferencijalnost.

4.2 Autoreferencijalnost

Zbog dvojne uloge istraživača i sudionika u društvenom svijetu, od autoetnografa se očekuje objašnjavanje uvida kroz vlastito iskustvo i misli, a ne samo iskustvo i misli drugih (Anderson, 2006). Ono što čini posebnost autoetnografije za

Andersona (2006) je visoka vidljivost istraživača kao društvenog aktera u tekstu u koji su, kao bitni podaci za razumijevanje promatranog društvenog svijeta, uklopljeni istraživačevi osjećaji i iskustva. Vidljivost istraživača u tekstu čini transparentnom istraživačevu uključenost u društveni svijet koji proučava (Anderson, 2006) a zaključke koje izvodi čini potpunijima (Brigg i Bleiker, 2010). Za razliku od autora na koje se pozivam želio bih biti oprezniji i ograničiti takvu tvrdnju. Rekao bih stoga kako je *cilj* vidljivosti istraživača u tekstu učiniti *transparentnijom* uključenost istraživača u društveni svijet koji proučava.¹³ Iz Andersonovih tekstova je teško izdvojiti što to točno autoetnografiju čini autoetnografijom jer za njegovu ideju analitičke autoetnografije autor nije dovoljan uzorak, a visoka vidljivost autora u tekstu je o pomalo nejasan pojam koji je lako proglasiti tek povećanom reflektivnosti (Ellis i Bochner, 2006). Chang (2008) smatra kako je autor dovoljan uzorak i za nju posebnost autoetnografije leži u tome što autoetnografi koriste vlastita iskustava kao primarni izvor podataka. Posebnost autoetnografije o kojoj govore Chang i Anderson, svatko iz svoje vizije autoetnografije, jasnije i otvorenije spram više vrsta autoetnografije izražavaju Škrbić Alempijević, Potkonjak i Rubić: „Posebnost autoetnografije ne leži „u uključivanju autobiografskog u „klasičnu“ etnografiju, nego u – sustavnoj autoreferencijalnosti. U analitičko-interpretacijskom smislu riječ je o kulturnoj analizi i interpretaciji, kroz istraživanje vlastitog, kroz osobnu naraciju i življeno iskustvo. Istraživač/autor je time istodobno subjekt i objekt spoznaje.“ (Škrbić Alempijević i dr., 2016: 90) Dok klasične etnografske metode promatraju druge sudionike kulture, autoetnografija promatra i ponašanje, iskustva, misli, osjećaje, vjerovanja i sjećanja istraživača. U kontekstu promatranja i promatranja sa sudjelovanjem, u autoetnografiji je autor i promatrač i promatrani. Autoreferencijalnost je ono što autoetnografiju čini autoetnografijom.

Uvođenje autoreferencijalnosti u društvene znanosti uvelike se oslanja na individualne interpretacije kulture koje zadržavaju osnovnu ideju grupne orijentacije kulture koju članovi grupe dijele (Chang, 2008). Ilustrativan primjer takve interpretacije kulture je koncept *propriospekta* (Goodenough, 1981; Wolcott, 1991) koji individue koje mogu aktivno interpretirati svoje društveno okruženje promatra kao osnovne

¹³ Naglašavam cilj jer smatram kako vidljivost autora u tekstu ne znači automatski transparentnost, jer ne mora svaka vidljivost biti istinita niti pridonijeti transparentnosti zbog čega se pouzdanost autoetnografije veže uz kredibilitet autora (Ellis i dr., 2011). Riječ transparentnije koristim kako bih naglasio da vidljivost autora ne znači potpunu transparentnost uključenosti u proučavani svijet. Ne bi se trebali zavaravati kako su nam sve suptilnosti odnosa između sudionika kulture jasne, odnosno transparentne, samo zato što u tekstu vidimo koje riječi istraživač koristi kako bi opisao za sebe, a koje riječi koristi za opisivanje drugih.

jedinice kulture (Chang, 2008). Osnovna pretpostavka takvih interpretacija kulture istovremeno je i osnovna pretpostavka znanosti o čovjeku, pa tako i o društvu ili kulturi: „Ne postoji ništa potpuno idiosinkratično u jednoj osobnosti“ (Stivers, 1993: 413), odnosno postoje sličnosti između ljudi. Kada bi ljudi bili potpuno idiosinkratične pojave ne bi imalo smisla istraživati ih jer ne bi mogli ništa o njima zaključiti. Hammersley i Atkinson inzistiraju kako bi bez osnovne sličnosti između društvenih aktera i društveni život bio nemoguć. Nadalje inzistiraju kako bez postojanja neke razine sličnosti proučavanih društvenih aktera i društvenog aktera koji interpretira njihovo djelovanje, etnografsko razumijevanje ne bi bilo moguće (1995). Sličnost postoji jer se kao osobe konstruiramo i cijeli život transformiramo u društvenokulturnom kontekstu. U tom smislu nitko od nas nije potpuno idiosinkratično biće. Svatko od nas je i biće koje je prikaz društva i kulture koji nas oblikuju (Eisner, 1988; Stivers, 1993). Autor je, kao i svaki drugi ispitanik osoba koja je svjedok svog osobnog iskustva koje se sastoji od jedinstvenog iskustva i iskustva protkanog društvenokulturnim kontekstom u kojem postoji i kojeg interpretira. Pitamo li dakle mogu li se društveno i kulturno iskustvo opisati osobnim iskustvom istraživača odgovor je potvrđan jer su svi naši informanti svjedoci svog osobnog iskustva a istraživač nije izdvojen iz svijeta pa u tom smislu nije drugačiji, a time ni lošiji izvor uvida od bilo koje druge osobe.

4.3 Mora li autoetnografija biti etnografija vlastitog?

Autoetnografi najčešće istražuju onaj dio društvene stvarnosti s kojom im je život duboko isprepleten zbog pretpostavke kako su njihova iskustva u tim slučajevima relevantna. Odabir bliskog terena proizlazi iz praktičnosti i povijesne povezanosti autoetnografske tradicije s Hayanovim konceptom auto-etnografije koji se zapravo odnosi na domorodačku etnografiju. Hayano piše kako „[k]riteriji za auto-etnografiju, moraju uključivati ranije poznavanje naroda, njihove kulture i jezika, također i mogućnost biti prihvaćen u određenom stupnju, ili „proći“ kao domorodac.“ (Hayano, 1979: 100) Potpuno članstvo u proučavanoj grupi povijesno se formiralo i formaliziralo kao preduvjet autoetnografije izrasle iz antropologije *koja se vratila kući* i sociologije koja je već djelovala u vlastitom društvu. „Prvo i najočitije svojstvo autoetnografije je to da je istraživač potpun član društvenog svijeta koji proučava“ (Anderson, 2006: 379). Dok Anderson eksplicitno zahtjeva potpuno članstvo u grupi, evokativni autoetnografi taj zahtjev impliciraju: „Kad istraživači rade autoetnografiju, retrospektivno i selektivno pišu o epifanijama koje proizlaze iz, ili su omogućene, (...) posjedovanjem određenog

kulturnog identiteta.“ (Ellis i dr., 2011: paragraf 8) Želim takvo viđenje autoetnografije dovesti u pitanje, jer ograničava autoetnografiju na proučavanje društvenih fenomena koji se odnose na grupe kojima pripadamo. Na taj način ograničavamo prostor društvene stvarnosti u kojem autoetnografija može pružati nove uvide.

Hayanovu auto-etnografiju od ostatka etnografije razlikuje potpuno članstvo u grupi. Današnju autoetnografiju od ostatka etnografije u osnovi razlikuje sustavna autoreferencijalnost. Refleksivnost i autoreferencijalnost nas ne ograničavaju na istraživanje vlastite kulture. Refleksivnost ne zabranjuje odabir teme nego nas treba osvijestiti zašto i kako pričamo o svojoj temi. Autoetnografija nam treba omogućiti korištenje dodatnih istraživačkih resursa kako bi pružila nove uvide. Nema razloga zašto bi zbog povijesnog razvoja autoetnografije ograničili uporabu tih resursa na etnografiju kod kuće. Anderson (2006) sam navodi rad koji koristi autoreferencijalnost, ali u kom istraživač nema status potpunog člana (Mitchell, 2001). Autoetnografija ne treba zazirati od pokušaja razumijevanja grupa kojima ne pripadamo. Čini mi se smislenijim kazati kako je autoreferencijalna etnografija autoetnografija, a autoetnografija koja zahtjeva potpuno članstvo zapravo podskup pojma autoetnografije, odnosno domorodačka autoreferencijalna etnografija.

U postojećoj literaturi već sad postoji prostor za uključivanje autoreferencijalnog proučavanja grupa kojih istraživač nije pripadnik. Vryan piše kako „analitička autoetnografija uključuje samoproučavanje i eksplicitnu analizu.“ (Vryan, 2006: 408) Slično tome „*autoetnografija* je ime namijenjeno za formu kritičkog samoproučavanja u kojem istraživač zauzima aktivan, znanstven, i sistematski pogled svog osobnog iskustva u odnosu na kulturne grupe koje istraživač identificira kao slične *sebi* (tj., mi) ili kao *druge* koji se razlikuju od sebe (tj., oni).“ (Hughes i dr., 2012: 209) Takve definicije autoetnografije ne nose ograničenje pripadnosti grupi. Mora li onda autoetnograf biti pripadnik kulture koju proučava? Ne mora. Istraživač može biti autoreferencijalan kad proučava kulturu koje nije dio, ali treba uzeti u obzir da svijet vidi kao osoba definirana kulturnim identitetima koje ima. U tom smislu autoetnograf ne mora biti pripadnik kulture o kojoj piše, ali u tekstu mora biti vidljiv kao pripadnik kulture *iz* koje piše.

4.4 Samodopadnost

Iako je uvođenje autora u tekst, ili bolje razotkrivanje autora u tekstu, bilo odgovor na kritike dane u sklopu „krize reprezentacije“, odluka uključivanja vlastitog

iskustva u tekst (pogotovo na razini primarnih podataka) sa sobom nosi određene probleme i kritike. Najčešće kritike upozoravaju na odmak od sociološkog obećanja kao posljedicu pomicanja fokusa s proučavanog (društvenih ili kulturnih članova, društvenih ili kulturnih fenomena...) na proučavatelja. U osnovi: „metodološki fokus na sebstvo je ponekad pogrešno shvaćen kao dozvola za kopanje dublje u osobno iskustvo bez kopanja šire u kulturni kontekst individualnih iskustava pomiješanih s drugima.“ (Chang, 2008: 54) Delamont kao primjere samodopadnih tekstova kojima nedostaje fokus na kulturu navodi rad Carolyn Ellis (2002) o *njenom* odgovoru na 11. rujan 2001. i refleksije Lise Tillmann-Healy (1996) na *njenu* bulimiju. Delamont ih smatra tekstovima koji se samo nazivaju *istraživanja*, ali im je zapravo fokus autor ili autorica (Delamont, 2007).

