

## ETIKA U ETNOLOGIJI / KULTURNOJ ANTROPOLOGIJI\*

### TVRTKO ZEBEC

Institut za etnologiju i folkloristiku  
Šubičeva 42  
10 000 Zagreb, Hrvatska  
zebec@ief.hr

UDK: 39.01:17](497.5)

174:39](497.5)

Kategorija: Prethodno priopćenje

Primljeno: 12. 8. 2009.

Prihvaćeno: 1. 10. 2009.

*U tekstu se propituju mnoga etička pitanja u različitim etnološkim djelatnostima – znanstveno-istraživačkoj, muzejskoj, konzervatorskoj, arhivskoj, snimateljskoj, spisateljskoj. U hrvatskoj etnologiji to je još uvijek nedovoljno zastupljen okvir promišljanja našega rada. Kakva je specifičnost etike u etnologiji i treba li uspostaviti etnološki etički kodeks neka su od otvorenih pitanja za raspravu.*

*Ključne riječi: etika, etnologija, kulturna antropologija*

“Istina, dobrota i ljepota tri su različita, ali ipak bliska objekta filozofskog mišljenja... Dobrota i ljepota su ideali (uzori) koje je zamislio ljudski um, a on zahtjeva da se s njima podudara prava zbilja. Ljudski um želi da ono što jest i što biva postane ujedno i dobro lijepo, da dobrota i ljepota postanu jedno te isto s istinskom stvarnošću...”

(Steiner 1997:533)

Eksplicitno spominjanje etike etnoloških istraživanja u našoj je literaturi važnije zastupljeno tek posljednjih godina. To naravno ne znači da promišljanja nije bilo i prije. Dapače, Lidija Sklevicky se (1991), raspravljajući o profesiji etnologa, osvrnula i na pitanje etike. Navodeći elemente profesije prema sociološkoj klasifikaciji, analizira etnologiju prema različitim pokazateljima, konstatirajući da su četiri dimenzije te podjele odvojene “sfere koje je moguće jasno analizirati i mjeriti”, dok je etika kao

---

\* Sudionici rasprave sudjelovali su na Okruglom stolu godišnjeg skupa Hrvatskoga etnološkog društva (4.-5. lipnja 2009). Skupom je obilježena 50-ta obljetnica djelovanja HED-a, a tema skupa bila je “Tradicije i tendencije hrvatske etnologije: etnologija kao angažirana i etična znanost”. Organizatorice i moderatorice diskusije Okruglog stola bile su Valentina Gulin Zrnić i Tea Škokić.

peta “pridodana zato što predstavlja posebno važan i za profesije specifičan čimbenik” (Županov, Šporer prema Sklevicky 1991:48) [istaknuo TZ].<sup>1</sup>

Može li se govoriti o specifičnosti etike u etnologiji?

Prva asocijacija u promišljanju specifičnih etika kodeksa je liječnika i Hipokratova zakletva. Međutim i kratko “guglanje” i traganje internetom za etičkim kodeksima u nas pokazuje da postoje općenitiji kodeksi poput sveučilišnih ili onaj Odbora za etiku u znanosti i obrazovanju, pa usto i specifičniji kodeksi struka (psihologa, sudskih vještaka, državnih službenika i sl.) ili određenih područja – poput kodeksa planinarske etike, odnosno etički kodeksi pojedinih društava ili udruga, npr. Hrvatskog knjižničarskog društva, Hrvatske udruge poslodavaca i drugih. Ti su formalni oblici profesionalne etike, kodeksi, norme kojih bi se trebali pridržavati u primjeni profesionalnoga znanja, a zapravo su tek grubi, osnovni okvir za sve neformalne oblike etike koji su obično mnogo širi i “interioriziraju se kroz proces obrazovanja i profesionalne socijalizacije – usvajanja profesionalnog duha (Županov, Šporer prema Sklevicky 1991:53).<sup>2</sup>

Uz formalnu profesionalnu etičnost radije naglasak stavljam na pojedinačnu etiku, koja je rezultat osobnih iskustava jer “etika je moralni sud koji poput estetike odnosno ukusa, nadmašuje subjekt, ali u sebi sadrži mišljenje svakog subjekta”, a “estetski i etički djeluje samo svjestan i

<sup>1</sup> Pokazatelji su: stupanj razvijenosti osnovnih teorija i tehnika koje čine sustavno zaokruženu cjelinu i osnova su za profesionalan autoritet, stupanj monopola na stručnu ekspertizu, stupanj prepoznatljivosti profesije u javnosti, stupanj organiziranosti profesije, te stupanj razvijenosti profesionalne etike (Županov, Šporer prema Sklevicky 1991:47-48). U opsegu ograničenom tekstu poput ovog nije moguće provesti sličnu analizu iako bi moglo biti korisno. Slika aktualne etnološke teorijsko-metodološke i epistemološke situacije pokazala bi sasvim drukčije rezultate od onih prije dvadesetak godina. Vjerujem ujedno i da bi svaka etnologinja ili etnolog imali drukčije viđenje tog stanja te da bi u procjeni vlastite struke trebalo primijeniti i metodologiju te struke, a ne isključivo sociološku, kojom se služila Lidija Sklevicky. Kvantitativni podaci dobiveni anketom među članovima Hrvatskog etnološkog društva čine mi se nedovoljno relevantnima da bi se govorilo o prepoznatljivosti struke u javnosti i njezinoj profesionalizaciji. I krajem 1980-ih, kad je provedena spomenuta anketa, neki su pojedinci bili vrlo angažirani i profesionalni u primjeni, ovisno o vlastitoj specijalizaciji (npr. konzervatori ili oni aktivni u organizaciji smotri folklor), pa je, uvjeren sam, i stupanj njihove prepoznatljivosti kao eksperata u krugu ljudi s kojima su surađivali bio sigurno mnogo viši od rezultata dobivenih provedenom anketom. Sklevicky, naime, također navodi da “stupanj profesionalizacije, tj. stvarno oblikovanje profesije iz posve akademske discipline, ovisi o mjeri u kojoj se iz nje razvija aplikativnost”.

<sup>2</sup> Sociolozi Josip Županov i Željka Šporer (prema Sklevicky 1991:54) su smatrali da upravo postojanje moralnog kodeksa sociologa (iz 1972.) upućuje na stupanj razvijenosti profesije sociologa.

samostalan čovjek” (usp. Steiner 1997:540).

Rasprave američkih antropologa o etici počele su sredinom 1960-ih godina, kad se pokazalo da su neka antropološka istraživanja u stranim zemljama, koja je financijski podržavala američka vlada, zapravo okarakterizirana kao špijunska. To se posebno odnosilo na istraživanja u Čileu, a zatim u Vijetnamu, Indokini i na Tajlandu (usp. Davies 1999:11-12, 45). U posljednjem primjeru antropolozi nisu obavljali kontraobavještajne djelatnosti, nego dapače, svjesno su se zalagali za uporabu svojih ekspertiza da bi utjecali na državne agencije čije su aktivnosti trebale pomoći tajlandskim selima umjesto da ih unište (usp. Hill 1980). Međutim, i uz najbolju namjeru i nastojanja antropologa autsajdera da pomognu lokalnom stanovništvu daleke i strane zemlje ta pomoć nije uvijek uspješna, na što kritički upućuju i sudionici u raspravama o etičnosti u Američkom antropološkom društvu koji su neke od aktivnosti proglasili nemoralnima i kažnjivima (usp. Hill 1980).

Podsjetimo se ovdje jednog od posljednjih kritičko-etnografskih tekstova Dunje Rihtman-Auguštin (2002) koji izvrsno ocrtava riskantan položaj antropologa autsajdera u stručnoj ekspertizi, u ulozi sudskoga vještaka. Iako u tekstu pitanje etike uopće ne spominje, pozivajući se na kompetentnost istraživačice, Rihtman-Auguštin je zapanjena njezinim neznanjem i površnošću jer iskustva stečena u antropološkom istraživanju lokalnoga izravno prenosi na neku drugu lokalnu situaciju koju ne poznaje. Takav prijenos Rihtman-Auguštin (2002:28, 30) tumači kao posljednicu utemeljenu u kulturalizmu koji očito “bijaše prisutan kao očekivani element ekspertize” jer su “i sud i vještakinja željeli čuti i dati kulturološka objašnjenja o nečemu što je od njihove kulture tako daleko”.<sup>3</sup>

Etička i reflektivna dimenzija istraživanja i stvaranje etičkoga kodeksa američkih antropologa reakcija su na kolonijalnu ekspanziju i nepopularan

<sup>3</sup> Zanimljivo je i kako se izvrstan etnografski terenski rad u različitim oblicima i kontekstu primjene može pokazati manjkavim. Naime, i Hariz Halilovich (2008:168) ustvrđuje da “etnografski rad norveške antropologinje Tone Bringa (1995) i njezini pisani i filmski zapisi o ‘njenom selu’ Dolina, negdje u središnjoj Bosni, nije samo briljantna etnografija jedne polururalne sredine u BiH nego i primjer kako etnograf preuzima ulogu advokata, pregovarača i mirotvorca, ponekad svjesno riskirajući svoju sigurnost kako bi pomogao subjektima svojeg istraživanja, koji su se iznenada našli u zoni konflikta”. Očito je da su se rezultati istraživanja na istraživanom terenu mogli uspješno primijeniti. Haški je sud međutim, tražio stručnu ekspertizu za drugo područje i zajednice, ne razumijevajući da se ne može vjerodostojno preslikati. Ostaje stoga pitanje izravnog i nedovoljno kritičkog prenošenja stečenih iskustava i znanja antropologa, te primjena na neko drugo područje i zajednice, u ovom primjeru obuhvaćene suđenjem. Utoliko se uloga advokata pokazuje vrlo riskantnom i upitnom.

rat u Vijetnamu, dok je u hrvatskoj etnologiji/kulturnoj antropologiji snažnije propitivanje vlastite pozicije istraživača ugrađeno u ratnu etnografiju, odnosno etnološke i folklorističke radove koji su pratili i tumačili posljedice ratnih razaranja, ratnu i prognaničku svakodnevicu, preseljenja te obnovu i tranziciju. Za razliku od istraživanja “dalekih” drugih ovdje smo se posvetili “bliskim” drugima te vlastitom odnosu prema tim drugima.

Kao što u spomenutu radu Dunja Rithman-Auguštin (2002) ne postavlja antropološku ekspertizu kao etičko pitanje, nego kao promašaj u primjeni znanja i interpretaciji, Marilyn Silverman (2003:128) u autorefleksivnu propitivanju zaključuje da njezini etički stavovi niti ponašanje nisu bili nimalo drukčiji u ranim terenskim radovima (1969-1973) od današnjih.<sup>4</sup> Drugim riječima, to što donedavno u etnografskim tekstovima nije često spominjana etika ne znači da etnolozi, folkloristi, antropolozi i drugi istraživači nisu na etički način promišljali svoja istraživanja i interpretacije.

Iz postmodernističke perspektive pomicanja i rušenja granica između različitih područja sva su politička pitanja ujedno i etička pitanja (usp. Davies 1999:16).<sup>5</sup> Raspravljajući o reflektivnoj etnografiji Charlotte Davies upozorava da ni postmoderna kritika s polazištem prema kojem su sve perspektive i glasovi neosporno izjednačeni nije imuna na etička pitanja o drugima, osobito kad je krajnji cilj nekog djelovanja aktivistički (ibid.). Implikacija političkih tema istraživanja svakako je smanjivanje procjepa između istraživača i istraživanih. To, međutim, zahtijeva reflektivnost koja značajno pridonosi istraživanju ako je pravilno uporabljena (ibid.:64).

Kako kazivači postaju ravnopravni sudionici intervjua i istraživanja, odnosno kako od kazivača postaju sugovornici, a intervjui umjesto odgovaranja na pitanja postaju razgovori odnosno dijalozi, te kako su sugovornici usmjerili istraživanje i utjecali na promjenu od početno zamišljenoga, najbolje govori knjiga Jasne Čapo Žmegač *Srijemski Hrvati* (2002), koja je “rezultat zajedničkoga konstruiranja predmeta između istraživača i subjekata istraživanja” stvarajući tako etnografski utemeljenu teoriju.<sup>6</sup> Štoviše, “višeglasje naracije” o srijemskim Hrvatima prošireno je

<sup>4</sup> Silverman usto ističe da je uvijek bila iznenađena kako su studenti svaki put fascinirani i zainteresirani kad im se postave etička pitanja i dileme (ibid.).

<sup>5</sup> I svrha pozitivističkih stavova u istraživanjima tako se, iz kritičkih očista feminističkih teorija inspiriranih marksističkim društvenim teorijama, tumači kao potka političkih pozicija, odnosno podrška vlasti u odnosima patrijarhalnog društva i klasnog ugnjetavanja (Davies 1999:16).

jer autorica “prenošenjem pojedinačnih etnografskih naracija” na mnogim mjestima u knjizi svjesno i čitatelju namjenjuje “aktivnu ulogu u (su)stvaranju interpretacije” (Čapo Žmegač 2002:42). Upravo u tako postavljenom istraživanju neobično je važno izraziti vlastitu poziciju, lociranost složenog identiteta istraživača-znanstvenika u bliskome srodstvu s nekim sugovornicima jer uz pozitivne strane *insajderstvo* može imati i negativne posljedice,<sup>6</sup> osobito kad sugovornici očekuju angažiranost i advokatsku ulogu koju istraživač ne mora i prihvatiti zbog osjećaja višestruke odgovornosti – prema istraživanoj sredini (koja je ponekad i naručitelj teksta [usp. Niemčić 2006]), prema znanstvenoj zajednici, te prema samomu sebi (Čapo Žmegač 2006:216). Takve su mnogostruke odgovornosti i potencijalno konfliktne (Čapo Žmegač, Gulin Zrnić, Šantek 2006:41).

