

IVONA GRGURINOVIĆ

Odsjek za etnologiju i kulturnu antropologiju,  
Filozofski fakultet, Zagreb

## Alokronizam i spasiteljska etnografija

### Michael Donley na Korčuli

U tekstu autorica analizira putopisni tekst *Marco Polo's Isle* Michaela Donleya. Ustanovivši da se tekst nekim svojim karakteristikama nadaje kao *paraetnografski*, autorica poseže za konceptima *spasiteljske etnografije*, budući da Donleyev tekst nastoji tekstualno dokumentirati način života u nestajanju, te Fabianovim konceptom *odricanja isto/su-vremenosti* (engl. denial of coevalness), sažetoga u sljedećoj autorovoj misli: "Ne [iskrcavam se] u neku sivu, bezličnu luku, nego ravno u povijest" (Donley 2005:14).

[putopis, etnografija, spasiteljska etnografija, odricanje isto/su-vremenosti]

Putopis britanskoga autora Michaela Donleya *Marco Polo's Isle* [Otok Marka Pola] (Donley 2005) temelji se na njegovom boravku na otoku Korčuli kroz razdoblje od nekoliko mjeseci krajem 1999. i 2000. godine. Vremenska odrednica nije do kraja jasna<sup>1</sup> jer se ne radi o klasičnom putopisu koji ima narativnu progresiju u skladu s putničkim kretanjem putopisnog subjekta, već više o "dubokim mapama", uranjanju u ograničeno područje, promatranju sudjelovanjem, istraživanju temeljenom (između ostaloga i) na bliskim odnosima s "domorocima". To objašnjava i navodnike na početku ovoga teksta. Osim etnografske znatizelje u širem smislu, ovaj putopis "etnografskim" čini i dodatak na njegovu kraju, koji se sastoji od popisa narodnih lijekova i poslovice preuzetih iz zbirke "narodnog etnografa" s navedenog otoka. Ti dodaci ga čine prepoznatljivim kao "etnografski" upravo zbog predodžbi o etnografiji (između ostalog i) kao o djelatnosti prikupljanja "narodnog blaga".

Prije nego što prijedemo na čitanje samoga teksta, potrebno je reći nešto o njegovoj strukturi, jer ona predstavlja odmak od putopisnog standarda, u smislu da se "radnja",

UDK 821.163.42.09-992 Donley, M.  
izvorni znanstveni rad  
primljeno 1.8.2012.  
prihvaćeno 13.10.2012.

<sup>1</sup> Osim kratke autorske napomene kako su "[o]ve crtice su prikaz stvari kakve su bile oko godine 2000." (Donley 2005:0).

odnosno “pseudozaplet” ne odvija progresijom po zacrtanom putničkom itineraru, već su poglavlja<sup>2</sup> putopisa organizirana oko specifičnih tema koje jedna drugu ne slijede kronološki. Tako u prvom poglavlju, naslovljenom *Lumbarda*, osim detalja iz svakodnevice mještana Lumbarde<sup>3</sup> (autorove baze na otoku) koje promatra sa svoje terase, poprimajući obrise “muškarca koji gleda” (Pratt 1992),<sup>4</sup> tekst “skače” u kronologiji, pa nakon uvodnog “posjedovanja pogledom” s terase, prelazi na vremenski neodređen posjet kamenolomu na otočiću Vrniku ili zaseoke oko Lumbarde, sve isprijecano sporadičnim crticama o Marku Polu i etnografskim opservacijama. Drugo poglavlje slijedi započetu kronološku liniju iz prvog poglavlja (mjesec studeni). Međutim, sljedeća dva poglavlja su esejističke i historiografsko-istraživačke digresije (kratko treće poglavlje posvećeno jednosložnim riječima hrvatskoga jezika, a četvrto povijesti igre *petanque* za koju autor pokušava dokazati kako je preteča *boća*, *balota* koje se igraju u Dalmaciji, i to kroz “pseudozaplet” sublimiran u rečenici “Dakle, *boules... petanque... Je li to moguće?*” (Donley 2005:66)).

Istodobno, unutarnja narativna struktura samih poglavlja također ne slijedi uvijek kronološku liniju, već se ona sastoji od crtica, vinjeta iz autorovog boravka na terenu, isprijecanih onim što se čine kao naknadne tekstualne intervencije proizašle iz arhivskoga rada, naknadnog istraživanja i kronološki “raštrkanih” zapisa i opservacija okupljenih oko teme poglavlja. Radi se, djelomično, izgleda i o etnografskom “problemu” translacije terenskoga iskustva u tekst. Upravo je zbog te prakse svaki tekst s

<sup>2</sup> Poglavlja u putopisu su sljedeća: 1. *Lumbarda*, 2. *Ljeto Svetog Martina: mlado vino i stari recepti*; 3. *SMS – na hrvatski način*; 4. *Kratka povijest igre petanque*; 5. *Sve do Omiša*; 6. *Jednodnevni izlet s ikonom*; 7. *Putem Marka Pola*; 8. *Cik-cak s Nevenom*; 9. *Lumbarđski miš-maš*.

<sup>3</sup> Na koje autor upućuje zanimljivim tekstualnim zahvatom, navodeći kako ih ne vidi sa svog prozora u *tom trenutku* (koji nije točno omeđen, čime se stječe dojam bezvremensosti života na Korčuli, no o tome nešto kasnije), ali detaljnim opisivanjem tih nevidljivih aktivnosti sugerira da im je svjedočio i da je s njima upoznat (“Daleko od očiju je i druga oprema svakodnevnog života: rezervna sidra, divovski štapovi za pecanje, dugi stol za ljetne obroke (...). Ništa od toga nije vidljivo s mog stola; kao da plutam na vodi.” (Donley 2005:16)).