Ryang u fokusu društvene znanosti na unutarnje stanje istraživača vidi rizik tretiranja sebstva kao da nastaje i postoji bez relacije s političkim i sociokulturnim kontekstom. Drugim riječima, vidi rizik prakticiranja zapadnjačkog individualizma i zanemarivanja emergentnosti sebstva iz sociokulturnog i političkog konteksta (Ryang, 2000). Za Atkinsona (2006) i Delamont (2007) društveni znanstvenici nisu dovoljno zanimljivi da bi bili predmet društvene znanosti, da bi pisali ili podučavali o sebi. Atkinson piše kako postoji „(...) uzdizanje autobiografskog do stupnja u kojem etnograf postaje znamenitiji od etnografije, sebstvo zanosnije nego drugi društveni akteri.“ (2006: 402) Na istom tragu je Delamont koja smatra kako je većina autoetnografije o osobnoj boli i mukama autoetnografa, što nije važno pitanje za društvenu znanost pogotovo zato što su znanstvenici privilegirana grupa. Delamont smatra kako unatoč svom autoetnografskom inzistiranju na vidljivosti odnosa moći i davanju glasa marginaliziranima, pisati autoetnografiju znači zlorabiti privilegiju koju kao znanstvenici imamo i stajati na krivoj strani razdiobe moći jer se fokusiramo na moćne umjesto nemoćne (2007). Refleksivnost i vidljivost istraživača u tekstu, trebaju odnose moći učiniti transparentnijima, a autoreferencijalnost bi trebala omogućiti osnaživanje utišanih glasova. Možda je marginaliziranim skupinama teoretski lakše napraviti autoetnografsko istraživanje, jer autoetnografija zahtjeva manje resursa od drugih metoda, ali pitanje je rade li takva istraživanja, odnosno koriste li marginalizirane skupine zaista glas koji im autoetnografija pruža.¹⁴

¹⁴ Premda bi odgovor na ovo pitanje bio vrijedan i zanimljiv uvid, ovaj rad nažalost neće na njega odgovoriti. Cilj mi je raspraviti epistemološke i metodološke karakteristike autoetnografije, a ne istražiti karakteristike autora.

Pozivajući se na *Vulnerable Observer* autorice Ruth Behar (1996), brojni autori (primjerice Anderson, 2006; Chang, 2008; Wall, 2016) ističu kako autoetnografski tekst gubi svoje sociološko obećanje kad degenerira u zaokupljenost sobom, odnosno samodopadnost, a najveći izazov uklapanja subjektivnog iskustva u etnografiju je izbjeći zaokupljenost sobom (Davies, 1999). Zbog toga što je autoreferencijalnost osnova autoetnografije, upravo oni koji se zalažu za i koriste autoetnografsku metodu su „u opasnosti od velike samodopadnosti“ (Coffey, 1999: 132) odnosno „[a]utoetnografi trebaju biti upozoreni kako će samodopadna introspekcija vjerojatno proizvesti samoizlažuću priču a ne autoetnografiju.“ (Chang, 2008: 54). Chang, Coffey i Ryang s razlogom upozoravaju na postojanje rizika, ali ne poriču mogućnost pisanja refleksivnog teksta (a time i autoetnografije) koji ne degenerira u samodopadnost. Kao što je već napomenuto, refleksivnost se u društvenim znanostima prihvaća upravo zato što joj je cilj bolje situirati prvenstveno autora, ali i ostale aktere, u sociokulturni kontekst koji okružuje tekst. Dati dio fokusa autoru trebalo bi pomoći jasnije vidjeti zašto autori (istraživači) vide na način na koji vide, što bi autoru i publici posljedično trebalo pomoći kritički sagledati tekst stavljen pred njih. Osim važnosti koju za etnografsku metodu nosi refleksivnost potrebno je imati na umu da „[i]ntenzivno uranjanje u sebstvo i otkrića koja može omogućiti predstavljaju jedan od najvećih potencijala analitičke autoetnografije kao jedinstven dodatak našim metodološkim alatima.“ (Vryan, 2006: 407). Autoreferencijalnost je za Ryang rizik od prakticiranja zapadnjačkog individualizma (2000), a istovremeno autoreferencijalnost je za društvene znanosti potencijalni izvor novih uvida o odnosu osobnog i društvenog ili kulturnog. Autoetnografija koja bježi od prezasićenosti teksta autorom i samodopadnosti je autoetnografija koja ograničava područje novih perspektiva koje obećava (Vryan, 2006). Navedeno je upravo glavni razlog uvođenja autoreferencijalnosti u etnografiju i čini hodanje po granici samodopadnosti i produktivnog uranjanja u sebstvo još delikatnijim i poželjnijim.

4.5 Novi uvidi

Svjesni kritika, autoetnografi raspravljaju kako izbjeći samodopadnost. Velik broj autora slaže se kako autoetnografija nije samodopadna kad pruža nove uvide. „Uvidi razvijeni kroz istraživanje pozicije autora trebaju biti procijenjeni ne nekim a priori standardom, nego svojom mogućnošću generiranja novih i vrijednih uvida za pojedine zajednice znanja.“ (Brigg i Bleiker, 2010: 792) Istražujući kako se osobno

iskustvo istraživača može upotrijebiti kao legitiman i važan izvor uvida u politiku, Brigg i Bleiker (2010) kao primjer rada koji pruža vrijedne nove uvide analiziraju autoetnografiju Carol Cohn (1987) o ulozi jezika u formiranju obrambenih politika SAD-a za vrijeme Hladnog rata. Cohn je pratila promjene u svojoj percepciji sebe i kolega oko sebe u odnosu na kontekst zadatka i apstraktni vojni jezik koji koriste. Došla je do novih spoznaja upravo zbog praćenja vlastitog iskustva (Brigg i Bleiker, 2010) prije, prilikom i nakon upoznavanja svog zadatka, svojih kolega i apstraktnog vojnog jezika korištenog u pripremanju za mogućnost nuklearnog rata. Ellis svojim radom (2002) možda nije pružila vrijedne uvide u političku situaciju nakon 11. rujna i zbog toga potpada pod kritike o samodopadnosti, ali Cohn je upravo zbog motrenja vlastitih iskustva došla do novih uvida o funkcijama pročišćavanja jezika. S obzirom da je fokus njenog rada cijelo vrijeme ostao usmjeren na proučavanu društvenu pojavu i generirao nove uvide besmisleno je optužiti takav tekst za samodopadnost. Cohn je napisala rad koji pokazuje kako „autoetnografija ima ogroman potencijal za izgradnju sociološkog [znanja] zalaženjem u jedinstvena osobna iskustva kako bi osvijetlila te sitne prostore do kojih razumijevanje još nije došlo.“ (Wall, 2016: 7)

Kako bi se izbjegla samodopadnost, pred vlastito iskustvo kao izvor znanja stavljen je zahtjev dolaska do novih uvida. Ideja iza tog zahtjeva je kako autoreferencijalnost nije samodopadnost kad je esencijalna za argument, odnosno kad razlog izlaganja sebe nije pažnja koju izlagatelj time privlači. Izlaganje sebe mora autora i čitatelja odvesti negdje gdje se drugim načinom ne može dospjeti¹⁵ (Behar, 1996). Takvo očekivanje je nepravedan zahtjev stavljen pred autoetnografiju. Anderson (2006) piše kako bi etnografija trkačih staja Rebecce Cassidy (2002) bila kvalitativno drugačija ili nemoguća da autorica nije bila uspješna jahačica. Njen živopisan izvještaj iskustva jahanja konja na galopima je kvalitativno drugačiji od izvještaja koji može dati netko tko je tek promatrač.“ (Anderson, 2006: 401) Cassidy koristi svoja iskustva i dolazi do kvalitativno drugačijeg uvida. Anderson argumentira kako je Cassidy morala biti jahačica kako bi razumjela iskustvo, ali je li morala pisati autoreferencijalno kako bi došla do takvog opisa? Što ako je mogla koristiti svoje poznavanje iskustva i govoriti o tom iskustvu s drugim jahačima i izbjeći autoreferencijalnost? Bi li u tom slučaju rekli kako je autoreferencijalnost esencijalna za njen argument? Ako kažemo da je do takvog

¹⁵ U izvoru: „The exposure of the self who is also a spectator has to take us somewhere we couldn't otherwise get to. It has to be essential to the argument, not a decorative flourish, not exposure for its own sake.“ (Behar, 1996: 14).

opisa mogla doći bez opisivanja svog iskustva, jesu li njeni uvidi manje vrijedni i njen rad samodopadan? Njen tekst nije samodopadan ako se do sličnog opisa moglo doći na drugačiji način. Autoetnografija može doći do novih uvida i pružiti novu perspektivu gledanja na društvenu stvarnost, ali ne mora. Kao što kvantitativna i kvalitativna istraživanja smiju potvrđivati već pokazano, trebala bi smjeti i autoetnografija. Esencijalnost osobnog iskustva za argument znači korištenje osobnog iskustva u argumentiranju. Samodopadnost je korištenje osobnog iskustva bez argumenta koji se pokušava dokazati.

Nakon svega rečenog jasno je kako je autoetnografija plodno tlo za kritike o samoljublju i narcisoidnosti (Holt, 2003). Prisutnost autora u tekstu, prema kom u akademskom svijetu postoji nepovjerenje, čini autoetnografiju plodnim tlom za kritike o samoljublju jer autoreferencijalnost omogućava samodopadnost i zlouporabu moći, a refleksivnost odnose moći najčešće čini transparentnijima. Potrebno je ipak osvijestiti kako kritike narcisoidnosti i samodopadnosti najčešće predstavljaju univerzalne optužbe primijenjene na sve autoetnografije bez obzira na kvalitete pojedinih pothvata. Radovi klasificirani kao autoetnografije mogu biti samodopadni, ali univerzalna optužba za samodopadnost naslovljena protiv autoetnografske metode je zabluda proizašla iz nepovjerenja prema uključivanju autora. (Holt, 2003; Sparkes, 2002). Možda „[n]isu sva osobna iskustva, ni svi pokušaji razumijevanja i interpretacije tih iskustava, jednako bitni i vrijedni za (...) analizu“ (Brigg i Bleiker, 2010: 790), ali neka iskustva i načini interpretacije jesu. „Narrative ne čini akademskim što i koga proučavamo, već kako proučavamo te stvari.“ (Erdmans, 2007: 16) Problem nije u korištenju iskustva autora, već u tome kako se koristi. Zato ću raspravljati o tome što autoetnografske uvide čini znanstvenima i kakve stavove o tom pitanju zauzimaju analitički, a kakve evokativni autoetnografi.

