

Originalni naučni rad
UDK: 39:929 Radin P.
39:821.81/.82(73)-94

Gordana Gorunović*
Odeljenje za etnologiju i antropologiju
Filozofski fakultet, Univerzitet u Beogradu

AUTOBIOGRAFIJA I ETNOGRAFIJA U RADINOVOJ ANTROPOLOGIJI: *CRASHING THUNDER* KAO SARADNIČKA PROZNA FIKCIJA I AUTOBIOGRAFSKI NARATIV O VERSKOM PREOBRAĆENJU¹

Apstrakt: Knjiga *Crashing Thunder: The Autobiography of an American Indian* je zasigurno najpopularnije i verovatno najkontroverznije delo Pola Radina. Po vremenu nastanka, ona spada u boasovsku antropologiju i konvencionalno se svrstava u pravac kultura i ličnost. U doba poststrukturalizma i postmodernizma, kritičke analize izazivaju krizu poverenja u sam tekst i autoritet antropologa kao njegovog priređivača. Novi činovi čitanja dovode u sumnju antropološka i književno-naučna shvatanja autobiografije *Crashing Thunder*-a kao autentičnog etnografskog dokumenta, lične ispovesti ili religijskog narativa, otkrivajući i naglašavajući implicitna, simbolička i performativna značenja prirodjena nativnom tekstu i njegovom kulturnom zaleđu. U ovom ogledu polazi se od doživljaja dela i teksta u recepciji antropološkog čitaoca kao narativa o verskoj konverziji i ličnoj ispovesti. Argumenti koji podupiru interpretaciju tako shvaćenog značenja nalaze se u etnografsko-antropološkoj relevantnosti religije pejota kao teme u Radinovom vinebaškom opusu; vrlo verovatnoj, mada ne i eksplicitno formulisanoj, zamisli antropologa da na konkretnom primeru-slučaju, tj. životnoistorijskom svedočanstvu informanta i subjektivnog aktera, pokaže mikro-aspekte proučavanog procesa, kulturne i religijske promene u vinebaškim zajednicama na prelazu iz XIX u XX vek; i obeležjima autobiografske strategije nativnog pisca i naratora.

Ključne reči: Pol Radin, američka antropologija u ranom XX veku, indijanska autobiografija, Vinebago Indijanci, religijski kult pejota, verska konverzija, strategija autobiografa

* gorunovicgordana@mts.rs

1 Članak je nastao kao rezultat rada na projektu „Antropološko proučavanje Srbije – od kulturnog nasleđa do modernog društva” (177035) koji finansira Ministarstvo prosvete, nauke i tehnološkog razvoja RS.

Uvod

Jedna od glavnih razlika između tipičnih autobiografija u zapadnoj književno-naučnoj tradiciji i nativnih životnih priča u antropološkoj tradiciji pisanja tiče se pitanja o autoru i nameni. U prvoj, subjekti naracije su poznate, javne i zaslužne ličnosti; u drugoj, najčešće nepoznati, anonimni pojedinci, koji u najboljem slučaju dele autorstvo s etnografima. Pisana dela prvih su autonomna i mogu imati, pored dokumentarne, i umetničku vrednost. Dela drugih imaju poglavito dokumentarnu, heurističku vrednost i obično (kao u slučaju saradničke autobiografije) čine samo deo monografije koju stvara i potpisuje neko drugi – istraživač u svojstvu zapisivača, prevodioca, urednika, komentatora i analitičara izvornog narativa/dokumenta.

Druga razlika tiče se očekivanja čitalaca, a ona obično proizlaze iz prethodno stvorenih uverenja o tome kako treba da izgleda nečija priča o sopstvenom životu da bi se mogla smatrati valjanom ili „pravom” autobiografijom. Kako u mnogim neevropskim društvima bez pisma ne postoji običaj ili navika pričanja o sopstvenom životu, ponekad je teško ili čak nemoguće dobiti lično životnoistorijsko svedočanstvo koje objedinjuje životnu priču i samoprikaz (v. Nigl 2009, 91, 95). To je posvedočio Renato Rozaldo (Rosaldo 1976) u etnografskom radu sa svojim glavnim informantom Tukbavom među Ilongotima na Luzonu (Filipini). Rozaldo je, kao i mnogi od nas, verovao da svaki odrastao, zreo čovek nosi u sebi priču o sopstvenom životu; potrebno je samo vreme da se ona ispriča u celosti i „priroda će učiniti svoje”, autobiografija će se pojaviti. Pošto je svog informanta smatrao za mudrog i iskusnog čoveka koji je u stanju da sroči introspektivnu autobiografsku ispovest, očekivao je da će Tukbavov narativ otkriti osobu sa dubokim i složenim duševnim životom. Tukbavu je, međutim, ideja pričanja o samom sebi bila nepoznata i čudna, iako je često i rado pripovedao o doživljajima za vreme lova i ribolova, putovanjima ili ratnim pohodima na ljudske glave.

Ispostavilo se da su Rozaldova očekivanja bila naivna i nerealna, „istovremeno aistorijska i neantropološka”, zato što su počivala na uvreženim a neproverenim pretpostavkama, u suštini etnocentričnim predrasudama: da je autobiografska naracija takoreći „prirodna” i univerzalna, da svi ljudi, nezavisno od tipa kulture, dele manje-više isto shvatanje autobiografije; da je životna istorija isto što i duhovna i psihološka ispovest („psihološko putovanje u ‘unutrašnje’ ili ‘dublje’ ja”), u kojoj se razotkrivaju „mračne i skrivene dubine” intimnog bića osobe (*ibid.*, 147, 148). Konceptija autobiografije kojom se tada rukovodio bila je istorijski rezultat fundamentalnih promena u zapadnoj Evropi od XVI veka. Prema Lajonelu Trilingu, ovaj književni žanr se tada pojavio u Engleskoj kao pretežno protestantski (Triling 1990). U to doba je nastao (nezavisno od reformacije) i rukopis *Vita di Benvenuto Cellini*, ali je objavljen tek u XVIII veku (1728).

U američkoj etnologiji i antropologiji, dokumentovanje životnih priča i životnih istorija je verovatno oduvek bio legitiman metod etnografskog rada, ali

same priče i istorije nisu uvek bile ozbiljno shvaćene.² Ponekad su one služile kao dopunski izvor ili korektiv empirijske građe, a ponekad samo kao ilustracija da bi se naučno pisanje učinilo živopisnijim i zanimljivijim. Rut Benedikt je 1947.³ rezimirala:

For more than a decade anthropologists have agreed upon the value of the life history. Some have said that it was the essential tool in the study of culture. Many life histories have been collected—many more than have been published. Very little, however, has been done even with those which are published, and field workers who collected them have most often merely extracted in their topical monographs bits about marriage or ceremonies or livelihood which they obtained in life histories. The nature of the life-history material made this largely inevitable, for I think anyone who has read great numbers of these autobiographies, published and unpublished, will agree that from 80% to 95% of most of them are straight ethnographic reporting of culture (Benedict 1948, 592).

Pionir ovog pristupa u severnoameričkoj etnologiji i folkloristici bio je Pol Radin (1883–1959)⁴. Radin je čuven po svojim višegodišnjim terenskim proučavanjima u plemenu Vinebago⁵ u Viskonsinu i Nebraski (1908–1913) i inovativnim etnografskim monografijama⁶, kojima se svojevremeno divio tvorac antropološkog strukturalizma, Klod Levi-Stros. Francuski antropolog je svog američkog kolegu označio kao „jednoga od velikih etnologa našeg vremena” i pripisao mu „jedinstven kvalitet”: „dobar nos” i „estetski dar da se ustremi izravno na ... opažanja i dokumente osobito bogate značenjem” (Lévi-Strauss 1988, 184). Ukazao mu je počast ne samo na rečima već i tako što je podvrgao

-
- 2 O pojmovima životna priča, životna istorija i usmena istorija, tehnikama njihovog prikupljanja, transkribovanja, pristupima i analitičkim metodama u proučavanju itd. videti Kovačević, Antonijević, Trebješanin 2013a i 2013b; Petrović 2015.
 - 3 Govor na skupu Američkog antropološkog društva u Nju Meksiku 1947. godine, objavljen u časopisu *American Anthropologist* 1948.
 - 4 Rođen je u jevrejskoj porodici u Lođu, u Poljskoj (Rusko carstvo), odakle su njegovi roditelji emigrirali u SAD 1884. godine. Studirao je na Kolumbija univerzitetu i diplomirao u oblasti zoologije (rad o embriologiji ajkula). Interesovanje za antropologiju (najpre biofizičku) i etnologiju stekao je tokom boravka u Evropi 1905–1907, na univerzitetima u Minhenu, Berlinu i Pragu. Bio je student Karla fon den Štajnena, koji se smatra osnivačem brazilske etnologije i Paula Erenrajha, stručnjaka za komparativnu mitologiju i lingvistiku. Nakon povratka u SAD, studirao je istoriju kod Džejmsa Harvija Robinsona i antropologiju kod Franca Boasa na Kolumbija univerzitetu, sa Edvardom Sapirom, Robertom Louvijem, Aleksandrom Goldenvajzerom i dr. Doktorirao je 1911. godine (teza *The Ritual and Significance of the Winnebago Medicine Dance*) kod Boasa.
 - 5 Ime je algonkinskog porekla. Oni sebe nazivaju Hočank (Hočak, Hocak; Hotcangara), u približnom značenju „glasoviti narod”. Od 1994. to je zvanično ime naroda koji živi u Viskonsinu i nema svoj rezervat; populacija u rezervatu u Nebraski naziva se pleme Vinebago. Pripadaju sijuanskoj lingvističkoj porodici, a najbliži srodnici su im Ajova, Oto i Misuri Indijanci. (Lurie 2013; Lindenlaub 2006)
 - 6 Jedna od ranih, monumentalna *The Winnebago Tribe* (1923) i danas se smatra za jednu od najpodrobnijih i najboljih antropoloških monografija o društvu, kulturi i istoriji američkih strosedelaca.

strukturalnoj analizi četiri vinebaška mita koja je Radin objavio u knjizi *The Culture of the Winnebago: As Described by Themselves* (1949). Gledano iz savremene antropološke perspektive, Radin je postigao i više od toga.

Iako su glavne oblasti njegovih proučavanja bile standardne – religija, mitologija i pogled na svet kao „ideološke superstrukture” tzv. primitivnih društava, posvećivao je jednaku pažnju različitim aspektima i dimenzijama religije: sadržaju metafizičko-filozofskog učenja ili dogmi onako kako je konceptualizuje intelektualna „elita” oličena u šamanima, sveštenicima i drugim „stručnjacima”; praksi, načinu na koji se vera upražnjava (ili ne upražnjava, v. Lindberg 2000) u vidu tradicionalnih običaja, obreda, svečanosti u svakodnevnom životu; i religijskoj promeni, konverziji i inovaciji posredstvom individualnog aktera. Bio je jedan od prvih antropologa koji se ozbiljno zanimao za etničke manjine (Italijane, Jevreje i dr.) i marginalne društvene grupe, zbog čega je objavljivao lične narative Indijanaca i sakupljao životne istorije bivših robova kao i svedočanstva o verskim preobraćenjima Afroamerikanaca (Diamond 2004, 55, 57). Shvatao je etnografski rad i intervju „dijaloški”, kao metod prikupljanja podataka koji se pod najboljim uslovima približava pravom „filozofskom dijalogu”⁷ (Radin 1957). Otvorio je etnografsko pisanje za „glasove” svojih informanata, njihova lična iskustva i psihološka previranja, individualnu recepciju i reinterpetaciju kulturnih značenja, posebno religijskih. Time je anticipirao bar pola veka ranije antipozitivistički, interpretativni i „postmoderni” zaokret u antropologiji (Lindberg 2000; Eriksen, Nielsen 2001, 58).

Takav iskorak je bio moguć zahvaljujući njegovoj težnji da ostvari uvid u drugu kulturu iznutra, da dobije izveštaj koji bi potekao sa „njihovih usana i na njihovu inicijativu” (Radin 1920, 383). Radin je pretpostavio da bi se ovaj metodološki problem i nedostatak unutrašnje perspektive u antropološkim proučavanjima mogao umanjiti kada bi nativni informanti bili u stanju da ponude izveštaje o *sopstvenoj* kulturi, izveštaje koji bi pri tom bili artikulisani, kompetentni i potpuni. Pošto to u stvarnosti nije bilo moguće, okrenuo se drugoj vrsti dostupnih, usmenih i pisanih izvora – ličnim sećanjima i autobiografijama. Oni mogu da ponude uvid u „*emocionalni život* Indijanaca” i „bace više svetla na rad indijanskog uma” (podv. G.G.). „For to do that, it is a primary requisite that the Indian be a real Indian, and not a Christian looking back upon a ‘romantic’ past” (Radin 1913, 293).

Prvu autobiografiju, tačnije, kratak memoarski tekst Radin je dobio od četrdeset osmogodišnjeg Indijanca po imenu Warudjáxega, u engleskom prevodu „terrible thunder-crash” ili *Crashing Thunder*, tj. Džaspera Blousnejka (Blow

7 Naveo je dva ilustrativna i poučna primera: dijalog između Džejmsa Vokera, „neobučenog”, ali „veoma kompetentnog posmatrača” i jednog sveštenika, šamana iz plemena Oglala Dakota o metafizičkim konceptima domorodačke religije kao što su *Wakan, Skan* itd. (preuzet iz Vokerovog teksta *Oglala Sun Dance*, 1917); i razgovore Marsela Griola sa Ogotemelijem kod Dogona (Radin 1957, xxxi–xl). Up. Clifford 1986, 15–17, gde Džejms Kliford razmatra Vokerovu zbirku, tri toma Lakota svedočanstava objavljena u 1980im, i označava ih kao redak i poučan primer „tekstualne saradnje”, koautorstva i multivokalnosti u etnografiji.

Snake) iz plemena Vinebago u Nebraski. Objavio ga je pod naslovom „Personal Reminiscences of a Winnebago Indian” (1913) u *Journal of American Folklore*, časopisu koji je u to doba uređivao Franc Boas. U skladu sa Boasovim pravilima dokumentovanja domorodačkih jezika i izvora, Radin je ispod engleskog prevoda objavio izvorni tekst onako kako ga je njegov informant napisao na svom maternjem jeziku i indijanskom pismu. Naziv autobiografija u ovom slučaju nije sasvim adekvatan zbog nepostojanja čvršće strukture, „unutrašnje organizacije” ili načela početka, sredine i kraja, karakterističnog za autobiografsku radnju (v. Nigl 2009, 92). „Sećanja” sadrže folklornu, mitološku građu, opise posta u praktikovanju šamana Thunder Cloud-a i Džasperove inicijacije u obredno društvo Medicine Dance, sa malo ličnih podataka.

Pošto je njegova prva „indijanska autobiografija” naišla na dobar prijem, Radinov cilj je sada bio da pronađe „reprezentativnog sredovečnog pojedinca prosečnih sposobnosti”, koji će opisati svoj život u društvenoj grupi u kojoj je odrastao (Radin 1920, 384). Tako je nastala druga autobiografija, koju je na Radinov zahtev napisao drugi ključni informant u njegovom etnografskom radu, naveden pod inicijalima S.B., tj. Džasperov mlađi brat Sem Blousnejk (Sam Carley). Semova indijanska imena bila su Hágaga i Big Winnebago. Prema mitu o poreklu njegovog klana Thunderbird, Hágaga je bio jedan od četvorice braće rodonačelnika, treći po redu, koje je stvorio Tvorac (Earthmaker) prema svom liku i poslao ih na zemlju (pogl. 5, „Names”, u Radin 2007, 35). Sem je bio treći sin u porodici (r. oko 1875. godine) i zato je dobio ime Hágaga. Drugo, manje uobičajeno indijansko ime, Hočŋkxŋltega, dala mu je baba s majčine strane i ono u doslovnom prevodu na engleski glasi „Big Winnebago” (Lurie 1974, Appendix B, 97). Njegova autobiografija je objavljena u knjizi *University of California Publications in Archaeology and Ethnology*, koju je uredio Alfred Kreber, i u Radinovom prevodu, na osnovu prvog prevoda njegovog vinebaškog tumača Olivera Lamera u Nebraski, a ne u originalu kao što je učinjeno sa Džasperovim sećanjima iz 1913. godine.