Suvremena etička razmatranja ne zahvaćaju, dakle, samo pitanja istraživanih ljudi nego i čitateljske publike koja je sve češće istodobno subjekt istraživanja i procjenitelj etnoloških pisanih rezultata, pa se sve više ističe da nije toliko problem u *istraživanju ovdje* koliko u *pisanju ovdje* (usp. Čapo Žmegač, Gulin Zrnić, Šantek 2006:40,42). Stoga nakon rijetkih ranih primjera skrivanja identiteta istraživanih prema modelu američkih antropologa (Supek-Zupan 1979), aktualna su promišljanja o tome kako pristupiti istraživanim, kako provoditi istraživanje te kako etnografski interpretirati i pisati o delikatnim ili političkim temama. Pitanja su se dosad posebno nametnula u istraživanju određenog religijskoga pokreta (Šantek 2006), u istraživanju djece i djetinjstva (usp. Marković 2008), u istraživanju obiteljske proizvodnje i uživanju alkohola (Belaj et al. 2009), zabavne glazbe (Miholić 2009), “javno-privatnog” karaktera računalno posredovane komunikacije (Pleše u Belaj et al. 2009), feminističkog djelovanja i etike (Jambrešić Kirin 2008), ili istraživanju skupine kojoj istraživačica i sama pripada pa se govori o *etnografiji pripadnosti* (Vukušić u Belaj et al. 2009). Propituje se i trajni proces stvaranja znanja između emskoga i etskoga kao izvjesna *bikulturalnost* u kojoj pojedinac pripada svijetu znanosti i svijetu svakodnevice, a pozicija istraživača suvremenosti i bliskoga postaje fluidnim

<sup>6</sup> Slično Šantek (2006:67) u svom istraživanju zaključuje da podaci koje na terenu otkriva oblikuju teoriju kojom se koristi da bi ona istodobno usmjeravala prikupljanje podataka pa stoga govori o dvosmjernom komplementarnom procesu *retrodukcije*, dok Gulin Zrnić (2006:89) iz iskustva autoantropološkog istraživanja govori o *trajno otvorenom procesu kreiranja istraživačkog pothvata*.

<sup>7</sup> U recentnom istraživanju Melanija Belaj ([et al] 2009) također iznosi slična iskustva jer, između ostaloga istražuje, i u vlastitoj obitelji.

kontekstom miješanja vlastitoga i osobnoga, uz neprestano bivanje na terenu (usp. Gulin Zrnić 2006:78, 82-83). Etička pitanja koja se postavljaju već u ovdje nabrojanim istraživanjima obuhvaćaju široko područje koje svjesno ostavljam otvorenim za dopunu i daljnje diskusije.<sup>8</sup>

Da se neovisno o širokoj tematskoj zastupljenosti rasprava o odgovornosti etnologa ne bi zadržala isključivo na etnografskom istraživanju, pisanju i teoretiziranju, treba posebno razmišljati o muzejskoj djelatnosti koja dopire do najšire publike koja upravo u muzejima stječe znanje o ljudima i kulturi. U muzeološkoj etici analogno etnografskom pisanju najvažniji bi trebao biti odnos prema stvarateljima i prvotnim korisnicima predmeta koji se izlažu (usp. Erickson et al 2001). Muzeju je baš kao i etnografskom tekstu omogućeno da na svoj način progovara o značenju i smislu građe koja se izlaže. Stoga predmeti sami po sebi nisu dovoljni ako se načinom na koji su izloženi i predstavljeni javnosti uz pravilno čuvanje podataka ne tumači njihova funkcija, te estetska, simbolička i emotivna vrijednost. I ovdje se dovodi u pitanje tko i kako odlučuje o reprezentativnosti izložaka te kako se postavljanjem izložbi mogu zadovoljiti očekivanja i želje zajednice čiji se predmeti izlažu, ali i publike koja ih promatra i očekuje što potpuniju i jasniju informaciju. Koliko etnolozi mogu svojim odnosom prema izloščima i tradicijskome umijeću koje populariziraju pridonijeti boljem predstavljanju kulture, a koliko u tome mogu odmoći?

Slično se može razmišljati i o konzervatorskom poslu. Položaj etnologa u tome nije nimalo zavidan jer između moguće primjene propisa i zakona o zaštiti i stručnoga znanja s jedne strane te očekivanja lokalne zajednice i pojedinaca s druge, nije uvijek lako naći zadovoljavajuća rješenja. Čini se da je upravo u tom segmentu stručnoga posla najteže pomiriti suprotne strane.

Angažiranost u scenskoj prezentaciji tradicijskoga plesa, glazbe, nošnje ili općenito govoreći kulture nameće također dvojbe osobito, kad se prepletu mišljenja različitih sudionika u tim procesima. Umjetnički rad uz prethodan istraživački, terenski (usp. Niemčić 2006, 2007), te sudjelovanje u radu prosudbenih povjerenstva neminovno nameću pitanja o reprezentativnosti tradicije, o tome tko odlučuje o kriterijima i nameće odluke, dakle, o stručnom autoritetu i odnosu koji se svojim posredništvom stvara između sudionika –

<sup>8</sup> Možda ste se zapitali zašto sam i istraživanje zabavne glazbe ovamo svrstao. Tematika na prvi pogled doista ne djeluje delikatno niti politički, međutim istraživanje je otkrilo široku paletu problema i etičkih dilema s kojima se istraživačica našla – od susreta s kazivačima do načina intervjuiranja i uporabe građe, uzimajući naravno u obzir i političke i društvene promjene od 1950-ih nadalje.

izvođača i publike, premošćujući te razlike (usp. Hastrup 1993), i ostajući ujedno dosljednim svom stručnom integritetu (usp. Zebec 2006).

Odnos s lokalnim zajednicama i stalno pozivanje na zaštitu interesa na toj osnovi (*grass roots*) temelj je primjene i provedbe Unescove Konvencije za očuvanje nematerijalne kulturne baštine (iz 2003.), koja se posljednjih godina i u nas vrlo angažirano ostvaruje zahvaljujući ministru kulture Boži Biškupiću i Povjerenstvu za nematerijalnu kulturnu baštinu pri Ministarstvu kulture. Prateći provedbu u zemljama potpisnicama Konvencije, valja istaknuti iskustvo Estonije, koja je među prvim poslovima u provedbi Konvencije navela donošenje etičkoga kodeksa i umrežavanje lokalnih zajednica. Prema tom kodeksu lokalne su zajednice dužne sudjelovati u svim fazama – evidentiranja, dokumentiranja, pisanja obrazloženja, popularizacije, provedbe akcija za očuvanje, a stručnjaci su uključeni u provedbu kao supervizori osjetljivi upravo za etička pitanja i provedbu na principu održivog razvoja – neškodljivosti za lokalnu zajednicu. Naravno da se u tom području tek mnoga pitanja otvaraju jer je provedba politike Unescovim deklaracijama na globalnoj razini daleko od stvarnoga života. Međutim, možda će se s vremenom pokazati da je upravo to područje u kojem bi se na lokalnoj razini mogao očekivati “reciprocitet po kojem istraživanje može rezultirati s konkretnom dobiti i koristi za istraživane, koliko god taj aspekt nije dio rigoroznih etičkih procedura znanstvenoistraživačkih institucija u okvirima kojih istraživač profesionalno djeluje” (usp. Halilovich 2008:167).

Stoga se i ovo kratko uvodno promišljanje o etici u etnologiji može završiti mišlju da neovisno o tome koliko smo spremni sastavljati neki etnološki etički kodeks koji bi trebao obuhvatiti vrlo različita područja etnoloških interesa i primjene znanja koja se usto stalno proširuju i mijenjaju sukladno životnim promjenama, svatko od nas svakodnevno, sa svakom odlukom nosi breme moralnih vrednota zajednice u kojoj živimo i koju proučava, a sukladno tomu dužni smo ih promišljati i neprestano procjenjivati – zbog samih sebe.

## KOMENTARI

### LJUBICA GLIGOREVIĆ

Gradski muzej Vinkovci

Je li svrha ljudskog djelovanja život u suglasju s vrlinama? U promišljanjima ovoga pitanja, a vezano uz etiku i etičnost u etnologiji/kulturnoj antropologiji, smatram da treba početi od pojedinca/ke, a onda od zajednice propitivanog/promoviranog područja. Znači najprije od individualne, te potom od socijalne etike u suodnosu pojedinca i društva, te svih etičkih pojmova: morala, dobra, savjesti, slobode, sreće, zla, ljubavi i vrlina. Još od antičke filozofije vrlina je jedan od glavnih pojmova etike. Ako je vrlina moralna izvrsnost osobe, promatrano u širokom suvremenom spektru, za razliku od negdašnjeg izvornog tumačenja prema latinskom korijenu *virtus* (*vir* - muž), što se apliciralo na muške ratne (fizičke) vrline kao hrabrost, onda je u vrlinama sublimirana etičnost osobe kroz mudrost, pravdu, hrabrost, ali i suzdržljivost. Upravo u današnje vrijeme moderna filozofija uz etiku utemeljenu na pravima ima i zagovornike za etiku vrlina. Jesu li ljudske vrline polazišta etičkim pojmovima? Ili pojednostavljeno, dovode li različite ljudske osobine do razine etičnosti u nama, a time i našeg izražavanja i ostvarenosti, kao istraživača etnologa / kulturnog antropologa, unatoč povijesnoj "nesvjesnosti" ili suvremenoj prihvatljivosti.

Etika i etičnost neupitni su i neizostavni parametri profesionalizma etnološkoga rada, u što nas je vrlo vješto i znanstveno znalački teorijsko-metodološkim i epistemološkim povijesno-suvremenim gledištima i diskursima uveo kolega Tvrtko Zebec.

Dakako, može se govoriti o specifičnosti etike u etnologiji, što zasigurno jeste temelj profesionalnom autoritetu, o čemu je u prošlosti možda u nekih autora izostala svijest o provedbi etičkih principa, a u suvremenosti je potencirana i samom multimedijom i njenom ekspanzijom. Tomu u prilog govori sama tradicijska kultura zastupljena u medijima i javnosti u opreci globalno/lokalno, a u svjetlu rasprava o tranziciji i globalizaciji.<sup>9</sup>

<sup>9</sup> Moja osobna iskustva su u autorskom radu 99 tjednih, jednosatnih televizijskih emisija "Gori lampa" o tradicijskoj baštini u produkciji Vinkovačke televizije, rađene 2006.-2009. godine. Emisije su pripremljene u razmjeni s lokalnim hrvatskim televizijama: Slavonski Brod, Varaždin, Karlovac, Pula, Rijeka, Zadar, Split, Dubrovnik, a gledane su i u Bačkoj te bosanskoj Posavini.



U etnologiji/antropologiji očito nedostaju pisani etički kodeksi, ali kao i u prošlosti postoje “nepisana pravila”, tada zajednice a sada pojedinca u iznošenju stavova, a ovisi o stupnju razvijenosti profesionalne etike. Neupitan je profesionalan stav kulturnog antropologa Williama A. Havilanda kako su antropolozi/etnolozi obvezni trima vrstama ljudi: onima koje proučavaju, onima koji ih financiraju i prema onima iz svoje profesije koji očekuju objavu podataka kako bi poslužili daljnjim spoznajama (Haviland 2002:28-29).

O prepoznatljivosti struke u javnosti i njezinoj profesionalizaciji sami smo “zaslužni ili krivi”. Slažem se sa stavom Lidije Sklevicky (1991) da profesionalizacija ovisi i o “samoj aplikativnosti profesije”, iza čega stoje naponi, odricanja, sposobnosti, ali i povjerenja zajednice spram profesionalizma pojedinca. Iz osobnog iskustva smatram da neformalni oblici etike (profesionalna socijalizacija i profesionalni duh pojedinca) ponekad nadvisuju formalne oblike profesionalne etike i proizvode čvršće međusobno povjerenje unutar zajednice.

Na prostorima zahvaćenim Domovinskim ratom i njegovim posljedicama, ali i revitalizacijom tradicijske kulture, istraživači etnolozi, antropolozi i folkloristi kontinuirano sudjeluju u istraživanju “bliskih” i osobnoga odnosa prema njima.

Terenska propitivanja i iskustva istraživača Jasne Čapo Žmegač (*Srijemski Hrvati*, 2002), Gorana Pavela Šanteka (*Etnografski realizam i uloga etnologa religije*, 2006) te Valentine Gulin Zrnić (*Domaće, vlastito i osobno: autokulturna defamilijarizacija*, 2006), o generalnom, “*trajno otvorenom procesu kreiranja istraživačkog pothvata*” potkrepljuju moja terenska ne samo muzeološka već i druga znanstvena, ali i medijska istraživanja te aktivno sudjelovanje u brojnim scenskim folklornim priredbama i manifestacijama, da je kontinuitet otvorenog procesa istraživanja tu pored nas i bezvremen u prostoru, a ovisi o našem daljnjem interesu za problem i njegova propitivanja. Mnogostruke odgovornosti istraživača ako žele biti dosljedne stručnom integritetu pri tom su sigurno i potencijalno konfliktne, pa se neke istine i ne iznose (ne zbog podilaženja zajednici) radi izbjegavanja neshvaćanja sredine, ali moguće i “loše promidžbe”, što se vidi u djelima slavonsko-srijemskih pisaca iz doba Josipa Stipana i Matije Relkovića te književnika Josipa i Ivana Kozarca “o raspojasanoj Slavoniji”.

U praktičnoj muzeološkoj djelatnosti nužna je cjelovita istraživačka priča sve do one turističke percepcije: dakle, od stvaratelja predmeta, života predmeta na terenu, cjelovite muzeološke obrade, preko muzejsko-turističke

prezentacije u povijesno-estetsko-simboličkoj priči prihvatljivoj suvremenom posjetitelju i muzejskome konzumentu, kako se danas imenuje ljubitelj i poštovatelj muzeja i konzument "kulturnog turizma". Na etnolozima je njihovo znanje, osobni stav, autoritet i uvjerljivost u dobroj i uspješnoj/lošijoj i manje uspješnoj prezentaciji rekonstrukcije tradicijske kulture.