<sup>4</sup> “Muškarac-koji-gleda” (engl. *seeing-man*) je termin kojim Pratt imenuje glavnog protagonista poduhvata anti-osvajanja (engl. *anti-conquest*). Anti-osvajanje je jedan je od temeljnih teorijskih koncepata njezina značajnog djela *Imperial Eyes*, a pod njim podrazumijeva “strategije reprezentacije kojima europski buržujski subjekt pokušava osigurati vlastitu nevinost dok u isto vrijeme potvrđuje europsku hegemoniju” (Pratt 1992:7). “Muškarac-koji-gleda” je pomalo “neprijateljski termin” kojim označava “europski muški subjekt europskog krajobraznog diskursa – onaj čiji imperijalni pogled pasivno gleda i posjeduje” (ibid.:7). Putopisni subjekt u Donleyevu putopisu se sasvim doslovno uspostavlja kao “muškarac-koji-gleda” krajobraz s povišenoga/povlaštenog položaja vlastite terase, dok mu je okolni krajolik nadohvat ruke, primjerice: “Kanal je posut s gotovo 20 otočića – na dijalektu *škjji. Vrnik je najbliži mom stolu.*” (Donley 2005:18, istakla I. G.).

uporištem u etnografiji određen naknadnim sistematizacijama koje slijede samom istraživanju, a u ovom slučaju možemo doista govoriti o nekoj vrsti paraetnografskog istraživanja i njegove tekstualizacije. U odnosu na “pravi” etnografski tekst, ovaj putopis je manje “ograničen” (nekoć) strogim disciplinarnim granicama, granicama proizvodnje “znanstvenoga” teksta, epistemološkim preokupacijama i sličnim.

## Putopis kao etnografija izgubljenog raja

Jedan od najučestalijih motiva, čak i lajtmotiv Donleyeva teksta jest predočavanje života na Korčuli kao izgubljenog raja, zamrznutog u povijesti, čija se nevinna i čista egzistencija treba “uhvatiti” tekstem prije nego što se zauvijek izgubi. Zbog toga antropologu pri čitanju ovakvog putopisa na pamet pada nekoliko termina koji cirkuliraju antropološkom disciplinarnom tradicijom, prije svega “spasiteljska etnografija” i “odricanje istovremenosti”.

Spasiteljska antropologija/etnografija (engl. *salvage ethnography/anthropology*) jest “bilo koja etnografska studija koja se provodi u cilju dokumentiranja kultura ili institucija koje nestaju ili se očekuje da će nestati u bliskoj budućnosti” (Barnard i Spencer 2010:782). Poriv za dokumentiranjem nestajućih kultura star je koliko i moderna antropologija. Nalazimo ga kod preteča modernog terenskog istraživanja – škole iz Cambridgea,<sup>5</sup> primjerice kod Haddona:

Sada je vrijeme za bilježenje. Bezgranično mnogo je izgubljeno, puno toga nestaje. Zahvaljujući kolonizaciji, trgovini i misionarskim poduhvatima, promjene koje su zahvatile najudaljenije dijelove svijeta tijekom posljednjih pedeset godina su gotovo nevjerovatne. Isto se može reći za Europu i našu zemlju. Emigracija i migracija, željeznica, novine i “Board School” – sve je to doprinijelo uništenju drevnih obilježja zaostale kulture. Gubimo materijale najzanimljivije za proučavanje, ne samo zbog njihovog nestajanja, već i zbog apatije onih koji bi trebali uživati u njihovom bilježenju prije nego što nestanu s vidika i iz sjećanja. (Haddon prema Gruber 1970:1285)

I Malinowski svoje *Argonaute* otvara upravo zabrinutošću zbog nestajanja “autohtonih” kultura:

Etnologija se nalazi u tragikomičnom, da ne kažem tragičnom položaju, jer upravo u trenutku kada ona počinje dovoditi u red svoju radionicu, sebi kovati odgovarajuće oruđe, pripremati se na rad na svom osobitom

<sup>5</sup> Više o školi iz Cambridgea vidi npr. Stocking 1992.

zadatku, materijal njenih proučavanja nestaje beznadnom brzinom. Upravo sada, kada su u etnologiji uobličene metode i ciljevi znanstvenog terenskog istraživanja, kada su ljudi potpuno obučeni za rad počeli putovati u divlje zemlje i proučavati njihove stanovnike – oni izumiru pred našim očima. (Malinovski 1979/1922:xi)

Jacob Gruber početke tradicije antropoloških istraživanja čija svrha je “spasavanje” kultura (od zaborava) smješta u 19. stoljeće. Ta motivacija prikupljanja podataka se razlikovala od znanstvenih i istraživačkih interesa u prethodnim razdobljima jer “[v]ećina onoga što se smatra antropologijom prije devetnaestog stoljeća spada u dugotrajnu tradiciju prikupljanja i kompiliranja” (Gruber 1970:1290). S vremenom se “[p]rikupljanje podataka zbog njihove intrinzične zanimljivosti i vrijednosti, što je bio osnovni poticaj za stvaranje zbirki, povuklo pred korištenjem tih podataka za ilustriranje općenitih sustava ili sveobuhvatnih stavova o prirodi čovjeka” (Gruber 1970:1290). U devetnaestom stoljeću se osvještuje potreba za prikupljanjem podataka i dokumentiranjem kultura koje su pred nestajanjem (Gruber 1970:1290) (većinom pred kolonijalizmom). Ta je tradicija, smatra Gruber, značajno obilježila formativnu konceptualizaciju antropologije, a njezina važnost u disciplini je još uvijek značajna. Tradicija spasiteljske etnografije/antropologije nije se uvijek prakticirala samo u okviru kolonijalnog poduhvata, već i “kod kuće”. Tako su se prva faza moderne američke kulturne antropologije (usp. Voget 1975) i terenska istraživanja američkih Indijanaca zasnivala velikim dijelom upravo na ovoj tradiciji, zbog ubrzanog nestajanja njihova “načina života” uslijed pogoršavanja materijalnih uvjeta života i depopulacije u rezervatima (Barnard i Spencer 2010:34). Slično je bilo u Kanadi, gdje su se istraživanja “oca kanadske antropologije” Georgea Dawsona odvijala unutar ove tradicije, nastojeći dokumentirati život domorodačkih plemena (Barnard i Spencer 2010:100).<sup>6</sup>

<sup>6</sup> Bojazan o skorom nestanku predmeta proučavanja te s tim povezana svijest o potrebi dokumentiranja kulture ili njezinih elemenata prije nego što nestanu prisutna je i u folkloristici. Primjerice, američki folklorist Richard Dorson tu bojazan izražava na sljedeći način: “Uvijek se kuka da parni valjak industrijske civilizacije gazi cvijeće tradicije. Za nekoliko godina folkloru više neće biti, pa stoga neće biti potrebe ni za folkloristima” (Dorson 1972:41). U debati koja se krajem 70-ih godina prošloga stoljeća vodila u časopisu *Journal of Folklore Institute*, a u kojoj su spomenuti Dorson, i Charles Keil raspravljali o potrebi širenja folklorističkoga interesa na suvremene folklorne prakse i odmak od “spasiteljske folkloristike”, Keil kaže sljedeće: “Ovdje je zasigurno na djelu akademska imperijalistička tendencija, mistifikacija koja izražajni život svake skupine i ‘pripovijest o osobnom iskustvu’ svakog pojedinca pretvara u žito za folkloristički mlin. (Čak i ako pretpostavimo da postoji samo jedna pripovijest o osobnom iskustvu po osobi, pripovjedna rezerva planeta je ogromna i folklorno carstvo nikada neće patiti od nedostatka resursa.) Dorsonova definicija ‘naroda’ koja se stalno proširuje odgovara i američkom demokratskom mitu –