Potom se Radin oprobao i u pisanju fikcije. Dobio je priliku za to 1922, kada je Elsi Kluz Parsons, želeći da podstakne interesovanje šire publike za antropološki materijal o Indijancima, priredila publikaciju *American Indian Life (by Several of Its Students)*. Tražila je od istaknutih antropologa Boasove „škole” – Alfreda L. Krebera, Roberta Louvija, Klarka Vislera, Aleksandra Goldenvajzera, Frenka Speka, Leslija Spajera, Edvarda Sapira, Džona Svontona i dr. – da napišu fiktionalne priče na osnovu stvarnih aspekata kultura koje su lično proučavali. Kreber je napisao Uvod za knjigu i priložio svoj esej, „Earth-tongue, a Mohave”. Radin je priredio narativ u prvom licu, monolog vinebaškog šamana, pod naslovom „Thunder-cloud, a Winnebago Shaman, Relates and Prays”, sastavljen najverovatnije na osnovu dva kazivanja stvarnog šamana, zeta braće Blousnejk (Krupat 2007a [1983], xi). Thunder Cloud se pominje u „Ličnim sećanjima” Dž. Blousnejka, Semovoj „Autobiografiji” iz 1920, monografiji *The Winnebago Tribe* i drugim Radinovim knjigama.

Literarnom pozivu Elsi Parsons odazvao se i sam Boas uprkos nenaklonosti poetskom načinu predstavljanja. Poslednji tekst u publikaciji je njegova kratka pripovetka „An Eskimo winter”, koja evocira prvu, polarnu geografsku ekspediciju mladog Boasa iz predantropološke faze na Bafinovo ostrvo 1883–84. (Cole 1983; analizu priče v. u Elliot 2002, 27–34). Većina tekstova u ovoj „knjizi slika” i vinjeta, kako ju je Parsonsova označila (1922, Preface, 3), ima formu biografskih ili autobiografskih narativa. Knjiga je verovatno imala izvesnog uticaja kao podsticaj potonjim proučavanjima životnih istorija u kolonizovanim, dramatično i drastično izmenjenim kulturama američkih starosjedelaca (Fernández 2014, 19, 20).

Možda je ovo eksperimentalno iskustvo u pisanju za širu publiku naveo Radina da primeni sličan postupak i u knjizi *Crashing Thunder: The Autobiography of an American Indian* (1926), za koju je preradio „Autobiografiju” Sema Blousnejka iz 1920. godine. Ova knjiga je predstavljala krunu njegovog dotadašnjeg eksperimentisanja s oblicima indijanske autobiografije i postala je klasik.⁸ Nakon nje, Radin je objavio popularno napisanu *The Story of the American Indian* (1927) o indijanskim kulturama i istoriji. Ceo Prolog⁹ je posvetio plemenu Vinebago, slikovito opisujući čitaocima kako je *mogao* izgledati njihov način života u selu Red Benks u Viskonsinu u doba (1634) kada ih je posetio francuski istraživač, jezuita Žan Nikole (oko 1589–1642). To je bio prvi susret Vinebaga sa belcima; Nikole je stigao među njih kao izaslanik guvernera Nove Francuske S. de Šamplena da bi ih privoleo na sklapanje mira sa Odavama. Pošto su Nikoleove beleške sa ekspedicije u području Gornjeg jezera i Grin Beja¹⁰ izgubljene, Radin je svoj fikcionalni opis tadašnje vinebaške kulture, promatra ne iz tobožnje Nikoleove perspektive susreta, zasnovao na etnografsko-folklornoj građi koju je on lično sakupio na početku XX veka.

Istorijski i etnografski kontekst dela *Crashing Thunder*

Radinov *Crashing Thunder* je po sebi zanimljivo, neobično i kontroverzno delo, a možda i sporno kao etnografski dokument u nekim aspektima i s obzirom na poteze urednika: počev od eponima u naslovu, u kojem figurira ime

8 Postigla je veliku popularnost, 12 izdanja na engleskom između 1926. i 1999, najnovije 2007. godine. *Autobiography of a Winnebago Indian* je prevedena na španski (1987), francuski (1989) i japanski (1991) jezik. WorldCat Identities <<http://worldcat.org/identities/lccn-n83046098/>>

9 Pod naslovom „The Golden Day” (3–27) i sa početkom karakterističnim za povesne priče: „On the Fox River where the city of Neenah now stands and still further north along the southern shores of Green Bay, once lived a people called by their neighbors the Winnebago”.

10 Prema vinebaškoj legendi, tu je bio njihov zavičaj i mitsko mesto porekla nazvano Derok, gde su njihovi daleki životinjski preci postali prva ljudska bića. Ovo narodno tumačenje potiče zapravo iz mita o poreklu samo jednog klana, Thunderbird (Radin 1913, 300; Radin 1990, 2).

„pravog” *Crashing Thunder*-a, tj. Džasperovo a ne Semovo ime, kao da su se ličnosti dvojice glavnih informanata, naratora i protagonista stopile u jednu u umu antropologa. Možemo se zapitati, slično Krupatu (2007b, 205), da li je sam Radin mogao da razdvoji njihove narative u svojim terenskim beležnicama. Da zbrka bude još veća – ili intriga u aristotelovskom smislu, pošto je pozadinska priča o *Crashing Thunder*-u skoro podjednako zanimljiva kao i narativ njegovog junaka – pobrnuli su se i izdavači kasnijih izdanja: tako na koricama knjige (izd. University of Michigan Press-a) stoji fotografija Džaspera Blousnejka, objavljena u Radinovoj monografiji *The Winnebago Tribe*.

Neobična je i kompozicija dela, čiji je sadržaj aranžiran tako da su u njega ušli delovi Džasperovih sećanja iz 1913, Semova autobiografija iz 1920. i drugi Radinovi etnografski izvori. Dok prva verzija Semove autobiografije ima 92 strane i 351 fusnotu, knjiga *Crashing Thunder* ima čak 203 strane i samo 32 fusnote: Radin je proširio izvorni tekst unevši neka kazivanja koja mu je informant saopštio ranije (Radin 2007, Preface, xxiii). Sastoji se od 36 poglavlja kojima je naslove dao antropolog; pojedine naslove iz prethodne verzije (1920) Radin je izmenio, preinačio da bi pojačao efekat napetosti i dramatičnosti zbiivanja, ili naprosto skratio. U Predgovoru je izričito tvrdio:

It is this manuscript translated literally that is here presented. No changes of any kind have been introduced. (...) Everything in this manuscript comes directly from him and was told in the original and in the first person. It is needless for me to insist that I in no way influenced him either directly or indirectly in any way (*idem.*).

Samo što se kasnije ispostavilo da nije bilo tako nego sve suprotno od navedenog (Krupat 1985, 75–106), zbog čega Radinove perpetuirane tvrdnje (Introduction, xxxv) o autentičnosti rukopisa, doslovnom prevodu, pouzdanosti naratora, istinitosti autobiografije i sopstvenoj objektivnosti (neupletenosti) danas zvuče, najblaže rečeno, neuverljivo i izazivaju podozrenje u njegov antropološki autoritet i kredibilitet. Autobiografija je u načelu nefikcionalni žanr¹¹ zato što počiva na „sporazumu o istini” između pisca i čitaoca (Ležen 2009), kao i identitetu pisca, naratora i protagoniste. Radi se o osobi s istim imenom ali koja vrši tri različite funkcije. Karakter treba razlikovati od pisca zato što on nastupa u dvostrukoj ulozi, kao narator priče i kao njen protagonista (Howarth 1974, 365). U slučaju *Crashing Thunder*-a problematično je skoro sve: ko piše, odnosno priča i o kome? Koliko je tekstova ušlo u ovaj tekst-brikolaž? Koliko ima pisaca i prevodilaca, „domaćih majstora” takoreći?

Uprkos ovim nedoumicama, sporazum između pisca (urednika) i čitaoca ne raskida se u potpunosti. Čitalac i dalje veruje Radinu da su braća Blousnejk postojala, da su napisali priče o sebi i pri tom se obavezali „da će tačno i istinito ispričati svoj život (ili neki deo, odnosno aspekt tog života)”, kao što kaže Filip

11 Konvencije autobiografije u evropskoj i američkoj praksi pisanja nalažu da se ne sme izmišljati („veto na imaginaciju”): „Другим речима, аутобиографско причање класификује се као књижевно-научно због његовог односа према истини” (Грдинић 2003, 668).

Ležen (2009, 53). U zapadnoj autobiografiji, to je i jedno od prvih obećanja ili proklamacija pisca, obično se javlja na samom početku teksta kao kod Čelinija: „ (...) [S]vi oni ljudi, koji su učinili nešto znamenito, ili barem nešto značajno, morali bi, ali u duhu istine i poštenja, opisati svoj život vlastitom rukom” (Cellini 1951, 13, podv. G.G.). Ali, menja se odnos prema retorici o autentičnosti i objektivnosti koju je Radin izneo u predgovoru i uvodu knjige kao i u prethodnim verzijama Džasperovog i Semovog rukopisa; samim tim menja se i direkcija prema nativnom tekstu. *Crashing Thunder* se sve više ukazuje kao stvoreno i oblikovano literarno delo, a njegov junak kao „biće od hartije”, koje je takođe stvoreno i živi u tekstu i koje ne treba poistovećivati s empirijskim piscem, ko god on bio (Kompanjon 2001, 57).

Prema Rut Anderhil, „Here Radin was artist rather than ethnologist—and why not? He had already described Winnebago customs in another volume” (Underhill 1974, ix). Luis L. Langnes je pak tvrdio suprotno, da je Radinova knjiga „a masterpiece of early science” (nav. prema Krupat 1985, 89). Dilema umetnost ili nauka ? postaje irelevantna kada se ima u vidu priroda narativa uopšte i indijanske autobiografije posebno. Priroda narativa uslovljava tekstualizaciju i selekciju „činjenica” (tj. onoga što će se smatrati činjenicama), dok pravila diskursa po kojima se književni tekst razlikuje od naučnog uslovljavaju načine čitanja i percepciju jezika teksta (Krupat 89–90). Odluka i odgovornost prelaze na čitaoca: od njega zavisi da li će delo čitati na referencijalni način, kao dokument koji upućuje na spoljašnji svet ili semiotički, kao tekstualni sistem značenja; odnosno koje će sugestije dela-teksta izabrati da sledi.

Neke nedoumice u vezi sa tekstom *Crashing Thunder*-a, njegovim nastankom i namerama autora-urednika mogle su biti razrešene tek nakon objavljivanja „sestrinske” autobiografije *Mountain Wolf Woman*, koju je 1961. priredila Nensi Luri (Lurie ed. 1974). Luri je započela prvo terensko istraživanje u Viskonsinu 1944. i tada je upoznala Mičela Redklauda, pacijenta u Opštoj državnoj bolnici, koji je postao njen etnografski informant, a ona njegova usvojena ćerka. Pošto je dobila vinebaško ime i bila adoptirana u klan, stekla je izvestan broj rođaka među kojima je bila i Redklaudova sestričina *Mountain Wolf Woman* (r. 1884), ili Stela Blousnejk Stejsi. Upoznala ju je 1945. u vinebaškoj zajednici u mestu Blek River Fols u Viskonsinu¹², ali je tek godinu dana kasnije saznala da je ona sestra *Crashing Thunder*-a. Tada se začela ideja o zapisivanju njene životne priče radi poređenja sa *Crashing Thunder*-om, što su antropologinja i kazivačica realizovale tek početkom 1958. godine u Mičigenu. Komparativno čitanje životne priče i autobiografije trebalo je da obavi sam Radin, ali je to onemogućila njegova smrt 1959, pa je taj zadatak preuzela Luri.

12 To je najveće područje plemenske zemlje koju poseduje narod Vinebago u Viskonsinu; plemensko zemljište obuhvata naselja u blizini Blek River Folsa (sedište njihovih narodnih i građanskih organizacija), Vitenberga, Viskonsin Rapidsa, Viskonsin Delsa, Tomaha i Lakrosa. Njihovi individualni posedi su raspršeni u još desetak okruga u Viskonsinu i u manjem broju u Minesoti. Najveća koncentracija gradskih Vinebaga je u Milvokiju. (Lurie 2013)

Nensi Luri je sreła Sema Blousnejka još 1944. godine:

(...) when I mentioned the name to an elderly Winnebago whose apparent age suggested he might be a contemporary of Radin's famous informant, he told me simply, "Crashing Thunder was my brother." Later I learned I had been talking to Big Winnebago who had long ago taken a new English surname. I had had no clue to his identity in the initials, S.B. He had known perfectly well that I was interested in the writer of the autobiography published in 1926 (Lurie 1974, 98).

Prema njenom svedočenju, bio je ljubazan i ućtiv ćovek, ali znatno formalniji i distanciraniji u ophođenju sa strancima nego njegova sestra. Imao je veliko iskustvo u kontaktima s antropolozima¹³ i belcima uopšte budući da je bio angažovan u okviru turistićke atrakcije Wisconsin Dells Indian Ceremonial, po mojem saznanju, sve do 1950ih. Nadživio je svoju braću i sestre kao i Radina, i žalio je zbog toga što se njegovo (kontroverzno) delo i nezasluzena slava povezuju s imenom njegovog starijeg brata. Preminuo je 1961. u bolnici u Mauston, Viskonsin; u umrlici je pisalo da je imao 92 godine (!).¹⁴

Prema Luri, Radin se opredelio za ime Crashing Thunder zato što ga je smatrao efektnijim, u svakom slućaju prikladnijim nego „Big Winnebago” (evocira motiv „velikog Indijanca” iz književne fikcije), i istovremeno tipićnijim za vinebaška klanovska imena, sa ćime se ona u potpunosti slagala. Pri tom je raćunao da ono neće isprovocirati preveliku radoznalost u vinebaškoj sredini i da neće naškoditi pravom piscu, koji je zbog svega toga bio zabrinut i tri godine izbegavao da napiše rukopis.

Autobiografija Mountain Wolf Woman, isprićana u 8 poglavlja od ranog detinjstva do starosti, sadriži ųivotnu priću, porodićnu hroniku i memoar, koji odraćavaju rutinu, obićaje i dinamiku domaćeg vinebaškog ųivota u razdoblju dugom skoro 75 godina. Karakter naratorke, vinebaške matrone koja bdi je nad tri generacije mnogobrojnih potomaka, usmeren je ka drugima, poųrtvovan, empatićan, verući i nadasve preduzimljiv. U njenoj *nedramatićnoj* naraciji nema opisa neodlućnosti, depresivnih stanja (mada ima mnogo proliivenih suza i proųivljenih gubitaka, smrti njene male dece, roditelja, braće i sestara), ekscesa i nasilja, ćiji emotivni intenzitet tako boji autobiografiju njenog brata. Bila je sledbenica pejotistićke religije i posvećena hrišćanka pri crkvi u Blek River Folsu i kada je preminula 1960, nekoliko meseci pre objavljivanja njene autobiografije, prirećena su joj tri razlićita pogreba, tradicionalni, pejotistićki i hrišćanski obred.

Glavne razlike izmeću „muške” pisane autobiografije i „ųenske” ųivotne priće Nensi Luri je objasnila kao posledicu razlićitih personalnih osobina

13 Sa Boasovom doktorantkinjom Amelijom Susman i Dųordųom Hercogom na kraju 1930ih, a posle rata sa Miltonom Barnetom sa Odseka za antropologiju Univerzитета u Viskonsinu. Nije mi pošlo za rukom da saznam da li je iz te saradnje proizašlo neko pisano delo. Barnet je 1964. trajno napustio Univerzitet Viskonsina i prešao na novo radno mesto u inostranstvu. Kasnije je predavao na Kornel univerzitetu, na Odseku za ruralnu sociologiju.

14 *Wisconsin State Journal*, December 13, 1961, p. 48.

i iskustava brata i sestre, uslovljenih kulturno definisanim rodnim odnosima i ulogama u njihovom društvu. Vinebaške devojčice su tradicionalno bile pripremane za uloge supruge, majke i domaćice¹⁵, a dečaci za uloge ratnika, lovaca i šamana. U ranijim vremenima, izvesna samostalnost i samopouzdanje žena bili su nusproizvod prakse ratovanja i čestog odsustva muškaraca. U potonjem, istorijskom periodu, one su mogle da se ostvare u ovim tradicionalnim ulogama uprkos turbulentnim i destruktivnim promenama načina života tokom uzastopnih perioda nestabilnosti, preseljavanja i akulturacije, dok je to u slučaju muškaraca bilo mnogo teže i neizvesnije. Štaviše, društveno potcenjen doprinos žena u privređivanju, gajenju useva i sakupljanju divljeg bobičastog voća za prodaju, imao je sve veći ekonomski značaj za opstanak porodice i domaćinstva. S povećanjem važnosti turizma i trgovine u rezervatima, žene su otkrile dodatni izvor prihoda od prodaje rukotvorina (nakita, odeće, pletenih korpi i sl.), čime su u znatnoj meri doprinosile porodičnom budžetu; a to im je omogućilo da s vremenom preuzmu kontrolu nad porodičnim sredstvima.

