

Anna Horolets Uniwersytet Gdański

Badacz jako gość¹

Abstrakt Do analizy i interpretacji pozycji badacza w terenie w artykule użyto pojęć „gość” i „gościnność”. Jednym z milcząco przyjmowanych założeń podejścia etnograficznego jest gościnność osób badanych wobec antropologa. Korzystając z antropologicznych i filozoficznych koncepcji gościnności, w tekście przedstawiono różne wymiary relacji gospodarz–gość (nierówność, zażyłość i zarządzanie reputacją), dążąc do problematyzacji relacji badacz–badany. Pokazano etyczne i poznawcze konsekwencje usytuowania badacza w pozycji gościa: zacieranie się granic między tym co osobiste a tym co profesjonalne, potencjalny konflikt lojalności oraz nadmierną kontrolę badanych nad badaczem. Rozpatrzona jest także sytuacja braku gościnności i braku dostępu do terenu, którą proponuje się uznać za normę, a nie anomalię w praktyce badawczej antropologa. Celem artykułu jest zaproponowanie bardziej pragmatycznej wizji badań etnograficznych i zwrócenie uwagi na strukturalne uwarunkowania relacji badacz–badany, niebędące wynikiem wyborów etycznych jednostek.

Słowa kluczowe etnografia, praktyka badawcza, etyka, gościnność, gość

Anna Horolets, dr hab., pracuje w Zakładzie Antropologii Społecznej w Instytucie Filozofii, Socjologii i Dziennikarstwa Uniwersytetu Gdańskiego. Zajmuje się badaniami mobilności turystycznej i migracyjnej. Jest autorką książek *Obrazy Europy w polskim dyskursie publicznym* (2006) i *Konformizm, bunt, nostalgia. Turystyka niszowa z Polski do krajów byłego ZSRR* (2013), stypendystką Leverhulme Trust i Fundacji Kościuszkowskiej. Prowadzi badania poświęcone czasowi wolnemu migrantów w Wielkiej Brytanii, Stanach Zjednoczonych i Polsce, a także reprezentacjom migracji w dyskursie publicznym.

Adres kontaktowy:

Instytut Filozofii, Socjologii i Dziennikarstwa

Wydział Nauk Społecznych Uniwersytetu Gdańskiego

ul. Jana Bażyńskiego 4, 80-309 Gdańsk

e-mail: anna.horolets@ug.edu.pl

Trafiając do terenu, każdy badacz spotyka się z gościnnością osób, których świat chce poznać. Także i mnie spotkała gościnność ludzi początkowo zupełnie mi obcych, którzy, nie licząc na wzajemność, otworzyli przede mną drzwi swojego domu. Kiedy w roku 2010 przyjechałam do Wolverhampton z wizytą badawczą², zamieszkałam początkowo u pary trzydziestolatków, którzy wyemigrowali do Wielkiej Brytanii w poszukiwaniu pracy. Byli to znajomi moich znajomych. Wynajęli mi pokój za bardzo niską cenę (w akademiku

¹ Początkowa wersja tego tekstu była przygotowana i wygłoszona jako referat na dorocznym sympozjum Sekcji Antropologii Społecznej Polskiego Towarzystwa Socjologicznego (Góra Św. Anny, 25–27 września 2014 r.).

² Projekt pt. „Recreational and tourist mobility of Polish post-accession migrants in the West Midlands, UK” był integralną częścią wizyty badawczej, którą – jako stypendystka brytyjskiej fundacji Leverhulme Trust – odbyłam na University of Wolverhampton w roku akademickim 2010–2011.

uniwersyteckim zapłaciłabym wielokrotnie więcej), wciągnęli mnie do niektórych swoich zajęć rekreacyjnych: na kilkugodzinny wypad na skałki wspinaczkowe, pokaz sztucznych ogni, urodziny, kolację z kolegami. Podśmiewali się trochę z mojego tematu badań i żartobliwie nalegali, bym koniecznie zrobiła z nimi wywiad. Mieszkałam pod ich dachem pięć tygodni, zanim znalazłam docelowe mieszkanie.

Taką sytuację można uznać za wręcz idealną dla badacza: mogłam słuchać do woli, co mówią moi współlokatorzy, spotykać się z ich znajomymi w sytuacjach codziennych, obserwować, jak mieszkają i jak spędzają czas wolny. Mogłabym poprzestać na rejestrowaniu tych obserwacji w formie notatek terenowych, jednak chciałam także przeprowadzić wywiad, nagrywając go. Sądziłam, że otrzymam dzięki temu możliwość późniejszego cytowania moich gospodarzy mówiących własnym, autentycznym głosem. Jednak kiedy poprosiłam ich o wywiad (było to pod koniec mojego pobytu pod ich dachem), kategorycznie odmówili nagrywania, udzielili mi jakichś informacji, ale nie był to dobry wywiad etnograficzny. Towarzyszyło mu obustronne poczucie zażenowania, tak jakby złamana została jakaś niepisana reguła.

Ten i wiele innych epizodów z badań terenowych, kiedy spotykał mnie brak gościnności lub bywałam gościem i kiedy – obok zachwyty nad możliwością bycia razem z ludźmi w ich domach – doświadczałam też emocji niezręczności, zwątpienia i skrępowania lub po prostu nie wiedziałam, jak się zachować, gdyż nie do końca jasne było, czy występuję głównie jako antropolog czy jako gość, zmotywowały mnie do postawienia kilku pytań, które chciałabym w tym tekście rozważyć.

- Czy i w jakim zakresie możemy porównać pozycję antropologa z pozycją gościa?
- Jeśli antropolog bywa gościem, jakie są tego przyczyny i jakie są tego konsekwencje dla praktykowania naszej dyscypliny?
- Jakie nieoczywiste problemy etyczne pociąga za sobą bycie (dobrym albo złym) gościem w symbolicznym domu naszych rozmówców?
- Co oznaczają dla antropologa zamknięte drzwi do domu osób, wśród których chciałby robić badania?

Odpowiedzenie na te pytania wymaga dookreślenia pojęcia „gość”. Uczynię to w pierwszej części tekstu, posiłkując się wybranymi koncepcjami teoretycznymi, następnie odniosę się do nurtujących mnie pytań. Pozycja gościa najczęściej opisywana bywa w kontekście analiz gościnności. Ta z kolei wydaje się być jedną z najbardziej powszechnych i zrozumiałych form ludzkiej interakcji. W klasycznym *Szkicu o darze* Marcel Mauss ([1950] 2007: 109–110) pisze, że „to nie jednostki, ale zbiorowości zobowiązują się wzajemnie, wymieniają i zawiązują umowy; osoby umawiające się są osobami moralnymi”. Podobnie gościnność nie jest spontanicznym wyrazem dobrej czy złej natury jednostki, lecz pewnym kodem kulturowym. Wydaje się, że dla antropologii jest częścią jej metodologii.

Nierówność

Julian A. Pitt-Rivers ([1977] 2012) kreśląc uniwersalne – jak twierdzi – prawa gościnności, prezentuje

je w kontekście interesów i obaw grupy goszczącej. Zachowując się gościnnie, grupa neutralizuje potencjalne zagrożenie, jakie może stanowić dla niej gość. W domyśle grupa jest osiadła, a gość mobilny i nieznan. Gościnność według Pitt-Riversa to demonstracja panowania gospodarza nad gościem, co przejawia się między innymi w nakazie posłuszeństwa gościa wobec gospodarza oraz zakazie przejawiania inicjatywy w domu gospodarza. Pitt-Rivers sądzi, że gospodarz i gość nie mogą być równi, ponieważ to wskazywałoby na wrogość, asymetria ich pozycji gwarantuje pokojowe współprzebywanie. Gościnność jest kulturowo skodyfikowaną formą osvajania Innego.