Kako pokazuje Gruber, poriv i apeli za "spašavanjem" nestajućih kultura nisu nužno bili praćeni niti su podrazumijevali propitivanje ili osudu zapadnih kolonizatorskih praksi koje su posredno ili izravno dovodile do izumiranja cijelih naroda. Međutim, često se sa čisto znanstvenom motivacijom prikupljanja podataka o zajednicama koje nestaju miješala moralna i humanitarna (Gruber 1970:1294).

U Donleyevu putopisu poriv za spašavanjem nestajuće kulture prožima tekst eksplicitno i implicitno, a povezan je i s njegovom vlastitom specifičnom vrstom alokronizma. Elemente spasiteljskog putopisa i Donleyevog alokronizma moguće je odvojiti tek na analitičkoj razini, a čini se kao da isti dijelovi teksta mogu oprimirati i jedan i drugi koncept. Ovaj *spasiteljski* element vidljiviji je u cjelini putopisa ili pojedinim poglavljima nego što bi mogao biti u svojim izdvojenim dijelovima i citatima.<sup>7</sup> Primjerice, brojem stranica znatni dijelovi posvećeni su pseudohistoriografskom, estetskom i društveno-funkcionalnom opisu igre moreške, kulturne (i turističke) prakse i u očima samih stanovnika nagrižene modernošću i njezinim prijetvornim, novcu usmjerenim praksama. Tako jedan od stanovnika kaže: "Kada je naše Radničko kulturno društvo Moreška osnovano, odmah nakon što je otok oslobođen 1944., borbeni duh je još bio u nama i bili smo više nego spremni oživjeti ovaj ratnički ples. Naravno, to je bilo prije modernog turizma. Plesali smo najviše zbog vlastitog zadovoljstva." (Donley 2005:53, istakla I. G.).

Vidljivo je to i u opisima pučkih slavlja i procesija ("Pa (...) ne smijemo dopustiti da naše tradicije izumru, zar ne?" (Donley 2005:55)) i njihove *organske* prirode. Primjerice:

Dok cupkamo pored zamračenih vinograda i maslinika, uspoređujem ova *organska* slavlja s njihovim najbližim srodnicima u Zapadnoj Europi. Uz ovu izmišljenu strku – *ima li ih još* (...). A što se tiče običaja "trick-or-treating"? Pa ne čini mi se baš da djeca koja sudjeluju u ovom američkom štosu rade bilo što da zasluže darove. Osim što prijetite! (Donley 2005:57, istakla I. G.)

kapitalist i radnik, sudac Vrhovnog suda i pjevač bluesa, čak i profesori i studenti, svi su jednaki u očima folklorista – *ali što je s društvenom stvarnošću?*" (Keil 1979:209, istakla I. G.). Naravno, ovaj Kielov komentar ima primjenjivost i izvan granica folkloristike, slično kao i sljedeća misao Barbare Kirshenblatt-Gimblett: "Naša se disciplina bavi predmetom koji nestaje. Djelujemo u pet do dvanaest. Prije dvanaest je život, a poslije dvanaest smrt. Ali u tom prijelaznom trenutku nalazi se procjep iz kojega je tijekom povijesti nastao predmet našeg proučavanja. Zato je tih pet minuta uvijek uz nas i one se pomiču s neminovnošću sljedećeg nestanka. Na taj smo način nestanak povijesno smjestili izvan pojmova i praksi naše discipline – u 'stvarni' svijet" (Kirshenblatt-Gimblett 2010: 230).

<sup>7</sup> Iako je, na samom kraju putopisa, u kratkom zaključku, ova namjera (barem) tekstualnog očuvanja i dokumentiranja jednog načina života, i eksplicitno izrečena: "Možda će, kao Nevenove arhive, ovi reci na neki svoj način uhvatiti i sačuvati jedan trenutak u vremenu" (Donley 2005:168).

Autorova vlastita kultura služi mu često, kao i u gore citiranom primjeru, kao cinični referentni kontrapunkt nevinosti, jednostavnosti i autentičnosti pronađenoj na Korčuli, čijim autohtonim praksama ipak prijeti ukaljanje svijetom: "Naravno, postojala je – i još uvijek postoji – opasnost da će klapa postati komercijalizirana, glazbena razglednica za turiste" (ibid.:4). Opredmećujući strah od gubitka raja, izborom svojih sugovornika i artikulacijom kulturne traume izazvane ekstenzivnom turističkom eksploatacijom tradicijskog kulturnog kapitala, Donley je jednako daleko i od razumijevanja koncepta folklorizma, odnosno druge egzistencije folkloru i to onako kako o njemu piše Dunja Rihtman Auguštin (vidi Rihtman Auguštin 1973, 1978, 1991).<sup>8</sup> Donley, nesvjestan razlike između onoga što jest folklor, a što njegova druga egzistencija, primjerice piše:

To je, naravno bilo u danima komunizma<sup>9</sup> [pokretanje festivala klapa u Omišu, op. I. G.]. Nisam upoznao nikoga tko se ne slaže kako je to raz-