5. NADILAZAK IDIOSINKRATIČNOSTI

5.1 Povezivanje osobnog i kolektivnog

Autoetnografije i druge narativne metode često su priče jedne ili nekoliko osoba i kao takvima im se osporava status znanstvene metode (Erdmans, 2007). Drugačije rečeno: autoetnografije su samodopadni tekstovi zato što su *tek priče*, i to priče *samo jedne ili nekoliko osoba*. Ali autoetnografije ciljaju biti više od *samo priča*. „Za razliku od memoara, autobiografija, osobnih dnevnika, i blogova, autoetnografski projekti ciljaju doprinijeti *akademskom razgovoru*.“ (Adams i dr., 2014: 36-37) Za razliku od neznanstvenih tekstova, autoetnografije ciljaju povezati narative s kulturnim ili društvenim aspektom (Ellis i dr., 2011), a „[r]azumijevanje načina života, povezivanje s širim strukturama je ono što narative pomiče u sferu znanosti“ (Erdmans, 2007: 14). Autoetnografija se ostvaruje kao znanstvena metoda tek kad uspijeva razlučiti idiosinkratično od kulturnog ili društvenog i opisati vezu između njih. Nadilaženje idiosinkratičnosti je prvi korak generaliziranja nalaza: poopćivanje s jedne na više osoba. Kao ni ostala kvalitativna istraživanja, autoetnografije se ne fokusiraju na generalizaciju u tradicionalnom smislu probabilistički utemeljenog zaključivanja na temelju reprezentativnih uzoraka (Ellis i dr., 2011; Lincoln i dr., 2011). U ovom poglavlju prezentirat ću na koji način analitički i evokativni autoetnografi pristupaju nadilaženju idiosinkratičnosti, odnosno poopćivanju nalaza ili povezivanju nalaza s širom kulturnom i društvenom stvarnosti.

5.2 Eksplicitno argumentiranje

Analitičke autoetnografije pokušavaju prikazati proučavani društveni svijet i proučavano osobno iskustvo pod istragom, ali i iskoristiti opisano iskustvo za razvijanje generaliziranih teoretskih razumijevanja društvenih procesa. Drugim riječima, analitički autoetnografi ciljaju stvoriti vezu između podataka i teorije (Anderson, 2006) jer „vrijednost i vitalnost istraživanja ovise o pružanju *teoretskog* osvjetljavanja proučavane teme.“ (Karp, 1996: 14) Analitičke autoetnografije pristupaju nadilaženju idiosinkratičnosti, odnosno generalizaciji na isti način kao i *mainstream* kvalitativna istraživanja: eksplicitnim argumentiranjem poopćivosti izvještenog slučaja. U kvalitativnom istraživanju pokušaj generalizacije zahtjeva izgradnju eksplicitnog argumenta koji podupire takvu tvrdnju. Potrebno je jasno opisati proces prikupljanja podataka, sudionike, aktivnosti i kontekst svega navedenog (Duran i dr., 2006).

Hughes i suradnici izvještavaju da su Laubscher i Powell (2003) analizirali „kako i zašto su se uzorci mogli pojaviti; njihove društvene, kulturne, ili povijesne kontekste; njihove interakcije; i koje alternativne tvrdnje bi se mogle smatrati legitimnima i zašto.“ (Hughes i dr., 2012: 215) Kao i druga branjiva kvalitativna istraživanja, u analizu i interpretaciju te argumentiranje poopćivosti svojih zaključaka autoetnografije „(...) uključuju opovrgavajuće dokaze, alternativne interpretacije dokaza, i ograničenja uzrokovana nedostatkom dokaza ili konfliktnim dokazima“ (Hughes i dr., 2012: 215). Andersonovi (2006) egzemplari analitičkih autoetnografija povezuju iskustva autora i drugih sudionika istraživanja s širim društvenim strukturama. Andersonovi egzemplari (2006), Cohn (1987) i mnogi drugi autoetnografi¹⁶ pružaju jednako dobre analize i interpretacije kao i Winograd (2002) čije se analize i interpretacije Hughesu i suradnicima čine „branjive barem koliko i analize i interpretacije u drugim oblicima kvalitativnog istraživanja.“ (Hughes i dr., 2012: 214)

Zbog sličnosti analitičkih autoetnografija s *mainstream* kvalitativnim istraživanjima nije moguće puno govoriti o posebnosti nadilaženja idiosinkratičnosti u analitičkim autoetnografijama. Analitički autoetnografi pristupaju nadilaženju idiosinkratičnosti eksplicitnim argumentiranjem kao što kvalitativna istraživanja općenito pristupaju generalizaciji. Analitičke autoetnografije od *mainstream* kvalitativnih istraživanja razlikuje prvenstveno primarni izvor podataka. Primarni izvor podataka u autoetnografijama su osobna iskustva autora, a kao što je već argumentirano u ranijem poglavlju: korištenje osobnih iskustava autora opravdano je koliko i korištenje iskustava drugih informanata. Osobna iskustva autora zapisuju se u obliku bližeg ili daljeg sjećanja kao što podaci dobiveni intervjuiranjem u *mainstream* kvalitativnom istraživanju dolaze iz prepričanih i potom zapisanih sjećanja informanata, odnosno narativa. Narativi su kritizirani kao odviše subjektivni čak i van autoetnografije (Erdmans, 2007), ali suvremene društvene i humanističke znanosti odmaknule su se od zastarjelih koncepcija objektivnosti kao pronalaženja nepromjenjive *Istine* i zato se „[o]sobni narativi ne mogu (...) odbaciti kao neakademski temeljem toga da ne prezentiraju objektivnu „pravu“ sliku.“ (Erdmans, 2007: 15) Iako autoetnografi ne traže objektivnu sliku svijeta potrebno je naglasiti kako je sjećanje selektivno, oblikovano i prepričano (Muncey, 2005) u kontekstu istraživanja, često s odmakom od trenutka događaja i izmijenjeno iskustvima koja su slijedila nakon prepričanog događaja ili s

¹⁶ Za više primjera vidi Anderson, 2006; Wall, 2006; Hughes i dr., 2012

cenzuriranim dijelovima. Ništa od navedenog nužno ne znači laganje (Muncey, 2005), ali podaci prikupljeni samo iz sjećanja autora mogu korištenje sebstva dovesti pod još snažniju sumnju i dovesti validnost podataka u pitanje (Holt, 2003). Srećom, istraživačeva sjećanja je lako nadopuniti korištenjem višestrukih izvora podataka poput intervjua, dokumenata i artefakata (Chang, 2008) kao što se mogu dopuniti i sjećanja informanata. Korištenjem višestrukih izvora stvaramo bazu za triangulaciju kojom je moguće povećati preciznost sadržaja i validnost autoetnografije (Chang, 2008) ili druge vrste kvalitativnog istraživanja. Korištenje vlastitih sjećanja ne sprječava autoetnografe u adekvatnom opisivanju i interpretiranju društvene i kulturne stvarnosti. Druga i možda značajnija prepreka u nadilaženju idiosinkratičnosti je korištenje iskustva autora bez korištenja iskustava drugih informanata u autoetnografskom istraživanju. Potrebno je napomenuti kako se ta razlika *mainstream* i autoetnografskih istraživanja ne odnosi na analitičke autoetnografije kakve opisuje Anderson, već samo na umjerene analitičke autoetnografije.

5.3 Analitičke autoetnografije i broj promatranih osoba

Kritike fokusirane na broj promatranih osoba češće dolaze od znanstvenika koji koriste velike uzorke (npr. kvantitativni sociolozi) nego od kvalitativnih istraživača koji često koriste studije slučaja kako bi razumjeli društvo (Erdmans, 2007). Ipak, sličnu kritiku upućuju i neki analitički autoetnografi za koje uvidi nisu znanstveni ako ne uključuju dijalog s drugima (vidi Anderson, 2006). Anderson smatra kako etnografski imperativ dijaloškog sudjelovanja istraživača s drugima u društvenim svjetovima koje zajedno pokušavaju razumjeti drži autoetnografe podalje zaokupljenosti sobom. Kad se autoetnografi nedovoljno bave drugima vrebaju ih problem samodopadnosti jer su na svakom koraku suočeni s problemima vezanim uz sebe (Anderson, 2006). Evokativni i umjereni analitički autoetnografi ne isključuju dijaloško sudjelovanje istraživača s drugima (vidi Foster, 2006; Marvasti, 2006; Tillmann-Healy, 2001), ali za njih su prihvatljivi i tekstovi u kojima autor koristi samo svoja iskustva.

Svjestan kako kvalitativna istraživanja tipično nemaju uzorke iz kojih se rezultati mogu poopćiti statistički, Anderson uzorak od jedne osobe svejedno smatra sumnjivim. Kad Anderson ističe kako je za autoetnografije i etnografije nemoguće generalizirati iz uzorka N=1 (Anderson, 2006) zapravo tvrdi kako nije moguće adekvatno argumentirati poopćivost nalaza iz takvog uzorka. Anderson smatra da, iako autoetnografi jesu dio društva i kulture, trebaju tražiti interpretacije, stavove, i osjećaje

drugih (Anderson, 2006). Ukratko, trebaju podatke o drugima. Varijacije, promjene i kontradikcije u interpretacijama svijeta česte su i među članovima iste grupe čak i kad su u sličnim pozicijama (Hayano, 1979; Anderson, 2006) pa čak ni u autoetnografijama vlastite kulture ili društva nije moguće neproblematično pretpostaviti da iskustvo koje autor teksta opisuje nije idiosinkratično. Bez podataka o drugima, autoetnografi ne mogu razlučiti idiosinkratsko u sebi od kolektivnog u sebi. Autoetnografije se često osvrću na postojeće teorije, prakse, metodologiju i rezultate istraživanja i ističu mjesto i doprinos vlastite studije unutar šireg konteksta (Hughes i dr., 2012). Takvim dijalogom s postojećom literaturom autoetnografi mogu doći do podataka o drugima koji će im pomoći nadići moguću idiosinkratičnost podataka dobivenih iz vlastitog iskustva.

Nadomještanje podataka o drugima pomoću literature nosi rizik pristranosti podataka istoj toj literaturi. Autoetnografi prije konstrukcije i pisanja svojih radova čitaju druge znanstvene radove i uokviruju svoj rad i svoje življeno iskustvo u postojeće teorije više nego laički ispitanici/kazivači. Autoetnografi su promijenili svoju percepciju stvarnosti svojom obukom kao znanstvenici i vjerojatnije je da će vidjeti svijet na način koji potvrđuje literaturu s kojom uspoređuju svoja iskustva. Sidrenje percepcije je problem i u drugim istraživačkim metodama. Radovi se i inače pozivaju jedni na druge, ali u njima postoji drugi izvor podataka. Problem sidrenja percepcije je teško empirijski pokazati i teško je procijeniti je li zaista veći u autoetnografiji nego u drugim metodama. Potrebno je naglasiti kako autoetnografije mogu pobijati postojeće nalaze i interpretacije što znači da sidrenje percepcije nije nepremostiv problem već pitanje o kojem treba razmišljati pri izradi autoetnografije, kao i pri izradi drugih istraživanja.

