

Ruth Behar

露思·貝哈 著

國立編譯館 主譯 黃曉玲 / 黃恩慈 譯
國立編譯館與群學出版有限公司 合作翻譯發行

讓你 傷 心 的 人 類 學 就 不 值 得 從 事 。

傷

心

The Vulnerable Observer
Anthropology That Breaks Your Heart 易受傷的觀察者

人

類

學

露思·貝哈透過揭露自身的生命故事，深刻反思在西班牙、古巴及美國的田野工作，她讓民族誌與回憶錄巧妙交織成這部《傷心人類學》。本書的寫作旨趣融合了反身人類學、女性主義自傳性書寫，以及多元文化與離散論述。即使受傷累累仍無懼地穿越漫長的隧道、雖然步履維艱仍勇敢地跨過各藩籬邊界，由此露思·貝哈向世人宣告：「不讓你傷心的人類學就不值得從事！」

Ruth Behar The Vulnerable Observer

Anthropology That Breaks Your Heart

「古巴出生貝哈太血統的女性主義人類學者露絲·貝哈，不畏批評，勇敢而坦誠地以滿載情感的自傳式文體，展現了她在令人著迷又易受傷的文化跨越之旅中的情感軌跡與自我反思。傷心事件在作者的感性人類學書寫中揭露，不僅有治療的效果，也可以挑戰、對抗各種僵化與單一的意識型態，激發實踐的動力。」

——胡台麗／中央研究院民族學研究所研究員

「本書對於情感和自我反身性的理解效力，絕非僅限於人類學該學科的知識生產面向上，也不應被侷限性地理解為書寫者的自我認同藍圖。……傷心人類學的要旨，應在建立更全面的全體社會自我反身性的社會運動實作模式；藉此，具有社會差異性的情感表達及想像形式可更被社會個體所理解與尊重，如此才是消泯個人與集體暴力的激進實踐初步。」

——趙彥寧／東海大學社會學系教授

「整體而言，這不是一本民族誌研究專書，而是一本充滿學術反思的類自傳體。不同經驗與心性傾向的讀者可能會有不同的閱讀與感受。大致上，這是一本特別適合對於陰暗、晦澀、自我與他人之苦、模糊的記憶與心境特別關注且有感受的讀者的書。」

——劉紹華／中央研究院民族學研究所研究員

G P N
1009903594

ISBN 978-986-6525-34-6

定價 320



socio.com.tw

socialsp@seed.net.tw

100 台北市中正區重慶南路1段61號7樓712室

Tel: 02-2370-2123 / Fax: 02-2370-2232

Ruth Behar

露思·貝哈 著

國立編譯館 主譯 黃鳳玲 / 黃恩霖 譯

傷

心

人

類

學

The Vulnerable Observer
Anthropology That Breaks Your Heart
易受傷的觀察者

The Vulnerable Observer: Anthropology That Breaks Your Heart
Copyright © 1996 by Ruth Behar
Originally published by Beacon Press
Complex Chinese Language copyright © 2010 Socio Publishing Co., Ltd.
All rights reserved.

國立編譯館與群學出版有限公司 合作翻譯發行
2010年10月出版

國家圖書館出版品預行編目資料

傷心人類學：易受傷的觀察者 / 露思·貝哈 (Ruth Behar) 著；
黃珮玲、黃恩霖 譯 --1 版--台北市：群學，2010. 10
面： 公分
含索引
譯白：The Vulnerable Observer: Anthropology That Breaks Your Heart
ISBN：978-986-6525-34-6 (平裝)
1. 人類學 2. 觀察研究法
390.31 99019934

傷心人類學：易受傷的觀察者

The Vulnerable Observer: Anthropology That Breaks Your Heart

作者：露思·貝哈 (Ruth Behar)

主譯：國立編譯館 譯者：黃珮玲、黃恩霖

總編輯：劉鈞佑 編輯：黃恩霖、郭姍姍

出版者：群學出版有限公司

地址：台北市重慶南路一段 61 號 7 樓 712 室

電話：(02)2370-2123 傳真：(02)2370-2232

電郵：socialsp@seed.net.tw 網址：http://www.socio.com.tw

郵撥：19269524 群學出版有限公司

封面：王璽安 電郵：jeanavenir@gmail.com

印刷：權森印刷事業社 電話：(02)3501-2759

著作財產權人：國立編譯館

本書保留所有權利，欲利用本書全部或部分內容者，

須徵求著作財產權人同意或書面授權。

請洽：國立編譯館世界學術著作翻譯委員會 電話：(02)3322-5558

地址：台北市大安區和平東路一段 179 號 網址：http://www.nict.gov.tw

展售處：國家書店松江門市 地址：台北市松江路 209 號 1 樓

電話：(02)2518-0207 網址：http://www.govbooks.com.tw

台中五南文化廣場 地址：台中市區中區中山路 6 號

電話：(04)2226-0330 傳真：(04)2225-8234

ISBN：978-986-6525-34-6 GPN：1009903594

國立編譯館與群學出版有限公司合作翻譯發行

著作權所有 翻印必究

定價 320 元 2010 年 10 月 一版 1 印

導讀

女性主義人類學者的情緒書寫與書寫情緒

劉紹華 (中研院民族學研究所助研究員)

露思·貝哈 (Ruth Behar) 是位脆弱易感、同時亦勇氣十足面對苦痛回憶的女性主義人類學者。她拒絕遺忘，尤其拒絕遺忘苦痛的情緒，以及透過民族誌學者的心眼所感受到的人世憂傷。因為拒絕遺忘，她在跨越人世間各種有形與無形的界域時，便顯得異常脆弱，極易受傷。這些界域，包括古巴與美國的冷戰（她童年時從古巴移民到美國）、美國與墨西哥的分界、猶太家庭中低落的女性地位與美國女性主義學者的女權意識、民族誌田野中見證的傳統與現代的消長、生與死、童年與成年、有色人種與白種人、移民勞動階級與學術中產階級等。人類學對於界域、跨界、與介於其中 (liminality) 的敏感熟悉，甚至可說已臻至學科慣性。加上露思從童年時期起就養成對於自身所處位置的敏感與不滿，讓她不斷穿梭其間。儘管依舊焦慮不安，無法固定於邊界的任何一方，但她依舊堅持介於其中，不斷回首觀望。她以聖經中的鹽柱為引

喻，回頭望鄉是要付出代價的（註一）。因為如此，人類學，或似露思之類的人類學者極易受傷。

本書的原書名是《易受傷的觀察者》（*The Vulnerable Observer*），「傷心人類學」是最後一章的篇名。譯者將兩個名字放在一起成為譯本書名是頗有創意的連結。在本書中，受傷似乎已是學科宿命。但受傷的目的不是為了心傷，而是為了超越，超越那些若不受傷即無緣跨越的限制。露思不斷讓自己置於易受傷的情境。她面對苦痛，深入揮之不去的記憶與觀察，正視它、分析它、理解它、原諒它，以達成自我化解乃至心境平和。這過程看來似有精神分析之意味，露思也不否認。但她更以人類學者跨文化、跨時空（傳統與現代、本地與他處）的思考脈絡來進行這項精神治療。她最大的療癒利器就是書寫，書寫情緒，以書寫為情緒翻案，因而成就了一本兼具私密性與公共性議題的情緒書寫。

一九五六年在古巴哈瓦納出生的露思，在密西根大學執教多年，在美國的學術界與藝文界都享有名聲，但也因為她的書寫風格而有些爭議。她的幾本著作都很有名，例如 *The Presence of the Past in a Spanish Village: Santa Maria del Monte* (1986) / *Translated Woman: Crossing the Border with Esperanza's Story* (1993) / *An Island*

Called Home: Returning to Jewish Cuba (2007)。她也嘗試以不同於書寫的紀錄片方式來觀看家的意義。而她最受爭議的作品便是這本《傷心人類學》，褒貶兩極。主因是她在實驗一種書寫型態，將個人納入其中，聚焦於觀察者的「見證」（witness）意義。

本書由六篇文章組成，第一章〈易受傷的觀察者〉，對於人類學這門學科的特質討論最為深入。露思真地做到了人類學的精髓：藉由認識她自己來認識他人，並藉由認識他人來認識她自己。只是，她認識的方式是很感緒與直觀的，而不是條理分明的敘述路徑。一如她的隱喻，她不是一個會讀地圖的人，她邀請不介意不帶地圖就願意旅行的讀者，和她一起走，繼續閱讀本書。也因此，這章對於非人類學背景的讀者而言，可能稍嫌困難。不過，由於露思在本章中對人類學的反省與她對於在研究中自我揭露這過程有高度連結，因此，即使沒有人類學背景，只要對於觀察者自身的角色與情感有興趣的讀者，也可能引起共鳴。簡單說，抱持情感進行研究與將情感變成研究的重點時，也就是露思易於受傷的揭幕時刻。

註一：這個引喻源於聖經的故事。羅得是亞伯拉罕的侄子，與家人住在索多瑪城。上帝下令毀滅索多瑪與俄摩拉兩地時，羅得受天使指引帶著家人逃離出城。途中羅得的妻子枉顧天使警告，回頭盼望索多瑪城，正好望見上帝施展其力毀滅該城，因而變成一根鹽柱（見頁一八七的註11及頁一八九的註14）。

第二章〈死亡與記憶：從聖瑪麗山城到邁阿密海灘〉，在這一章中，露思透過剖析

自己對摯愛的外公即將撒手人寰的恐懼，轉移到一個西班牙山城的受訪者身上，成為當地死亡行為的觀察者。透過這種令她自己也困惑不安的異位（displacement），她去面对死亡這件事。直到外公過世後，她才奔返回家面對哀傷。這種透過處理他人的痛苦來面對自己的痛苦，其實是常見的現象。面對自己總是最困難的，從他人回到自己的這段旅程就是一場自我療癒的理解之旅。

第三章〈我的墨西哥朋友瑪塔〉是篇短文。露思從自己的生活中敏感地觀察性別、階級、族群、家務勞動不平等面向所帶來的痛苦。這些在他他身上或日常生活中看到的痛苦，如此與觀察者自身貼近，因而她說：「有時，人類學離家太近了。」到了第四章〈裹著石膏的女孩〉，人類學已經完全貼近露思，進入了她童年的恐怖記憶。九歲時，一場車禍讓露思全身裹著石膏躺了一年，那一年當中的身心所受的創傷，才在這篇文章中透過她的情緒書寫翻案，歸於平靜。

第五章〈前進古巴：離散、回歸與絕望的民族誌書寫〉，露思又以一種跳躍錯置但吸引人的方式，把她的古巴鄉愁與她的人類學生涯聯繫起來。她又回頭看了。她總是學不會回首的代價，因而一再陷入她的美國生活與古巴鄉愁的糾葛裡。最後一章她總

結了「讓你傷心的人類學」，她總是清楚地意識到自己身為邊界女性的特性：介於各個地方之間、介於各種身分之間、介於各個語言之間、介於各種文化之間、介於渴望與幻想之間、一隻腳在學院內，另一隻腳則在學院外。界域與跨界讓她「欠了智性上的債」，所以她總是得面對焦慮。文中，她也表示，連人類學者的身分與認同也處於危機：「人類學已經失去對文化概念的獨占權，而那曾是它與生俱來的權利。文化概念現在不只在跨學科使用，在一個漸增的全球社會裡更是跨出了學院。甚至連人類學的次要文類——民族誌——也成了各種學者、作家、藝術家、舞者、導演、脫口秀主持人的新歡。……人類學系過去一向扮演的角色是，在其他人不願去的非主流之地從事研究的流浪者的熔爐，但這角色近來逐漸被國際機構與區域研究計畫所佔據。……還有什麼讓我們與眾不同的嗎？」（頁二〇八—二〇九）她要為這易受傷的人類學辯護。

透過對雷納托·羅薩爾多（Renato Rosaldo）的名作〈悲傷與獵首者的憤怒〉（Grief and a Headhunter's Rage）的辯護，露思為她心目中的人類學定位。羅薩爾多是個著名的人類學家，當他在菲律賓做田野時，他同為人類學者的妻子不幸過世，他才開始完全了解悲傷中的憤怒的意義，而那正是他所研究的菲律賓伊朗革族（Ilongot）獵首的特性。藉由從悲傷中勇敢地書寫，羅薩爾多「在似乎不可能重返之際，回到了

人類學」。他從後見之明中，憑藉記憶與伊朗革族一同哀傷。羅薩爾多並非最早從事情緒（憤怒）研究的人類學者，但他的研究對於露思在此的意義，最重要的是羅薩爾多的「易受傷」。他書寫自己的喪妻之慟雖然標誌了他在菲律賓研究的結束，卻也是他返家重新開展生活的開始。這似乎呼應著露思一再試圖對焦的主題，即人類學一直都不安穩地站在人文與科學的邊界上，人類學的研究與書寫是一個旅程，也許痛苦，但終點是值得期待的。

整體而言，這不是一本民族誌研究專書，而是一本充滿學術反思的類自傳體。不同經驗與心性傾向的讀者可能會有不同的閱讀與感受。大致上，這是一本特別適合對於陰暗、晦澀、自我與他人之苦、模糊的記憶與心境特別關注且有感受的讀者的書。對於身心異常健康、鎮日陽光燦爛的人，可能會覺得露思是個沒事找事的病態女性主義者，外加行事奇特的人類學者。對於介於兩極之間的大部分人，這本看似容易實則思考密度很高的書，哪天突發奇想欲與自己獨處並進行內在對話時，便值得拿起來閱讀。即使跳躍式地翻看也無所謂，看到哪裡進入哪裡。這是這種混雜、跳躍式文體的特點。

女性主義者書寫的文本常見將內在的苦痛及巨細靡遺的想法公諸於世。許多以科

學或客觀為要旨的學術書寫者可能難以接受這樣的文類風格。本書出版於一九九六年，是自傳、散文、與學術分析的混合體。這不令人意外。一九九〇年代，當女性主義、後殖民主義、文本與再現的論戰炙熱地挑戰前既有的工整、結構、客觀的書寫時，這種跳躍式、個人式、有時甚至天外飛來一筆聰慧之語的標語式句首或句尾，在某些學術社群中頗為流行。即便今日，在部分女性主義者的圈子裡，仍繼續流行這樣的書寫風格。有人曾開玩笑地說，看得懂這樣書寫的意義，表示你很聰明。反之，就無須贅言了。不過，本書的結尾書寫卻令我有點訝異。在不斷暴露自己的內在掙扎後，露思可能愈來愈激昂，竟有如美國電影常見的結尾手法，以一場振奮人心或戲劇性的演說結束，最後再拋下非常露思似的豪語，「不讓你傷心的人類學就不值得從事」。

露思的結尾語，對於熟悉人類學背景的讀者而言，是個可以理解的未竟之語。但對其他讀者而言，可能過於隱晦。這未竟之語，是她對一九九〇年代人類學面臨的困境之回應。但讀者也可以不管人類學的危機，而將之當成露思個人的心性傾向與身為女性位置所產生的想法。

露思的敏感與反省似乎點出另一個問題：不同的性別（男與女）對於苦痛的觀察

或感受是否有差異？我想到已逝的美國文壇才女蘇珊·桑塔格（Susan Sontag）在

《旁觀他人之痛苦》（*Regarding the Pain of Others*）中，談到女性主義先驅維吉尼亞·吳爾芙（Virginia Wolfe）那本「勇敢卻不太受歡迎」的《三畿尼》（*Three Guineas*），吳爾芙以爲兩性之間累世的不同思感行事，讓她在與男性律師辯論戰爭造成的傷害時，拒絕把男性律師口中的「我們」視爲理所當然。桑塔格以此爲鑑，也認爲在旁觀他人的痛苦之時，絕不能不加思索地把「我們」這個主體視爲理所當然。

同樣地，露思也有這樣的隱含之意。這三名女性主義者都不是女權至上的基本教義派，她們都具有絕頂聰慧的思辨能力，同時也具有敏感細膩的感受與同理能力。這些可貴的特質讓她們在觀察女性的生命與普遍世道時，能夠結合個人的經驗與女性主義者的反思，不斷挑戰、跨越、觀看、與見證。堅持走這條路需要異常的勇氣與能耐。人類學的訓練則協助露思昇華她在研究歷程中迎面而來的苦痛。如她所言：「人類學正是關於從事這種穿越隧道的旅行。……如果你夠幸運，在航行的終點，你會瞥見燈塔而滿心感謝。畢竟，人生是豐富的。」（頁四）

我也想說，如果你願意耐心讀完此書，偶而通過隱喻與隱晦，最終，你也會感動的。

中文版序

情感政治：奠基於自我反身性的激進社會實踐

趙彥寧（東海大學社會學系教授）

本書的寫作旨趣融合了反身人類學（*reflexive anthropology*）、女性主義自傳性書寫、和多元文化與離散論述。對上世紀文化人類學的發展較爲陌生的讀者，可能較難理解何以這三種論述的結合，對作者而言至爲必要，在此先做個簡單的介紹。

一九六七年馬凌諾斯基的田野日記（*A Diary in the Strict Sense of the Term*）在他死後出版，引起軒然大波，文化人類學界開始嚴肅思考研究倫理、研究方法和人類學知識生產之間的互建關係，並開啓反身人類學的濫觴。橫跨人文和社會科學的學科分界，文化人類學與其他社會科學學門最關鍵的差異，在於它仍堅持參與觀察和深度訪談的田野調查傳統，換句話說，田野工作者的主觀意識和個人既有的知識與社會文化背景必然會在相當程度上左右了她／他和報導人交流的方式，並進而影響二者如何共同建構一份可趨近客觀的異文化民族誌分析。反身人類學強調的，即是田野工

作者應積極主動地時時反思上述的知識建構過程，並藉由民族誌的寫作方式，適當地讓讀者理解並評量該研究的貢獻和限制。必須強調的是，十九世紀末、二十世紀初創立的田野調查研究方法沿襲西方殖民主義的歷史背景和權力關係，故而早期人類學家的研究對象往往是不到百人的部落，其社會形貌、文化疆界與親屬關係相對同質穩定，研究者在部落裡的社會位階也多等同於殖民官僚；這些特定的歷史和社會條件也彷彿合理化了田野方法的正當性與研究者的知識權威。然而，二戰後解殖運動興起，諸民族國家紛紛獨立，所謂的部落日趨快速地現代化和都市化，「土著人類學者」(native anthropologists) 的出現挑戰了研究關係裡我者/他者的二元界分；以上即是馬凌諾斯基的日記，之所以不能不引發人類學反身性思考的全球社會和政治脈絡。而以上的學科反思和研究者尋求自我認同的歷程，也具體地展現在本書中。

在另一方面，歷經一九六〇年代末席捲各國的反戰和反文化霸權運動，自一九七〇年代起，不少新興的社會議題日益受到社運界與學術界的重視，這些議題多奠基於對社會差異性的重視，種族、族群、性別、性取向、階級、年齡、地域等過去僅被社會科學界視為「分析變項」，不僅成爲動員人群的認同政治 (identity politics) 基礎，並促使人文與社會科學界更加動態性地理解社會能動性和社會關係的意義，特別

在作者所處的美國，也形成了該社會多元文化運動及論述的基本批判視野。本書的自傳性書寫形式，因次也沿襲了一九七〇年代以降美國第二波婦運倡導的「個人的即政治的」(the personal is political) 知名概念(註一)；不僅如此，在書中，作者多所反思父權和異性戀霸權(幾乎縱貫全書)、年齡和代間差異(尤其可見第二章〈死亡與記憶〉和第四章〈裹著石膏的女孩〉)、種族/族群與階級互構的關係(特別是第三章〈我的墨西哥朋友瑪塔〉和第四章〈裹著石膏的女孩〉)、跨國地域性政治如何影響既存社會中的種族和階級關係(尤其可見第五章〈前進古巴〉)，而這些議題和章節的安排，也回應了前述的多元文化觀。而作者之所以在結論第六章〈讓你傷心的人類學〉中，反覆引述墨裔人類學家 Renato Rosaldo 震驚學界且日後成爲經典的論文〈悲傷與獵首者的憤怒〉，不僅在於重申情感性的「主觀」感知經驗可建構更趨近「客觀」文化

註一：對這種女性主義文類有興趣的讀者，或許最值得推薦的入門書之一，是這本由兩位墨裔女性主義女同

志文學家編纂的論文集：Moraga, Cherrie and Gloria E. Anzaldúa. 1984. *This Bridge Called My Back*.