<sup>8</sup> Dunja Rihtman Auguštin je u više navrata pisala o odnosu folkloru i folklorizmu, revidirajući i vlastite stavove o njemu. U tekstu "Istraživanje folkloru i kulturna praksa" iz 1973. godine upućuje na izdvajanje određenih fenomena narodne kulture iz življene kulture te njihovo okoštavanje i kanonizaciju, uslijed čega oni "počinju život za sebe", "[šepureći se] bilo u čitankama nacionalne književnosti, bilo u muzejima kao uzori i kao kanoni repertoara pojedinih folkloru ansambala" (Rihtman Auguštin 1973:10). Iako je okoštavanje folkloru praksi u suprotnosti sa samom biti folkloru kao promjenjivog, ti kanonski oblici folkloru prakse s druge strane počinju živjeti u kulturnopovijesnoj i političkoj praksi (ibid.). U tekstu iz 1978. godine, u kojem upućuje na suprotnost između folkloru (u teoriji definirana kao "narodna umjetnost" ili "stvaralaštvo ljudskih grupa koje usmeno komuniciraju") i folklorizmu (u teoriji definirana kao "degradacija izvorne narodne umjetnosti" ili "izvođenje ili primjena folkloru djela (...) na nekoj sceni ili u industriji zabave i turizmu za određene šire slojeve publike koji sa samim činom stvaranja nemaju nikakve veze" (Rihtman Auguštin 1978:21)), Rihtman Auguštin ovo teorijsko vrijednosno suprotstavljanje folkloru i folklorizmu propituje na primjeru smotre folkloru u Zagrebu (i dinamike publike i izvođača te uljeza u izvedbi "autentičnih" folkloru formi u vidu "neautentičnih", suvremenih, koji dobivaju neke značajke folkloru i svojoj prvoj egzistenciji, kao fenomena življene kulture), te zaključuje kako "folklor i folklorizam ponekad posve mijenjaju uloge" (ibid.:24). Naime, okoštene forme "izvornog" folkloru žive svoju drugu egzistenciju na sceni, dok ono što se doživljava kao degradacija folkloru – folklorizam – preuzima karakter folkloru, pri čemu i jedan i drugi predstavljaju važnu identifikacijsku točku za određenu zajednicu. Drugim riječima, folklorizam u praksi nije *a priori* negativan, jer određenoj grupi može služiti kao točka uspostave identiteta. I konačno, u tekstu prvi puta objavljenom 1991. (a napisanom 1989.), napisanom u nešto drugačijim historijskim i društvenim okolnostima u odnosu na one u kojima su nastala prethodna dva, autorica pokušava odgovoriti na pitanje "[u] kojoj su (...) mjeri folkloru simboli – simboli identiteta? Jesu li to simboli istinskoga ili lažnog identiteta?" (Rihtman Auguštin 2001:142). Zaključuje kako "nije moguće jednoznačno govoriti o folklorizmu kao lažnom simbolu identiteta" (ibid.:144). Međutim, folklorizam je, upravo zbog svoje identifikacijske prijemčivosti u vremenima društvenih promjena, iznimno podložan političkoj manipulaciji (ibid.:150).

<sup>9</sup> Za razliku od nekih drugih autora koji su posjećivali prostor Hrvatske i bivše Jugoslavije neposredno prije ili nakon njezina raspada (npr. Kaplan 2005/1993; Murphy 2002,

doblje, bez obzira na svoje mane, sačuvalo, njegovalo i razvijalo iznimno bogatu i kompleksnu tradiciju narodne pjesme i plesa. Ideja Omiša, mislio sam, proizašla je iz želje za očuvanjem najboljeg od ovog osobitog stila. (Donley 2005:84)

Predodžba o nevinosti i harmoničnosti života na Korčuli sveprisutna je u Donleyevu tekstu i često je uparena s kritičnošću prema iskvarenosti i ciničnosti vlastite kulture, koja putopiscima i inače često služi kao referentna točka, signalizirajući, naravno, i implicitnog čitatelja<sup>10</sup> – pripadnike vlastite kulture, kao što etnograf etnografski tekst piše uglavnom (i još uvijek, usprkos proklamiranoj novoj kolaborativnoj prirodi etnografskog istraživanja) za vlastitu – znanstvenu – zajednicu. Vratimo se, međutim, polaznoj izjavi ovoga paragrafa i oprimjerimo je s nekoliko citata:

“Nije li opasno da žena bude sama vani?”, upitao sam. Moje pitanje odao je barbarstvo u koje je potonula moja vlastita kultura. (Isto tako sam mogao postaviti pitanje i o osnovnoškolcima koji sami idu kući zimi po mraku.) “Zašto?”, rekla je Ana, iskreno začuđena i možda malo i uvrijeđena. “Svi se međusobno poznaju. (Donley 2005:21)

Donleyevo oduševljenje komunalnim životom potvrđuje se i na terenu od strane samih stanovnika. Pogledajmo izvadak iz “dijaloga” između Donleya i mještanina koji je neko vrijeme živio u Australiji:

“Ovdje se svi međusobno poznaju”, dodao je, podsjetivši me na Anu. “Tamo će jedan susjed možda razgovarati s tobom, a drugi ne. Ista osoba će te jedan dan pozdraviti, a sljedeći dan se neće obazirati na tebe. Nije ni sigurno. Stalno moraš razmišljati o tome jesu li ti djeca sigurna. Bi li se trebala igrati ispred kuće? Bi li se možda trebala igrati iza kuće? Nisam se mogao naviknuti na to. Ovdje nikada ne zaključavamo vrata. Ja ostavljam ključeve u autu, čak i kad idem u grad.”

“Čak i za vrijeme turističke sezone?”, upitao sam.

“Zašto ne? I pogledaj te kuće. Ovdje živimo u obiteljskim kućama. Sagrađili su ih naši roditelji ili roditelji naših roditelja ili čak njihovi roditelji. Ne preprodajemo ih niti kupujemo nove cijelo vrijeme. To je neurotično! I svi živimo zajedno, bliski smo. Mnogo se novih zgrada sagrađilo nakon što smo stekli neovisnost, kao što si i sam vidio. Ali mi to radije radimo sami.

Fabijančić 2003), Donley se iznimno rijetko referira na razdoblje komunizma, što se, pak, savršeno uklapa u njegov diskurs povijesne dekontekstualizacije života na Korčuli.

<sup>10</sup> Zanimljivo je pitanje, međutim, kako se putopisac u odnosu na etnografa (etički) odnosi prema (ne)anonimnosti vlastitih “kazivača”. Pretpostavlja, vjerojatno, kako će neke od stvarnih osoba koje se spominju u putopisu svojim imenima i prezimenima, pročitati tekst pa se postavlja pitanje (s obzirom da putopisno “istraživanje” ne rukovode etičke smjernice, koje su i u etnografskom istraživanju podložne različitim interpretacijama i reinterpretacijama i nipošto nisu “klinički” jednoznačne) koliko ta svijest o potencijalnim čitateljima (ujedno i kazivačima) utječe na oblikovanje samoga teksta.

Svi pomažu. Na primjer, mi imamo novu kuću pored mora, s druge strane ceste – nisi je još vidio. Ima apartmane za turiste. Tamo smo preko ljeta i svi pomognu. Mlado i staro. To je obiteljska stvar.”