O samoj etičnosti ili neetičnosti u muzejskome etnološkom radu može se govoriti prije svega u odnosu prema muzejskoj građi, njenom deponiranju, čuvanju, stručnoj obradi, izlaganju, stručno-znanstvenoj objavi i prezentaciji. Odnos prema suradnicima na terenu i svima onima koji trebaju različitu stručnu pomoć i konzultacije od muzejskih djelatnika zahtijeva visoku razinu obostrane etičnosti, a tako i stručni otkup predmeta, prihvaćanje donacija i odnos prema posjetiteljima muzejsko-galerijskih izložbi i drugih muzejskih kulturnih događanja. Odnos prema kolegama i interaktivna suradnja može biti s puno vrlina, ali nažalost i neetičkih odnosa: izostanak suradnje, nekorektan, neprofesionalan odnos, primjerice neangažiranost u zajedničkim projektima gdje je to logična nužnost ili uporaba sadržaja iz autorske literature bez citiranja ili navođenja izvora, objava posuđenih autorskih fotografija bez naznake posuditelja, autorstva i drugo. U suradnji s medijima nerijetko izostaje njihova etičnost prema muzealcima, što zbog osobne novinarske neinformiranosti i neznanja, ali i površnosti u prenošenju informacija. Tradicijske priredbe na kojima su etnolozi članovi različitih prosudbenih povjerenstva iziskuju pravu provjeru osobne i stručne autoritativnosti, a time i odgovornosti i etičnosti, ne samo prema sudionicima već i prema publici, odnosno cjelokupnoj javnosti, ali i prema samima sebi – drugim članovima povjerenstva. Općih i posebnih primjera etičnosti i neetičnosti u širokom spektru muzejskoga djelovanja svatko ima pojedinačno u svojoj profesionalnoj praksi i može istaknuti brojne primjere.

Konzervatorska etnološka struka, s obzirom na etičke kodekse prema kojima djeluje, podložna je manjoj toleranciji i nerazumijevanju svojih sredina, ali su nužna i nastojanja konzervatorskih službi i zaposlenika na kvalitativnim dogradnjama i izmjenama tradicionalnih uzusa u suglasju sa suvremenim življenjem.

Suvremena etnološko/antropološka etička ukazivanja i razmatranja odnose se prije svega na pisanu riječ rezultata etnoloških istraživanja, ali nikako i na izgovorenu javnu riječ, što na sreću postaje dio našega profesionalizma i svakodnevice, prije svega u elektronskim medijima.

Vjerujem kako ćemo kao etnolozi/antropolozi u budućnosti, svatko sa svoga aspekta djelovanja više govoriti o etičnosti u etnologiji i kulturnoj antropologiji sa stajališta “*pripadnosti/nepripadnosti*“, ali i “*bikulturalnosti*“ uz život (sa) terenom i istraživanjima, te znanstvenom zajednicom. Još uvijek su etnolozi “na terenu” glavni i traženi praktičari, a manje *supervizori* – što će, vjerujem, biti njihova/naša budućnost temeljena na njihovim / našim osobnim etičkim formalnim, ali i neformalnim pravilima ponašanja – s uporištem u etičnosti i vrlinama.

## **SANJA POTKONJAK**

Filozofski fakultet u Zagrebu, Odsjek za etnologiju i kulturnu antropologiju

“Čak i u etičkom diskursu možemo razlikovati supstanciju i proceduru.”  
(Bernstin 2000:239)

Čini mi se da je u današnje vrijeme kad govorimo o etnografskim istraživanjima potrebno uočiti da se etnografska praksa kreće na skliskom terenu između dviju pretpostavki koje nas kao etnografske praktičare vode u svakom promišljanju i pristupu problemima. Ove se pretpostavke lome oko principa da je nešto što nam se čini univerzalno moralno u izvedbenoj formi sasvim etički neprispodobivo i neizvedivo. Drugim riječima, vođeni idejom moralnog istraživanja, pa onda suočeni s unutrašnjim principom potrebe “etičke” angažiranosti, u našim istraživanjima ćemo se često sami ili izazvani recepcijom našeg djelovanja upustiti u raspravu o onome što je dopušteno ili onome što dolikuje. Često ćemo tako dvojni oko onoga što nam se čini socijalno prihvatljivim i moralno profesionalno odgovornim u svakodnevnoj etnografskoj situaciji učiniti potpuno etički neprihvatljivim, neadekvatnim i nedovoljno dojmljivim djelovanjem.

Zašto sam, dakle, napravila razliku između etike i etičkog djelovanja? Etike i morala? Upravo zato što se suvremena društveno-humanistička poduka o etičnom djelovanju u istraživanjima sastoji od propitivanja adekvatnosti postojećih tehnika etičnog djelovanja (naglasak je na obvezatnosti etičnog planiranja budućeg djelovanja već standardnim elementima strukovne etičnosti) s jedne strane, i načina na koji je moguće, tj. potrebno djelovati u etnologiji/kulturnoj antropologiji kao osoba, s druge strane. Čini se da od “moralnog” istraživanja (kolektivno etabliranog osjećaja za ono što je vrijedno svima, konkretiziranog u nizu univerzalnih pravila) do “etičkog” angažmana

u istraživanju (pozicioniranja putem subjektivnosti, tj. vlastitim osjećajem za etično) (Rosaldo 1993:169) ostaje niz mogućih manifestacija individualnih etičkih izbora i suočavanja s “moralom oslobođenim egocentrizma i etnocentrizma” (usp. Habermas prema Bernstein 2000:238).

Drugim riječima, ovaj kratki osvrt na pitanja etike u etnologiji/antropologiji, prema mojem mišljenju, mora obuhvatiti oba aspekta ili (p) ostvarenja etike, no sklonija sam prihvaćanju ideje da osobnu izvedbu moralnih principa vidim kao presudnu u ostvarenju moralnog antropološkog djelovanja – onog koje se kreće u granicama standarda, a čija je izvedba nužno vođena osobnim osjećajem za dobro, pravedno, ne-štetno, katkad i korisno, ponekad ljekovito otrežnjavajuće proučavanoj zajednici ili subjektu istraživanja. Naime granice dopuštenog i zabranjenog zadane su okvirima moralnog djelovanja društvene zajednice u kojoj antropolog djeluje i profesionalnog etičkog koda koji je antropolog prigrlio kao svoju zajednicu javnog djelovanja – i one nas kao profesionalnu zajednicu štite od antropologovih izgreda. Osobne granice su konstruirane etičkim ustrojstvom individue, uz nužnu ogradu o nepostojećem etičkom konsenzusu o dobroti i etici na osobnoj razini, na koju nas je naveo kao na mjeru opreza James Faubion, ustvrdivši da “dobrog antropologa ne možemo *ipso facto* smatrati dobrom osobom, čak niti pristojnom” (2009:146). Faubion nas nadalje upozorava da se ni vrlina niti dobrotu ne nalaze u antropologu same po sebi. On ide korak dalje te uvodi nužnost “podučavanja” i “samo-poduke” u (...) kompetencijama i vrlinama...” dobrog antropologa, tj. “etičnog subjekta” ne vidi kao statičan oblik već ga promatra kroz proces koji prethodi samokvalifikaciji osobne etičnosti, čije se etička supstanca “uči” u hodu, stvara u oblikovanju mreže etičkih odnosa osobe i zajednice. Nije uzaludno Faubion etnografsko/antropološko terensko iskustvo prikazao kao trijangulaciju u kojoj podjednaku važnost imaju epistemološki i ontološki pokušaji razumijevanja kao i “moralni i afektivni” oblici djelovanja koji su nerazdvojivi s prvima dvama, a sadržani su u “najkulerskijim” ...”profesionalnim zahvalama – kolegijalnosti” kao i u obestrašćenju i intimnoj politici zagovaranja (ili rijetko kad, odbacivanja)” (Faubion 2009:155).

Vratim li se osnovnom radu, kojim je inicirana rasprava tematskog okupljanja etnologa, pedagoga, konzervatora, arhivista, u diskusiji o temi etike u etnologiji/kulturnoj antropologiji, potrebno je naglasiti da je “ontološko-epistemološkim sustavom” i “moralnim” sustavom (usp. Lincoln i Guba 2001) kolege Tvrtka Zebece, upućeno na nekoliko temeljnih problema. Prvo,

etika je, prema Zebecu, neosporno, skorija tematska preokupacija u Hrvatskoj etnologiji; drugo, Zebec razdvaja “profesionalnu etiku” i “pojedinačnu etiku”; treće, upućuje na razvoj disciplinarnog promišljanja etike u anglosaksonskoj antropologiji – razvoj neodvojiv od povijesti nastanka kritičke antropologije i uvida postkolonijalnih studija i kompleksnih odnosa naše discipline i ideologije/politike, zbog koje je započela kodifikacija prvog američkog antropološkog etičkog koda; četvrto, etika se u hrvatskoj etnologiji, u Zebecovu viđenju, prisposobljuje (refleksivnim) tehnikama istraživanja. U vezi s posljednjim napravljen je cirkularni zahvat kojim se “osobna etika” uvlači u standard etičkog djelovanja struke, i tu bih ja započela sa svojim promišljanjima.

Zebec je svakako bio na tragu promišljanja o funkciji etičkih principa u antropologiji, i to onih proceduralnih i onih supstancijalnih kad je postavio kao središnju dilemu pitanje je li etičnije djelovati iz profesionalnih moralnih standarda ili osobnih etičkih principa? Temeljni problem ovdje je svakako sadržan u pitanju što prepoznajemo kao profesionalno, a što kao osobno etičko djelovanje (usp. Lincoln i Guba 2001:93); je li antropološka zajednica ta koja donosi kriterije etičke kvalitete istraživanja i teksta, ili je to zajednica sugrađana, ili antropolog osobno? Je li etičnost nešto što je jamac profesionalnosti i proizlazi iz nje (i koja je to etičnost poželjna? – ona koja traži objektivnost ili ona koja dopušta pluralne epistemologije i pluralne etičke svjetove), ili je pak treba promatrati kao oblik angažirane “komunitarnosti” (istraživanja kao akcijskog djelovanja u susjedstvu/zajednici (eng. *neighborliness*) koje se definira i kao asistiranje “marginaliziranim” skupinama u svakom smislu (usp. Savage prema Lincoln 2001:114).

Lincoln i Guba (2001) predlažu trostruku shemu za procjenu etičkog djelovanja. Ona zapravo obuhvaća temeljno pitanje koje je predvidio Zebec – je li etika pitanje profesionalnog ili pojedinačnog? Ali ovo pitanje Lincoln i Guba razrađuju kroz tri aspekta: “**etičke razine**” (eng. *ethical levels*) (očekivanja od sebe), “**moralnu odgovornost**” (eng. *moral responsibility*) (općenito, očekivanja proistekla iz općih moralnih pravila zajednice) i “**pravne definicije**” (superponirani principi zajednice pretvoreni u pravnu obvezu) (ibid.. 2001:93).<sup>10</sup> Nama zanimljiva “etička razina” sastoji se od “etike mudrosti” (ili idealne prakse, koja predviđa etičke probleme i izbjegava ih na temelju osobnog iskustva), “sadržajne etike” (taksacijskog

<sup>10</sup> Analiza Lincolna i Gube pojašnjava etički Američkog društva psihologa – koji se smatra općenito najrigoroznijim etičkim kodom u društvenim znanostima.

pobrojavanja već “dogovornog” i ustaljenog sadržaja etičnog djelovanja u pojedinim disciplinama – temeljne socio-kulturne moralne vrijednosti), te “etičkih odluka” (kojima se objašnjava proces donošenja odluke). Lincoln i Guba čine složenijim nešto što se u etnologiji/antropologiji čini instinktivnim djelovanjem u ključu dobrote. Presumpcija “osobne etike” poput one koju je ponudio Zebec već se na prvome koraku čini apriornom i lišenom predviđanja da je pojedinačna/pojedinčeva etika mjesto prijepora u kojem se dobrota dobrih antropoloških “momaka i cura” ne propituje već nadaje kao urođena kvaliteta općeljudske inklinacije dobroti kao urođenom kapacitetu humanog bića.

Etično djelovanje u etnologiji/antropologiji podrazumijeva, naime, upravo dva Zebecova aspekta – prije svega poboljšanje profesionalne prakse, bilo da se do nje dolazi kodificiranjem etičkog sustava i njegovom primjenom, te stalno propitivanje osobnih načela moralnog djelovanja, ali posljednji aspekt, koji ću nazvati “laganijim izlazom” iz problema propitivanja etike u antropologiji, izražen Zebecovom vjerom u pojedinačne etike (ovdje namjerno ostavljam plural), sadrži u sebi naivan impuls vjere u inherentnost dobrote. On nam dolazi kao korektiv krutosti zadanih standarda, pa u njega automatski upisujemo dobru i etičku izvedbu etnologije/antropologije. Proces je ovdje uvjetovan inherentnom supstancom, čija je “dobrota” aksiomska.

Društvene i humanističke znanosti pitanjem etike bave se, dakle, kao ovim dvama polovima etičkog djelovanja. Etikom kao standardom profesionalne zajednice i osobnom etikom kao izvedbom pounutrenih etičkih principa zajednice, koje u individualnoj preradi donose nužan socijalni korektiv krutostima procedure.

Martin Hammersley i Paul Atkinson (2002) predstavljaju one autore koji smatraju da je bit etičkog djelovanja strukturiranje etičkih principa i, pragmatično, predlažu niz etičkih zahtjeva koji se moraju zadovoljiti kako bi se ovjerili navedeni principi (postavke su na tragu Etičkog koda Američkog antropološkog društva).<sup>11</sup> Među ostalima tu je **suglasnost** pri punoj svijesti o mogućim konzekvencama koje proizlaze iz sudjelovanja u istraživanju – “informirani pristanak” (eng. *informed consent*), pitanje **privatnosti** (ono se ogleda prije svega u činjenici da etnografija podatke prikupljene u punoj

<sup>11</sup> Code of Ethics of the American Anthropological Association, 1998., <http://www.aaanet.org/committees/ethics/ethcode.htm> – kojem je svrha: to help educate and socialize new entrants to the field as well as current members of the discipline; therefore, a code must be of some practical use (usp.: <http://www.aaanet.org/committees/ethics/ethrpt.htm>, tekst Commission to Review the AAA Statements on Ethics Final Report ).

privatnosti lansira u javnost), pitanje uzdržavanja od **štetnog djelovanja** (prije svega u trenutku objave etnografije, ali tu je i pitanje vlasničkog prava na znanje – pripovjedno autorstvo koje je još uvijek potpuno nepriznato, a postaje važno u pokreta za restitucijom *indigenog* znanja), pitanje **eksploatacije** (istraživanja kao odnosa moći u kojem nije sigurno dobivaju li svi sudionici jednako vrijednu satisfakciju sudjelovanjem u istraživanju), pitanje **održivosti budućih istraživanja** (načina na koji istraživana zajednica vidi ulogu etnografa i krajnji proizvod o sebi kao kulturno kompetentan, relevantan i poželjan ili pak kao “kulturnu izdaju, zbog čega su sudionici istraživačke igre prije svega istraživani nesprenni ući u neko novo istraživanje) (usp. Hammersley i Atkinson 2002:264-275).