Uporedno čitanje ovih dveju autobiografija omogućava da se skicira etnografsko-istorijski kontekst kao pozadina na kojoj, po mom mišljenju, današnji čitalac treba (a antropološki čitalac i mora) da čita ova i druga slična dela. Takav opis je izostao u Radinovoj pripremi *Crashing Thunder*-a, što je šteta, ali bi se u tom slučaju knjiga verovatno pretvorila u nešto drugo umesto (prvobitno intendiranog, a potom podrivenog i donekle izneverenog) naglaska na (emskoj) autobiografskoj naraciji subjekta o sebi u sopstvenom socio-kulturnom svetu. Knjiga Nensi Luri i kasnija dela ovog žanra u antropologiji pokazuju da je moguće ostvariti relativnu ravnotežu između prezentacije izvornog teksta i interpretativnog komentara antropologa.

Oko godinu dana pre rođenja Sema Blousnejka i deset godina pre rođenja njegove najmlađe sestre Mountain Wolf Woman, 1873–1874. Vinebago su ponovo preseljeni iz Viskonsina u Nebrasku protiv svoje volje. Stigli su u rezervat u zimu; nije bilo dovoljno hrane, ogreva i tople odeće, harale su bolesti i ljudi su skoro svakodnevno umirali. Porodica Blousnejk i njihovi rođaci odlučili su da se na proleće vrate kući u Viskonsin, što su i učinili; sišli su na obalu reke Misuri, napravili kanue i upustili se u dugu i opasnu plovidbu Misurijem i Misisipijem.

Posle ovog neuspešnog pokušaja da sve pripadnike plemena Vinebago preseli iz Viskonsina, vlada SAD je odustala od tog plana i naredne godine dozvolila povratnicima da žive na staroj teritoriji, upišu zemljišne parcele na svoje

15 Od devojaka i mladih žena očekivalo se da budu marljive, skromne, smerne, ćutljive, poslušne, da poštuju roditelje i starije, a po udaji, da slušaju muža, da se ne služe vradžbinama itd. (Lurie 1974, 127–128; v. pouke ćerki u pogl. „The Teachings of My Father”, *Crashing Thunder*, 69–73), što podseća na idealni model u balkanskim tradicijskim društvima. U poglavlju „A Woman Bewitches Me” Sem opisuje obred očišćenja kojem je morao da se podvrgne da bi se neutralisale zle čini njegove bivše žene (napustio ju je zato što nije bila „devojka” kad se udala za njega): „It was said that she had taken one of my hairs and dipped it into her medicine bundle. This she did in order to prevent me from ever leaving her. If then I left her I would suffer from a headache and perhaps even die. Such was the belief” (133).

ime i posvete se zemljoradnji. Tradicionalno, oni su bili nomadi, lovci i baštovani; gajili su kukuruz, pasulj i tikve u svojim vrtovima, koje su sezonski napuštali radi lova, ribolova i sakupljanja divljih plodova. Otac porodice, Čarls Blousnejk, pripadnik klana Groma (polovina Nebo) i vešt lovac i ribolovac, nije bio zainteresovan za zemlju: „I do not belong to the Earth and I have no concern with land” (Mountain Wolf Woman 5). Njegova supruga je bila pragmatičnija i obezbedila im imanje od 40 jutara (oko 16 ha)¹⁶ kod reke Luis Krik u blizini Blek River Folsa. Porodica je otada provodila zimu i rano proleće na imanju, gde su podigli drvenu kolibu, a letnju i jesenju sezonu lova i sakupljanja divljih plodova u privremenim logorištima i tipiju ili vlgvamu.

Big Winnebago je rođen kao peto dete u porodici koja je imala sedmoro preživele dece (treća ćerka Haksigaga je preminula kao mala), tri sina i četiri ćerke. Tokom većeg dela njegovog detinjstva i puberteta živeli su na napred opisan način. Sem opisuje sebe kao dečaka na sledeći način:

We were three boys [Warudjáxega, Hénaga i Hágaga] of whom I was the youngest and at night we slept together. In cold weather we fought as to who was to sleep in the middle, since whoever got that place was warm; (...) Even after I grew up I always took the cover away from the particular person with whom I happened to be sleeping. (...) We always ate out of one dish. At times we did not have enough food on hand and then I always try to get enough by eating very fast. In this way I often succeeded in depriving the others of their proper portion (“Reminiscences of Childhood”, 31).

Kao i druga vinebaška deca, rano je počeo da primenjuje ritualni post (“Early Childhood”); između pete i dvanaeste godine života, dete je trebalo da prizove nekog dobrog duha, dobije od njega blagoslove i zapovesti (veštine, znanja, čak i buduće zanimanje), i tako stekne svog ličnog natprirodnog zaštitnika. To se postizalo postom, molitvom i duhovnom disciplinom (meditacijom; slušanjem uputstava i mitskih priča odraslih) na nekom izolovanom mestu, u vidu vizije, upečatljivog ili rekurentnog sna itd. Uprkos stavu skrušenosti i naporima da istrpi glad i žeđ, Semu to nikada nije pošlo za rukom i zato je lagao o svojim navodnim duhovnim iskustvima: „I was not speaking the truth. I was hungry (...), yet I was given the food that is carefully prepared for those who have been blessed” (“Fasting”, 26).

U pubertetu je otkrio druga interesovanja, počeo da se prikrada tabuisanim devojkama u izolaciji i da laže o svojim navodnim uspesima u udvaranju (“Courtship”); da odlazi u grad sa bratom kako bi od belaca isprosili hranu, odeću i sl., ponešto ukrali (“I used to steal a great deal”, veli on) i zaradili novac tako što su pogađali mete zahvaljujući veštom rukovanju lukom i strelama (“Wandering and Hunting”, 87). Sve što bi na taj način sakupili davali su roditeljima. Mnogo vremena provodili su napolju, u lovu i ribolovu, igri i lutanju po okolini.

16 Prema aktu o raspodeli slobodne zemlje iz 1862. (Homestead Act), belci doseljenici na zapadu SAD (zapadno od reke Misisipi) imali su pravo na 160 jutara (oko 65 ha), po ceni od 1 dolara i 25 centi po jutru (Braun 2010, 45).

Po svojoj izričitoj želji, Sem je kratko pohađao školu u Tomahu u Viskonsinu, jedne zime dok je boravio kod dede usvojitelja. Pošto on ne navodi druge podatke, osim da je škola približno u to doba bila izgrađena, teško je sa sigurnošću reći koliko je tada imao godina. Indijanska industrijska škola s internatom osnovana je 1891, a počela sa radom 1893.¹⁷ i primala je učenike uzrasta od 5 do 18 godina, što znači da je mogao imati 16 ili 18 godina kada je stupio u nju (kao približan datum rođenja ponegde se navodi i 1877.).

Semovo „doba nevinosti” završilo se ubrzo nakon toga, za vreme njegove petodnevne inicijacije u društvo šamana u Vitenbergu, kada je otkrio, na svoje veliko razočaranje, da je bio u zabludi i da su ga poštovane, moćne starine obmanule: “They only do this to make money. I also thought then that many of the sacred things about they had spoken to me were not true either. (...) I did not experience any change within me. All that I felt was that I had become a deceiver in one of Earthmaker’s creations” (“Initiation into the Medicine Dance”, 111).

Kritičke analize teksta i tumačenje značenja *Crashing Thunder-a*

„Dokumenti života” koje je Radin priredio bili su svrstani u antropološki pravac „kultura i ličnost”, zajedno sa klasičnim psihobiografijama američkih starosedelaca iz 1930ih i 1940ih, kakve su one iz pera Voltera Dajka (*Left Handed: Son of Old Man Hat*), Lea Simonsa i njegovog informanta Dona Talajesve (*Sun Chief: The Autobiography of a Hopi Indian*)¹⁸, Rut Anderhil (*Autobiography of a Papago Woman*) i dr. (v. Kovačević 2006; Kovačević, Antonijević, Trebješanin 2013a). U duhu ove orijentacije, Rut Benedikt je 1934. definisala životnu istoriju „svakog pojedinca” kao „prilagođavanje obrascima i merilima koji se u njegovoj zajednici prenose s kolena na koleno” (1976, 30). Prema njevoj oceni, „The unique value of life histories lies in that fraction of the material which shows what repercussions the experiences of a man’s life—either shared or idiosyncratic—have upon him as a human being moulded in that environment” (Benedict 1948, 592).

Indijanske autobiografije i biografije, međutim, nisu stvarali samo antropolozi i psiholozi, nego i razni edukatori, književnici i naučni amateri zainteresovani za istoriju i delovanje javnih ličnosti, često sa mnogo više sluha za društveni i politički kontekst događaja.¹⁹ „(...) [A]ll the professional an-

17 Njegova sestra je, po želji najstarijeg brata, tada upisana u školu u svojoj 9. godini. Posle dva razreda u Tomahu i duže pauze, nastavila je školovanje u Vitenbergu. Tada je formalno postala luteranka, prošavši obred krštenja i konfirmaciju.

18 Don C. Talayesva, *Poglavica Sunca: Autobiografija hopijskog Indijanca*. Tekstove skupio, izabrao i uvod napisao Leo W. Simmons. Zagreb: Naprijed. 1964.

19 Neki još u XIX veku, kao novinar Džon B. Paterson koji je 1833. objavio prvu indijansku autobiografiju u saradnji s Antoanom Leklerom, zapisivačem i prevodiocem narativa – J. B.

thropologists who took Indian lives in print in this period focused on private individuals. To my knowledge, no one of them sought out any of the world-historical figures (...) who had participated in or witnessed epochal events—(...)" (Krupat 1985, 110). Verovatno najpopularnija i jedna od najdirljivijih jeste životna priča Crnog Losa (1863–1950), *Black Elk Speaks*, koju je 1932. priredio pesnik-mistik Džon Nejhard.²⁰ Radeći na svojoj narativnoj poemi, „The Song of the Messiah” (*Cycle of the West*), Nejhard je tragao za usmenim istorijskim svedočenjima o mesijanskom pokretu Ghost Dance,²¹ koji se tokom 1880ih raširio u severnim ravnicama i završio pokoljem kod Ranjenog kolena u Južnoj Dakoti 1890. godine. Sreo je Crnog Losa 1930. u rezervatu Pajn Ridž i otkrio ne samo da je on rođak čuvenog poglavice Ludog Konja (ub. 1877, nakon Kasterovog poraza kod Litl Bighorna) i svedok bitke iz 1890, već i duboko religiozan čovek obdaren „natprirodnim moćima” (Neihardt 2014, Preface to the 1961 Edition, loc. 305).

Duhovna veza između ova dva čoveka, modernog epskog pesnika i poluslepeg tradicionalnog mistika, omogućila je nastanak jednog od najlepših dela te vrste u nativnoj američkoj književnosti. Životnu priču Crnog Losa, koju je stenografski zabeležila Nejhardova ćerka na osnovu simultananog prevoda kazivačevog sina, pisac je dopunio svojim beleškama nastalim u toku kazivanja i dao joj konačnu književnu strukturu i formu. Crni Los nije govorio engleski, ali Nejhard verovatno nije znao da je njegov kazivač bio pismen na svom maternjem jeziku. Čitao je Bibliju na dakota jeziku i pisao na lakota; sa svojih putovanja po Evropi krajem 1880ih²² slao je kući pisma koja su objavljivana u crkvenim novinama (note 7, 299).

Patterson, *Black Hawk: An Autobiography* (Crni Jastreb: Autobiografija, Beograd: Utopija, 2007); Stiven M. Baret, upravnik škole u Lotonu, Oklahoma, koji je studirao sociologiju – S. M. Barrett, ed., *Geronimo's Story of His Life*, 1906 (Džeronimo, *Moja priča*, Beograd: Utopija, 2004); istaživač amater i aktivista Lukul V. Makvorter – L. V. McWhorter, *Yellow Wolf*: , 1940 i dr.

20 Prevedena je na više od dvadeset jezika, a 2007. i na hrvatski. Najnovije i najkompletnije izdanje izašlo je 2014, bogato opremljeno predgovorima Dž. Nejharda i Vajna Delorije, uvidom Filipa Dž. Delorije, kritičkim tekstom i napomenama antropologa Rejmonda Demalija (stručnjaka za kulturu Lakota i autora studije *The Sixth Grandfather*, 1984), pratećim tekstovima drugih autora i autorki, Nejhardovom prepiskom, fotografijama, crtežima itd.

21 Osnivač eshatološkog učenja i Plesa duhova bio je sveštenik i prorok Vovoka (Džek Vilson), Pajute Indijanac iz Nevade (Mooney 1896). Crni Los ga naziva Wanekia (Spasitelj; takode ind. ime za Hrista) i „the son of the Great Spirit”: „He told them that there was another world coming (...). It would come in a whirlwind out of the west and would crush out everything on this world, which was old and dying. In that other world there was plenty of meat, just like old times; and in that world all the dead Indians were alive, and all the bison that had ever been killed were roaming around again” (*Black Elk Speaks*, 145). Džejms Muni, takođe savremenik događaja i saradnik Biroa za etnologiju, navodi da su mitški „ciklusi propasti” bili poznati raznim plemenima, ali da se najtužnija profetska forma ovog mita javlja kod Vinebaga, koji su od sredine veka tvrdili da se bliži svršetak njihovog 10. pokolenja i da će na kraju 13. uslediti potpuno uništenje „crvene rase” (Mooney 661).

22 Kao član cirkuske trupe „Wild West” Bufala Bila, proveo je skoro tri godine u Engleskoj, Francuskoj i Nemačkoj.

Knjiga o religioznoj viziji svetog čoveka i sveštenika (*wichasha wakon*) Oglala, transcendentnom iskustvu koje mu je od detinjstva obeležilo život postavši vokacija i misija, otada je postala neka vrsta severnoameričke „biblije”, ne samo za narod Lakota u Pajm Ridžu, gde je Nikolas Blek Elk živeo i delovao kao misionar nakon primanja hrišćanske katoličke religije, već i za „sva plemena”, po rečima Vajna Delorije (Foreword, loc. 190). Promene njenog značenja i značaja od 1930ih do danas odražavale su, kao i u slučaju *Crashing Thunder*-a, glavne pomake u interpretativnom procesu usled razvoja naučnih diskursa u humanistici i antropologiji kao i indijanskih ideoloških i političkih diskursa. O tome eksplicitno govore tekstovi Vajna i Filipa Delorije (oca, aktiviste i sina, naučnika) i Rejmonda Demalija u *Black Elks Speaks*, kao i Krupatovo zalaganje (1985, 1989, 2014) da se indijanske autobiografije uvrste u kanon američke književnosti.

U napred citiranom, „jeretičkom” govoru o odnosu između antropologije i humanističkih disciplina, Benedikt je napomenula: „But if we are to make our collected life histories count in anthropological theory and understanding, we have only one recourse: we must be willing and able to study them according to the best tradition of the humanities” (1948, 592; up. Geertz 2003). To što je Benediktova zagovarala i prizivala ostvarilo se u drugoj polovini XX veka, kada se obnavljanje interesa za lične izvore, autobiografske narative ili životne istorije (često prezentovane i u formi biografija) podudarilo s opštijim interesovanjem za simboličku analizu, značenje i tekstove (Cruikshank 1990, 1). U 1970im je usledila „opšta renesansa” autobiografije u književnim proučavanjima na Zapadu, a najviše u Nemačkoj, Francuskoj i SAD (Nigl 93). Približno u isto vreme, teorijsko-metodološka promena u američkoj antropologiji omogućila je da se ponovo otkrije „moć individualnog glasa” u etnografiji, uključujući i jastvo samog etnografa (njegovo ili njeno) kao otelovljenog i polno/rodno određenog subjekta, i da se oni analiziraju na nove, refleksivno-kritičke i interpretativne načine (Okely, Callaway 2001; up. Kovačević 2006, 20–35).

Slično etnografskoj monografiji, nativna autobiografija, takođe, ne nastaje u društvenom, kulturnom i istorijskom vakuumu. Indijanska autobiografija je po definiciji američki saradnički žanr koji se, prema Krupatu (1985, 31), zasniva na „načelu *original bicultural composite composition*”. To su složena, sintetička naučna i umetnička dela, nastala kao rezultat konfrontacije i artikulacije dva različita „načina proizvodnje teksta”, tj. naučnog i umetničkog, i dveju različitih kultura, odnosno vrsta kulturne tradicije, usmene i pisane (*ibid.*, 1–27; Krupat 2007a, xv).