Neovisno o broju promatranih osoba, analitičke autoetnografije inzistiraju na eksplicitnoj argumentaciji, odnosno na eksplicitnoj analizi i interpretaciji, kako bi njihovi tekstovi nadišli idiosinkratičnost izvještenih iskustava i jasno pokazali poveznicu tih iskustava i šire kulturne i društvene stvarnosti. „Analiza kroz autorski glas je ono što razlikuje narativ kao umjetnost od narativa kao akademskog diskursa.“ (Erdmans, 2007: 17) Dok analitički autoetnografi analizu i interpretaciju smatraju nužnima za prelazak teksta iz autobiografske priče u znanstveni tekst, evokativni autoetnografi ih smatraju nečim što je tek uobičajen preduvjet za objavljivanje u nekim društveno znanstvenim časopisima (Ellis i dr., 2011).

5.4 Složen odnos evokativne autoetnografije i analize

Evokatívni autoetnografi često ne povezuju svoje narative s širom kulturnom ili društvenom slikom (Wall, 2016). Wall (2016) primjećuje kako cijeli zbornik korišten kao egzemplar za kritičku (evokatívnu) autoetnografiju (vidi Boylorn i Orbe, 2014) ilustrira problem evokatívni autoetnografija u kojima autori ne nude nikakvu analizu već priče ostavljaju čitateljima na promišljanje, premda definiraju autoetnografiju kao kulturalnu analizu kroz osobne narative. Nije dovoljno pružiti samo autorovu priču (Chang, 2008; Brigg i Bleiker, 2010), jer bez jasne kulturne analize i interpretacije, autoreferencijalni tekstovi ostaju tek deskriptivni autobiografski memoari (Chang, 2008). Izostavljanjem analize iz teksta riskiramo da razlike i veze između individualnog i kolektivnog nisu jasno iscertane. Kritika koju Wall (2016) upućuje govori kako Boylorn, Orbe i autori uključeni u zbornik (2014) nisu ispunili svoj akademski zadatak iscertati te linije umjesto čitatelja i u tom smislu nisu napravili ništa više akademski nego bilo koja osoba koja prepričava svoje dogodovštine i osjećaje u njima.

Evokatívni autoetnografi ne zabranjuju analizu i interpretaciju, ni stavljanje svog rada u kontekst postojećeg znanja i teorije, ali to ne smatraju nužnim i sudeći po njihovim kritikama analitičkih i umjerenih autoetnografija ne odobravaju gubitak slobode forme nauštrb klasičnog akademskog oblika analize i interpretacije (vidi Ellis, 2009a; Ellis, 2009c). Najblaže rečeno, analizu i interpretaciju ne stavljaju u prvi plan. Stacy Holman Jones navodi kako u svojim radovima često koristi bilješke na kraju teksta kao način povezivanja postojećeg istraživanja i teorije s pričama i iskustvima koje priča (Adams i dr., 2014), ali napominje kako „drugi autoetnografi pridonose i proširuju postojeća istraživanja i teoriju u potpunosti kroz priču ili druge estetske načine.“ (Adams i dr., 2014: 38) Takav stav je u skladu s drugim evokatívnim autoetnografima koji, smatra Chang (2008), sugeriraju kako je reflektivno ispričati vlastitu priču dovoljno za proizvodnju pronicljive znanosti i poticanje političke transformacije (vidi Holt, 2003; Bochner i Ellis, 1996; Ellis, 1995).

Autoetnografi, a posebice evokatívni, ističu kako njihovo korištenje osobnog ne bi trebalo biti prosuđivano metodološkim pretpostavkama koje ne informiraju njihove pristupe (Holt, 2003; Sparkes, 2000; Ellis i dr., 2011). Adams, Holman Jones i Ellis pišu kako je jedan od ključnih ideala evokatívne autoetnografije „[p]ovezivanje osobnog (unutarnjeg) iskustva, uvida, i znanja s širim (relacijskim, kulturnim, političkim)“ (Adams i dr., 2014: 25). Evokatívni autoetnografi tvrde kako je cilj autoetnografije proizvesti analitičke i pristupačne tekstove koji pozitivno transformiraju nas i našu

okolinu (Holman Jones, 2005). U konačnici, za istaknute evokativne autoetnografe „autoetnografske priče su umjetničke i analitičke demonstracije o tome kako spoznajemo, imenujemo, i interpretiramo osobno i kulturno iskustvo.“ (Adams i dr., 2014: 1) Možda je postojanje analize ipak pretpostavka temeljem koje je opravdano prosuđivati evokativne autoetnografije, ali potrebno je napomenuti kako evokativni autoetnografi imaju drugačiji pogled na to što znače analiza i povezivanje s širim kulturnim kontekstom (Adams i dr., 2014).

5.5 Emocionalno rezoniranje kao drugačija vrsta analize

Adams, Holman Jones i Ellis smatraju kako se analiza i interpretacija manifestiraju na različite načine ovisno o tome je li tekst realistički, impresionistički ili ekspresionistički (Adams i dr., 2014). „Dok realistički tekstovi često odvajaju priču i analizu, pokazivanje i interpretaciju, impresionistički tekstovi uranjaju čitatelje u iskustvo kako bi ga razumjeli; oslanjaju se na impresije koje označavaju/stvaraju kao svoj način interpretacije i analize.“ (Adams i dr., 2014: 86) Slični u svojoj udaljenosti od realističkih tekstova, ekspresionistički „tekstovi se oslanjaju na evokaciju i osjećanje, i koriste priču kao mehanizam za interpretaciju i analizu.“ (Adams i dr., 2014: 87)

Stav evokativnih autoetnografa prema eksplicitnom argumentiranju kao nadilaženju idiosinkratičnosti i prema realističkoj epistemologiji i formi akademskog teksta najbolje je iskazan u riječima koje koriste kako bi opisali realističke tekstove: „Realističke autoetnografije koriste perspektivu – primarno istraživačevu perspektivu, ali i perspektivu sudionika – kako bi stvorili osjećaj *istinolikosti*, osjećaj ili iluziju stvarnosti.“ (Adams i dr., 2014: 85) Autoetnografski tekstovi traže istinolikost kojom žele postići emocionalno rezoniranje teksta s čitateljima. „Žele u čitateljima evocirati osjećaj da je opisano iskustvo životno, uvjerljivo, i moguće, osjećaj da reprezentirano može biti istinito.“ (Ellis i dr., 2011: paragraf 34) Čak i kad pišu realističke tekstove, za evokativne autoetnografe „[i]deje poopćivosti i transferabilnosti (...) u konačnici ovise o poveznicama koje čitatelji izvode kako bi povezali autoetnografski tekst sa svojim iskustvima.“ (Hughes i dr., 2012: 214) Sav tekst su tek priče kojima želimo nešto prenijeti određenoj publici. „Ono što je bitno je način na koji priča omogućava čitatelju ulazak u subjektivan svijet pripovjedača – vidjeti svijet iz njenog ili njegovog gledišta, čak i ako se taj svijet ne poklapa sa *stvarnošću*“ (Plummer, 2001: 401). Razlika akademskog teksta i bajke je u publici kojoj je poruka namijenjena i usporedno tome u stilskim sredstvima i metaforama koji tom žanru odgovaraju za prenošenje poruke

ciljanoj publici. Analiza je za evokativne autoetnografe samo jedno od obilježja akademskog žanra (Adams i dr., 2014) a konvencije akademskog pisanja stvaraju samo *iluziju* stvarnosti kojom se pokušava rezonirati s određenim tipom publike. Za evokativne autoetnografe eksplicitno argumentiranje samo rezonira s drugim tipom publike.

Nominalno svi autoetnografi pokušavaju postići razumijevanje kulture i društva kroz analizu i interpretaciju (Reed-Danahay, 1997; Anderson, 2006; Chang, 2008; Brigg i Bleiker, 2010; Hughes i dr., 2012; Adams i dr., 2014; Wall, 2016), ali evokativni autoetnografi u nekim trenucima pišu kako je analiza podataka tek uvjet za objavljivanje i kako se razumijevanju društva i kulture može pridonijeti tekstovima bez analize. U drugim pak trenucima puno šire definiraju analizu, a u trećim analitičke autoetnografe optužuju za zauzdavanje autoetnografije konvencijama akademskog pisanja. Bez dubljeg zalaženja u načine na koji evokativni autoetnografi definiraju analizu, mogu samo kazati kako velik dio akademske zajednice ne prepoznaje analizu i interpretaciju kad su izjednačene s pričom ili skrivene u impresiji koju priča ostavlja na čitatelje teksta. Ideje kako je sve što je napisano analitično utoliko što je donesena odluka da se zapiše jedna, a ne druga stvar (Anderson, 2006) „pretvara analizu u toliko široku kategoriju da obuhvaća sve od društveno znanstvenih članaka do dnevnika i popisa namirnica.“ (Anderson, 2006: 387) Iz takvog stajališta, kao ni Wall (2016), ne mogu prihvatiti da su radovi u zborniku *Critical Autoethnography* (Boylorn i Orbe, 2014) analitični ili da je povezivanje autoetnografske priče s postojećom teorijom samo u bilješkama na kraju teksta zadovoljavajući oblik analize i interpretacije podataka za nešto što se naziva znanstvenim tekstom.

Usprkos pokušajima širenja definicije analize i interpretacije, za ovu vrstu autoetnografije eksplicitna argumentacija, odnosno analiza i interpretacija unutar teksta, zapravo nisu načini nadilaženja idiosinkratičnosti. Čitatelji su ti koji uspoređuju svoje života s opisanim iskustvima, i čitatelji su ti koji razmišljaju kako su životi slični ili drugačiji i zašto (Ellis, 2004). U evokativnoj autoetnografiji opisano iskustvo autora nadilazi idiosinkratičnost u onim aspektima u kojima čitatelji rezoniraju s tekstom. Drugim riječima, tekst je poopćiv onoliko koliko rezonira s čitateljima koji poopćivost teksta testiraju određujući govori li im autoetnografija pred njima o njihovom iskustvu ili o životima drugih koje znaju. Autor teksta utječe na poopćivost svojom sposobnošću osvjetljivanja nepoznatih kulturnih procesa (Ellis i Bochner, 2000; Ellis i Ellingson, 2000; Ellis i dr., 2011). Na kraju, evokativni autoetnografi smatraju da su nadišli

idiosinkratičnost kad čitatelji imaju osjećaj da su uspješno informirani o nepoznatim drugima (Ellis, 2004).