Na przewagę gospodarza nad gościem, jego prawo decydowania, kogo wpuści do swojego domu (czy na swoje terytorium), a kogo nie, wskazuje Jacques Derrida w zbiorze esejów *Of Hospitality* [„O gościnności”] (2000). Z jednej strony autor zabiera głos w debacie publicznej na temat statusu migrantów z krajów Maghrebu we Francji. Figura gościa opisuje migrantów, gospodarza – społeczeństwo francuskie. Książka jest apelem do francuskiej opinii publicznej o większą otwartość na obcego. Z drugiej strony, esej Derridy przedstawia filozoficzny paradoks relacji gospodarz–gość. Za prawdziwą gościnność autor proponuje uznać tylko w pełni bezwarunkowe przyjęcie gościa i oddanie domu całkowicie w jego ręce; stwierdza jednocześnie, że warunkiem tak pojętej gościnności jest całkowite i niepodzielne panowanie we własnym domu, pełna suwerenność. Gospodarz decyduje, kogo nazwie gościem i dlaczego (Derrida 2000: 27). Od tej decyzji zależy, czy prawa gościnności w ogóle będą zastosowane i na jaką skalę.

Przykładów tezy, że traktowanie gościa zależy od tego, jak jest zdefiniowany, dostarczają teksty antropologiczne. Michael Herzfeld (1987, por. 2012; Humphrey 2012) przypomina, iż greckie rozróżnienie między *xenoi* (ktoś mówiący moim językiem, ale nie z mojej okolicy) a *barbaroi* (ktoś niemówiący moim językiem) potencjalnie rzutowało na zakres i charakter gościnności okazywanej obcemu. Podając przykłady skalarnego charakteru gościnności, Herzfeld (2012: S214) zauważa, że w Grecji gościnność wobec turystów zagranicznych jest bardziej zrytualizowana i zaborcza niż wobec turystów wewnętrznych i służy podkreśleniu dystansu. Skalarność gościnności i siła sprawcza gospodarza w definiowaniu gościa działa podobnie w przypadku relacji badacz–badany. Przykładowo, inaczej widzieli mnie i rozmawiali ze mną polscy migranci, którzy określili mnie jako „naszą badaczkę z Polski”, a inaczej ci, którzy przede wszystkim widzieli we mnie Rosjanę. Dla obu grup moja tożsamość etniczna była znana, jednak to od gospodarza zależało, czy stanie się ona ważna i zdefiniuje relację badacz–badany, czy zostanie uznana za mało istotną.

Jeszcze inne znaczenie ma gościnność wobec kogoś, kto pochodzi z własnej grupy. Gościnność służy spajaniu grupy poprzez obowiązek wzajemnego goszczenia, jest ucieleśnionym, rozłożonym w czasie odgrywaniem wspólnoty, jak opisuje to Sherry Ortner (1978) w klasycznym studium na temat Szerpów. Jednak według badaczy podkreślających asymetrię relacji gospodarz–gość nawet w obrębie grupy własnej gościnność nie musi oznaczać równości. Słynnych przykładów wywyższania się za pomocą hojności i gościnności dostarczają zawarte we *Wzrach kultury* opisy obyczajowości Kwakiutłów (Be-

nedict 2003). Gospodarz podkreśla swoją przewagę nad gościem, obdarowując go, zawstydzając swoją hojnością.

Scharakteryzowanie relacji antropolog–uczestnik badań jako nierównej nie jest niczym nowym, zaskakujące może być jedynie to, że z perspektywy koncepcji gościnności przewaga nie jest po stronie antropologa. W optyce gościnności jako nierówności szerszy kontekst praktyki naukowej we współczesnych społeczeństwach (np. prestiż nauki jako takiej) traci na znaczeniu, a zyskują istotność interakcyjne uwarunkowania spotkania badacza z osobami, których światy chce poznawać. W przypadku antropologii te uwarunkowania sytuacyjne są niezwykle ważne, ponieważ osiągnięcie celu poznawczego zależy całkowicie od uzyskania dostępu do terenu.

Dotychczas przedstawione koncepcje gościnności skupiają się na intencjach i motywacjach gospodarza (a są nimi neutralizacja lub zapobieżenie konfliktu z Innym lub podtrzymanie własnego statusu w grupie). Intencje i motywacje gościa są w nich odsunięte na drugi plan. Można jedynie domniemywać, że gość może mieć bliżej nieokreślone, ale potencjalnie złe zamiary.

Na potrzeby porównania roli antropologa z rolą gościa proponuję zrekonstruować intencje i motywacje gościa. Najbardziej oczywistą i niewinną motywacją jest obowiązek odwzajemnienia wizyty (tj. gość przychodzi wtedy, kiedy wcześniej sam był gospodarzem). Jeśli gość nie był wcześniej gospodarzem (a taka jest sytuacja antropologa), to jego wizyta jest na pewno wynikiem mobilności, wizyta

ta może być przypadkowa albo celowa. Jeśli wizyta jest przypadkowa (gość zabłądził, nie ma gdzie przemocować), jest mniej „groźny” dla gospodarza, słabszy. Jeśli zaś przychodzi do domu gospodarza w jakimś wcześniej ustalonym celu, potencjalnie jest wyzwaniem, a nawet zagrożeniem, ponieważ w jego mobilności ukryty jest jakiś interes. Gospodarz może dowiedzieć się od gościa, jaki jest cel jego wizyty, albo pozostać w niewiedzy. Celem gościa może być załatwienie jakiejś sprawy, zawiązanie nowej znajomości lub przekazanie informacji. Może to także być uzyskanie informacji, w tym informacji o gospodarzu lub o grupie, do której należy. A więc gość może mieć cel poznawczy (albo szpiegowski). Antropologowi wyruszającemu w teren najczęściej przyświeca cel poznawczy. Cel ten jest potencjalnym źródłem konfliktu interesów między gospodarzem-rozmówcą a gościem-antropologiem.

Zażyłość

W uzyskiwaniu informacji przez antropologa-gościa interesującą rolę pełni zażyłość między gościem i gospodarzem. Istotnym zagadnieniem jest, czy pozycja gościa prowadzi do zażyłości między antropologiem a uczestnikami jego badań.

W pewnym sensie zażyłość jest nieuniknionym, choć nie zawsze zamierzonym wynikiem goszczenia. Nawet jeśli gość ma dostęp tylko do „fasadowych” części domu (np. pokoju gościnnego, a nie piwnicy, jadalni, a nie spiżarni), to współprzebywanie z gospodarzem powoduje mimowolne zaznajamianie się z tym, co zakulisowe i codzienne. Współprzebywanie przekłada się na ludzkie relacje. Gość jest osvajany. Albo – jak pokazuje w swojej

książce Bartłomiej Walczak (2006: 19–64) opisujący przypadek Cushinga – dokonuje się rekonfiguracja jego osobowości pod wpływem podzielanego z gospodarzem doświadczenia.