U doba antipozitivističkog zaokreta i poststrukturalizma, Radinov *Crashing Thunder* je postao zanimljiv kao rani primer „zamagljivanja” granica između antropologije, istoriografije i književnosti. Od 1960ih, distinkcije između fikcije i nefikcije, činjenica i teorije, odnosno tumačenja, subjektivnog (tzv. emskog) i objektivnog (etskog), ili „blizu iskustva” i od iskustva udaljenog opisa kulture, postale su porozne i podložne preispitivanju (v. Geertz 2010 [1983];

Clifford 1986). Demalijeva kritička studija *The Sixth Grandfather: Black Elk's Teachings Given to John G. Neihardt* (1984) i Krupatove studije o drugim indijanskim autobiografijama (1985, 1989, 1994) izazvale su krizu poverenja u ove tekstove i podstakle novu vrstu interesovanja, pitanja u vezi sa transkripcijom, prevođenjem i tumačenjem oralnih i pisanih nativnih dela, odnosom između kazivača, pisaca i urednika i književnim umetničkim izrazom.²³

Pažljivim proučavanjem kompozicije Radinove knjige, Arnold Krupat je ustanovio da ona potvrđuje uvide poststrukturalne teorijske kritike: da narativi nikada ne govore o stvarnosti na očigledan način; da se tekstualna konstrukcija činjenica uvek zasniva na prethodnoj interpretaciji; i da je priroda zajedničkog stvaranja tekstova takva da će u indijanskoj autobiografiji govoriti kako subjekti autobiografija i njihova kultura tako i urednici autobiografija i njihova kultura (Krupat 2007a, ix). Moto za svoju studiju o indijanskim autobiografijama pod elokventnim naslovom *For Those Who Come After* Krupat pozajmljuje, verovatno promišljeno, od *Crashing Thunder*-a: „I thought I would write down and tell you all these things so that those who came after me would not be deceived”. Ironija je u tome što ove reči izvorno ne potiču od indijanskog autobiografa nego od antropologa Pola Radina: „This is the reason I gave when trying to induce the Winnebago to give me information (2007, 203, nap. 32).

Krupatova uporedna, intertekstualna analiza mnoštva autobiografskih narativa u Radinovom vinebaškom opusu otkrila je više slučajeva nepouzdanosti u pogledu autorstva (pripisivanje istog materijala različitim informantima), ponovljena izdanja koja sadrže već korišćen materijal i izmene prevoda (stilske prerade; naknadne interpolacije itd).²⁴ Sve to ukazuje na direktan uticaj antropologa kao prevodioca i urednika (Krupat 1985, 94–105). Krajem XX veka, ova saznanja su navela kritičarku Mišel Bernam (Burnham 1998) da preispita Radinovu navodnu naučnost i fundamentalnu pretpostavku boasovske antropologije, suprotnost između „činjenice i teorije ili interpretacije” (Krupat 1985, 77–79), u svetlu kritičkih pojmova postkolonijalne, poststrukturalne i postmoderne teorije, koju u okviru Nove indijanske kritike najdoslednije reprezentuje Džerald Vizenor (1993, 1993a).

Dok Krupat konstatuje bikulturno obeležje indijanske autobiografije kao intrinzično svojstvo žanra, Bernam problematizuje upravo uredničke intervencije etnografa budući da one otežavaju čitanje *Crashing Thunder*-a kao etnografske autobiografije, tj. verodostojnog nativnog svedočanstva. Prema njoj, nategnuta teza o prosečnosti i reprezentativnosti životnog iskustva indijanskog

23 Tome su, naravno, doprineli i mnogi drugi istaknuti autori i autorke koji ovde ne mogu biti pomenuti, a kad je reč o nativnim oralnim žanrovima i tekstovima, posebno Del Hajms i Denis Tedlok svojim sociolingvističkim i folklorističkim radovima (Krupat 1985, 1–27).

24 *Crashing Thunder* se završava ovako „This is the work predestined for me to do”, umesto „This is the work that was assigned to me” (1920, 449). Radin je izbacio i Semovu rečenicu iz prethodne verzije: „Then my brother [tj. Radin] had us do this work, (aided by) my older brother and my younger brother [tj. Oliver Lamer]”. Nensi Luri nije mogla da objasni zašto je tako postupio.

subjekta, za šta Sem Blousnejk („a true rake's progress”; Radin 2007, xxii) svakako nije bio pravi kandidat, predstavlja simptom „scijentističkih” pretenzija boasovske antropologije.

Dok Radin svoje tvrdnje o istinitosti ove autobiografije zasniva na isповestima informanta, što uključuje i Semovo priznanje da je „sve vreme lagan” (Radin 2007, 135), Bernam smatra da je ovo priznanje ključno. Ono stvara „nerazrešiv paradoks” u tekstu i istovremeno podriva naučni autoritet etnografa, a time i koncepciju istine na koju se tradicionalno oslanjao diskurs etnografije. Posredi je simptom nečeg drugog a ne istine – implicitne i dvosmislene „jezičke igre” koju narator vešto igra sa etnografom, naivnim i površnim čitaocem utoliko što naseda na provokaciju. S. Blousnejk reprezentuje istovremeno *figuru* varalice i jezičke operacije pripadajućeg diskursa. Zbog toga Bernam sugerise da se *Crashing Thunder* mora najpre čitati kao primer diskursa varalice, a tek potom kao primer autobiografske ispovesti (Burnham 470).

Kritičarka napominje da je Sem Blousnejk bio glavni Radinov izvor priča o varalici u plemenskom folkloru, što je promaklo Krupatu i drugim analitičarima. Reč je o ciklusu vinebaških mitova i narodnih, svetovnih priča, *The Trickster: A Study in Native American Mythology*, drugom zajedničkom i veoma popularnom delu Radina i S. Blousnejka, sa komentarima Karla Kerenjija i Karla G. Junga (Radin [1956] 1972).²⁵ Prema Bernam, jedina koja je u Semovom narativu uočila „tradicionalne domorodačke forme” kakve su priče o junačkom podvigu („counting coup”) i lovu bila je Herta Don Vong (Dawn Wong). Ona je smatrala da je narator preinačio ove folklorne priče u kontekstu indijanskog susreta sa belcima i života u rezervatu, tako da se lov na bizone pretvara u jurenje žena ili novca (godišnjih isplata anuiteta). Vongova je, međutim, previdela „dominantni narativni izvor” u *CT*, a to je priča o varalici, smatra Bernam (Burnham 472–473).

Izraz *trickster discourse* odnosi se na eponimičku priču o Trickster-u plemenskoj mitologiji koja, prema Bernamovoj, generise folklorni obrazac Semove životne priče/istorije i na kritičku interpretaciju Džeralda Vizenora, teoriju o triksterizmu kao vrsti lingvističko-semiotičke igre i konstitutivnom delu šire strategije nazvane *Postindian survivance*²⁶ (Burnham 478; Vizenor 2008). Prema ovoj interpretativnoj pretpostavci, dubinska struktura životne istorije *Crashing Thunder*-a počiva na vinebaškom mythosu o varalici Wadjunkaga, možda jednom od onih kulturnih „heroja sa hiljadu lica”, koga je Radin uporedio sa

25 Prevedeno je na nemački (1954) i italijanski (*Il Bricone divino*, 1965). Nemački prevod, *Der Göttliche Schelm*, imao je 9 izdanja u periodu 1954–1979.

26 Ovaj neologizam u Vizenorovoj upotrebi ostaje namerno neodređen i polisemičan: „The theories of survivance are elusive, obscure, and imprecise by definition, translation, comparison, and catchword histories, but survivance is invariable true and just in native practice and company. The nature of survivance is unmistakable in native stories, natural reason, remembrance, traditions, customs and is clearly observable in narrative resistance and personal attributes, such as the native humanistic tease, vital irony, spirit, cast of mind, and moral courage. The character of survivance creates a sense of native presence over absence, nihility and victimry” (Vizenor 2008, 1–2).

Prometejom (a K. Kerenji sa Hermesom). Radin je bio sklon pretpostavci da simbolička figura varalice, njegova amoralna priroda, nagonski postupci i zbrka koju oni izazivaju u svetu predstavljaju arhetipske teme (*speculum mentis*; Jungova *psihologema*, arhetipska psihička struktura), poznate mnogim drevnim kulturama (Radin 1948; Radin 1972, Prefatory Note, xxiii–xiv). U knjizi *The World of Primitive Man* (1953) preinačio je svoje tumačenje naglašavajući aspekte satire i socijalne kritike vinebaškog društva u pričama o varalici: one su sredstvo u kanalisanju osećanja nezadovoljstva, neadekvatnosti ili neprilagodčnosti usled prinuda koje društvena organizacija, norme, očekivanja (posebno ratnička čast) i kontradikcije u ideološkoj strukturi nameću pripadnicima zajednice. Varalica, međutim, „resolved nothing, ‘except in so far as he demonstrated what happens when man’s instinctual side is given free reign’ (Radin 1953:338)” (Lindberg 2000). Ciklus o varalici tako postaje vinebaška mimetička i *pokazna* forma, metaforičko sredstvo izražavanja i način prikazivanja ljudskih strasti (up. Gerc 1998).

Vizenor, međutim, kritikuje tradicionalne antropološke pokušaje da se varalica razume unutar zapadnjačkih paradigmi nauke i sopstva. Prema njemu, društvena nauka nije u stanju da razume varalicu zato što je varalica „komični holotrop” i tip jezičke igre koja je u suštini nespojiva sa racionalističkom metodologijom (kauzalnom, strukturalnom ili formalističkom analizom) i monološkom dimenzijom naučnih diskursa (Vizenor 1989, 1993b). Nauka je „monolog” koji se približava *hipotrapičkom* načinu u književnosti; kao takva, ona se suprotstavlja dijaloškim, komičkim i plemenskim izvorima varalice. Naučna etnografija je pokušala da ukroti triksterizam smeštajući ga u individualizovani lik umesto u jezik, odvojivši varalicu kao karakter od naratora priče o varalici i koristeći ga da otkrije postojanje strukturalnih binarnih opozicija u kulturi. Istovremeno, antropološke interpretacije prikrivaju i poriču načine na koje triksterizam kao strategija p(r)okazuje imperijalističke odnose moći ugrađene u odnos između antropologije i proučavanih kultura, dodaje Bernam (Burnham 478).

Vizenor se protivi strukturalnim binarnostima, reprezentacionizmu i racionalističkim modelima društvene nauke (npr. u studijama Endrjua Vidžeta i Čarlsa Larsona), i daje prednost „hermeneutici, postmodernim tumačenjima i problemima prevođenja” (1989, 2). Ali, ponekad ostavlja utisak kao da je i njegovo rezonovanje zarobljeno u okvirima „velike podele” i oštih distinkcija poput ove između tragičnog i komičnog pogleda na svet, odnosno načina predstavljanja. Za Radina, folklorni svet nativnih društava nije bio ni tragedija ni komedija u čistom vidu, iako ga je smatrao bližim dubljim korenima obeju dramskih vrsta²⁷ (Diamond 69–70; up. Kembel 2004, 35–39).

27 Taj stav prikladno izražavaju reči Crnog Losa i Džona Nejharda: „You have noticed that the truth comes into this world with two faces. One is sad with suffering, and the other laughs; but it is the same face, laughing or weeping” (117). Crni Los je na taj način objasnio značenje *hejoka* svečanosti, u kojoj se sve izvodilo „naopak”, tj. suprotno načinu postupanja u ozbiljnim obredima.

Prema tumačenju Bernam i Vizenora, varalica na komičan način dekonstruiše fundamentalnu težnju etnografije ka naučnoj istini, pokazuje da je binarna distinkciju između činjenice i fikcije neosnovana želja i odbija da se pripovedač odvoji od varalice. U tom kontekstu, Semovi opisi samog sebe kao lažova, ženskarosa i skitnice postaju „diskursivni markeri triksterizma”, a ne njegove ispovesti. Ove prividne ispovesti, upravo zbog toga što se opiru fiksanju i olakom povezivanju bilo sa istinom ili fikcijom, više su izazov nego potpora etnografskom autoritetu antropologa i tekstualnoj verodostojnosti koju je on težio da pripiše narativu, smatra autorka.

Prema Bernam, uloga koju *Crashing Thunder* igra u sopstvenom „tekstu-predstavi” za etnografa slična je njegovoj ulozi u cirkuskim predstavama za vašašku publiku. Big Winnebago, članovi njegove porodice i njihovi saplemeni bili su angažovani u trupama nativnih izvođača koje su od kraja XIX veka nastupale u Sent Polu, Milvokiju, Čikagu i drugim velikim gradovima.²⁸ Belci, organizatori i publika, očekivali su da vide „pravog”, „autentičnog”, a zapravo izmišljenog, Indijanca sa Divljeg zapada. Prema drugom Vizenorovom izrazu, to je bio vid „obrnutog striptiza” u simboličkoj praksi, koja se zasnivala na egzotizaciji i stereotipizaciji, manipulaciji uprošćenim i opredmećenim predstavama o „indijanskom identitetu” i „indijanskom telu”. Indijanski izvođači na pozornici doslovno su nosili na sebi takve ideološki konstruisane ambleme „indijanstva”, u vidu duge kose, oružja, tradicionalne nošnje, ukrasa i sl. Svi primljeni artefakti koji su se tokom akulturacije odomaćili u njihovoj svakodnevnoj upotrebi morali su biti uklonjeni, slično postupku retuširanja fotografija Indijanaca u okviru projekta „vizualne mitografije” Edvarda Kertisa (Runtić, Poljak Rehlicki 2013, 6).

Sem i njegova braća lako su mogli da se uklope u očekivanja publike, bili su visoki i snažni. Sem je bio naočit i stasit (188 cm, 113 kg), dobar plesač, rvač i bokser; „For all these reasons I was very arrogant”, veli on o samom sebi (134).

People liked me very much on account of my long hair and I was well paid. I kept on drinking all the time. I there learned to ride a bicycle and mount and ride horses. I used to call myself a cowboy, principally because I wore my hair long. Many vicious horses did I ride, and I was thrown off many times. I did all this not because I felt myself to be an expert, but because I was wild. On one occasion I took part in a bicycle race on a regular racetrack. I was in full Indian costume (...) („I Have a Fight”, 139–140).

28 O svojim nastupima u cirkuskim predstavama Sem govori usput u tri poglavlja: „Mariage”, „Shows” i „I Have a Fight”. Njegova sestra je konkretnija i navodi da je vinebaške izvođače angažovao belac Tomas Rodi (White Buffalo) iz Blek River Folsa, te da su ona i suprug nekad davno (ver. u prvoj deceniji XX veka) plesali u Vonderland Parku u Milvokiju (MWW 39). Pod vođstvom Rodija, izvestan broj Vinebaga je nastupao na Svetskoj kolumbovskoj izložbi u Čikagu 1893, u okviru mešovitog Indijanskog sela. Videti: Wisconsin Historical Society, Van Schaik, Charles, Organized Winnebago Indian Show Company, IM49570. Online at <<https://www.wisconsinhistory.org/Records/Image/IM49570>>

Mountain Wolf Woman se prisetila da su joj braća od tako zarađenog novca kupila bicikl dok je pohađala školu u Vitenbergu; bila je jedina devojčica u školi koja je imala bicikl i ponosila se time. U Semovom tekstu, međutim, nema ni pomena o tome. Ovaj detalj nije samo idiosinkratičan, u tom smislu što eventualno baca drugačije svetlo na „ocrnjenu” ličnost naratora, već je i etnografski relevantan podatak o srodstvu i daru. Tradicionalno, muškarci su iz pobedničkih pohoda donosili ratne trofeje (skalпове) i darove svojim sestrama, koje su onda mogle da se okite i diče ovim odličjima tokom višednevnih plesnih svečanosti u čast pobede; ali o udaji mladih devojaka odlučivala su starija braća a ne roditelji, one ponajmanje.²⁹

U svojoj podrobnoj, prilično uverljivoj i argumentovanoj dekonstrukciji značenja teksta, Mišel Bernam (pre)naglašava jedan aspekt narativa – značaj uočene analogije između Semove priče o sebi kao notornom lažljivcu i prevarantu i mitološkog diskursa o varalici, da bi ga potom interpretirala kao vid domorodačke strategije „otpora u tekstu” (jezička igra, humor, ironija, performativnost...) prema naučnom etnografskom diskursu. Taj diskurs se doživljava kao tuđ, nametnut, autoritaran, etno/logo/centričan, objektivizujući, hermetičan, smrtno ozbiljan itd. Ukratko, takvi su za Indijance jezik i nagomilano „beskorusno” znanje *anthros and other friends*, koji „pokušavaju da stvarne Indijance zarobe u mreži teorija” (Deloria 1988, 81). Svoj parodijski, na momente karikaturalan prikaz i kritiku antropologa uopšte, a posebno onih koji se u letnjoj sezoni smenjuju u indijanskim rezervatima, Vajn Delorija začinjava humoriističkim anegdotama i indijanskim vicevima.³⁰ Humor je u međuvremenu bio „shvaćen ozbiljno” – „jer nešto što bi bilo *samo* šala ne postoji” – i postao je predmet antropoloških analiza, posebno u proučavanjima etniciteta, zato što je „potencijalno snažna tačka pasivnog otpora dominaciji” baš kao što je i sredstvo u kategorizaciji potčinjenih etničkih grupa (Dženkins 2001, 114).