Iako ni sam možda toga nije bio svjestan, nije opisivao samo Australiju, nego industrijalizirani svijet općenito. (ibid.:27)

Industrijalizirani svijet kojem, po analogiji, pastoralna, bajkovita<sup>11</sup> Korčula ne pripada...

Donley opetovano podvlači artikulaciju mjesta kao rajskog, uz naglašavanje komunalne solidarnosti te beskonfliktnosti društvenoga prostora. Ta važnost komunalnog života na Korčuli Donleya ne prestaje oduševljavati, na što upućuje i sljedeći primjer:

U glavi čuva [starica Marija, jedna od mještanki, op. I. G.] kompleksnu rodoslovnu tablicu s otprilike 1200 stanovnika koju pretresa umješnošću profesionalnog antropologa. U ovome nije neobična. To je jednostavno, izgleda, rezultat načina života koji je još uvijek integritan i povezan. (ibid.:21)

Ovako predočenom tradicionalnom i harmoničnom životu na otoku po osamostaljenju Hrvatske počinje prijetiti modernizacija: “Jer opasnost koju predstavlja moderni svijet – posebice sada kada Korčula pripada Hrvatskoj koja je nezavisna i otvorena utjecajima – je suptilnija, prožimajuća i neumoljiva” (ibid.:157). Po analogiji, dakle, u onom vremenu prije prijetnje “pada”, prostor je bio zatvoren utjecajima, živeći nedirnuto u svojoj rajskoj, besklasnoj jednostavnosti.

## Putopis i alokronizam

*Ne [pristajem] u neku sivu, bezličnu luku, nego ravno u povijest.*  
(Donley 2005:14)

Odricanje/uskraćivanje/poricanje istovremenosti/su-vremenosti (engl. *denial of coevalness*) ili alokronizam antropologije teorijski je koncept kojim Johannes Fabian pokazuje način na koji moderna antropologija konstruira svoj objekt kroz “ustrajnu i sistematičnu tendenciju smještanja referentna antropologije u Vrijeme različito od sadašnjeg vremena onoga koji proizvodi antropološki diskurs” (Fabian 2002/1983:31). Povijesna analiza temporalnog diskursa u antropologiji, odnosno analiza načina na koji

<sup>11</sup> “(...) bajkoviti krovovi načinjeni od nepravilnog srebrnkastog kamenja sakupljenog s otočke kore, umjesto sada gotovo obaveznog tvorničkog crvenog” (Donley 2005:26).



se uspostavlja moć nad objektom antropologije – Drugim – smještanjem tog Drugoga u vrijeme različito od istraživačeva, zapadnoga, našega, raskriva političku (ali i temporalnu i historijsku) prirodu znanja o drugome (ibid.:1) te političku prirodu same sociokulturne antropologije. U konceptu poricanja istovremenosti, odnosno onoga što Fabian naziva “alokronizmom” antropološkog diskursa, sadržano je i temeljno proturječe etnografskog rada koje Fabian problematizira. On, naime, tvrdi da se s jedne strane socio/kulturna antropologija temelji na posebnoj vrsti istraživanja – etnografiji – čije je polazište proučavanje Drugoga kroz *interakciju* s njim, dok se s druge strane u etnografskom *tekstu* taj Drugi konstruira u terminima ne samo prostorne nego i *vremenske* distance (ibid.:xli). Ovo proturječe naziva “shizogenom upotrebom vremena”. Na jednoj razini se, dakle, Fabianov koncept odnosi na epistemološke implikacije samog etnografskog susreta, ali na drugoj, dubljoj i posljedicama dalekosežnijoj i ne samo na antropologiju ograničenoj razini, on upućuje na činjenicu da “takve temporalne strukture smještaju antropologe i njihove čitatelje u privilegirani vremenski okvir, protjerujući Drugoga na niži stupanj razvoja” (Bunzl 2002:xi), primjerice “primitivan”, “divlji” i slično. Takve kategorije predstavljaju stupnjeve razvoja na ljestvici društvene evolucije unutar jedne, *univerzalne* povijesti, u kojoj su, naravno, zapadna, “kompleksna” društva na višem stupnju razvoja, dok su primitivni narodi, *divljaci*, prežici prošlosti koji nam mogu otkriti kako je zapadno društvo izgledalo nekada davno, prije nego što je, slijedeći putanju univerzalnog napretka, došlo do svog trenutnog, “kompleksnog” stadija.<sup>12</sup> Nije teško zamisliti kako ovakav diskurs može poslužiti za opravdanje kolonizacije, a upravo Fabian opetovano i nedvosmisleno u ovom djelu antropologiju optužuje za “kolaboracionizam” s kolonijalnim vlastima,<sup>13</sup> a upravo suo-

<sup>12</sup> Prisjetimo se sličnog diskursa evolucijske progresije kojem smo svjedočili u domaćoj i inozemnoj javnoj sferi nakon pada socijalizma i na početku “tranzicije”, pri čemu je tranzicija tobože predstavljala “težak” *put* iz jednog mračnog totalitarnog vremena u neko bolje društvo. Čini mi se kako nije slučajna metaforika putovanja implicitna u riječi tranzicija, koja (u ovom konkretnom slučaju) može signalizirati tegobno (hodočasničko?) putovanje prema konačnom cilju, kapitalističkom svetom gralu. Ako prihvatimo tezu kako moderno od predmodernog (hodočasničkog) modela putovanja razlikuje upravo njegova uzaludnost, nedostatak sublimnijeg cilja (vidi npr. Elsner i Rubiés 1995), ova tranzicijska metafora svojom svrhovitošću priziva upravo predmodernu putničku paradigmu. Čini se, međutim, s jedne strane pomalo paradoksalnim, čak ironičnim da put prema (post) modernosti utjelovljen u projektu tranzicije priziva jedan predmoderni koncept putničkog ispunjenja. S druge pak strane, u povijesnoj perspektivi gledano, cilj koji smo trebali dostići pokazao se puno manje spektakularnim od obećanog. Je li putovanje bilo uzaludno, i time ipak moderno?

