

Relacijska topografija *Puti prema Kišnoj planini* N. Scotta Momadaya

1. Uvod

Ovaj je rad posvećen nedavno preminulom velikanu američke književnosti, začetniku suvremene književnosti američkih starosjedilaca N. Scottu Momadaya (1934.–2024.). Premda su prve publikacije pisane književnosti američkih Indijanaca nastale još u 18. stoljeću, Momadayev prvi roman *Kuća od zore* (*House Made of Dawn*, 1968.) bio je tek deseti objavljeni američki starosjedilački roman.¹ To djelo, koje je 1969. godine nagrađeno Pulitzerovom nagradom za prozu, inauguriralo je razdoblje proliferacije starosjedilačkog pisma i zanimanja za njegovo proučavanje koje neki kritičari nazivaju „indijanskom renesansom“, čijem kontinuitetu svjedočimo i danas. Pripadnik Kiowa naroda, Navarre Scott Momaday rođen je 1934. godine u Lawtonu u državi Oklahomi. Odrastajući na rezervatima u Arizoni i Novom Meksiku, Momaday je svoja najranija iskustva i obrazovanje zadobio u Kiowa kulturi te kulturama drugih jugozapadnih starosjedilačkih naroda – Navaha, Apaša i Puebla. Po završetku studija politologije na Sveučilištu u Novom Meksiku (1958.) te magistarskog i doktorskog studija iz engleske književnosti na Sveučilištu Stanford (1960. i 1963.), predavao je na poznatim američkim sveučilištima – Stanfordu, Princetonu, Columbiji, Sveučilištu u Kaliforniji (Berkeley i Santa Barbara), Sveučilištu u Novom Meksiku i Sveučilištu u Arizoni. Osim Pulitzerovom nagradom, ovaj pjesnik, esejist, memoarist, dramski pisac, putopisac i romanopisac za svoj je veliki književni značaj te doprinos očuvanju i promociji starosjedilačke tradicije i umjetnosti, između ostalog,

¹ Prvi objavljeni starosjedilački tekst autobiografija je Samsona Occoma *A Short Narrative of My Life* (1768.), no Ruoff navodi 1772. godinu kao početnu godinu publiciranja pisane starosjedilačke književnosti (1990: vii). Prema Owensu, prije 1968. objavljeno je svega devet romana indijanskih autora (1992: 24).

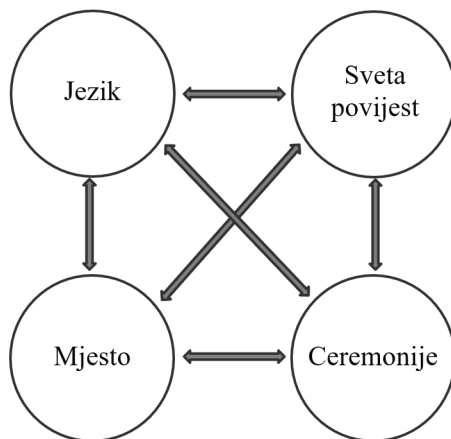
nagrađen i Zlatnom plaketom Američke akademije za postignuća, nagradama Akademije američkih pjesnika i Nacionalnog instituta za umjetnost i književnost, talijanskom književnom nagradom *Premio letterario internazionale „Mondello“* (Međunarodna nagrada za književnost „Mondello“), Nagradom za životno djelo koju dodjeljuje udruženje starosjedilačkih pisaca američkog kontinenta *Native Writers' Circle of the Americas*, Nacionalnom medaljom za umjetnost, koju dodjeljuje Kongres Sjedinjenih Američkih Država, književnom nagradom *Anisfield-Wolf* za doprinos borbi protiv rasizma i promicanje različitosti, Nagradom Ken Burns za očuvanje američke baštine te međunarodnom književnom nagradom za mir *Dayton Literary Peace Prize* (Daytonska književna nagrada za mir). Momaday je bio nositelj dvadeset jedne počasne titule na priznatim visokoškolskim institucijama, uključujući sveučilišta Yale, Sveučilište u Massachusettsu, Sveučilište u Wisconsinu, Sveučilište u Oklahomi, Sveučilište u Tulsu, Sveučilište u Novom Meksiku i Sveučilište Blaise Pascal u Francuskoj. UNESCO ga je 2004. godine proglasio Umjetnikom za mir, a 2018. godine primljen je u Kuću slavnih američkih starosjedilaca (*N. Scott Momaday, 2024; Advancing Peace through Literature, 2019*).

N. Scott Momaday također je bio član Američke akademije znanosti i umjetnosti te istaknuti (Regents) profesor emeritus na Sveučilištu u Arizoni, gdje sam akademske 2003./2004. godine imala priliku pohađati dva njegova kolegija. Premda su otada prošla dva desetljeća, još uvijek mi je u sjećanju njegov dubok, karizmatičan glas rođenog govornika kojim bi u tren oka oko sebe stvorio tišinu i publiku zarobio pričom. To jedinstveno neposredno iskustvo Momadayeve ljubavi za priču i privrženosti tradiciji u kojoj se riječi brižno njeguju, istinski čuju, pamte i prenose te nikad „ne uzimaju zdravo za gotovo“ (Momaday, 1988: 7) glavna je inspiracija ovomu radu. Rad razmatra Momadayevo djelo *Put prema Kišnoj planini* (*The Way to Rainy Mountain, 1969.*), jednu od autoru najdražih vlastitih knjiga, neopravdano kritički potisnutu u sjenu starijega brata, njegova prvijenca *Kuća od zore*. Za razliku od ranijih interpretacija *Put prema Kišnoj planini*, koje su se, iako iznimno dragocjene, u nedostatku jedinstvenih starosjedilačkih protokola u pravilu zadržavale unutar nestarosjedilačkih metodoloških okvira, glavno su polazište ovoga rada suvremeni pristupi indijanskih studija. Rad predlaže novo čitanje *Put prema Kišnoj planini* u svjetlu paradigmi srodstva i relacijskog identiteta Daniela Heath Justicea, koncepta *aktivizma zajedništva* Jacea Weavera i Matrice narodnosti, koju su razvili Tom Holm, Diane Pearson i Ben Chavis. Glavni je cilj analize razotkriti korelaciju između estetske, metafizičke i političke komponente ovog djela te razmotriti njegove strategije konceptualnog i žanrovskog prijenosa. Ovim se radom također želi potaknuti interes za djela starosjedilačkih autora – pružiti prilog upoznavanju domaće publike sa starosjedilačkom književnošću, epistemologijom i kritičkom teorijom – u nadi da će prijevoditi tih djela, koja su u zadnjih pola stoljeća potpuno preoblikovala sjevernoamerički književni pejzaž, napokon zaživjeti i u hrvatskim izdanjima.

2. Koncepti narodnosti, srodstva, relacijskog identiteta i *aktivizma zajedništva*

Premda još uvijek nedovoljno primijenjena, pogotovo kao metoda književne analize, Matrica narodnosti Toma Holma, Diane Pearson i Bena Chavisa neizostavno je uporište starosjedilačke hermeneutike. Matricu narodnosti sačinjavaju četiri parametra – jezik, sveta povijest, mjesto i ceremonijalni ciklus – u kojima su, kako tumače njezini autori, sadržane društvene, kulturne, političke, ekonomske i ekološke vrijednosti određene ljudske skupine (2003: 12–13). Prema Holmu, sveta povijest kolektivno je pamćenje naroda kojim se prenose povijest naroda, njegova društvena struktura, običaji i zakoni (2004). Kao sredstvo prijenosa svete povijesti, jezik je nerazdvojiv dio identiteta zajednice. Mjesto, odnosno teritorij, također je neizostavna komponenta svete povijesti. Ono je organska veza ne samo s nasljeđem i precima te pričama o postanku i velikim migracijama nego i s ceremonijalnim životom naroda. Drugim riječima, Matrica narodnosti upućuje na koheziju i kompleksno međudjelovanje svih komponenti koje čine identitet određene starosjedilačke zajednice i omogućuju njezin prijenos i opstanak (Holm et al., 2003: 14–15).

Kako tumače Holm, Pearson i Chavis, „model narodnosti holistička je matrica koja pruža puno točniju sliku načina na koje američki starosjedioci djeluju, reagiraju, prenose znanje i povezuju se s materijalnim i natprirodnim svijetom“ (2003: 15). On nadilazi pojmove rase i nacije i formativan je za koncepciju suvereniteta: „Narod, ujedinjen zajedničkim jezikom koji ima određeni ceremonijalni ciklus, jedinstvenu svetu povijest i znanje o teritoriju, nužno posjeduje inherentni suverenitet. Nacije mogu doći ili otići, ali narodi zadržavaju identitet čak i kad prolaze kroz duboku kulturnu promjenu“ (Holm et al., 2003: 17). Stoga je, tvrde ti autori, upravo uništenje elemenata narodnosti glavna strategija imperijalizma.



Dijagram 1: Matrica narodnosti

Negiranjem njihova suvereniteta otuđenjem teritorija, nametanjem nove religije, asimilacijom ili pak izravnim istrebljenjem, kolonizator starosjedilcima uskraćuje sva četiri aspekta narodnosti (Holm et al., 2003: 17). Koncept narodnosti, drže njegovi autori, može poslužiti kao univerzalna metodološka osnova indijanskih studija te dati „novu dimenziju političkoj misli o obespravljenim ili koloniziranim starosjedilačkim skupinama“ (Holm et al., 2003: 16). S tim u skladu, novija tumačenja Matricu narodnosti definiraju kao heteroholistički epistemološki okvir primjenjiv pri proučavanju tekstova iz svih starosjedilačkih kultura te ističu njezinu važnost za razumijevanje i kritičku analizu književnosti američkih Indijanaca (Stratton i Washburn, 2008: 51, 55; Heath Justice, 2008: 149).

Paradigma narodnosti u neposrednoj je vezi s konceptom srodstva i onoga što Friedman i Moore nazivaju „relacijskim identitetom“ (usp. Friedman, 1988: 35; Moore, 1993: 373). Kako upućuje Shawn Wilson, „relacijski način postojanja“ srž je starosjedilačke filozofije. On je utemeljen u međusobnoj povezanosti i odnosima zajedništva te nadilazi isključivo međuljudske odnose (2008: 80) jer uključuje i „relacijske niti koje nisu fizički vidljive, ali su svejedno stvarne“ (2008: 87). Uz lociranje identiteta u obitelji, klanu i plemenu (Wong, 1992: 14), relacijski se suodnos proteže i „izvan granica ljudskog svijeta uključujući i srodstvo sa zajednicom koju čine biljke, životinje, nebeska tijela i pojave te druge prirodne sile“ (Heath Justice, 2008: 151). Kako tumači Heath Justice, „[U] središtu je starosjedilačke narodnosti relacijski sustav koji stvara i održava međusobnu ravnotežu među ljudima te između ljudi i drugih oblika života i zbilje“; on funkcionira kao primaran mehanizam „koji nam omogućava da razumijemo sebe i jedni druge“ (2008: 151–52). Relacijski identitet nadalje uključuje i ono što Shawn Wilson naziva „pedagogijom mjesta“, duhovnu vezu sa zemljom, „znanje sadržano u našim odnosima i vezama s okolinom koja nas okružuje“ (2008: 87). Kako ističe, „Ne postoji razlika između odnosa koji se uspostavljaju s drugim ljudima i onih koji se uspostavljaju s našom okolinom. I jedno i drugo jednako je sveto“ (2008: 87). Relacijska epistemologija, dakle, upućuje na „višestrukost, a ne dvojnost puteva subjektivnosti“ (Moore, 1993: 373) te kao takva predstavlja antipod binarnom diskursu imperijalizma. Heath Justice pojašnjava:

Za starosjedilačke narode u Sjevernoj Americi i drugdje zajednica je konstitutivna mjera sebstva. [...] Starosjedilačka narodnost ne uključuje samo političku neovisnost ili manifestaciju distinktivnog kulturnog identiteta; ona također uključuje shvaćanje društvene međuovisnosti unutar zajednice, plemensku mrežu srodničkih prava i odgovornosti koja povezuje ljude, zemlju i univerzum u trajni i dinamičan sustav uzajamnih odnosa. (2008: 151)

Heath Justice afirmaciju srodstva i relacijskog identiteta smatra najvažnijom komponentom suvremene indijanske književnosti kojom ona prenosi kompleksnost i vitalnost starosjedilačkih kultura i suprotstavlja se monizmu imperijalne metapriče: „U svojoj svojoj zamršenoj složenosti i raznolikosti srodstvo nam nudi

najbolji interpretativni ključ jer podcrtava činjenicu da su naše književnosti, kao i naši različiti narodi, živi“ (2008: 167). Starosjedilačko je pismo stoga, tvrdi on, istodobno i „čin ljubavi prema Narodu i proizvod te ljubavi“ (2008: 152). Na istom tragu, Weaver ističe kako je suvremena indijanska književnost prije svega dijaloška; ona „istodobno odražava i oblikuje indijanski identitet“ (2001: 47) odnosom povezanosti sa zajednicom koji Weaver naziva *aktivizmom zajedništva*.²

Književnost je izraz aktivizma zajedništva kroz svoj proaktivan odnos prema starosjedilačkoj, pa i široj zajednici. U zajednicama koje su suviše često bile razlomljene i onesposobljene posljedicama kolonijalizma prisutnog više od pet stotina godina promicati vrijednosti aktivizma zajedništva znači sudjelovati u iscjeljenju boli i osjećaja izgnanstva koji obuzima starosjedilačke zajednice i njihove napaćene pojedince. (Weaver, 2001: 49)

Aktivizam zajedništva, utemeljen u svijesti o srodstvu – kompaktnoj vezi među ljudima te ljudi sa svojom poviješću i budućnošću i svim drugim oblicima života (vidi Heath Justice, 2008: 164; Scanlan, 2013) – nije samo središnje obilježje američke starosjedilačke književnosti nego i glavni zadatak indijanskih studija. „Ako nam proučavanje književnosti išta govori, to je da priče čuvaju tajne naših života jednako kao i zemlja“, ističe Heath Justice, a te priče koje prenosimo prije svega su „moralne priče“ (2008: 161). U skladu s tim, Heath Justice proširuje izvornu Matricu narodnosti uvođenjem pojma „etička indijanska kritika“, koja, kako tumači, počiva na interpretativnom suodnosu narodnosti, srodstva i dekolonizacije (2008: 148): „[N]ajsnažniji etički stav koji starosjedilački znanstvenici i pisci mogu zauzeti jest predanost ostvarenju političkog, društvenog, duhovnog i teritorijalnog suvereniteta“ (Heath Justice, 2008: 161). Drugim riječima, borba za opstanak starosjedilačkih zajednica i kulturnih tradicija očuvanjem elemenata narodnosti treba biti polazna točka suvremene starosjedilačke poetike.