Przykład, od którego zaczęłam ten tekst, pokazuje, że jako niedoświadczony badacz naruszyłam kruchą dynamikę powstawania zażyłości, wprowadzając elementy relacji formalnej (zbieranie informacji w formie nagrywanego wywiadu) do praktyki współzamieszkiwania. Sytuacja goszczenia otworzyła przede mną moich gospodarzy i dostarczyła wiedzy o „rzeczywistości zakulisowej” ich domu. Połączenie tej wiedzy z nagraniem wywiadem nadmiernie ujawniałoby to, co zakulisowe. Był to niewątpliwie jeden z momentów, kiedy odczułam boleśnie niedoskonałość swojego warsztatu, ale także zdałam sobie sprawę z tego, że antropologia jako profesja ma wiele szarych stref.

Jedną z tych szarych stref to nieostra granica między tym, co **zawodowe**, a tym, co **osobiste**. Antropolodzy to „profesjonaliści, którzy polegają na osobistych relacjach dla uzyskania danych” (*professionals dependent on personal relationships for data*) stwierdziła Katherine Irwin (2006: 160 [tłum. własne]) w artykule *Into the Dark Heart of Ethnography* [„Ciemne serce etnografii”]. W debatach o metodologii antropologii coraz częściej padają propozycje, by zamiast być uczestniczącym obserwatorem, antropolog stawał się obserwowanym uczestnikiem – zanurzał się w teren bez reszty, *body and soul*, jak ujął to w tytule swojej książki Loïc Wacquant (2004). Francuski socjolog twierdzi, że praktyka tak pojmowanej etnografii to długotrwałe przyuczanie się (*apprenticeship*) [do terenu] prowadzące

do „moralnego i zmysłowego nawrócenia (*conversion*) na wszechświat, który się bada” (Wacquant 2004: vii [tłum. własne]). Pełne zanurzenie w terenie, jego praktykach, uważane jest przy takim podejściu za gwarancję wysokiej jakości danych etnograficznych. Podejście to wywołuje skrajne emocje – od zachwyty i pełnego poparcia po podejrzliwość i ataki.

Dobłą ilustracją sporu o etykę „obserwującego uczestniczenia” mogą być kontrowersje wokół książki Alice Goffman *On the Run: Fugitive Life in an American City* (2014; zob. m.in. Neyfakh 2015; Parry 2015; Stoller 2015). W tym sporze o etykę i naukowość badań etnograficznych autorce zarzucono między innymi, że – będąc świetnie zintegrowaną z badanym środowiskiem czarnych mężczyzn w jednej z dzielnic Filadelfii – mogła wiedzieć o planowaniu przez nich przestępstwa i nic nie zrobiła, by mu zapobiec. Autorka broniła się, wyjaśniając, że opisane przez nią jeżdżenie po mieście z bronią w poszukiwaniu sprawcy morderstwa kolegi i mówienie o zemście było dla uczestników jej badań raczej rytuałem żalobnym niż rzeczywistym planowaniem morderstwa (por. Neyfakh 2015). To wyjaśnienie pociągnęło za sobą krytykę jej warsztatu badawczego i szersze pytania o specyfikę danych zbieranych w badaniach etnograficznych, a także o to, czy badacz może nieco przekształcać dane, prezentując je czytelnikowi (np. Parry 2015). Moją uwagę zwróciło natomiast to, że we wszystkich swoich wypowiedziach badaczka niezmiennie podkreślała, że jest lojalna przede wszystkim wobec uczestników badań. W celu ochrony ich tożsamości zniszczyła wszelkie notatki, a nawet twarde dyski zawiera-

jące informacje o przebiegu badań. Było to wysoko ocenione przez antropologów uczestniczących w debacie (np. Stoller 2015). Kategoria gościnności i powinności gościa wobec gospodarza nie pojawiła się wprost w tej polemice (zajmowano się przede wszystkim wątkiem naukowości etnografii i możliwości weryfikacji autentyczności zebranych przez antropologa danych). Jednak moim zdaniem był to także spór o to, do jakich granic posunięta może być zażyłość między badaczem i uczestnikiem badań. Wskazywano w nim, że lojalność wobec badanych może być w sprzeczności z innymi porządkami normatywnymi, które badacz obowiązuje (np. z porządkiem prawa formalnego i zwyczajowego). Był to także spór o to, jak zażyłość między badaczem i badanymi wpisana jest w logikę pola naukowego, do którego badacz należy. Przedstawiciele innych dyscyplin niż antropologia postrzegali zażyłość jako zagrożenie dla obiektywności badań (np. Parry 2015), podczas gdy antropolog widział w niej niezbędny warunek pozyskania wartościowych danych (Stoller 2015). Dla Stollera zażyłość między Goffman i uczestnikami jej badań była równocześnie gwarancją, że zdobyty materiał zaprezentowany został wiernie, zgodnie z duchem badanej rzeczywistości.

Jest to przykład wymowny dzięki temu, że skrajny (por. Kleszcz 2004). Wiele projektów etnograficznych nie pociąga za sobą tak wyrazistych dylematów etycznych. Jednak w praktyce antropolog lub socjolog prowadzący obserwację uczestniczącą zawsze zastanawia się nad tym, w jakim stopniu może „rozgościć się” w terenie i jak dalece może być posunięta jego lojalność wobec uczestników badań.

Jak pisze Justyna Straczuk (2006: 47), w terenie „ważne, by była to relacja «ludzka», przebiegająca w warunkach obustronnego zainteresowania i życzliwości, nie zaś sztywna relacja badacz–badany, z natury swej asymetryczna”. Trudno się z tym nie zgodzić, jeśli mamy na myśli postulat wrażliwości antropologicznej i otwartości na Innego. A jednocześnie przedstawione dotychczas koncepcje gościnności uświadamiają, że jedna z najbardziej „ludzkich” relacji – relacja gościa i gospodarza – jest mocno obciążona nierównościami.

Z metodologii antropologicznej wynika, że antropolog przychodzi jako gość, który chce uzyskać wiedzę. Mówi o tym gospodarzowi otwarcie, prosi go o udzielenie mu informacji. A jednocześnie obserwuje. I ponieważ podejście etnograficzne zakłada – jak określa to Ursula Rao – „obserwację praktyk oraz ich narracyjnego zawłaszczania przez uczestników badania” (2010: 15 [tłum. własne]), to antropolog staje się gościem, który nie poddaje się w pełni kontroli gospodarza, ponieważ interesuje się nie tylko tym, co gospodarz jest skłonny wystawić na pokaz, ale także tym, co schowane jest w tylnym pokoju. Jego pobyt w domu gospodarza nie polega na zawierzeniu, ale na dowiadywaniu się. Przykładowo, w tekście Erica A. Heusera poświęconym relacjom pracowników organizacji rozwojowych w Indonezji z lokalnymi mieszkańcami, przyjaźń z badanymi uznana jest za uprawnioną i dobrą metodę „przechodzenia między różnymi rejestrami zaangażowania społecznego”, *de facto* zaś – narzędziem zdobywania danych (2012: 1423 [tłum. własne]). Autor próbuje uprawomocnić takie podejście kulturową specyfiką pojęcia przyjaźni wśród Indonezyjczyków. Twierdzi, że

w odróżnieniu od bardziej altruistycznych koncepcji przyjaźni właściwych dla kultur zachodnich w indonezyjskiej koncepcji przyjaźni jest sporo miejsca na pragmatyzm. Innymi słowy, dla Indonezyjczyków nie jest niczym niezwykłym wykorzystywanie przyjaźni do robienia interesów. Co za tym idzie, przyjaźnienie się z uczestnikami badań po to, by zdobywać od nich informacje jest według autora zgodne z lokalnym kodem kulturowym. Ta argumentacja nie w pełni mnie przekonuje, ponieważ przyjaźń między osobami sobie stosunkowo równymi nie jest tożsama z „przyjaźnią” między osobami, których dzieli olbrzymi dystans strukturalny, tak jak to jest w przypadku pracownika projektu rozwojowego i beneficjentów tego projektu (por. Mowforth, Munt 2003).