5.6 Eksplicitno argumentiranje nasuprot emocionalnom rezoniranju

Kao ni ostale kvalitativne metode, autoetnografija ne mora poopćiti nalaze na šire populacije, ali kako bi tekst bio znanstven, autoetnograf treba moći pokazati jesu li promotrena kulturna ili idiosinkratična obilježja. Način na koji se argumentira poopćivost je isti na koji se argumentira da je promotreno kulturno. Za analitičku autoetnografiju to su analiza i interpretacija kroz autorski glas, a za evokativnu to je emocionalno rezoniranje s čitateljima.

Evokativni autoetnografi prenose metodološka pitanja i pitanje nadilaženja idiosinkratičnosti na čitatelje. Na autoru je da odabere stil kojim čitateljima najbolje sugerira odgovor na ta pitanja. Evociranje emocionalne rezonance s čitateljem nije dovoljno za analitičke autoetnografe (Anderson, 2006) jer analitičku društvenu znanost definira korištenje empirijskih podataka u svrhu dobivanja uvida u neki skup društvenih fenomena širi od onog koji pružaju sami podaci (Couch, 1989; Prus, 1996; Burawoy, 1998; Smith, 2000; Anderson, 2006). Analitički autoetnografi se s metodološkim pitanjima i nadilaženjem idiosinkratičnosti, kao i *mainstream* kvalitativna istraživanja, suočavaju eksplicitnim argumentiranjem adekvatnosti načina na koji su koristili metodu, i eksplicitnom analizom i interpretacijom podataka kako bi njihovi zaključci nadišli idiosinkratičnost osobnog iskustva autora.

U teoriji, bilo koji tekst može emocionalno rezonirati s čitateljima i informirati ih o njihovim i tuđim životima i stvarnosti oko njih. Eksplicitna analiza i interpretacija podataka su ono što eksplicitno povlači linije između individualnog i kolektivnog. Bez njih se postavlja pitanje razlike autoetnografskih narativa u odnosu na laičke. Za znanstveni tekst je neprihvatljivo čitatelju ostaviti zadatak povezivanja podataka i teorije. Bez eksplicitne analize i interpretacije nejasno je uspijeva li autoetnografski tekst povezati osobno s kolektivnim i može li se takav autoetnografski tekst smatrati znanstvenim ili ga je bolje promatrati kao potencijalno koristan laički izvještaj.

6. ETIKA I AUTOETNOGRAFIJA

6.1 Autoetnografija i etičke smjernice

U ranijim poglavljima sam raspravljao može li autoetnografija stvarati znanje, ali pri stvaranju znanja moramo misliti o tome možemo li to znanje stvoriti na etički prihvatljiv način. Kao što Eisner ističe znanje je ukorijenjeno u iskustvu i potrebna nam je metoda za reprezentaciju osobnog iskustva (1988), ali nužno je da ta metoda bude etična. Pisanje autoetnografije ponekad (Adams i dr., 2014) ili često (Wall, 2016) ne ulazi u djelokrug institucionalnih etičkih komisija i ne zahtjeva etička dopuštenja u uobičajenom smislu. *Ponekad* i *često* riječi su koje se odnose na istu situaciju, ali pokazuju različitu poziciju koju autoetnografi zauzimaju spram pitanja autoetnografije i etike. Naime pisanje autoetnografije ne zahtjeva uobičajena etička dopuštenja, odnosno informirani pristanak sudionika u situacijama u kojima se smatra da sudionika zapravo nema, u kojima je subjekt autoetnografije samo autor teksta. Kombinacija opisivanja iskustva autora i iskustva drugih sudionika zahtjeva informirani pristanak, ali ne i za autora.

Posebne etičke smjernice za autoetnografe tek su u začetku i pojavljuju se tek odnedavno (Wall, 2016). Može se činiti kako nema potrebe za posebnim autoetnografskim etičkim smjernicama jer su autoetnografi sposobni temeljem općenitijih etičkih smjernica izraditi istraživačke radove koji poštuju uvjete pristupa terenu i pristanke sudionika. Čitajući autoetnografije, autori poput Hughesa i suradnika smatraju kako su zbog inzistiranja na reflektivnosti mnogi autoetnografi istovremeno svjesni potencijalnih konflikata interesa i načina na koji je njihova pozicija kao istraživača i člana društva mogla utjecati na prezentiranje rezultata te shodno tome pri osmišljavanju terena i kasnije pri prezentaciji rezultata posvećuju prostor diskusiji spomenutih konflikata (Hughes, i dr., 2012). Kad autoetnografije uključuju klasične sudionike (koje se može anonimizirati jer su nevezani uz osobni narativ istraživača) kako bi ih zaštitili moguće je osloniti se na osnovne etičke smjernice kakve se naširoko primjenjuju u istraživanjima koja uključuju osobe, njihove stavove i iskustva. Ali u autoetnografijama postoje i sudionici koji ne sudjeluju na klasičan način. Njih nije tako lako anonimizirati. Od najranijih autoetnografija bilo je jasno kako autor nije anonim, ali uvriježeno vjerovanje je bilo kako to nije problematično. Razvojem autoetnografije postalo je jasnije kako je tretiranje autorovog autobiografskog narativa znatno kompleksnije nego što se u početku mislilo.

6.2 Problem anonimiziranja osoba impliciranih autorovim narativom

Kroz leće evokativne autoetnografije anonimiziranje priče „nije cilj niti smisao autoetnografije. Ona je paradigmatički okvir kroz koji gradimo priču koju ne skrivamo, nego razotkrivamo, time se zauzimajući za promjenu. Autoetnografija znači svjesno zakoračivanje u proces rastakanja granica profesionalnog i osobnog, svakodnevnog i neuobičajenog, privatnog i javnog.“ (Škrbić Alempijević i dr., 2016: 98) Pitanje anonimiziranja osoba u priči za evokativnu autoetnografiju (bilo) je sporedno pitanje u odnosu na vrijednost koja se pridaje evokativnosti priče. Potaknuti vlastitim susretima s neugodnostima i neetičnim postupcima drugih autoetnografa, brojni autoetnografi počeli su diskutirati nemogućnost anonimiziranja autoetnografskog narativa kao etički problem (vidi Chang, 2008; Ellis, 2007; Ellis i dr., 2011; Muncey, 2010; Roth, 2009; Tolich, 2010; Tullis, 2013; Wall, 2016). Dio neetičnog ponašanja možemo pripisati općenitom zanemarivanju etike u istraživačkom radu, ali dio problema proizlazi iz specifičnosti autoetnografije u odnosu na ostale istraživačke metode i nedostatka smjernica za etičko provođenje autoetnografskog istraživanja.

Nedostatak etičkih smjernica je posebice problematičan s obzirom da su često najutjecajnije smjernice za korištenje neke metode egzemplarni radovi. Egzemplarne autoetnografije su najblaže rečeno etički sumnjive. U svojoj kritici autoetnografije Delamont (2007) propitkuje radove koje su predvodnici autoetnografije, Ellis i Bochner (1996), uvrstili u *Composing Ethnography*, knjigu koja je svijetu definirala kako izgledaju autoetnografije. Primjerice Delamont ističe da Carol Rambo Ronai nije mogla od svoje majke ishoditi informirani pristanak, a Ronai (1996) je svejedno objavila *My mother is mentally retarded*. Ellis i Bochner su bez obzira na nemogućnost pristanka uvrstili ovaj rad među egzemplare autoetnografije (Delamont, 2007). Ronai je napisala rad koji je zaista egzemplar evokativne autoetnografije: osobna je priča autorice, evokativan je, govori o patnji i ima terapeutsku ulogu za autoricu. Osim što je primjer evokativne autoetnografije, ovaj rad je i primjer nemogućnosti anonimizacije svih aktera u autoetnografijama. Preciznije, ovaj rad pokazuje kako je u autoetnografiji nemoguće zaštititi identitet osoba koje su u suodnosu s autorom ili autoricom teksta, a koje iz bilo kojeg razloga ne mogu ili ne žele dati pristanak za svoje posredno prisustvo u tekstu. Uobičajeno je zamijeniti imena osoba pseudonimima, što je jedna od metoda zaštite koju predlažu Chang (2008), Adams, Holman Jones i Ellis (Adams i dr., 2014), ali ta metoda zaštite nije u potpunosti primjenjiva u autoetnografiji. Zato što je autoetnografija objavljena kao autoetnografija znamo čiji je autorski glas. Kad autor u

svom iskustvu navodi nekog od svojih poznanika nije teško prepoznati stvarnu osobu u priči čak ni kad je uložen trud u anonimiziranje (što nije uvijek slučaj). Autoetnografi ne mogu anonimizirati sve osobe koje se spominju u njihovim narativima. Identificiranjem sebe u svom narativu posredno identificiramo i sve druge osobe koje su nedvojbeno i javno povezane s nama (Adams, 2006; Chang; 2008; Delamont, 2007; Ellis i dr., 2011; Etherington, 2007; Hughes i dr., 2012; Trahar, 2009; Wall, 2016).

Vjerovanje da autonarativne metode poput autoetnografije ne moraju paziti na povjerljivost podataka jedna je od zamki u koje autoetnograf lako može upasti (Chang, 2008). Definicija autoetnografije kao metode proučavanja kulture kroz *vlastito* iskustvo lako može zavarati (a mnoge i jest) kako je vlastito iskustvo u definiciji zaista samo u vlasništvu autora. Možda je autor spreman razotkriti sebe, ali postavlja se pitanje ima li pravo razotkrivanjem sebe razotkriti i druge likove-osobe u svojoj priči. U duhu refleksivnosti istraživač se u autoetnografiji prepoznaje kao istraživač i član zajednice o kojoj piše i često dijeli iskustvo sa svojim subjektima, te s njima nakon istraživanja nastavlja suživot. Svaka osoba postoji u relaciji sa svijetom i ostvaruje se s drugima i kroz druge (Roth, 2009) pa je važno razmotriti na koji način prezentiramo druge, pogotovo kad su drugi, kao u autoetnografiji, bliski drugi i zato lako prepoznatljivi drugi (Wall, 2016). Priča koju autoetnograf priča o svom iskustvu ima podijeljeno vlasništvo među impliciranim osobama. Netko bi možda argumentirao drugačije etičko stajalište, ali autoetnografi ističu relacijsku etiku kao osnovu autoetnografije (Chang, 2008; Ellis, 2007; Hughes i dr., 2012; Trahar, 2009; Wall, 2016) koja je posebice važna za autoetnografe zbog specifičnosti metode (Ellis, 2007).