Kad je reč o tumačenju *Crashing Thunder*-a u postmodernom ključu, možda „tako danas stoje stvari za nas”, kao što bi rekao Kliford Gerc (2010, 85), ali je pitanje da li su tako stajale za pisce i čitaoce *Crashing Thunder*-a u 1920im (kontekst nastanka i prvobitnog prijema knjige). Prema Edvardu M. Bruneru

29 Mountain Wolf Woman je pohađala 6. razred kada je Sem pod dejstvom alkohola odlučio da je uda za svog poznanika. Protivno svojoj volji, napustila je školu i povinovala se odluci na majčin nagovor, da ne bi „osramotila” brata. Brak nije bio srećan i posle rođenja drugog deteta napustila je muža zbog njegove preterane ljubomore, što je prema tradicionalnim vinebaškim shvatanjima legitiman razlog da žena raskine brak (v. *Crashing Thunder*, 67). Drugog muža (Bad Soldier, Henri Stejsi) izabrao joj je najstariji brat (MWW 29–30, 37–38).

30 Npr.: „Into each life, it is said, some rain must fall. Some people have bad horoscopes, others take tips on the stock market. McNamara created TXF and Edsel. Churches possess the real world. But Indians have been cursed above all other people in history. Indians have anthropologists. (...) The origin of the anthropologist is a mystery hidden in the historical mists. Indians are certain that all societies of the Near East had anthropologists at one time because all those societies are now defunct. Indians are equally certain that Columbus brought anthropologists on his ships when he came to the New World. How else could he have made so many wrong deductions about where he was?” (Deloria 1988, 78, 79)

(1986), priča o otporu akulturaciji i asimilaciji, a verovatno i etnografizaciji (zatvaranju „stvarnih” Indijanaca u antropološke knjige i teorije), nije bila dominantna u indijanskom diskursu pre Drugog svetskog rata. Postala je dominantna tek od 1960ih, u vezi sa pokretanjem indijanskih organizacija i konferencija, objavljivanjem Delorijine knjige-manifesta *Custer died for your sins* i drugim važnim događajima. Poenta je u tome, kao što napominje Bruner, da različiti narativi imaju istaknuto mesto u diskursima različitih istorijskih perioda, tako da se pri njihovom tumačenju mora voditi računa o istorijskom kontekstu (143, 144).

Radinova pozicija, posmatrana u odnosu na „strogo” naučno jezgro discipline (Boas i Kreber) bila je marginalna i disidentska³¹ a ne ortodokсна, što je dobrim delom bilo posledica njegovih shvatanja istorije i posebno kulturne istorije domorodačkih društava, kao i autobiografskog metoda u njihovom proučavanju³² (Diamond 63–64). „For Radin *society* was a cluster of individuals, *culture* not a key-concept but an abstraction of individual ideas, and *history* the description of a period with specific events” (Lindberg 2000).

Ako su Radinove namere bile samo naučne i pozitivističke, kao što sugerise M. Bernam, zašto on u Predgovoru i Uvodu skicira jedan interpretativni okvir za čitanje *Crashing Thunder-a*, labav skup komparativnih pretpostavki o prirodi ovog dela, upućujući čitaocima na klasične primere žanra *ispovesti* (Avgustin, Ruso, Čelini) i realističkog žanra *comédie humaine* (Balzak), na filozofski prosvetiteljski roman kakav je Volterov *Kandid* ili jungovsko tumačenje simbolike snova pripisano Semu B.³³ Zato što *Crashing Thunder* može da se čita na ove načine, i ne samo da može, nego ga tako i čitaju oni čitaoci koje više zanima narativ nego proklamovani ciljevi i neostvoreni naučni ideali američke antropologije iz ranog XX veka. Bernam i sama napominje da promene u strukturi i sadržaju različitih verzija autobiografije „prirodno odražavaju promenu očekivanja kod čitalaca” (Burnham 473). Dok su u oba prethodna teksta, prvobitno namenjena antropolozima, narativi definisani kao narativi Indijanaca iz plemena Vinebago, naslov knjige *Crashing Thunder*, koja se obraća široj čitalačkoj publici a ne više samo stručnjacima, šalje i drugačiju poruku – da je reč o autobi-

31 Prema Dajmondovom svedočenju (59), Radin je bio istovremeno „marginalan i izrazito radikalan”, neka vrsta anarhiste, *yeshiva bocher* i kosmopolitski intelektualac koji se svuda osećao kod kuće ili se nigde nije osećao kod kuće. Možda ga je to osećanje alijenacije i nagonilo da se seli od fakulteta od fakulteta (Berkli, Čikago, Fisk, Kenjon, Brandis) i od jedne zemlje do druge. Predavao je na Kembridžu u Velikoj Britaniji (1920–25), na četiri univerziteta u Švedskoj, Italiji (Askona 1949), ponovo u Kembridžu, Mančesteru i Oksfordu (1952), kao i na Institutu Karla Gustava Junga u Cirihi.

32 Boas je naposljetku izrazio ozbiljnu sumnju u naučnu korisnost autobiografija u antropologiji (Krupat 1985, 80).

33 U suprotnosti prema drugačijem skupu ideoloških predstava o prirodnom stanju i plemenitom divljaku koje je nudila romantičarska literatura o Indijancima, od Šatobrijana do Fenimora Kupera: „... the belief that ... the Indians are still living in that delightful half-Arcadian condition of simplicity ...”; „the Indian has been a symbol for youth and freedom of expression, for freedom from the shackles of civilized constraint” (Radin 2007, xix).

ografiji „Indijanca”. Krupat, takođe, napominje da je knjiga bila namenjena „to the general public as a contribution to the science of culture” (Krupat 2007a, ix). Drugim rečima, *Crashing Thunder* je pre zamišljen kao popularno antropološko delo nego kao naučno u striktnom „boasovskom” smislu.³⁴

„Fascinantna” životna priča *Crashing Thunder*-a bez sumnje ne spada u kategoriju „običnih” ili „prosečnih” života (v. Zeitlyn 2008). Sem Blousnejk je od ranog detinjstva bio saživiljen s idejom iz majčine priče o proročanstvu njenog brata Belog Oblaka, da dete koje će roditi neće biti „običan” čovek: „(...) [A]nd from then on I felt that I must be an uncommon person” (“Early Childhood”, 1, 4). Ova poruka o neobičnosti i izuzetnosti ima važnu ulogu u Semovoj narativnoj interpretaciji sopstvenog životnog puta, kao element lične idiosinkrazije u njegovom samorazumevanju i samoprikazivanju: folklorna formula kojom se predodređuje životna sudbina još nerođenog deteta postaje zadati psihološki skript u njegovoj socijalizaciji.

Zbog toga ne mislim da je Radin stvarno verovao u „tipičnost” Semovog životnog iskustva (a možda i bilo čijeg iskustva). Podjednako ga je zanimao „autentičan”, „stvaran” čovek („the real man, man as he actually is”), i zamerao je društvenim naukama (naukama o čoveku) na tome što nisu u stanju da se bave čovekom „in all his vagaries, his inconsistencies, and his lack of direction”, nudeći umesto toga model izmišljenog čoveka koji „nikada nije postojao” (Radin 2007, xxv–xxvi). Želeći to da izbegne u sopstvenom radu, stvorio je pretpostavke da informanti govore svojim rečima i da pišu svojom rukom, kako u ovom delu tako i u celom njegovom vinebaškom opusu. Ova namera je ponekad transparentna već u naslovu – *The Culture of the Winnebago: As Described by Themselves*.

***Crashing Thunder* kao autobiografski narativ o verskom preobraćenju**

Arnold Krupat i Mišel Bernam sugerišu da je čitanje autobiografije Sema B. kao lične i, posebno, verske ispovesti površno ili naivno, između ostalog zato što je, kako Bernam tvrdi, Sem nepouzdan narator. Uprkos tome, smatram da je

34 Zauzimanje naučne „poze”, praćeno retorikom iz prethodnih etnografskih publikacija, moglo je biti i kompromisno rešenje u pripremi knjige kako bi se delo učinilo prihvatljivim za izdavača i finansijera. Radinovi odnosi sa Boasom, uticajnim „šefom” discipline i naučnim ustanovama bili su komplikovani, a katkad i konfliktni. Prvo terensko istraživanje 1908. obavio je zahvaljujući materijalnoj podršci svog brata Maksa Radina; da bi mogao da nastavi terenski rad, 1910. je tražio sredstva od Biroa za američku etnologiju i bio odbijen zbog Boasovog negativnog mišljenja. Šef Biroa ga je 1912. optužio za „falsifikovanje izveštaja”, da bi ga potom primorao da izbacii veliki deo materijala iz rukopisa za knjigu *The Winnebago Tribe*, koju će Radin objaviti tek 1923. Bez sigurnog zaposlenja i sa mnoštvom završenih a neobjavljenih rukopisa, Radin je 1920. zapao u depresivno raspoloženje i bio na ivici da odustane od antropologije kao profesije (Lindberg 2000).

njegova priča o susretu sa novom verom i preobraćenju važna i da boji značenje celog teksta, što podupire činjenica da je tome posvećeno sedam kratkih uzastopnih poglavlja koja progresivno vode do spasenja u „Finalu”.³⁵ Rut Anderhil je tako shvatala *Crashing Thunder*, više kao dramu „centering around a religious experience” nego kao autobiografiju u strogom smislu (Underhill 1974, ix). Krupat smatra da ovo određenje bolje opisuje delo *Black Elk Speaks*, koje on svrstava u književni žanr *romanse*, nego prirodu *Crashing Thunder*-a sa njegovim, u suštini, *komičnim* nacrtom i emplotmentom (Krupat 1985, 133–134):

Religion, decidedly, is of great importance in *Crashing Thunder*, but its importance lies more nearly in its ability to teach us how to achieve a descent life in this world (...). *Crashing Thunder* follows the educational ascendant of comedy to a happy ending (93). Certainly Black Elk, (...), a man who knew of the peyote church and valued religion at least as deeply as “Crashing Thunder,” could not see the comedy of civilization as anything than tragedy (94).

Prema Nensi Luri (1974, 102), tema lične priče u *Crashing Thunder*-u jeste traganje za zadovoljavajućim načinom života od strane „ambicioznog ali frustriranog pojedinca”, koji ga naposljetku nalazi u „vrednosnom sistemu” religije pejota. U knjizi *Primitive Man as Philosopher*, koju je objavio 1927, Radin je ukazao na značaj ove teme kada je obrazložio svoje interesovanje za procese kulturne promene i ulogu pojedinca u njima. U vremenima egzistencijalne krize i dezorijentacije, društvene, kulturne i lične, pojedinac je posebno podložan strepnji i strahovima pa i radikalnoj sumnji u validnost onih uverenja na kojima je njegov životni svet dotad počivao kao podrazumevan ili neupitan. Radin je smatrao, opravdano ili ne, da je u takvoj situaciji „(...) generally speaking, an individual is prone to become sufficiently objective to examine the presuppositions, particularly the religious and philosophical presuppositions, on which his culture has been built” (Radin 1957, 385).

Potom je izneo sažetu istoriju Vinebaga od druge četvrtine XVII veka, kada su oni došli u dodir sa belcima i „evropskom civilizacijom” i počeli da prave kompromise sa njome. Unutrašnje podele, izazvane nesuglasticama oko vitalnih pitanja kulturnog opstanka, dovele su do produbljanja ličnih frustracija i grupne demoralisanosti. Stanje se dramatično pogoršalo sredinom XVIII veka kada su se evropski doseljenici raširili u celoj oblasti (Viskonsin i severoistočni Illinois) koju je prvobitno naseljavao narod Vinebago. Do sredine XIX veka oni su uzastopno preseljavani u Ajovu (1832), Minesotu (1846) i Južnu Dakotu (1855), odakle su pobjegli u severoistočnu Nebrasku, gde je 1865. osnovan nov rezervat za njih (Lurie 2013). Dotada je ekonomska osnova plemenskog života bila razorena, kao i politička struktura, posebno klanovska organizacija³⁶,

35 „My Release from Prison and First Acquaintance with the Peyote”; „I Eat the Peyote”; „The Effects of the Peyote”; „I am Converted”; „I See God”; „Visions”; „I Have a Strange Experience”.

36 Tzv. moiety system ili dualna organizacija sa 12 klanova, koji su bili nejednako raspodeljeni između dve funkcionalno povezane polovine, označene kao Nebo ili Gornji narod i Zemlja ili Donji narod. Svaki klan je obavljao određenu funkciju koja je doprinosila funkcionisanju plemena kao celine: npr. klan Gromovita ptica iz prve polovine davao je naslednog

dok su „ideološke strukture” (mitologija i religija) funkcionisale „prirodno” i „u potpunosti”. Radin, štaviše, govori o „redudantnom funkcionisanju” ideološke superstrukture, o hipertrofiji religijskih obreda i duhovnih iskustava u potrazi za vizijama (1957, 397). Uprkos tome, u sudaru sa stvarnim uslovima života u rezervatima i proživljenim traumatičnim iskustvima, stara verska ideologija i prakse više nisu mogle da budu uverljive ili dovoljne za sve. Počeli su da se pojavljuju otpadnici, tragaoci i reformatori.

Kult pejuta je postao sastavni deo tzv. Indijanske crkve u Oklahomi, odakle se on širio dalje na sever i kod mnogih plemena istisnuo starije obrede i verovanja: „On je svuda udružen sa izvesnim stavom prema belim ljudima, bilo kao religiozni otpor njihovom uticaju, ili kao doktrina brzog prihvatanja načina života” belaca, i sadrži velik broj hrišćanskih elemenata „utkanih u njegov sklop” (Benedikt 1976, 111). Zajednički verski obred pričešćivanja pejotom i vodom izvodio se jednom nedeljno, obično u petak ili subotu nakon zalaska sunca, i trajao je celu noć do svanuća, ili četiri dana, odnosno četiri noći zaredom, uz molitve i pevanje. Pejot se izjednačavao sa vrhovnim božanstvom, vrhovno božanstvo (Tvorac, Veliki duh) sa Svetim duhom i njegovim Sinom, a obredno jedenje ili pijenje sa sakramentom pričesti.

Kada se konzumira u sirovom stanju, odnosno osušen ili u vidu rastvora, plod ove vrste kaktusa (*Lophophora williamsii*, endogena u Meksiku i Teksasu) deluje kao opojna droga; sadrži meskalin i druge psihoaktivne supstance. Obično izaziva vizuelne i auditivne halucinacije, ponekad i egzaltirano raspoloženje, što u stanju pobuđenosti učesnika obreda i neprestanog pevanja uz ritmično udaranje u bubanj može dovesti do ritualnog transa. Rut Benedikt je kvalitet tako izazvanog religioznog doživljaja poistovetila sa „dionizijskim doživljajem zanosa”. Interpretirala ga je kao vid opštije „dionizijske sklonosti u severnoameričkoj potrazi za priviđanjem”, svojstvene većini domorodačkih naroda (najviše onima na Velikoj visoravni i Severozapadnoj obali), osim trezvenim i „pitomim” Pueblosima na Jugozapadu. Kultura Zunjija i Akoma sa „strogim apolonijskim etosom” bila je podjednako nesklona upotrebi pejuta i drugih opojnih supstanci koliko i individualizmu, preterivanju i ekstremizmu u bilo čemu: „Ta odbojnost je tako snažna da je čak bila dovoljna da zadrži američki alkohol da ne postane državni problem u toj oblasti” (*ibid.*, 115).

U ovim kolektivistički i tradicionalistički usmerenim zajednicama bilo je, štaviše, teško dobiti idiosinkratičku životnu priču, što je posvedočio Lesli Vajt (White 1943) u slučaju Akoma i objasnio time što njihova kultura ne stvara „individualiste”, pojedinci nisu skloni „refleksivnoj introspekciji i analizi” i ne postoji verovanje da religiozno iskustvo zavisi od ličnog susreta sa natprirodnim bićem, duhom-zaštitnikom (326). Prema Vajtovom tumačenju, pripadnici Akoma zamišljaju svet kao neki ogroman i složen uređaj ili, tačnije, kao uređenje

mirnodopskog poglavicu, a klan Medveda iz druge polovine ratnog poglavicu i vojnog zapovednika; članovi klana Vuka činili su rezervnu miliciju, oni iz klana Bizona bili su javni narikači i glasnici poglavice plemena, članovi Losa čuvari vatre itd.

integriranih bića i sila, čije se ponašanje i delovanje saobražava jednom istom obrascu. Kada mu je naposljetku (1941) pošlo za rukom da zabeleži životnu priču sedamdeset trogodišnjeg Indijanca iz jednog puebla, Vajt se požalio da je „lična koliko i životna priča automobilske gume” (327).