S druge strane, javlja se jedan niz autora koji se dodiruju meni interesantnijeg, polemičnijeg i “sumnjivijeg” problema: osobnog odnosa istraživanih i istraživača i pozicioniranja subjekta istraživanja i u istraživanju i u tekstualizaciji istraživanja. Pokazalo se da unatoč stalnom propitivanju i poboljšavanju strukovnih etičkih pravila ponašanja, u kontaktu s ljudskim-subjektima istraživanja etnolozi razvijaju čitav niz osobnih i emotivnih modela ponašanja (usp. Casell 2001), pa tako Lisette Josephides (2003:62) smatra da je etička procjena rezultat analize vlastitih emocionalnih reakcija u nekoj etnografskoj terenskoj situaciji, gdje su emocije “preduvjet smislenih ljudskih reakcija”.

Joan Casell (2001:355-357) nešto razrađenije pokazuje da su za nju etički modeli, iako donekle i odraz etnoloških institucionalnih tradicija, odnosno smjena paradigmi u etnologiji i različitog promatranja socijalne funkcije etnologije, principijelno izraz osobnog odnosa istraživača i istraživanih koji se može odvijati na niz načina. Prema Casell istraživač može uzimati čitav niz pozicija od one nezainteresiranog veranda-promatrača, preko *noblesse oblige* modela, u kojem je etnograf patron (pokrovitelj) lokalne zajednice, modela *going native* (poistovjećivanja u smislu prihvaćanja vrijednosnih principa zajednice koju se istražuje), prikrivenog agenta koji mora istražiti nešto inače nedostupno, i na posljertku modela advokata – kao tipa istraživača koji se zauzima za istinu subjekata istraživanja te je akademski legitimira i pronosi (u Hrvatskoj možemo pružiti jasnu sliku advokatskog modela usporedimo li samo promišljanja Jasne Čapo Žmegač iz 2006. godine kao sjajan primjer pokušaja rehabilitacije interpretacijske autonomije antropologa pred rastućim zahtjevima zastupanja koja su dolazila od objekata istraživanja, čime je zahvaćen problem socijalnih očekivanja da antropolog arbitrira “istinu”).

Svi navedeni etnografski modeli upućuju na asimetriju moći u temeljnom istraživačkom odnosu kao odnosu dvoje ljudi, dvaju htijenja, iz kojeg se pokušava izaći različitim osobnim etnološkim stilovima te migoljenjima u sustavu etičkih očekivanja i zahtjeva. Međutim, neki su od ovih modela jednostavno postali povijesni modeli, a oni koje možemo osjetiti kao danas relevantne – poput “modela advokata”, pokazalo se da izazivaju potrebu da se antropolog napregne u iznalaženju modela “znanstvenog aktivizma” koji je struci, osim u polju javne antropologije ili akcijskih istraživanja, prilično stran i neočekivan. “Zahtjevi” prema antropolozima od kojih se očekuje da djeluju kao svojevrsni revolucionari – sudionici, sudruzi, suborci istraživanih, započeli su se gomilati u neposrednoj vezi sa sve većim socijalnim zahtjevima istraživanih prema matičnim zajednicama u kojima antropolozi postaju “mostovi komunikacije”. O tzv. “kompanjerskoj” funkciji etnologa (portug. *companheira*) prije petnaestak godina izvijestila je i Nancy Scheper Hughes (1995:410), uočivši na vlastitu primjeru da se zahtjev političke i moralne angažiranost antropologa počeo javljati u takvom obliku da ni antropologova savjest, kao ni interiorizirana profesionalna odgovornosti, ne mogu na te zahtjeve odgovoriti adekvatno i bez unutarnjeg konflikta, a da su individualni etički zahtjevi antropologa prema samome sebi i temi kojom se bavi kontinuirano prevrednovani kolektivnim moralnim zahtjevima. Stoga mogu ustvrditi da su etnološke aktivnosti ključno određene obama navedenim aspektima; dok je na jednoj strani osoba etnologa i njegov etički aparat, s druge strane je zajednica u kojoj djeluje i njezin moralni aparat, a potom i profesionalna zajednica u kojoj je dogovoreno što je moralno. Moral kao takav je stvar osobne procjene potencijalnog konflikta između individualnih osjećaja za dobro i pravedno i istih takvih osjećaja zajednice (profesionalne ili društvene). A da oba ne moraju biti u skladu svjedoči čitav niz etnografskih priloga.

Odgovor kazivačima – “ja sam ovdje da promatram, da dokumentiram, da razumijem, a kasnije ću pisati o vašim životima i patnjama temeljito, istinito i osjećajno koliko je to u mojoj moći” (Scheper-Hughes 1995:410), možda je najdramatičnije opravdanje koje antropolozi primjenjuju u traženju izlaza iz pozicije etnologa kao socijalnog i kulturnog pravobranitelja, izlaza iz nemoguće emocionalne angažiranosti koju treba ostvariti s kazivačima ili neopisive moralne odgovornosti u predstavljanju ili analizi kulture koja je predmet etnologova profesionalna interesa - kada su oni koje se predstavlja razočarani splasnutim političkim entuzijazmom nekadašnjih saveznika u liku etnologa.



Možda je, najkritičnije, ovu dilemu – izraženu kao pitanje je li etično ono dopušteno/dolično/zahtijevano približio skeptik Roy D'Andrade (1995), kojemu se učinilo da je etnološko djelovanje u “objektivnom modelu gledanja na svijet” na žalost smijenilo djelovanje u “moralnom modelu gledanja na svijet”. Antropološka ambicija više nije, dakle, konzumirana u želji da se dosegne objektivno, već da se “identificira dobro i loše” što je, smatra on, tek dio povijesnog čina purifikacije antropologije od kolonijalizma i hladnoratovske politike. Moralni model antropologije, ako je imao ili još uvijek ima i kakvu vrijednost, odražava se u analizi različitih vrsta socijalnih, kulturnih i političkih mistifikacija (ibid.: 1995:408), ali “objektivan model” zapravo pokušava iznijeti onaj vid antropologije koja vjeruje da postoje “empirijski iskazljive istine” neovisne o ideologiji.

Da je D'Andradeovo nemoćno zagovaranje objektivnosti uspjelo, možda se ne bismo morali pitati kako odgovoriti na zahtjeve koji se postavljaju antropolozima u ime moralnog modela antropologije. Jednostavno, kad bismo djelovali objektivno, djelovali bismo i moralno, a možda bi moglo stajati i obrnuto: kad bismo djelovali i ne bismo sumnjali u to što je moralno, djelovali bismo objektivno. Međutim, pitanje morala ostaje otvoreno i jedino što mogu konstatirati je da pitanje etike ili morala u etnografskom istraživanju nije više samo pitanje dopuštenog i doličnog koje će etnolog prosuditi proceduralnim alatom i osobnim etičkim kvalitetama, već i pitanje što se od etnologa zahtijeva u istraživanom društvenom okružju – a čije su praktične implikacije podjednako opasne: bilo da je riječ o mogućem izvlaštenju kritičke pozicije etnologa (usp. Marcus i Fischer 2003:191, koji kažu da “potvrđivanje vrijednosti nije cilj etnografske kritike kulture, već artikulacija i implementacija različitih vrijednosti”) ili javnom prepoznavanju discipline kao produžetka politike zagovaranja vrednota istraživane kulture (bilo da je riječ o kulturi srednje struje ili pak njezine opozicije) ili o djelovanju u kojem se postiže harmonija između najrazličitijih moralnih ustroja i u kojem antropolog kreće u svoj svijet istraživanja s tezom da antropološki rad mora biti vođen principima “ti si ok, ja sam ok”, a svaki “intimniji prijestup” u ovoj bi logici bio prekršaj kvalificiran kao nepouzdana “udomorodivanje” ili gubitak jasne crte razgraničenja oko koje je antropologija izgradila svoju disciplinarnu os, a koja se odražava u definiciji: opis drugih (usp. Geertz prema Faubion 2009:148 o etici konektivnosti).

Gdje je dakle odgovor na pitanje s početka ovoga teksta koje glasi i je li etično ono što je pojedinac postavio kao uzorito, dobro i pošteno ili je moralno

ono oko čega je zajednica profesionalaca postigla konsenzus o moralnosti? Jesu li obveze da se stavovi “epistemičkih partnera” u etnografskom istraživanju i kasnijoj tekstualizaciji ugone do izvlaštenja etnologa od autonomnog odlučivanja o dopuštenom i doličnom, jesu li traganja za neosviještenim, prikrivenim “istinama” izmaknula etnoložima, a javne, interpretacijski zgotovljene tvrdnje postale jedina dopuštena mjesta istraživanja i oblici tekstualizacije ili je ipak zaživio reformski samodisciplinarni bonton u kojem se, poput onog izraženog u već legendarnom Kleinmanovom standfordskom govoru iz 1998. godine, etnolozi mogu i moraju “kretati” u etnografskim istraživanjima tako da balansiraju na tankoj niti pruženoj između etičkih diskursa i moralnog iskustva?! Kleinmanova je teza, iako terminološki obratna od postavki ovoga teksta, naime, iznijela, temeljnu etičku dvojbu suvremenih antropoloških istraživanja. Ona je usložila priču oko toga je li etičko djelovanje procedura ili pak sadržaj, imenovala pluralne etičke sadržaje ili, još bolje rečeno, svjetove – univerzalnih profesionalnih, konkretnih lokalnih, istraživačevih, među ostalima, i povratila vjeru u konkretnu, iskustvenu i parcijalnu proceduru/iskustvo kao mjerilo dobrog etnografskog istraživanja koje usklađuje etičke diskurse i “specifične kulturne, političke i ekonomske” konkretizacije morala (Kleinman:365), a etnografiju promiče kao “učenje o moralnim procesima” (Ibid:418).

## **ŽARKO ŠPANIČEK**

Ministarstvo kulture RH, Konzervatorski odjel u Požegi

Prvo pitanje koje mi se čini važnim u razmatranju osnovne teme ovogodišnjeg skupa HED-a i ovog okruglog stola jest kako je došlo do toga da etička problematika postane temom kojom se bave hrvatski etnolozi? Jesu li etička pitanja iznikla iz znanstvenoistraživačkog i stručnog rada hrvatskih etnologa ili je riječ o nečem drugom? Drugim riječima rečeno: je li ovdje riječ o imanentnim ili unesenim problemima hrvatske etnologije?

Odmah ću iznijeti svoj stav: ne vidim u razvoju hrvatske etnološke teorije ili u znanstvenoistraživačkoj i stručnoj praksi konkretne razloge i poticaje koji bi etička pitanja i moralne dileme gurnuli u prvi plan pitanja kojima se mora baviti hrvatska etnologija. Stoga smatram da je etička problematika unesena tema u hrvatsku etnologiju, odnosno preuzeta iz znanosti koje smatramo naprednijima. Znanosti čiju smo tematiku preuzeli

u želji da slijedimo suvremene znanstvene tendencije su zapadnjačka, prije svega američka antropologija. I tu je glavni problem. Dok se u američkoj antropologiji rasprave o etičkim pitanjima vode od sredine 60-ih godina 20. stoljeća, a posebno su intenzivirane u 90-ima i traju do danas kao imanentni problemi antropološke teorije i prakse potaknuti konkretnim razlozima, u nas se ta problematika preuzima zanemarivanjem činjenice da su se zapadnoeuropska i američka antropologija razvile na sasvim drukčijim osnovama od srednjoeuropske i hrvatske etnologije.

Zapadnjačka antropologija započela je s istraživanjem tzv. "primitivnih kultura" i "primitivnog čovjeka". Podsjetimo se samo E. B. Tylora, Franza Boasa i Margaret Mead, koji su u naslovima svojih ključnih djela isticali "primitivnu kulturu", "primitivnog čovjeka" i "primitivna društva". Zanimljivo je primijetiti da pojam "primitivne kulture" niti danas nije posve nestao iz zapadnjačke, osobito anglosaksonske terminologije, unatoč razvijenosti etičkih rasprava o odgovornom i časnom odnosu prema istraživanim ljudima i kulturama.<sup>12</sup>

Za razliku od takvih početaka zapadnjačke antropologije koji impliciraju inferiornost istraživanih kultura (unatoč ponekad eksplicitnom isticanju vrijednosti takvih kultura, kako je to, primjerice, posebno činio Franz Boas) srednjoeuropska, a onda i hrvatska etnologija vuku korijene iz romantičarskog zanosa pa i glorificiranja seljačke kulture u 19. stoljeću. Seljačka kultura je tada poistovječena s narodnom kulturom i smatrana neodvojivim dijelom nacionalnog bića, što je u konačnici imalo jasne političke tendencije od nacionalnog buđenja do političkog osamostaljivanja.