6.3 Pokušaji zaštite

Ellis, Bochner i Holman Jones prepoznaju važnost zaštite osoba koje se spominju u opisima autorovih iskustava (nadalje implicirane osobe) i navode kako su autoetnografi razvili običaj komunikacije o tekstu s takvim osobama. Autoetnografi osobama prisutnima u tekstu trebaju pokazati rad i dati priliku da reagiraju i govore o tome kako su reprezentirani u tekstu (Ellis i dr., 2011). Jasno je kako se to ne događa samo od sebe i nije vidljivo u radovima koje navodi Delamont (2007), niti mnogim radovima s kojima se Wall (2016) susrela kao recenzentica. Uspostavljanje etičkih načela istraživanja zahtjeva konstantan rad. Wall ističe važnost recenzenata u procesu uspostavljanja etičkih načela. Wall (2016), kao recenzentica, od autora zahtjeva prisutnost uvjerenja čitatelju rada da su prikazane osobe pristale na takav prikaz ili da je

njihova anonimnost uspješno osigurana. U svom novom priručniku za autoetnografiju, Adams, Holman Jones i Ellis (Adams i dr., 2014) komentiraju kako su kroz godine uvidjeli etičku suspektност vlastitih radova. Ellis komentira svoj raniji rad u kojem je pisala o svom odnosu s majkom (Ellis, 1996):

„(...) Ja (Carolyn) sam već pisala o neugodnosti koju sam osjećala jer nisam podijelila svoj tekst o brizi za svoju postariju majku s njom prije nego je objavljen. (...) Iako sam imala svoje razloge (...) moji razlozi djelovali su mi etički sumnjivi.“ (Adams i dr., 2014: 59)

Shvaćanje i priznavanje da su radili istraživanja koja u retrospektivi i u njima izazivaju zazor zbog razotkrivajućeg efekta, odnosno nedostatne zaštite, osoba čije su živote izložili javnosti misleći kako su autoetnografski narativi samo autorski, izrazito je važno s obzirom na velik utjecaj koji Ellis i njeni suradnici imaju na definiranje autoetnografije. U istom priručniku Adams, Holman Jones i Ellis usmjeravaju autoetnografe da uz osnovne etičke smjernice u konstrukciji, provođenju i pisanju obavežno: (1) u svakom koraku procesa traže pristanak i mišljenje impliciranih osoba; (2) vode računa o etici posljedica, odnosno o mogućim posljedicama provođenja i objave istraživanja za sve uključene i implicirane; (3) zaštite privatnost i identitet sudionika (Adams, i dr., 2014). Njihovo aktivno sudjelovanje u diskusijama o etici obećaje pozitivne promjene za autoetnografiju.

Koraci prema uspostavljanju strože kontrole etičnosti autoetnografije su dobrodošli i čini mi se kako će predložene smjernice rasvijetliti sukob etike i obećanja autoetnografske metode. Spomenut ću radove (napisane prije nego su rasprave o odnosu autoetnografije i etike poprimile današnji intenzitet) koji ilustriraju kako je nemoguće etično obraditi neke klasično autoetnografske teme. Uz uobičajene etičke smjernice, od autoetnografa se očekuje da „pruže zaštitu za osobe smanjene autonomije, uključujući traženje pristanka za sudjelovanje u istraživanju od njihovih skrbnika.“ (Adams i dr., 2014: 56) Teško je odrediti koliko je osoba smanjene autonomije zaštićena kad je skrbnik takve osobe autor teksta. Nekoliko godina nakon što je Holman Jones napisala svoj esej *Lost and Found* (Holman Jones, 2011), Holman Jones piše kako je sa svojim djetetom imala teške razgovore o dostupnosti njenog rada *online* i potencijalnom izvoru sramote dođe li u ruke djetetovim školskim prijateljima (Adams i dr., 2014). Je li Holman Jones trebala čekati punoljetnost svog posvojenog djeteta da dobije odobrenje za objavu svog rada? Ronai (1996) nije mogla svoju mentalno retardiranu majku tražiti pristanak, Schneider (2005) je umjesto svog shizofrenog djeteta dala pristanak, Holman

Jones (2011) i Wall (2012) nisu mogle ni trebale tražiti informirani pristanak djece čije posvajanje su opisivale. Svi od navedenih radova predstavljaju iznimno komplicirana etička pitanja s kojima se autori koji odaberu autoetnografsku metodu trebaju biti spremni suočiti. Chang (2008) predlaže jednu moguću etičnu opciju za slučajeve u kojima nema drugog odgovarajućeg rješenja: moramo prihvatiti da možda našu priču treba ispričati netko drugi tko će nas moći anonimizirati. Alternativno, možda autoetnografi mogu pokušati anonimizirati sebe. Možda se mogu postaviti kao da je njihova priča zapravo tuđa. U tom slučaju bilo bi moguće anonimizirati autora i time osobe prisutne u priči, ali time bi autoetnografija izgubila dio transparentnosti koja je u autoetnografiji od početaka bila iznimno važna.

Pri odabiru autoetnografske metode potrebno je biti svjestan kako su problemi s anonimnošću neodvojivi od toga što autoetnografija jest. Autoetnografi mogu anonimizirati priče koje pričaju uključeni kazivači, ali ono što autoetnografiju čini autoetnografijom, autorova priča, sprječava (ili u najboljem slučaju otežava) anonimnost ostalih osoba autorove priče zbog javnosti autorovog identiteta. Svi autoetnografi moraju se suočiti s problemom anonimizacije i odlučiti kada će se na koji način s tim problemom nositi.

7. ZAKLJUČAK

U ovom radu sam argumentirao da je autoetnografija kvalitativna istraživačka metoda koja koristi osobno iskustvo autora (autoreferencijalnost) kao jedan od izvora podataka pomoću kojih pokušava spoznavati društvenu i kulturnu stvarnost. Temeljem literature prepoznao sam dva dominantna tipa autoetnografije: analitičku i ne-analitičku, koju sam zbog uobičajenosti naziva kroz rad nastavio nazivati evokativnom autoetnografijom. Sukladno tome pomogao sam razrješenju problema imena u autoetnografiji argumentirajući kako istraživačke metode koje se nekad nazivaju autoetnografijama nisu autoetnografije zbog izostanka tog osnovnog obilježja metode i da se nazivaju autoetnografijama zbog naziva koji im je dodijeljen u prošlosti.

Premda im se priče o povijesnom razvoju razlikuju, pokazao sam kako je uvođenje autobiografskog elementa (i kasnije autoreferencijalnosti) u istraživanje obilježje dominantnih oblika autoetnografije: evokativne i analitičke autoetnografije. Nastavno na povijesti autoetnografskih oblika pokazao sam kako je autoreferencijalnost uvedena u istraživanje kao implikacija refleksivnosti i kako je autoreferencijalnost opravdan metodološki resurs jer istraživač nije izdvojen iz svijeta koji proučava već je uronjen u taj svijet i oblikovan njime. Kao osoba oblikovana društvenim i kulturnim svijetom koji proučava, istraživač može biti jednako dobar informant kao i bilo koja osoba koju možemo proučavati, odnosno korištenje istraživačeva iskustva opravdano je koliko i korištenje iskustava informanata koji nisu autori samog istraživanja.

Uzevši sustavnu autoreferencijalnost kao definirajuće obilježje autoetnografije prepoznao sam autoreferencijalne etnografije grupa kojih autor nije potpun član kao autoetnografije i ukratko sam argumentirao da autoetnografija ne treba biti etnografija vlastitog (premda to najčešće je zbog svog povijesnog nasljeđa). Tvrdići kako neke postojeće definicije već obuhvaćaju takve tekstove kao autoetnografije (nasuprot autorima poput Andersona (2006) koji takve tekstove ne tretiraju kao autoetnografije) svjestan sam kako nisam duboko zalazio u opravdavanje korištenja autoreferencijalnosti kao metodološkog resursa u tekstovima koji proučavaju kulture kojih autor nije član. Moj je cilj bio samo započeti raspravu o širenju definicije autoetnografije, a vjerovanja sam kako ta rasprava zahtjeva više prostora, odnosno zaseban rad.

Predstavio sam kritiku o samodopadnosti autoetnografija, odnosno kritiku kako autoetnografski narativi ne govore o društvu ni kulturi nego samo o autorovom životu. Pokazao sam kako autoetnografije mogu dolaziti do uvida o društvu i kulturi i da njihova samodopadnost ne ovisi o tome jesu li ti uvidi novi i je li do njih bilo moguće

doći nekom drugom metodom jer, neovisno o metodi, istraživanja smiju potvrđivati već postojeće nalaze a i dalje biti smatrana znanstvenim istraživanjima. Preformulirao sam glavne kritike autoetnografije (pitanje objektivnosti, samodopadnosti, autoetnografije kao *samo priče*) u pitanje nadilaženja idiosinkratičnosti kako bih olakšao raspravu i argumentirao sam da autoetnografije nisu samodopadne i da se ostvaruju kao znanstveni tekstovi kad uspijevaju nadići idiosinkratičnost autorovog osobnog iskustva.

Razlika evokativne i analitičke autoetnografije pokazala se najjasnijom u njihovim odgovorima na pitanje kako iz idiosinkratičnosti osobnog iskustva autora doći do znanstveno prihvatljivih uvida o društvenim i kulturnim fenomenima. Dok analitičke autoetnografije pristupaju istraživanju i brane svoje zaključke na način na koji to rade i češće korištene, prihvaćenije metode, evokativne autoetnografije slijede epistemologiju istinolikosti i emocionalnog rezoniranja koja je nesumjerljiva s *mainstream* društvenom i humanističkom znanosti. Analitička autoetnografija pokušava nadići idiosinkratičnost eksplicitnim argumentiranjem da opisano iskustvo autora govori o kulturi ili društvu. Evokativna autoetnografija pak traga za emocionalnim rezoniranjem teksta s čitateljima vjerujući kako se idiosinkratičnost iskustva autora nadilazi u onim aspektima u kojima čitatelji u tekstu prepoznaju sebe ili osobe koje znaju i u kojima ih tekst informirana o svijetu oko njih. Zbog traganja za emocionalnim rezoniranjem teksta, evokativni autoetnografi smatraju eksplicitno argumentiranje, odnosno analizu i interpretaciju podataka samo stilskim sredstvima namjenjenim akademskoj publici, a ne onim što narativ pretvara u znanstveni diskurs i time prebacuju odgovornost analize i interpretacije podataka na čitatelje. Evokativna autoetnografija je oblik autoetnografije koji zbog svoje dominacije nad drugim oblicima predstavlja autoetnografiju u cijelosti, a njihova metodološka i epistemološka stajališta su izvor velike većine kritika o samodopadnosti autoetnografa i primjedbi da su autoetnografije samo priče.

Velika epistemološka razlika između evokativnih i analitičkih autoetnografa je razlog zašto sam u ovom radu razmatrao oba oblika, a ne autoetnografiju u cijelosti, i razlog zašto sam umjerene analitičke autoetnografije ipak klasificirao kao podvrstu analitičke, a ne kao treći oblik autoetnografije. Pitanje broja promatranih osoba na poslijetku se nije pokazalo toliko značajnim kao razlika u epistemologiji. Ipak, pokazao sam kako autoetnografije koje opisuju samo iskustvo autora mogu podatke o drugim iskustvima prikupiti usporedbom s postojećom literaturom, kao što to treba učiniti i autoetnografija koja proučava skupinu ljudi s obzirom da nijedan od ta dva načina ne može govoriti o reprezentativnom uzorku u kvantitativnom smislu.