Radin nije imao ovaj problem u radu sa vinebaškim informantima, mada se može postaviti pitanje etičnosti njegovih postupaka i psiholoških pritisaka koje je vršio na pojedince da bi od njih izmamio narative o ličnom religioznom iskustvu. To je posvedočila Nensi Luri u slučaju Mountain Wolf Woman koja se tome diskretno i vešto oduprla (Lurie 1974, 127), za razliku od njenog brata Džaspera:

On Paul's last trip, although I had not finished the translation, I didn't care to have any more to do with it, and said that somebody else should finish the work, my excuse being that I was busy. So, as soon as I heard that Paul had come, I packed up and hurried out west as quickly as possible, for I knew that he would bother the life out of me if he found me ("J.B.'s Account of His Conversion", in Radin 2017, loc. 564–571).

Na vinebaškom primeru-slučaju, Radin je mogao da prati i delimično posmatra mikroprocese u širenju novog verskog pokreta: pojavu propovednika, sveštenika i drugih harizmatičkih vođa, lokalne improvizacije i adaptacije liturgije u praksi posredstvom kreativnih pojedinaca, uticaj novih verovanja i običaja na svetovnu praksu u svakodnevnom životu, odnose između tradicionalnih, „konzervativnih” vernika i raskolničkih „sekti” itd. Imajući sve to u vidu, verovatno nije slučajno što su njegovi glavni informanti, braća Blousnejk, Oliver Lamer, Džon Rejv, Albert Hensli, Džon Baptist i drugi bili verski preobraćenici.

Osnivač religije pejota u plemenu Vinebago bio je Džon Rejv. Rejv je postao sledbenik ovog kulta početkom 1890ih u Oklahomi i počeo je da propoveda novu veru među pripadnicima svog plemena u Nebraski. Radin ga opisuje kao „a very remarkable man”, „the leader”, „a powerful personality and a wonderful organizer” (1920, 437, nap. 153). Zahvaljujući njegovom verskom žaru i misionarskim aktivnostima, vinebaška forma kulta pejota raširila se među Foks, Menomini, Odžibve (Čipeva) i Dakota Indijancima.

U početku, pejot je bio prihvaćen najviše zbog njegovih lekovitih svojstava; još nije bilo hrišćanskih elemenata obreda. Pokret je imao snažnu moralističku notu sa reperkusijama u svetovnom domenu: propagirao je trezven i odgovoran život, uzdržavanje od alkohola³⁷, monogamni brak, posvećenost

37 Alkoholizam kao „bolest” ili opsednutost „zlim duhom” skoro da je lajtmotiv u ličnim narativima o preobraćenju: Lamer opisuje Rejva kao nekad „lošeg čoveka” koji je samo lutao od mesta do mesta ne mogavši nigde da se skrasi, imao mnogo žena i do 1901. postao „težak pijanac” („O.L.'s Description of the Peyote Cult”, in Radin 2017, loc. 156). Hensli govori o svom teškom detinjstvu uz oca alkoholičara, što je kasnije i sam postao budući odmalena prepušten sebi, usamljen, povodljiv i nestabilan („Albert Hensley's Account of the Peyote”). Dž. Blousnejk opisuje svoj konflikt između jakog poriva da provede noć pijujući viski sa društvom i želje da udovolji Semu, da zajedno odu na skup pejotista u Rejvovoj kući („J.B.'s Account of His Conversion”, loc. 526) itd. – Komentarišući vezu između alkoholizma, gu-

istini i „samarićansko” milosrđe prema bližnjima (Radin 2017, „Dissemination of the Doctrine”; Hill 1990). Pod uticajem Alberta Henslija, koji je bio pismen i „polovično” primio hrišćanstvo potpavši pod uticaj protestantizma za vreme školovanja u Karlajlu³⁸, jedan deo Rejvovih sledbenika je prihvatio i Bibliju zajedno s obrednom konzumacijom pejota. Hensli je uveo čitanje Novog zaveta, krst kao simbol i obred krštavanja osveštanom vodom u kojoj je bio potopljen pejot. Iako nepismen, Rejv je spremno prihvatio Bibliju i obred krštenja novih članova, što je on kao vođa kongregacije i činio. Hensli je ponudio pokretu i legendu o poreklu religije sa juga, od Meskalero Apača i drugih grupa u njihovom susedstvu.

Džesi Klej je 1912. godine uveo potpuno drugačiji obred, koji je naučio za vreme boravka kod Arapaha u Oklahomi. U ovoj varijanti, obred se izvodio u zoru ili u vreme izlaska sunca, slično praksi nekih ranih hrišćanskih zajednica u Maloj Aziji i na Pontu (Vukomanović 1997, 41), i prema precizno utvrđenoj proceduri. Osoba koja je priređivala verski skup morala je da porani i obavi sve neophodne radnje u pripremi svetog prostora: od čišćenja zemljišta, podizanja tipija, izgradnje ognjišta i oltara, pravilnog razmeštaja svih obrednih rekvizita i relikvija, do formalnog načina ulaska, najpre sveštenika i đakona u povorci, potom sledbenika, prvo muškaraca pa žena itd. (Radin 2017).

Kad je Radin stigao na teren (1909), porodica Blousnejk je živela u rezervatu u Nebraski, oko 40 km južno od Sijuks Sitija (Ajova). Ova vinebaška zajednica je slovila kao „prilično konzervativna”: misionari Prezviterijanske misije uspeali su za 17 godina da pokrste samo jednu porodicu, koja se ubrzo ugasila (Radin 2007, xxi).³⁹ Samo nekoliko godina kasnije, u „Ličnim sećanjima” Džaspera Blousnejka antropolog upozorova čitaoca: „It must be remembered that the narrator was no longer a pagan when he dictated these texts, and the old beliefs seem false to him” (Radin 1913, 303, nap. 2). Narator se povremeno podsmehuje verovanjima koja je prihvatio u detinjstvu, kao adept šamana Thunder Cloud-a i posvećenik u tajna učenja i obrede društva Medicine Dance, da bi naposletku otvoreno priznao: „Before I joined the Peyote sect, all these things (...) I believed to be absolutely true. Not any of it is true; it is all falsehood and deception” (*ibid.*, 310); „Now that I am a Peyote follower, I know Earth-Maker (God); and what his Son accomplished for us only when he took upon himself human shape, that (also) I know” (312).

bitka kontrole i agresivnog ponašanja, Nensi Luri napominje da se prema takvim licima primenjuje efikasna tehnika bojkota i „ostrakizma” kao sredstvo društvene kontrole; obično je dovoljno samo značajno ćutanje i ignorisanje („beli pogledi”) od strane prisutnih da se problematična osoba postidi i pokunjeno udalji (Lurie 1974, 105).

38 U Karlajlu (Pensilvanija) je 1879. osnovana Indijanska industrijska škola s internatom za indijanske učenike.

39 Radin verovatno nije znao da je među tim preobraćenicima iz 1890ih bio i mladi Henri Ro Klauđ (1884–1950), iz klana Medveda. Kada je Radin započeo svoja istraživanja, Ro Klauđ je studirao na Jejlu. Bio je prvi Vinebago sa diplomom fakulteta (1910) i diplomom mastera antropologije (1914). (Pfister 2009)

Radin ga je najpre opisao kao „one of those serious and sedate middle-aged individuals whom one is likely to meet in almost every civilization ...” (1913, 293), a potom i kao „by far the more gifted” i pouzdaniji kazivač nego mlađi brat: „He was deeply religious, a complete conformist, insistent upon transmitting what he knew as faithfully, indeed, as meticulously as possible” (1972, 124).

His memory was simply prodigious. He recounted to me a ceremony which took him two months, working practically six hours a day, to tell me. But what is more to the point here is that he wove my presence among the Winnebago just then, into the whole fabric of his life. I was the preordained one who had sensed what was the proper time to come to the Winnebago, and this legend he diligently disseminated among all his relatives (...) (Radin 2007, xxi–xxii).

Ima istine u tome: Vinebago su verovatno izabrali Radina kao što je i on izabrao njih (slično odnosu između Crnog Losa i Nejharda); u doba sveopšteg indijanskog poraza, destrukcije i degradacije plemenske kulturne tradicije i „konfiskacije” sećanja, bili su obostrano zainteresovani za ono što su antropolozi nazivali „etnografsko spasavanje”. A tajno znanje koje mu je poverio ključni informant, o obrednoj praksi društva Medicine Dance i nauk o putovanjima i iskušenjima duše, Radin će objaviti tek 1945. u knjizi *The Road of Life and Death: A Ritual Drama of the American Indians* (1991).

Džasperovo preobraćenje u kult pejota, međutim, nije teklo glatko, kao što bi se moglo pomisliti na osnovu njegovih sećanja. „Sećanja” nam ne prenose celu priču o njegovom iskušenju i patnji, ambivalenciji i konfliktu: o razapetosti između starog (poznatog) i novog, u isti mah privlačnog i zastrašujućeg iskustva inicijacije; između starog identiteta (vezanosti za tradiciju) i novog, emergentnog; između lojalnosti starom „zavetu” (pripadnosti društvu Medicine Dance) i imperativa da se ispovedi i primi krštenje „srcem i dušom” kako bi mogao da odbaci sebe nekadašnjeg i doživi spasenje (“J.B.’s Account of His Conversion”).

Čak i nakon obreda krštenja i obećanja da će napustiti sva šamanistička verovanja i prakse, on sumnja u ispravnost svog čina i koleba se. Odlaze da ispuni zadatak koji mu je pod dejstvom pejota poverio misteriozni „glas”: *You are the one who is to tell of the medicine dance*. Pati od grize savesti i razmišlja u terminima greha: *Then I thought of all the unhappiness I would cause to members of the medicine lodge if I told the secrets of the medicine dance; and I asked myself if it really would not be a sin to cause so much misery*. Povlači se u osamu, vapeći i moleći se Tvorcu da mu pokaže pravi put. Oscilira između stanja duboke potištenosti i „savršene sreće” kada oseti iskrenu želju da saopšti sve što zna o šamanističkoj kosmologiji i obrednim misterijama društva: *‘This must be the work assigned to me by the Creator,’ I thought; and yet I have rejected the idea all the time*. Tek nakon neuspešnog pokušaja da fizički pobegne iz nepodnošljive situacije i iskušenja u vidu bolesti, sledi navodno razrešenje:

However, no sooner had I reached the home of my friend than I was seized with an attack of rheumatism, with which I had never been afflicted before, and the next morning Paul appeared with a wagon to take me back to Winnebago. Now I know that the telling and the translation of the medicine dance is my mission in life, and I am willing to tell all to the full extent of my knowledge ("J.B.'s Account of His Conversion", loc. 571).

Zaključak Lajonela Trilinga, da su se prva „nerazrađena” dela autobiografskog karaktera u zapadnoj Evropi pojavila baš u vezi sa religioznim iskustvom, može da bude iluminativan i u ovom slučaju:

Njegovi najraniji primeri nisu razrađeni; to su uglavnom oskudni zapisi o događajima iz religioznog iskustva. Ali, taj oblik nastavlja da se probija ka prodornijem ispitivanju unutrašnjeg života, njegova je svrha da čitaocu nametne zaključak da pisac ni u kojem pogledu ne može biti neveran ma kojem čoveku, jer je veran sebi, kakav je bio i jeste. Razume se, Rusoove *Ispovesti* (*Confessions*) postoje u drugoj dimenziji postignuća no ove prve engleske autobiografije, ali se na njih nastavlja (Triling 1990, 41).

Sem Blousnejk je, prema Radinu, kao ličnost i folklorni kazivač bio „anti-teza” starijeg brata:

Sam Blowsnake was facile of speech, sociable, superficial, selfimportant, possessed of very little religious feeling and with little interest in the past. He had, however, great literary gifts and a fluent style which was at its best when narrating personal events or novelettes, that is, worak, as opposed to waikan. He was fundamentaly a nonconformist, and where tradition permitted, only there – for he was until he was fifty years of age, still rooted in the old culture – he introduced new stresses and nuances and at times even drastic remodellings (Radin 1972, 124).

U Semovom autobiografskom narativu, preobraćenje u hristijanizovani kult pejota predstavlja tačku preokreta: doživljaj za kojim je celog života bezuspešno tragao postaje stvarnost, doživeo je viziju i video Tvorca. Taj čin nije samo verska i duhovna inicijacija, već je i slojevito, znakovito iskustvo preobražaja sopstva čije su posledice psihološke, moralne i društvene. To novo, radikalno drugačije iskustvo postaje okvir iz kojeg četrdeset petogodišnji narator promišlja svoj život u sadašnjosti i prošlosti, analizira ga praveći poređenja i sudi o sopstvenim postupcima. U poglavlju o svojim vizijama on kaže: „Now ever since that time, no matter where I am, I always think of this religion. (...) It is the only holy thing that I have become aware of in all my life” (193); i potentira u „Finalu”, u „Volterovom stilu”: „Before I joined the peyote I went about in a most pitiable condition, and now I am living happily and my wife has a fine baby” (203). Odatle proishodi i priznanje, ili naprosto konstatacija koju ne prati samoosušivanje ili krivica: „I lied all the time”. Iskazi ako ne istog a ono sličnog tipa javljaju se i u ličnim narativima drugih Radinovih sagovornika, kao lajtmotiv u njihovim opisima unutrašnjeg preobražaja usled autentičnog doživljaja *svetog*.

Stoga se ovo „paradoksalno” priznanje može razumeti i kao izraz jedne drugačije namere od one koju kritičarka M. Bernam pripisuje *Crashing Thunder-u* – poziranje za etnografa i belućku publiku simuliranjem istine, tj. poi-gravanje sa konvencijama autobiografske ispovesti: kao težnja ka „prodornijem ispitivanju unutrašnjeg života”, koja je verovatno svojstvena opisivanju specifično religioznog doživljaja kao intimnog iskustva (Radin 2007, xxxi). U svakom slučaju, svrha ovog iskaza u tekstu, intendirani *efekat* koji on treba da izazove kod čitaoca, jeste „zaključak da pisac ni u kojem pogledu ne može biti neveran ma kojem čoveku, jer je veran sebi, kakav je bio i jeste”.

Autobiografska strategija u proznoj fikciji⁴⁰ *Crashing Thunder-a*

Budući da je svaka autobiografija rezultat složenih „pregovaranja” (što uključuje odnos sopstva i drugih, kulturno uslovljena pravila pričanja ili pisanja itd.; Eakin 1985, xxii), deskripcije kao i imaginacije (u smislu načina zamišljanja, a ne doslovno izmišljanja), ne treba je smatrati za potpuno „neimaginativnu” i „nefiktionalnu” vrstu izvora⁴¹ (Howarth 1974, 365). Kada se *Crashing Thunder* čita kao autobiografski narativ-fikcija, postaje moguće da se u njemu otkriju pomešana obeležja različitih autobiografskih strategija ili, prostije rečeno, vrsta autobiografije u zapadnom pisanju, a posebno onih dveju koje Vilijam Hauart (*ibid.*, 367–376) označava izrazima „oratorska” i „dramatična” i analizira kroz njihove primere. U prvoj klasi autobiografija, čiji su obrazac Avgustinove *Ispovesti*⁴², naglašene su besedničke, propovedničke i didaktičke namere pisca: kao protagonista, on uči na svojim greškama ili gresima. Karakter protagoniste u *Crashing Thunder-u* dobro se uklapa u ovaj opis, npr., on kaže o sebi:

All I did was to wander from place to place, from one woman to another. I had four sisters and from them and from my parents did I receive all that I possessed and yet in spite of this, I claimed to be a great man! I then had two women staying with me as my wives. At one time I had as many as four, two at my parents' house and two at certain relatives of mine. I wasn't serious with any one of them. I lied all the time; I was always telling falsehoods. On one occasi-

40 Luis Renza preuzima ovaj izraz od Nortropa Fraja (*Anatomija kritike*) u svom prikazu „faktualne” koncepcije autobiografije: „Autobiography, in short, transforms empirical facts into artifacts: it is definable as a form of 'prose fiction'”, (Renza 1977, 2).

41 L. Renza, danas verovatno bolje poznat kao analitičar poezije Boba Dilana u autobiografskom kontekstu nego po svojim studijama o Edgaru Alanu Pou ili Hemingveju, došao je do zaključka da autobiografija zapravo nije ni fikcija ni istina, niti pak njihova mešavina, već jedinstvena prozna pojava svoje vrste: „self-defining mode of referential expression, one that allows, then inhibits, the project of self-presentation ...”; „a purely fragmentary, incomplete literary project, unable to be more than an arbitrary document (...)” (Renza 22).