Proponuję, by przyjąć, że rola antropologa jest raczej rolą „złego gościa” niż gościa po prostu. Jego nadzrędnym celem nie jest tworzenie wspólnoty z „gospodarzem” – uczestnikiem badań (taka wspólnota powstaje podczas części badań terenowych, szczególnie w projektach antropologii zaangażowanej, ale nie jest warunkiem *sine qua non* etnografii). Celem antropologa jest przede wszystkim otrzymanie od „gospodarza” pewnych dóbr niematerialnych (informacji, wiedzy, wrażeń, emocji, obrazów itd.). Z tych dóbr niematerialnych antropolog robi użytek (w postaci wystąpień, wystaw, filmów lub książek) głównie w polu naukowym – z daleka od domu „gospodarzy”, czasami w niezrozumiałym dla uczestników badań języku. Od tej reguły są wyjątki, o nich wspomnę niżej. Jednak sądzę, że reguła ta obowiązuje w polu antropologii jako dyscypliny naukowej. Dodać też należy, że nie używam pojęcia „zły gość” w znaczeniu wartościującym, tylko opi-

sowym, odnosząc to, co robi antropolog do „praw gościnności” Pitta-Riversa. „Zły gość” to po prostu ktoś, kto nie jest i nie chce być w pełni kontrolowany przez gospodarza.

Reputacja

W ujęciu potocznym zły gość zostaje na długo i zużywa nadmierną ilość zasobów gospodarza. Zły gość to pasożyt. Jednak możliwość nadużycia gościnności to nie jedyne źródło obawy przed gościem i chęci kontroli nad nim. Shryock cytuje powiedzenie Beduinów z Jordanii: „Gospodarz powinien bać się gościa. Kiedy siedzi i dzieli z tobą jedzenie, jest towarzyszem. Kiedy podnosi się i opuszcza twój dom, jest poetą” (*The host must fear the guest. When he sits [and shares your food], he is company. When he stands [and leaves your house], he is a poet*) (2012: S23 [tłum. własne]). Innymi słowy, gość opuszczając dom gospodarza, będzie opowiadał o nim na całym świecie, zbuduje jego reputację albo ją zniszczy. Także we współczesnych nam „kosmopolitycznych” formach relacji gospodarz–gość, jakimi są praktyki goszczenia nieznanych podróżników z całego świata w ramach internetowo moderowanych społecznościowych sieci, takich jak *Couchsurfing* czy *Hospitality Club*, gościnność jest silnie związana z zarządzaniem reputacją (por. Molz 2013).

W moich badaniach w Chicago³ ten aspekt relacji gospodarz–gość (badany–badacz) dał o sobie znać.

³ W okresie sześciu miesięcy, między lutym a lipcem 2014 r., realizowałam projekt pt. „Leisure participation and adaptation of Polish immigrants in urban and suburban neighborhoods of Chicago metro” jako badacz gościnny w Diversity Research Laboratory na University of Illinois at Urbana-Champaign w ramach stypendium Fundacji Kościuszkowskiej.

Polscy migranci w Chicago żyją w cieniu pewnego stygmatu stworzonego przez długą tradycję deprecjacji emigracji ekonomicznej, która znajduje wyraz w takich dziełach kultury popularnej, jak stworzony na podstawie powieści Edwarda Redlińskiego *Szczuropolacy* film *Szczęśliwego Nowego Jorku*. Znaczna część osób przeze mnie badanych może być uznana za przedstawicieli emigracji ekonomicznej, a ta znajduje się na dole drabiny godności i prestiżu społecznego polskiej emigracji (por. Galasińska, Horolets 2010; Wojdon 2013). Dowiadując się, że zajmuję się tym, jak chicagowska Polonia spędza czas wolny, polscy migranci widzieli w moim badaniu okazję do „ukazania lepszej twarzy Polonii”, nie rzadko wprost o tym mówili. Innymi słowy, moja praca badawcza miałaby się stać działaniem PR-owskim, przyczyniającym się do tworzenia dobrej reputacji badanej grupy.

Układy sił

Oczekiwania wobec badacza są istotne. W moim przypadku wyobrażenia uczestników badań na temat jego celów – odmienne od celów zakładanych przeze mnie – z jednej strony mogą posłużyć za przykład dokonania przypadkowego odkrycia podczas badań (tego, co w literaturze anglojęzycznej nazywa się *serendipity*). Planując badania, nie przypuszczałam, że kwestie prestiżu i statusu społecznego będą tak ważne w badaniach sposobów spędzania czasu wolnego migrantów. Jednocześnie podczas mojego pobytu w terenie te wyobrażenia powodowały, że osoby, których poznawałam, starały się skierować moją uwagę na pewien typ migrantów i odgradzić od innych (np. kierowały mnie ku osobom aktywnie spędzającym czas wol-

ny, mającym rozmaite hobby lub zaangażowanym w działalność społeczną, zniechęcały natomiast do kontaktowania się z osobami, które nie mają legalnego prawa pobytu w USA lub wykonują ciężką fizyczną pracę i w związku z tym mają mniej czasu i sił na aktywny odpoczynek).

Pozycja gościa wcale mi nie pomagała: gospodarze – szczególnie ci, którzy mieli wyższy status społeczno-ekonomiczny niż ja – mieli możliwość częściowego kontrolowania mojego dostępu do informacji i osób. Nie byłam oczywiście ich zakładniczką do tego stopnia jak Katherine Swancutt (2012), która trafiła w „pajęczną sieć” gościnności swoich respondentów w południowo-zachodnich Chinach. Została ona niemal „więźniem” (*captive*) jednego z uczestników badań. Poruszanie się antropolożki po terenie zostało ograniczone po to, by lokalni rywale jej „zaborczego” gospodarza nie mogli skorzystać z jej wiedzy, a także z jej statusu „ekspertki” (jej gospodarz walczył o pewne zasoby kulturowe i społeczne, w których wiedza etnograficzna miała wagę).

Pokrewną kwestią jest powstawanie quasi-lojalności w terenie. Jeśli antropolog często się spotyka z jakąś osobą (np. „kluczowym informatorem”), albo wręcz gości u niej w domu, zaczyna być postrzegany przez innych tubylców jako ktoś tej osobie bliski. Podczas mojego pobytu w Chicago pracownik jednej z instytucji polonijnych okazał mi bardzo dużo gościnności w znaczeniu łączenia z innymi ludźmi i aranżowania sytuacji, w których mogłam obserwować polskich migrantów w różnych sytuacjach codziennych i nawiązywać z nimi kontakty. Ku mojemu zaskoczeniu byłam później pytana o to,

czy jestem krewną tej osoby lub czy jestem związana z instytucją, którą reprezentowała.