Writings by Radical Women. Boston: Kitchen Table — Women of Color Press. 編者之一的 Gloria E. Anzaldúa 首創「女性自我歷史書寫」(autohistoria) 一詞，以申論有色人種/邊緣族裔的女性為何可

藉由自傳書寫，以激進地顛覆西方正統自我敘事的形式和社會意義。

理解的必要性，也在呼應一九九〇年代初 Rosaldo 致力倡導的多元文化社會分析（註二）。

有關作者如何藉由全書各章節的鋪陳，以逐步闡釋情感（尤其是「傷心」）的激發、自我反身性的體會、以及人類學建構性知識生產之間的關係，本書的導論作者中研院研究員劉紹華已做了非常精闢且深入的說明和分析，在此，我只希望試圖指出此種寫作文類可能蘊含的積極社會能动性。過去某些文化人類學者仍然懷疑自傳性兼反思的民族誌書寫型態，會否過度偏離該學科以了解整體文化模式的原初命題，或甚且過度專注於田野調查者本人的自我分析，故而陷入「研究者自我中心主義」的陷阱，而這也是本書作者在美國學界常遭爭議的主要原因。我必須強調的是，本書對於情感和自我反身的理解效力，絕非僅限於人類學該學科的知識生產面向上，也不應被侷限性地理解為書寫者的自我認同藍圖。至少就本書的貢獻而論，晚近十餘年來，已有不少人文和社會科學界的學者指出，情感政治是當代民主社會的運作關鍵之一；更重要的是，吾人不應只將情感視為政客和政黨政治操弄選票的手段，而應視其為多元民主、對於社群生活的想像藍圖、和新興社會運動策略的能动性基礎。就此而言，非常值得引述的，是台灣人類學界或許更熟悉的美國批判人類學者 George E. Marcus

在 *The Sentimental Citizen* (2002: 148) (註三) 一書的結論：

民主政治不能僅僅是一個冷靜審議的空間。它同時必須是一個感覺的地方，一個能夠吸引並且使觀眾投入的地方。只有如此，它才能為新的可能性創造出先決條件。……只有同時處於情感的和理性的境況下，民主政治裡的公民才能處在最佳狀態，也才能是最優秀的。他們能有這樣的成果，因為他們能感覺也能思考。

Marcus 所使用的「sentimental」一詞，在相當程度上與本書的關鍵詞「vulnerable」相仿，即同時擁有「重感情的」、「感情用事的」、「多愁善感的」等意涵。換句話說，Marcus 意指積極參與民主政治體制的公民擁有藉由感情激發以理知

註二：可參見 Rosaldo, Renato. 1993. *Culture & Truth: The Remaking of Social Analysis*. Boston: Beacon Press. 又，〈悲傷與獵首者的憤怒〉一文，即為該書的導論。

註三：Marcus, George E. 2002. *The Sentimental Citizen: Emotion in Democratic Politics*. University Park, PA: The Pennsylvania State University Press.

和實作政治行動的能力，而且情感的驅動原因及其產生的效應不僅多元、而且可以具有提昇全體既存民主社群成員福祉的創構性效應。我認為這個有關情感政治的概念，相當有助我們延伸性地理解本書的積極社會意義。在近結尾處，作者在美國民族學會年會演講時以下說明作結：

我認為繼佛洛伊德主義、結構主義及後結構主義之後，在當前文化人類學及女性主義書寫中，出現與情感接合的努力並非偶然。我想我們所看見的是，標示我們還無法定義之中介空間的努力，那空間是介乎熱情與理智之間、分析與主觀之間、民族誌與自傳之間、藝術與生命之間的邊緣地帶。……但真實的問題是，我們需要其他嚴厲而非冷漠的批評形式；不對淨化（catharsis）免疫的批評形式；以我們必須開始試著想像的方式而能易感地回應的批評形式。（中譯本頁二二三—二二四）

緊接這個學術場域的發言記述，作者卻連結至數月後搭乘飛機時與鄰座乘客的一段對話：當她得知鄰座的母親遭到兇殺，不免立即以「同感受傷」（vulnerable）的主

體位置，來詢問對方會否憤怒、母親喪生後怎樣自處、如何接受兇手尚未被判死刑的事實等等問題；對方則表示正因為母親受害，她方可深刻理解人際暴力（包括謀殺）的消息，絕非透過社會體制化複製該暴力模式（意即司法體制的死刑暴力）的途徑。因此，這位因母難而傷心不已的女兒，已加入某受害者家屬尋求和解的民間組織，並積極與其他受害者和相關立法和教育人士溝通，以倡導廢除死刑；而這也就是作者為何會與她巧遇，因為當時她正搭乘這班飛機往赴加州沿海下一個「溝通地點」（中譯本頁二二四—二二五）。換句話說，對這位女兒來說，母難引發的情感並非侷限在「以頭報頭」或「殺人償命」的應報觀感知活動中，而是如何激進性地杜絕集體和個人暴力的社會介入行動；而也正因為參與了這個（不具物質性報償的）社會活動，她也展開了本文之前試圖闡述的多元置換性（displacement）的異位行動。

以因如此，作者把這位偶遇的坐機同伴稱作「我旅途中的另一個天使」。對照作者於全書中致力分析的自身猶太家庭背景，「天使」一詞顯然具有行動上、自我認同上、以及智識啓迪上的多重「救贖」含意。我認為這個理解也有助於我們重新審視此刻彷彿深陷於「應報觀」的台灣社會：對於各種暴力受害者的同感深受，若僅集體性地展現為具有表面上應對關係的報復行動（意即「以牙還牙、以血還血」的應報邏

輯)，那麼不過將私人關係中的反／暴力邏輯建置於正統社會機制之中，故而不僅複製了吾人唾棄的暴力關係，也無助於激進社會正義的實踐。也就是說，傷心人類學的要旨，應在建立更全面的全體社會自我反身性的社會運動實作模式；藉此，具有社會差異性的情感表達及想像形式可更被社會個體所理解與尊重，如此才是消泯個人與集體暴力的激進實踐初步。

獻給我易受傷的編輯

戴伯·崔斯曼 (Deb Chasman)

我就像個旅人，
抵達了港口卻無人等候。
我是怕羞的旅者，
穿梭在陌生人之中，
他們的擁抱與微笑，不為我而來。
我如同寂寞的旅客，
站在無垠寒冷的碼頭，
獨自豎起大衣的領子……

——杜西·瑪麗亞·羅伊納茲

(Dulce María Loynaz)

誌謝

本書裡的各篇文章是寫於一九八七至一九九六年間。這些年裡，我的心靈和寫作一直受到許多領域的朋友與同事的滋養。我特別感謝艾斯忒·夏皮洛·羅克 (Ester Shapiro Rok) 對我的信心，她鼓勵我相信這些文章是有創造力的書寫，並以她自己對於悲傷的思考和書寫來啓迪我。瑪莉亞·安潔拉斯·托瑞斯 (María de los Angeles Torres) 總是使我誠實面對古巴，她在許多場合中溫和地詰問我。我對於自己作為一名人類學家的許多深刻洞見，都要歸功於底波拉·高登 (Deborah Gordon)。艾倫·衛司特 (Alan West) 一直教導我成為較好的詩人。我的文章〈裹著石膏的女孩〉(The Girl in the Cast) 之所以能問世，受益於以下幾位的協助與見識：蓋亞·弗藍克 (Gelya Frank)、瑪莉安娜·顧樂斯塔德 (Marianne Gullestad)、珊卓·西斯那羅 (Sandra Cisneros)、瓊安·李奧納德 (Joanne Leonard)、蘇珊·蓋門 (Susan Gelman)、布魯斯·曼罕 (Bruce Mannheim)。這幾年很幸運有詹姆斯·費南德斯 (James Fernandez)、荷西·李蒙 (José Limón)、雷納托·羅薩爾多 (Renato

Rosaldo) / 維克特·波雷拉 (Victor Perera) 作為關愛我的導師。在我出版本書之前，提奧非羅·路易斯 (Teofilo Ruiz) 和史卡雷特·弗羅德 (Scarlett Freund) 給了我非常重要的評論，那是老朋友才能給予的。我獻上最誠摯的感謝。

對於那些允許我進入他們的生命、知道我將書寫他們的人，我所欠的恩情永遠也無法充分償還。我總是無法讓自己足夠易受傷 (vulnerable) [□]。

我一直有幸從以下單位得到慷慨的獎助：麥克阿瑟基金會 (MacArthur Foundation)、亨利·弗蘭克·古根漢基金會 (Harry Frank Guggenheim Foundation)、國際學者交換協會 (Council for International Exchange of Scholars)、以及最近從約翰·賽門·古根漢基金會 (John Simon Guggenheim Foundation) 獲得支持。在密西根大學，我獲得來自以下單位的獎助：國際學院 (International Institute)、研究事務副校長室 (Office of the Vice President for Research)、瑞克漢學院 (Rackham School of Graduate Studies)。本書完成時，我正在佛羅里達國際大學 (Florida International University) 的古巴研究中心擔任為期一年的聘任研究員。

對於我的丈夫大衛·法爾 (David Frye) 與親愛的兒子蓋博 (Gabriel)，我感謝

他們的愛和耐心，以及他們在我深夜寫作時的酣然入睡。我要特別感謝蓋博，他一直以自己偉大的心胸教導我許多事。

畢肯出版社 (Beacon Press) 的編輯戴伯·雀斯曼 (Deb Chasman)，對於本書該如何述說它的故事，具有啟發性的洞見。我誠心地将本書獻給這位最重要的編輯。

邁阿密海灘

一九九六年四月

□ vulnerable 為本書的關鍵詞，作者意指研究者高度自我揭露——跨越觀察者與被觀察者的界線——可能招致的風險。原書中除了 vulnerable，也以 vulnerably / vulnerability 等不同詞性的形式出現。譯文中會根據脈絡需要而有「易受傷」、「脆弱」、「易感」等不同譯法。

目錄

導讀◆女性主義人類學者的情緒書寫與書寫情緒 III

中文版序◆情感政治：奠基於自我反身性的激進社會實踐 XI

誌謝 XXI

第一章◆易受傷的觀察者 1

第二章◆死亡與記憶：從聖瑪麗山城到邁阿密海灘 45

第三章◆我的墨西哥朋友瑪塔 113

第四章◆裹著石膏的女孩 129

第五章◆前進古巴：離散、回歸與絕望的民族誌書寫 171

第六章◆讓你傷心的人類學 205

注釋 229

索引 245

第一章 易受傷的觀察者

通常關於人類的書若非被看成講究實際，便是被視為不切實際。我的作品可說既非二者，也可說二者皆是，它致力追求不切實際本身的客觀性——若缺乏這項特質，便沒有任何實際的行為科學是可能的。

——喬治·德弗羅，《從焦慮到方法》

(George Devereux, *From Anxiety to Method*)

一九八五年，一場發生在哥倫比亞的山崩，將整個村莊掩埋在泥濘中。從電視中目睹這場悲劇的伊莎貝·阿言德（Isabel Allende）¹，渴望表達自己無助地看著這麼多人被泥土吞噬時所感到的絕望。阿言德在短篇故事〈我們從泥土受造〉（Of Clay We Are Created）中，描寫成爲媒體過分關注焦點的十三歲女孩歐瑪拉·桑切士（Omaira Sánchez）。追逐新聞的攝影師、記者及電視拍攝人員，對於解救她的生命無能爲力，卻在她身陷泥濘時紛紛湧來，將他們好奇而無用的目光固著在她的受苦之上。阿言德將攝影師羅夫·卡勒（Rolf Carle）置於一群恐怖的旁觀者之中，包括透過螢幕觀賞這場殘酷「實況秀」的阿言德本身。卡勒不停地觀看、凝視、報導及拍照。後來某件事物衝擊了他，他再也無法忍受躲在相機之後默默觀看。他選擇不再以無罪旁觀者的身分來記錄這場悲劇。卡勒蹲伏在泥濘中，把相機扔在一旁，並將手伸向歐瑪拉，但此時她的心和肺都衰竭了。

作爲典型的易受傷的觀察者（vulnerable observer），卡勒體現了在目擊苦難時想做出各種努力的主要兩難。無論是經歷大屠殺、面對折磨、目睹颶風、遭逢地震，或即使是恐懼表面上較溫和地出現在記憶裡（這些記憶將不會褪去，以致傾洩在廚房的夜晚寂靜中），當說故事者向聽眾敞開心房，述說深深鑿開自我溝渠的傷痛，作爲觀察

者的你，還能佇立在相機的鏡頭後、打開錄音機、手握著筆？難道尊重、虔誠及憐憫的界線不應該跨越，甚至是把記錄扔在一旁？但是，倘若你無法使恐懼止息，難道不該至少把它記錄下來？

阿言德認爲一旦她的故事出版了，歐瑪拉將從她的生命裡消失。但是在《寶拉》（Paula）一書中——關於女兒因紫質症（porphyria）² 突然而快速死亡的動人回憶錄——她發現自己返回到歐瑪拉的故事，這故事已獲得小說的怪異能力，可預言未來。這一次，阿言德痛苦地緊靠悲劇，不再有電視螢幕作爲緩衝器。如同羅夫·卡勒，她必須與女兒一同「陷入泥濘」，她的女兒已陷入昏迷，她的凝視「聚焦在死亡發生的地平線之外」。阿言德坐在永遠不會醒來的睡美人寶拉身旁，手中握著筆，放棄藉由小說來想像其他世界的可能性。她屈服於現實的棘手，覺得自己踏上「一段無法逆轉的航行，通過一條漫長的隧道；我無法看見出口，但我知道一定有一個出口存在。我無法

¹ 享譽國際的智利女作家，作品具有魔幻寫實風格與女性主義精神。二〇〇四年，獲選為美國文學藝術院院士。

² 一種罕見疾病，造成疾病的主要原因是紫質（porphyrin）及其衍生物代謝異常所致。

回頭，只有持續向前進，一步接著一步，直到終點。」

對我來說，人類學正是關於從事這種穿越隧道的航行。作為一個人類學者，你總是前往他處，但這航行絕非僅是造訪坎塔布連山脈（Cantabrian Mountains）有著厚牆泥磚房的西班牙村落，或是頭頂有飛機消沉盤旋的底特律花園公寓，還是有破碎粉紅圓柱及不可能之夢的港口城市哈瓦那（La Habana）——那裡據說是我的出生地。失落，哀悼，對記憶的渴求，希望進入你周圍的世界卻不知所措，害怕太過冷靜、煩亂或粗糙地觀察，怯懦的憤怒，永遠遲來的洞見（如同輕蔑的後見之明），覺得寫下什麼都毫無用處卻又熱切地想寫點什麼，上述這些都是一路上的停頓處。如果你夠幸運，在航行的終點，你會瞥見燈塔而滿心感謝。畢竟，人生是豐富的。

但無疑地，這絕不是在我們的大學裡會教授的人類學，那聽起來不像是形成博士的素材，也絕不是讓你獲得國家科學基金會（National Science Foundation）獎助的人類學。坦白說，那也不是我通常會向人們說明我所從事的人類學。就像我的舅媽蕾貝卡（Rebeca）問我，為什麼我要從事人類學——那時我們在人群熙攘的餐館波多沙古（Puerto Sagua）裡，享用古巴麵包與咖啡牛奶等宵夜，人們常在那裡狼吞虎嚥一

大盤牛排，加上煮成咖啡色的洋蔥和閃亮的香蕉，彷彿沒有明天。

我不知道怎麼告訴你我如何進入……那時我還年輕……我很渴望書寫……一位老師對我很有信心……他們提供我一份讀人類學的獎學金……我到一個西班牙村莊生活……我在那裡學會背誦玫瑰經，並且聽見我的西班牙系猶太人（Sephardic）祖先在我耳邊低語：「羞恥、羞恥……。」在那些年裡，這種人類學成了一種不斷離開的方式、一種不斷復返的方式、一種不斷打包行李及取出行李的方式，彷彿我一直模仿我們自己家族的歷史：從歐洲到美洲，然後到美國，再到波多沙古——不是島上那個同名的波多沙古，不過這裡的波多沙古從來不乏古巴麵包與咖啡牛奶……。

在我尚未回答完第一個問題，舅媽又接著問我：「露思，但是告訴我，什麼是人類學？」當我還在躊躇時，她很有自信地大聲說：「就是研究人們？還有他們的習俗，對吧？」

是的，人們和他們的習俗。沒錯，就是這麼簡單！然而不可否認的是，人類學家

以某種方式承繼了遺產，也就是源自歐洲的殖民驅力——認識「他者」，是爲了打擊、便於管理或提升他們——進而造就出廣闊的智性豐盛。在人類學的列表中（新頁仍不斷在增加），有著各式各樣的研究：希臘人的死亡挽歌、匈牙利和尼加拉瓜的社會主義理想的命運、布魯克林區的海地巫毒教（voodoo）⁹、巴厘島藝術品的交易、北達科他州西法戈（West Fargo）女性對於墮胎的爭論、馬雅智者的讀書團體、印度大師的諺語、貝都因人（Bedouin）¹⁰的榮譽觀、印地安人所說關於白人的玩笑話、墨裔美籍的罐頭工廠工人的困境、迪士尼樂園的理想國，甚至我希望包括我們一家剛從古巴抵達美國不久，在環狀公園大道（Bell Parkway）發生車禍的故事（事實上，我們那晚在波多沙古就聊著這個主題。舅媽告訴我，他們是在隔天早上打開《紐約時報》〔*New York Times*〕時，才震驚地讀到這則新聞）。

我給了舅媽一個誇張的回答：人類學是二十世紀末，最迷人、奇異、令人不安而必需的見證（witnessing）形式。作爲一種依賴特殊關係——由特殊的人類學家與一群特殊的人，在特殊的時空下交會而形成——的認識方式，人類學始終苦惱於脆弱性（vulnerability）的問題。克利弗德·紀爾茲（Clifford Geertz）說：「你無法完全透視另一種文化，如同陽剛主義者的意象（masculinist image）所做的那樣。你將自己

005

置於該文化的法則之下，它會體現出來並且牽絆著你。」¹¹是的，確實如此，但你會讓異文化牽絆你多深？我們的知性任務非常矛盾：獲得「地方觀點」，但請不要真的「成爲當地人」。我們由矛盾之詞「參與觀察」所定義的方法論，在此根源分裂了：以參與者的身分行動，但別忘了張大眼睛。置身於哥倫比亞的泥濘中，用手臂環抱歐瑪拉·桑切斯。但當獎助金花完或暑假結束了，請起身，拍拍身上的灰塵，回到書桌，將你所見所聞記錄下來。把它與你從馬克思、韋伯、葛蘭西（Gramsci）或紀爾茲所讀到的東西連結起來，那麼你就是走在從事人類學的道路上。

最奇怪的事莫過於，人類觀察其他人類是爲了記錄他們。《財星雜誌》（*Fortune*）派詹姆斯·艾吉（James Agee）¹²去美國南方，帶回關於貧困農夫在大蕭條時期的動人故事，他原本熱切希望可以鐫頭掘起一塊土，然後把它放在版面上並予以出版。