Druga bitna razlika između zapadnoeuropske i američke antropologije s jedne strane i srednjoeuropske i hrvatske etnologije s druge temelji se na tragičnom povijesnom odnosu: na fatalnom srazu zapadnjačke civilizacije s domorodačkim kulturama obiju Amerike i Australije te civilizacijama Srednje i Južne Amerike. Kao što znamo, taj sudar nije preživjela niti jedna civilizacija, kao ni mnoge domorodačke kulture Novoga svijeta. Naravno, antropologija ne može biti odgovorna za to nevjerojatno uništavanje, već i zato što u doba kada se to događalo nije ni postojala kao znanost. No, isto tako, zapadnjačka antropologija ne može ni ignorirati činjenicu da je

<sup>12</sup> Između ostalog može se naći u online izdanju Encyclopaedie Britannice kao posebna leksikografska jedinica (<http://www.britannica.com/EBchecked/topic/476415/primitive-culture>). Tiskano izdanje iste enciklopedije iz 1998. godine nema tu leksikografsku jedinicu, ali u poglavlju "Culture", odlomku "Nonurban cultures" ističe jasnu distinkciju između primitivnog i civiliziranog (Macropaedia, vol. 16, 881).

civilizacija kojoj pripada samo nekoliko stoljeća prije, a ponegdje i znatno manje, brutalno uništila ono što je trebao biti predmet njezina istraživanja. Kada se ovomu doda teško naslijeđe kolonijalizma i postkolonijalizma koje tegobno pritišće zemlje Trećega svijeta do danas, jasno je da se etička pitanja u zapadnjačkoj antropologiji svakako drukčije artikuliraju nego u hrvatskoj etnologiji.

Sljedeći problem koji proizlazi iz izravnog preuzimanja etičke tematike američke antropologije jest što takvim preuzimanjem preuzimamo i njezine nedorečenosti, što dovodi do određene teorijske konfuzije. Tako u američkoj antropologiji nema razlikovanja etičkog i moralnog i dosljedno tomu, etički problemi se shvaćaju veoma široko pa u taj korpus ulaze pitanja koja nisu primarno ili uopće etička, nego su epistemološka i praktična. Tako se postavljaju pitanja o informiranju javnosti o rezultatima antropoloških istraživanja, pitanje pisanja za širu ili akademsku javnost, a posebno pitanje kontrole i suglasnosti kazivača nad onime što se o njima piše. Ističe se problem štete i koristi, dobitka i gubitka, odnosno upravo omjera između štete i koristi od istraživanja ljudi i njihova načina života. Postavlja se pitanje naknade (medicinske, edukativne, znanstvene i druge) ljudima i zajednicama koje se antropološki istražuju. Međutim, “dobitak”, “gubitak”, a osobito omjer između dobitka i gubitka, zatim “naknada” nisu etički nego ekonomski pojmovi pa se tom terminologijom može uzrokovati zabuna i otvoriti dilema je li ovdje riječ o antropološkoj etici ili antropološkoj ekonomiji.

Slična pojmovna lutanja obilježavaju i početke bavljenja etičkom tematikom u hrvatskoj etnologiji. I ovdje nedostaje uvid da je etika filozofska disciplina (ili, šire uzevši, teorija) koja se bavi pitanjima morala, dok je moral, pojednostavljeno rečeno, uvjerenje i djelovanje prema principima dobra i zla, pravednog i nepravednog.<sup>13</sup> Dosljedno tome, zbog nejasnog shvaćanja pojmova etičko i moralno, etičkim se pitanjima u nas proglašavaju ona koja su zapravo spoznajna. Tako se u uvodnom izlaganju Tvrtka Zebeća, a poslije

---

<sup>13</sup> Ovo razlikovanje nije uvijek jasno istaknuto ni u filozofskim riječnicima i drugoj referentnoj literaturi. Zabunu može izazvati etimološka bliskost ovih pojmova jer riječi grčkog porijekla “etika” odgovara riječ latinskog porijekla “moral”. No, razlikovanje ovih pojmova je nužno upravo zbog teorijskih pojašnjenja. Moral je značajka svake ljudske zajednice i svakog ljudskog života, dok je etika značajka filozofskog, odnosno teorijskog promišljanja pitanja dobra i zla. Stoga, kada se etnolog nađe u dilemi kako koncipirati istraživanje i treba li objaviti rezultate a da se ne nanese nepravda i ne povrijedi istraživana zajednica, istraživač je suočen s moralnim problemom. Kada se o istom pitanju raspravlja na stručnom skupu ili se piše rasprava, riječ je o etičkoj problematici.

i komentarima (Sanja Potkonjak) ovog okruglog stola navodilo istraživanje Jasne Čapo Žmegač o srijemskim Hrvatima iz 2002. godine kao primjer etičke problematike. Istaknuto je kako su u tom istraživanju kazivači postali ravnopravni sudionici intervjuja i tako aktivno usmjeravali istraživanje koje je “rezultat zajedničkog konstruiranja predmeta između istraživača i subjekta istraživanja” (J. Čapo Žmegač, prema T. Zebec). I ovdje se previđa da je koncipiranje bilo kojeg znanstvenog istraživanja prije svega spoznajnoteorijsko pitanje koje tek sekundarno može imati etičke konotacije.

S druge strane, indikativno je za utvrđivanje dominantnih pitanja hrvatske etnologije to što se spoznajnoteorijski problemi guraju u opseg etičke tematike. To u konačnici pokazuje da etičku problematiku u hrvatskoj etnologiji tek treba otvoriti, ali to ne treba činiti zato što je to znanstveni trend, odnosno zato što to čini američka antropologija na primjer, nego zato što je to potrebno za rješavanje aktualnih problema naše znanosti. Polazeći od konkretnih etičkih pitanja i moralnih dilema koji se otvaraju u znanstvenoistraživačkom i stručnom radu hrvatskih etnologa, ujedno ćemo na pravi način slijediti tendencije suvremene antropologije.

## **LUKA ŠEŠO**

Hrvatska akademija znanosti i umjetnosti, Odsjek za etnologiju, Zagreb

Posljednjih nekoliko godina u hrvatskoj se etnologiji sve više spominje pojam etičnosti. Javlja se pretežno pri razumijevanju i funkcioniranju odnosa istraživača i istraživane osobe. Spominju se problemi s kojima su se suočili istraživači u etnomuzikologiji (Miholić 2009), religijskoj antropologiji (Šantek 2006), antropologiji djece (usp. Marković 2008) i nekim drugim poljima etnologije. Međutim, do danas se nije dotaknulo pitanje etičnosti u jednoj vrlo delikatnoj i, po osobnom sudu, važnoj praksi etnologije – izradi etnoloških dokumentarnih filmova. Stoga mi je namjera u najkraćim crtama uputiti na etičke probleme s kojima se istraživači susreću u bavljenju tim vidom etnologije.

Problem pitanja etičnosti u izradi etnološkog dokumentarnog filma u Hrvatskoj započinje nepostojanjem ikakvih konkretnih etičkih pravila kojih se autor mora pridržavati. Zakon Republike Hrvatske regulira (zabranjuje) samo slikanje i snimanje djece bez suglasnosti roditelja te zabranjuje snimanja

vodenih i kopnenih površina iz zraka bez posebnih dozvola. Snimanje ostalih motiva, situacija i događanja nije regulirano zakonom, nego je očito prepušteno moralnoj odgovornosti svakog autora/snimatelja. Internetska okupljališta snimatelja savjetuju da se poštuju izolirani primjeri zabrane snimanja privatnih prostora, a naročito onih striktno označenih poput šoping - centara i banaka. Savjetuje se da snimatelji poštuju “moralna načela” te da uvijek pitaju za dozvolu onoga koga žele snimati iako je ustaljeno pravilo da se sve i svatko na javnom mjestu smije snimiti (*Zabrane fotografiranja*, blog, 2008). Stoga se čini da se svaki snimatelj, odnosno autor filma u većini slučajeva mora voditi prema “moralnim načelima” koja nigdje nisu istaknuta i da ih često određuje sam autor/pojedinac.

U snimanju etnoloških dokumentarnih filmova “moralna načela” bi trebala postaviti sama etnološka struka koja bi, kao npr. u Japanu, studentima vizualne antropologije objasnila što se ne smije, a što se i kako smije snimati. Japanski studenti uče koje sve zakonske regulative postoje glede snimanja na javnim mjestima te koje su kazne za nepoštivanje zakona. Sama je struka pored navedenog postavila i niz “moralnih” odredbi kojih se studenti u svojem radu moraju pridržavati (*Ethics of Visual Anthropology in Japan*, 2009) u hrvatskoj etnološkoj struci takvih etičkih propisa nema, odnosno nigdje nisu objavljeni i obrazloženi. Pridodamo li tomu nepostojanje konkretnog zakona o snimanju Republike Hrvatske, onda je zapravo dopušteno snimanje gotovo svega na svakome javnom mjestu te autor/snimatelj etnološkog dokumentarnog filma u etičnosti mora biti sam svoj moralni korektiv. Stoga se dakako slažem s Tvrtkom Zebecom da naglasak u hrvatskoj etnologiji treba staviti na “pojedinačnu etiku” više nego na profesionalnu jer profesija ne nudi nikakve odredbe ili naputke koji bi autoru filma pomogli ili kojih bi se morao pridržavati.

No, pitanje etičnosti u snimanju etnološkog dokumentarnog filma ne odnosi se samo na tip snimanja, odnosno, kako, što i koga snimiti, već i kako interpretirati snimljeni materijal. Drugim riječima, etnološki dokumentarni film ima najveću etičku obvezu prema publici za koju je i rađen.

Za razliku od etnološkog dokumentarnog filma pisani radovi etnologa gotovo su uvijek objavljeni u nekom znanstvenom časopisu ili su pročitani na znanstvenom skupu te su u prvome redu namijenjeni kolegama znanstvenicima. U dokumentarnom filmu, s druge strane, rad etnologa je usmjeren prema široj javnosti koja često nije upoznata s terminima i tehnikama pa ni temama etnološke struke. Upravo stoga informacije koje se nude u dokumentarnom filmu, moraju javnosti biti predočene razumljivo. Istodobno etnološki film

mora pobuditi zanimanje za odabranu temu, mora adekvatno razraditi uvod, zaplet i rasplet te publici ponuditi zanimljive poglede na društvene sastavnice koji će ih potaknuti na promišljanje viđenoga. Pri svemu nabrojanom etnološki dokumentarni film mora zadržati objektivnost, realnost i točnost podataka.

Slika (i ton) govore više od stotinu riječi i stoga je na etnologu velika odgovornost (i opasna sloboda) da slikom prikaže i obradi određene teme. Autor može izabrati snimiti ili ne snimiti određene stvari na terenu te već u tom segmentu etički može usmjeriti sadržaj filma. Drugim riječima, pri snimanju intervjua autor može birati hoće li snimiti autentični intervju ili (malo) utjecati na njega, hoće li snimiti samo autentične kadrove ili inscenirati poneku radnju. Nakon terenskog snimanja dolazi se do vrlo delikatnog dijela montaže, u kojoj autor može birati kako interpretirati snimljeni materijal, odnosno, može odlučiti što pokazati ili ne pokazati publici. Tako autor "gospodari" pogledom publike na obrađeni problem jer za razliku od pisanih radova, film, radi svoje izrazite realističnosti, publici ostavlja manje prostora za propitivanje objektivnosti.

Stoga nakon prvotnih etičkih problema što se smije snimati, autor filma mora, također samostalno, odlučiti kako snimati i kako interpretirati snimljeni materijal. U cjelokupnom procesu snimanja etnološkog dokumentarnog filma autor gotovo da nema nikakvih službenih zabrana koje bi morao poštivati. Nema nikakve Hipokratove zakletve koja ga obavezuje. Međutim, iako u Hrvatskoj etnološkoj struci danas nema konkretnih etičkih odrednica koje bi upravljale radom etnologa (autora), on se mora voditi prema nekim temeljnim načelima znanosti poput objektivnosti, istinitosti, izvornost. Ako ne zbog publike, onda, kao što kaže Tvrtko Zebec, zbog nas samih.

## **JELKA VINCE PALLUA**

Institut društvenih znanosti Ivo Pilar, Zagreb

*Capiti suo malum suit, qui alteri malum struit - Svojoj glavi nesreću kroji onaj koji drugome zlo sprema. Iz riznice latinskih izreka (Mudrić 2000:35) za ovu je priliku izdvojena ova koja se uklapa u etičku tematsku skupinu "O dobru i zlu". U njoj je izravno spomenut jedan od članova u binarnom paru dobro-zlo, paru koji se redovito spominje kao temelj pri pokušaju definiranja etike kao, primjerice, "skupa navika, vladanja nekog čovjeka, naroda, klase*

itd. ocijenjenog s moralnog (ćudorednog) gledišta, tj. prema kategorijama vrijednosti 'dobro–zlo' (valjano–nevaljano, 'dopušteno–nedopušteno'), ... skupa načela, pravila, maksima, zasada, normi itd. koje postavlja neka zajednica ili pojedinac i prema kojima se ljudski čini ocjenjuju kao 'dobri', 'zli' ili 'moralno indiferentni' (ELZ 1967:313). Primijetiti ćemo da se u drugom dijelu definicije uvodi i treća kategorija – ona moralne indiferentnosti – kategorija koja se, ocijenila bih, ne bi ni trebala izdvajati iz osnovnog binarnog para kad je višestruko potvrđeno da se moralna indiferentnost može smatrati samo drukčijim uobličjenjem zla. Jer, priznali mi to ili ne, zlo prepoznajemo i u nereagiranju, šutnji, nečinjenju pravodobnog, pravog, pravednog i istinitog/istinoljubivog – tako često prisutnom i u akademskoj zajednici. Ovogodišnje inicijatore tematskoga skupa HED-a "Tradicije i tendencije hrvatske etnologije: etnologija kao angažirana i etična znanost" na odabir etičke problematike zasigurno nije ponukao samo znanstveni motiv nego upravo i *spiritus movens* suprotan moralnoj indiferentnosti – motiv propitivanja etike u etnologiji – kategorija koja je tek posljednjih godina življe i eksplicitno zaživjela u našem etnološkom diskursu.