Osnovno je ishodište analize konceptualne i narativne strukture Moma-dayeva *Putu prema Kišnoj planini* koja slijedi razotkriti strategije kojima se ovaj tekst, dinamizirajući sve četiri komponente narodnosti – mjesto, ceremonije, jezik i svetu povijest – i koncepciju relacijskog identiteta, utemeljenu na holističkom principu univerzalnog srodstva i inkluzivnosti, afirmira kao oblik dekolonizacije, aktivizma zajedništva i starosjedilačke borbe za opstanak.

² *Aktivizam zajedništva* (izv. *communitism*) Weaverov je neologizam nastao spajanjem riječi zajednica i aktivizam (*community and activism*).

3. Mjesto i ceremonije

Konfiguracija mjesta u *Putu prema Kišnoj planini* po svemu etablira mjesto kao temeljnu komponentu narodnosti kao i autorovu misao da je imperativ samoodređenja, kako političkoga tako i imaginativnoga, te očuvanja svojih svetinja „od najveće važnosti“ za opstanak indijanskih naroda (1997: 76). Prije nego krenemo analizirati Momadayevu konceptualizaciju mjesta, potrebno je ukazati na terminološku distinkciju između mjesta i prostora. Često opisivan kao „pozornica slobode“ (Grgas, 2000: 160), prostor je apstraktnija kategorija kojom su se kroz povijest često opravdavali imperijalni i kolonijalni procesi (Brady, 2002: 20). U prostoru se ogleđaju odnosi moći. To je ljudska geografija ispunjena „politikom i ideologijom“ (Soja, 1989: 6). Za razliku od prostora, mjesto „jest magnet pripadnosti i autoriteta“ (Runtić i Knežević, 2013: 30) koje „posjeduje ljudski kontekst“, „ustanovljuje identitet“, „određuje poslanje“ i „ispunjava životna sjećanja koja podaruju korijenje i pravac“ (Houston, nav. u Grgas, 2000: 159–60). Na tragu Shieldsove premise da, kao sastavni dio naših „predodžbi o stvarnosti, istini i kauzalnosti“, prostor ima ontološko i epistemološko značenje (1991: 7), i Shirley Geok-Lin Lim upućuje na neraskidivu vezu mjesta i kulturnog identiteta, koju definira kao „društveno oprostovanje“ – „društvenu konstrukciju prostora i njegovo formaliziranje kako u diskurzivnim tako i u nediskurzivnim elementima, praksama i procesima“ (2006: 295):

Prostor označava ograničeno područje, dio prostora, zonu ili mjesto koje karakteriziraju specifične društvene aktivnosti s kulturno datim nazivima i slikama. Društveno oprostovanje označava stalnu društvenu konstrukciju na razini društvenog imaginarija (kolektivne mitologije, pretpostavke) kao i intervencije u krajoliku. Ona obuhvaća kulturnu logiku prostornog i njezin izričaj i njezino razjašnjenje u jeziku i institucionalnom uređenju. (Lim, 2006: 296)

Mjesto je isto tako i način razumijevanja svijeta. „Kada ljudi dijelu prostora podare značenje i potom se na neki način za njega vežu, ... on postaje mjestom“, ističe Cresswell (2004: 10). Prema Modarres, za razliku od prostora, mjesto se ispunjava živim iskustvom: „[M]jesta su oni prostori o kojima pripovijedamo priče, gdje društvene strukture i interakcije određuju jedno mjesto različitim od drugog. Mi stvaramo mjesta kroz priče“ (2013: 19). Na vezu mjesta i naracije upućuje i Purdy, ističući kako starosjedilačka književnost prenosi očit dubokog srodstva između ljudi i mjesta utemeljen „na intimnoj osjetljivosti za vlastiti okoliš“ (1990: 139). S druge pak strane, kako tumači Modarres, književni je diskurs za starosjedilačke autore sredstvo individualiziranja prostora i njegova pretvaranja u mjesto. U starosjedilačkim tekstovima mjesto u pravilu figurira kao središnji narativni trop kojim je moguće destabilizirati i osporiti hegemonističke konstrukte povijesti i identiteta (Modarres, 2013: 17–20).

Svojom imaginacijom mjesta, kojom ovjerava starosjedilački posjed američkog teritorija, *Put prema Kišnoj planini* – žanrovski neukrotiv spoj autobiografskog i etnografskog materijala, mita, epa, elegije, poezije, povijesti, legende, obiteljskih i usmenih pripovijesti, memoara i putopisa – po svemu se uklapa u koncept „društvenog oprostora“. To djelo, koje Blaeser naziva „hodočasničkim tekstom“ (2003: 88), a sam autor „memoarima“ (King i Momaday, 1983: 70), fizički je i simbolični čin povezivanja s „mjestom predačkog pamćenja“ (Blaeser, 2003: 83) i njegovom duhovnom jezgrom. U tom smislu ono se može čitati i kao vrsta dijasporijske književnosti, djelo pisca koji svoj identitet artikulira kroz iskustvo deterritorijalizacije i egzila te pokušaj povratka mjestu sjećanja oživljenom pričama njegovih predaka.³ Trop „zapamćene zemlje“ jedan je od središnjih elemenata kojim *Put prema Kišnoj planini* gradi koncept *narodnosti*:

Vjerujem da bi jednom u životu čovjek svoju misao trebao usredotočiti na zapamćenu zemlju. Trebao bi se iskustveno prepustiti određenom krajoliku, sagledati ga iz što više uglova, diviti mu se, zadržati se u njemu. Trebao bi zamisliti da ga dodiruje rukama u svako godišnje doba i sluša zvukove koji u njemu nastaju. Trebao bi zamisliti stvorenja koja u njemu prebivaju i sve najnježnije pokrete vjetra. Trebao bi se prisjetiti podnevnog odsjaja i svih nijansi zore i sumraka. (Momaday, 1998: 83)

Od samog početka ovo djelo evocira ono što Keith Basso naziva „tvorbom mjesta“ (1996: 5), „vrstu retrospektivnog stvaranja svijeta“ (1996: 5) koja upućuje na neraskidivost spona između mjesta i identiteta. Temeljni je narativni okvir *Put prema Kišnoj planini* putovanje na koje se njegov autor uputio sredinom šezdesetih godina kako bi ponovio put migracije svog plemena Kiowa slijedom geopovijesnih i kulturnih „putokaza“ koje su mu pripovijedanjem prenijeli otac i baka. Putovanje započinje na sjeveru Velikih ravnic, u blizini rijeke Yellowstone u zapadnoj Montani, gdje je narod Kiowa obitavao sve do kraja 17. stoljeća. Na tom 1.500 milja dugom putu autor posjećuje sveta mjesta Kiowa naroda – Yellowstone i Vražji toranj u Wyomingu te Crne planine u Južnoj Dakoti – povezana s glavnim događajima njihove svete povijesti, uključujući i susret s narodom Crow, koji im je prenio nomadsku kulturu i religiju Ravnic i njezin glavni simbol, Tai-me, sveti ceremonijalni predmet nadnaravnih moći. Djelo završava opisom Momadayeva posjeta groblju u blizini Kišne planine i grobu svoje bake Aho, koja je preminula za vrijeme njegova puta. Kišna planina u Oklahomi ujedno je i posljednja točka migracije Kiowa naroda – mjesto gdje su Momadayevi preci bili prisiljeni naseliti se nakon poraza od američke vojske krajem 19. stoljeća.

U prvoj rečenici Prosla, opisujući svoje fizičko, imaginativno i narativno putovanje kojim slijedi geografiju svete povijesti Kiowa naroda, Momaday ističe

³ Kao imaginativna spona s izvornim identitetom i povijesnim iskustvom Kiowa naroda, Momadayev tekst uklapa se u Butleričin kriterij dijaspore kao „odnosa prema stvarnoj ili zamišljenoj domovini“ (2001: 192).

da je intencija teksta koji je pred nama stvoriti opipljivo iskustvo relacijskog identiteta i generacijskog pamćenja: „Putovanje je to koje je počelo jednog dana na rubu sjevernih Ravnica. Protegnulo se duž mnogih naraštaja i stotina milja“ (1998: 3). Momaday svoje putovanje situira kao stjecište u kojem se prisjećanjem i zamišljanjem presijecaju granice prostora, vremena i ljudskog iskustva:

Putovanje koje se ovdje evocira nastavlja se iznova svaki put kad nam se u sjećanje vrati čudo, jer to je posebitost i odgovornost mašte. To je putovanje potpuno, zamršeno kretanjem i značenjem; i sačinjeno je cijelim sjećanjem, tim iskustvom uma koje je i legendarno i povijesno, i osobno i kulturno. To je putovanje napose evokacija triju stvari: krajolika koji je jedinstven, vremena koje je zauvijek prošlo i ljudskog duha koji ustraje. (1998: 4)

Taj svoj spacijalni, temporalni i imaginativni povratak duhovnoj jezgri Kiowa svete i svjetovne povijesti Momaday opisuje kovanicom „pamćenje po krvnoj lozi“.⁴ U jednom od svojih intervjua ističe sljedeće:

Rekao bih da sam se u većem dijelu svog pisanja bavio pitanjem odnosa čovjeka prema zemlji, kao jednom od stvari. Još jedna tema koja me zanimala je odnos čovjeka prema samom sebi, prema svojoj prošlosti, svom nasljeđu. Dok sam odrastao u rezervatima na Jugozapadu, vidio sam ljude koji su bili duboko uključeni u svoj tradicionalni život, u pamćenje po krvnoj lozi. Imali su, koliko sam mogao vidjeti, određenu snagu i ljepotu za koje smatram da nedostaju modernom svijetu općenito. Volim to srastanje s tradicijom veličati u svom pismu. (Momaday i Bruchac, 1984: 15)

Prema Allenu, „pamćenje po krvnoj lozi“ odnosi se na „proces i rezultat smještanja sebe“ u nukleus pamćenja obitelji ili naroda: „Ono povezuje pripovijedanje, maštu, pamćenje i genealogiju u prikaz jednog, višestranog trenutka u određenom krajoliku“ (1999: 101). Suvremeni starosjedilački pisac „pozicionira se rame uz rame sa svojim precima i sa starosjedilačkom poviješću – i čitateljima stavlja na raspolaganje i tu starosjedilačku prošlost i svoj suvremeni starosjedilački identitet kroz strategije narativnog prisjećanja i transgeneracijske komunikacije“ (Allen, 1999: 101). Konflacijom kolektivne i osobne povijesti *Put prema Kišnoj planini* iznosi na vidjelo „živiće pamćenje i jezičnu tradiciju koja ga transcendiraju“ (Momaday, 1998: 86), potvrđujući Owensovu misao da „duboka ukorijenjenost u zemlji, svetim mjestima koja nose kostur priča koje im govore tko su, odakle su došli i kako da žive u svijetu koji vide oko sebe“ starosjedilačkim narodima daje sposobnost opstanka i prijenosa „cijelih kultura u pamćenju i priči“ (1998: 164). Kako tumači Ballenger, „Momadayeva osobna sjećanja uvijek se naziru kroz glazuru plemenskog sjećanja“; ona su uvijek „dio veće, često skrivene priče koja

⁴ izv. *blood memory*.

bezvremeno lebdi u mašti Kiowa“ (1997: 793). Stapanje plemenske i osobne komponente znači „da se doseg pripovjedačevog sjećanja proteže izvan njegovog/njezinog vlastitog života, vlastitog iskustva. To sjećanje na prošlost koja nikada nije izravno doživljena može, na neki način, postati proživljeno iskustvo“ (Ballenger, 1997: 793). Jedno je od glavnih uporišta „pamćenja po krvnoj lozi“ u *Putu prema Kišnoj planini* Momadayeva baka Aho. Njezino se ime pojavljuje već u Uvodu, gdje Momaday baku opisuje kao svoju izravnu krvnu vezu sa svetom poviješću i kulturnim identitetom Kiowa naroda. Premda ni ona sama mnogima od događaja koje je svom unuku prenijela kroz priču nije svjedočila, urezane u njezinu svijest generacijskim pamćenjem, Aho ih prenosi tako detaljno kao da je i sama bila njihovim dijelom. Momaday opisuje kako mu je baka pripovijedala o velikoj migraciji Kiowa naroda iz Montane u Velike ravnice, opisujući krajolike i sveta mjesta koje nikada sama nije posjetila te prenoseći iskustva koja nikad nije doživjela:

No doista, zlatno je doba Kiowa bilo kratkog vijeka, nekih devedeset ili stotinu godina, od otprilike 1740. Kultura je neko vrijeme opstala u opadanju, do otprilike 1875., ali nakon toga je nestala, i ostalo je vrlo malo materijalnih dokaza da je ikada postojala. No ona je još uvijek unutar dosega sjećanja, sada doduše slabašnoga, a usto je definirana izuzetno bogatom i živom verbalnom tradicijom koja zahtijeva da bude očuvana radi nje same. (Momaday, 1998: 85–86);

Premda je moja baka proživjela svoj dugi život u sjeni Kišne planine, golemi krajolik unutrašnjosti kontinenta protezao se poput sjećanja u njenoj krvi. Mogla je pričati o narodu Crow, koji nikada nije vidjela, i o Crnim planinama, gdje nikada nije bila. Želio sam vidjeti u stvarnosti ono što je ona vidjela savršenije u mislima, i putovao sam tisuću i pet stotina milja kako bih započeo svoje hodočašće. (Momaday, 1998: 7)

Kako tumači Christopher Teuton, ulančane priče koje su joj prenijete pamćenjem predaka za Aho su „žive poput fizičke zbilje; njezina imaginativna konstrukcija stvarnosti nije ograničena prostorom, vremenom ili osjetom. ‘Sjećanje’ koje živi u Ahoinoj ‘krvi’ sugerira da Aho sebe shvaća kao nastavak prošlosti na koju se nadovezuje tijelom, umom, ‘krvlju’ i ‘pamćenjem’“ (2008: 211). Momadayev koncept „pamćenja po krvnoj lozi“ ne odnosi se samo na neposredne pretke, već uključuje cijeli Kiowa narod, od njegova postanka do danas, a njegovim čestim prijenosom u prvom licu autor sebi dodjeljuje obilježja pripovjedne instance koju neki antropolozi nazivaju „srodnički ja“ (vidi Allen, 1999: 27).⁵

Svojim posredovanjem ontološke zalihe mjesta postupkom prijenosa predačkog pamćenja po principu spojenih posuda Momadayev tekst vrši ono što Basso naziva „tvorbom mjesta“ (Basso, 1996: 6). Prema Bassou, procesom „tvorbe

⁵ izv. *the kinship I*

mjesta“ oživljuje se jedan cijeli univerzum predmeta, događaja i djelića prošlosti čija se značenja, sačuvana u mjestu, prenose u trenutak sadašnjosti. Kako tumači, „Tvorba mjesta način je stvaranja same povijesti, njezinog izmišljanja, oblikovanja novih verzija ‘onoga što se ovdje dogodilo’“; to je taktika „očuvanja prošlosti“ koja osigurava neprekidnu produkciju i reprodukciju povijesnog znanja kao sredstva oživljavanja prošlih vremena, ali i njihove revizije (Basso, 1996: 6–7):

Davno prije pojave pismenosti, o „povijesti“ kao akademskoj disciplini da ne govorimo, mjesta su služila čovječanstvu kao trajni simboli dalekih događaja i kao nezamjenjiva pomagala za njihovo pamćenje i zamišljanje – a taj prikladan sustav, drevni ali ne i zastarjeli, s nama je i danas. Posvuda u suvremenim krajolicima ljudi se ustrajno pitaju: „Što se ovdje dogodilo?“. Odgovore koje daju, premda možda izrazito strane, ne treba shvatiti olako, jer način kako ljudi doživljavaju svoje mjesto usko je povezan s onim kako sami sebe doživljavaju kao članove društva i stanovnike Zemlje; i dok se te dvije aktivnosti u načelu mogu odvojiti, u praksi su duboko spojene. Ako je tvorba mjesta način konstruiranja prošlosti, dostojan način stvaranja ljudske povijesti, to je također način konstruiranja društvenih tradicija i, posljedično, osobnih i društvenih identiteta. Mi smo, na neki način, svjetovi mjesta koje zamišljamo. (Basso, 1996: 7)

Za Momadaya, koji je na zemlji svojih predaka živio samo u ranom djetinjstvu i čije je iskustvo života u Kiowa zajednici stoga „nužno rudimentarno i posredno“ (Bloodworth, 1978: 78), imaginativna „tvorba mjesta“ možda je i jedina strategija povezivanja s identitetom i poviješću svoga naroda. Momaday se fizički i imaginativno orijentira u krajoliku i njegovim povijesnim mjestima kroz priče koje su mu prenijeli otac, rođaci i stariji članovi plemena. Kako sam otkriva, on je bio prvi koji je te priče zapisao, ponekad uz pomoć prevoditelja, najčešće svog oca (Momaday, 2003). Objasnjavajući vezu imaginacije i „relacijskog shvaćanja kulture“, ono što naziva „neprekidnim stvaranjem naroda“, Womack ističe kako dobiti kulturu u nasljedstvo, biti njezin primatelj, nije dovoljno. Moramo stvarati „vlastite osobne kulture koje kulturu koju smo naslijedili sanjaju, zamišljaju, propituju, preoblikuju, potvrđuju i s njom ulaze u dijalog. [...] Fizički je kontakt s drugim članovima naših zajednica, prošlih i sadašnjih, ograničen. Mnogo toga mora se sanjati“ (2008b: 374). Momadayevo imaginativno situiranje u krajoliku čuva i ovjerava Kiowa tradiciju koju je naslijedio upravo na takav način, oživljujući i prenoseći pritom brojna njezina obilježja. Kako u svom djelu *Pripovjedač (Storyteller)*, 1981.) otkriva Leslie Marmon Silko, i u starosjedilačkoj usmenoj tradiciji „nije tako lako razlikovati ono što zovemo ‘pamćenjem’ od onoga što zovemo ‘imaginacijom’“ (1981b: 227). „Mi smo ono što zamišljamo“, ističe Momaday, „Samo naše postojanje sadržano je u našoj imaginaciji sebe samih. Naš najbolji put je da zamislimo ... tko i što smo i da jesmo. Najveća tragedija koja nas može zadesiti jest da se ne zamišljamo“ (1993: 167). Narativna imaginacija pojedinca u tom smislu postaje ključ spoznaje individualnog i kolektivnog identiteta, prijenosa povijesnog iskustva narodnosti i nezamjenjiva strategija njegova opstanka.

Pojašnjavajući vezu mjesta, naracije i identiteta, Modarres pripovijedanje naziva „prostornom taktikom“, a čin pripovijedanja tumači kao oblik „stvaranja mjesta unutar kojeg pripovjedač konstruira identitet“ (2013: 14). Naracija za Modarres može funkcionirati kao „metaforičko, mobilno meta-mjesto koje nam omogućuje da naše identitete konstruiramo i rekonstruiramo“ (2013: 14). Momaday taj relacijski odnos identiteta i mjesta naziva „recipročno prisvajanje“, koje definira kao strategiju kojom „čovjek sebe upisuje u krajolik, istodobno ugrađujući krajolik u vlastito temeljno iskustvo“ (1976: 82–83). Već u Proslavu, sažimajući povijest migracijskih putovanja Kiowa naroda, Momaday naglašava sponu putovanja i identiteta. Kulturni identitet svog naroda definira kao potragu obilježenu neprekidnim kretanjem, a njezin početak locira u usmenoj predaji o izlasku Kiowa iz podzemnoga u zemaljski svijet kroz šuplje deblo (Momaday, 1998: 3). Relacijski identitet pritom ovjerava direktnim ulijevanjem mitskog vremena u trenutak sadašnjosti te smještanjem temporalne dimenzije putovanja zajednice u prostorni, društveni i duhovni kontekst, opisujući kako je upravo kretanje Kiowama omogućilo da ostvare svoj pravi identitet. Dolaskom u Ravnice „Oslobodili su svoju nomadsku dušu. [...] Stasali su kao narod tijekom te duge seobe. Pojmili su sebe na dobar način; usudili su se zamisliti i odrediti tko su“ (Momaday, 1998: 4). Njihova svijest o sebi oblikovala se, dakle, kroz intiman odnos s mjestom – „ljubavlju prema prostranstvima Ravnica i njihovim posjedovanjem“ (Momaday, 1998: 4).

Uz evociranje neraskidive veze između mjesta i ljudskog identiteta, Momaday relacijski identitet konstruira i prekoračenjem granica sebstva u prostoru i vremenu prijenosom svete povijesti Kiowa naroda u suvremenu zbilju, a svoju potragu određuje kao dionicu većeg kolektivnog putovanja svog naroda: „Na putu do Kišne planine postoje mnogi putokazi, mnoga putovanja u jednom“ (Momaday, 1998: 4). Usto, relacijska dinamika ovog djela potvrđuje i nerazdvojivost mjesta od druge komponente narodnosti – ceremonije. Ceremonije su oduvijek bile povezane s mjestom, tumači Holm, a jedna od glavnih strategija kolonizacije još od vremena prvog kontakta bila je „raskinuti duhovnu vezu ljudi i mjesta“ (2004). Ceremonijalni aspekt narodnosti i duhovnu sponu čovjeka i mjesta *Put prema Kišnoj planini* ističe ponajprije kroz opise sunca, središnjeg simbola religije ravnicačkih naroda. Ti lirski ulomci prenose slike nepreglednih Ravnica obasjanih suncem, „sunca koje je kod kuće u ravnicama“ jer „upravo tamo ima pravo božansko obilježje“ (Momaday, 1998: 8) i starih Kiowa koji su se svakog jutra molili izlazećem suncu: „U mislima vidim tog čovjeka kao da je sada tu. Volim ga gledati dok se moli. Znam gdje stoji i kako njegov glas odzvanja po valovitoj travi i gdje sunce izlazi na zemlju. Tamo, u zoru, osjeća se tišina. Hladna je i bistra i duboka poput vode. Obuzima te i ne pušta te“ (Momaday, 1998: 47). Sunce je i u središtu samog mita o porijeklu Kiowa naroda, koji opisuje njihov dolazak u zemaljski svijet, svijet sunca, iz mračne utrobe zemlje (Momaday, 1998: 7), kao i njihove migracije iz zapadne Montane – putovanja prema istoku i jugu, „prema zori“ (Momaday, 1998: 6) – kojim započinje njihovo „zlatno doba“. Motiv sunca redovito se

pojavljuje i u opisima duhovne tišine i osame kojima se naglašavaju prostranstvo Ravnica i holistička združenost živih bića i zemlje:

Na prostranstvima ima poljskih ševa i prepelica. Jednog dana kasno poslijepodne šetao sam među nadgrobnim spomenicima na groblju Rainy Mountain Cemetery. Sjene su bile vrlo duge; na nebu je bilo duboko rumenilo, a tamnocrvena zemlja kao da se sjajila od zalazećeg sunca. U to posebno doba dana na nekoliko trenutaka zavlada duboka tišina. Ništa se ne miče i ne želite ispustiti nikakav zvuk. Nešto se događa tamo u sjeni. Sve se zaustavilo kako bi sunce moglo napustiti zemlju. (Momaday, 1998: 45)

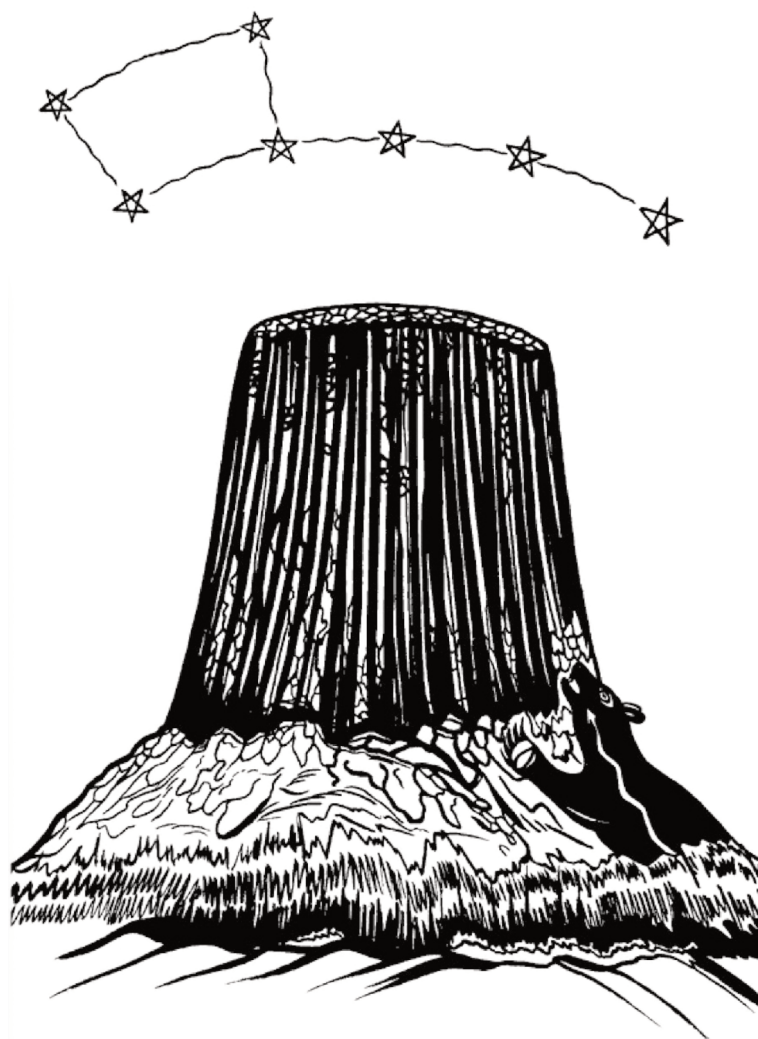
Duhovnu i relacijsku jezgru mjesta autor animira i legendom o Vražjem tornju:

Postoje neke stvari u prirodi koje stvaraju strašnu tišinu u čovjekovom srcu; jedna od njih je Vražji toranj. Prije dva stoljeća, jer nisu mogli drugačije, Kiowe su stvorile legendu u podnožju stijene. Moja baka je pripovijedala:

Tamo se igralo osmero djece, sedam sestara i njihov brat. Dječak je iznenada zanijemio; zadrhtao je i počeo trčati četveronoške. Prsti su mu postali kandže, a tijelo mu je prekrilo krzno. Tamo gdje je prije bio dječak sad je stajao medvjed. Sestre su bile prestravljene; potrčale su, a medvjed je jurio za njima. Došle su do debla velikog stabla i stablo im se obratilo. Pozvalo ih je da se popnu na njega, a dok su to činile, stablo je počelo rasti prema nebu. Medvjed ih je došao ubiti, ali bile su izvan njegovog dosega. Uspravio se uz drvo i pandžama izgrebao koru svud uokolo. Sedam sestara ponijete su u nebo i postale su zvijezde Velikog medvjeda.