⁹ 源于非洲西部，是糅合祖先崇拜、萬物有靈論、通靈術的傳統宗教。流行於東起加納、西迄尼日利亞的西非諸國。

¹⁰ 居住於敘利亞、阿拉伯地帶的游牧民族。

¹¹ 美國一九四〇年代重要的詩人、小說家及編劇。他去世後才出版的傳記小說《失親記》（*A Death in the Family*），使他榮獲一九五八年的普立茲獎。

但他後來反而寫下《讓我們現在讚美名人》(Let Us Now Praise Famous Men)，那是關於他害怕自己利用南方佃農的生命的不安沉思。這構成了他敘事的一部分，在敘事中，他帶著誇大的禮儀與羞恥感，試圖描繪那些相同生命的輪廓。

像艾吉和阿言德這樣的作家，以各種不同的方式達成了不切實際的實際性(tenderminded toughmindedness)——喬治·德弗羅在三十年前建議，這應該作為任何涉及人類觀察其他人類之調查的目標。身為人種心理學者的德弗羅相信，社會科學中的觀察者還沒學會，如何讓自己最大的情感與研究素材連結起來。德弗羅堅持，如果想認識觀察之物的本質，就必須知道觀察者自身發生了什麼事。他指出，觀察者的主觀性「在根本上影響所觀察事件的過程，就如同『檢測』影響(「干擾」)電子的活動」。觀察者「永遠無法觀察他不在場時『所發生』的行為事件，也無法聽見同一個敘說者對其他人說出的相同報導。」然而，由於沒有清楚又容易的途徑，可藉以與從事觀察的自我相遇，因此最專業的觀察者發展出防禦措施，亦即「降低焦慮並使我們有效發揮的方法」。甚至說出「我是一個人類學家，這是田野工作」這樣的話，這是使用該方法的典型形式，藉以從某些情境的焦慮中抽離；在這些情境裡，我們覺得自己是權力結構的同謀，對於使他人脫離苦難感到無能為力，對於應該行動還是進行觀察感到困頓迷惑。

雖然德弗羅承認所有社會知識的主觀本質，但對他來說，自我反身性(self-reflexivity)就其本身而言並非終點。辨識出社會觀察裡的主觀性，是通往更重要終點的一種方法，此終點為取得客觀性的重要形式，以及成為非常「真實」的科學。³無論我們是否嚮往科學(至少我不是)，接受德弗羅「所有社會觀察的冷酷主觀性」之假設，都留給我們一個實際的問題：你用什麼方法把主觀性寫入民族誌中，而仍然可將你所做之事稱為民族誌？當民族誌變得過熱而「太個人」時，我們是否要擔心煙霧警報器會在我們耳邊作響？

紀爾茲在《工作與生活》(Works and Lives)一書中碰觸此問題，他主張民族誌是充滿作者(author-saturated)與作者消失(author-evacuated)兩種文本的奇特跨越，既非羅曼史，亦非實驗報告，而是介乎兩者之間。紀爾茲不像德弗羅，將人類學再造成一種較好的科學並非他的主要關懷；他反倒關切民族誌進程的後面階段，亦即書寫的時刻以及對人類學者作品的反應。紀爾茲想瞭解，人類學者(無論如何，有一小撮人)如何把對他人及地方的觀察，轉化為極具說服力的修辭，以致往後若不藉由這些作品，那些人及地方將難以想像？如同紀爾茲所言：「我們可以重新去觀察阿贊

德人 (Azande)⁶，但如果沒有找到伊凡—普里查 (Evans-Pritchard)⁷ 聲稱在那所發現的熱情、知識及因果的複雜理論，我們比較可能會質疑自己的能力，而不是質疑他的能力——或者可能會斷定阿贊德人不再是阿贊德人了。」

人類學家在田野地的對話與互動，永遠不可能完全再現。就算是現在式書寫，它們仍是獨一無二、無以復返、發生前便消逝、永遠存在過去之中。民族誌成了人類學家航行的唯一證據，而冒險事業的成功取決於，人類學家多麼優雅地肩負起紀爾茲所謂「作者身分的負擔」(burden of authorship)。書寫必須傳達「與遠處生命的親密接觸」的印象。

誰來決定這個目標是否達成了？紀爾茲說：最終，接受某個人類學家的真理超過另一人的理由，是非常「個人特定的」(person-specific) (他堅持用這個詞，而非「個人的」[personal])，其實二者的區分很模糊)。例如奧斯卡·劉易士 (Oscar Lewis)⁸ 在關於墨西哥市鎮特波次蘭 (Tepoztlan) 的重新調查中，強烈質疑羅伯特·雷德菲爾德 (Robert Redfield)⁹ 對該地生活觀察的真實性，但這並未使得雷德菲爾德的作品遭廢棄。相反地，如果將注意力轉移到對相同的人群與地方之完全相反的觀察

上，劉易士只是成功證明了，他與雷德菲爾德都是對的，他們是「不同種類的心靈，分別握住大象不同的部位」。⁴

雖然紀爾茲知道在人類學裡，每件事都得依靠人類學家在航行中所攜帶的情感與智性的行李，但對我來說，他和德弗羅一樣似乎仍勉強擁抱主觀性的目標。德弗羅為了科學的緣故而倡議「易受傷」；而紀爾茲則一再向我們顯示，人類學絕對是個人特定的但卻非「個人的」，就像李維史陀 (Lévi-Strauss)、伊凡—普里查、馬凌諾斯基 (Malinowski)、潘乃德 (Benedict) 等偉人所實踐的。諷刺的是，對於採取自傳立場來處理追尋（我們稱爲「田野工作」——總是到某個地方、穿越漫長隧道的航行）的民族誌書寫，紀爾茲保留最嚴厲的批判。他堅持，內化太多「事實上是極度公開的活

⁶ 位於中非北部的部族。

⁷ 英國著名的社會人類學家，以調查非洲文化聞名。

⁸ 著有 *Five Families: Mexican Case Studies in the Culture of Poverty*，中譯本：《貧窮文化：墨西哥五個家庭一日生活的實錄》，巨流，二〇〇四年。

⁹ 美國文化人類學家，研究鄉村社會和都市社會關係中的文化變遷與社會變遷過程，曾提出「大傳統」與「小傳統」的理論概念。

動」並不適當。

但人類學家的工作又是一種多公開的活動？是的，我們前去並與人們說話。他們當中的一些人甚至抱著耐性、善意及慷慨來和我們說話。我們試著好好傾聽；對於我們所誤解的每件事，以及之後將顯得微不足道、非常生活表面的事，我們都寫下田野筆記。然後，是時候打包行李回家去。接著開始我們的工作，也是最艱難的工作：憶起民族誌的時刻、使它復甦、拉近我們的所見所聞與無法在我們的表述中對它公道評論的距離——太快展開以致不會感覺像個無底洞。我們的田野筆記變成羊皮紙，除非用來探測遺忘的天啓時刻、未表達的渴望及悔恨的創傷，否則將是毫無用處。如此一來，即使我們以走入公眾開始，卻仍以自我反思來延續我們的工作。然後，我們再次走入公眾。如果我們第一次處理的事物幾近悲劇，那麼第二次我們顯然處於鬧劇之中。當我們站上講台——在希爾頓飯店裡舉行的學術會議上，我們向著其他緊張的民族誌學者，大聲讀出自己的民族誌作品，那裡懸掛著吊燈，冷氣則令我們感到寒風刺骨——我們的不確定感及對田野對象的依賴都被轉移到權威的位置上。甚至紀爾茲承認存在一個問題：「當我們實際上在工作時，我們缺乏一種語言來表達發生了什麼事。似乎有一種文類消失了。」。

009

把此書視為對那種文類的追尋！

幸運的是，在此追尋中我並非獨自一人。

例如，一位約翰霍普金斯大學（John Hopkins University）醫學院的精神醫學創設教授，同時也是關於躁鬱症的醫學教科書的共同作者，現在選擇在自傳中揭露，她本身是個受傷的治療者，因她飽受躁鬱症之苦，這意味著什麼呢？在《躁鬱之心》（*An Unquiet Mind*）¹⁴這本關於脾氣與瘋狂的自傳中，凱·傑米森（Kay Redfield Jamison）拒絕隱藏她從焦慮到規律的轉變。她在全書開頭便宣稱，她不确定公開自己的病症會帶來什麼結果：「對於寫一本書來赤裸描述自己的狂躁、憂鬱及精神異常，並承認自己需要持續接受治療，我感到非常擔憂。基於職業資格和醫院的特權等明顯原因，醫生一直都不願讓別人知道自己的精神問題，而這些擔憂通常是被認可的。在我個人與職業生涯中，公開討論這些議題會有什麼長遠影響，我一無所知；但無論結果如何，絕對是比保持沉默更好。我厭倦隱藏，厭倦浪費及糾結的精力，厭倦虛偽，

010

¹⁴ 中譯本：《躁鬱之心》，天下文化，一九九八年。

厭倦彷彿自己有事得隱藏般地行動。」⁶

在這本書的後面，傑米森述說了她與摩根斯·蕭 (Mogens Schou) 的相遇，他是負責推廣將鋰鹽 (lithium) 運用在躁鬱症治療上的丹麥精神醫師。在一艘航行於紐奧良境內密西西比河的船上，蕭直接了當地問傑米森：「妳一直學習情感性疾患 (mood disorder) 的真正原因是什麼？」傑米森猶豫該如何回答，而蕭接著告訴她自己學習情感性疾患的原因——因為家人的憂鬱症及躁鬱症。「實際上驅動他全部研究的正是這強烈的個人動機。」而鼓勵傑米森將自身經驗運用在研究、書寫及教學上的正是蕭。然而，她一直感到焦慮：「現在我的同事是否會因為我的病，而認為我的工作有所偏頗？……例如，假使我出席一場科學會議，並且提出問題或挑戰主講者，那麼別人會認為我的提問是來自一位研究及治療情感性疾患多年之人的想法，還是認為那不過是一個心懷叵測之人的高度主觀而特殊的觀點？拋棄自己學術客觀性的掩蔽，那會是可怕的前景。但是，當然，我的工作一直受到自身情緒與經驗的巨大影響。它們深深影響我的教學、倡導活動、行醫，以及我所選擇學習的——躁鬱症。」⁷

傑米森不僅是個受傷的治療者；她還抱著這股認知活著：如果她的病症失去控制，她將失去任何治療的能力。她以具毀滅性的誠實承認，在穩定服用鋰鹽和接受治

011

療後，她無法保證自己將依然健康。就如她所言：「我知道自己聆聽關於躁鬱症新療法的演說，遠遠超過專業的興趣。我也知道，當我在其他醫院做病房巡房教學 (Grand-round) 時，通常會造訪他們的精神病房，探視他們的隔離房與電療室，還會在醫院的庭院遊蕩，並在心中評估一旦得入院治療該選擇去哪才好。我的內心總有一部分是為最糟情況的到來做好準備，而另一部分則相信如果我有充足的準備，那麼最糟的情況將不會發生。」⁸

我的一位醫療人類學家同事告訴我，傑米森能在此刻及時讓自己這麼脆弱，主要是因為生化領域的進步，使得關於憂鬱的生化根源有了新的認識，這讓藉由醫療監護及藥物來控制病症成為可能。換句話說，科學已除去因憂鬱而來的羞恥。從以下的事例，我們可以看出這個進程。當鮑爾 (Colin Powell) 在宣布自己不角逐總統之位的記者會上，回應有關妻子憂鬱症的提問時，他以非常穩健的語調說：是的，她確實有憂鬱症，但她「大部分時間」都在接受治療，就像我服用控制血壓的藥一樣。

012

⁶ 情感性疾患為一統合名詞，包含多種病症，如憂鬱症、躁鬱症等。

⁷ 第一次波斯灣戰爭的美軍統帥，後任美國國務卿。

然而，如果科學能讓原本無法述說之事被說出來，如果科學打開了原本封閉的界線，為何傑米森對自我揭露如此焦慮？為何科學不能令她得到更多安慰？就像其他跨越客觀性之限制的學者，她瞭解把自己暴露在這樣的學院中是有風險的：對於拋棄全知斗蓬（*mantle of omniscience*）的觀察者依然覺得矛盾。

有越來越多的學者願意冒這種風險。在這些源自轉向易受傷觀察（*vulnerable observation*）的跨學科作品中，有一項是文學批評家艾麗絲·卡普蘭（*Alice Kaplan*）的《法文課》（*French Lessons*），該作品在猶太人對法西斯主義的批判想法的脈絡下，呈現她對法語的迷戀，以及二戰期間與納粹合作的法語作家令人不舒服的共謀關係。在《好女人地景》（*Landscape for a Good Woman*）一書中，歷史學家凱洛琳·凱·史蒂曼（*Carolyn Kay Steedman*）提供關於她母親的生命敘事，揭露了英國工人階級歷史並無法說明，她母親對於世間事物的怨恨及不能實現的願望。在《與魔鬼共舞》（*Dancing with the Devil*）一書中，人類學者荷西·李蒙（*José Limón*）將自己定位為墨裔美國人，不只是在田野工作中，也在美國境內墨西哥人的戰爭、民俗與人類學之表徵的漫長歷史中——這些都先於他來到田野。

沒有人反對自傳本身以自己的方式作為一種文類。困擾批評家的是，個人故事被

— 013 —

插入我們一直受教導要視為非個人的社會事實中。二十世紀大部分時間裡，在學術領域中（從文學批評到人類學、法學），居領導地位的典範傳統上都要求距離、客觀性及抽象。最嚴重的罪便是「太過個人」。但如果你是書寫契約法歷史的非裔美籍法律學者，並且發現你自己的會曾祖母將契約轉賣給白人律師——就像派翠西亞·威廉斯（*Patricia Williams*）⁹在《種族與權利的煉金術》（*The Alchemy of Race and Rights*）中陳述的——那苦澀的知識當然會賦予「這些事實」另一種急迫與沉痛的扭曲。這破壞了「契約作為抽象、非個人的法律文件」的想法，激發我們去思考法律的普同性，以及為眾人追求公義。¹⁰

當然，有些實驗比其他實驗更有效果，就像這個例子與任何的思想潮流。想出有趣的方法好在自己的文本中定位自己，絕不是件容易的事。用易受傷的方式來書寫一個複雜念頭的各種衍生結果，與用不易受傷及有距離的方式來書寫所需的技巧、精妙及意願是一樣多的；我甚至會說前者得花費更多的技巧。在一份不易受傷的文本（*invulnerable text*）中，可能發生的最糟情況只是它很無趣。但當一個作者讓自己易

⁹ 美國黑人女性法學教授，也是著名的黑人民權鬥士。

受傷，所付出的代價是更高的：無趣的自我揭露（即無法感動讀者），不只令人尷尬；還是一種恥辱。當一個人研究莎士比亞或桑塔利亞教（Santería）¹⁴時，宣稱自己是「白人中產階級女性」、「黑人男同志」、「勞動階級拉丁裔」，這僅僅是有趣的——如果他能描繪出自己的個人經驗與研究主題之間的深沉關連。那不需要完整的自傳，但需要敏銳認知自我中哪些面向是最重要的透鏡，可藉以理解這個世界，特別是自己研究的主題。自我揭露的努力之所以失敗，不是因為使用個人的敘述方式，反而是因為鮮少去使用，亦即未仔細檢查觀察者與被觀察者之間智性及情感的連結。

脆弱性（vulnerability）並不意味任何個人的事都消逝。揭露也身為觀眾的自我，必須把我們帶到原本無法抵達之處。它對此論點是不可或缺的，並非裝飾的炫耀，亦非爲了自身緣故而揭露。它必須使我們從矇蔽移至佇足的狀態，如同羅夫·卡勒的例子，我們發現自己如此強烈地與正在觀察的對象融爲一體，以致所有報導的可能性都被制止、變得無法想像。它必須使我們相信不讓活頁紙留白的智慧。

過去二十年間興盛的易受傷書寫的所有變體，都是自利而表面的，充滿了不必要的內疚或過度的虛張聲勢。上述指控源自不願考慮這種可能性：個人的敘述方式如果創造性地使用，能帶領讀者進入一片嚴肅社會議題的汪洋，而非紙上談兵的微小泡影

014

中。像達芬尼·帕特（Daphne Patai）¹⁵這樣的批評家，不願面對令人卻步的挑戰——評估浮現於學院中的易受傷書寫的各種嶄新形式，而選擇忽視它們以作爲「新唯我論」（nouveau solipsism）的證據。¹⁶

對帕特來說，我的《解譯女人》（*Translated Women*）中的〈陰暗處的傳記〉這章是很中肯的例子。¹⁷在那一章，我敘述自己在探索墨西哥街頭小販艾斯波讓拉（Esperanza）的生命故事的研究中，獲得了密西根大學終身教職的經驗。我這麼做並非等同我們的掙扎，而是顯示我與艾斯波讓拉有多麼不同，因爲我獲得把她的故事帶過邊界的特權（其實，這並非沒有抗爭）。我也反思我的拉丁裔背景如何影響我的大學授予我終身教職的決定。高層首先因著我的古巴根源而把我歸類爲拉丁美洲人，後來又因爲我的猶太血統而除去這項認定，但最終當他們授予我終身教職以提升他們在積極行動（affirmative action）¹⁸雇用中的統計值，我又被指定爲拉丁美洲人。這個經驗

015

¹⁴ 為非洲—加勒比海宗教，源自西非約魯巴人（Yoruba）的傳統信仰。

¹⁵ 女性主義學者、作家、麻州大學安默思特校區的語言、文學及文化系教授。

¹⁶ 鼓勵雇用少數族群與女性、防止種族與性別歧視的積極措施。

讓我懷疑自己描述艾斯波讓拉混雜身分的能力，她一方面有印地安血統，另一方面歷經幾個世紀的殖民主義而切斷許多印地安遺產。我對她的描繪是否太過簡化，甚至就如同大學對我的描述一樣傷人？¹³

讓學院批評家感到不舒服的這一章，確實把許多讀者帶到我的民族誌，並讓他們願意傾聽這個墨西哥街頭小販的生命故事。我收到許多男男女女的來信，他們告訴我，我敘述自己的故事使得他們感到這本書的完整。一位有著威爾斯及德國血統的女性這麼寫道：「現在是晚上十點半，而我正在哭泣。我剛讀完妳的《解譯女人》，我翻轉在最後一章和註釋之間，也在我的盎格魯撒克遜白人新教徒（WASP）生命、我女兒的生命、妳的生命，以及艾斯波讓拉的生命之間；我對於妳們通往認識的艱難之旅所付出的勇氣與同理心十分感激，所以我在五十七歲這樣的年紀，第一次動筆寫下仰慕者的信。」一位在洛杉磯的墨西哥裔人類學學生告訴我，這本書雙重地賦予她權力：她可以在艾斯波讓拉身上看見自己的母親，同時在我身上看見她自己。另一位有哥倫比亞及波多黎各血統背景的女性寫信告訴我：「我非常高興聽到妳正在探索，關於權力位置和協商進入權的困境，那也是我在做民族誌時得奮戰的困境。《解譯女人》讓妳和艾斯波讓拉都得以發聲，而妳們也都幫助我發聲。」一個記得我們曾是學院同