Podobną sytuację opisuje w „Studiach Socjologicznych” Jacek Nowak (2010), który zamieszkał u polskiego gospodarza na ukraińskiej wsi i na początku swojego pobytu w terenie mocno był z nim kojarzony. Następnie, kiedy zbliżył się także z ukraińskimi mieszkańcami tej miejscowości, przez gospodarza został oskarżony o niełojalność, ponieważ zadał się z tymi, kogo gospodarz nie považał. Antropolog, korzystając z gościnności jednej osoby z terenu, może niechcący wejść w konflikt z inną, a będąc „niełojalny” wobec gospodarza, naraża się na utratę jego zaufania. Wizje gospodarza-uczestnika badań na temat celów i przydatności badania zderzają się z tymi, jakie zakłada gość-antropolog. Także dlatego jest w znaczeniu strukturalnym „złym gościem”.

W zachodnich opisach praktyki pracy terenowej częstym założeniem jest przewaga czy wyższość pozycji społeczno-ekonomicznej antropologa nad badaną społecznością. Przyczyn tej przewagi można doszukiwać się w wysokim statusie nauki będącym dziedzictwem Oświecenia, a także w schedzie po kolonializmie. O ile jest to prawdziwe dla części współczesnych praktyk badawczych, to w krajach „nowej” Europy antropolog znajduje się co najwyżej na równi, a dosyć często niżej pod względem pozycji społeczno-ekonomicznej lub prestiżu społecznego niż jego „gospodarze” – osoby badane. W Polsce w drugiej dekadzie XXI wieku status nauk humanistycznych i społecznych wydaje się być wyjątkowo niski, by można było poważnie mówić o jakiegokolwiek istotnej (strukturalnej) przewadze antropologa

nad uczestnikami badań, szczególnie kiedy przedmiotem jego zainteresowania są osoby o wyraźnie wyższym statusie społecznym czy ekonomicznym niż status uczonego.

Antropolog przychodzi w teren jako „ekspert”, jednak pytanie, czy jest on ekspertem dla ludzi, których światy bada, pozostaje otwarte. Szczególnie w przypadku badania „na boki” (*studying sideways*), o którym pisał Hannerz (1998), to jest pracy wśród osób, które mają porównywalną lub bardzo podobną pozycję społeczną, zawód lub trajektorię życiową, przewaga antropologa jest wątpliwa. „Eksperckość” antropologa, to jest pewna przewaga z racji posiadanej wiedzy i idąca za tym „waga” społeczna, jest dziś szczególnie niepewna.

Nie jest to powód, by się nad sobą użalać. Jednak bycie goszczonym przez osoby o znacząco wyższym statusie społecznym wytwarza kolejny zestaw dylematów dla antropologa. Pierwszym z nich jest zakres kontroli i zakres gościnności, którą antropolog może przyjąć, nie kompromitując swojej niezależności. Drugim, jeśli przypomnimy, że dary są relacją między grupami, jest zastanowienie się nad tym, jaki wizerunek dyscypliny jest wytwarzany, kiedy antropolog korzysta z gościnności w ramach „badania w górę” lub „na boki”. Czy zaciągając niemożliwy do spłacenia dług wdzięczności wobec grupy silniejszej, badacz jednocześnie przyczynia się do tworzenia wizerunku antropologii jako słabo profesjonalizowanej dyscypliny? Czy zdobywając informacje poprzez pielęgnowanie zażyłości, nie stwarza przesłanek ku temu, by jego gospodarze zaczęli postrzegać wiedzę antropologiczną jako zbiór anegdotek?

Etyczne dylematy przeplatają się z epistemologicznymi. Czy powinnam być dobrym gościem i podążać za wskazówkami moich rozmówców, kierować się do tych osób, których mi polecają? Czy odwrotnie – powinnam szukać innych kontaktów, nie rezygnować z początkowo przyjętych założeń? Wybór między rolą dobrego gościa i dobrego profesjonalisty nie wydaje się być zbyt trudny z perspektywy współczesnej epistemologii antropologicznej. Antropologowie dążą do zrekonstruowania oddolnej (emicznej) wizji rzeczywistości (Walczak 2006) oraz do tego, by nie narzucać terenowi własnych kategoryzacji. Takie ukierunkowanie poznawcze przemawia na rzecz wyboru roli dobrego gościa.

Jednocześnie zauważalne jest, że postulaty etycznego i partnerskiego traktowania badanych są bardziej powszechne, kiedy badana jest społeczność „słaba” (*powerless*) (np. chłopcy meksykańscy lub samotne matki). W badaniach społeczności elitarnych antropologowie o wiele częściej przyznają się do tego, że próbowali przechytryć badanych, by zdobyć od nich informacje. Łatwiej jest zachowywać się jako „zły gość” wobec gospodarza, który nie tylko zajmuje wyższą pozycję społeczną niż badacz, ale i należy do pola społecznego, które nie jest badaczowi zupełnie obce. Przykładem mogą być badania Irene Bellier (2006) wśród studentów wyższej szkoły administracji publicznej w Paryżu lub badania Janine Wedel (2011) wśród amerykańskich neokonserwatystów – *shadow elites*. Zresztą kwestia konfliktu interesów między badaczem i badanymi jest współcześnie odrębnym obszernym zagadnieniem, nie tylko w antropologii kolonialnej, ale i w antropologii rozwoju.

Podsumowując, uwikłanie antropologa w „pajęczną sieć gościnności” (Swancutt 2012) przejawia się w:

- **nierówności** relacji, która niekoniecznie uprzywilejowuje badacza,
- dylemacie **zażyłości** prowadzącej nieraz do konfliktu lojalności,
- ukrytym powiązaniu gościnności z zarządzaniem **reputacją** i wynikających z tego problemach natury poznawczej.

Wydaje się, że podstawowym dylematem etycznym jest dla antropologa konieczność łączenia tego, co osobiste z tym, co zawodowe. Różnice kulturowe i różnice w statusie potęgują dla antropologa-gościa trudność nawigacji etycznej w terenie. Wydaje się, że wskazanie na obecną w gościnności nierówność i odniesienie do zarządzania innością powinno przestrzec adeptów podejścia etnograficznego przed nadmiernie romantycznym i naiwnym traktowaniem roli gościa jako idealnej dla badacza i bezproblemowej. Pochłonięty tą rolą antropolog może nie tylko sam trafić na manowce w sensie poznawczym, ale także wprowadzić w błąd i narazić na koszty emocjonalne ludzi, z którymi spotyka się w terenie.

Nie mam niestety gotowego przepisu na to, jak antropolog może się zdystansować od roli **gościa**, nie tracąc jednocześnie wszystkich pożytków, jakie z niej płyną, gdyż mimo sygnalizowanych wyżej trudności bycie „goszczonym” jest sytuacją kontaktu, bez którego przedsięwzięcie antropologiczne nie ma szans na realizację. Innymi słowy, choć jest to

rola trudna i jej podłoże etyczne i poznawcze jest niepewne, na ogół pożądana dla antropologa jest sytuacja, kiedy może w takiej roli wystąpić. Współczesny antropolog nie może jednak zakładać z góry, że za każdym razem uda mu się ów kontakt nawiązać. Gościnność (bycie goszczonym) wcale nie jest normą. Nierzadka obecnie jest sytuacja okazywania braku gościnności dla antropologa – zatrzaśnięcia symbolicznych drzwi. Brak gościnności zasługuje na uwagę nie mniej niż jej obecność.