<sup>13</sup> Neki renomirani antropolozi, pak, poput Claudea Lévi-Straussa (čiji je alokronizam, usput budi rečeno, predmetom oštre Fabianove kritike) imaju puno benevolentnije viđenje sprege antropologije i kolonijalizma. Primjerice: “‘Sljednici kolonijalizma’, kaže se

čavanjem s tim mračnim izvorištem discipline, smatra on, mora započeti njezina kritika.<sup>14</sup>

Dakle, Fabian analizira mehanizme pomoću kojih se “empirijska prisutnost Drugoga pretvara u njegovu teorijsku odsutnost”, čime se “Drugi smješta izvan Vremena antropologije” (Fabian 2003/1983:xli). Alternativa takvom vremenskom izmještanju ili vremenskoj degradaciji Drugoga (čime se Drugi smješta na niži stupanj razvojne ljestvice) bila bi “radikalna suvremenost” (engl. *contemporaneity*), odnosno disciplinarno, epistemološko, društveno i političko osvješćivanje su-vremenosti čovječanstva – življenja svih njegovih pripadnika u istom, sadašnjem, vremenu.

Fabianova *povijesna* analiza ne znači samo strogo disciplinarno ocrtaivanje genealogije upotrebe vremena, već i temelje samog načina poimanja vremena u antropologiji, čije izvorište autor smješta u *modernu* sekularizaciju judeo-kršćanskog koncepta vremena, nakon čega slijedi njegova generalizacija, odnosno “širenje (...) s mediteranske pozornice na cijeli svijet” (ibid.:146). Jedan od pokazatelja sekularizacije vremena jest topos putovanja, odnosno transformacija koncepta putovanja iz prijašnje svetačke, kršćanske, hodočasničke paradigme u filozofsko putovanje, putovanje kao znanost i kao “pokretač samorealizacije čovjeka” (ibid.:7). Takav novi koncept utemeljen je u “prirodno-povijesnim projektima promatranja, prikupljanja i klasifikacije, te opisa” (ibid.:8). Nakon sekularizacije univerzalnog vremena koja je započela u renesansi, slijedi njegova naturalizacija tijekom 19. stoljeća, stoljeća u kojem počinje živjeti i moderna antropologija, s ishodištem u teorijama socijalne evolucije. Genealogija moderne antropologije, dakle, neraskidivo je vezana uz sasvim određenu koncepciju vremena, koja pak slijedi putanju sekularizacije, univerzalizacije i naturalizacije.

Alokronizam, smještanje objekta antropologije, “znanosti o drugim ljudima u drugom Vremenu” (ibid.:143), u vrijeme različito od istraživa-

---

nekada za naša istraživanja. Oni su zasigurno povezani, ali bilo bi pogrešno antropologiju gledati kao vraćanje u kolonijalni mentalni sklop, sramotnu ideologiju koja kolonijalizmu daje priliku za preživljavanje. Ono što nazivamo renesansom jest pravo razdoblje rođenja kolonijalizma i antropologije. Između njih, uz međusobnu konfrontaciju od trenutka njihova postanka, već četiri stoljeća traje neodlučni dijalog. Da kolonijalizam nije postojao, elaboracija antropologije ne bi bila toliko zakašnjela; međutim, antropologija isto tako možda ne bi obuhvatila cijelo čovječanstvo u svakoj od svojih posebnih studija slučaja. Naša je znanost sazrela onda kada je zapadni čovjek počeo shvaćati da nikada neće razumjeti samoga sebe dok god na zemlji postoji rasa ili narod prema kojoj se ponaša kao prema objektu. Tek se tada antropologija mogla pokazati u pravome svjetlu: kao poduhvat koji propituje i iskupljuje se za renesansu, kako bi širila humanizam cjelokupnom čovječanstvu” (Lévi-Strauss prema Kuper 1983:99).

<sup>14</sup> “Egzistencijalno i politički, kritika antropologije počinje skandalom dominacije i eksploatacije jednog dijela čovječanstva od strane drugoga” (Fabian 2002/1983:x).

čeva, Fabian oprimjeruje analizom dviju dominantnih teorijskih tendencija u disciplini, kulturnog relativizma i strukturalizma (napose Lévi-Straussovog), a kao glavna retorička sredstva alokronog diskursa prepoznaje etnografski prezent i autobiografsku "prošlost" te eliminaciju autobiografskoga glasa istraživača iz etnografskog teksta. Etnografski prezent je tekstualna praksa opisivanja istraživanih zajednica i kultura u sadašnjem vremenu pa se "[o]bičaj, ritual ili cijeli sustav razmjene ili pogled na svijet temelji na jednoj skupini ili plemenu ili bilo kojoj drugoj jedinici koju etnograf odabere" (ibid.:80). Na taj način se promatrana simbolička ili neka druga praksa, zajednica itd. "zamrzava" u trenutku istraživanja, čime se sugerira njihova statičnost i nepromjenjivost. U kontekstu ovog putopisa, međutim, zanimljivija nam je druga retorička strategija koju Fabian spominje – eliminacija autobiografskog glasa iz etnografskog teksta, usprkos autobiografskom polazištu svakog etnografskog istraživanja s obzirom na to da se "antropološko pismo temelji na izvješćima koja su rezultat neke vrste konkretnog susreta između etnografa i članova drugih kultura i društava" (ibid.: 88). Nadalje, kaže Fabian, ako tome pridružimo i slijed biti tamo (na terenu, istražujući)-pisati ovdje (sada, nakon istraživanja), iz toga proizlazi kako je "Drugi kao objekt ili sadržaj antropološkog znanja nužno dio prošlosti subjekta koji posjeduje znanje" (ibid.:88).

Zašto i kako je Fabianova teorija alokronizma važna za Donleyev putopis? Naravno, kako bi se ovako kompleksna teorijska postavka primijenila na konkretno putopisno djelo, potrebna je određena doza simplifikacije, s obzirom na to da je autor detektira u puno složenijim diskursima nego što je naš – diskurs putopisa *Otok Marka Pola*. Međutim, ne radi se samo o tome da je *antropološki* diskurs alokron; alokronizam nadilazi striktno disciplinarno tekstualno uspostavljanje moći nad Drugim njegovom temporalnom degradacijom. Jer, naposljetku, "odricanje istovremenosti je politički čin, ne samo diskurzivna činjenica. Odsutnost Drugoga iz našega Vremena je način njegove prisutnosti u našem diskursu – kao objekta i kao žrtve" (Fabian 2003/1983:154). Usprkos, dakle, nužnoj simplifikaciji, ipak se čini kako Donleyev diskurs operira upravo unutar konceptualnog okvira alokronizma, izdvajajući određene "karakteristike" korčulanskog života (čija je inherentnost upravo toj zajednici, naravno, tek autorova predodžba) koje su, tobože, postojale u nekom drugom vremenu, vremenu koje je autorovo vlastito društvo nadraslo te trenutno opstoji u "evolucijskom" stadiju postmodernog cinizma. Kod Donleya je to drugo Vrijeme često neodređeno, ne samo na razini diskursa, već i na razini samog teksta, odnosno njegove interne vremenske strukture (što nam signaliziraju vremenske ne-odrednice, primjerice "tog jutra u studenom", "jednog dana u siječnju", "jednog sunčanog popodneva krajem jeseni" i sl.). Donleyev specifični oblik alokronizma, odnosno temporalnih dis-