U svom se uvodnom izlaganju Tvrtko Zebec na samome početku pita je li moguće govoriti o specifičnosti etike u etnologiji referirajući se na neke već postojeće etičke kodekse drugih struka i na opće sveučilišne etičke kodekse. Svim tim suvremenim normama, kodeksima i formalnim oblicima profesionalne etike možemo naći paralelu u brojnim primjerima uređivanja međuljudskih odnosa i zajednica, a time nerijetko i izravne etičke norme ponašanja i djelovanja u pisanom ili nepisanom obliku. Izdvojiti ću tek nekoliko za ilustraciju. Snažan društveni etički regulator, nazovimo ga etičkim kodeksom, svakako je poznat sredozemni binarni par *čast i sramota* s ključnim pojmom časti bez koje pojedincu ni skupini nema opstanka. Jedan drugi tradicijski fenomen, krvna osveta, premda naoko izgleda upravo suprotno jer je posrijedi lančana prijetnja oduzimanja života, ulazi u taj isti kontekst (moralne) obveze zaštite i zajednice i svakog pojedinog njezinog člana.<sup>14</sup> Pojava virdžine, zavjetovane djevojke, još je jedan oblik istog mehanizma gdje se žrtva pojedinca stavlja u službu općeg dobra pri nužnoj

<sup>14</sup> E. Westermarck 1908. naglašava ovisnost morala o običajima ističući da ono što je u jednoj zajednici najviši zakon (krvna osveta, lov na glave!), druga osuđuje. Na isti se način možemo zapitati je li etično ubijanje staraca (običaj prisutan još u prošlom stoljeću u nekim dijelovima jugoistočne Europe), ostavljanje staraca u snijegu kod Eskima, odsijecanje glave volu (npr. u Pupnatu na Korčuli) i neke slične običajne radnje koje su nama šokantne i neetične, a u domicilnoj sredini dio običajne stvarnosti.



zaštiti integriteta plemenske zajednice u trenutku njezine narušene društvene ravnoteže. U etički je kontekst moguće uključiti i običajno pravo (s normama nerijetko dostupnima i u pisanu obliku poput kakvog sastavljenog suvremenog etičkog kodeksa) – primjerice, Gorski zakonik, Kanun Leke Dukadjinija itd. te statuti brojnih naših gradova, osobito primorskih, koji donose niz ilustrativnih primjera što se u kojoj zajednici smatralo doličnim, etičnim ponašanjem.

Kad bi ovaj komentar imao neki radni naslov, naslovila bih ga "I dreamed a dream" – od etike u etnologiji/kulturnoj antropologiji do slučaja Susan Boyle". Koja je poveznica naše teme i Susan Boyle, ovih dana meteorski rođene zvijezde, čija je pjesma "I dreamed a dream" na natjecanju *Britain's got a talent* imala na popularnom *You-tubeu* 150 milijuna ulaza, trostruko više od npr. predsjedničke inauguracije Baracka Obame? Na to bih pitanje mogla odgovoriti i anegdotalno, no ovdje ću to prokomentirati u nekoliko osnovnih točaka koje je moguće uklopiti u temu kojom se bavimo. Susan Boyle, nema sumnje, uklapa se u antropološki pojam "Drugoga", ona po mnogočemu odskače od ostalih sudionika natjecanja, pa i ostalih ljudi u publici. Tu su činjenicu odražavali i izrazi lica i publike i žirija s kojih se mogao pročitati prezir i podsmijeh. Ocrtavale su to i geste, glasovno negodovanje u publici prigodom dolaska na scenu te sredovječne domaćice iz škotske zabiti koja se odjednom našla pod svjetlima reflektora, a koja je toliko odudarala od za tu priliku očekivanih mjerila izgleda, godina, ponašanja, ukratko od stereotipizirane, očekivane slike za sudjelovanje na tom natjecanju ili čak za osvajanje nagrade. Susan Boyle je punašna, pomalo ružnjikava (bar prema uvriježenim mjerilima ljepote), nije moderno odjevena, nema lijepu frizuru, nije mlada, dolazi iz zabiti škotskoga sela itd. Ona se, onako drukčija, iskonska, može smatrati konceptualno stranim elementom koji se tamo našao sa svojom "drugošću", prirodnošću, neposrednošću i bezazlenošću kao kakav "dobar divljak" iz Europe 18. stoljeća. Nakon rušenja barijere drugosti, tj. nakon što se iza sve opisane neznatnosti prikazala znatnost kristalnoga, moćnog pjevačkog glasa, publika i ocjenjivački sud u samo nekoliko trenutaka počinju prihvaćati taj konceptualno strani element. Komentar članice žirija "It's the biggest wake up call ever/ To je dosad najveći poziv na buđenje" otkriva poziv da se prekine s predrasudama, stereotipima o ljudima koji mogu biti nelijepi, debeli, siromašni, crni, slabi, stari, bolesni, invalidi (*in-valid* kao ne-vrijedan, dakle vrijednosni sud), nisu WASP (White-Anglo-Sacson-Protestant), u nekim sredinama to mogu biti žene, manjine i još štošta drugo i biti "Drugoga". Ta je izjava osvješćivanje da nije etično ocjenjivati/procjenjivati drugoga na temelju

unaprijed stvorenih predrasuda koje ne dopuštaju viđenje cjelovite i istinske slike. *It's the biggest wake up call ever* ocrta i činjenicu da ogledavanje u Drugom istodobno budi i osvještava mene samoga i da bi me u etičkim kategorijama trebalo obogatiti i učiniti boljim. Nebrojeno puta su to pokazali putopisci koji odlaze u "egzotične krajeve" u potrazi za "Drugim", a time, ne manje, i u potrazi za samim sobom. "Upoznati drugog znači, zapravo, upoznati i definirati sebe, odvojiti se od učvršćene društvene matrice, znači doći u dodir s Drugim koji me čini svjesnim vlastitog identiteta" (De Pascale 2001:13).

Jedan od članova žirija prije nastupa Susan Boyle želi od ove, za njega domorotke iz škotske zabiti, doznati ne samo koju će pjesmu otpjevati nego što taj nastup za nju znači i što njime želi postići. Time se, može se reći, želi posegnuti za poznatom etnološkom teorijskom kategorijom u obliku Malinovskijeva "domoročevog gledišta" ("the native's point of view") ili Foxova zanimanja za ono što su mislili da rade, a ne toliko što su radili do Geertzova što su snovali. Njezin odgovor da se želi profesionalno baviti pjevanjem dočekuje se prije nastupa, naravno, s podsmijehom, što dodatno pokazuje da je na tom primjeru moguće pratiti i odnose moći između ispitivača/istraživača i ispitanika/istraživanih. U sklopu teme okruglog stola treba istaknuti i etnološko-etičku kategoriju odgovornosti prema istraživanima. Naime, nakon posvemašnje medijske pozornosti, nakon nametanja životnog stila stranog ovoj škotskoj "domorotki" nenavikloj na nov način života pod povećalom strane i zato neugodne joj javnosti sa svim negativnim posljedicama svakodnevnih provokacija, čak i izmišljotina, omalovažavanja, kritiziranja stila odijevanja i frizure, nazivanja pogrdnim imenima, Susan Boyle danima histerično plače ne znajući se othrvati stresu promijenjenog, a nametnutog joj načina života. Vidljivo je to bilo i na drugom nastupu, gdje Susan više nije bila iskonska, bila je zbunjena, ukalupljena u nametnute i strane modele koje je trebala zadovoljiti, a koji nisu bili njezin svijet. Moglo bi se okvirno reći, zbog nasilnog ili pre naglog micanja iz vlastite sredine te zbog gaženja etičnosti, slično kao nekad australskim ili američkim domorocima, nanesena je šteta i Susan Boyle.

Treba postaviti i osnovno etičko pitanje nakon što se uzmu u obzir nemile posljedice koje je u ovoj euforiji slave doživjela ta meteorski rođena zvijezda. Naime, treba se zapitati koliko je u potvrđivanju velike pjevačke sposobnosti koja krasi Susan Boyle uopće etično javno prelaziti prag

njezine nesposobnosti, naslađivati se njezinom društvenom i psihološkom nedoraslošću situaciji, zadirati u njezinu osobnu nesposobnost, kako je to činio žrvanj javnosti. Je li sveprisutni povijesni diktat "kruha i igara", punog trbuha i zabave, i ovdje bio dominantan pokretač za eventualne neetične radnje prema pojedincu, prema tom Drugome, prema Susan Boyle? Ne treba, naime, zaboraviti da ovo natjecanje prati brojna publika i da ono pokreće velik novac.

Sredinom osamdesetih Ivan Supek je izrekao misao da se "znanost ne može odrezati od cijelog korijenja ljudske egzistencije niti može cvasti u moralnom ravnodušju", dodavši: "Etika ne mora biti nakalemljena izvana na znanost, ona već nosi istraživački pothvat. 'Akademski duh' nije nešto ekskluzivno ili ezoterično, nego samo jače izražava moralne zahtjeve svakidašnjice. Kad kandidati za doktore znanosti polažu pri promociji zakletvu da će se uvijek držati znanstvene istine i raditi za dobrobit cijelog čovječanstva (formulacija sa Zagrebačkog sveučilišta), tad se formalno potkrepljuje ono što treba voditi svakog poštenog čovjeka. Treba samo požaliti što je toliko doktorskih zakletvi pogaženo" (Supek 1986:8). U Macmillanovu antropološkom rječniku pod natuknicom "ethics" utvrđuje se: "Možda je najčešći, ili bar uobičajen stav većine antropologa, da područje akademskog istraživanja treba odvojiti od osobne zauzetosti i da etička pitanja sam antropolog mora razmotriti na temelju vlastitih kriterija i odvojeno od akademskih promišljanja" (prev. J. V. P.) (Seymour-Smith 1986:95). To je upravo ono čime je i T. Zebec završio svoje uvodno predavanje istaknuvši da je – uza spremnost za sastavljanje etnološkog etičkog kodeksa – na svakome od nas prije svega svakodnevna osobna odluka provedbe moralnih vrednota zajednice u kojoj živimo i koju proučavamo. Uz ova dva citata dodala bih da mislim da bi svatko od nas znanost kojom se bavimo trebao, koliko je to moguće, shvatiti ne samo kao *posao* nego kao *poslanje* i svojim radom, u nebrojenim prilikama, živjeti unjemu i pomoću njega neku vrijednost koja može nadilaziti "moj osobni tanjur", tj. trenutni, situacijski interes. Drugim riječima, mislim da ne bismo trebali upadati u onu tako čestu klopku da "ja biram kad je za mene *oportuno* biti etičan", kako se nedavno izrazio bioetičar prof. Tonči Matulić. Etika, naime, kao i istina, pripada sličnoj kategoriji i smatram da ni u jedne nije moguće primijeniti uvjetovanost postojanja "ako - onda etika", "ako - onda istina". Etika, kao i istina, jest ili nije.

Rekla bih na kraju, treba se nadati etičnoj etnologiji i etici u etnologiji u kojoj spomenuta situacijska etika<sup>15</sup> – akademska šutnja prouzročena bilo strahom bilo osobnim ili skupnim oportunizmom, paravan kolektiviteta, odnosi moći koji upravljaju razmišljanjem, ponašanjem i djelovanjem itd. – na etičko-moralnoj vagi, slikovito rečeno, neće prevagnuti i imati većeg utjecaja na osobnu slobodu izbora koja je u svakom čovjeku, a osobito znanstveniku, tijekom čitavog života u opredjeljivanju za etičnost ili neetičnost ili, eshatološki rečeno, za Dobro ili Zlo.<sup>16</sup>

Osobno, ne odričem se vlastite slobode sanjanja toga sna – baš onako kako glasi spomenuta pjesma "I dreamed a dream" iz mjuzikla *Les Misérables (Jadnici)*. Uz provedbu etičkih načela prestaje se biti jadnicima. A to se, dugoročno, zasigurno, isplati!

## ŽELJKA JELAVIĆ

Etnografski muzej, Zagreb

Etička su pitanja iznimno važna za muzejske stručnjake i djelovanje muzeja. Obuhvaćaju i načine prikupljanja predmeta, uređivanja i vođenja zbirki i postupke muzejskog osoblja. Stoga je Međunarodni savjet za muzeje (ICOM) izradio etički kodeks. Donesen je 1986. godine pod nazivom *Etički kodeks profesionalne etike* i od tada je doživio dvije revizije, posljednju 2004. godine od kad i nosi naziv *Etički kodeks za muzeje*<sup>17</sup> (2007). Tim se dokumentom propisuju minimalni standardi ponašanja i djelovanja muzejskih profesionalaca. U ovome tekstu donosim samo naslove osam poglavlja koje sadrži *Kodeks* jer bi detaljnija analiza premašila predviđeni opseg rada.

1. Muzeji čuvaju, tumače i promiču prirodno i kulturno nasljeđe čovječanstva.
2. Muzeji koji posjeduju zbirke čuvaju ih za dobrobit društva i njegova razvitka.

---

<sup>15</sup> Obećavajuće je da se sve više medijskoga prostora posvećuje etičkim temama. Tako je 5. lipnja 2009. godine u emisiji HTV-a "Lica nacije" dr. Neven Šimac istaknuo potrebu beskompromisnog zastupanja etičkih vrednota u službi općeg dobra gdje čovjek ne smije biti zaveden kratkotrajnim ciljevima i njihovom "isplativošću".

<sup>16</sup> "Estetski i etički djeluje samo svjestan i samostalan čovjek" (usp. Steiner 1997:540).

<sup>17</sup> *Kodeks* je moguće učitati na različitim jezicima sa stranice: <http://icom.museum/ethics.html>

3. Muzeji čuvaju izvorna svjedočenja o stjecanju i prenošenju znanja.
4. Muzeji pružaju mogućnosti za vrednovanje, razumijevanje i upravljanje prirodnim i kulturnim nasljeđem.
5. Muzeji posjeduju resurse koji pružaju mogućnosti za druge javne službe i usluge.
6. Muzeji blisko surađuju sa zajednicama iz kojih njihove zbirke potječu, kao i s onima kojima služe
7. Muzeji rade u skladu sa zakonom.
8. Muzeji rade na stručan način.

Spomenut ću još kako je svako poglavlje dodatno razrađeno po točkama. U njima se detaljnije razrađuju svi elementi koji omogućuju profesionalnu samoregulaciju. Posebice je to važno u kad je zakonodavstvo pojedine zemlje kojima se regulira djelovanje muzeja neujednačeno i nedosljedno.