Od tog trenutka, dok god legenda živi, Kiowe imaju rođake na noćnom nebu. (Momaday, 1998: 8)

Relacijsku ulančanost zemaljskog i nebeskog svijeta otkriva i paralelizam između ljudskih i prirodnih fenomena. Tako kiša meteora koja je probudila Kiowe u rano jutro 13. studenog 1833. godine – zvijezda koje su padale „[b]rzinom i gustoćom snažne kiše. [...] Neke su bile svjetlije od Venere; za jednu su rekli da je bila velika poput mjeseca“ (Momaday, 1998: 85) – označava kraj zlatnog doba Kiowa naroda i njihove dominacije Velikim ravnicama. Uz gubitak ceremonijalnog fetiša Taima godinu dana ranije, bio je to još jedan od znakova nestanka svijeta kakvog su poznavali, nadolazeće tragedije i kulturnog rasula: „1837. Kiowe su sklopile prvi od svojih sporazuma sa Sjedinjenim Državama. Zvijezde padalice kao da su predskazale iznenadnu i nasilnu dezintegraciju starog poretka“ (Momaday, 1998: 85). Slično značenje otkriva i analogija između uništenja Kiowa kulture i pomora bizona, osnove fizičkog i ceremonijalnog života ravničarskih plemena, „životinjskog utjelovljenja Sunca, središta [...] Plesa Sunca“ (Momaday, 1998: 3): „Mlada ravničarska kultura Kiowa uvenula je i iščeznula poput trave spaljene na prerijskom vjetru. Došao je dan poput sudbine; u svim smjerovima, dokle god je pogled sezao, lešine su ležale na tlu. [...] Kad su divlja stada pobijena, uništena je i volja naroda Kiowa; nije bilo ničega što bi održalo njihov duh“ (Momaday, 1998: 3). Taj



Slika 1: Legenda o Vražjem tornju, ilustracija umjetnika Alfreda Morrisa Momadaya (Momaday, 1998: 9)

„deicid“ (1998: 10), kako ga naziva Momaday, praćen zabranom Plesa Sunca i odsijecanjem njihovih potomaka od plemenskog jezika i tradicije prisilnim slanjem u škole-internate, zauvijek je oskrvnuo jezgru kulturnog i ceremonijalnog života Kiowa naroda. Mnogi su njezini elementi, tvrdi Momaday, zauvijek izgubljeni (2003). Poput bizona, i konji dijele sudbinu Kiowa naroda. Upravo zahvaljujući konjima Kiowe su u 19. stoljeću postale jedno od najmoćnijih ravnčarskih plemena. Konji su „oslobodili njihov nomadski duh“ (Momaday, 1998: 6) i (pre)oblikovali njihov identitet, omogućivši im da brže putuju, postanu bolji lovci i zavladaju sjevernoameričkim prerijama. Kako otkriva Momaday, pričalo se da su Kiowe posjedovali više konja od bilo kojeg drugog plemena (2003). No kad su, izgubivši bitku protiv američke konjice u kanjonu Palo Duro, Kiowe završili u

zatvoru nakon što su došli u utvrdu Fort Sill kako bi se predali, pobjednička vojska ubila je gotovo 800 njihovih konja, a dvije tisuće preostalih životinja prisvojila, prodala ili poklonila drugima (Momaday, 1998: 67). Kao i pomor bizona, i stradanje konja recipročno je tragediji koja je zadesila Kiowa narod. *Put prema Kišnoj planini* tako opisuje Ples Sunca održan u ljeto 1879., kada su, zbog nestanka bizona, Kiowe kao središnju životinju ceremonije koristili konja, te događaje kada su bili prisiljeni jesti svoje konje (Momaday, 1998: 67) i žrtvovati ih (Momaday, 1998: 71) kako bi preživjeli. Na relacijski identitet Kiowa naroda nadalje upućuju i opisi njegove povezanosti sa psima. Glas usmene povijesti prenosi događaj kada je čovjek psu pomogao brigom za mladunce, a pas ga zauzvrat spasio od nadolazećeg neprijatelja (Momaday, 1998: 20). Srodstvo Kiowa i pasa potvrđuje i povijesni komentar, koji opisuje glavno Kiowa ratničko društvo zvano Ka-itsenko ili „Pravi psi“, koje je sačinjavalo deset najhrabrijih ratnika: „*Tradicija govori da je osnivač Ka-itsenka sanjao san u kojem je vidio skupinu ratnika [...] koju je vodio pas. Pas je zapjevao pjesmu Ka-itsenka te potom rekao sanjaču: ‘Ti si pas; glasaj se poput psa i pjevaj pjesmu psa’*“ (Momaday, 1998: 21). Relacijski odnos čovjeka i konja te čovjeka i psa stalna je potka koja se pojavljuje i u Momadayevim suvremenim promišljanjima i sjećanjima na svoje djetinjstvo, potvrđujući da je, svim gubicima, stradanjima i odvajanjima unatoč, ta spona ostala neokrnjena: „Oko kuće moje bake uvijek je bilo pasa. [...] Tamo su pripadali u smislu kojeg riječ ‘vlasništvo’ ne uključuje“ (Momaday, 1998: 21). Na fluidnost granice između ljudskog i životinjskog svijeta ukazuju i brojne druge priče poput one o dva brata koja su krenula u potragu za hranom, a kada je jedan od njih ispred svog tipija ugledao komad svježeg mesa i pojeo ga, iz ljudskog se oblika preobrazio u vodeno čudovište. No, unatoč tom razdvajanju, oni i dalje ostaju braća: „Sada moram ići i živjeti u vodi, ali mi smo braća, i trebao bi me s vremena na vrijeme posjetiti“. Nakon toga čovjek se ponekad spustio do vode i dozvao svog brata. Rekao mu je što ima novog kod Kiowa“ (Momaday, 1998: 38). Animističku geografiju Kiowa epistemologije, prožetu nadnaravnim znakovima i svetim bićima, potvrđuje i događaj iz života Momadayeva djeda Mammedatyja, koji je jednog dana, plivajući u rijeci, osjetio „*kako se voda počela čudno kretati prema njemu, isprva polako, zatim brzo, u visokim, snažnim valovima. Došlo je do nekog užasnog meteža ispod površine i Mammedaty je izašao iz vode i pobjegao. Kasnije se vratio na to mjesto. U grmlju oko obale ugledao je široko ulegnuće i tragove goleme životinje koji su vodili dolje, do ruba vode*“ (Momaday, 1998: 39). I ta priča, kao i ona tradicionalna, održava ontološko zaleđe Kiowa kulture. Njezino mjesto radnje, na razmeđu dvaju potoka, i njezin protagonist Mammedaty – duhovni čovjek kojem se ukazalo drevno vodeno čudovište jer je mogao vidjeti „*stvari koje drugi ljudi ne vide*“ (Momaday, 1998: 39) – simboliziraju prelazak granice između svjetova i bezvremenu prožetost Kiowa naroda s legendama sačuvanima u mjestu i njihovom relacijskom gravitacijom.

4. Jezik i sveta povijest

Put prema Kišnoj planini jedno je od najranijih djela koja obilježava ono što kanadski pisac Thomas King označava terminom „interfuzijska književnost“ – književnost koja pisanim medijem prenosi elemente usmene tradicije sjeverno-američkih starosjedilaca (2004: 185). *Put prema Kišnoj planini* povijest je ideje o kulturi Kiowa naroda, ističe Momaday na samom početku, „a ona svoj suštinski bitak ima u jeziku. Jezična tradicija koja ju je očuvala okrnjena je vremenom“; ono što je od nje ostalo fragmenti su „mita, legende, predaje i prepričavanja“, ali ideja koja čini srž Kiowa kulture „ključna je i potpuna kao što je uvijek bila. To je čudesno“ (Momaday, 1998: 4). Jezična tradicija, dakle, materijalizira kulturu i kao takva predstavlja osovinu narodnosti i kulturnog identiteta, ali isto tako i kulturnog opstanka. I upravo je jezik, prema Holmu, bio jedna od prvih meta na nišanu kolonizatora: „Cilj je kolonizatora otpočeka bio uništiti ceremonije i jezik autohtonog stanovništva“ (2004). Jezik je istodobno poslužio i kao instrument kolonizacije. Opisujući Kolumbovu praksu da starosjedilačkim otocima koje je „otkrio“ nadjene španjolski naziv, Krupat ukazuje na to da su američki starosjedinci ušli u svijest Europljana upravo kroz proces prijevoda i preimenovanja (1986: 32). Slično, i Ashcroft et al. ističu kako je proces imenovanja glavna metoda kolonizacije kojom se „prisvaja, definira, plijeni mjesto jezikom“ (1995: 392) kako bi se obrisali kulturni i povijesni tragovi njegovih starosjedilaca. No kao repozitorij kolonijalnog iskustva (Bird, 1992: 40) jezik isto tako predstavlja i ključ dekolonizacije (usp. Ashcroft et al., 1989: 7–8; During, 2003: 125). Kako tumači Carter, razotkrivanje „lakuna u imperijalnoj povijesti – počinje i završava [upravo] u jeziku“ (2003: 376). Suvremeni su starosjedilački tekstovi oblik antikolonijalnog otpora bez obzira na to na kojem su jeziku napisani, ističe poznati pisac iz naroda Acoma Pueblo Simon Ortiz. Štoviše, tvrdi on, ti tekstovi svjedoče da je upravo kreativnim prisvajanjem engleskog ili bilo kojeg drugog jezika moguće izvršiti subverziju kolonijalnih paradigmi (1981: 10). Jezik je, tumači Weaver, „istodobno i tvorac i odraz kulture“; on prenosi kolektivno pamćenje i vrijednosti zajednice bilo da je riječ o usmenoj ili pisanoj tradiciji (2001: 14). Kao temelj usmene tradicije, jezik je moćno sredstvo stvaranja narodnosti: „Biti pripovjedač u tradicionalnom društvu znači sudjelovati u tradicionalno sankcioniranom načinu održanja zajednice. [...] Zaista, moguće je da Narod i nema života izvan priča, njegovo postojanje ovisi o pripovijedanju i slušanju priča zajednice“ (Weaver, 2001: 45, 47).

Korelacija između jezika i identiteta zajednice istaknuta je u *Putu prema Kišnoj planini* kroz nekoliko pripovijesti. Jedna od njih pripovijest je o čovjeku koji je pravio strijele:

Ako je strijela dobro napravljena, imat će tragove zuba na sebi. Tako ćeš znati. Kiowe su pravili fine strijele i ravnali ih svojim zubima. Zatim bi ih zapeli o luk da vide jesu li ravne. Bili jednom jedan čovjek i njegova žena. Jedne noći bili su sami

u svom tipiju. Pri svjetlosti vatre čovjek je pravio strijele. Nakon nekog vremena nešto je ugledao. Na tipiju je bio mali otvor na mjestu gdje su se spajale dvije kože. Netko je stajao vani i gledao unutra. Čovjek je nastavio sa svojim poslom, ali je rekao svojoj ženi: „Netko stoji vani. Ne boj se. Razgovarajmo polako, o običnim stvarima“. Uzeo je strijelu i izravnao ju zubima; zatim, kako je i trebalo, zapeo ju je o luk i naciljao, prvo u jednom, a potom u drugom smjeru. I sve to vrijeme pričao je naizgled svojoj ženi. No ovako je govorio: „Znam da si tamo vani jer osjećam tvoje oči na sebi. Ako si Kiowa, razumjet ćeš što govorim i izgovorit ćeš svoje ime“. No nije bilo odgovora, a čovjek je nastavio na isti način, pomičući strijelu u svim smjerovima. Naposljetku je naciljao mjesto gdje je stajao njegov neprijatelj i oda-peo. Strijela se zabila ravno u neprijateljevo srce. (Momaday, 1998: 46)

Kiowa jezik u ovoj pripovijesti funkcionira kao bedem kojim se brane fizičke granice identiteta. Obraćajući mu se riječima, a ne gestama i vizualnim kontaktom, izrađivač strijela saznaje da je osoba s druge strane tipija stranac i neprijatelj jer ne govori njegov jezik, zbog čega ne odgovara na pitanje koje mu je upućeno. Kako pojašnjava Michael Wilson, ova priča pokazuje, da (kulturni) identitet često ovisi o sposobnosti određivanja granica sebstva i svog lingvističkog utočišta u odnosu na vanjske elemente (1997: 141–42). Kao simbol jezika, strijela kojom protagonist ove priče ubija uljeza, svog neprijatelja, upućuje na jezik kao temelj i glavno sredstvo kulturnog opstanka. U tom smislu, ova se priča, kao i samo Momadayevo djelo koje ju prenosi, referira i na samu sebe, ističući vitalnu ulogu usmene tradicije pri očuvanju i obrani identiteta zajednice. Kako potvrđuje Momaday, „to je priča o priči, o djelotvornosti jezika i snazi riječi“ (1997: 9): „[P]riča o izrađivaču strijela na poseban se način odnosi sama na sebe. Riječ je ipak o jeziku. [...] Gotovo da nema razlike između kazivanja i onoga što je izrečeno. Poanta priče nije toliko u onome što izrađivač strijela radi, već u onome što govori – i doista, *da to govori*. Glavna je činjenica to što on govori i time što govori svoj život stavlja u ravnotežu“ (1997: 10). Jezik definira narod, tumači Kenneth Lincoln: „Riječi su prodorne poput strijela“ čiji se najdelikatniji dijelovi oblikuju ustima. Opstanak i obrana plemena ovise o vještini kojom su napravljene. „Dobro odabrana riječ, poput dobro napravljene strijele, probada srce“ (1983: 44). Veza jezika i opstanka istaknuta je i u priči o nepobjedivom bizonu s čeličnim rogovima i čovjeku koji ga uspijeva pobijediti pogodivši svojom zadnjom preostalom strijelom njegovo jedino ranjivo mjesto, meko meso u rascjepu kopita (Momaday, 1998: 54). I u ovoj pripovijesti strijela, glavno sredstvo preživljavanja nomadsko-lovačkih naroda, služi kao metafora jezika. Činjenica da se čovjek uspijeva spasiti, zahvaljujući upravo svom preciznom pogotku, simbolički upućuje i na to da nam život ovisi o vještini kojom riječi koristimo.