學的紐約男性寫道：「我被這股誠實及勇氣所感動，我覺得那使妳這位學院中人寫下一本如此個人的書。」

讓我對這些回應（當然，還有花時間寫下這些激勵人心信件的人們的極大善意）印象深刻的是，讀者需要看到艾斯波讓拉與我的連結，儘管我們有著明顯的差異，而他們也需要看到與自己的連結。當讀者在回應我對艾斯波讓拉的回應時，總是順便告訴我，他們自己的生命故事與掙扎。由於我已經把自己置於民族誌圖像中，讀者覺得他們已經認識我了。他們已經把自己的情感注入對我的建構中，並以那種方式辨識我，或至少是他們覺得我是誰的虛構形象。這些回應教導了我，當讀者藉著人類學的隧道經歷這趟航行，他們必須能從引導他們的觀察者身上看見自己。

當你以易感的方式來書寫，別人將以易感的方式來回應。一組不同的問題與困境會出現，那未曾在回應較不帶情感的書寫時顯露。作者對於那些因她作品而感動的讀者有何責任？德弗羅談了許多關於觀察者的反移情（counter-transference）的細節，但關於讀者的反移情又是什麼？我的作品令一位讀者放聲大哭，我該覺得很好嗎？情感的回應會減弱還是增強智性的認知？情感最近才跨足到學院中，我們還不知道是否

要給它一間研討教室、一間演講廳，或者只是一間可讓我們偶爾透氣的小房間。

就連我這個易受傷書寫的實踐者有時也會感到困惑，在學院環境中究竟述說多少情感是可以忍受的。去年秋天在密西根大學，一場由研究生安排的女性主義人類學研討會上，當一位新進女同事在開始評論之前，親切地向我說道，我的作為使得她能以學院中視為禁忌的方式演說，我發現自己處在進退兩難中。我自然是覺得高興，但同時也感到憂慮。我應該發現自己得負什麼責任？她開始朗讀關於印度降靈（spirit possession）的民族誌作品，她以一種冷靜、控制的聲音給予詳細、深思的描述。突然間，她切換排檔。當她敘述自己遭到進入神附迷離（possession trance）狀態的前夫粗暴毆打的自身經驗時，她的聲調轉為激昂。她以前從未大聲讀出自己作品的這個片段，而她的聲音顫抖著。她的眼中很快就泛淚，她必須中斷數次才得以喘息。最後，她渾身濕透了。

房裡擠滿了人，所有的座位都坐滿了，還有些人站在後面。為了營造一個更具女性主義精神且平等的環境，學生安排環狀的椅子排列，所以在房間中心有一個巨大的裂洞。當我同事結束演說，一陣恐怖的寧靜彷彿黑暗的暴風雨，降臨到每個人身上。一部分的我希望房間中央的洞穴可以打開，然後吞噬所有人，這樣我們就毋須說話。

在一段看似永恆之後，另一位人類學同事以她最親切的聲音，試圖藉由評論兩種聲音（不帶情感的民族誌聲音與極度情感的個人聲音）的差異，來處理眼前的情境。過一會兒，因覺得有必要說點什麼，我也開口了。我接續了同事的停頓並大聲質問，作為民族誌工作者，我們該如何把情感寫進個人的材料中，而不用將之全部從民族誌裡排除。我瞭解我的同事犯了易犯的錯誤，我在自己的書寫中可辨識出這種錯誤：她以這種方式為自己的故事訂定步調，以致民族誌穩定地往前行，就像火車穿過原野，然後，轟！砰！撞毀！這是關於受苦人類學家的扭曲個人故事。我問同事和自己：我們如何讓民族誌充滿熱情如同自傳故事？那需要什麼才能達成？我們如何藉由更抽離地書寫自己、更熱切如火地書寫他人，來讓預期混亂不安？我們能否在悲劇中同時賦予觀察者和被觀察者一個機會？當我這麼述說時，聽眾紛紛點頭。對於我這名個人書寫的擁護者，將自傳放回民族誌女僕（handmaiden of ethnography）的位置上，每個人似乎都感到寬心。

我的新同事這時也冷靜下來，並拭去她的眼淚。儘管我明智地回應，且給了她每個人都覺得有建設性的評論，但我仍覺得自己有負於她。是什麼讓我緊黏著自己的椅子，而無法起身給她一個擁抱？她就像歐瑪拉·桑切士一樣，一直處於麻煩中。但我

卻不像羅夫·卡勒，而只是從遠距離看著她，像是沉入房間中央的洞穴裡。

我同事的身影獨自在洞穴前；今年初，當我在古巴參加一場關於書寫及藝術的女性研討會，這身影再次掠過我的眼前。一位初次大聲朗讀自己小說的年輕作者，變得越來越緊張，以致她的身體痙攣地抖動。她試著朗讀，但她無法保持雙手伸長好舉起筆記本。頃刻間，那些年長、資深的作家一個接著一個跳到她的身旁，用她們的手圍繞著她。很快地，她開始朗讀，雖然持續抖動，但能全神貫注於自己的故事。事實上，她超出了時間。當被禮貌性地要求縮短朗讀時，她變成了爆怒的大小姐。我覺得她失去了獲得任何同情的權利。後來在研討會上，另一位談論分裂的古巴家庭的女士，開始哭泣而無法繼續講述。這次聽眾自發地開始鼓掌，越來越大聲，就像是要完成她的句子。許多鼓掌的人也在哭泣。

在密西根，所有的情感都讓我們驚恐，也使我驚嚇。因此，我們保持安靜，如同順服的學童靜待老師責罵。不幸的是，我成了手握直尺卻讓自己指節流血的老師。

以易受傷的方式書寫就像打開潘朵拉的盒子，誰能說出裡頭將飛出什麼？九年前，當我開始讓自己的情感成爲民族誌的一部分時，我不知道這工作會把我帶往何

處，或者它在人類學和學院中能否讓人接受。我的開展是憑著一股急迫感，亦即渴望把我生命的日記嵌入對其他人生命的敘述——後者是我一直被要求以人類學家身分去生產的。作爲一名學生，我被教導要像馬凌諾斯基一樣維持民族誌與自傳的嚴格界線。但我卻到達一個地方，在那這些認識的形式不再容易區分。而我也瞭解在許多當代的書寫中，這些文類似乎交換了位置：民族誌變得更像自傳體，而自傳變得更具民族誌風格。¹⁴ 當我書寫時，我身上的民族誌工作者想知道：這個書寫其他人、讓他們易受傷的女人是誰？她想從別人身上得到什麼？別人又想從她身上得到什麼？我身上的女性主義者想知道：從她擁有的權力，她可以得到（或得不到）哪種成就感？我身上的小說家想知道：當她無憂無慮地享受做研究的特權時，她不願說的故事是什麼？

起初無意識地、但後來帶著較多的目的，我選擇短論文（essay）作爲一種文類，透過它來嘗試（短論文的原初意義）連結（connection）與他者（otherness）的辯證——這辯證位於歷史表徵及文化表徵的所有形式之中心。¹⁵ 短論文一直被描述成「個人見證（witness）的行動，短論文同時是對自我的銘刻（inscription），以及對客體的描述（description）。」作爲廢除自我和他者界線的無形、無限制、甚至造反的文類，短論文一直是追求深描（thick description）¹⁶ 的女性主義者和文化批評家選擇的文

類。也許透過短論文，人類學家最有機會實現那些非法的願望（這在馬凌諾斯基的日記裡時常提及）：渴望寫詩、小說、戲劇、回憶錄，除了民族誌以外的任何東西、我們所繼承的次要文類。¹⁷

當越多的同事請我到研討會、工作坊、公開講座發表我的作品，我就越覺得焦急；時間都遭挪用了，以致無法從事我想做的真正有創造力的書寫。真正有創造力的書寫一直被無止境地延宕。因此我開始書寫公開演出的點滴，這些都圍繞著其他書寫的片段。這些點滴——我就像逃課女學生一樣躊躇、認錯般地呈現，彷彿無法生產出人們預期我要產出的東西——需要聽眾智性與情感的交付。

我漸漸明白自己為何表現得像一名逃課女學生：我的人類學面具正在脫落。由於致力於拉丁裔身分發言，也就是從邊緣而非學院中心發言，我逐漸看到自己一直扮演著次等美國人的角色。我對於自己獲得從「宏觀」位置發言、含糊且無批判地為他人發言的權利感到不自在。同時，我開始明白自己被吸引到人類學裡，因為我在三種文化下長大——猶太（中歐猶太及西班牙猶太）、古巴及美國——而我需要更好地連結自己對於異位（displacement）的深刻感受，以及居於人類學中心有關異位的專業儀式。當這些想法在我心中越來越清楚時，我發現自己一直反抗這個作為特權之眼、偷

021

窺之眼、全能之眼的民族誌工作者的「我」。我知道每一本民族誌都依賴著某種民族誌的權威。但作為一個不斷被異位的專業儀式喚起流亡悲傷的民族誌工作者，我懷疑自己的權威。我將它視為時常有爭議、始終處於失敗之處。

最初驅使我以一種易感的方式來書寫民族誌的是，我所感受到的強烈悔恨與自我厭惡——當我外公在邁阿密海灘死於癌症時，我卻待在西班牙做暑期田野。以下的事實凸顯了這個反諷：明知道外公瀕臨死亡，我卻到西班牙收集資料，而那是為了準備「死亡人類學」專題的發表文章。與那些引領我進入人類學的年老鄉民談論死亡，立刻變成痛苦的超現實鍛鍊，以及對我所經驗過之他者的痛苦生發同理心的最佳充電時刻。我遲疑地在〈死亡與記憶〉（Death and Memory）的早期版本中寫下我的最初印象，並在美國人類學學會（American Anthropological Association）的年度會議中發表。雖然聽眾受到感動，但我卻感到震驚與不確定。我究竟做了什麼？我是否藉著把焦點集中在自己身上，而將聽眾的注意力從學習死亡人類學的「巨大」議題中轉移？我打算從自己的同事身上尋求什麼？同理心？憐憫？或更大的掌聲？

我非常困惑，所以將這篇短論文拋在一旁，回頭書寫十八世紀墨西哥婦女的巫術。經過兩個夏天，一九八九年，我又把那篇短論文找出來。那時，我的身分已經戲

022

劇性地轉變。我已獲得一個重要獎項，那使得我的父母有權利離開古巴。接著，密西根大學授予我終身教職，那是移民對安全的夢想。我母親說：「要感謝這個國家，若在古巴，妳將一直砍著甘蔗。」最後，女兒收割了父母異位的獎賞。那是我應該快樂的時刻，但我陷入哀悼的狀態。當我讓密西根大學戲弄我最親密的認同感並收買我時，我一直哀悼著自知無法獲得同情的失落——我的純真的失落。在〈死亡與記憶〉中，我對此事隻字未提。這篇短論文從我悲傷的無以言喻中牽引出它的情感力量。¹⁸

其他混合個人與民族誌的短論文緊接在後。我從西班牙來到墨西哥，當我在那從自身感知到什麼是美墨邊界時，我生命與工作的方向改變了，就如安札杜瓦（Gloria Anzaldúa）¹⁹所說：「一個被打開的傷口，第二世界與第一世界在那磨擦並流血。」¹⁹《解譯女人》是關於一個可怕的諷刺：藉由我敘述她的生命故事，艾斯波讓拉以一個文學的偷渡勞工跨越了邊界。然而，當我書寫《解譯女人》時，我那位也來自麥克斯奎提克（Mexquitic）的朋友瑪塔（Marta），正在邊界的這邊安頓下來。事實上，她已搬到了底特律，距離我在安娜堡（Ann Arbor）的家只要半小時車程，而成為我的「鄰居」。這邊界並非始於拉雷多（Laredo）²⁰——我發現那是不可原諒的種族與階級邊界。瑪塔在麥克斯奎提克的父母，過去和我們一同分享他們的情感與房子，他們曾請

求我幫忙照看瑪塔，試著救她脫離他們所知存在於邊界那邊的危險。我懷著痛苦寫下〈我的墨西哥朋友瑪塔〉，因為我怕自己辜負了友誼，因為我做得不夠而無法阻止瑪塔傷害自己，她藉著在二十六歲時動的子宮切除手術，迫使自己變得時髦。²⁰

比爾·提·瓊斯（Bill T. Jones）²¹曾寫道：「所有的舞都存在於記憶中。」就如他詩意地寫下：「舞者踩著舞步，他推開了大地，留在空中。一隻腳落下，接著另一隻，然後結束。舞者和觀眾都同意，緊握片刻即逝的幻象。」瓊斯說，沒有任何有形的證據。這物質的世界「只存在片刻，是一個幻象之處」。²¹就像我在〈裹著石膏的女孩〉裡所呈現的，身體本身就是記憶的場所，是過份真實的幻象之處。本書中最個人的短論文〈裹著石膏的女孩〉，是與能降臨在人類學家身上最苦之命運的對抗。它是關於一個哪兒也去不了的人類學家，這個人類學家患了懼曠症（agoraphobia）²²而無法

¹⁷ 墨裔美籍的學者、詩人、作家、女性主義者。

¹⁸ 位於美墨邊境的德州城市。

¹⁹ 美國現代舞大師。

²⁰ 焦慮自己身處某些地方或情境的病症。

離開自己的床，她在漫長的隧道中迷路了，而且此刻她確定自己將無法找到出口。

這條我漸漸在其中迷失的隧道，是引領我返回古巴的隧道。我選擇繞道，先經過西班牙、墨西哥，再回到我童年被遺留之處。我現在對此感到絕望：對我來說，古巴只是另一個人類學田野地點。但事情也許必然如此或顯得微不足道。前進家園的兩難困境是〈前進古巴〉的主題，而「家」是人類學者總是由此離開而非前往的地方。當我設法成爲島嶼及離散（*diaspora*）之間的橋樑時，沒有一處比在古巴或置身古巴人中更讓我顯得脆弱。作爲文化橋樑的「促進者」，我擁有幾近惡魔般的權力——我可以幫島上的朋友取得前往美國的簽證，他們之中有些人將選擇叛逃，另一些人則將回到那些沒機會一睹大洋以外的世界之人的嫉妒與怨恨中。而我問自己：回到古巴的家，我這個返鄉的移民孩子（她的父母使其免於砍甘蔗）是否已成爲最醜陋的邊界守衛？

這種人類學不是爲了心腸軟的人。

它也不是爲了那些人：他們「讚嘆任何人都可以選擇這種深刻疏離和反覆失落的職業」。²²但那還不是人類學最糟的部分。不，人類學最糟的是，不僅觀察者是脆弱的，就連我們觀察的對象也是脆弱的，甚至更加深切。

這種脆弱性的例子可在義大利電影《郵差》（*The Postman*）中看見，該電影令人震驚地喚起聶魯達（*Pablo Neruda*）²³對一名小漁村「平凡男子」的印象。當這名郵差、他的家人和鄰居，專心閱讀一份外國報紙對聶魯達旅居他們村莊的報導時，他們期望找到有關自己的記載，這一幕打動了我，而特別深刻的是，描繪將放逐詩人帶進自己生命中的那些人所經歷的失落及疏離的感受，他們期望詩人也能以相同的情感豐沛把他們帶進他自己的生命中。我們人類學家只是聶魯達的可憐親戚，我們把自己的熱望、渴望及未實現之預期的蹤跡，留在那些我們突然到訪的人身上。關於那樣的脆弱性，我們依然無法說些什麼。

懷疑論者可能會合理地問道：當自傳體的聲音如此高度商品化——在歐普拉（*Oprah*）和李維拉（*Geraldo Rivera*）的脫口秀中十分常見——難道學者不該撰文批判這種文化個人化的特性而非使其再現。確實，最近在一些人類學者中有一種趨勢：在大型研究計畫中擔任龐大助理團隊的監督者，研究主題從「女性自我身體認知的跨

²² 智利著名詩人，諾貝爾文學獎得主。

世代觀點」，到「種族與階級在不同族群高中生取得學業成就中所扮演的角色」。這種趨勢將個人與田野的連結去個人化（depersonalize）；把民族誌工作（只有一小部分是主要的調查者親自完成）當作「他者」對「自我」；累積可比較、對照、繪成圖表的大宗資料，以此作為政策建議的基礎，或至少當作對現存實作的批判。這並非唯一去個人化趨勢。許多人類學家使聲望價值與「高級理論」相符，而生產出完全無人（unpeopled）的敘述——關於新殖民主義、跨國主義及各式「主義」的概念。而其他入就像我曾經做過的一樣，退縮到歷史，亦即檔案的寂靜與對過去的研究中，在此觀察者大概可以造成較少的傷害，而無須如此心神不寧地在場（present）。

脆弱性顯然不是針對每一個人，而它也不必如此。人類學廣泛到足以包含各種見證（witnessing）的方式。但對我來說，一些去個人化的趨勢似乎反映出一種恐懼——學院中的個人轉變已走得太遠，而必須在厄運來臨前停止。但是我擔心厄運已經來臨：無論如何，自傳作為我們這個時代說故事的主要形式已然浮現，每個人都這麼做，從莎莉·麥克琳（Shirley MacLaine）^[2]、鮑爾，到法文教授及精神病學教授。如果學者基於某種虛假的優越感而覺得應該試圖超越一切，這難道不是一件憾事？

人類學歷史上是以為他者「賦予聲音」而存在，在人類學裡沒有比自我揭露更大的禁忌了。我們學科的動力根源於對野蠻他者的西方幻想，根本上一直聚焦於「文化的」而非「個別的」實體。這諷刺之處在於，人類學一直根植於一個「我」（被理解成具有複雜的心理與歷史）觀察一個「我們」（直到最近都被視為複數的、無歷史的、非個體化的）。

人類學家近來一直在推進那種諷刺，尋求人類學裡的另一種聲音，好容納各處複雜的「我」及「我們」的聲音。這已促使某些文類的再理論化，像是生命史及生命故事，並且創造出混合的文類，如自我民族誌（self-ethnography）和民族傳記（ethnobiography）。個人敘事在人類學裡有悠久的傳統，那是源自第一代美國人類學家對印第安文化的研究。早期對個人敘事的探索背後有一種假設：原住民文化就像陶罐一樣已經破碎，而你所能做的最好的事，就是從關鍵的個人來零碎地學習這些文化；這些關鍵的個人藉由敘述自己的故事，揭露一個群體正在消失和通常已經消失的生活之道。²³

生命史及生命故事這些文類逐漸與證詞（testimonio）融合；證詞論及見證

027

^[2] 美國女演員、舞者、作家，以其新時代信仰（New Age）而聞名，著有多部自傳體作品。

(witnessing) 在我們這個時代的角色——作為靠近與轉化真實的主要形式。在治療因國家恐怖主義而遭受心理創傷的人們，生產「見證」變成一種重要的治療工具。在歐洲，這方法用於大屠殺的倖存者；在拉丁美洲，這方法於一九七〇年代被引進，用來幫助人們安於自己生命中政治壓迫所帶來的心靈與社會的影響。這方法的運用遍及中美洲，並成為在原住民女性領導者中表達意識提升的文類。《我，麗格伯塔·孟珠》(I, Rigoberta Menchú)²⁴ 成為該運動的象徵，在這運動中，承擔見證是為激發聽眾參與對抗不義。²⁴

在美國，另一種具影響力的是少數族群作家的作品，像是收錄在墨裔美籍作家安札杜瓦與莫拉加 (Cherríe Moraga)²⁵ 編輯的《我背為橋》(This Bridge Called My Back) 中的作品，它們討論種族主義、歧視及民族意識覺醒的經驗。這些第一人稱的敘事，是由那些過去比較可能是民族誌的記錄對象而非書寫者所撰寫，這挑戰了美國關於身分認同的單一觀點、確立了美國文化的多樣性，以及解構了各式各樣的東方主義，亦即挑戰這項假設：人類學家是民族誌真理的唯一供應者。接著，對非裔美國人自傳傳統（具有前奴隸個人敘事的根源）的更新興趣，表達了述說「黑人自我」(black self) 故事作為對抗種族主義者形象的重要性；該形象非常熱切地集體化