kurzivnih zahvata, ne odnosi se samo na smještanje korčulanskog života i praksi u vrijeme različito od onoga njegovog vlastitog svijeta, već taj život ponekad smješta i izvan vremena: "na ovom mjestu gdje vrijeme nije gospodar" (Donley 2005:35). Donleyeva alokrona namjera izrečena je sasvim eksplicitno u samom "prizoru dolaska", kada autor, pristavši u korčulansku luku, "ulazi ravno u povijest". Život otoka u pastoralnoj prošlosti, vremenu potpuno različitom od trenutnog vremena u kojem se nalazi "zapadna" kultura, već su oprimjerene prije u dijelu teksta u kojem se govorilo o namjeri "spašavanja" ovakvog načina života od zaborava njegovim tekstualnim dokumentiranjem. Važnost komunalnog života jedna je od tih karakteristika. Druga je tobožnji potpuni nedostatak klasne stratifikacije, na koji Donley više puta upozorava, primjerice: "U Lumbardi nedostatak bilo kakve klasne strukture ili generacijskog jaza ovakvu jednostavnu familijarnost čini tako jednostavnom" (ibid.:21). Ili: "(...) u Lumbardi nema klasne strukture. Bankovni činovnici i prodajni zastupnici se lako i prirodno miješaju sa zidarima i ribarima" (ibid.:35). Ili, opet: "(...) kao što je i tipično za ovdašnji život, Bratovštine su potpuno besklasne" (ibid.:109).

Bezvremenskoj pastoralnoj idili primjerena je i već spomenuta percipirana nevinost života, ljepota prirode, ali i neiskvarenost vjere:

Izražavanje kršćanstva u Dalmaciji je prozirno kao i njezino more. Kada se vraćaju iz škole kroz lumbardske vinograde, djeca će se često prekriziti dok prolaze pored nekog od drevnih kamenih križeva. U ranijutarnjem autobusu za grad – onom prepunom školske djece, u kojem njih 45 nekako nađe prostora za stajanje – neki će se prekriziti dok autobus prolazi pored reprodukcije pećine iz Lourdesa malo izvan središta sela. Ako uzmognu osloboditi ruke. Broj samostana koji još uvijek djeluju – usprkos godina-ma Titove vladavine – uvijek će začuditi posjetitelje sa Zapada. Na cijeloj obali možete vidjeti redovnice koje još uvijek nose tradicionalnu odjeću – s vladanjem, držanjem i često ljepotom pariških modela – iako bez kiselog, nezadovoljnog izraza lica. Na retrovizorima mnogih autobusa i automobila vidjet ćete obješen par krunica. (ibid.:104-5)

Čak i katolička tradicija ispovijedanja grijeha u bezvremenoj pastoralnoj idili korčulanskog komunalnog življenja predstavlja užitak:

Red ljudi koji su čekali na ispovijed se nikako nije smanjivao, iako je u tom poslu sudjelovalo više svećenika. Pokajnici nisu nestajali u nekoj tamnoj izbici, već su ono što su imali za reći govorili na otvorenom – iako nešto prigušenim glasom, ali okruženi drugim hodočasnicima i licem u lice s ispovjednikom. Tako i treba biti, jer grijeh nikada nije osobna već, po svojim posljedicama, zajednička stvar. Prekrasno vrijeme, idilična okolina i sveopća atmosfera radosti – umjerene, ali ipak autentične – zajedno

su učvršćivale istinitost ispovijedi, koja, ako se pravilno razumije, nije nekakvo morbidno psihološko zastranjenje niti mehanički ritual, već proces pomirenja koji čovjeka ozdravljuje. (ibid.:115)

Kako i priliči ovakvoj tradicionalnoj zajednici, ona je u svom prošlo-sadašnjem historijskom trenutku, za razliku od ciničnoga (post)modernoga Zapada, sačuvala svoj tradicijski način života, u načinima obrađivanja zemlje:

Iliri su bili prvi poznati stanovnici otoka prije Grka. Zadržali su svoj drevni ruralni način života – koji se jedva razlikovao od onoga današnjih starijih seljana – čak i nakon što su došli Grci i sagradili urbana naselja na otoku. (ibid.:139)

ili načinu gradnje:

Zaista, načini gradnje u ruralnim područjima su se kroz stoljeća neznatno promijenili. Za zaštitne zidove oko vinograda i maslinika te primitivna skloništa od oluje, spremišta za hranu i štale koji se još uvijek mogu vidjeti po manjim selima – da ne zaboravimo spomenuti i kolibe sagrađene u starinskom stilu – se i dalje u osnovi koriste potpuno isti materijali i načini gradnje koje su koristili Iliri. (ibid.:140)

Kada govorimo o autobiografskoj prošlosti autora, ona je iz Donleyeva teksta vidljivo odsutna. Tekst je lišen nekih od osnovnih uvodnih putopisnih momenata pa tako ne znamo ništa o tome kako je odlučio doći na Korčulu<sup>15</sup>, o pripremama za put ni tijeku putovanja, već nas autor smješta odmah na “poprište” radnje, pristavši u korčulansku luku, “ravno u povijest”. Ono što je u kontekstu ove analize još važnije i znakovitije jest