Vjerujem kako sam uspio argumentirati da analitička autoetnografija može nadići idiosinkratičnost, ali način na koji evokativni autoetnografi pokušavaju nadići idiosinkratičnost sam na posljetku ocijenio neadekvatnim za znanstvene tekstove, jer istraživač ne bi trebao ostavljati čitateljima zadatak da interpretiraju tekst. U tom slučaju autoetnografski narativ se ne razlikuje od bilo kojeg laičkog teksta. U pisanje ovog rada sam krenuo s pozamašnom razinom skepticizma spram evokativne autoetnografije. Premda sam, upoznavajući se s literaturom i razmišljajući o problemima autoetnografije, napustio velik dio tog skepticizma, možda ga je na kraju ipak ostalo dovoljno pa sam pod utjecajem svojih analitičkih predrasuda ocijenio kako je način na koji evokativni autoetnografi pokušavaju nadići idiosinkratičnost neadekvatan za znanstvene tekstove. Potrebno je, u raspravi posvećenoj samo tome, dublje proučiti epistemologiju kojom se koriste evokativni autoetnografi.

U kratkom prikazu odnosa etike i autoetnografije prikazao sam da metodološko korištenje osobnog iskustva autora nije etički neproblematično. Zbog javnosti identiteta autora, nemoguće je u narativu anonimizirati osobe koje su javno povezane s autorom. Problem anonimizacije takvih osoba neodvojiv je od autoetnografije jer proizlazi iz njene osnovne značajke, autoreferencijalnosti. Takve osobe mogu se anonimizirati ako se anonimizira autor. Anonimizacija autora značila bi narušavanje transparentnosti autorove pozicije, a transparentnost je jedna od temeljnih vrijednosti autoetnografske metode. U nekom kasnijem radu bilo bi korisno raspraviti važnost transparentnosti teksta nasuprot anonimnosti aktera prisutnih u tekstu. Osim toga bilo bi korisno razmotriti edukacijski potencijal koji pisanje autoetnografija ima za treniranje kvalitativnih istraživača. Vježbanjem propitkivanja svojih iskustava u odnosu na društveni i kulturni kontekst možda možemo pripremiti istraživače na bolje razumijevanje tuđih iskustava.

Je li moguće doći do znanstvenih uvida o kulturi i društvu korištenjem osobnog iskustva autora? Ovaj rad pokazuje kako je odgovor na to pitanje potvrđan, ali da autoetnografija, kao i sve metode, ima svoja ograničenja. To znači da trebamo paziti na ograničenja i način na koji koristimo metodu, a ne da metodu trebamo odbaciti. Kako bi dobili kvalitetnu sliku o predmetu proučavanja trebamo više perspektiva. Ideja društveno znanstvenih radova je da trianguliramo znanje, a ovaj rad pokazuje da autoetnografske nalaze i interpretacije, vodeći računa o njihovim ograničenjima, možemo opravdano koristiti u procesu triangulacije znanja i pridonijeti spoznavanju društva i kulture.

LITERATURA

- Adams, T. E. (2006) Seeking father: Relationally reframing a troubled love story. *Qualitative Inquiry*, 12 (4): 704-723.
- Adams, T. E., Holman Jones, S., Ellis, C. (2014) *Autoethnography*. Oxford: Oxford University Press.
- Anderson, L. (2006) Analytic Autoethnography. *Journal of Contemporary Ethnography*, 35 (4): 373-395.
- Atkinson, P. (1997) Narrative Turn or Blind Alley? *Qualitative Health Research*, 7 (3): 325-344.
- Atkinson, P. (2006) Rescuing Autoethnography. *Journal of Contemporary Ethnography*, 35 (4): 400-404.
- Atkinson, P. A., Coffey, A., Delamont, S. (2003) *Key themes in qualitative research: Continuities and change*. Walnut Creek: AltaMira Press.
- Behar, R. (1996) *The Vulnerable Observer: Anthropology that Breaks Your Heart*. Boston: Beacon Press.
- Bochner, A. P. (1997) It's about time: Narrative and the divided self. *Qualitative Inquiry*, 3 (4): 418-438.
- Bochner, A. P., Ellis, C. (1996). Talking over ethnography. U: Ellis, C., Bochner, A. P. (ur.) *Composing ethnography: Alternative forms of qualitative writing*. Walnut Creek: AltaMira Press.
- Bochner, A. P., Ellis, C. (2001) *Ethnographically speaking: Autoethnography, literature, and aesthetics*. Walnut Creek: AltaMira Press.
- Boylorn, R. M., Orbe, M. P. (ur.) (2014) *Critical Autoethnography: Intersecting Cultural Identities in Everyday Life*. Walnut Creek: Left Coast Press.
- Brigg, M., Bleiker, R. (2010) Autoethnographic International Relations: exploring the self as a source of knowledge. *Review of International Studies*, 36 (3): 779-798.
- Burawoy, M. (1998) The extended case method. *Sociological Theory*, 16 (1): 4-33.
- Buzard, James (2003). On auto-ethnographic authority. *The Yale Journal of Criticism*, 16 (1): 61-91.
- Cassidy, R. (2002) *The sport of kings: kinship, class and throughbred breeding in Newmarket*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Chang, H. (2008) *Autoethnography as Method*. Walnut Creek: Left Coast Press.
- Charmaz, K. (2006) The power of names. *Journal of Contemporary Ethnography*, 35 (4): 396-399.
- Coffey, A. (1999) *The ethnographic self: Fieldwork and the representation of identity*. London: Sage.
- Cohn, C. (1987) Sex and Death in the Rational World of Defense Intellectuals. *Signs*, 12 (4): 687-718.
- Couch, C. J. (1989) *Social processes and relationships: A formal approach*. Dix Hills: General Hall.
- Davies, C. A. (1999) *Reflexive ethnography: A guide to researching selves and others*. London: Routledge.
- Deegan, M. J. (2001) The Chicago school of ethnography. U: Atkinson, P., Coffey, A., Delamont, S., Lofland J., Lofland, L. (ur.) *Handbook of ethnography*. Thousand Oaks: Sage.
- Delamont, S. (2007) Arguments against Auto-Ethnography. *Qualitative Researcher*, 4: 2-4.

- Delamont, S. (2009) The only honest thing: Autoethnography, reflexivity and small crises in fieldwork. *Ethnography and Education*, 4 (1): 51-63.
- Denzin, N. K. (1989) *Interpretive biography*. Newbury Park: Sage.
- Denzin, N. K. (1997) *Interpretive ethnography: ethnographic practices for the twenty-first century*. Newbury Park: Sage.
- Denzin, N. K., Lincoln, Y. (ur.) (1994) *Qualitative research*. Thousand Oaks: Sage.
- Denzin, N. K., Lincoln, Y. (ur.) (2000) *Qualitative research, 2nd edition*. Thousand Oaks: Sage.
- Denzin, N. K., Lincoln, Y. (ur.) (2005) *Qualitative research, 3rd edition*. Thousand Oaks: Sage.
- Denzin, N. K., Lincoln, Y., Smith, L. T. (ur.) (2008) *Handbook of critical and indigenous methodologies*. Thousand Oaks: Sage.
- Duran, R. R., Eisenhart, M. A., Erickson, F. D., Grant, C. A., Green, J. L., Hedges, L. V., Levine, F. J., Moss, P. A., Pellegrino, J. W., Schneider, B. L. (2006) Standards for reporting on empirical social science research in AERA publications. *Educational Researcher*, 35 (6): 33-40.
- Eisner, E. (1988) The primacy of experience and the politics of method. *Educational Researcher*, 17 (5): 15-20.
- Elder, K., Xirasagar, S., Miller, N., Bowen, S., Glover, S., Piper, C. (2007) African Americans' decisions not to evacuate New Orleans before Hurricane Katrina: A qualitative study. *American Journal of Public Health*, 97 (Suppl. 1): SI24-SI29.
- Ellis, C. (1991) Sociological introspection and emotional experience. *Symbolic Interaction*, 14 (1): 23-50.
- Ellis, C. (1995) *Final negotiations: A story of love, loss, and chronic illness*. Philadelphia: Temple University Press.
- Ellis, C. (1996) Maternal connections. U: Ellis, C., Bochner, A. P. (ur.) *Composing ethnography: Alternative forms of qualitative writing*. Walnut Creek: AltaMira Press.
- Ellis, C. (1997) Evocative autoethnography: Writing emotionally about our lives. U: Tierney, W. G., Lincoln, Y. S. (ur.) *Representation and the text: Re-framing the narrative voice*. Albany: State University of New York Press.
- Ellis, C. (2002) Take no chances. *Qualitative Inquiry*, 8 (2): 170-175.
- Ellis, C. (2004) *The ethnographic I: A methodological novel about autoethnography*. Walnut Creek: AltaMira Press.
- Ellis, C. (2007) Telling secrets, revealing lives: Relational ethics in research with intimate others. *Qualitative Inquiry*, 13 (1): 3-29.
- Ellis, C. (2009a) Autoethnography as Method (review). *Biography*, 32 (2): 360-363.
- Ellis, C. (2009b) Telling tales on neighbors: Ethics in two voices. *International Review of Qualitative Research*, 2 (1): 3-28.
- Ellis, C. (2009c) Fighting Back or Moving On An Autoethnographic Response to Critics. *International Review of Qualitative Research*, 2 (3): 371-378.
- Ellis, C., Adams, T. E., Bochner, A. P. (2011) Autoethnography: An Overview. *Forum: Qualitative Social Research*, 12 (1): Article 10. URL: <http://www.qualitative-research.net/index.php/fqs/article/view/1589/3096> (21.05.2017.)