(collectivize) 非裔美國人經驗中的個體差異，以及多樣的生命軌道。²⁵

過去十年對於「本土人類學」(native anthropology) 之意義的沉思，已經對「作為文化中的局內人 (insider) 意味著什麼」開啓重要的討論；在本土人類學的概念下，學者要求與他們工作的地方建立一種個人的連結。由於那些過去所謂的「在地人」(the natives) 都已憑藉自身的條件成為學者，他們通常研究自己的社群和民族，因此參與者與觀察者、朋友與陌生人、原住民與異鄉客，彼此間的界線不再容易劃出。我們現在有的是一個顯著的「少數」人類學群體，他們與遭遺棄又回收的「家鄉」(他們在這裡工作) 有著矛盾連結。「本土人類學」的重要性已幫助引發一場重要的轉變：把等同 (identification) 而非差異 (difference) 視為人類學理論與實踐的關鍵意象。就像紀爾茲把它放在一個多次被引用的說辭中，我們不再「越過那些全然屬於該文化之人的肩膀」，來奮力閱讀他者的文化。我們現在與研究對象站在同一平面上；確實，

²⁴ 麗格伯塔·孟珠為瓜地馬拉爭取印第安人權的組織領袖，一九九二年獲諾貝爾和平獎。《我，麗格伯塔·孟珠》為其自傳。

²⁵ 美國女性主義學者、藝術家、作家。

如果我們一直想與他們面對面相遇，他們將只是容忍我們而已。²⁶

這些轉變再加上女性主義運動的宣稱「個人的即是政治的」(personal is political)，已改變許多學科的學者對於他們工作的對象及主觀性(subjectivity)的思考方式。學院中的女性主義作家已投注大量精力，去反思傳記與自傳，以及這項困難的問題：女性如何讓其他女性成為她們凝視的對象，而不會把她們物化(objectifying)，以致最終出賣了她們。²⁷ 研究科學的女性主義者——包括伊芙琳·福克斯·凱勒(Evelyn Fox Keller)、珊卓·哈定(Sandra Harding)、唐娜·哈洛威(Donna Haraway)、希拉蕊·羅斯(Hillary Rose)——對客觀性(objectivity)的反思，同樣已達到德弗羅夢想的頂端：更主觀地從事社會科學將使它變得更客觀。如同哈定所言，「研究者的信念和行為是經驗證據的一部分，用以支持或否定研究結果所提出的斷言。這項證據也必須向批判的檢查開放，如同傳統定義下的相關證據(relevant evidence)。」²⁸ 或者，以哈洛威的話來說，「所在地(location)是關於脆弱性；所在地抵抗封界(closure)、終結的政治。」²⁹ 在通往女性主義科學道路之終點的是一個烏托邦的眼光——在這烏托邦世界裡，客觀性將如此徹底地修正，以致情境下的知識(situated knowledge)將強韌到足以抗拒思想獨裁形式的攻擊。

029

文學批評也同樣朝一種更易感而情境下的觀點來看待評論家的任務。早期著名的例子是簡·湯普金斯(Jane Tompkins)的〈我和我的影子〉(Me and My Shadow)，那是藉由反思作者身體的存在(她書寫她穿長襪的腳、看著窗外、決定是否去浴室)，而不斷「打破」的文學批評。³⁰ 最近的例子是蘇珊·盧賓·蘇雷曼(Susan Rubin Suleiman)對這些轉變的反思：「六〇年代初期，當我還在哈佛讀研究所時，好的學術書寫(以我這行來說就是文學批評)是以非個人性及客觀性為目標，這是眾所周知的事。一首詩、一部小說、一篇短論文意味著什麼？或者，如果你

²⁶ 美國麻省理工學院科技與社會研究所的榮譽教授，主要研究領域為「性別與科學」。

²⁷ 美國加州大學洛杉磯分校教育與資訊學院及婦女研究中心哲學教授，目前還主持該校婦女研究中心。

²⁸ 當代著名的女性主義學者，擁有生物學、人類學和哲學等跨學科背景。

²⁹ 英國女性主義學者，專長為科學社會學(sociology of science)。

³⁰ 這段話出自哈洛威名作 *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature*。中譯本：《猿猴、賽伯格和女人》，群學，二〇一〇。此處譯文係張君玖之作。

³¹ 美國文學評論家。

³² 美國哈佛大學的傳奇文學與比較文學教授。

比較精明：一件作品意味著什麼？它如何「組裝」以產生某種影響？這些都是我們受教去探尋的問題，而我們學到的第一條規則，是在回答這些問題時千萬別說『我』。當然也別做出幽默的評論、玩文字遊戲、謀求『文學』或『詩』的效果，或是以任何方式顯著地把自己放入文學批評的書寫中。」如今，蘇雷曼宣稱那些規則都不復存在。「現在，在書寫文學作品時直說『我』已無大礙。……『文學作品』和『書寫文學作品』之間的界線已經開始搖擺。……一些評論家現在被認為具有詩人和小說家的味道：不只是因為他們必須說的話，也因為他們個人的聲音與風格。」蘇雷曼說她的短論文並非「直接的自傳」而是「中介的自傳」——作者自我的探索間接發生，亦即透過書寫另一件事物的中介（在她的例子，就是書寫二十世紀的作家與藝術家的作品）。³¹

這樣的中介正居於新的女性主義傳記批評的中心。例如，托莉·莫伊（Toril Moi）³²對西蒙·波娃（Simone De Beauvoir）的作品全集進行全面的閱讀，以顯示波娃（絕非完美的女性主義角色模範）如何掙扎著體現自由。莫伊指出，在波娃的小說裡，「總有一個為愛犧牲自身獨立的女人」；另一方面，在波娃的自傳裡，「自主女性的理想總是存在」。³²波娃和沙特（Sartre）的關係被仔細而全面地檢視，如同莫伊所指出的，沙特的自由協定（基本上，他用兩年的一夫一妻制換取終身的不貞）與波

娃的聯合神話（沙特——波娃伴侶神話）相互平行。

這則神話通常由於波娃而破裂，此事因波娃的朋友與熟識者目擊她的焦慮症發作而戲劇性呈現：她在咖啡廳裡突然大哭，然後立刻擦乾眼淚，略施脂粉，整理衣服，再重新加入談話，彷彿什麼事都沒發生。³³然而，波娃拒絕沙特的求婚，並藉由嚴格的散步與寫作時程表，試圖克服自己的「軟弱」。她拒絕傳統布爾喬亞已婚女性的地位，但她在情感上卻緊緊繫著沙特。莫伊認為，波娃根植於害怕失去愛的憂鬱症，在她成長過程中如影隨形，儘管她拒絕付出任何關注。據莫伊所言，「在寫給沙特的信件的每一頁裡，她都抱怨自己的孤單與情感的匱乏，並且向他保證自己絕對快樂，全然滿足於他對她的愛，而且無法冀望更好的生活。但這正是佛洛伊德藉由否認（disavowal）所理解的……波娃同時看見又未看見自己的悲傷。」莫伊推測波娃似乎「一生都被迫重複著憂鬱、焦慮及恐懼遭拋棄的循環。……最終或許痛苦的存在（presence）比存在自由（existential freedom）的可怕空虛，更讓她覺得安慰？」莫伊結論，「波娃深切向我們傳達，作為因自身獨立而獲得全世界敬重的女人，所付出的代價是什麼。」³⁴

³² 美國杜克大學的文學與傳奇文學研究教授。

如同凱·傑米森的《躁鬱之心》，莫伊對於波娃的女性主義研究，是關於女性及憂鬱症新書寫洪流的一部分。這些書寫的範圍包括：大眾心理學作品（瑪姬·史卡夫 [Maggie Scarf] 的《未竟之業》[*Unfinished Business*]⁸⁴，學術的心理學研究（黛娜·克羅立·傑克 [Dana Crowley Jack] 的《自我沉默》[*Silencing the Self*]⁸⁵，關於憂鬱症的回憶錄（華盛頓郵報記者翠西·湯普森 [Tracy Thompson] 的《少女翠兒的憂鬱之旅》[*The Beast*]⁸⁶，通俗傳記（黛安·伍德·米德布魯克 [Diane Wood Middlebrook] 的《安妮·薩克斯頓》[*Anne Sexton*]⁸⁷）。在這些文學作品裡，有種對北美男性氣質——總是緊閉僵硬的上唇，然後自立更生——非常隱晦（有時也很直率）的批判。書寫這些記事（無論是針對自己還是其他女性）、表明軟弱的女性，都清楚意識到依賴，且承認對藥物的需要（鋰鹽、百憂解），並允許自己在處理身為二十世紀晚期知性女性的情緒餘波時，表現出強烈誠實，而這是我們偉大的女性主義英雄波娃所不敢用的方式。

總之，脆弱性已成定局。評論家可以繼續忽略這些作為「唯我論」(solipsism)形式的趨勢，但我們當中許多人將持續流露情感。這不過是發牢騷而已？或者如人們

在古巴所說，我們已進入一段特別時期？

一段特別時期，這個絕妙而可怕的簡略表達方式，於一九九〇年代初，即柏林圍牆倒塌、蘇維埃崩解之後，開始在古巴使用。這個用語出現時，冷戰已經結束了。共產世界已消逝，被自由市場和資本主義所推翻。對古巴而言，這是結束的開始。古巴是一座反抗的社會主義島嶼，距離偉大的資本主義聖地很近，過去它一直依賴社會主義集團在經濟和意識形態上的支持。對於食物、燃料和金錢的猛烈爭奪接踵而來，而革命前墮落的主要象徵（觀光、賣淫、外國資本家的投資）則帶著復仇返回。隨著醫生和牙醫整修自己的汽車並成為計程車司機，而前革命分子嚙下自尊，找出他們在邁阿密親戚的地址，要求一些購買植物油的錢，互惠及為公共利益勞動的舊革命社會價

⁸⁴ 本書探討造成女性沮喪憂鬱的原因及其因應之道。

⁸⁵ 該研究發現自我沉默與多項身心疾病有高度關聯，包括憂鬱症、厭食症或暴食症等。

⁸⁶ 本書作者自述從少女時期到中年與憂鬱症共處的經歷。中譯本：《少女翠兒的憂鬱之旅》，董氏基金會，二〇〇二年。

⁸⁷ 安妮·薩克斯頓是美國文學史上最偉大的詩人之一，一生與精神疾病搏鬥，她以創作詩文作為自我救贖與治療的工具。

值逐漸變得混淆。這些總是因彌賽亞時刻尚未來臨而犧牲的年歲，最終產出了什麼結果？一座烏托邦夢想家的島嶼怎麼變得如此極度脆弱？

古巴的特別時期是一種對信仰更普遍失落的縮影，這信仰是關乎主要的信條、主宰的意識形態、不變的真理，以及想像自我與公眾之關係的整體方式。世界的其他地方也以不同的方式，經歷了一段特別的時期。當二十世紀結束之際，許多知性、政治、社經及情感上的變化正逐漸顯露。從全球競技場到人心的私密悸動，舊世界秩序的崩解激起了——作家瑪格麗特·藍道（Margaret Randall）³⁵所言——「對於我們會依表面價值而接受的故事進行全面的重新評估，無論我們在這場爭執中所佔位置為何。」³⁵新的故事亟需我們以過去不曾使用的語言來述說；這些故事述說我們曾經隱藏的真理、我們不敢承認的真理，以及使我們羞愧的真理。

就像古巴一樣，每件事都已經發生了，而每件事又都還沒發生過。那是絕對令人感到害怕的，但也許最終它會證明那是絕對具有解放力量的。

人們和他們的習俗……我可以聽到舅媽蕾貝卡這麼問道：「從閱讀這些短論文，妳是否學到關於西班牙人、墨西哥人、猶太人、古巴人、猶太裔古巴人的任何事？」

而我想像自己這麼回答：「這完全取決於妳是否願意從一個人類學家的觀點來看待他們。這個人類學家藉由認識她自己來認識他人，並藉由認識他人來認識她自己。妳應該知道我主要的弱點、致命傷就是我不會讀地圖，而我總覺得那是我成爲人類學家的一項問題。我是那種只在角落打轉便會迷路的人。我想我能順利畢業，是因爲美國大學停止教授地理學了。」

如果你不介意不帶地圖就去某些地方，那麼跟我來吧！

第二章 死亡與記憶

從聖瑪麗山城到邁阿密海灘

—
034
—

僅以此文紀念馬克西蒙·葛林斯基 (Maximo Ginsky, 1902-1987)、潔思塔·拉瑪札雷·費若拉 (Justa Llamazares Ferreras, 1904-2989)、以薩·貝哈 (Isaac Behar, 1905-1989)。

本文在一九八九年美國人類學學會年會上，由負責心理人類學論文審查的史特林委員會 (Stirling Committee) 頒贈榮譽獎。

就像那些只在其他物種的巢裡下蛋的鳥兒，回憶也在不屬於它的地方誕生。

——米歇爾·迪·賽圖，《日常生活的實踐》

(Michel de Certeau, *The Practice of Everyday Life*)

骨子裡虛軟害病的細胞正聚集著膨脹，我的一生僅剩下最後的一點時光。現在一切都晚了，太遲了，而這自然是因為在下筆之前，我耗費過多的時間等待。就像在缺乏照明的情況下，才於黑夜即將來臨的微明中開始著手，而現在連這絲薄暮微光都已不可得。我應該在稍早光線猶存時就動筆的。我身體裡也有道光，綻藍如紫像是鸞尾花般的顏色，我不時能見它在我內在深處散發著光芒，並予我極大的安慰。然而一切都已不再，這道藍光遺棄了我，而一切都已經太遲了。

——亞倫·懷特，〈得寸進尺：未完成的自傳〉，《倫敦書評》

(Allon White, "Too Close to the Bone: Fragments of an

Autobiography," *London Review of Books*, 1989)

聖瑪麗山城 (Santa Maria del Monte) 是個位於西班牙北部的村落，在那定居的主要都是年事已高的農民。自從一九七八年夏天，二十一歲的我首度以人類學研究生的身分，嘗試於此進行田野工作以及體驗鄉間生活，我一直是聖瑪麗山城的固定訪客。在未告知我父母的情況下，我在未婚夫大衛的陪伴下前往西班牙。我倆同進同出而被人稱為「那一對」。我們手牽手走在村裡的泥濘道路上，投射出一個天真多於浪漫的形象。剛到村裡的那幾天，很多人問我們是不是兄妹。我在紐約長大，對於農事只有極模糊的認識。我一直盡我所能地持續學習西班牙農民的歷史與文化，好寫出一本博士論文（其主題是生命不會為我準備的），並稍帶點遲疑地展開我的學術生涯。一九

035

八七年夏天，在三年不曾造訪該地後，我手裡拿著我以英文書寫的村落歷史再次返回聖瑪麗山城，近乎天真地希望能獲得當地村民的認同。同時這回我也將十一個月大的兒子一塊帶在身邊，這總算回答了過去那些年到訪時當地居民沒完沒了的提問：我們何時要有小孩？我覺得很有必要回來讓他們看看我的書與我的孩子。我已經離開好一段時間，這次回來我想與我長年對話的對象一同探討新的主題——特別是針對他們對於天主教和神父的看法，以及他們面臨大限之期不遠的態度（對此我還不是很確定）。從聖瑪麗山城寄來的信件接連宣布著村民的死訊，清楚顯示了我的這些對話對象——

村裡的年邁農民——已沒有幾年的日子好活。我得回來見見他們。

但在一九八七年的那個夏天，我的外公——我們以意第緒語（Yiddish）稱他為「薩德」（Zayde）——在邁阿密海灘正因罹癌而垂危。他是我十分敬重與著迷的親人之一，我對他的敬意之高已經到了難以用言語說明的地步。早在我不再記憶的哈瓦那童年時期，我們之間的情感聯繫便已建立。我的母親告訴我，外公每天到自家的蕾絲商店開工前，都會經過我們家公寓。在公寓的窗下，他只要拍拍手，我就會衝過去見他。我孩子巨大而無私的愛來愛他，但也逐漸以成熟女人的角度，來欣賞他的獨立與脆弱。外公是個寡言之人，我們因而很少交談（他對那些話說得太多的人都抱持著存疑的態度），而且我們總是用西班牙語溝通。

他當時病重垂危，而我想去電詢問他是否需要我留在他身邊。早在他被診斷出罹患癌症後不久，我便在五月時前往探視。當我進入他住的公寓時，他正在有台大電視的小房間躺椅上睡覺。那時他已十分削瘦。但當他醒來我們交談一陣後，我知道他還不算接受死亡的到臨。他想知道，為什麼醫生拒絕為他出診？為什麼所有食物聞起來與嚐起來都這麼可怕？不過顯然我們的到訪讓外公精神提振不少，讓他看上去似乎不再像是個病人。他嚐了一口我做的蛋餅。他與我們一塊坐在餐桌。他將我的孩子

——他的第一個曾孫——抱到他的膝上。當我們在門邊道別時，他對我說：「有第一個孫子（也就是我），是一件很棒的事。」我回來後不願相信他就要死去。

那個夏天我掙扎是否要留在邁阿密海灘看顧他，並幫助他面對生命的終點。我不曾有過幫助人離開世間的經驗，而且對於邁向我自己極度恐懼的人生終點究竟意味著什麼，我只有最粗淺的了解。我只知道一件事：為了幫助外公面對死亡，我必須得先承認他已瀕臨死亡。然而，即使我能與他即將到來的死亡達成協議，他自己、我的母親及其他家人是否也能做到呢？我告訴母親，我不去西班牙了，我想留下直到外公過世為止。這使她開口談及她自身的罪惡感和懸在心上的考量。她該不該辭掉她在紐約的祕書工作，好獨自回到邁阿密海灘來陪伴外公？她已經請了所有能請的假，也在下午的時段加班，以便日後外公更需要她的時候，她能夠請假。阿姨告訴母親，她不贊同她把自己的計畫擺在一邊，像是要坐等著外公大限之日到來。生活必須繼續下去。我也知道，外公從來不願在家人面前表現出軟弱或需要他人同情的一面；假如有人過度恭維他，他會加倍奉還對方，而且假裝自己不過是一個拄著拐杖跛行的駝背老

人。其實他總是能站得筆直而且步履輕快。爲了不步上我母親左右爲難的後塵，再加上希望外公可以撐到我回來，我決定前往西班牙。我想我是懷抱著一種一閃而過、難以言喻的期待離去，希望能目睹另一種較不壓抑的死亡方式；不過我更加意識到，我是帶著持續工作這件事被認可的重要性離去，畢竟，生活必須繼續下去。

大衛和我在基督聖體節（Corpus Christi）²的前一天傍晚抵達聖瑪麗山城，隔天望彌撒時，所有人輪流和我們打招呼。婦女先在教堂門口迎接我，男士則在外頭問候大衛。當我步出教堂時，里奧納多·米蘭提（Leonardo Mirantes）——對於過往發生之事保有鮮明記憶而讓我十分佩服的男人——靜靜地走近我，他沒說一句客氣話，而是以幾乎聽不見的聲音告訴我：「拉夢娜（Ramona）今年四月走了。」他的眼淚滑下了臉頰。里奧納多原本是個敏銳、口才好、有知性熱情的男人，對於事情發生的時間和商品的價格有著絕佳的記憶力。現在八十一歲的他，在幾年前的一場心臟病發之後，便已接受最後的聖禮，然而出乎眾人意料的，他跟往常一樣精力充沛地活著。甚至在那之後還參加過三場葬禮。但在他的太太於五十三歲那年過世後，他似乎變得心灰意懶。