<sup>15</sup> Informacije o tome možemo naći tek u rijetkim izvantekstualnim referencama na Donleyev putopis. Evo što autor kaže u jednom intervjuu (<http://www.croatia.org/crown/articles/4701/1/E-Croatians-in-London-July-issue.html>, posjećeno 15. rujna 2012.), u kojem objašnjava početak svog interesa za Korčulu: “Čuli smo za Hrvatsku – odnosno tadašnju Jugoslaviju – preko roditelja moje supruge 1960-ih. Ustvari, kada sam prvi put upoznao svoju suprugu, upravo su se bili vratili s odmora u Jugoslaviji. Donijeli su razne suvenire i pića tako da je ona uvijek bila u našoj svijesti. A zatim smo i sami otišli u Dubrovnik – prije nego što je Hrvatska stekla nezavisnost – zaljubili se i uzeli jedan od prvih aranžmana za odmor nakon rata za nezavisnost. Bilo je to u hotelu na Korčuli koji se prvi otvorio nakon rata jer je većina hotela bila puna izbjeglica. Od tamo smo krenuli i stalno se vraćali. Upoznali smo ljude. Mislim da je moja supruga rekla – bio sam pisac, u mirovini, napisao sam knjigu o francuskoj književnosti – ‘Gledaj, zašto ne pišeš o nečemu popularnijem? Ovo mjesto bi se moglo iskviriti. Napiši knjigu sada, prije nego što se to desi.’ U samom tekstu putopisa, međutim, ne saznajemo ništa o Donleyevoj motivaciji da posjeti otok, niti povijest njegova odnosa s mjestom i njegovim stanovnicima. Nedostatak sidrenja subjekta u vantekstualni kontekst te vremenska neodređenost u samome tekstu, osim što ovaj tekst udaljava od putopisnoga standarda, doprinosi slici o izvanvremenskoj kvaliteti života na Korčuli.

i odsustvo intersubjektivnog konteksta. Iz teksta je vidljiva autorova prisnost sa stanovnicima Korčule te razmjer u kojem se tekst gradi na intersubjektivnom iskustvu, međutim, ponovno nema konteksta u kojima su se ti odnosi razvili, kao da je Donley oduvijek dio otoka.

Kombinacijom određenih tekstualnih (primjerice, vremenska neodređenost, nedostatak sidrenja putopisnoga subjekta u izvantekstualni kontekst) i diskurzivnih (primjerice, poricanje isto/su-vremenosti) zahvata autor stvara predodžbu o vanvremenskom životu jednoga mjesta. Iako je putopisni tekst Michaela Donleya naizgled lišen političnosti u svom opisu idiličnoga, nevinog korčulanskog života, revno izbjegavajući referiranje na prošlu i tadašnju političku stvarnost, upravo je takvo izdvajanje prostora i života u njemu iz historijskog i društvenoga konteksta kojim je okružen, ono čime tekst operira u domeni političkoga, alokronoga, jer je odricanje istovremenosti upravo "politički čin, ne samo diskurzivna činjenica", a "odsutnost Drugoga iz našega Vremena (...) način njegove prisutnosti u našem diskursu – kao objekta i kao žrtve" (Fabian 2003/1983:154).

## Literatura

- Barnard, Alan i Jonathan Spencer, ur. 2010. *The Routledge Encyclopaedia of Social and Cultural Anthropology*. London, New York: Routledge.
- Bunzl, Matti. 2002. "Foreword to Johannes Fabian's *Time and the Other/Syntheses of a Critical Anthropology*". U *Time and the Other. How Anthropology Makes its Object*. J. Fabian, ur.. New York: Columbia University Press, ix-xxxiv.
- Donley, Michael. 2005. *Marco Polo's Isle*. Otley: Spencer and Glynn.
- Dorson, Richard M. 1972. *Folklore and Folklife. An Introduction*. Chicago: University of Chicago Press.
- Elsner, Pal i Joan-Pau Rubiés. 1999. "Introduction". U *Voyages and Visions. Towards a Cultural History of Travel*. P. Elsner i J.-P. Rubiés, ur. London: Reaktion Books.
- Fabian, Johannes. 2002/1983. *Time and the Other. How Anthropology Makes its Object*. New York: Columbia University Press.
- Fabijančić, Tony. 2003. *Croatia. Travels in Undiscovered Country*. Edmonton: University of Alberta Press.
- Gruber, Jacob W. 1970. "Ethnographic Salvage and the Shaping of Anthropology". *American Anthropologist* 72/6:1289-1299.
- Kaplan, Robert D. 2005/1993. *Balkan Ghosts. A Journey Through History*. New York: Picador.
- Keil, Charles. 1979. "The Concept of 'the Folk'". *Journal of the Folklore Institute* 16/3:209-210.
- Kirshenblatt-Gimblett, Barbara. 1996. "Topic Drift. Negotiating the Gap between the Field and Our Name". *Journal of Folklore Research* 33/3:245-254 = 2010. "Kad naziv discipline izgubi korak s predmetom koji proučava: kako premostiti jaz?" U *Folkloristička čitanka*. M. Hameršak i S. Marjanić, ur. Zagreb: AGM, Institut za etnologiju i folkloristiku.
- Kuper, Adam. 1983. *Anthropologists and Anthropology. The Modern British School*. London: Routledge and Kegan Paul plc.

- Malinovski, Bronislav [Malinowski, Bronislaw]. 1979/1922. *Argonauti zapadnog Pacifika*. Beograd: Beogradski izdavačko-grafički zavod.
- Murphy, Dervla. 2002. *Through the Embers of Chaos. Balkan Journeys*. London: John Murray.
- Pratt, Mary Louise. 1992. *Imperial Eyes. Travel Writing and Transculturation*. London, New York: Routledge.
- Rihtman Auguštin, Dunja. 1973. "Istraživanje folkloru i kulturna praksa". *Narodna umjetnost* 16/1:9-19.
- Rihtman Auguštin, Dunja. 1978. "Folklor, folklorizam i suvremena publika". *Etnološka tribina* 7-8/1:21-28.
- Rihtman Auguštin, Dunja. 2001. "Istinski ili lažni identitet – ponovno o odnosu folkloru i folklorizmu". U *Etnologija i etnomit*. Zagreb: Naklada Publica.
- Stocking, George. 1992. *The Ethnographer's Magic and Other Essays in the History of Anthropology*. Madison: The University of Wisconsin Press.
- Voget, Fred W. 1975. *History of Ethnology*. New York: Holt, Rinehart i Winston.

## Allochronism and Salvage Ethnography. Michael Donley in Korčula

### Summary

The author analyzes the travel text by Michael Donley, *Marco Polo's Isle*. Having established that certain characteristics make the text *paraethnographic*, the author reaches for the concepts of *salvage ethnography*, since Donley's text attempts to textually document a vanishing way of life, and Fabian's concept of *denial of coevalness*, subsumed in Donley's thought: "Not [disembarking] into some grim, nondescript port, but straight into history" (Donley 2005:14).

[*writing, ethnography, salvage ethnography, denial of coevalness*]