- Ellis, C., Bochner, A. (ur.) (1996) *Composing Ethnography*. Walnut Creek: AltaMira Press.
- Ellis, C., Bochner, A. P. (2000) Autoethnography, personal narrative, and personal reflexivity. U: Denzin, N. K., Lincoln, Y. S. (ur.) *Qualitative research, 2nd edition*. Thousand Oaks, CA: Sage.
- Ellis, C., Bochner, A. P. (2006) Analyzing analytic autoethnography. *Journal of Contemporary Ethnography*, 35 (4): 429-449.
- Ellis, C., Ellingson, L. (2000) Qualitative methods. U: Borgatta, E., Montgomery, R. (ur.) *Encyclopedia of sociology*. New York: Macmillan.
- Erdmans, M. P. (2007) The Personal Is Political, but Is It Academic? *Journal of American Ethnic History*, 26 (4): 7-23.
- Etherington, K. (2007) Ethical research in reflexive relationships. *Qualitative Inquiry*, 13 (5): 599-616.
- Fine, Gary A. (2003) Towards a people ethnography: Developing a theory from group life. *Ethnography*, 4 (1): 41-60.
- Firth, R. (1956). Ceremonies for children and social frequency in Tikopia. *Oceania*, 27 (1): 12-55.
- Foster, E. (2006) *Communicating at the end of life*. Mahwah: Lawrence Erlbaum.
- Gans, Herbert J. (1999) Participant observation: In the era of "ethnography." *Journal of Contemporary Ethnography*, 28 (5): 540-548.
- Goldschmidt, W. (1977) Anthropology and the Coming Crisis: An Autoethnographic Appraisal. *American Anthropologist*, 79 (2): 293-308.
- Goodall, B. H. L. (2006). *A need to know: The clandestine history of a CIA family*. Walnut Creek: Left Coast Press.
- Goodenough, W. (1981) *Culture, language, and society*. Menlo Park: The Benjamin/Cummings Publishih Company.
- Hammersley, M., Atkinson, P. (1995) *Ethnography: Principles in Practice, 2nd edition*. London: Routledge.
- Hayano, D. (1979) Auto-ethnography: Paradigms, Problems, and Prospects. *Human Organization*, 38 (1): 99-104.
- Hayano, D. (1982) *Poker faces: The life and work of professional card players*. Berkeley: University of California Press.
- Heider, K. G. (1975) What Do People Do? Dani Auto-Ethnography. *Journal of Anthropological Research*, 31 (1): 3-17.
- Holman Jones, S. (2005) Autoethnography: Making the personal political. U: Denzin, N. K., Lincoln, Y. S. (ur.) *Qualitative research, 3rd edition*. Thousand Oaks, CA: Sage.
- Holman Jones, S. (2011) Lost and Found. *Text and Performance Quarterly*, 31 (4): 322-341.
- Holt, N. L. (2003) Representation, Legitimation, and Autoethnography: An Autoethnographic Writing Story. *International Journal of Qualitative Methods*, 2 (1): 18-28.
- Hooks, B. (1994). *Teaching to transgress: Education as the practice of freedom*. New York: Routledge.
- Hughes, S., Pennington, J. L., Makris, S. (2012) Translating Autoethnography Across the AERA Standards: Toward Understanding Autoethnographic Scholarship as Empirical Research. *Educational Researcher*, 41 (6): 209-219.
- Karp, D. (1996) *Speaking of sadness*. New York: Oxford University Press.

- Keller, E. F. (1995) *Reflections on gender and science*. New Haven: Yale University Press.
- Laubscher, L., Powell, S. (2003) Skinning the drum: Teaching about diversity as "other." *Harvard Educational Review*, 73 (2): 203-224.
- Lincoln, Y. S., Lynham, S. A., Guba, E. (2011) Paradigmatic controversies, contradictions, and emerging confluences, revisited. U: Denzin, N. K., Lincoln, Y. S. (ur.) *Qualitative research, 4th edition*. Thousand Oaks: Sage.
- Madison, D. S. (2006) The dialogic performative in critical ethnography. *Text and Performance Quarterly*, 26 (4): 320-324.
- Marcus, G. E., Fischer, M. M. J. (2003) *Antropologija kao kritika kulture: eksperimentalni trenutak u humanističkim znanostima*. Zagreb: Naklada Breza.
- Marvasti, Amir (2006) Being Middle Eastern American: Identity negotiation in the context of the war on terror. *Symbolic Interaction*, 28 (4): 525-547.
- Mitchell, R. G. Jr. (2001) *Dancing at Armageddon*. Chicago: University of Chicago Press.
- Muncey, T. (2005) Doing autoethnography. *International Journal of Qualitative Methods*, 4 (1): 69-86.
- Muncey, T. (2010) *Creating autoethnographies*. London: Sage.
- Murphy, R. F. (1987) *The body silent*. New York: Norton.
- Ouellet, L. J. (1994) *Pedal to the metal: The work lives of truckers*. Philadelphia: Temple University Press.
- Patton, M. Q. (2002) *Qualitative research and evaluation methods, 3rd edition*. Thousand Oaks: Sage.
- Plummer, K. (2001) The call of life stories in ethnographic research. U: Atkinson, P. Coffey, A., Delamont, S., Lofland J., Lofland, L. (ur.) *Handbook of ethnography*. Thousand Oaks: Sage.
- Prus, R. (1996) *Symbolic interaction and ethnographic research: Intersubjectivity and the study of human lived experience*. Albany: State University of New York Press.
- Reed-Danahay, D. E. (ur.) (1997) *Auto/ethnography: Rewriting the self and the social*. Oxford: Berg.
- Richardson, L. (1994) Writing as a method of inquiry. U: Denzin, N. K., Lincoln, Y. S. (ur.) *The handbook of qualitative research*. Thousand Oaks: Sage.
- Ronai, C. R. (1996) My mother is mentally retarded. U: Ellis, C., Bochner, A. P. (ur.) *Composing Ethnography: Alternative forms of qualitative writing*. Walnut Creek: AltaMira Press.
- Roth, W. M. (2009) Auto/Ethnography and the Question of Ethics. *Forum: Qualitative Social Research*, 10 (1): Article 38. URL: <http://www.qualitative-research.net/index.php/fqs/article/view/1213/2646> (10.04.2018.)
- Ryang, S. (2000) Ethnography or Self-cultural Anthropology? Reflections on Writing About Ourselves. *Dialectical Anthropology*, 25 (3/4): 297-320.
- Sanders, C. (1999) *Understanding dogs: Living and working with canine companions*. Philadelphia: Temple University Press.
- Schneider, B. (2005) Mothers talk about their children with schizophrenia: A performance autoethnography. *Journal of Psychiatric & Mental Health Nursing*, 12 (3): 333-340.

- Smith, D. (2000) *Writing the social: Critique, theory, and investigations*. Toronto: University of Toronto Press.
- Sparkes, A. C. (2000) Autoethnography and narratives of self: Reflections on criteria in action. *Sociology of Sport Journal*, 17 (1): 21-43.
- Sparkes, A. C. (2002) Autoethnography: Self-indulgence or something more? U: Bochner, A. P., Ellis, C. (ur.) *Ethnographically speaking: Autoethnography, literature, and aesthetics*. Walnut Creek: AltaMira Press.
- Stivers, C. (1993). Reflections on the Role of Personal Narrative in Social Science. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 18 (2): 408-425.
- Škrbić Alempijević, N., Potkonjak, S., Rubić, T. (2016) *Misliti etnografski: Kvalitativni pristupi i metode u etnologiji i kulturnoj antropologiji*. Zagreb: Biblioteka Hed.
- Tillman-Healy, L. M. (1996) A secret life in a culture of thinness. U: Ellis, C., Bochner, A. P. (ur.) *Composing Ethnography: Alternative forms of qualitative writing*. Walnut Creek: AltaMira Press.
- Tillmann-Healy, Lisa M. (2001). *Between gay and straight: Understanding friendship across sexual orientation*. Walnut Creek: AltaMira Press.
- Tolich, M. (2010). A critique of current practice: Ten foundational guidelines for autoethnographers. *Qualitative Health Research*, 20 (12): 1599–1610.
- Trahar, S. (2009) Beyond the Story Itself: Narrative Inquiry and Autoethnography in Intercultural Research in Higher Education. *Forum: Qualitative Social Research*, 10 (1): Article 30. URL: <http://www.qualitative-research.net/index.php/fqs/article/view/1218/2654> (05.09.2017.)
- Tullis, J. (2013) Self and others: Ethics in autoethnographic research. U: Holman Jones, S., Adams, T. E., Ellis, C. (ur.) *Handbook of autoethnography*. Walnut Creek: Left Coast Press.
- Vryan, K. D. (2006) Expanding analytic autoethnography and enhancing its potential. *Journal of Contemporary Ethnography*, 35 (4): 405–409.
- Wall, S. (2006) An autoethnography on learning about autoethnography. *International Journal of Qualitative Methods*, 5 (2): 146-160.
- Wall, S. (2012) Re-thinking motherhood and kinship in international adoption. U: Latchford, F. (ur.) *Adoption and mothering*. Bradford: Demeter Press.
- Wall, S. S. (2016) Toward a Moderate Autoethnography. *International Journal of Qualitative Methods*, 15 (1). URL: <http://journals.sagepub.com/doi/pdf/10.1177/1609406916674966> (11.09.2017.)
- Winograd, K. (2002) The negotiative dimension of teaching: Teachers sharing power with the less powerful. *Teaching and Teacher Education*, 18 (3): 343-362.
- Wolcott, H. F. (1991) Propriospect and the acquisition of culture. *Anthropology and Education Quarterly*, 22 (3): 251-273.

SAŽETAK

Analiza dominantnih shvaćanja autoetnografije kao znanstvene metode

Rad analizira dva dominantna shvaćanja autoetnografije kao znanstvene metode: evokativnu i analitičku autoetnografiju. Usporedbom priča o njihovom povijesnom razvoju rad pokazuje kako je uvođenje autobiografskog elementa zajednička točka obje priče. Korištenje osobnog iskustva autora (autoreferencijalnost) kao izvora podataka za proučavanje društvene i kulturne stvarnosti argumetira se kao definirajuće obilježje autoetnografije i kao metodološki opravdano. Argumentira se da autoetnografije nadilaze samodopadnost i ostvaruju se kao znanstveni tekstovi kad uspijevaju nadići idiosinkratičnost autorovog iskustva. Analitička autoetnografija pristupa istraživanju na isti način kao i *mainstream* kvalitativne metode, a evokativna slijedi epistemologiju istinolikosti i emocionalnog rezoniranja koja je nesumjerljiva s *mainstream* metodologijom. Pokazuje se da je metodološko korištenje autoreferencijalnosti etički problematično jer autorov identitet onemogućava anonimiziranje osoba javno povezanih s autoetnografom.

Ključne riječi: autoetnografija, znanstvena metoda, evokativna autoetnografija, analitička autoetnografija, umjerena autoetnografija

SUMMARY

Analyzing dominant concepts of autoethnography as a scientific method

This paper analyses two dominant concepts of autoethnography as a scientific method: evocative and analytic autoethnography. The comparison of the stories about their history shows that the introduction of an autobiographical element is a common point for both stories. The use of author's personal experience (autoreferentiality) as a source of data for the study of social and cultural reality is argued to be a defining feature of autoethnography and methodologically justified. It is argued that autoethnographies go beyond self-absorbed stories and become scientific texts when they manage to overcome the idiosyncraticity of the author's experience. Analytic autoethnography approaches research in the same way as mainstream qualitative methods. Evocative autoethnography follows the epistemology of verisimilitude and emotional resonance which is incommensurable with the mainstream methodology. Methodological use of autoreferentiality is shown to be ethically problematic because

the author's identity prevents anonymization of people who are publicly related to the autoethnographer.

Keywords: autoethnography, scientific method, evocative autoethnography, analytic autoethnography, moderate autoethnography