Zamknięte drzwi

Prowadząc badania w Anglii, chodziłam do polskiej szkoły sobotniej w Wolverhampton jako wolontariuszka, żeby nawiązać kontakty z polskimi migrantami. Mogłam tam być przydatna jako nauczycielka angielskiego. Z jedną młodą kobietą, która zaprowadzała do szkoły swoją córkę i sama pobierała tam lekcje angielskiego, nawiązałam – jak mi się wydawało – dobrą relację i poprosiłam ją o spotkanie i dłuższą rozmowę. Kobieta chętnie się zgodziła, zostawiła mi swój telefon. Zadzwoiłam w kolejnym tygodniu, moja nowa znajoma rozmawiała ze mną serdecznie, ale czasu na spotkanie nie miała. Kolejny tydzień minął, kobieta nie pokazała się w szkole. Pisałam do niej SMS-y, dzwoniłam, odpowiedzi były coraz bardziej wymijające i zdawkowe. Po około dwóch miesiącach starań zrezygnowałam. Podobnych sytuacji w moich badaniach w West Midlands było niemało: miałam umówione spotkanie, na które osoba nie przychodziła i nigdy więcej się nie odzywała, nie odpowiadając na telefony. Moje pytanie o kontakt spotykało się nie raz z prostym, ale dosadnym „nie jestem zainteresowana!” albo „raczej nie”. Szczególnie za-

padła mi w pamięci rozmowa telefoniczna z mężczyzną, który początkowo zgodził się ze mną spotkać i poprosił, by odzwonić w kolejnym tygodniu, a kiedy zadzwoniłam, odparł, że nie będzie ze mną rozmawiał. „Straciłem pracę. Nie rozumie pani, że nie chcę z nikim teraz rozmawiać?” – dodał.

W każdym z tym przypadków zastanawiałam się, co spowodowało, że zamknęły się przede mną symboliczne drzwi do domu potencjalnych uczestników badań. Co zrobiłam niewłaściwie? Czy popełniłam błąd metodologiczny? Czy powinnam dłużej pielęgnować relację nieformalną zanim poproszę o wywiad? A może powinnam trochę „zaniżyć” swój status, podając się za studentkę i otrzymać zgodę na rozmowę „z litości” (nie byłoby to w pełni etyczne, gdyż utaiłabym przed rozmówcami część prawdy o moim badaniu, ale może uzasadnione, bo skuteczne)? Zastanawiałam się też, czy postępuję dobrze, „nachodząc” ludzi, którzy przecież mają mało czasu i w porównaniu z moją komfortową sytuacją bytową prowadzą nieustanną walkę o przetrwanie (o znalezienie pracy i jej utrzymanie, o edukację dzieci i wiele innych codziennych spraw). Czy moje oczekiwanie, że nieodpłatnie będą tracić na mnie swój czas, jest w ogóle etyczne? Jaka wiedza mi umknęła z każdą odmową?

Trzeba podkreślić, że trudności z dostępem do terenu częściowo wynikają ze specyfiki metody badawczej – etnografii wielostanowiskowej (Marcus 1995). Nie ma w niej jednego fizycznego miejsca przeprowadzenia badań, są organizacje i ludzie, za którymi badacz „podąża”. Spędza mniej czasu z każdą z tych osób, co powoduje, że badani mają mniejszą szansę przekonania się do badacza, ob-

serwowania i poznawania go w sposób dla nich bezpieczny, „z ukrycia”. Może to rodzić nieufność uczestników badań. A jednak specyfika etnografii wielostanowiskowej daje tylko częściowe wytłumaczenie trudności z dostępem, istnieją niewątpliwie także inne przyczyny tego problemu.

Jak sądzę, jedną z przyczyn licznych odmów, jakie usłyszałam w West Midlands w latach 2010–2011, było moje stosunkowo niewielkie doświadczenie prowadzenia badań etnograficznych. Więcej pozytywnych odpowiedzi otrzymałam w swoich drugich badaniach terenowych w USA w 2014 roku. Częściowo odmowne odpowiedzi polskich migrantów z West Midlands mogły być też pochodną ich konkretnej sytuacji migracyjnej – w momencie badania moi potencjalni rozmówcy byli na emigracji dość krótko (od 2 do 7 lat) i dla wielu z nich priorytetem było zarobkowanie (część z nich planowała rychły powrót do kraju, a pobyt w Anglii wiązała głównie z pracą i odkładaniem pieniędzy). Natomiast Polacy w USA byli na emigracji od dłuższego czasu (na ogół od ponad 10 lat), mieli bardziej ustabilizowaną sytuację pracy. Przypuszczalnie także coś, co nazwać można „amerykańską kulturą obywatelską”, mogło mieć wpływ na większą otwartość polskich migrantów w Chicago w stosunku do badacza.

Jednak wszystkie wymienione wyżej okoliczności (zarówno związane z umiejętnościami badacza, jak i z sytuacją oraz pozycją badanych) nie przekreślają faktu, iż odmowa indywidualnej osoby czy odmowa współpracy ze strony instytucji to typowe realia terenu. Dostęp lub brak dostępu do terenu ukierunkowuje antropologa. Nie da się zrobić badania etno-

graficznego w środowisku, które odrzuci badacza. Wiedzą to doskonale antropologowie organizacji (np. Buscatto 2008; Kostera 2003). Nawet wtedy, gdy świadomie czy bezwiednie antropologowie zachodni korzystali z przywilejów, jakie dawał im system kolonialny, teren mógł mimo wszystko okazać się trudno dostępny (por. Walczak 2006). Wtedy i dziś potencjalny uczestnik badań mógł nie okazać antropologowi gościnności.

W sytuacjach, kiedy odmowa badanych jest prawdopodobna, część badaczy decyduje się na obserwację ukrytą (np. Kleszcz 2004; Chomczyński 2006). Merytorycznie uzasadnia się tę metodę brakiem innych możliwości wglądu do interesującego badacza zagadnienia – szczególnie w badaniach rzeczywistości „niejawnej” (Miszewski 2007). Rzeczywistość niejawna to taka, którą zaangażowani w nią aktorzy próbują ukryć przed okiem postronnych obserwatorów głównie z powodu jej nielegalności lub nie-normatywności (np. prostytutka czy korupcja). Jednak badanie rzeczywistości niejawnej i obserwacja ukryta dość znacznie wykraczają poza interesującą mnie ramę gościnności.

Co może zrobić antropolog, który otwarcie ubiega się o gościnność potencjalnych uczestników badania, ale spotyka się z odmową? W literaturze z zakresu metod badań antropologicznych można znaleźć porady na temat tego, jak zyskać przychylność badanych. Jest to podejście konstruktywne. Nie zajmuje się ono jednak przyczynami strukturalnymi odmowy. Z literatury metodologicznej wynika pośrednio, że antropolog jest sam sobie winny, jeśli nie pozyska dostępu do terenu. Takie założenie wydaje mi się mylące. Ukrywa ono zasadniczą cechę praktyki

etnograficznej: jej strukturalną „bezbronność” wobec odmowy terenu. Irwin (2006: 171) udowodniła, że to warunki systemowe (a nie złe zamiary czy niewłaściwa postawa etyczna badacza) stoją na przeszkodzie do przewyższenia panujących w polu społecznym nierówności i niesprawiedliwości, a co za tym idzie – ważą na etyce badania. Podobnie w przypadku braku gościnności badanych (tj. odmowy otworzenia się) przyczyna blokady samej możliwości prowadzenia badań leży w relacjach systemowych. Systemowo badacz i badany należą do odmiennych uniwersów społeczno-kulturowych, niepołączonych relacjami wzajemnej zależności. Nie dzielają jednego zestawu wartości (choć mogą mieć podobne albo zbliżone wartości) i nie mają wobec siebie silnych zobowiązań moralnych. Dzieje się tak nie tylko w przypadku badania odległych kultur, ale także w przypadku badania społeczności i grup całkiem badaczowi bliskich (geograficznie czy kulturowo). Wzajemność, która często jest widziana jako sedno gościnności, nie obowiązuje w pełni w relacji badacz–badany. Co więcej, nieistotna może być także rywalizacja i potrzeba kontroli. Antropolog i uczestnik badań mogą należeć do „światów równoległych”. W tej sytuacji otwartość lub jej brak jest właściwością **przygodną** interakcji.