Za sve muzealce, pa tako i za nas etnologe u muzejima, iznimno je važno pitanje pribavljanja materijala za zbirke, odnosno njegova podrijetla. Muzeji smiju u svojim zbirkama čuvati samo legalno pribavljene predmete koji su kupljeni, darovani ili posuđeni. Uvijek treba imati dokaz koji potvrđuje da nije riječ o ukradenom ili na drugi način nelegalno stečenom predmetu. Upravo zbog kritičkih rasprava u antropologiji od sredine 1960-tih, koje spominje Tvrtko Zebec u svome radu, odvijaju se i etičke rasprave među muzealcima kako tretirati predmete koji su, ponekad doduše nesvjesno ili iz neznanja, otuđeni za europskih osvajanja na drugim kontinentima. Primjera ima mnogo, naročito kad je riječ o svetim predmetima koji ostavljeni u prirodi imaju sasvim određenu funkciju za pripadnike zajednice, a u muzeje su došli prema kriterijima zapadnjaka u doba kolonijalizma, a ne prema prosudbi pripadnika te lokalne zajednice.

Danas je također aktualno pitanje kako izlagati predmete koji različito znače zapadnjacima i pripadnicima autohtonih, domorodačkih kultura. U određenoj kulturi su dostupni na primjer samo šamanu ili dijelu zajednice, primjerice samo muškarcima, ali ne i ženama. Pravila su različita za različite zajednice. Leonarada Kovačić navodi kako u australskim muzejima postoje tri kategorije predmeta s ograničenim pristupom. Prvu kategoriju mogu osim Aboridžina vidjeti i ne-Aboridžini, drugu kategoriju koju čine na primjer posmrtni ostaci mogu vidjeti samo krvni rođaci i određeno muzejsko osoblje, dok treću skupinu predmeta, koja je bila dostupna samo iniciranim članovima zajednice, "budući da danas više nema živih članova zajednice koji bi mogli

nadzirati takav materijal, zajednica može dati pravo trajnog nadzora nad njime određenome muzeju u kojem se pohranjuju trajno zapečaćeni predmeti koje ne može vidjeti apsolutno nitko, čak niti direktor muzeja” (Kovačić 2002:169).

Za muzejske stručnjake je iznimno osjetljivo i važno pitanje izlaganja dijelova ljudskih ostataka kao i sakralnog materijala. Koji je adekvatan način izlaganja? Mogu li i kako muzeji zadovoljiti interese i vjerovanja pojedinih etničkih zajednica iz kojih ti ljudski ostaci potječu? Australški primjeri kao i primjeri iz američkih muzeja starosjedilaca (*Native Americans, First Nations*) pokazuju kako se promijenio odnos muzeja u postkolonijalnom dobu prema kulturama i zajednicama uz maksimalno uvažavanje i uključivanje pripadnika tih zajednica u koncipiranju samih muzejskih postava, načina izlaganja i interpretacije, pa i gradnje zgrada muzeja koje slijede logiku poimanja prostora i života američkih starosjedilaca. Dobri su primjeri takve arhitekture zgrade Kanadskog muzeja civilizacija u Ottawi i Nacionalnog muzeja američkih Indijanaca u Washingtonu, koje je projektirao Douglas Cardinal, pripadnik naroda Crna Noga.

Za našu je diskusiju svakako relevantan primjer izlaganja *Tsantse* iz Etnografskog muzeja u Zagrebu. Ratni trofej naroda Jivaro iz peruanskog porječja Amazone dio je južnoameričke zbirke s kraja 19. stoljeća koju su muzeju poklonila braća Seljan. *Tsantsa* je smanjena ljudska glava, veličine stisnute šake. Simbolički označava duh neprijatelja. Duh mrtvog ratnika potencijalna je opasnost za zajednicu, a njegova se moć može anulirati upravo tako da se glava neprijatelja smanji. Jivaro poznaju načine kako se odrubljena glava neprijatelja pobijeđenog u borbi može smanjiti i tako zauzdati duh neprijatelja i držati ga u pokornosti. Ujedno se tako ističe i osobna snaga i prevlast ratnika koji je neprijatelja dekapitirao, a time posredno i zajednice kojoj pripada. *Tsantsa* pored ratničke ima i magijsku funkciju. Ona se dodatno izražava nizom svečanosti unutar zajednice.

Stalni postav Etnografskog muzeja u Zagrebu otvoren je 1972. godine, davno prije donošenja prvog ICOM-ovog *Kodeksa profesionalne etike* 1986. godine. Zacijelo je i njegovo nepostojanje u vrijeme nastanka postava, pored tada prevladavajuće etnološke i muzeološke paradigme na kojoj se gradio stalni postav pridonijelo načinu izlaganja *tsantse* kao i niza drugih predmeta koji za ljude kojima pripadaju imaju sasvim određene magijske ili sakralne funkcije. *Tsantsa* je izložena u vitrini zajedno s nizom drugih predmeta iz južnoameričke zbirke Seljan, natakuta na metalni nosač. Izostala je bilo kakva kontekstualizacija izloženih predmeta. Bez stručnog vodstva kustosa

posjetitelji će ostati prikraćeni za niz relevantnih informacija o izlošcima, kontekstu njihove uporabe i putovima dolaska tih predmeta u muzej kao i etičkim dilemama o kojima danas promišljamo.

Isto se može primijeniti i na dio stalnog postava s narodnim nošnjama iz Hrvatske. Estetske karakteristike i geografsko podrijetlo bili su temeljni kriteriji izlaganja. Glas ljudi, proizvođača i korisnika izloženih predmeta, potpuno je izostao. Ne znamo njihova imena, ne znamo što su im ti predmeti značili, kako s njima bili ili jesu povezani. Zašto su ih uostalom poklonili ili prodali muzeju?

Tko polaže pravo nad nekim dijelom baštine? Gdje je granica i tko je postavlja kad govorimo o važnosti za globalnu ili lokalnu kulturu? Kako je složen odnos između etike i politike govori nam i primjer stoljetnog prijepora između Grčke i Velike Britanije.

Trebaju li se antičke umjetnine s atenskog Partenona vratiti u Grčku i biti dijelom zbirke tamošnjeg Nacionalnog muzeja ili moraju ostati u Britanskom muzeju u Londonu, kamo ih je lord Elgin početkom 19. stoljeća prodao uz odobrenje Donjeg doma Britanskog parlamenta koji je za taj otkup odobrio sredstva muzeju? Povjerenstvo Britanskog muzeja smatralo je onda, a smatra i danas, da je zbirka predmeta iz Grčke legitimno pribavljena od pojedinca. O predmetima se skrbi prema najvišim standardima struke i nastoji ih se učiniti pristupačnima najširoj publici. Širi se i unaprjeđuje suradnja s grčkim kolegama.<sup>18</sup> Muzej i stručnjaci djeluju dakle u skladu sa *Kodeksom* za dobrobit umjetnina promičući tako nasljeđe čovječanstva.

Koliko je važno kako je pribavljen predmet i kako je postao dijelom muzejske zbirke toliko je važno i etičko pitanje kada se neki predmet izdvaja iz zbirke muzeja. U praksi uglavnom ipak stručnjak, kustos odlučuje da li i pod kojim uvjetima izdvojiti predmet iz zbirke.

Za nas etnologe dodatno je važno poštovati zahtjeve pripadnika zajednica. Primijenjena na etnografske muzeje postmodernistička i postkolonijalna kritika dodatno produbljuje i zaoštava neka od već znanih tema: ravnopravnost pespektiva, višeglasje u intepretaciji, pa onda i političke implikacije sabiračkog i izlagačkog rada muzeja.

Pitanja i dilema vezanih uz prezentaciju nematerijalne kulture jednako kao i predmeta iz muzejskih zbirki je mnogo. Postavlja se tako i ono gdje se uspostavlja autoritet kustosa, a gdje stvaratelja, kreatora tradicije? Tko

<sup>18</sup> [http://www.britishmuseum.org/the\\_museum/news\\_and\\_press\\_releases/statements/parthenon\\_sculptures/parthenon\\_-\\_facts\\_and\\_figures.aspx](http://www.britishmuseum.org/the_museum/news_and_press_releases/statements/parthenon_sculptures/parthenon_-_facts_and_figures.aspx) (posjećeno 12.8.2009.)

određuje što je tzv. “živa tradicija” i kad će se ugasla tradicija obnoviti i po kojim kriterijima? Kako navodi Danile Papuga: “Da bismo mogli neopipljivo kulturno naslijeđe promicati kao ‘živu tradiciju’, moramo shvatiti načela procesa priznavanja autoriteta te prihvatiti činjenicu da granice bilo koje tradicije mogu biti čvrste ili propusne, jasne ili nejasne, ovisno o kontekstu u kojemu ih promatramo” (Papuga 2003:45).

To se dakako odnosi i na stav prema lokalnim zajednicama i njihovo uključivanje, na što upućuje i Zebec, kad je riječ o nematerijalnom dijelu kulture. Što učiniti kada se procjena stručnjaka ne podudara s procjenom živućih nositelja kulture? Nadalje, tko procjenjuje što je vrijedno zaštite, a što nije? Kako se zaštititi od političkih utjecaja pri donošenju odluka? I konačno iznimno važno pitanje odgovornosti. Odgovornosti stručnjaka, institucija i samih nositelja kulture.

Cjelovit pristup muzejskom predmetu koji uključuje i nematerijalne aspekte kulture za mnoge etnologe muzealce nije ništa novo. Danas, dakako uz suvremene tehničko tehnološke mogućnosti postoje mnogostruki načini prezentiranja tzv. nematerijalne baštine u muzejima.

U izložbama Etnografskog muzeja Istre npr. *Tkalci u Istri* (2004. godine) i Etnografskog muzeja u Zagrebu, npr. *Pokućstvo u Hrvatskoj* (1998. godine) i *Narodna medicina* (2002. godine), da nabrojim samo neke, koristi se multimedija kako bi se prezentirali i nematerijalni aspekti kulture neodvojivo povezani s izloženim predmetima.

Dokumentiranje takve građe je od iznimno važmo. Njome se bave ne samo arhivi već i znanstveni instituti. Pitajući se o ulozi muzeja Lidija Nikočević ujedno i odgovora: “Znači li to da će muzeji koji će se baviti interpretacijom takve baštine postati djelomično i svojevrsni arhivi u kojima će biti pohranjene životne priče o pojedinim povijesnim događajima, osobne ispovijesti, pjesme, glazba i ostalo? Moguće, osobito stoga što suvremene tehničke mogućnosti pojednostavnjuju takve djelatnosti” (2003:64).

Ipak kad je riječ o tretiranju nematerijalne baštine u muzejima valja imati na umu da smo u etnografskim muzejima u nas tek na početku stvaranja smjernica i standarda kako se odnositi i kako tretirati nematerijalnu kulturu u muzeju. Kao što ističe Olga Orlić: “U hrvatskim je etnografskim muzejima donošenje odluke o načinu čuvanja takvih audio- ili videozapisa ili prijepisa tih razgovora osobna stvar kustosa ili istraživača na projektu, ili rezultat politike pojedinog muzeja; ni u kojem slučaju ne možemo govoriti o standardiziranim načinima pohranjivanja ili pak nekakvom središnjem mjestu određenom za čuvanje takvih podataka” (Orlić 2006:153).

Smatram da je odgovornost prije svega muzejskih profesionalaca i muzeja da kreiraju maksimalno korektne uvjete koji će zadovoljiti i stručnjake i nositelje kulture.



## OSVRT NA KOMENTARE

### TVRTKO ZEBEC

Raznoliki i vrijedni komentari na uvodni tekst te rasprava koja se razvila tijekom okrugloga stola na godišnjem skupu Hrvatskoga etnološkog društva na poticaj moderatorica Valentine Gulin Zrnić i Tee Škokić pokazuje da tema ni izdaleka nije iscrpljena, nego se tek otvara mnogo novih pitanja.

Tema cijeloga skupa “Tradicije i tendencije hrvatske etnologije: etnologija kao angažirana i etična znanost”, pa onda i okrugloga stola, iskristalizirala se na određen način unutar Društva. Upravo širok dijapazon suvremenih istraživanja koji se u hrvatskoj etnologiji razvija posljednjih godina jednostavno je nametnuo etičke dvojbe i pitanja moralne odgovornosti prema osobnoj savjesti pojedinca-istraživača te prema stručnoj i široj društvenoj zajednici – pitanja s kojima se etnolozi susreću u svim fazama istraživanja, od terena preko interpretacije do recepcije i restitucije, odnosno, pitanja “koja zadiru u srce same discipline, od polazišta prema kojima stručnjaci djeluju i epistemologije, do teorije i prakse” (usp. Caplan 2003:3).

Teorije nastale u drugim znanstvenim tradicijama (ponajviše u američkoj te u zapadnoeuropskima) ne treba nekritički prenositi kao univerzalne recepte, nego ih, dapače, treba promatrati i razvijati u skladu s povijesnim i kulturnim kontekstom hrvatske etnologije. Utoliko je prihvatljiv stav i upozorenje Žarka Španičeka da promišljanja hrvatskih etnologa ne moraju nužno slijediti ili slijepo prenositi trendove koji dolaze iz drugih znanstvenih tradicija.<sup>19</sup> Uostalom, i u uvodnom tekstu zbornika o antropologiji i etici Pat Caplan (2003:4) se poziva na njemačkoga filozofa Ludwiga Siepa. Na primjeru različitih ekoloških pokreta i po različitom stupnju otpora prema genetskom inženjeringu Siep upućuje na glavne razlike u etičkim vrijednostima i tradicijama europskih zemalja sukladno kulturnim razlikama. Baš u trenutku kad Europa sve više postaje zajednički entitet, prikazuje da je za istraživanje i rasprave o etici važno promatranje u konkretnom povijesnom i kulturnom kontekstu. Uvjeren sam usto, kako sam to naveo u uvodnom tekstu, a osobito nakon rasprave na skupu HED-a, što uostalom potvrđuju

<sup>19</sup> Istodobno se čini površnim i tumačenje da u američkoj antropologiji nema razlikovanja između etičkoga i moralnog jer se već u komentaru S. Potkonjak može pročitati o pluralizmu tumačenja tih pitanja ponajviše iz perspektive anglosaksonske antropologije.

otisnuti komentari, da je hrvatska etnologija i na tom području imala što iznjedriti iz vlastitih istraživanja i iskustava. Na području etnografskoga pisanja ostaje pritom neminovno više dostupnoga i publiciranog traga nego u muzeološkom ili konzervatorskom djelovanju. Raspravi u tom smislu vrlo konkretno pridonose prilozi Željke Jelavić i Ljubice Gligorević. Slično je i s priložima o drugim oblicima angažiranoga praktičnog rada etnologa, npr. u medijima prema iskustvima Ljubice Gligorević i Luke Šeše.