42 Rusoove *Ispovesti* ne spadaju u ovu kategoriju nego u treću, koju Hauart označava izrazom „autobiography as poetry” (Howarth 1974, 376–381).

on I had four children born to me and each one had a different mother. Even after that I continued courting women and drinking (“My Brother is Murdered”, 135).

Postoje, štaviše, i drugi važni likovi čija je funkcija didaktička, besednička i propovednička. U poglavlju „The Teachings of My Father” (56–69), otac Crashing Thunder-a savetuje sina kako treba da živi i da se ponaša – da praktikuje ritualni post kako bi dobio blagoslove od duhova i da im redovno prinosi žrtve zahvalnice, da zasluži priznanja koja se stiču junačkim podvigom, da *govori istinu* o svojim postignućima (59), da ne preteruje u hvalospevima o sebi, da poštuje svoju buduću suprugu i žene uopšte: „Do not abuse your wife. Women are sacred. If you make your wife suffer, then you will die in a short time. Our grandmother Earth is a woman, and in abusing your wife you are abusing her” (60) itd. Čak će i površan čitalac zaključiti da je Crashing Thunder kršio većinu ovih „zapovesti” i još mnogo drugih. Čujmo njega:

If I saw a woman drunk, I would steel her, for I was an adulterer. What I was looking for mainly was a woman to cohabit with, for in this way, I was able to get all her money. (...) In this way I often succeeded in inducing two or three women to live with me at the same time (“We Kill a Pottawattomie”, 147).

I would never married any woman permanently. I would live with one for awhile, and then with another. Sometimes upon my return after an absence I would find my temporary wife living with another man (*ibid.*, 148).

Drugi lik koji ima ulogu tradicionalnog autoriteta i duhovnog učitelja glavnog junaka jeste pominjani šaman Thunder Cloud, „sveti čovek” i istaknuti član tajnog društva Medicine Dance.⁴³ Tvrdio je da živi svoju treću reinkarnaciju na zemlji, da je lično sreo Tvorca na nebesima i pričao sa njime, da je dobio blagoslove od svih velikih duhova neba i zemlje kao i od četiri dobra diva-ljudoždera i sl. On je bio i glavni *protivnik* nove vere: propovedao je protiv saplemenika koji se pričešćuju pejotom („mescal-eaters”) i pretio im kaznama koje će ih snaći od velikog kulturnog heroja i mitskog osnivača šamanskog društva Medicine Dance, Zeca (Hare) (Radin 1913, 309). Odnos braće Blousnejk prema zetu-šamanu bio je ambivalentan, obeležen velikim poštovanjem i strahom od njegovih skrivenih, magijskih moći; Thunder Cloud je imao reputaciju ne samo velikog iscelitelja već i crnog maga („poisoner”, „bad shaman”). Uprkos povlastici koju im je tradicionalno dopuštao odnos između šuraka i zeta, da se šale sa njim bez ikakvih posledica, braća to nikada nisu činila. Šaman je bio dvostruki zet: nakon smrti prve supruge White Thunder, najstarije sestre braće Blousnejk, oženio se sa njenom mlađom sestrom po imenu Wihanga zato što je ličila na prvu ženu⁴⁴ (“My Brother-in-Law Thunder Cloud”).

43 Prema jednoj od „kardinalnih doktrina” ovog društva, njegovi članovi su verovali da nakon smrti odlaze na nebo, gde prebivaju pored samog Tvorca (Earth-Maker) i imaju mogućnost izbora, da se ako to žele ponovo vrate na zemlju u ljudskom obliku.

44 U narodu je bila raširena ova popularna varijanta verovanja u reinkarnaciju. Zbog toga su roditelji umrlog deteta usvajali dete ili odraslu osobu koja je najviše ličila na pokojnika/cu.

Treća ličnost je Semov deda usvojitelj, takođe šaman i član društva Medicine Dance: „He thought a great deal of me and I got along very well in every way. He was a great man, one who doctored and who had a great knowledge of medicine” („My Grandfather Adopts Me”, 89). Nakon smrti drugog dede s očeve strane i tradicionalne sahrane prema običajima klana, Sem je zauzeo njegovo mesto u društvu šamana.

Četvrta ličnost, i verovatno najznačajnija kad je reč o Semovom preobraćenju, jeste propovednik i sveštenik Džon Rejv. Za razliku od prva tri karaktera, junakovog oca, zeta šamana i dede šamana, on simbolizuje heterodoksiju ili „emancipaciju” od plemenskog verskog nasleđa, u zavisnosti od tačke gledišta. Kada iznosi svoju priču o preobraćenju, Rejv kaže:

Before I thought that I knew something but really I knew nothing. It is only now that I have real knowledge. In my former life I was like one blind and deaf. My heart ached when I thought of what I had done. Never again will I do it. This medicine alone is holy, has made me good and rid me of all evil. The one whom we call God has given me this (“John Rave’s Conversion to the Peyote Religion”, 179–185; 184).

It is now twenty-three years since I ate the peyote and I am still doing it (1912). Before that, my heart had been filled with murderous thoughts. I wanted to kill my brother and my sister. (...) All my thoughts were fixed on the warpath. (...) Now I know that was all caused by the evil spirit that possessed me. I was suffering from a disease. I even desired to kill myself; I did not care to live (185).

Ovaj navod je samo kratak izvod iz Rejvove životne priče u tri dela, koju je Radin objavio kao Appendix B pod naslovom „An American Indian religious and philosophical formulator” u knjizi *Primitive Man as Philosopher* (1957, 395–448). Njenu autentičnost je potvrdila Krupatova provera.

Drugi tip autobiografije, prema Hauartu, zasniva se na dramskim načelima: pisac nema ideju o sopstvenom razvoju (on je u suštini bio i ostao ista ličnost), niti neku određenu tezu/doktrinu koju treba da potvrdi i život posmatra kao predstavu na pozornici ili kao avanturu. U narativima ove vrste naglašeni su likovi, karakteri, događaji i situacije, a ne ideje, duhovne i moralne pouke, odnosno introspekcija i refleksija. Kao što kaže Hauart (Howarth 376), ovi autobiografi nisu učitelji ili propovednici, oni su pustolovi i aktivni protagonisti koji ostavljaju utisak kao da se kreću i delaju u „stvarnosti pozorišne iluzije”. Jedan od čuvenih primera ove strategije jeste *Moj život* Benvenuta Čelinija (Cellini 1951), ali ima i drugih (autobiografije Kazanove, Bendžamina Frenklina, Marka Tvena, Vilijama Karlosa Vilijamsa itd.). Zanimljivo je da sâm Radin u Uvodu (str. xxviii) napominje da je Čelinijev život u poređenju sa Semovim bio „jednoličan”.

Na primer, umrlo dete koje je Sem imao sa jednom ženom u Nebraski zamenilo je drugo, posvojiče iz plemena Menomini, o čemu on pripoveda u 23. poglavlju, „I Take a Trip to Nebraska”. Sema je usvojio deda s očeve strane („My Grandfather Adopts Me”), a njegovu sestru jedna sijuska porodica u Martinu, Južna Dakota (MWW 45).

Čelini u svojem opširnom i detaljnom životopisu (374 str. u hrvatskom prevodu), koji obuhvata period od njegovog rođenja 1500. do 1562. godine, evocira oko šezdeset slučajeva nasilja (tučnjave, dvoboji, bitke u ratu, ubistvo iz osvete, nasilje u bračnom životu...) u kojima je lično učestvovao. Pošto je izbegao smrtnu kaznu, zahvaljujući zauzimanju jedne uticajne pokroviteljke i bio osuđen na papsku tamnicu, mračnu i memljivu samicu pod zemljom, pokušao je da izvrši samoubistvo. U tome ga je sprečila misteriozna „ruka“, „neka božanska sila, koja je posredovala da mi spase život“ (Cellini 204). Nakon čudesnih snoviđenja i objava božanskog prisustva u tamnici, Čelini je poverovao da ga je Bog načinio „dostojnim za primanje njegovih tajni“, a vrhunski dokaz toga bio je navodno vidljivi oreol oko njegove glave (217–218). Njegov opis je tako podroban i konkretan da moderan čitalac uviđa kako je tu reč zapravo o optičkoj iluziji.

Kao i Čelini (Cellini 95–96), Sem je žudeo da osveti ubistvo voljenog starijeg brata⁴⁵, sa kojim je odrastao i bio nerazdvojan:

I felt quite heartbroken over it. I longed to kill the man who had murdered him. I felt that it would be better if I myself were dead. In this frame of mind I took to drinking a great deal. Indeed it was my wish to die drinking (...). Up to that time I had drunk secretly, but now I did so openly. Soon I became a confirmed drunkard (134).

Nastavio je da luta, pije, krade i kocka se, često gubeći sav zarađeni ili ukradeni novac, da se upušta u sumnjive poslove i prolazne veze sa raznim ženama umislivši da je „lady-killer“ (133). Želeći da izvrši junački podvig i tako zasluži ratna priznanja i ritualne počasti, pristao je da predvodi malu družinu koja je 1903. godine mučki napala, usmrtila i opljačkala Potavatomi Indijanca po imenu Kickapoo Shopodoc.⁴⁶ Bio je svestan da je njegov čin sa stanovišta tradicije nelegitiman jer prethodno nije dobio zapovest ili blagoslov duhova. Uprkos tome, „I struck his dead body, counted coup first and announced my new name, as I gave a war-whoop. I shouted ‘*Big Winnebago*⁴⁷ *has counted coup on his man.*’ Then the others counted coup also“ (150).

Ova avantura se nije završila onako kako je Sem očekivao; dobio je priznanje od oca, ali ne i javne počasti:

45 Sam događaj ostaje misterija za čitaoca zbog Semovog upadljivog ćutanja o tome i kratkog navoda njegove sestre da je srednji brat Henaga umro (a ne da je bio ubijen) nakon što je bio primljen u obredno društvo Medicine Dance i da je ona trebalo da zauzme mesto upražnjeno njegovom smrću (MWW, 30, 90).

46 Narator ne pominje njegovo ime (ver. zbog autocenzure), ali u posebnom poglavlju „The Character of the Murdered Pottawattomie“ (163–164) opisuje tog čoveka, koga su rođena braća mrzela (a navodno i belci u susedstvu) i naručila njegovo ubistvo od „nekog“ Vinebago Indijanca.

47 Ovo je Radinova interpolacija, čiju je funkciju objasnila Nensi Luri. Navođenjem imena hteo je da ponudi ključ budućim istraživačima u vezi s identitetom informanta, koga je zaštitio epinimom u naslovu (Lurie 1974, 98).

„My son, it is good. Your life is no longer an effeminate one. This is the manner in which our ancestors encouraged us to live. (...) However, we had better not have a Victory Dance as yet. We have the honor anyhow. We must be careful about the Whites. In the old days we were at liberty to live in our own way, and when such a deed as yours became known, yours sisters would rejoice and dance, we are told. Now, however, the law of the Whites is to be feared” (150–151).

Nakon toga, Semovo progresivno „raspadanje” („Dissipation”, 145–147) dostiže kulminaciju u stanju delirium tremensa:

I was shaking from head to foot. When I tried to drink coffee, I would spill it; when I lay down, I used to see big snakes. I cried out and got up. Then when I wanted to go to sleep again, I thought I heard some one calling me. (...) Whenever the wind blew, I thought I heard singing. I thought I heard imaginary people spit very loudly; (...). As soon as I closed my eyes I began to see things. I saw things that were happening in a distant country. I saw ghosts on horseback, drunk. (...) I recognized them, for they were people who had died long before. I heard the words of their song as they sang: “I, even I, must die some time, so of what value is anything, I think.”

Thus they sang, and it made a good song. I myself learned it, and later on it became a drinking song known by many people. (“I Get Delirium Tremens”, 157–158)

Posle dve godine, bio je uhapšen i proveo je oko godinu i po dana u istražnom zatvoru; počinitelj ubistva Piter Rokman je ostatak života proveo u zatvoru. Ubrzo po izlasku iz zatvora, Blousnejk se pridružio članovima svoje porodice i rođacima u Nebraski, gde je usledio njegov prvi susret sa pejetom, a zatim i preobraćenje.

Kao i drugi dramatični autobiografi, *Crashing Thunder* igra tako mnogo uloga da njegov pravi identitet („stvarna” ličnost) ostaje zagonetka. U svojoj zajednici i javnom životu, on je starešina i sveštenik lokalne crkve pejetista u rezervatu (Nebraska), nativni umetnik (izvođač i zabavljač) koji reprezentuje kulturu svoje grupe, etnografski informant i saradnik; nadaren pripovedač nekonvencionalnog tipa, pesnik, pevač, plesač, sportista ... a naposljetku, i prvi samouki vinebaški pisac.⁴⁸

Završna reč

Uprkos retorici o objektivnosti u pristupu „drugom” i njegovom tekstu, o „reprezentativnosti” iskustva subjekta i „istinitosti” njegovog svedočenja, Radin je svojim autorskim posredovanjem i uredničkim intervencijama u „izvornom” tekstu (tekstualnim verzijama) stvorio nešto drugo ili više od etnograf-

48 *Native American Authors: Browsing by Tribe: Winnebago Tribe: Winnebago Authors* <<http://www.ipl.org/div/natam/bin/browse.pl/t231>>

skog dokumenta. Teško je verovati da ovaj „antropološki trikster” Nianājinga (Stands On The Water)⁴⁹, koji je uporedo s etnološkim radom pisao poeziju i prozu, to nije uviđao.

Crashing Thunder kao lik-model i *Crashing Thunder* kao etnografsko-književno delo postali su u novom indijanskom ili postindijanskom kritičkom diskursu negativno konotirana alegorija: semiotički znak tuđeg „indijanca” (ovu reč Vizenor namerno piše malim slovom), manipulisanog, izmišljenog, konstruisanog, nepostojećeg, odsutnog ili nepredstavljivog (prisustva) Indijanca, kao da je svaki pokušaj predstavljanja indijanskog „sopstva” od početka bio osuđen da bude iskrivljen, postvaren i uprljan posredovanjem zapadnjačke nauke i umetnosti belaca, kolonijalističkog projekta i kolonizujućeg diskursa antropologije. Zbog toga je, za neke kritičare, krajnji Radinov rezultat artificialni „portret Indijanca”, poput reprezentativnog portreta u slikarstvu, i u tom smislu reprezentacija idealnog lika, u najboljem slučaju, stvarno postojeće osobe. „Stvarni” Vinebago Indijanac (ili personalizovana inkarnacija varalice kao figure, plemenskog (anti)junaka i tropa iz narodne književnosti) biva ukroćen, njegov lik i tajanstven (ironičan?) pogled je uhvaćen i zauvek fiksiran na portretu-artefaktu.

S tom razlikom što je ovde odnos između ugovornih strana mnogo komplikovaniji. Portret je u stvari autoportret, a portretista je istovremeno model koji pozira samom sebi i klijent. Naručilac portreta je antropolog u ulozi „mecene”: Sem Blousnejk je tri godine odlagao pisanje autobiografije, pravdajući se raznim izgovorima (šta će belci misliti o njemu? i sl.), da bi je naposletku, kad mu je zatrebao novac, završio u roku od 48 sati. Ali finalne poteze na slici ne čini portretista već naručilac, koji joj daje konačnu formu i izgled. Da poguram ovu analogiju, pozajmljenu od V. Hauarta (Howarth 364–365), još dalje: to je kao kada bi Čelinijev mecena tražio od umetnika da napravi sopstveni autoportret, a onda uzeo završenu sliku da je po svojoj zamisli malo „doradi” i potom je izložio u galeriji kao autoportret „Italijana” pod svojim imenom ili potpisom. Drugim rečima, performativnost koju Mišel Bernam pripisuje indijanskom naratoru može se u izvesnoj meri (ili smislu) pripisati i samom antropologu. Ali početna inicijativa i krajnja kontrola nad tekstem pripada samo antropologu kao autoru (Krupat 1985, 106). U tome su dekonstrukcionista delimično u pravu. Saradničke etno-autobiografije jesu zajednički tekstovi, i nisu zajednički.

Kad je reč o imperijalističkim odnosima moći između antropologa i proučavanih subjekata, odnosno poziciji nativnih saradnika/koautora,⁵⁰ situacija je post festum daleko od beznadežne: u Globalnoj „biblioteci”, kakav je World-Cat Identities, Sem Blousnejk je naveden kao „author, performer, contributor”. Time je sebi obezbedio književnu besmrtnost, pa se i onaj skript iz priče o njegovom rođenju, o neobičnom i izuzetnom čoveku, ukazuje u novom svetlu. Ali

49 Radinovo indijansko ime koje su mu dali vinebaški saradnici (Radin 1991).

50 Videti *The Encyclopedia of Hočak (Winnebago) Mythology*, by Richard L. Dieterle <<https://hotcakencyclopedia.com/ho.Contributors.html>>

se u novom svetlu ukazuje i Radinova uloga kao etnografa i antropologa-autora koji je to omogućio. Možda u tome leži paradoksalna moć antropološkog pisanja o drugima.