雖說里奧納多對面臨死亡這件事仍記憶猶新，但他並非是唯一一名主動談論死亡

的人；我將和每個與我談論死亡的人，回憶過去這些年來，一個接著一個離世的友人，並一同在心裡爲這些人默默祈禱。安捷·米蘭提（Angel Mirantes）——另一個村落的長者，也是里奧納多的表弟——以牧羊人宏亮、清晰的聲音告訴我，對他這個世代的人來說，最近村莊生活的改變與進展來得太晚了，以致他們無法全然享受得到，「對我們來說，只剩下墳墓了。」

顯然，對我在聖瑪麗山城的朋友來說，他們不只是各自面對死亡來臨的老人，也代表一整個逐漸消逝的小農社會階級，這些農民記得怎麼栽種做麵包的麥子。今日的西班牙已不再是五十年前的農村社會了。那時佛朗哥政權³美化農村生活及農村傳統的形象，如同一篇刊載於一九三七年萊昂（Léon）的日報文章所言：「西班牙的生活必須用乾淨的空氣消毒，這空氣吹拂過富饒山谷，以及寬廣無垠的平原……明日的農

² 又稱基督聖體瞻禮。天主教規定恭敬耶穌聖體的節日，始於十三世紀現今比利時一帶的教區。教徒於望彌撒時，供耶穌聖體於祭臺上，然後手持燭火吟唱讚美詩或朗誦經文，巡迴教堂一週。

³ 佛朗哥政權（一九三九年～一九七五年）為西班牙的獨裁政權。

村西班牙將是我們的偉大及德性的源頭。」²藉由譴責城市使國家沾染了現代主義的罪惡，佛朗哥政權的意識形態反轉了「一般所公認的國家形象代表著過去，而眾人所知的城市則是未來的共徵」。³戰後孤立的西班牙所面臨的飢荒與物資缺乏，導致人民出走成爲北歐移工，而佛朗哥政權在稍後的技術專家治國⁴時期，提出由外資出具經費的快速工業化方案（主要來自美國，以建立四個美軍海軍基地的代價交換此投資）、觀光業及移民北歐工作者的外匯。⁴隨著一九六〇年代與一九七〇年代鄉村人口開始外移，曾是城市生活與城市無產階級敵人的政權轉爲積極支持工業發展，引領西班牙相當快速地進入晚期資本主義世界。

到最後，年輕人離開農村不是爲了投入工業，而是受到他們務農的父母鼓勵，單單是要離開成爲末路象徵的農村。如此一來，向來作爲許多浪漫主義對象的農民成爲社會邊緣的一群人，對於現代、都市的西班牙而言，他們的價值觀與文化不再值得仿效。在此同時，這個現代、都市的西班牙是在快速蔓延的消費主義保護下，進行抵抗先前社會禁慾主義（asceticism）的最後行動。⁵這些遭遺棄的村莊成了留下未走的老人的墓園。在一九六一年米蓋爾·戴利貝斯（Miguel Delibes）⁶寫到這樣一個遭遺棄的村莊伯戈斯（Burgos），他描繪這地方：「布滿雜草與蕁麻的蜿蜒街道——靜的聽

039

不到一聲狗吠或孩童笑語——爲悲情肅穆、哀傷的墓園氣氛所包圍。」⁶但人們也意識到在人口增加與資本主義擴張的時期，農村人口外移是一種悲涼的不得不然。這些村莊或許落得令人毛骨悚然的死寂，但對那些留在農村而較不必與人競爭資源的人來說，村莊的生活水準也提高到史無前例的地步。

經濟繁榮的另一面是高失業率襲擊著快速工業化的西班牙，但這時人們仍具有強烈的繁榮意識，村民談論著現在的生活比起以往是如何的好轉。他們現在有電視、收音機、浴室、不鏽鋼水槽，這些他們十年、二十年前所沒有的東西；他們跟著教會團體到西班牙的其他地方，甚至是法國和葡萄牙遊覽。然而，這些前不久（有些人則是一直持續至今）還在自己田裡，舉著大大小小的鐮刀，趕著牛隊從事農作的村民，漸漸感受到社會的排擠及自己的無用。年屆七十之齡的希思托·米蘭提（Sixto Mirantes）

040

⁴ 技術專家治國論（Technocracy）指的是政府主要由技術專家，如工程師、科學家等擁有專業知識背景的人士主導。這些人之所以能掌有決策大權主要是因為他們所具有的高度專業化知識與技能，而非他們的政治資本。

⁵ 西班牙文壇的重要小說家。

——我的老朋友也是我田野工作的受訪者——在一九八八年六月時寫了封信給我，在這封信中，他繞著村裡進行了一趟精神之旅，並幾乎佇足在每個門階前，指著另一個關上門的房子。當他寫下死亡及離去的禱詞時，「這大門深鎖的房子」成了他反覆唸頌的詞句。

「嗯，關於聖瑪麗山城，我還能說什麼呢？我們這些人逐漸凋零。我想在二〇〇〇年之前，這地方就不復存在了。大多數的房子都已大門深鎖。費禮希塔（Felicidad）過世了，他（費禮希塔的丈夫）跟著他的孩子一塊離開村裡，這間房子就這樣鎖上了。包笛里歐（Baudilio）家族只剩希鐸（Sidor）（一個未婚的兒子）留下。還有妳知道的，維達笛安諾（Vitaliano）和芭麗思塔（Barista）不再能自理生活了，他們離開村莊前往投靠兒子，所以這房子也一樣鎖上了。上個月路易斯（Luis）入土為安後，歐諾麗娜（Onorina）（路易斯的太太）跟著女兒離開這地方，於是他們的房子大門也鎖上了。還有我們的鄰居巴比諾（Balbino），他們的房子只在週日與假期期間才有人在，其他時候他們都住在萊昂。就跟妳知道的情況一樣，較高級的區域只有在週末與假日（有人潮），其他時間根本罕見人煙。嗯，看看妳能不能早點回來，那麼我們就能見到這年輕男孩（我兒子）。我們非常希望能再見他一面，也期待能再跟你聊聊。」

對任何事情來說，我都是多餘的了。」

電影導演路易斯·波諾（Luis Buñuel）在他臨死前所寫的自傳中，描述當他母親在生命最後階段失去記憶時——她忘了誰是她的孩子，甚至忘了自己是誰——他所感受到的恐懼。波諾說，失去記憶的恐怖在於，它「能抹去整個生命……沒了記憶，我們什麼也不是」。在芭芭拉·梅爾霍夫（Barbara Myerhoff）⁸的作品《細數歲月》（*Number Our Days*）中，主要的陳述者山繆·高曼（Shmuel Goldman）也曾做出相似的陳述，他著眼於社會而非個人的記憶。身為一個猶太老人，他訴說著成長過程中所感受到的恐怖與哀傷，因為他當年成長的波蘭小鎮已經消失了。「就像擦去了文章裡的某一行……沒有回頭路可走，因為回頭什麼也沒有了，生命少了與過往的連結。這樣的生命本身對我們來說，又有什麼價值呢？我們幹嘛還活著？一切都結束了。對我自己而言，如果小鎮還在的話，長大成人會是一件全然不同的事。現在這一切都結束了。」⁸

⁸ 人類學家、紀錄片導演，南加州大學視覺人類學中心創辦人。

我認為死亡陰森地逼近像聖瑪麗山城這樣的小村莊，就是近似於上述這種恐怖的經歷，死亡把年邁的農民一個接著一個從這約百人居住的村莊裡帶走。隨著每一回的死亡降臨，村民與過往務農生活連結的鮮活回憶，也就跟著一去不回地被擦去了一部分。希思托·米蘭提的信深刻地指出，在某種深層意義上，聖瑪麗山城正瀕臨死亡；至少，他與其他同一個世代的人都知道，聖瑪麗山城正走向死亡。無論這個社群會如他所意圖指出的確實消失，或者將被賦予不同的使用與意義而使其重現，這些都尚待觀察。這裡的確存在著復興的徵象。⁹但是，就像其他年長的村民一樣，希思托感到遭遺漏，覺得自己來晚了。

死亡對希思托和村裡其他老人來說意味著殘酷，他們敏銳地察覺到，自身社會與文化的傳承已被截斷而到了一個停滯不前的局面。然而，他們等待著死亡，同時確信，他們在身後留下的世界比他們原本知道的那個世界好太多，也比他們的父母與祖父母所知道的那個世界好上數倍。他們對於自己成長在其中的鄉村宗教文化已全然失去信心，以致於他們實際上似乎樂見他們的文化將不再傳承延續下去。他們不是被懷舊之情所折磨，而是苦於在一個錯誤過時的年代活了太久。華特·班雅明（Walter Benjamin）寫道，「過往的一切徵象（image），若不被現在視為其所關注的事物之

042

一，那麼將有永遠消失的危險。」¹⁰令人悲傷的是，我想我在聖瑪麗山城老農民身上所感受到的那種面對死亡的集體準備，是一種對於永不在歷史記憶裡重生的死亡（即徹底的死絕）的準備。這種不復被憶起的死亡方式沒有比現在更明顯的了。

然而，就像聖瑪麗山城裡的老年人所面臨的狀況，這類老農人社群間顯著的文化傳承斷裂，不過是現代記憶常見的情況；像皮耶·諾拉（Pierre Nora）¹¹說的，現代記憶已成歷史。諾拉指出，「歷史的加速形成是我們這個年代的標誌，意即現在（present）越來越快速地滑落到永不復現的歷史性過去（past）。一般的感覺就是任何和所有的事物都會消失。」¹¹對於「現在」持續滑落到「過去」的恐懼與焦慮，使檔案成了我們這個年代的記憶貯藏室，而歷史則成了重建記憶的地方——從那些如實收集的「遺跡、文件、圖像、演說、任何有關過去的可見符號，彷彿這個增長迅速的檔案要馬上彙整，以提出一些證據給那些知道歷史公斷的人」。¹²諾拉強調現代記憶的三種形式：檔案記憶（剛才所見的）、距離記憶（因為過去「對我們來說是完全的他者：：另一個世界」），以及義務記憶——使個人萬分苦惱的責任感，彷彿有個內在聲音說

043

道：「必須記憶的是我」；彷彿一個人的「救贖最終依賴於償還無法忍受的債」。¹³無疑地，這篇短論文根本上是關於義務記憶。

就在我重寫這篇短論文的當下，希思托所言「對任何事情來說，我都是多餘的了」在我心中回響著；就像一九八七年夏天安捷·米蘭提的那句「對我們來說，只剩下墳墓了」持續地引發我的共鳴。那年夏天，我的思緒為死亡這件事所困擾著。我忘不了外公正瀕臨死亡；也忘不了我住在距離外公一個海洋之遠的西班牙小村落，這裡的每件事都發生在他臨終的那段時間裡。人類學的研究總是與異位（displacement）相關；那年夏天，我將自己對外公即將撒手人寰的恐懼，轉移到聖瑪麗山城的受訪者身上，我詢問他們的問題是我無法對自己家人提出的，好使我能克服我自己即將面臨的悲傷。構成這篇短論文的關鍵正是那些訪談錄音的文字稿——在訪談中，我不是最令人信服的參與者，而是死亡行為的觀察者。

那年夏天是我們第一次住在村莊中上階級家庭的房子裡。這個家庭的母親寶羅妮雅（Polonia）是一位口才很好的六十多歲寡婦，她曾經嫁給一位軍人並在一九四〇年代離開村莊搬往馬德里，在那撫養兩個女兒及一個兒子；她的女兒嫁給了建築師及工

程師這樣的專業人士，而她的兒子則在馬德里成爲一名受人尊敬的腫瘤科醫師。寶羅妮雅或許是第一位將村莊當作度假地點的人；她每年夏天都會帶著兒女一起回到這裡，孩子因而得以認識務農的祖父母，並學會如何清除鞋底的泥巴與牛糞。現在寶羅妮雅每年夏天仍會帶著四十出頭的女兒路菲（Ruti）、路菲的丈夫和兩個十來歲的兒子回到聖瑪麗山城。他們特意將房子保持著老式的風格；這是唯一一棟廚方面對庭院而非街道的房子，而屋裡的陳設全都是古董。路菲慷慨地邀請我們在他們家住上一個月，並將我們視爲座上客。作爲一名受過教育的中產階級女性，以及同我一樣是鄉野生活的外來客，路菲知道民族誌研究是怎麼一回事，在我們許多關於「過去」的對談中，她時常比我更像是民族誌工作者。某個下午我們討論起了寶羅妮雅的母親之死。

寶羅妮雅開場說道：「當我母親過世時，我們〔她與她的妹妹〕爲她穿上壽衣，潔斯塔（Jesta）也在現場。她在半夜過世，大概是清晨三、四點左右。我的妹妹、潔斯塔和我圍著她爲她著衣。佛倫西歐（Florencio）〔她的妹夫〕在場，還有我丈夫也是。這難以解釋，就像是場宗教節慶……。」

路菲打斷她的談話，提出了一個一般性的問題：「但妳如何清洗他們？」

她母親聳聳肩說：「你就是清洗他們。」

「用毛巾、海綿？」

「是的，你仔細地清洗他們。不，那沒什麼，沒什麼特別的意思，就只是一具普通的身體。」

路菲就像是民族誌工作者般提出了一套解釋。「妳為何要清洗他們，是爲了讓他們能乾乾淨淨地進入天堂？」路菲對於進行詮釋和提出結論的熱切——或許是因爲這一切近在眼前，反映著我在民族誌工作上的角色扮演——讓我蜷縮在自己的座位上。

「我不知道，這些都是傳統。」

路菲轉向我說道：「露思，那是民俗，對吧？」

我盡力試著截取我從古老的想法律裡所撿拾的片段資訊。「是的，那些是傳統。有時人們讓他們穿上修女或僧侶的衣服。」

然後寶羅妮雅說：「是的，有時人們讓他們穿上僧袍。」

路菲又加了一句：「我想他們穿的是週日最好的外出服，對吧？」

「是的，他們穿的是最好的一套衣服，那是別人爲他們穿上的。」

「穿得乾淨整齊一定是爲了要在上帝面前展現自己。」路菲說道。

當寶羅妮雅從容地談論起爲母親清洗屍體時，她那代表民族誌工作者發言的女兒

因爲想到必須如此緊密接觸一具屍體而感到驚嚇，只好將這行爲詮釋成一種對象徵性潔淨的渴望。「死亡不再只因它絕對的否定性而引發恐懼，」菲立普·埃里斯(Philippe Ariès)寫道：「它也使胃翻騰，如同任何令人噁心的景象。」¹⁴關於死亡，路菲和我共享混雜著迷與作嘔的感受；身爲布爾喬亞的我們在這方面的感受很纖細。路菲對她母親提出了我也正在思考卻不敢問的問題：妳如何承受死亡的景象與氣息？就像路菲一樣，我也想將清洗真實上意義的身體，換成某種較愉悅的潔淨靈魂的觀念。

寶羅妮雅繼續告訴我們，她母親對於自己的死亡有先知般的感知。她要求寶羅妮雅寫信給住在馬德里的丈夫，告訴他回來村裡參加紀念聖母的宗教節慶。寶羅妮雅回憶起母親所說的話：

「不，我就要走了，妳最好打通電話給荷西(José)。或者妳寫信給荷西，要他現在就回到這來。」

「媽，我不打算寫信給他，因爲那很愚蠢。妳知道他沒有太多休假的時間，而到頭

046

來他還得離開。妳冷靜一點，別擔心。」

但她的母親堅持：「不，妳寫信給他，告訴他回來參加宗教節慶。」

「爲何妳要他來參加宗教節慶？我們沒有要慶祝任何事。」

「好啦，讓他來吧。寫信給他，告訴他回來，因爲我想我時間不多了。」

在節慶那天，神父來探望寶蘿妮雅的母親，並責備她贊同母親的心願，因爲她母親看起來不像病得很嚴重。但當她母親在節慶那晚過世，他向寶蘿妮雅坦承：「我對那位女士印象深刻，她似乎算準了自己的日子，真的。她知道即使自己不是在節慶當天，也會在那前後幾天的時間裡過世。」

路菲知道這部分故事的來龍去脈，她加了一句：「她一直祈求能在獻給聖母的那些日子裡離開人世。」

我們三人停在故事的這一刻，爲寶蘿妮雅的母親這種非比尋常掌握自身死亡的力量折服，這力量也曾讓神父爲之驚訝。我爲這份不尋常所感動，問道：「她想在紀念聖母的那些日子裡離開？」

「一個標誌著聖母的日子。」寶蘿妮雅說：「她總是這麼祈求。她對卡門聖母（Virgin of Carmen）很虔誠，總是這麼祈求聖母。她有一本書，書頁都翻閱到磨損

了。」

我多此一舉問到：「那是她讀的書？」

「是的，她非常虔誠地閱讀那本書。我父親是非常害怕死亡的人，他非常恐懼，死亡給他很大的負擔。他常說：『看，人生難免一死……』我母親持續訂閱耶穌聖心會（Sacred Heart of Jesus）⁹的雜誌。有一天，郵差來送雜誌，他在街上交給了我父親，『拿著它，好好讀一讀。』於是他閱讀了部分內容。他在閱讀後說——我不知道他確切是怎麼說的——所有我們在世上所能享有的愉悅，即便是我們所度過最美好的時光，都比不上在另一個世界所發生的事——在上帝的恩典中死去。他又說『妳知道，我不再害怕死亡了。』」

路菲搖搖頭說：「唉，可憐的傢伙。」

對路菲來說這整件事很有吸引力，不僅關乎民俗，也帶有一絲哀傷的觸動人心。

她在第一時間投身其中，卻又保持著距離，貼近事實卻又置身事外，像是攝影者在特寫與遠距離拍攝間擺盪。我發現自己也同樣擺盪在我的民族誌對象以及他們身後的親

⁹ 在此應指以耶穌聖心為主保的教堂，其視耶穌肋骨上的聖傷為一切恩寵的泉源，因而恭敬聖心。

人群像之間。

「『嗯，聽著！如果那裡真的這麼好，我不知道我們為何需要如此害怕？』我記得很清楚他是這麼說的。『他們也不會惡意地對待我們，他們不是說上帝是全能的，祂是我們的父親。』我母親總是說：『祂是全能的。』當然，當她病重時她說：『連施洗約翰（Saint John the Baptist）都不配碰觸祂的鞋帶，我們怎麼配進天國，成爲最初抵達彼地的一批人？』不過她也說：『你知道，即使如此，我想我還是會在天堂受到良好對待，因爲我有七個孩子在那裡。』她認爲她有七個孩子在天堂。」

我打斷她的談話問道：「因爲他們死了？」

「因爲他們在很小的時候就死了，年紀非常輕。她會說：『我有七個孩子在那裡，他們怎麼會不款待我？他們一定會好好招呼我。』而我會說：『當然，妳知道爸爸怎麼說的，妳自己都讀過了。』我說：『就算是我們在這裡所度過最美好的時光，都比不上我們在那裡將要經歷的。』她說：『是的，那是事實。雖然我們這麼說，但我們必須經歷的旅程是多麼的莊嚴。』」

對寶羅妮雅的母親而言，死亡是一場旅程。她希望在旅程的終點能受到良好對待；她甚至期待著自己值得被款待，因爲她有七個無罪、天使般的孩子已經在天堂

了。寶羅妮雅的父親有較多的疑慮，但在讀了耶穌聖心會的雜誌後，他也學會不斷複誦以說服自己，他即將要前往的是另一個更好的世界。就算心存疑慮，對他們來說，這些談論救贖和上帝國度的語言並非荒誕不羈，即便對動人訴說故事的寶羅妮雅也是如此。但對路菲來說，這種宗教語言充其量只是一種自欺欺人的老派怪異做法，只有將其放置在遠古的農村歷史中才有意義。路菲對她祖父母那一輩的人的否定態度，對我而言似乎太唐突了。我希望她能像個孫女多過民族誌工作者。我希望她不要那麼快就把祖父母的故事視爲民俗的一種展現。她似乎被一般性的死亡這件事所感動，而非祖父母的死亡。但我瞭解，就像她一樣，我也找不到容易的方法去挽救死亡。那是關於身體朽壞的醜陋故事。當我在午後靜靜地聽著寶羅妮雅訴說她母親過世的故事，我的外公正在垂死掙扎，而我知道自己沒有陪伴在他身旁。我選擇在離他遙遠之處聆聽別人如何死去，因爲我不知道如何陪伴在他身旁。（或者，這是兩年後的現在我所想的？）