Jezik u *Putu prema Kišnoj planini* funkcionira i kao uporište srodstva i relacijske prožetosti svijeta:

Kiowa jezik težak je i nerazumljiv, ali [...] duh oluje ga razumije. [...] Čak i sada, kada vide olujne oblake kako se nakupljaju, Kiowe znaju o čemu se radi: da neka



Slika 2: *Man-ka-ih*, ilustracija umjetnika Alfreda Morrisa Momadaya (Momaday, 1998: 51)

čudna životinja tumara nebesima. Ima glavu konja, a rep velike ribe. Munje joj izlaze iz usta, a rep, šibajući i udarajući po zraku, stvara visok, vruć vjetar tornada. No oni mu se obraćaju govoreći: „Prođi iznad mene“. Oni se ne boje *Man-ka-ih*a jer on razumije njihov jezik. (Momaday, 1998: 48)

Momadayevo djelo isto tako prenosi i starosjedilačko vjerovanje u prokreativnu funkciju jezika. Jezik stvara zbilju, ističe Momaday (nav. u Weaver, 2008: 81): „U srcu je indijanske usmene tradicije duboka i bezuvjetna vjera u učinkovitost jezika. Riječi su suštinski moćne. One su čarobne. Pomoću riječi može se stvoriti fizička promjena u svemiru. [...] Zaista, ništa nije moćnije [od riječi]“ (1997: 15–16). Kako ističe Womack, za razliku od poststrukturalističke misli, koja se bavi konceptima neprikazivosti i „razdvajanja riječi od stvari koje prikazuju“, u

starosjedilačkim kontekstima odnos označitelja i označenoga vrlo je specifičan: „ponekad se na izgovorene riječi gleda kao da imaju fizičku komponentu ili fizički učinak na svijet: riječi uzrokuju da se stvari dogode“ (2008a: 65), a „jezične moći nisu isključivo ljudska tvorevina“ (2008a: 65). „U kulturama u kojima usmena tradicija obuhvaća odnose društvenog i svetog srodstva između ljudi i drugih živih bića“, tumači Blaeser, živa riječ proteže se izvan sfere čistog jezika i „isprepletana je s aktivnostima postojanja“ (2003: 85). „Jezik upisuje značenje u bitak“, tumači Weaver, i transcendirira granice, pa i one života i smrti; slušajući priče o precima, prizivamo ih u trenutak sadašnjosti, lomeći granice vremena (2001: 3). Utjecaj jezika na materijalnu stvarnost istaknut je u priči o dječacima blizancima, koji se uspijevaju spasiti iz ruku diva u čiju spilju su upali, izgovarajući riječi „iznad njihovih očiju“ kojima ih je poučila Baka-pauk. Tako drevna usmena znanja sačuvana u jeziku ponovo spašavaju živote jer izgovorenim riječima oblaci dima, kojima ih je div pokušao ugušiti, bivaju zaustavljeni iznad očiju dječaka. Kao organ stvaranja svijeta koji prethodi fenomenima koje opisuje, jezik u ovoj pripovijesti olabavljuje konceptualnu dinamiku odnosa označitelj – označeno. „Jezik daje porijeklo svim stvarima“, otkriva nadalje Momaday: „pomoću riječi čovjek se može nositi sa svijetom i biti ravnopravan s njim“ (Momaday, 1998: 33). Vjerovanje da jezik može donijeti sklad u svijet istaknuto je i u opisu Momadayeve bake Aho, koja je imala običaj izgovarati riječ *zei-dl-bei*, „*zastrašujuće*‘ [...] *kojom se suočavala sa zlim i neshvatljivim silama. [...] Mislim da je to bio manje uzvik, a više obrana, naprezanje jezika nasuprot neznanju i neredu*“ (Momaday, 1998: 33). U usmenoj tradiciji riječi su dragocjene, a ljudi cijene iskrenost i stoje iza svojih riječi, tumači Momaday (2003): „Kad se netko odvaži govoriti, kad izgovara molitvu ili priča priču, on opće sa silama koje su nadnaravne i neodoljive. On preuzima velik rizik i odgovornost. [...] držat će ga se za njegovu riječ. [...] Biti nemaran u prisutnosti riječi, unutar jezika, znači ogriješiti se o temelj moralnosti“ (Momaday, 1997: 16). To potvrđuje i priča o ženi koja laže kako bi izbjegla obavezu brige o slijepom suprugu:

Zima je bila nadomak, a hrana je bila oskudna. Za četiri dana žena se umorila od brige za njega. Krdo bizona se približilo i čovjek je prepoznao njihov zvuk. Zamolio je ženu da mu pruži luk i strijelu. „Moraš mi reći“, kazao je, „kada bizoni budu točno ispred mene“. I na taj je način ubio bizona, no njegova je žena rekla da je promašio. Zatražio je još jednu strijelu i ubio još jednog bizona, ali njegova je žena opet rekla da je promašio. No čovjek je bio lovac i znao je kakav zvuk proizvodi strijela kad pogodi metu, ali nije rekao ništa. Tada se njegova žena poslužila mesom pa pobjegla sa svojim djetetom. Čovjek je bio slijep; jeo je travu i održavao se na životu. Za sedam dana pronašla ga je skupina Kiowa i odvela u svoj tabor. Tamo je pod svjetlošću vatre jedna žena pripovijedala priču. Ispričala je kako su joj neprijateljski ratnici ubili muža. Slijepi čovjek je slušao i znao je da je to njezin glas. To je bila loša žena. U zoru su ju izopćili. (Momaday, 1998: 58)

Ova usmena pripovijest o izopćenju pojedinca koji jezikom prenosi neistinu te tako u svijet unosi nered i razdor iznova potvrđuje inverziju svijeta i riječi i presudnu ulogu jezika pri očuvanju univerzalnog sklada, temeljnih kulturnih vrijednosti i jedinstva zajednice.

Neodvojivost jezika od ostalih komponenti narodnosti i relacijskog identiteta Momadayev tekst ističe i svojom utkanošću u tradiciju usmenog pripovijedanja, potvrđujući tvrdnju Neila McLeoda „Svaki put kad se ispriča priča, svaki put kad se izgovori jedna riječ starosjedilačkog jezika, opiremo se uništenju našeg kolektivnog pamćenja“ (2001: 31). „Istina o pričama jest da su one sve što jesmo“, potvrđuje Thomas King (2003: 2). Prema Sarrisu, pripovijesti ne samo što nas čine vidljivima (1993: 92) i govore tko smo u svijetu (1993: 198) nego one čine i temelj srodstva jer nas „podsjećaju da nismo sami“, da su oko nas „drugi ljudi, druge priče“ (1993: 12). Pripovijedanjem tumačimo svoju percepciju svijeta i svoju povezanost s mjestom i živim bićima (usp. Modarres, 2013: 208), otvaramo osobne i kulturne prostore u sebi i izvan sebe (Sarris, 1993: 32, 39), „preoblikujući druge pripovijesti i naše vlastito ljudsko iskustvo“ (Sarris, 1993: 175). Poput identiteta, niti priče nisu fiksne, nego se modificiraju sa svakim novim kazivanjem, stvarajući „mjestu u kojima se možemo (uvijek iznova) iznalaziti“ (Modarres, 2013: 14). I Laguna Pueblo spisateljica Leslie Marmon Silko ukazuje na nerazdvojivost pripovijesti i relacijskog identiteta. Kao fundamentalno inkluzivan oblik ljudske komunikacije (vidi Silko i Hirsch, 1988: 2; Ortiz, 1992: 1), usmena tradicija bastion je kolektivnog pamćenja „koji sjedinjuje prošlost i sadašnjost, skupinu i pojedinca“ (Silko, 1996: 30–31). Prema Silko, priče su spona starosjedilačke mudrosti i života; „one nam kazuju tko smo“ (1981a: 57): „Pojedinac postaje dijelom zajednice kroz proces pripovijedanja. [...] Tako znaš da pripadaš / ako te priče u sebe uključe. Ljudi kazuju te priče o tebi i tvojoj obitelji ili o drugima i tako počinju stvarati tvoj identitet. Na određeni način čuješ ili saznaješ tko si iz priča koje su o tebi ispričane“ (Silko, 1977: 29–30). Kako potvrđuje Owens, u starosjedilačkim kulturama pripovijesti su glavni obrazac za život: „[K]azivanjem priča sebe smještamo unutar njih i udomačujemo jedan uređeni univerzum koji bi bez priča bio opasno kaotičan. Kompleksne mreže jezika nazvane pripovijestima postaju ceremonijalni činovi koji se izvode kako bi se svijet održao spoznatljivim i naseljivim“ (1992: 169). Tradicionalne su priče spremište starosjedilačkih znanja, kulturnih tradicija i praksi, tumači Womack. One u sebi sadrže i održavaju zajednički svjetonazor skupine i kao takve predstavljaju „moćnu konfiguraciju suverenosti“ i temeljno sredstvo „kojim članovi zajednice mogu sebe prikazati pod vlastitim uvjetima“ (2008b: 362). I Heath Justice definira priče kao agens dekolonizacije i kulturnog opstanka kojim se „potvrđuje vlastita prisutnost uslijed istrebljenja“ i „određuju odnosi između nacija, kao i između pojedinaca“ (2008: 151).

Ističući potencijal tradicionalnih pripovijesti da poučavaju i zaživljuju u sadašnjosti uz pomoć mašte i sjećanja (vidi Momaday nav. u Schubnell, 1985: 53; Lincoln, 1983: 8), kao i uvjerenje da se „sve stvari mogu prihvatiti, ako ne i ra-

zumjeti, ukoliko ih se stavi u priču“ (Momaday nav. u Bercovitch, 1978: 543), Momaday pojašnjava da je *Put prema Kišnoj planini* prije svega način očuvanja kulture kroz priču (2003): „Moj rad proizlazi iz indijanske usmene tradicije, i vjerujem da on tu tradiciju održava i prenosi. I obrnuto. [...] Cilj mi je nastaviti ono što je davno započeto; tomu ne vidim kraja. [...] U određenom smislu ne želim mijenjati temu iz knjige u knjigu. Umjesto toga, brinem se da se priča nastavi“ (Momaday i Bruchac, 1984: 17). Prema Momadayu, najbolji način razrješenja fundamentalnog problema gubitka značenja s kojim se suočio u svom nastojanju da pisanim medijem očuva glas kojim su mu tradicionalne priče prenijete jest „uzeti priču i biti joj vjeran pod vlastitim uvjetima“ (2003). Ti vlastiti uvjeti – engleski jezik i zapadni tekstualni medij – stoga u *Putu prema Kišnoj planini* prije svega služe kao sredstvo oživotvorenja svete povijesti i naglašavanja osnovne funkcije pripovijedanja u usmenim kulturama – potvrđivanja vječne istine drevnih znanja i vjerovanja (usp. Lincoln, 1983: 222–23). Poput tradicionalnog pripovjedača, Momaday sebe prije svega određuje kao „kazivača“ (usp. Dearborn, 1986: 14), „prikazivača“ (usp. Evers i Carr, 1976: 31) i tumača, potvrđujući da je u indijanskim kulturama pripovijedanje ponajprije svojina zajednice (Jacobs, 2001: 2; Owens, 1992: 169). „*The Way to Rainy Mountain* ne smatram svojim djelom“, ističe Momaday, „nego djelom koje prenosi glasove Kiowa naroda, glasove koji nisu izmišljeni“ (2003). Kako tumači Krupat, riječ „autor“ dolazi od latinske riječi „augere“, koja ima dvostruko značenje – „stvoriti“ i „uvećati“. Za razliku od zapadnih pisaca, uz koje se veže koncept individualnog autorstva i kreativnosti, indijansko pripovijedanje počiva na ideji „uvećavanja“ (Krupat, 1985: 121). Usmeno pripovijedanje u starosjedilačkim kulturama nije privilegij talentiranih i kreativan čin, pojašnjava Silko, već društveni proces:

Tradicionalno se od svakog, od najmlađeg djeteta do najstarije osobe, očekivalo da sluša i da se može prisjetiti ili ispričati dio, barem sitni detalj pripovijesti ili priče. [...] Čak i ako bi ključna figura, starija osoba koja je znala puno više od ostalih, iznenadno preminula, sustav bi ostao netaknut. Naporima velikog broja ljudi zajednica je bila u stanju sastaviti vrijedna predanja i važne informacije koje bi u suprotnom nestale s preminulima. (1996: 31–32)

Kao što je slučaj sa svakim naraštajem / usmena tradicija ovisi o svakom pojedincu / koji sluša i pamti jedan dio / naše zajedništvo – / svih nas koji pamtimo ono što smo zajedno čuli – / ono je što tvori cijelu priču / dugu priču naroda. (Silko, 1981b: 7)

Momadayevev tekst „dugu priču“ Kiowa naroda prenosi oblikujući novo iz dje-lića staroga. Ispreplitanjem pamćenja i tradicionalnih priča te njihovim imagi-nativnim prenošenjem u sadašnjost, on stvara ono što Silko naziva „pripovijesti unutar pripovijesti unutar pripovijesti“ (Silko nav. u Coltelli, 1990: 141), vrstu dijakronijske rezonancije kojom potvrđuje bliskost između iskustva sadašnjosti i prošlosti. Kao prijenosnik svete povijesti Kiowa naroda, „prvotne matrice koja

beskonačno kruži i obnavlja se“ (Owens, 1992: 170), poput tradicionalnog pripovjedača, Momaday priču ne izmišlja, nego je preoblikuje i „ukalupljuje u nove situacije i novo vrijeme“ (Owens, 1992: 170), čime svjedoči da su usmene pripovijesti „isječci života / u životu, isječci koji nikad ne prestaju međusobno djelovati iako su sami po sebi potpuni“ (Minh-ha, 1989: 143). Naoko postmoderna tehnika spajanja fragmenata, igre s komadićima velike priče, u *Putu prema Kišnoj planini* zapravo je način očuvanja svete povijesti. Prema Vizenoru, narod svoj identitet ostvaruje mnoštvom mikropriča, „pripovjednih svežnjića“ – kako ih naziva citirajući Lyotarda – „priča koje se ponekad daju prikupiti i stvoriti velike priče“ (1990: 277). Jedna od priča čiji se fragmenti protežu kroz niz poglavlja, ujedno i jedna od najstarijih priča iz tradicije Kiowa naroda, opisuje ulazak ljudi u nebeski svijet pomoću svetog stabla.⁶ Kako pojašnjava Momaday, to je i jedna od najvažnijih priča Kiowa naroda jer ističe njihovu fizičku i duhovnu povezanost sa Suncem i objašnjava ime koje su si nadjenuli – „ljudi koji su izašli“ (2003). Priča započinje u četvrtom poglavlju opisom ulaska djevojčice iz Kiowa naroda u nebeski svijet pomoću divovskog stabla. Slijedeći prekrasnu crvenu pticu, djevojčica se počinje penjati uz stablo, koje pak počinje rasti u visinu, prema nebu. Kako stablo raste, tako raste i djevojčica te se na kraju, po dolasku na nebo, pretvara u ženu. Umjesto ptice, tamo je dočekuje mladić koji joj se obraća riječima: „Dugo sam te promatrao i znao sam da ću pronaći način da te dovedem ovamo. Doveo sam te ovdje da mi budeš žena.’ Žena je pogledala oko sebe; vidjela je da je on jedini živi čovjek tamo. Vidjela je da je on Sunce“ (Momaday, 1998: 22). Dok prvi dio priče opisuje sjedinjenje zemaljskog i nebeskog svijeta kroz brak žene i Sunca, njezin drugi fragment, kojim započinje peto poglavlje, opisuje njihovo odvajanje i raskol. Ljutita nakon svađe sa Suncem, unatoč Sunčevoj zabrani, žena iskopava korijen grma, nakon čega se u nebu otvara rupa kroz koju može vidjeti Zemlju. Osjetivši nostalgiju za svojim narodom i zemaljskim životom, ona potom uzima svog malog sina, Sunčevo dijete, i počinje se spuštati niz uže prema Zemlji. Vidjevši što čini, Sunce se rasrdi i odlučuje kazniti te je ubija pogodivši je velikim prstenom (Momaday, 1998: 24). Šesto poglavlje prenosi treći dio pripovijesti, u kojem Sunčev sin nailazi na Baku-pauka, koja preuzima brigu o njemu (Momaday, 1998: 26). U sedmom poglavlju dječak ponavlja pogrešku svoje majke te, unatoč bakinoj zabrani, prsten koji mu je ubio majku baca uvis. Prsten mu potom pada na glavu i presijeca ga na dva dijela te od jednog dječaka nastaju dva blizanca (Momaday, 1998: 30). U osmom poglavlju oba brata bacaju prsten u nebo, ponovo kršeći tabu, što ih dovodi do pećine u kojoj žive opasan div i njegova žena; no braća se uspijevaju spasiti pomoću bakinih čarobnih riječi, o čemu je već bilo

⁶ Motiv stabla kao osi svijeta (*axis mundi*) kojom se povezuju različiti svjetovi prisutan je u brojnim svjetskim mitologijama, a pojavljuje se i u drugim indijanskim usmenim tradicijama. Jednu od njih, usmenu priču naroda Blackfeet, u svom romanu *Fools Crow* (1986.) prenosi James Welch.

govora ranije (Momaday, 1998: 32). Svi fragmenti ove priče upućuju na neprekidno obnavljanje relacijskog identiteta – iako ljudski neposluh rezultira nesrećom i razdvajanjem, veza s ne/nadljudskim elementom svaki put se iznova potvrđuje i vraća na početne postavke. Jedno je od značajnih obilježja starosjedilačkih usmenih pripovijesti i to „da se priče pričaju u odvojenim segmentima, obično kratkima, koji se često čine nepovezani i čiji su elementi povezivanja jednostavno izostavljeni“, tumači Jacobs, a njihovo značenje proizlazi iz shvaćanja segmenata kao dijelova veće cjeline. Tradicionalni pripovjedači te segmente „prilagođuju i mijenjaju kako bi ih uklopili u kontekst svoje posebne izvedbe. Stoga se osnovne jedinice bilo koje priče mogu slobodno upotrebljavati kako bi zadovoljile posebnu namjeru svakog pripovjedača“ (25–26). Filtriranjem komadića pripovijesti o svetom stablu kroz različita poglavlja, Momaday oponaša i tradicionalnu tehniku ponavljanja ključnih segmenata i riječi (usp. Roemer, 1976: 621), čime manifestira formulaičnost (usp. Elder, 1999: 282) i dinamičnost usmenog pripovijedanja. Tumačeći dijalošku i relacijsku bit starosjedilačke usmene tradicije, Michael Wilson, ističe:

Budući da usmena tradicija neprestano obnavlja odnose između starih i novih priča, ona se može nazvati dijaloškom tradicijom – doslovno, jer svaki novi naraštaj te priče prepričava i s njima ulazi u dijalog. [...] u pripovjedačkoj kulturi [...] stabilno središte vrijednosti stvara se zajedničkim naporima kazivača i slušatelja tijekom vremena, ponekad i milenija. Unutar te dinamike, usmena tradicija čuva dijaloške prostore u kojima ljudi mogu razgovarati, učiti i živjeti zajedno u neprekidnom stvaranju individualnog i zajedničkog identiteta. (1997: 135–36)

Kako ističe Ong, izvornost se u usmenim kulturama „ne sastoji u uvođenju novih materijala, već u učinkovitom uklapanju tradicionalne materije u svaku pojedinačnu, jedinstvenu situaciju“ (1982: 60). No svako novo kazivanje priče nije isključivo ponavljanje, nego je to i regeneracija jezgre narodnosti (usp. Owens, 1992: 9; Wong, 1992: 192). Prenositelj te jezgre, njezinog „promjenjivog, ali stabilnog središta vrijednosti“ (Sean Teuton, 2008: 25), ujedno je i njezin „tumač“ (Krupat, 1985: 12).

Epizodičnost i varijabilnost usmenog pripovijedanja Momaday prenosi i sjedinjenjem tradicionalnih i netradicionalnih pripovjednih isječaka, što naglašava kako sadržajno tako i formalno. Na potonje upućuje prije svega heterogena kompozicija njegova teksta, koju čine Proslav, Uvod, Epilog, tri glavna poglavlja, dvadeset četiri potpoglavlja te dvije lirske pjesme – prva, koja prenosi Kiowa mit o postanku, i završna, koja opisuje mjesto gdje su sahranjeni Momadayevi preci. Svako od potpoglavlja zaseban je rondo sastavljen iz tri pripovjedna registra – glasa usmene tradicije i svete povijesti naroda Kiowa, zapadnog antropološko-povijesnoga i glasa neposrednog pripovjedača oblikovanog autorovim osobnim sjećanjem, razmišljanjima, predodžbama, komentarima i događajima vezanima uz plemensku i obiteljsku povijest. Višeslojna struktura ovog djela naglašena je i pro-

žimanjem tekstualnog i vizualnog elementa te posebnim grafičkim dizajnom za svaki narativni glas. Za razliku od glasa usmene tradicije, kojim započinju potpoglavlja i koji se u pravilu pojavljuje na lijevoj stranici otisnut standardnim slovima, glas povijesnog komentatora i glas neposrednog pripovjedača, oba na desnoj stranici, otisnuti su u kurzivu, većim, odnosno manjim slovima. Tom konceptualnom rotacijom lingvističke i vizualne komponente Momadayev tekst evocira relacijsku zaokruženost usmene tradicije, a isti efekt pruža i jedanaest umjetničkih ilustracija koje potpisuje Momadayev otac Alfred Momaday. Kako tumači Elder, snaga starosjedilačke usmene izvedbe uvelike počiva i na paralingvističkim i ekstralingvističkim elementima. U tom smislu piktografska komponenta ovog djela nije samo dekorativni dodatak, nego njegov sastavni dio, nužan za njegovo značenje „na isti način na koji su tradicionalno oslikavanje lica i tijela, svete i svjetovne maske, predmeti koji se drže u ruci i simboličko kostimiranje svojstveni ceremonijalnim izvedbama“ (Elder, 1999: 273).⁷ Kružna konfiguracija djela dodatno je naglašena podudarnošću forme i sadržaja. Prema Brousseauu, struktura potpoglavlja, kojom se čitatelj čitajući orijentira od sjevera slijeva udesno, odnosno od zapada na istok, a potom prema dolje, upućuje na specifičnu vizualnu kartografiju koja korespondira s migracijskom putanjom Kiowa naroda – od zapadne Montane prema istoku, kroz visoravni Wyominga do planinskog lanca Black Hills, te prema Oklahomi na jugu (2018: 148–49). Naglašavanjem geospacijalnog elementa i cikličkim izmjeničnim gibanjem triju narativnih glasova, „mitskog, povijesnog i neposrednog“, kako ih naziva sam autor (1993: 170), *Put prema Kišnoj planini* čitatelja spoznajno reorijentira, prenoseći starosjedilački koncept *svetog kotača*, simbol „duhovnog znanja i povezanosti svih stvari u svemiru“, „beskrajnog ciklusa života, od rođenja do smrti“, „mira, međuovisnosti i odnosa ravnoteže sa svime u svijetu“ („Medicine Wheel“, 2023).⁸ Premda naoko zamršen i slojevit, poput *svetog kotača*, Momadayev je pripovjedni poliptih simetričan, a njegov je osnovni efekt stvaranje relacijske geometrije centripetalnim sjedinjenjem svih svojih elemenata, njihovim sažimanjem u trenutku sadašnjosti. Kružeci naprijed-nazad ispisivanjem istih događaja različitim glasovima i perspektivama, on podcrtava bezvremenost usmene tradicije i njezina glavnog retoričkog sredstva – ponavljanja. Presijecanje granica starosjedilačkog i zapadnog, osobnog i kolektivnog, mitskog i svjetovnog iskustva dinamiziranjem heteroglosije još je, dakle, jedan u nizu postupaka kojim *Put prema Kišnoj planini* naglašava Matricu narodnosti i ovjerava Kiowa svjetonazor.

⁷ Kako autor ističe u jednom intervjuu, *Put prema Kišnoj planini* najdraže mu je od svih njegovih djela, pogotovo zbog svog „dizajna, fizičkog dizajna knjige“ (nav. u Elder, 1999: 272).

⁸ Simboliku *svetog kotača* potvrđuje i naziv „pripovjedni kotači“ kojim u jednom intervjuu Momaday označava potpoglavlja svog djela (Elder, 1999: 275).