Kada knjigu *Crashing Thunder* smestimo u okvire uređivačke politike u 1920im, kritičkih izdanja iz druge polovine XX veka i današnjih tumačenja namera autora-urednika, autobiografske strategije pisca i naratora, značenja teksta kao diskursa itd., kao antropološki čitaoci više ne možemo da je posmatramo naivnim i nevinim očima. Ali i dalje možemo da je čitamo kao delimično fikcionalizovanu životnu priču u prvom licu o životnom svetu i iskustvu Sema Blousnejska i njegovih sunarodnika u hibridnoj „graničnoj kulturi” (Murphy 1964) rezervata u Nebraski i Viskonsinu na kraju XIX i početku XX veka. Uprkos svim kritikama, delo se iznova objavljuje, čita i tumači skoro ceo vek otkako se prvi put pojavilo. Neosporno je da autobiografija ima veliku književnu, istorijsku i antropološku vrednost.

Etnografski diskurs je u suštini žanr pripovedanja, njime upravlja implicitna narativna struktura ili priča koju antropolog stvara o proučavanim ljudima (Bruner 1986; Maggio 2014). Po tome je on sličan i, od svih naučnih diskursa, možda najbliži fikciji. Etnografija je antropološki žanr i vrsta pisma i po svojim efektima u recepciji čitalaca. Antropološko pisanje omogućuje da imena etnografskih subjekata iz reda tzv. običnih ljudi budu ne samo zapamćena, za razliku od većine njihovih anonimnih sunarodnika i savremenika (Zeitlyn 2008, 167), već i da se karakteri iz njihovih narativa „usele u naš život” poput imaginarnih likova iz umetničke proze. *Crashing Thunder*, *Black Elk* i *Mountain Wolf Woman*, samo su neki od primera „netražene slave” u antropološkom i književnom carstvu značenja i tumačenja. Ova metamorfoza stvarnih etnografskih subjekata u književne likove, portrete i „siluete” (izraz Dejvida Zajtlina) postaje moguća zahvaljujući tekstualnom posredovanju antropologa i „onih koji pišu” i pri tom „upisuju” značenja u živote drugih ljudi.

Literatura

- Benedict, Ruth. 1948. Anthropology and Humanities. *American Anthropologist* 50. 4 (Oct. – Dec., 1948): 585–593.
- Boas, Franz. 1922. “An Eskimo Winter”. In *American Indian Life*, pp. 27–34. Elsie Clews Parsons, ed. New York: Wiking Press.
- Braun, Di. 2010. *Sahranite mi srce kraj Ranjenog kolena*. Beograd: Otvorena knjiga.
- Bruner, Edward M. 1986. “Ethnography as Narrative”. In *The Anthropology of Experience*, pp. 139–155. Victor W. Turner and Edward M. Bruner, eds. Urbana and Chicago: University of Illinois Press.
- Burnham, Michelle. 1998. ‘I Lied All the Time’: Trickster Discourse and Ethnographic Authority in ‘Crashing Thunder’. *American Indian Quarterly* 22. 4 (Autumn, 1998): 469–484.
- Cellini, Benvenuto. 1951. *Moj život*. Zagreb: Matica hrvatska. Preveo s italijanskog Tin Ujević.

- Clifford, James. 1986. "Introduction: Partial Truths". In *Writing Culture: Poetics and Politics of Ethnography*, pp. 1–26. James Clifford and George E. Marcus, eds. Berkeley: University of California Press.
- Cole, Douglas. 1983. „The Value of a Person Lies in His *Herzensbildung*’: Franz Boas’ Baffin Island Letter-Diary 1883–1884”. In *Observers Observed: Essays on Ethnographic Fieldwork*, pp. 13–52. George W. Stocking, Jr, ed. History of Anthropology, Vol. 1. University of Wisconsin Press.
- Cruikshank, Julie. 1990. *Life Lived Like a Story: Life Stories of Three Native Yukon Elders*. By Julie Cruikshank in collaboration with Angela Sindney, Kitty Smith and Annie Ned. University of Nebraska Press.
- Deloria, Vine, Jr. 1988. *Custer Died for Your Sins: An Indian Manifesto*. Norman: University of Oklahoma Press.
- Diamond, Stanley. 2004. „Paul Radin”. In *Totems and Teachers: Key Figures in the History of Anthropology*, pp. 51–64; „Discussion”, pp. 64–71. Sydel Silverman, ed. Walnut Creek, CA: Altamira Press.
- Dženkins, Ričard. 2001. *Etnicitet u novom ključu*. Beograd: XX vek.
- Eakin, Paul John. 1985. "Foreword". In A. Krupat, *For Those Who Come After: Study of Native American Autobiography*, pp. xi–xxvi. Berkeley, Los Angeles: University of California Press.
- Elliot, Michael A. 2002. „Culture, Race, and Narrative: Reading Franz Boas”. In *The Culture Concept: Writing and Difference in the Age of Realism*, pp. 1–34. University of Minnesota Press.
- Eriksen, Thomas Hylland and Finn Sivert Nielsen. 2001. *A History of Anthropology*. London: Pluto Press.
- Fernández, James W. 2014. Anthropological Inquiry into the Force of the Emotions in the Family of Man: An Overview. *Ēndoxa*, Series Filosóficas, 33, pp. 13–36. Madrid: UNED.
- Gerc, Kliford. 1998. „Duboka igra: Beleške o balinežanskoј borbi petlova”. U *Tumačenje kultura* 1, 221–281. Beograd: Biblioteka XX vek: Čigoja štampa.
- Geertz, Clifford. 2003. A Strange Romance: Anthropology and Literature. *Profession*, pp. 28–36.
- Geertz, C. 2010. „Zamućeni žanrovi: preoblikovanje društvene misli”. U *Lokalno znanje: Eseji iz interpretativne antropologije*, 33–52. Zagreb: AGM.
- Gerc, K. 2010. *Antropolog kao pisac*. Beograd: Biblioteka XX vek i Knjižara Krug.
- Грдинић, Никола. 2003. Аутобиографија – проблеми проучавања. *Зборник Мајнице српске за књижевност и језик* 51 (3): 665–674.
- Hill, Thomas W. 1990. Peyotism and the Control of Heavy Drinking: The Nebraska Winnebago in the Early 1900s. *Human Organization* 49. 3 (Fall 1990): 255–265.
- Howarth, William L. 1974. Some Principles of Autobiography. *New Literary History*, 5. 2, Changing Views of Character, (Winter, 1974): 363–381.
- Компањон, Антоан. 2001. *Демон теорије*. Нови Сад: Светови.
- Ковачевић, Иван. 2006. *Традиција модерној: њрилози историји савремене антропологије*. Београд: Српски генеалогски центар: Одељење за етнологију и антропологију Филозофског факултета.
- Ковачевић, Иван, Dragana Antonijević i Žarko Trebješanin. 2013a. Metodološki okvir proučavanja nostalgije i životnih priča. *Etnoantropološki problemi* 8 (4): 945–963.

- Kovačević, Ivan, Dragana Antonijević i Žarko Trebješanin. 2013b. Teorijsko-pojmovni okvir za proučavanje nostalgije. *Antropologija* 13 (3): 1–26.
- Kroeber, Alfred Louis. 1922. "Introduction"; "Earth-tongue, a Mohave". In *American Indian Life*, pp. 5–16; 189–202. Elsie Clews Parsons, ed. New York: Wiking Press.
- Krupat, Arnold. 1985. *For Those Who Come After: A Study of Native American Autobiography*. Berkely, Los Angeles: University of California Press.
- Krupat, A. 1994. Ed. *Native American Autobiography: An Anthology*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Krupat, A. 2007a. „Foreword”. In *Crashing Thunder: The Autobiography of an American Indian*, pp. ix–xviii. Paul Radin, ed. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Krupat, A. 2007b. „Appendix”. In *Crashing Thunder*, pp. 205–212.
- Krupat, A. „Književnost američkih Indijanaca i kanon”. Prevela s engleskog Gordana Vuković. OKF– Otvoreni kulturni forum, 12. 05. 2014. <<http://okf-cetinje.org/arnold-krupat-knjizevnost-americkih-starosjedilaca-kanon/>>
- Lévi-Strauss, Claude. 1988. „Četiri winnebaška mita”. U *Strukturalna antropologija* 2, 184–196. Zagreb: Školska knjiga.
- Ležen, Filip. 2009. Autobiografski sporazum, dvadeset pet godina kasnije. *Polja* 459 (2009): 44–54.
- Lindberg, Christer. 2000. Paul Radin: The Anthropological Trickster. *European Review of Native American Studies* 14. 1 <<http://www.indis.se/?p=78>>
- Lindenlaub, Juliane. 2006. "How to talk about the future: A study of future time reference with particular focus on the Hocąk language". Erfurt: Philosophische Fakultät Universität. <www.db-thueringen.de/servlets/.../Derivate.../ASSidUE22.pdf>
- Lurie, Oestreich Nancy. 1974. "Preface"; "Appendix B: Commentary". In *Mountain Wolf Woman: Sister of Crashing Thunder: The Autobiography of a Winnebago Indian*, pp. xi–xx; 92–108. N. Oestreich Lurie, ed. Ann Arbor: University of Michigan Press. Fourth printing.
- Lurie, Oestreich N. 2013. *Wisconsin Indians*. Revised and Expanded Edition. Madison: The Wisconsin Historical Society Press. E-book edition.
- Maggio, Rodolfo. 2014. The anthropology of storytelling and the storytelling of anthropology. *Journal of Comparative Research in Anthropology and Sociology* 5. 2 (Winter, 2014): 89–106.
- Mooney, James. 1896. The Ghost-Dance Religion and the Sioux Outbreak 1890. *Fourteenth Annual Report of Bureau of Ethnology*, Part 2, pp. 641–948. Washington Government Printing Office.
- Mountain Wolf Woman. 1974. *Mountain Wolf Woman: Sister of Crashing Thunder: The Autobiography of a Winnebago Indian*. Nancy Oestreich Lurie, ed. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Murphy, Robert F. 1964. Social Change and Acculturation. *Transactions of the New York Academy of Sciences*, Division of Anthropology, Ser. II, 26. 7 (May 1964): 845–854.
- Neihardt, John G. 2014. *Black Elk Speaks*. Introduction by Philip J. Deloria; foreword by Vine Deloria Jr. The Complete edition. Lincoln: University of Nebraska. Kindle edition.
- Nigl, Ginter. 2009. Autobiografija – oblik i istorija književnog žanra. *Polja* 459 (2009): 90–98.

- Okely, Judith and Helen Callaway. 2001. Eds. *Anthropology and autobiography*. London and New York: Routledge.
- Parsons, Clews, Elsie. 1922. Ed. *American Indian Life*. New York: Wiking Press.
- Петровић, Соња. 2015. Усмена историја – културно вишегласје као мост између прошлости и садашњости. *Књижевна историја* XLVII, 157: 293–304.
- Pfister, Joel. 2009. *The Yale Indian: The Education of Henry Roe Cloud*. Durham and London: Duke University Press.
- Radin, Paul. 1913. Personal Reminiscences of a Winnebago Indian. *The Journal of American Folklore*, 26. 102, (Oct. – Dec., 1913): 293–318.
- Radin, P. 1920. The Autobiography of a Winnebago Indian. *University of California Publications in Archaeology and Ethnology* 16. 7, (April 15, 1920): 381–473. Berkeley: University of California Press.
- Radin, P. 1922. „Thunder-cloud, Winnebago Shaman, Relates and Prays“. In *American Indian Life*, pp. 75–80. Parsons, Clews Elsie, ed. New York: Wiking Press.
- Radin, P. 1948. “Winnebago Hero Cycles: A Study in Aboriginal Literature”. *Indiana University Publications in Anthropology and Linguistics*. Memoir 1. Baltimore: Waverly Press.
- Radin, P. 1957. *Primitive Man as Philosopher*. With a Foreword by John Dewey, pp. xvii–xx. New York: Dover Publications.
- Radin, P. 1972. *The Trickster: A Study in Native American Mythology*. With Commentaries by Karl Kerényi and C. G. Jung. New York: Schocken Books.
- Radin, P. 1990. *The Winnebago Tribe*. Lincoln and London: University of Nebraska Press.
- Radin, P. 1991. *The Road of Life and Death: A Ritual Drama of the American Indians*. With a Foreword by Mark Van Doren. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Radin, P. 2007. *Crashing Thunder: The Autobiography of an American Indian*. Foreword and Appendix by Arnold Krupat. Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- Radin, P. 2017. [1923]. *The Peyote Cult*. Washington, DC.: Smithsonian Institution. Kindle Edition.
- Renza, Louis A. 1977. The Veto of the Imagination: The Theory of Autobiography. *New Literary History* 9.1, Self-Confrontation and Social Vision, (Autumn, 1977): 1–26.
- Runtić, Sanja i Jasna Poljak Rehlicki. 2013. Varalica uzvrća pogled: rekonceptualizacija drugog u djelima suvremenog indijanskog umetnika Jamesa Lune. *Coded Realities*, No. 1, Year 4, 12, 1–21.
- Underhill, Ruth. 1974. “Foreword”. In *Mountain Wolf Woman: Sister of Crushing Thunder*, pp. vii–ix.
- Vizenor, Gerald. 1989. Trickster Discourse. *Wicazo Sa Review* 5. 1, Native American Literature, (Spring, 1989): 2–7. University of Minnesota Press.
- Vizenor, G. Ed. 1993. *Narrative Chance: Postmodern Discourse on Native Indian Literatures*. Norman: University of Oklahoma Press.
- Vizenor, G. 1993a. “A Postmodern Introduction”. In *Narrative Chance: Postmodern Discourse on Native Indian Literatures*, pp. 3–16.
- Vizenor, G. 1993b. “Trickster Discourse: Comic Holotropes and Language Games”. In *Narrative Chance: Postmodern Discourse on Native Indian Literatures*, pp. 187–212.

- Vizenor, G. 2008. "Aesthetics of Survivance: Literary Theory and Practice". In *Survivance: Narratives of Native Presence*, pp. 1–24. G. Vizenor, ed. Lincoln and London: University of Nebraska Press.
- Vukomanović, Milan. 1997. *Rani hrišćanski mitovi*. Beograd: Čigoja.
- White, Leslie A. 1943. New Material from Acoma (Autobiography of an Acoma Indian). *Bulletin* 136, *Anthropological Papers* 32 (1943): 305–359. Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology.
- Zeitlyn, David. 2008. Life-history writing and the anthropological silhouette. *Social Anthropology* 16. 2 (2008): 154–171.

Primljeno: 24. 05. 2018.

Prihvaćeno: 15. 06. 2018.

Gordana Gorunović
 Department of Ethnology and Anthropology
 Faculty of Philosophy, University of Belgrade

Autobiography and Ethnography in Radin's Anthropology: *Crashing Thunder* as Collaborative Prose Fiction and Autobiographic Narrative about Religious Conversion

Abstract: The book *Crashing Thunder: The Autobiography of an American Indian* is surely the most popular and likely the most controversial work of Paul Radin. Chronologically, it belongs to Boasian anthropology and is conventionally placed in the trend of culture and personality. In the times of post-structuralism and post-modernism, critical analyses cause a crisis of trust in the mere text and authority of an anthropologist as its author-editor. New acts of reading cause suspicion in anthropological and literary-scientific understanding of the autobiography of *Crashing Thunder* as an authentic ethnographic document, personal testimony or religious narrative, while revealing and highlighting implicit, symbolic and performative meanings inherent to the native text and its cultural background. In this experiment, the starting point is the experience of the work and text in the reception of an anthropological reader as a narrative about religious conversion and personal testimony. Arguments which support the interpretation of a meaning comprehended in this manner are found in the ethnographic-anthropological relevance of Peyote's religion as a topic in Radin's Winnebago opus; a rather likely, but not explicitly formulated idea of the anthropologist to display on a concrete example-case, i.e. life historical testimony of the informant and subjective actor the micro-aspects of the inspected process, cultural and religious changes in Winnebago communities at the turn of the 19th to the 20th century; and features of the autobiographic strategy of the native writer and narrator.

Key words: Paul Radin, American anthropology in the early 20th century, Indian autobiography, Winnebago Indians, religious Peyote cult, religious conversion, strategy of an autobiographer