Rasprava pokazuje da je u svakom obliku stručnoga djelovanja pitanje moralnih odluka duboko ugrađeno u proces od njegova početka do kraja pa je time i postalo predmetom diskusija s etičkom tematikom u našoj etnologiji. Kako je Sanja Potkonjak to izrazila – osobna izvedba moralnih principa presudna je u ostvarenju moralnog antropološkog djelovanja, što doista znači da je poželjno da svoj *posao*, “koliko je to moguće”, shvatimo kao *poslanje*, kako je donekle uvjetno napisala Jelka Vince Pallua. Prema tome ni o spoznajnoteorijskim problemima, kako Ž. Španiček naziva koncipiranje bilo kojeg znanstvenog istraživanja, ne može se raspravljati izolirano od etičke tematike i moralnih odluka. Pritom uz postojeće strukovne tehnike etičnog djelovanja postoji niz individualnih izbora (usp. Potkonjak u komentaru).

Nije sporno da je etika, poput estetike, filozofska disciplina koja ima svoju dugu povijest i bogate teorije. Poziv na raspravu o etici u etnologiji/kulturnoj antropologiji nije niti imao pretenzija to osporiti, nego, dapače, potaknuti promišljanja etnologa o načinu vlastita djelovanja. Pluralizam pristupa svakako pridonosi boljem razumijevanju problematike, a postojeća iskustva neovisno o tomu dolaze li iz područja filozofije, psihologije ili koje druge humanističke i društvene discipline, pa i ona iz drugih kulturnih tradicija, olakšavaju i bruse stavove i mogućnosti naših etnologa da iz svoje perspektive, zahvaljujući osobnim iskustvima i iskustvima discipline, ponude i više konkretnih odgovora, kolektivnih ili pojedinačnih.

## NAVEDENA LITERATURA

Belaj, Melanija, Jelena Marković, Iva Pleše, Ana-Marija Vukušić. 2009. "Etička pitanja u humanističkim istraživanjima: (če)t(i)ri studije slučaja". U *Jedna granica - dvije etnologije?*, Ž. Jelavić, S. Potkonjak i H. Rožman, ur. Zagreb: Hrvatsko etnološko društvo, 133-156.

Bernstin, Richard. 2000. *Odgovornost filozofa*. Beograd: Circulus.

Caplan, Pat. 2003. "Introduction: anthropology and ethics". U *The Ethics of Anthropology: Debates and Dilemmas*. P. Caplan, ur. London - New York: Routledge, 1-33.

Casell, Joan. 2001. [1980]: Ethical Principles for Conducting Fieldwork. U *Ethnography III*, Alan Bryman, ur. London: Sage Publications, 350-366.

*Code of Ethics of the American Anthropological Society*, [www.aaanet.org/committees/ethics/ethcode.htm](http://www.aaanet.org/committees/ethics/ethcode.htm).

Čapo Žmegač, Jasna, Valentina Gulin Zrnić i Goran Pavel Šantek, ur. 2006. *Etnologija bliskoga: Poetika i politika suvremenih terenskih istraživanja*. Zagreb: Institut za etnologiju i folkloristiku, Naklada Jesenski i Turk.

Čapo Žmegač, Jasna. 2002. *Srijemski Hrvati. Etnološka studija migracije, identifikacije i interakcije*. Zagreb: Durieux.

Čapo Žmegač, Jasna. 2006. "Etnolog i njegove publike: O restituciji etnografskih istraživanja". U *Etnologija bliskoga: Poetika i politika suvremenih terenskih istraživanja*. Jasna Čapo Žmegač, Valentina Gulin Zrnić, Goran Pavel Šantek, ur. Zagreb: Institut za etnologiju i folkloristiku, Naklada Jesenski i Turk, 213-235.

D'Andrade, Roy. 1995. "Moral Models in Anthropology". *Current Anthropology* 36/3: 399-408.

Davies, Charlotte Aull. 1999. *Reflexive Ethnography. A guide to researching selves and others*. London and New York: Routledge.

De Pascale, Gaia. 2001. *Scrittori in viaggio. Narratori e poeti italiani del Novecento in giro per il mondo* Torino: Bollati Boringhieri.

ELZ - Enciklopedija Leksikografskog zavoda. 1967. Zagreb: Jugoslavenski leksikografski zavod.

Erickson Anne, Molly Hayes, Stephan Sabatke, Rebecca Vargo, Jennifer Wall. 2001. U *Etics in Anthropology: Public Presentation of Anthropological Material*. Senior Seminar Prof. L Belote. [http://www.d.umn.edu/~lbelote/Senior\\_Seminar/PublicAnth-ethics\\_in\\_anthropology.htm](http://www.d.umn.edu/~lbelote/Senior_Seminar/PublicAnth-ethics_in_anthropology.htm)

*Ethics of Visual Anthropology in Japan - Part Seven: The Guidelines*. 2009. [http://visualanthropologyofjapan.blogspot.com/2009/02/ethics-of-visual-anthropology-in-japan\\_12.html](http://visualanthropologyofjapan.blogspot.com/2009/02/ethics-of-visual-anthropology-in-japan_12.html).

*Etički kodeks za muzeje*. 2007. Sarajevo: Udruženje ICOM – Nacionalni komitet Bosne i Hercegovine. Zagreb: Hrvatski nacionalni komitet ICOM-a.

Faubion, James. 2009. "The Ethics of Fieldwork as an Ethics of Connectivity, or the Good anthropologist (Isn't What She Used to Be)". U *Fieldwork is Not What it Used to Be. Learning Anthropology's Method in a Time of Transition*. James Faubion i George Marcus, ur. Ithaca, London: Cornell University Press, 145-164.

Gulin Zrnić, Valentina. 2006. "Domaće, vlastito i osobno: autokulturna defamilijarizacija". U *Etnologija bliskoga: Poetika i politika suvremenih terenskih istraživanja*. Jasna Čapo Žmegač, Valentina Gulin Zrnić, Goran Pavel Šantek, ur. Zagreb: Institut za etnologiju i folkloristiku, Naklada Jesenski i Turk, 73-96.

Halder, Alois. 2002. *Filozofijski rječnik*. Zagreb: Naklada Jurčić.

Halilovich, Hariz. 2008. "Etika, ljudska prava i istraživanje: etnografija u poslijeratnoj Bosni i Hercegovini". *Narodna umjetnost* 45/2:165-190.

Hammersley, Martin, Paul Atkinson. 2002. *Ethnography. Principle in Practice*. London, New York: Routledge.

Hastrup, Kirsten. 1993. "The native voice – and the anthropological vision". *Social Anthropology* 1: 173-186.

Haviland, William A. 2002. *Kulturna antropologija*. Zagreb: Naklada Slap.

Hill, James N. 1980. "The Committee of Ethics: Past, Present, and Future". U *Handbook on Ethical Issues in Anthropology. A special publication of the American Anthropological Association number 23*. Joan Cassell i Sue-Ellen Jacobs, ur. <http://www.aaanet.org/committees/ethics/ch2.htm>

Jambrešić Kirin, Renata. 2008. "Uvodnik: Promišljanje sjevera i juga u feminističkoj geografiji". U *Promišljanje sjevera i juga u postkolonijalnosti. Radovi s poslijediplomskog seminara, IUC Dubrovnik, 28. 5. – 1. 6. 2007.*, Renata Jambrešić Kirin, Sandra Prlenda, ur. Zagreb: Institut za etnologiju i folkloristiku, Centar za ženske studije, 9-22.

Josephides, Lisette. 2003. "'Being There': the Magic of Presence or the Metaphysics of Morality". U *The Ethics of Anthropology: Debates and Dilemmas*. Pat Caplan, ur. London: Routledge, 55-76.

Kleinman, Arthur. 1998. "Experience and Its Moral Modes: Culture, Human Conditions and Disorder". *The Tanner Lectures on Human Values*, održano na Stanford University 14-16. travnja 1998, (<http://www.tannerlectures.utah.edu/lectures/documents/Kleinman99.pdf>), 355-420.

Kovačić, Leonarda. 2002. "Aboridžinska materijalna kultura u australskim muzejima". *Etnološka istraživanja* 8: 165-184.

- Lincoln, Yvonna S., Egon Guba. 2001. "Ethics: The Failure of Positivist Science". U *The American Tradition of Qualitative Research* vol. 1. Norman Denzin, Yvonna Lincoln, ur. London: Sage Publications, 93-107.
- Marcus, George, Michael Fischer. 2003. *Antropologija kao kritika kulture. Eksperimentalni trenutak u humanističkim znanostima*. Zagreb: Breza.
- Marković, Jelena. 2008. "Je li etično etički istraživati s djecom? Neka etička pitanja u istraživanju folklorističkih i kulturnoantropoloških aspekata djetinjstva". *Etnološka tribina* 31/38: 147-166.
- Miholić, Irena. 2009. *Zabavna glazba u Hrvatskoj. Etnomuzikološki i kulturnoantropološki pogled*. Doktorska disertacija. Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu.
- Mudrić, Saša. 2000. *Latinske izreke*. Izbor, Rijeka: Leo commerce.
- Niemčić, Iva. 2006. "Iskustva s terenskog istraživanja ili od terena do teksta i natrag". U *Etnologija bliskoga: Poetika i politika suvremenih terenskih istraživanja*. Jasna Čapo Žmegač, Valentina Gulin Zrnić, Goran Pavel Šantek, ur. Zagreb: Institut za etnologiju i folkloristiku, Naklada Jesenski i Turk, 191-212.
- Niemčić, Iva. 2007. *Ples i rod*. Doktorska disertacija. Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu.
- Nikočević, Lidija. 2003. "Nematerijalni aspekti baštine i njihovo mjesto u muzejima: pogled etnologa". *Informatica museologica* 34/3-4:61-69.
- Orlić, Olga. 2006. "Kako metodu usmene povijesti/oral history uklopiti u muzejsku izložbu?". *Etnološka tribina* 29:151-159
- Papuga, Winfree Daniel. 2003. "Očuvanje nematerijalnoga: tko, što, gdje". *Informatica museologica* 34/3-4:42-45.
- Rihtman-Auguštin, Dunja. 2002. "Haški sud i antropološka ekspertiza: Jedna tužna priča o folkloru". *Narodna umjetnost* 39/2:9-32.
- Ruegg, Walter. 1986. "The Academic Ethos". *Minerva*, Vol. 24, No. 4.
- Scherper-Hughes, Nancy. 1995. "The Primacy of Ethical". *Current Anthropology* 36/3:409-440.
- Seymour-Smith, Charlotte. 1986. *Macmillan dictionary of anthropology*. London: Macmillan Press Ltd.
- Silverman, Marilyn. 2003. "Everyday ethics: a personal journey in rural Ireland, 1980-2001". U *The Ethics of Anthropology: Debates and Dilemmas*. Pat Caplan, ur. London, New York: Routledge.

Sklevicky, Lidija. 1991. "Profesija etnolog: analiza pokazatelja statusa profesije". *Simboli identiteta (studije, eseji, građa)*. Dunja Rithman-Auguštin, ur. Zagreb: Hrvatsko etnološko društvo, 45-67.

Steiner, Marijan. 1997. "Kantova estetika". *Obnovljeni život* 52/6: 533-546.

Supek Zupan, Olga. 1979. "Nacrt istraživanja jednog prigorskog sela". *Narodna umjetnost* 16:57-77.

Supek, Ivan. 1985. *Etika i znanost*. Predavanja održana u JAZU. Sv. 53., Zagreb.

Šantek, Goran Pavel. 2006. "Etnografski realizam i uloga etnologa religije". *Etnologija bliskoga: Poetika i politika suvremenih terenskih istraživanja*. Jasna Čapo Žmegač, Valentina Gulin Zrnić, Goran Pavel Šantek, ur. Zagreb: Institut za etnologiju i folkloristiku, Naklada Jesenski i Turk, 53-72.

Trow, Martin. 1976. "Higher Education and Moral Development". *AAUP Bulletin*, Vol. 62.

Westermarck, E. 1908. *The-Origin and-Development of the Moral Ideas*. London: Macmillan Press Ltd.

*Zabrane fotografiranja*, blog. 2008. <http://ico.blogger.hr/post/zabrane-fotografiranja/736047.aspx> (posjećeno posljednji put 4. lipnja 2009.)

Zebec, Tvrtko. 2006. "Etnokoreolog na terenu: kontinuitet istraživanja i dileme primjene". U *Etnologija bliskoga: Poetika i politika suvremenih terenskih istraživanja*. Jasna Čapo Žmegač, Valentina Gulin Zrnić, Goran Pavel Šantek, ur. Zagreb: Institut za etnologiju i folkloristiku, Naklada Jesenski i Turk, 167-190.

## ETHICS IN ETHNOLOGY/CULTURAL ANTHROPOLOGY

### Summary

This year Croatian Ethnological Society celebrates its 50th anniversary. The annual conference titled “Traditions and tendencies in Croatian ethnology: ethnology as an engaged and ethical science” (June 4-5, 2009) hosted the discussion we are publishing. The introductory article questions many ethical issues in different ethnological activities: concerning science and research, museums, conservation, archives, recording, representation, writing. What is specific about ethics in ethnology and do we need an ethnological ethical code were some of the issues opened at the discussion. Ethnologists Ljubica Gligorević, Sanja Potkonjak, Žarko Španiček, Luka Šešo, Jelka Vince Pallua and Željka Jelavić comment on the introductory text by Tvrtko Zebec.

Keywords: ethics, ethnology, cultural anthropology