Suprotno monološkom projektu kolonizacije, Momaday u svoj tekst svjesno uključuje i nestarosjedilački diskurs. Za razliku od krajnje skeptičnog i kritičnog odnosa većine starosjedilačkih autora prema antropologiji, on ne odbacuje zapadni antropološko-etnološki glas, već, kako pojašnjava Michael Wilson, jezik zapadne znanosti prisvaja kako bi afirmirao intenciju svog djela i sebe samoga kao suvremenog indijanskog pisca (1997: 143). Prema Momadayu, antropološko-etnološki diskurs važan je i nezamjenjiv dio prijenosa indijanskog iskustva: „Materijali koje su prikupili rani antropolozi i etnografi i umjetnici iznimno su važni. [...] Njihov rad je neophodan. Da nisu živjeli, radili i bilježili svoja zapažanja, znali bismo daleko manje nego što znamo o kulturi američkih Indijanaca prije dvadesetog stoljeća“ (King i Momaday, 1983: 70). Prenoseći cijele ulomke iz knjige *Calendar History of the Kiowa Indians* (1898.) antropologa Jamesa Mooneya, svog glavnog zapadnjačkog izvora (vidi Clarke, 2017: 394), Momaday vješto revitalizira Kiowa svjetonazor. On relacijski identitet promiče upravo interakcijom antropološko-povijesnog i glasa Kiowa svete povijesti, koja se tim postupkom nipošto ne razvodnjava nego, upravo suprotno, postaje još kompaktnija. Tako naprimjer, komentirajući Catlinova zapažanja o Kiowama koje je upoznao tijekom svojih putovanja 1834. godine i njegov portret Kotsatoaha, naočitog Kiowa muškarca, glas neposrednog pripovjedača Catlinov povijesni opis imaginativno transponira u suvremeni trenutak: „*Volio bih da mogu vidjeti tog čovjeka kao što ga je Catlin vidio, kako hoda prema meni, ili možda negdje u daljini, sam naspram neba*“ (Momaday, 1998: 53). Na isti način u petom poglavlju povijesno-antropološki glas potkrepljuje usmenu priču o svetom stablu, pojašnjavajući neke njezine detalje, primjerice, kroz opis biljke čiji je korijen iskopala Sunčeva žena: „*Biljka je bila prerijska repa ili prerijski krumpir, prema riječima putopisaca koji u svojim kronikama uvijek iznova spominju njezinu upotrebu od strane Indijanaca*“ (Momaday, 1998: 25). U drugim pak poglavljima povijesno-antropološki glas i glas neposrednog pripovjedača stvaraju tangentu između tradicionalne priče i povijesne zbilje. Opisujući događaje iz jeseni 1874., kada je Kiowe „*napala američka vojska sa svih strana*“ (Momaday, 1998: 27), povijesno-antropološki glas otkriva da su, poput uplašenog dječaka iz mitološke priče o svetom stablu, i napadnute Kiowe bili „*premoreni i uplašeni*“ (Momaday, 1998: 27). Poput Sunčeva sina, koji, premda odsječen od izvora životne hrane, i dalje pokušava sisati mlijeko mrtve majke (Momaday, 1998: 26), ni Kiowe ne mogu zaboraviti svoj nomadski život unatoč njegovu gubitku. Reciprocitet mitske matrice i druga dva glasa istaknut je i ponavljanjem motiva tradicionalne priče. Tako je motiv pauka – označitelj relacijskog identiteta u usmenoj tradiciji – trajni simbol opstanka i obnove veze s izvanljudskom zajednicom unatoč stradanju i razdvajanju. Opisujući patnju Kiowa naroda nakon što su ih u jesen 1874. godine napale američke trupe i stjerale prema jugu, povijesno-antropološki glas otkriva da su tom prilikom, dok su bili utaboreni kod pritoke Elk Creek u Oklahomi, svjedočili prizoru najezde pauka nakon obilne kiše: „*[K]ad se smračilo, zemlja je iznenada bila puna pauka, velikih crnih taran-*

tula, koje su preplavile potopljeno tlo“ (Momaday, 1998: 27). Glas neposrednog pripovjedača potom opisuje pauke kako se kreću prašnjavim putevima Ravnica: „*Vidite ih i pitate se kamo i koliko daleko idu. Djeluju vrlo staro i teško pokretljivo. [...] Tu i tamo dođe poneka tarantula, u sumrak, uvijek veća nego što možete zamisliti, troma i tamnosmeđa, prekrivena dugim, prašnjavim dlakama [...] zaustavi se pa krene i potom se udalji*“ (Momaday, 1998: 27). Prema tome, kako potvrđuje i sam autor, presijecanjem diskurzivnih granica i prožimanjem divergentnih perspektiva *Put prema Kišnoj planini* „validira usmenu tradiciju u mjeri koja bez toga ne bi bila moguća“ (1993: 170).



Slika 3: Pauk, ilustracija umjetnika Alfreda Morrisa Momadaya (Momaday, 1998: 29)

Momadayevo manipuliranje različitim pripovjednim glasovima istodobno funkcionira i kao efektna strategija žanrovskog i recepcijskog prijenosa. Kako sam otkriva, razlika između indijanskog i zapadnog žanra autobiografije nije formalna nego ideološka. Dok zapadna autobiografija prikazuje „priču kao mrtvu materiju“ koja „završava tamo negdje u prošlosti“, indijanska autobiografija pripovijeda „priču koja se nastavlja“ (Bumble, 1988: 173). Tumačeći značenje termina „autobiografsko pripovijedanje“, kojim označava suvremene indijanske autobiografije, Twomey ističe kako se radi o zasebnom žanru koji pomiče tradicionalne stilsko-žanrovske granice i po svemu čini zaseban retorički prostor, izvan zapadnih konvencija žanra, ali i izvan starosjedilačke usmene tradicije koja mu prethodi. Za

Twomey „autobiografske pripovijesti“ iskoračuju van granica poznatih oblika, propitujući nove teritorije i stvarajući nove žanrove (2007: 43–44):

Ta djela nisu samo puko umotavanje starosjedilačkih ideja – ili „plemenskih identiteta“ – u pakete tradicionalnih zapadnjačkih oblika, niti ona prenose čisto usmene oblike u različitim pisanim medijima. Umjesto toga, ona kombiniraju elemente osobne naracije, zapadnjačke autobiografije, esejističkog istraživanja i usmenog pripovijedanja kako bi se suočila s tim novim situacijama na jedini mogući način – pomoću „retorike granica“. Autobiografsko pripovijedanje američkih starosjedilaca nije zapadnjačka autobiografija. To nije osobni esej. To nije priča koja se naglas priča „okupljenim članovima plemena“. To nije „priča o [jednom] životu, već su to, radije, priče o životu“. Promatrati ta djela kao dio etabliranih žanrova – osobito s namjerom kritiziranja načina kojima ne uspijevaju ispuniti očekivanja prethodno definiranih oblika – duboka je nepravda prema njima i njihovim autorima. (Twomey, 2007: 45)

Momadayeve strategija usložnjavanja raznorodnih glasova na način da se nadovezuju i komentiraju jedan drugi stoga signalizira da djela suvremenih indijanskih pisaca nisu isključivo „autobiografske priče, niti memoari, niti povijesti, niti proza“, već da ona „pričaju vrstu priče koja uključuje suradnju s prošlošću, sadašnjošću i budućnošću“ (Howe, 2008: 333). Prema Sarrisu, suvremeni starosjedilački tekstovi stvaraju višestruke mogućnosti dijaloga, otvaranja novih „interpersonalnih i interkulturalnih teritorija“ (Sarris, 1993: 5):

Zadatak je čitati pisanu starosjedilačku književnost na način koji uspostavlja dijalog između čitatelja i tekstova, koji djeluje na način da istražuje i jedan i drugi svijet i ukazuje na isprepletenost višestrukih glasova u čitateljima i između čitatelja i onoga što čitaju [...] i ljudima omogućava da vide i čuju načine na koje se različiti glasovi prožimlju i preklapaju, načine na koje su bili potisnuti ili zatomljeni zbog određenih društvenih ili političkih okolnosti i načine na koje se o njima može govoriti i istraživati ih. (Sarris, 1993: 130–31)

I Ruppert ističe kako je posredovanje između različitih svjetova i svjetonazora te integracija kulturno-književnih kodova unutar i izvan svoje formacije jedno od glavnih obilježja suvremenog indijanskog pisma: „[S]am tekst mora poučiti svakog čitatelja kako da čita djelo i, prema tome, kako da percipira nove evocirane stvarnosti i nove oblike znanja. [...] Od čitatelja se traži da rekonstruira diskurs posredovanja, odnosno tekst. I on također mora posredovati“ (1986: 223). Na sličan način, i u *Putu prema Kišnoj planini* naoko postmoderni postupci poigravanja s različitim pripovjednim kombinacijama i perspektivama (vidi Lodge, 1988: 274; Solar, 1989: 325) i uključivanja čitatelja u tvorbu tekstualnog značenja (vidi Iser, 1987: 381–82, 385) služe kao stimulans za čitateljevu kognitivnu reorijentaciju. Svoju autorsku namjeru Momaday opisuje kao nužnost „prisjećanja priča koje je čuo kao dijete“ kako bi svojim čitateljima omogućio da „iskuse nešto poput svog vlastitog iskustva slušanja majke i oca i svojih Kiowa rođaka kako

pričaju priče“ (Brumble, 1988: 167). On, dakle, čitatelje poziva na konceptualni iskorak kako bi i oni postali dijelom imaginativnog prijenosa iskustva njegovih predaka oživljenog trenutkom čitanja. Upoznavši čitatelja sa svojom heterogenom matricom, Momadayev tekst pripovjedne glasove počinje premještati iz jednog diskursa u drugi da bi naposljetku potpuno rastočio granicu između njih. Kako pojašnjava sam autor, „Na kraju sam bio primoran približiti glasove jedan drugome, pomiješati ih i spojiti do te mjere da mit postaje povijest, a povijest postaje moja kontemplacija, i dovesti sve u sadašnjost“ (2003). Tako u poglavljima XXII i XXIII ulomci koji su ortografski označeni kao legendarni zapravo prenose obiteljske događaje, sugerirajući da je i povijest Momadayeve obitelji također dio usmene tradicije Kiowa naroda. U predzadnjem pak poglavlju antropološko-povijesni ulomak prenosi autorovo sjećanje i obiteljske priče koje mu je pričala baka Aho: „*Mammedaty je neko vrijeme nosio jedan od bakinih zamotuljaka. To je činio za svoju majku Keahdinekeah; nosio ga je na vrpci oko vrata. Aho se sjetila ovoga: ako onaj tko nosi sveti zamotuljak ne iskaže dužno poštovanje, on mu postaje izuzetno težak oko vrata*“ (Momaday, 1998: 81). Na kraju, u Epilogu djela, pažljivim čitanjem ortografskih signala otvara se još jedan konceptualni pomak. Dok posljednje neposredno sjećanje na Ples Sunca i „zlatno doba Kiowa naroda“ (Momaday, 1998: 85), koje mu je usmenom predajom prenijela njegova Kiowa informantica Ko-sahn, Momaday kurzivom grafički smješta u sadašnjost, stapanjem neposrednog i povijesno-antropološkog glasa brisanjem kurziva brišu se i obrisi vremena (Momaday, 1998: 85–88). Tim završnim retoričkim manevrom – strateškim presijecanjem temporalnih, diskurzivnih i ontoloških granica fuzijom svete i linearne povijesti te pamćenja s onim što nazivamo mitom i nadnaravnom zbiljom – Momaday podcrtava starosjedilačku koncepciju svijeta u kojoj svi dijelovi, jednako bliski i stvarni, relacijski utječu jedan u/na drugi.

5. Zaključak

Svojom „interfuzijskom“ konfiguracijom – apsorpcijom načela i tehnika usmenog pripovijedanja – Momadayevo djelo afirmira holističku jezgru Matrice narodnosti i neraskidivu vezu kulturnog identiteta i opstanka sa svim njezinim komponentama. Strategijama epistemološkog, žanrovskog i recepcijskog prijenosa, alternacijom i interakcijom višestrukih konceptualnih i narativnih perspektiva te presijecanjem diskurzivnih granica u prostoru i vremenu ono reinkarnira kompleksnu starosjedilačku mrežu srodstva, mjesta, ceremonije, jezika i svete povijesti. Imaginativnim oživljavanjem Kiowa tradicije i njezina generacijskog pamćenja te autoreferencijalnim naglašavanjem prokreativne snage pripovijedanja, *Put prema Kišnoj planini* oblikuje se kao čuvar kulturne imovine i svjetonazora koje svojom dijaloškom panoramom prenosi. Taj eksperimentalni i još uvijek do kraja kritički nerasvijetljen tekst poziva nas da ga čitamo kao

regeneraciju opipljive, do kraja približene relacijske zbilje čiji višeglasni vrtlog i nas čitatelje neposredno uvlači u pripovjednu dinamiku opstanka Kiowa naroda.

LITERATURA

- Allen, Chadwick. 1999. „Blood (and) Memory“, u: *American Literature*, 71(1), str. 93–116.
- Ashcroft, Bill, Gareth Griffiths i Helen Tiffin. 1989. *The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post-Colonial Literatures*. London: Routledge.
- Ashcroft, Bill, Gareth Griffiths i Helen Tiffin, ur. 1995. *The Post-Colonial Studies Reader*. London: Routledge.
- Ballenger, Bruce. 1997. „Methods of Memory: On Native American Storytelling“, u: *College English*, 59(7), str. 789–800.
- Basso, Keith H. 1996. *Wisdom Sits in Places: Landscape and Language among the Western Apache*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Bercovitch, Sacvan. 1978. *The American Jeremiad*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Bird, Gloria. 1992. „Searching for Evidence of Colonialism at Work: A Reading of Louise Erdrich’s ‘Tracks’“, u: *Wicazo Sa Review*, 8(2), str. 40–47.
- Blaeser, Kimberly M. 2003. „Sacred Journey Cycles: Pilgrimage as Re-Turning and Re-Telling in American Indigenous Literatures“, u: *Religion & Literature*, 35(2/3), str. 83–104.
- Bloodworth, William. 1978. „Varieties of American Indian Autobiography“, u: *MELUS*, 5(3), str. 67–81.
- Brady, Mary Pat. 2002. *Extinct Lands, Temporal Geographies: Chicana Literature and the Urgency of Space*. Durham & London: Duke University Press.
- Brousseau, Marcel. 2018. „Allotment Knowledges: Grid Spaces, Home Places, and Storyscapes on the Way to Rainy Mountain“, u: *Native American and Indigenous Studies*, 5(1), str. 136–67.
- Brumble, David. 1988. *American Indian Autobiography*. Berkeley: University of California Press.
- Butler, Kim D. 2001. „Defining Diaspora, Refining a Discourse“, u: *Diaspora: A Journal of Transnational Studies*, 10(2), str. 189–219.
- Carter, Paul. 2003. „Spatial History“, u: *The Post-Colonial Studies Reader*. Ur: Bill Ashcroft, Gareth Griffiths i Helen Tiffin. London: Routledge, str. 375–77.
- Clarke, Michael Tavel. 2017. „The New Modernist Studies, Anthropology, and N. Scott Momaday’s ‘The Way to Rainy Mountain’“, u: *Texas Studies in Literature and Language*, 59(3), str. 385–420.
- Coltelli, Laura. 1990. *Winged Words: American Indian Writers Speak*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Cresswell, Tim. 2004. *Place: A Short Introduction*. Malden, MA: Blackwell Publishing.
- Dearborn, Mary V. 1986. *Pocahontas’s Daughters: Gender and Ethnicity in American Culture*. New York/Oxford: Oxford University Press.
- During, Simon. 2003. „Postmodernism or Post-colonialism Today“, u: *The Post-Colonial Studies Reader*. Ur: Bill Ashcroft, Gareth Griffiths i Helen Tiffin. London: Routledge, str. 125–30.
- Elder, Arlene A. 1999. „Dancing the Page”: Orature in N. Scott Momaday’s ‘The Way to Rainy Mountain’“, u: *Narrative*, 7(3), str. 272–88.
- Evers, Larry i Denny Carr. 1976. „A Conversation with Leslie Marmon Silko“, u: *Sun Tracks*, 3(1), str. 28–33.