Zaprzeczeniem takiej tezy mogą być osiągnięcia antropologii publicznej czy zaangażowanej (np. Plińska, Rakowski 2010; Červinková 2012). Nie negując użyteczności tego nurtu badań i niewątpliwie interesujących rezultatów, jakie przynosi, chciałabym nadmienić, że ząbienie się wartości pola badanych i badaczy nadal jest rzadkie w praktyce etnograficznej. Taka sytuacja jest wyłamaniem się ze strukturalnej odrębności tych pól, które to wyłamanie może być czy to czasowo ograniczone (na

czas trwania projektu), czy to ograniczone do grona konkretnych osób zaangażowanych w projekt (w przypadku długofalowej współpracy, w której dzięki zażyłości wynosi się oddziaływanie projektu poza czas jego formalnego trwania).

Wskazanie systemowego charakteru „możliwości odmowy” jest jednocześnie wołaniem o bardziej realistyczne i pragmatyczne postrzeganie praktyki etnograficznej. Jest ona osadzona w logice działania pola naukowego, w którym racjonalność instrumentalna nader często bierze górę nad racjonalnością innego rodzaju. Mit etnografii *body and soul* (por. Wacquant 2004) aczkolwiek pociągający, jest jednak głównie mitem. Heroiczne osiągnięcia w terenie wielu znamienitych antropologów przypadają często na wczesne etapy ich kariery lub na pewne nadzwyczajne okresy takie jak wojna. Pouczająca pod tym względem jest biografia Edwarda E. Evans-Pritcharda przedstawiona w książce Clifforda Geertza (2005). Samego zaś Clifforda Geertza relacje z terenem opisuje w podobnie zdystansowany sposób Adam Kuper (2005).

Nie sądzę, że twierdzeniem o strukturalnych ograniczeniach praktyki antropologicznej odkrywam coś radykalnie nowego. Na słabości i uwikłania tej dyscypliny i praktyki badawczej wskazywało już wielu znamienitych autorów. Nie jest moim celem dyskredytacja podejścia etnograficznego. Cel niniejszego tekstu widzę głównie w tym, by pokazać ograniczenia strukturalne dyscypliny. Wydaje mi się, że słabością antropologii jest przedstawianie tych ograniczeń strukturalnych jako problemów jednostek (np. niedoświadczony badacz, nieznamość warsztatu). Antropolog nie ma systemowo za-

pewnionego dostępu do terenu. Otrzymać go może wyłącznie na zasadach gościnności, a to znaczy, między innymi, przy zachowaniu relacji nierówności, zażyłości i stałej obawy gospodarza o swoje dobre imię.

Wobec tego nie wydaje się etyczne zachęcanie adeptów dyscypliny do budowania relacji z terenem w kategoriach gościnności i zażyłości bez uprzedniego pokazania im, jakie są cechy charakterystyczne tej relacji. Gościnność badanych powinna być widziana raczej jako metafora, a nie definicja sytuacji, gdyż rzeczywiste relacje ludzkie badacza z ba-

danymi zdarzają się, ale nie są regułą. Dzieje się tak nie z powodu wad osobowości lub złego warsztatu badacza lub dobrego albo złego nastawienia uczestników badań, lecz z powodu strukturalnych różnic: badacz i badani należą do odmiennych światów, cele badania nie są tożsame z celami osób biorących w nim udział, różnica statusu społecznego, różnica kulturowa lub po prostu odległość sprawiają, że po ukończeniu badań antropolog zostaje w swoim świecie, a badani – w swoim (por. Irwin 2006). Wzajemność, będąca jedną z cech definicyjnych gościnności, jest w sytuacji badania etnograficznego bardzo ograniczona.

Bibliografia

Bellier Irene (2006) *Antropologia instytucji: od mikrokosmosu do społeczeństwa globalnego*. Przełożyła Urszula Filimon-Kucharska [w:] Agnieszka Chwieduk, Adam Pomieciński, red., *Francuska antropologia kulturowa wobec problemów współczesnego świata*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 89–117.

Benedict Ruth (2003) *Wzory kultury*. Przełożył Jerzy Prokopiuk. Warszawa: Wydawnictwo Muza.

Buscetto Marie (2008) *Who Allowed You To Observe? A Reflexive Overt Organizational Ethnography*. „Qualitative Sociology Review”, vol. 4, no. 3 [dostęp 12 marca 2013 r.]. Dostępny w Internecie <http://www.qualitativesociologyreview.org/ENG/archive_eng.php>.

Červinková Hanna (2012) *Badania w działaniu i zaangażowana antropologia edukacyjna*. „Teraźniejszość–Człowiek–Edukacja”, t. 1, nr 57, s. 7–18.

Chomczyński Piotr (2006) *Wybrane problemy etyczne w badaniach. Obserwacja uczestnicząca ukryta*. „Przegląd Socjologii Jakościowej”, t. 2, nr 1, s. 68–87 [dostęp 2 lutego 2013 r.]. Dostępny

w Internecie <http://www.qualitativesociologyreview.org/PL/archive_pl.php>.

Derrida Jacques (2000) *Of Hospitality*. Przełożyła Rachel Bowlby. Stanford: Stanford University Press.

Galasińska Aleksandra, Horolets Anna (2010) *Migracja jako wielka narracja w zderzeniu z „opowieściami emigranckimi”: przypadek dyskusji o emigracji do Wielkiej Brytanii na forum internetowym* [w:] Halina Grzymała-Moszczyńska, Anna Kwiatkowska, Joanna Roszak, red., *Drogi i bezdroża. Migracje Polaków w Unii Europejskiej po 1 maja 2004 roku. Analiza psychologiczno-socjologiczna*. Kraków: Nomos, s. 55–69.

Geertz Clifford (2005) *Dzieło i życie. Antropolog jako autor*. Przełożyli Ewa Dżurak, Sławomir Sikora. Warszawa: Wydawnictwo KR.

Goffman Alice (2014) *On the Run: Fugitive Life in an American City*. London, Chicago: University of Chicago Press.

Hannerz Ulf (1998) *Other Transnationals. Perspective Gained from Studying Sideways*. „Paideuma”, vol. 44, s. 109–123.

Herzfeld Michael (1987) *„As in your own house”: hospitality, ethnography, and the stereotype of Mediterranean society* [w:] David G. Gilmore, ed., *Honor and shame and the unity of the Mediterranean*. Washington: American Anthropological Association, s. 75–89.

Herzfeld Michael (2012) *Afterword: reciprocating the hospitality of these pages*. „Journal of the Royal Anthropological Institute (N.S.)”, vol. 18(S1), s. S210–S217.