「她從不讓我們留在她身邊。稍後我們幫她搬了一張床到樓下，因爲爬樓梯對她來說異常困難。她說妳們兩個（寶羅妮雅和她妹妹）鎮靜點。妳們兩個靜下心來睡覺，不要擔心。當我認爲妳們需要陪我過夜時，我會讓妳們知道。『但是媽媽，如果我們

沒有聽見呢？如果妳呼叫我們，但我們卻沒聽到怎麼辦？」當然我們手邊也有必須完成的清洗事宜，從井裡汲水，幫三個孩子洗澡……但她不讓我們待在她身旁。不，不，不，不。而妳知道嗎，她過世的那天下午，就在黃昏時，她告訴我們：『今晚，妳們不能去睡覺，妳們之中一個必須陪在我身邊。』然後凌晨三點半，她過世了。」

寶蘿妮雅的眼中充滿淚水。一股寒顫流過我的背脊。路菲大喊：「啊！」

寶蘿妮雅的母親不僅預見，更一步步規劃自己的死亡，以一種「最古老的死法」死去；對比我們將死亡視為野蠻難馴而「驚恐地不敢直呼其名」，這種溫和的死法如埃里斯所標示的，將死亡視為「親近而熟悉」之事。¹⁵ 聖瑪麗山城的人不再選擇在自家床上平靜地等待死亡。如今在醫院逝世成爲一種地位與現代的象徵。不這麼做的人則顯得奇怪、原始而吝嗇。臨危之人已不能在親友、鄰居、神父、聖子與聖母（Christ and the Virgin）包圍中，手持念珠，在床上從容等待死亡。這是舊時代落後的退休農民做的事。現代的死亡是醫學意義上的而非宗教意義上的死亡。¹⁶ 人們必須採取行動、尋求醫生幫助、花費金錢、以及最重要的是盡力與死亡抗爭，即挑戰任何死亡即將來臨的預見之兆。在聽了里奧納多談論拉夢娜死亡的故事後，我做了上述的論斷。

我推遲與里奧納多·米蘭提談論拉夢娜的死亡。在一個雨天，我們在他黑漆漆的廚房裡坐著談起此事。在談論一般性的死亡儀式後，我問道：「所以拉夢娜女士是在萊昂過世的？」

「是的，在蘇菲雅公主醫院。她在那待了二十天左右的時間。在那之前她一直待在家裡，病得很重，但醫生不願派救護車來接她。她有太多併發症，誰知道會怎樣呢？所以我們是在最後一分鐘送她到醫院，但人總是擔心這擔心那的。在那些醫院罷工的日子裡，萬一她沒能受到好好照料呢？誰知道事情會怎樣？人就是這樣愛操煩。」

身爲一名心不甘情不願的民族誌工作者，我提問說：「但是稍後你把她帶回家，並在這裡爲她守靈？」

里奧納多的回答先是避開了這個問題。「那是一個很棒的葬禮。來了許多人，人山人海。我因爲太過緊張不安，他們得把我從葬禮帶開，將我安置在教堂。好多人來了，那是復活節前的週六（Good Saturday）。她在復活節前的週五（Good Friday）早上過世。那天妮芙（Nives）〔他的姊妹〕、瑪格麗特（Margarita）和里卡多（Ricardo）夫婦倆口〔他的媳婦和兒子〕前往料理後事。他們考慮著該不該帶她回家呢？我說：『如果你們想把她帶回家，那就帶她回家吧！她一直都是待在家裡的。但是你知道，把

她放在這，而我的視力又有些問題，許多人會來，那我要在哪招待這麼多人呢？」既然醫院有個禮拜堂，他們就把她安放在那。然後他們在那待了一天。」

在葬禮前少有遺體會被從萊昂給帶回來的。在村莊裡徹夜守靈不是件常事；我最後一次看到是在一九八〇年代早期，一名年長的寡婦里珂麗娜（Licorina），就像寶羅妮雅的母親一樣，預見了自己的死亡，要求她女兒帶她從居住的葛尼卡（Genika）公寓立即回到聖瑪麗山城，好讓她能在自家床上嚥下最後一口氣。守靈現在是在醫院的禮拜堂舉行，進行的時間也不會持續整夜，而是在禮拜堂規定的幾個小時內，遺體也不會出現在儀式中。

「這真是令人難過。當我們到的時候她已經被送進保存屍體的地方，而我們不能進去看她。里卡多說：『我很抱歉，但是聽著！這是她遠從特魯（Tenuel）某個地方而來的姊姊，而她這個傍晚就得離開。』之後他們才肯打開他們稱為冷凍室的大門。我們都進去了，進去後也沒什麼，她就在門後。有條手帕，其實也稱不上手帕，而比較像是塊碎布，圍著她的嘴。這明顯是因為她內臟漲破時有液體從她口中流出。而當我想要靠近她親吻她時——嗯，我當時沒搞清楚狀況——我撞上了棺材的玻璃。」

里奧納多在哀傷時刻所面臨的疏離感，反映了醫院而非家庭或社群現今如何掌控死亡。拉夢娜過世時他不在現場，而只有在他兒子的堅持之下，家人近親才能進入保存屍體的地方，徒勞地試圖與拉夢娜做最後的接觸。他試圖碰觸拉夢娜身體時所遭遇的挫折，與寶羅妮雅期待為母親進行親密的最後清洗事宜形成對比，後者也是路菲覺得怪異不合宜之處。

「我們總是對彼此說，要是我們能在相同的時間死去，那我們會有多快樂！『要是你比我早走一步，那我要怎麼辦呢？』她總是這樣說。而我會說：『照理說我會比你先走一步的，因為我比你大四歲。』而你看，結果卻是她先離開人世。我們沒有想過她會就這麼走了。沒有人這麼想過……在每個人都覺得這種事情（疾病和死亡）在外面的世界已經被控制得比較好了。事後你總是會聽到這樣的說法，說他們沒有好好照顧她等等……這些事就這樣發生。讓人難過。但希望上帝在天堂好好照顧她。」里奧納多突然不出聲，因為他開始哭了起來。現代的死亡祕密傳遞著雙重的悲哀：哀傷不僅單純來自失去所愛之人，也來自意識到的挫敗——覺得自己其實可以做得更多，但與死亡的抗爭結束的太快。對我們來說，因為挫敗感所招致的傷痛似乎跟失去所愛等量齊觀。

為了平復我們的情緒，我們開始討論死亡，並將對話轉向殯葬社及其將屍體運回

亡者家中好舉辦葬禮的主要功能——跟過去相比，現在村人在外死亡的地點要更分散、距離村落更遠。

「舉例來說，要是我人到美國並在那過世，我有個保險，就是殯葬社必須要將我送回老家。殯葬社的人跟我說，當然，有些人是在家中很普通的過世，殯葬社能從這樣的案子賺錢，但是比不上顧客在遠地過世的案子。他們告訴我不久前他們從德國運回遺體，要將這人的屍體作好防腐工作並運上飛機，得花上五十萬西班牙幣。」

那些離開村莊到異地工作之人的遺體用現代傳輸工具運送——就像他們離開時採用的方式一樣——在意料之中回到村莊的墓園。人們信任殯葬社能擔當起將屍體運回村莊、散布喪事的消息、處理喪禮與下葬事宜等任務。在預料死亡可能會發生在醫院床上或遙遠異地時，幾乎每一位年長的村民，還有許多移居外地的年輕人，會支付殯葬社月費託其處理。人雖在外地死亡，但最終的安息之地仍是村莊的墓園。

我們繼續討論里奧納多父母的死亡，兩人都是在家過世。里奧納多描述古老宗教意義上的死亡。當一個人已到了臨終的痛苦，家人將會招來神父，並以特定的方式敲響鐘聲，好讓村人知道他們家中的成員有人將要接受最後的聖禮了。在這信號之後，人們將自動聚集成隊，包括帶著聖餐與聖杯的神父，教堂的看守人也會帶來主祭壇上

的十字架，這十字架伴隨著所有臨終之人，從他們嚙下最後一口氣到入土為安。兩名男性提著每次隊伍集結時都會用的燈籠，而婦女則點上蠟燭。在基督、神父、親友和鄰居的陪伴下，人才能安息，在上帝的恩寵中離世。

當死亡在家中發生時，神父是最後一幕的要角。據說有些無信仰者在生命的最後一刻要求領取聖餐，而許多人總是將死亡的到臨與神父的在場聯想在一起。¹⁷

「在這裡，當有人病得很重時，第一件要做的事就是喚來神父。病入沉痾，然後神父會來……當有人生病時，神父自己就會前往慰問探視，鼓勵病人。現在既然每個人都是在離家老遠的地方過世，情況是怎樣我就知道了。這是因為過去大家都是在家中過世。最讓人難過的是，在這麼辛苦工作、養育這麼多小孩、擁有種種一切後，卻在醫院死去。過去我們認為死在醫院是所能想像最糟糕的事。現今少有人是在家過世。除非是因為心臟病發，或是其他剛好在家中發生的情況。但因為生病而在家中過世的只有少數人。因為在那發生之前，當地醫生做的第一件事就是將你送到萊昂的醫院。」

我提問以強調現代意義下的死亡場景中神父的缺席：「所以現在當人生病時就不會再喚來神父了？」

「喔，不！我不知道。老實說，我們從來沒叫過神父，因為她從沒真的病得很重。在她生病的那段時間，我和她都沒想過要叫神父來家中，只記得要叫醫生。至於神父，現在跟以前不一樣了，現在神父來了，但他能做什麼呢？只有——我不知道，信仰較為虔誠的人也許會喚來神父。我不知道——聽著！生命到此為止了。」里奧納多的聲音轉弱。

在我和波拿（Boñar）附近小鎮中年神父唐·卡洛斯·山多（Don Carlos Santos）的對話中，他語帶厭惡提到他視為情緒化的舊式葬禮。「我記得我來這擔任神父的第一年，葬禮是件赤裸真實的事，我不知道是否能稱為恐怖的事。對我來說，這令人想起巴勒斯坦的景象，那些安達魯西亞（Andalusian）的聖歌、那些吶喊、種種那些事情：非常悲哀、憂傷、看不到希望。」從過往的葬禮他繼續談到對現況的滿意：「然而時至今日，特別是在基督徒為主的社群中，葬禮即便還未達到我們應該要努力追求的理想，也已經是帶著痛苦和對基督充滿喜樂、希望的慶典……今日的葬禮慶典更符合福音和基督教的教導，我想也因此使得今日的葬禮更為美好。」學習慶祝而非哀悼死亡長久以來是教會的重要教導，但是像唐·卡洛斯這樣的神父似乎想要堅持這點，近乎否認死亡。「我們在葬禮中做些什麼呢？嗯，聽著！我們為死者祈禱，我們

相信來生，我們相信永恆，我們為死者祈禱，不是嗎？但在此同時，最本地，我們是在慶祝。我們慶祝耶穌的復活，這是我們想要也希望能參與其中的。這就是為什麼我們要慶祝。」

這種慶祝死亡的堅持凸顯了神父在現代死亡場景中愈發顯得無關緊要，這份堅持也擴大了里奧納多低語的「聽著！生命就此結束」，以及神父歡愉口吻的「我們是在慶祝」兩者之間的差距。唐·卡洛斯對舊時代死亡方式夾雜過多情緒的輕蔑態度，使得無論是在死亡降臨之前或之後，都僅有少量的公開哀悼空間。悲傷被迫退居私人的心靈角落。難怪里奧納多和拉夢娜忘記要呼喚神父前來。

埃里斯已經說過，在第二次梵諦岡會議後，極度的宗教熱忱是如何被重新概念化為「替病患塗抹膏油」（*anointing of the sick*）。幾個世紀以來，讓神父在死亡時分擔當重要角色的關鍵聖禮突然與死亡脫勾。埃里斯寫道：「神職人員終於受夠了為死人屍首提供服務……並且終於拒絕讓自己參與這場鬧劇，即便這是因為愛的緣故。」¹⁸ 因為渴望從死亡的時分退場，教會屈服於醫生，當死亡來臨時召喚神父已經不再必需，或者甚至是實際上可行的。更有甚者，人們也不再相信死亡降臨之時，還有什麼是神父能做的。不過當然就像埃里斯挖苦的，死亡同樣也不再是某個時刻的事。如里

奧納多談到的，病人一有任何重病徵兆就會被送往醫院，在那死亡被儘可能地延遲，直到無可避免地在無人親見的情況下，出人意料地獨自前來。

在自家床上死去是只有急病過世的人才能享有的奢侈。像寶蘿妮雅的母親一樣在知情的情況下死去，是迫使人早早在死亡面前承認失敗；此外，這也使得死者的家人顏面無光，好像他們漠不關心一樣。這完全是街頭巷尾閒談的題材。就像里奧納多所說：「之後你總會聽到有這麼樣的說法，說他們沒有好好照顧她等等……。」我當時不曉得這情況，但稍後外公在他的床上過世時，我才學會他這麼做是如何的充滿勇氣、決心、固執，以及幾乎不將家人可能面臨的處境考慮在內。

當里奧納多和其他同世代的人談起他們成長過程中的習俗與傳統時，他們不將之視為緬懷的對象，而是當作他們早先剝奪的象徵，將之視為他者（other）。他們說那些是其他年代貧窮農民的習俗。諷刺的是他們自己就是那些農民。

有天下午，我和希思托·米蘭提和他的太太英絲·羅德瑞格司（Inés Rodriguez）談起圍繞著死亡的各种儀式，這些儀式都涵蓋著麵包的消費與交換，麵包是農家飲食中最重要的一環，也是基督身體的象徵。關於歐洲農村即使是日常麵包也具有的神聖性質已常為人所論及。當婦女在家烘培麵包時，會在麵團裡放入一個十字型的楔子，

讓每條麵包裡都有著基督的死亡與重生。¹⁹而在聖瑪麗山城，麵包也與瑪利亞連結在一起，因為人們說這些重約五磅或更多一些的大圓麵包的擺置不能夠上下顛倒，不然會傷害到聖母。

在兩種面向上，人們製作麵包已成爲死亡這件事的一部分。當村民應群體要求出席他們鄰居的守靈和葬禮時，死者家屬會在葬禮後於村莊會堂舉辦的聚餐中，爲各家的男性家長（male heads of household）提供麵包和葡萄酒做爲回報。這些男性教區居民會在朗誦「我們的父」後享用麵包和葡萄酒。如此一來，食用真實但同時也具有儀式性質的食物不僅紀念了死者，也包含人們希望上帝能持續爲他們提供每日生活所需的麵包。²⁰藉由舉行這種「重新聯合的儀式」，社群（特別是各家的男性家長）修復了損失一名成員所代表的裂痕。²¹

婦女則在死亡儀式的不同部分——需要「慈善麵包」（bread of charity）或「神聖麵包」（blessed bread）的每週儀式中——扮演了主要角色。²²每週日村裡各家的女性家長輪流在彌撒時帶來小條的麵包，這麵包將會交給神父；而較大條的麵包則會由神父祈禱後切開，好使所有教區居民都能在彌撒後分食一小塊。和此並存的另一個儀式叫做「爲苦難靈魂提供麵包」（bread for souls in purgatory）。輪到爲彌撒準備神聖麵

包的婦女要在早先的傍晚在村裡繞一趟，收集各家為苦難靈魂所提供的麵包。在彌撒後麵包將被拍賣，得來的錢將交給神父，因為神父會為所有村莊的亡靈慶祝彌撒，幫助他們向淨化（purification）之路邁進，好為進入天堂的大門做準備。曾在亡靈生前餵養他們的麵包，同樣也將在死後於精神上飽足他們。

在農村人口外移和第二次梵諦岡會議的改革期間，這些儀式消散了。隨著農村人口外移而來的是，對任何與農村生活或傳統相關事物的貶低；而在第二次梵諦岡會議之後出現的意見則是，「過時」的宗教習俗應該改變或甚至消滅，好讓信仰的實踐能「更現代」。²³ 在一九六〇年代早期，村民過世後在村莊的會堂享用葡萄酒和麵包的慣例遭禁止，雖然有好些年的時間，男性家長持續在葬禮後聚會，並為死者朗誦「我們的父」。到了一九七〇年代早期，當輪值的形式讓一位居民打破，而下一位輪值的人也不願意再接手，神聖麵包和為亡靈準備麵包的儀式遭摧毀了；剩下的是神父開始在教堂的長椅上放置托盤，喜歡的人可以丟些錢當作是對亡靈的施捨。

希思托解釋：「這是從人們不再相信開始；終我一生，人們總是說這些救濟品〔指神聖麵包〕有赦免輕罪的力量，你應該收集這些救濟麵包。後來我們就不再這麼做了。但那些到我們這收集救濟麵包的人，在收集麵包後會依他們的方式朗誦『我們的

父』……。」

英絲接著說：「他們完全禁止這項儀式，不管是神聖麵包還是為亡靈準備的麵包。在此之前，每逢週日，要是輪到我要準備慈善麵包，我會在村莊走一趟，收集為亡靈準備的麵包。」

「彌撒結束後，你在教堂的大門口販賣這些麵包。」希思托說：「之後有段時期他們不再這麼做，而他們一樣要求捐獻，但人們卻是給錢。每個人可以依自己的意願捐獻。」

我們的談話進行到這裡，英絲對於廢除這些儀式提供了一個諷刺的解釋：「告訴我！難道人們不是一旦『吃飽』，就不想要別人的麵包了？」

我抓住這一點問：「妳說的『吃飽』是什麼意思？」

英絲解釋說：「例如，在過去，人們挨餓的情況較現在嚴重。既然窮人多，而為亡靈準備的麵包售價又非常便宜，當然窮人會購買這些為亡靈準備的麵包。如果人們只需要付十元或十五元，而非一般一條麵包三十元的價錢，他們就會這麼做。當然這是因為這些麵包一塊來自這人、一塊來自那人，是從村裡不同人家來的。但是窮人就以此勉強過日子。不過後來的情況妳是知道的。」

「之後有段時間……」希思托又開始說話。

「這段時間沒有人想要那些麵包。」英絲下了結論。

「然後有一陣子有人願意買這些麵包，妳知道他們拿這些麵包做什麼嗎？他們把麵包弄碎了餵小牛。而這就是當那時……」

英絲又一次下結論：「人們說，夠了！」

對希思托來說，往日傳統的消逝始於「人們不再相信」。英絲則認為傳統的流失是因為物質條件的充裕，以及如她所提出的，人們漸增的傲慢與自負，使他們自覺「吃得太飽了」而不需要接受他人的麵包。不過兩人都同意，一旦麵包被用來餵養動物而非民眾，傳統就失去了象徵上的意義，並在物質條件充裕的年代顯得不合時宜。

看來似乎即便是村莊的亡靈，也不想享用由其他家庭提供麵包所舉行的彌撒。在今日，任何人想慶祝以榮耀亡靈之名舉行的彌撒會為此付錢給神父；除了亡靈節（Day of the Dead）的例行儀式與村莊宗教慶典中的彌撒，為亡靈舉行的集體彌撒已不再有人提到。既然煉獄（purgatory）被認為是身故之人應該要去的地方——因為我們之中絕大多數的人都沒有善良到能直接上天堂，或邪惡到要直接下地獄——那麼為