- Friedman, Susan Stanford. 1988. „Women’s Autobiographical Selves: Theory and Practice“, u: *The Private Self: Theory and Practice in Women’s Autobiographical Writings*. Ur. Shari Benstock. Chapel Hill: University of North Carolina Press, str. 34–64.
- Grgas, Stipe. 2000. *Ispisivanje prostora: čitanje suvremenoga američkog romana*. Zagreb: Naklada MD.
- Heath Justice, Daniel. 2008. „‘Go Away, Water!’ Kinship Criticism and the Decolonization Imperative“, u: *Reasoning Together: The Native Critics Collective*. Ur. Craig Womack, Daniel Heath Justice i Christopher B. Teuton. Norman: University of Oklahoma Press, str. 147–68.
- Holm, Tom. 2004. „Indian Religions and Spirituality“, poslijediplomski kolegij, ljetni semestar 2003./2004. University of Arizona, Tucson. Predavanja.
- Holm, Tom, J. Diane Pearson i Ben Chavis. 2003. „Peoplehood: A Model for the Extension of Sovereignty in American Indian Studies“, u: *Wicazo Sa Review*, 18(1), str. 7–24.
- Howe, LeAnne. 2008. „Blind Bread and the Business of Theory Making, by Embarrassed Grief“, u: *Reasoning Together: The Native Critics Collective*. Ur. Craig Womack, Daniel Heath Justice i Christopher B. Teuton. Norman: University of Oklahoma Press, str. 325–339.
- Iser, Wolfgang. 1987. „The Reading Process: A Phenomenological Approach“, u: *Twentieth Century Literary Theory: An Introductory Anthology*. Ur. Vassilis Lambropoulos i David Neal Miller. Albany: State University of New York Press, str. 381–400.
- Jacobs, Connie A. 2001. *The Novels of Louise Erdrich: Stories of Her People*. New York: Peter Lang.
- King, Thomas. 2004. „Godzilla vs. Postcolonial“, u: *Unhomely States: Theorizing English-Canadian Postcolonialism*. Ur. Cynthia Sugars. Toronto: Broadview Press, str. 183–90.
- King, Thomas. 2003. *The Truth about Stories*. Toronto: Anansi.
- King, Tom i N. Scott Momaday. 1983. „Interview: N. Scott Momaday. Literature and the Native Writer“, u: *MELUS*, 10(4), str. 66–72.
- Krupat, Arnold. 1985. „An Approach to Native American Texts“, u: *Critical Essays on Native American Literature*. Ur. Andrew Wiget. Boston: G.K. Hall & Co., str. 116–33.
- Krupat, Arnold. 1986. *The Turn to the Native: Studies in Criticism and Culture*. University of Nebraska Press.
- Lim, Shirley Geok-Lin. 2006. „The Native and the Diasporic: Owning America in Native American and Asian American Literatures Author(s)“, u: *Women’s Studies Quarterly*, 34(1/2), str. 295–308.
- Lincoln, Kenneth. 1983. *Native American Renaissance*. Berkeley: University of California Press.
- Lodge, David. 1988. *Načini modernog pisanja: metafora, metonimija i tipologija moderne književnosti*. Prevele Giga Gračan i Sonja Bašić. Zagreb: Globus/Stvarnost.
- McLeod, Neal. 2001. „Coming Home through Stories“, u: *(Ad)ressing Our Words: Aboriginal Perspectives on Aboriginal Literatures*. Ur. Armand Garnet Ruoffo. Penticton: Theytus, str. 17–36.
- „Medicine Wheel“, 2023. U: *Black Hills State University*. Dostupno na: <https://www.bhsu.edu/Faculty-Staff/Campus-Services/Facilities-Services/Sustainability/Medicine-Wheel>, pristup 25. siječnja 2024.
- Minh-ha, Trinh T. 1989. *Woman, Native, Other: Writing Postcoloniality and Feminism*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- Modarres, Andrea M. 2013. *Locating Identities: Narratives of Place in Multiethnic, Immigrant and Diasporic Literature*. Doktorska disertacija, University of Arizona. Dostupno na: <hdl.handle.net/10150/308904>, pristup 1. rujna 2023.

- Momaday, N. Scott. 1993. „The Man Made of Words“, u: *The Remembered Earth*. Ur. Geary Hobson. Albuquerque: University of New Mexico Press, str. 162–76.
- Momaday, N. Scott. 1997. *The Man Made of Words*. New York: St. Martin's Press.
- Momaday, N. Scott. 1976. „Native American Attitudes to the Environment“, u: *Seeing with a Native Eye: Essays on Native American Religion*. Ur. Walter Holden Capps. New York: Harper & Row, str. 79–85.
- Momaday, N. Scott. 1988. „The Native Voice“, u: *Columbia Literary History of the United States*. Ur. Emory Elliott et al. New York: Columbia University Press, str. 5–15.
- Momaday, N. Scott. 2003. „Oral Traditions“, poslijediplomski kolegij, zimski semestar 2003./2004. University of Arizona, Tucson. Predavanja.
- Momaday, N. Scott. 1998. *The Way to Rainy Mountain*. University of New Mexico Press.
- Momaday, N. Scott i Joseph Bruchac. 1984. „An Interview by Joseph Bruchac“, u: *The American Poetry Review*, 13(4), str. 13–18.
- Moore, David L. 1993. „Myth, History, and Identity in Silko and Young Bear: Postcolonial Praxis“, u: *New Voices in Native American Literary Criticism*. Ur. Arnold Krupat. Washington/London: Smithsonian Institution Press, str. 370–96.
- “N. Scott Momaday“, u: *Academy of American Poets*. Dostupno na: <https://poets.org/poet/n-scott-momaday>, pristup 9. veljače 2024.
- Ong, Walter. 1982. *Orality and Literacy*. London: Routledge.
- Ortiz, Simon. 1981. „Towards a National Indian Literature: Cultural Authenticity in Nationalism“, u: *MELUS*, 8(2), str. 7–12.
- Ortiz, Simon. 1992. *Woven Stone*. Tucson: University of Arizona Press.
- Owens, Louis. 1998. *Mixedblood Messages: Literature, Film, Family, Place*. Norman: University of Oklahoma Press.
- Owens, Louis. 1992. *Other Destinies: Understanding the American Indian Novel*. Norman: University of Oklahoma Press.
- Purdy, John. 1990. „‘He Was Going Along’: Motion in the Novels of James Welch“, u: *American Indian Quarterly*, 14(2), str. 135–45.
- Roemer, Kenneth M. 1976. „Survey Courses, Indian Literature, and *The Way to Rainy Mountain*“, u: *College English*, 37(6), str. 619–24.
- Runtić, Sanja i Marija Knežević. 2013. *Suvremena književnost američkih starosjedilaca*. Osijek: Filozofski fakultet.
- Ruoff, LaVonne A. Brown. 1990. *American Indian Literatures: An Introduction*. New York: MLA.
- Ruppert, James. 1986. „Meditation and Multiple Narrative in Contemporary Native American Fiction“, u: *Texas Studies in Literature and Language*, 28(2), str. 209–25.
- Sarris, Greg. 1993. *Keeping Slug Woman Alive: A Holistic Approach to American Indian Texts*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press.
- Scanlan, Dan. 2013. „John Trudell Speaks at Judi Bari Memorial“, u: *Nativeweb*. Dostupno na: <http://sisis.nativeweb.org/sov/trudbari.html>, pristup 7. kolovoza 2023.
- Schubnell, Matthias. 1985. *N. Scott Momaday: The Cultural and Literary Background*. University of Oklahoma Press.
- Shields, Rob. 1991. *Places on the Margin: Alternative Geographies of Modernity*. London: Routledge.
- Silko, Leslie Marmon. 1977. „A Conversation with Leslie Marmon Silko“, u: *Suntracks*, 3, str. 25–34.
- Silko, Leslie Marmon. 1981a. „Language and Literature from a Pueblo Indian Perspective“, u: *English Literature: Opening up the Canon*. Ur. Leslie A. Fiedler and Houston A. Baker, Jr. Baltimore: Johns Hopkins University Press, str. 54–72.

- Silko, Leslie Marmon. 1981b. *Storyteller*. New York: Arcade Publishing.
- Silko, Leslie Marmon. 1996. *Yellow Woman and a Beauty of the Spirit: Essays on Native American Life Today*, ur. Melody Graulich. New York: Simon & Schuster.
- Silko, Leslie Marmon i Bernard A. Hirsch. 1988. „The Telling Which Continues’: Oral Tradition and the Written Word in Leslie Marmon Silko’s ‘Storyteller’“, u: *American Indian Quarterly*, 12(1), str. 1–26.
- Soja, Edward. 1989. *Postmodern Geographies: The Reassertion of Space in Critical Social Theory*. London: Verso.
- Solar, Milivoj. 1989. *Teorija proze*. Zagreb: SNL.
- Stratton, Billy J. i Frances Washburn. 2008. „The Peoplehood Matrix: A New Theory for American Indian Literature“, u: *Wicazo Sa Review*, 23(1), str. 51–72.
- Teuton, Christopher B. 2008. „Theorizing American Indian Literature: Applying Oral Concepts to Written Traditions“, u: *Reasoning Together: The Native Critics Collective*. Ur. Craig Womack, Daniel Heath Justice i Christopher B. Teuton. Norman: University of Oklahoma Press, str. 193–215.
- Teuton, Sean Kicummah. 2008. *Red Land, Red Power: Grounding Knowledge in the American Indian Novel*. Durham and London: Duke University Press.
- Twomey, Tyra. 2007. „More Than One Way to Tell a Story: Rethinking the Place of Genre in Native American Autobiography and the Personal Essay“, u: *Studies in American Indian Literatures*, 19(2), str. 22–51.
- Vizenor, Gerald. 1990. „Trickster Discourse“, u: *American Indian Quarterly*, 14(3), str. 277–88.
- Weaver, Jace. 2008. „The Mystery of Language: N. Scott Momaday, An Appreciation“, u: *Studies in American Indian Literatures*, 20(4), str. 76–86.
- Weaver, Jace. 2001. *Other Words: American Indian Literature, Law, and Culture*. Norman: University of Oklahoma Press.
- Wilson, Michael. 1997. „Speaking of Home: The Idea of the Center in Some Contemporary American Indian Writing“, u: *Wicazo Sa Review*, 12(1), str. 129–47.
- Wilson, Shawn. 2008. *Research Is Ceremony: Indigenous Research Methods*. Halifax & Winnipeg: Fernwood Publishing.
- Womack, Craig. 2008a. „A Single Decade: Book-Length Native Literary Criticism between 1986 and 1997“, u: *Reasoning Together: The Native Critics Collective*. Ur. Craig S. Womack, Daniel Heath Justice i Christopher B. Teuton. Norman: University of Oklahoma Press, str. 3–104.
- Womack, Craig. 2008b. „Theorizing American Indian Experience“, u: *Reasoning Together: The Native Critics Collective*. Ur. Craig S. Womack, Daniel Heath Justice i Christopher B. Teuton. Norman: University of Oklahoma Press, str. 353–410.
- Wong, Hertha D. 1992. *Sending My Heart Back Across the Years: Tradition and Innovation in Native American Autobiography*. New York: Oxford University Press.

SUMMARY

RELATIONAL TOPOGRAPHY OF N. SCOTT MOMADAY'S *THE WAY TO RAINY MOUNTAIN*

This paper discusses N. Scott Momaday's *The Way to Rainy Mountain* (1969) in light of several American Indian Studies critical concepts and methodologies – Daniel Heath Justice's paradigms of kinship and relational identity, Tom Holm, Diane Pearson, and Ben Chavis's Peoplehood Matrix, and Jace Weaver's concept of *communitism*. It argues that Momaday's narrative and imaginative reconstruction of Kiowa generational memory affirms the spiritual and holistic nucleus of peoplehood as well as a close correlation of language, sacred history, ceremony, and place to cultural identity and survival. It also maintains that Momaday's distinctive narrative technique and its dialogic design – a strategic traversing and manipulation of discursive, epistemological, and generic boundaries – accentuates the continuity of Kiowa oral tradition as well as the relational intention and configuration of his text.

Key words: *The Way to Rainy Mountain*, Peoplehood Matrix, kinship, relational identity, *communitism*, dialogism