Heuser Eric A. (2012) *Befriending the Field: culture and friendships in development worlds*. „Third World Quarterly”, vol. 33, no. 8, s. 1423–1437.

Humphrey Caroline (2012) *Hospitality and tone: holding patterns for strangeness in rural Mongolia*. „Journal of the Royal Anthropological Institute (N.S.)”, vol. 18(S1), s. S63–S75.

Irwin Katherine (2006) *Into the Dark Heart of Ethnography: The Lived Ethics and Inequality of Intimate Field Relationships*. „Qualitative Sociology”, vol. 29, s. 155–175.

Kleszcz Irena (2004) *Wykorzystanie ukrytej obserwacji uczestniczącej w badaniu stylu życia szarej strefy*. „Kultura i Społeczeństwo”, t. 2, s. 189–202.

Kostera Monika (2003) *Antropologia organizacji. Metodologia badań terenowych*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Kuper Adam (2005) *Kultura: model antropologiczny*. Przełożyła Izabela Kołbon. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Mauss Marcel ([1950] 2007) *Szkic o darze. Forma i podstawa wymiany w społeczeństwach archaicznych*. Przełożył Krzysztof Pomian [w:] Ewa Nowicka, Małgorzata Głowacka-Grajper, red., *Świat człowieka, świat kultury*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 107–168.

Marcus George E. (1995) *Ethnography in/of the world system: The emergence of multi-sited ethnography*. „Annual Review of Anthropology”, vol. 24, s. 95–117.

Miszewski Kamil (2007) *Kiedy badacz jest tajnym agentem. O ostrzeganiu niejawnej obserwacji uczestniczącej jako etycznie problematycznej, metodach badań ilościowych, zakulisowych wymiarach*

życia społecznego i ich związku ze wszystkim tym, o czym przed chwilą. „Przegląd Socjologii Jakościowej”, t. 3, nr 2, s. 33–62 [dostęp 15 marca 2013 r.]. Dostępny w Internecie: <http://www.qualitativesociologyreview.org/PL/archive_pl.php>.

Molz Jennie G. (2013) *Cosmopolitans on the Couch. Mobile Hospitality and the Internet* [w:] David Picard, Sonja Buschberger, eds., *Couchsurfing Cosmopolitans. Can Tourism Make a Better World?* Bielefeld: Transcript Verlag, s. 43–64.

Mowforth Martin, Munt Ian (2003) *Tourism and Sustainability. Development and New Tourism in the Third World*. 2nd Edition. London, New York: Routledge.

Neyfakh Leon (2015) *The Ethics of Ethnography*. „Slate”, 18 czerwca 2015 r., [dostęp 19 sierpnia 2015 r.]. Dostępny w Internecie: <www.slate.com>.

Nowak Jacek (2010) *Metodologiczne rozterki współczesnych antropologów: obserwacja uczestnicząca w praktyce*. „Studia Socjologiczne”, t. 4, nr 199, s. 121–145.

Ortner Sherry R. (1978) *Sherpas through their rituals*. Cambridge: Cambridge University Press.

Parry Marc (2015) *Conflict Over Sociologist’s Narrative Puts Spotlight on Ethnography*. „The Chronicle Of Higher Education”, 12 czerwca 2015 r., [dostęp 19 sierpnia 2015 r.]. Dostępny w Internecie: <<http://chronicle.com/article/Conflict-Over-Sociologist-s/230883>>.

Pitt-Rivers Julian A. (1968) *The stranger, the guest and the hostile host: introduction to the study of the laws of hospitality* [w:] John G. Peristiany, ed., *Contributions to Mediterranean sociology: Mediterranean rural communities and social change*. Paris: Mouton, s. 13–30.

Pitt-Rivers Julian A. ([1977] 2012) *The law of hospitality (Reprint)*. „HAU: Journal of Ethnographic Theory”, vol. 2, no. 1, s. 501–517.

Plińska Weronika, Rakowski Tomasz (2010) *Etnografia jako działanie społecznelanimacja kultury*, „Prace Etnograficzne”, z. 38 *Antropologia zaangażowana (?)* pod red. Filipa Wróblewskiego, Łukasza Sochackiego i Jakuba Steblika. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, s. 85–95.

Rao Ursula (2010) *News as Culture. Journalistic Practices and the Remaking of Indian Leadership Traditions*. New York, Oxford: Bergahn Books.

Shryock Andrew (2008) *Thinking about hospitality, with Derrida, Kant and the Balga Bedouin*. „Anthropos”, vol. 103, s. 405–421.

Shryock Andrew (2012) *Breaking hospitality apart: bad hosts, bad guests, and the problem of sovereignty*. „Journal of the Royal Anthropological Institute (N.S.)”, vol. 18(S1), s. S20–S33.

Stoller Paul (2015) *Alice Goffman and the Future of Ethnography*, „The Huff Post”, 15 czerwca 2015 r., [dostęp 19 sierpnia 2015 r.]. Dostępny w Internecie: <http://www.huffingtonpost.com/paul-stoller/alice-goffman-and-the-future-of-ethnography-_b_7585614.html>.

Stracuk Justyna (2006) *Cmentarz i stół. Pogranicze prawosławno-katolickie w Polsce i na Białorusi*, Monografie FNP. Seria Humanistyczna.

nistyczna. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.

Swancutt Katherine (2012) *Captive guest: spider webs of hospitality among the Nuosu of Southwest China*, „Journal of the Royal Anthropological Institute (N.S.)”, vol. 18(S1), s. S103–S116.

Wacquant Loïc (2004) *Body and soul: Notebooks of an apprentice boxer*. New York: Oxford University Press.

Walczak Bartłomiej (2006) *Antropolog jako Inny. Od pierwszych badań terenowych do wyzwań ponowoczesnej antropologii*. Warszawa: Scholar.

Wedel Janine (2011) *Beyond Conflict of Interest: Shadow Elites and the Challenge to Democracy and the Free Market*. „Polish Sociological Review”, t. 2, s. 149–165.

Wojdon Joanna (2013) *Obraz Polonii Amerykańskiej w polskiej prasie po roku 1989*. „Studia Migracyjne – Przegląd Polonijny”, t. 3, s. 189–212.

Cytowanie

Horolets Anna (2016) *Badacz jako gość*. „Przegląd Socjologii Jakościowej”, t. 12, nr 3, s. 54–69 [dostęp dzień, miesiąc, rok]. Dostępny w Internecie: <www.przegladsocjologiijakosciowej.org>.

Researcher as a Guest

Abstract: The notions of “hospitality” and “a guest” are used in the article in order to analyze and interpret a researcher’s position during field-work. In an ethnographic approach the hospitality of study subjects towards anthropologists is often taken for granted. Relying on anthropological and philosophical conceptualizations of hospitality, different dimensions of host-guest relation (inequality, intimacy and reputation management) are demonstrated in order to reveal the problematic nature of the conceptualization of ethnographer-study subjects’ relation through the notion of hospitality. The ethical and epistemological consequences of a researcher acting as a guest are shown: the blurring of the boundary between what is personal and what is professional, the potential conflict of loyalties and the excessive control of research subjects over a researcher. The situation of the lack of hospitality – and lack of access to the field – is also presented and viewed as a rule and not an exception of ethnographic methodology. The aim of the article is to propose a more pragmatic vision of ethnographic studies and to draw attention to structural conditionings of ethnographer-research subjects’ relation that are situated beyond the ethical choices of individuals.

Keywords: anthropology, research practice, ethics, hospitality, guest