亡靈舉辦的彌撒（現在較為針對個別死者），便持續被視為是為亡靈提供所需。²⁴ 彌撒現在慣例是由死者家屬為紀念其家庭成員所「指定舉行」。這種為家中過世之人舉行的彌撒被視為「義務」，因為在世之人（現在較多是由家庭團體而非社群組成），有義務透過花錢舉辦榮耀死者之名的彌撒來定期追憶死者。²⁵

七月的一個週日下午，我和剛從農事活動中退休下來的希拉麗雅·卡羅（Hilaria Carral）談起這些議題。她四十出頭歲、擔任物理治療師的女兒瑪麗貝·拉瑪札雷（Maribel Llamazares）是位單身、虔誠的天主教活躍分子。我第一次到訪聖瑪麗山城時，便因為借宿的關係認識了希拉麗雅和瑪麗貝。希拉麗雅和她的丈夫巴比諾（Balbino）出現在我的書《西班牙村落往昔的呈現》（*The Presence of the Past in a Spanish Village*）的封面照片中，照片中夫妻倆站在一台乾糧草推車前。當他們看到這封面時說，在美國人眼中，他們看起來一定非常貧窮。我的確是挑選他們從事農活的裝扮，而非他們會穿上街或週日最好的衣服。只有看起來像農人，他們才能符合我書中的論點，並讓人注意到他們。就在我們談到封面照片的那天，我為希拉麗雅和我的兒子蓋博拍了另一張照片，蓋博坐在希拉麗雅大腿上，當時正是她收割乾糧草的休息空檔，不過這回是機器在做事。

希拉麗雅正在收拾午餐餐盤，瑪麗貝則在洗碗。希拉麗雅的話題從她弟弟還是鐵匠學徒時聽來的故事談起，故事是關於一棟每到傍晚就會傳出怪聲的房子。住在房子裡的婦女們有個到布宜諾斯艾利斯（Buenos Aires）後就失去消息的兄弟。

希拉麗雅對我們說：「她們要求舉辦一場彌撒，因為她們開始懷疑她們的兄弟已經過世，並正在煉獄裡為他所做過的某些事情受苦，卻無人為他懇求寬恕。她們要求為他舉辦一場彌撒，然後怪聲就消失了。提諾（Tino）叔叔曾說過這個故事。」

我大膽提出一個顯而易見的問題作為回應：「要是人們不為自家的亡靈打算，亡靈可能會心生不滿？」

希拉麗雅回答說：「這是當然的。他們需要你，他們需要你為他們提出要求。也許你不記得他們了，但是聽著，惦記他們是你的義務。」

「惦記他們，即便只是私下默默地念著他們？」我問道。

希拉麗雅說：「不需要彌撒，不需要任何事，什麼都不用。聽著！當我到薩古艾羅並望向那裡的墓園時，我總是朗誦『我們的父』。在那兒盡我應盡的義務。」

這時瑪麗貝像個老師般地插入我們的談話：「媽媽，無論在任何情況下，有件事一定要搞清楚。就是即便我們沒有個別地為亡靈祈禱，那仍是我們的義務，身為天主

教徒，我們有義務為往生之人禱告，就像我們有義務為在世的人禱告一樣。」

希拉麗雅的談話沒有因此受影響：「有人說我們應該為亡靈做得更多。」

瑪麗貝把她的觀點說得更透徹：「不只是為了亡靈。我要說的是，即便我們沒有禱告，即便我完全不記得我過世的家人，他們也沒有被遺忘。因為每一回的聖餐禮（Eucharist）都是在為往生之人禱告。而當我們為死者唸禱詞時，那是為了全部有需要的往生之人做的，而非為了某個特定的死者……世界上所有彌撒都有追憶亡者的成分，那是為了在煉獄（或者無論你想要怎麼稱呼）中所有的亡靈而舉行。所有的彌撒都是如此，參加彌撒是件很棒的事。再來我想，總是只為自家身故之人要求寬恕是件次要而且惡劣的事。不要只想到自己家的事，我認為彌撒不僅止於此，彌撒的愛和價值必須是普及世人的。彌撒的舉行是為了往生之人、為了有需要的人，不管那可能是誰。無論是為了活著的人、身故之人或是任何人。」

然而希拉麗雅並沒有完全被說服：「但是聽著，我們自身也有義務，就是針對家人。針對任何人，但特別是家人。」

瑪麗貝感到挫折。「好吧！特別當你在祈禱時，如果你說自己是為了家人禱告，那麼表示每個人都必須為他自己的家人禱告。這麼一來，我們就是在為所有人禱告。」

但我想這應該要更廣及眾人。」

這種母女間的對話就像路菲和寶蘿妮雅間的交談，指出了某些兩代間的代溝，在此之中有關死亡與瀕死的新論述正在打造成型。受到第二次梵諦岡會議後的神學影響，瑪麗貝重新定義天主教慈愛關懷的範圍，是涵蓋生者與死者的某種上帝之城（City of God）大都會，是地方社群及其傳統「慈善麵包」、「神聖麵包」的延伸與都市化。這種重塑亡者，甚至消弭生死間區別的主張，使亡靈成了不具個人特徵、彼此間無差別、甚至不具有所屬地域與家庭的身分認同。瑪麗貝提出的是福利國家的典型，無論生死，精神上的支援是在生產與消費的完美和諧秩序中，提供給所有需要的人。在這種上帝之城的超現代（hypermodern）觀點看來，惦記或遺忘家庭及社群已無關緊要，因為每個人都是世界公民。

但是瑪麗貝的母親不同意她的看法。希拉麗雅在這些事務上提出她的村莊觀點：人們可以也應該特別為他們的親友舉辦彌撒，而非一視同仁、不具名地為全部有需要的人辦理；彌撒的舉行正快速成為付費者的私人財產。希拉麗雅就像先前談話裡的希思托和英絲，對於村裡瀰漫在她自己與鄰居的商業化心態，抱持著矛盾的批判態度。使他們覺得「吃太飽」而拒絕鄰居所提供麵包的傲慢，也促使他們劃分出由他們自己

付費舉行的彌撒。對於這種在基督的犧牲中只辨識出個人自己死亡的慾望，瑪麗貝將其詮釋為違反基督教信息的微不足道與惡劣的自我中心。更進一步來說，對她的純粹主義者感受（忽略宗教的社會建構面向）而言，彌撒就是彌撒，無論是為了特定的亡靈舉辦，或是由特定的人所付費支持。彌撒是不能拿來買賣的。瑪麗貝對彌撒的解釋裡所含有的普世性，在一個普世教會應該像個社會工作者一般的背景下有意義，但對她母親而言，這卻是很明顯的疏離。若不是你的親人，誰會記得你？

希拉麗雅現在把談話轉到一直明顯困擾著她的議題上。「這可能是為了所有人，但我要它們更加為了我自己。我不知道這算是種狂熱或什麼，但在這你一直會聽到有人說，這彌撒是爲了這人和那人舉行、這是義務舉行的彌撒、爲這個地方舉行的彌撒或是爲那個地方舉行的彌撒。我對我自己說，要求舉辦彌撒的人一定比只是前往參加聆聽的人更值得尊敬。」

焦慮著想要修正這種村莊觀點的誤解，瑪麗貝已經準備好了她的回答。「不，媽媽，不會因爲你付錢支持彌撒，就讓彌撒獲得任何價值。」

「我參加彌撒而且我付錢支持它。」希拉麗雅說。

「讓我們明確地讓你把這件事完全搞清楚。」瑪麗貝加強口氣地回應，就像是在矯

正一個行為偏差的小孩。

「這個人和那個人要求舉行彌撒並且爲其付費。但是我聆聽彌撒，就是爲我自己支持它。」

瑪麗貝理解到自己的母親還沒有弄懂她的指正，提出了這樣的解釋：「聽著，媽媽，要是我說我要給唐·拉倫提諾（Don Laurentino）〔教區的神父〕一年三千西班牙幣任他使用，他不需要舉行任何彌撒，不管是爲了往生之人、出於義務、爲了在世之人或爲了任何你想得到的人。他沒有因爲我給了錢而提供我任何服務，而我前往參加彌撒並紀念所有這些對象。比起你說的，給唐·拉倫提諾錢要求他爲我指定的對象舉辦彌撒，我所做的事是一樣的，或者更有價值。我們不要把事情搞混了，我們的觀念得要更清楚些。要不然這看來就像是妳在花錢買東西。好像付了兩千西班牙幣你就可以買下一場彌撒。」

「我們這兒就信這一套。」希拉麗雅直接明白地說。

「妳是說買下一場彌撒？」我無力地加入討論。

「你是爲了你自己要求舉行彌撒。」

瑪麗貝拔高的音量裡夾雜著漸漸冒出的怒氣：「但是彌撒就是彌撒，彌撒的價值

是不會改變的。你不會因爲付費與否而增損它的價值。你不能從彌撒中取走任何東西，也不能爲彌撒添加任何東西。」

我不確定在這談話中該如何自處。我了解瑪麗貝希望的是不要將彌撒商品化。然而，我也能體諒希拉麗雅的感受，彌撒就像對著墓園一瞥，是恢復自己與先人連結的回憶工具。我因而較傾向希拉麗雅的看法。瑪麗貝似乎太過高高在上，準備太過充分地分析與修正她母親的觀點；對於如何做個正確的基督徒太過自信滿滿。在我和瑪麗貝還有路菲之間存在著同樣的兩難處境。世代相近的關係，我應該要認同她們的看法，但我卻站在老一輩那邊。路菲和瑪麗貝拒絕接受她們母親想傳遞給她們的知識，我感到一種真正的失落。她們對這件事抱持著民族誌旁觀的態度，放大反映了我的位置；我想要更貼近她們的立場。

一邊是路菲對遙遠的往民俗持有的迷人想像；另一邊是瑪麗貝對於遺忘前人的道德感，這不僅抹煞了回憶本身，甚至是人們留住回憶的努力。

在麥田外恰恰越過村莊邊緣有個小型的墓園。我到那兒一窺耳聞許久的壁龕。我對眼前所見感到震驚，年邁村民僅有的是安捷·米蘭提對他們的墳墓所作的嘲諷評

論，這對我是一大打擊。那年夏天，當我試著逃避死亡，或者什麼也不去想時，聖瑪麗山城的居民已經為死亡作好準備，這對我來說幾乎就像是刺眼而幾近荒誕的現實主義（realism）。

那些壁龕構成墓園邊一座大型水泥建築的一部分。當人們付給殯葬社一定的費用，好確保他們能在過世後安息於故土，他們為自己創造的新式墓地設置，卻在任何實際意義上都不再使他們回歸土地。全然不同於從遠古到早先當地的墓地設置，兩年前人們決定在村莊的墓園興建壁龕。對我而言，「壁龕」的結構看起來就像是少了抽屜的巨型檔案櫃。它有著公寓的外觀，感覺像是由一個個的小隔間組成。對村民來說，這些壁龕顯得摩登、跟得上時代，像是他們的孩子在萊昂、馬德里和葛尼卡等城市所擁有的西班牙幣或公寓一般，差別僅是村民將在死後才入住這些「公寓」。該建築有三十二排水水平排列，每一排都有三個壁龕高。壁龕後是方形的空洞等著人們放入棺材（目前只有三個空洞置入棺材）。以我的眼光來看，這些為死者預先蓋好的的居所有著令人訝異的預期品質。

這種在萊昂城市周圍村莊間漸漸流行的墓地建築，是針對聖瑪麗山城雜亂無章的墓園多年討論與爭議的結果。過去二十年間，大量大理石或花崗石材質的家庭墳墓，

在這小型墓園內毫無章法地增生設置，不時造成空間上的競爭。這些墳墓見證了都市空間概念的影響、核心家庭居住形式的影響，以及對死亡的否認。這些墳墓的所在地須花錢購買，因而成為私人所有，是付費家庭的永久財產。在此之前，墓地僅能暫時為人所據，是集體使用權利的分露，所有的墓園土地都涵蓋在此使用規則之下；在五到十年之後，不需儀式，墳墓將被撬開，原有的屍骨會移放至新墳的邊上，以此持續循環使用十分有限的神聖空間，並將個別死者的身分公有化。

壁龕不同於家庭墳墓的形式或循環使用墓地的方式，在某些方面而言，它所呈現的是兩者的折衷之道。一方面，它使每個人都能擁有屬於個人的永久性私人埋葬空間，而且既然壁龕的設計是一組三個的形式，它也可以讓一家人於死後團聚。另一方面，壁龕都是一個模子出來的，使早先各家庭墳墓間存在的某種競爭不易出現；而且就像以前公有土地與家庭遺產繼承的分配，它們的分配是採用傳統、平等的樂透抽獎方式。²⁶ 村裡不同派系間的對立也在壁龕建築上留下軌跡，它被分成了兩個部分，不同派系各自雇用水泥匠幹活。現在每個人都準備好了最後的安息之所。英絲笑著這麼說：「我們每個人都知道哪一個是自己的壁龕。我們已經把我們的房子蓋好在那了！」

在聖瑪麗山城的情況中，這些壁龕對我造成最大的衝擊在於它們是人生終點的殘

酷象徵，象徵著死亡不是生命的再生而是生命的終結，在此終結的是特有的農業生活方式。²⁷ 這些壁龕似乎體現了歷史傳承已遭打斷的集體理解；再也不會有一個從事收割農活的世代。就像城裡那些付費請人照顧的墳墓，雜草不會在這牢固的水泥叢林周圍生長，這些壁龕不須費心照顧；在世之人將更容易地將它們拋諸腦後。

我吃驚於我在聖瑪麗山城認識的農民將不會被安葬入土。不再將屍體安葬入土、回歸本源，打破了農業觀點對死亡的看法，即土地是所有生命再生源頭的立場。然而，我必須承認我在聖瑪麗山城的朋友似乎完全不關心這項議題。是不是因為壁龕作為一個外來的地位象徵——都市的、整齊的、乾淨的、現成的——已足以讓人們不再關切他們的身體將何去何從？還是其實我對這些壁龕的反彈，是因為它們似乎有違儘可能讓死者入土為安的猶太觀點？我知道壁龕的這種明顯的不同之處帶出了外公即將離世的意義，使我感到我得離開。但我也吃驚於這個水泥建築物就像是人們為自己選擇的怪異紀念碑一般，蘊含著一種備妥赴死的集體意識，只等著最後一名在世的村民鬆開泥土。這紀念碑看來也像是標示著土地為水泥所取代及其所代表的意義：城市取代了村莊、都市取代了農村、金錢取代了麵包、資本主義取代了豐饒的土地。然而，這些是我認定的事實還是村民經歷的事實？從義務性的回憶亡者到不遺忘他們，我的

詮釋是否抑制或至少標示了歷史的加速前進？

一九八七年七月十四日，我因為不適與骨頭酸痛的不舒服而起床。但我已經和波拿的神父約好中午見面相談，而覺得自己有責任前往聽他談論該如何慶祝死亡，雖然他說的話我並不相信。那一天是我預定要離開西班牙的前五天，我的外公在邁阿密海灘過世了。我父親傳來了這個消息：「外公過世了。」我用村莊裡的電話和母親通話，她的聲音隔著海洋在發抖。「他試著要等，他試過了，但是他沒辦法等。他試著要等妳回來。」風吹拂著電話纜線，母親的聲音時近時遠，就像是海浪來回拍打著海岸，我拼湊著她談話的片段。我可憐的母親，她自己也沒能及時抵達見到外公最後一面。「即便離他這麼近，我也沒能趕上見他。」職責所需，她必須在請假之前試著將工作完成，然後在外公開始出現瀕死症狀時前往見他。她的飛機誤點了幾個鐘頭，等她抵達時，外公已經撒手人寰。

我絕望地試著找尋班機好及時返回趕上葬禮，但沒有航班能配合。我知道無論如何都不可能及時抵達，我決定隔週離開然後直接前往邁阿密海灘，好在猶太為期七天的哀悼儀式（*shivah*）的最後一天趕到。

在外公死後的那幾天裡，我恨自己不能留在邁阿密海灘幫助他一路好走，也厭惡自己懦弱又野心過頭地將工作擺在自己的感覺與所愛之上。因為不想面對外公即將離世的事實，我前往西班牙聆聽我的西班牙朋友所說的死亡故事。我暗自哭泣，卻發現一個人默默哀悼不是件容易的事。我哺育著將滿一歲的孩子——爲什麼？爲什麼老天就不能讓外公等到他一歲生日呢？——我感覺到他嘴裡吸的是我的淚水而非乳汁。我腦海裡流轉著各種關於外公的回憶：兩個月前我見到他時，他是如何提及一個關於逾越節（Passover）的惡夢。他夢到他是一名身在埃及的奴隸，必須在沒有任何幫助的情況下攀爬上天；還有幾年前在前往以色列時，他曾在哭牆（Wailing Wall）的牆縫裡塞進一張紙條，寫著希望活到一百歲的願望。我已遺忘童年時跟外公之間的親暱，那些保存在照片裡的記憶似乎回來了。我希望能爲外公吟誦猶太教的禱詞（Kaddish），爲他舉行一些什麼儀式，但事實上我對猶太教的喪葬習俗一無所知（稍後，我才知道禱詞並不只是吟誦而已，而且也不是用來爲外公吟誦的）。然而，我從未出席任何家族成員的葬禮；命運的捉弄讓我對此無所知悉。

我的祖母六年前過世時，我人也在西班牙從事田野工作。那時的情況是，我在她死後好幾天才得到消息（當時聖瑪麗山城還沒有電話）。不知怎的，我想是爲了參與哀

— 070 —

悼，我急忙到萊昂的花店訂了昂貴的花束送到紐約，卻忘了這舉動並不符合傳統，猶太傳統是不會在有人過世時獻花的。而是以熟食和水果籃向喪家致意，因爲喪家必須完全禁止工作，並以個人的名義向慈善團體捐獻，或近來也有人在以色列種樹以紀念死者（這是新進傳統中最有問題的一項，因爲這些樹作爲獻給所愛之人的「活紀念碑」，往往種植在強奪而來的巴勒斯坦土地上）。放置在墓碑前以示對死者追憶的是石頭而非花朵，這石頭是在墓園撿拾而得的，表示致意之人親臨此處。後來我母親跟我說，我的叔叔艾力奎（Enrique）了解我是因爲傷痛打擊來的太過突然才会有此不成體統的表現，他將花束放在水中，因爲沒有其他人想要這束花。

外公過世的那個夏天，我又難過又生氣地問自己，到底我受的教育、我的事業心和個人的愚行間出了什麼樣詭異的差錯，讓我只知道如何吟誦天主教的玫瑰經而非基本的希伯來禱詞。身爲一名人類學家，難道我不該相信不同文化對死亡的處置是相對並同樣有效的？那何不爲祖父吟誦玫瑰經？爲何不以他的名義舉辦一場彌撒？因爲我清楚地知道，對外公（也許甚至是對我）而言，被人以這種方式紀念可能比爲人所遺忘更糟糕。我在智識上的自滿受到了打擊，不得不面對文化形式是生命之河重要的一部分。

第一天，路菲讓我待在自己房裡，但之後她堅持我不該獨處。帶著情同姊妹的仁慈與不耐，她領我下樓到廚房，在那與她、寶羅妮雅和一名鄰居同座。寶羅妮雅閒聊著往日人們追求異性的方法。我一如往常地享受她的在場，但是我無法重拾從事田野工作的興致；作為民族誌工作者那部分的自己，在這個夏天早已舉棋不定、猶豫擺盪，現在則是完全提不起作用。我試著至少做到以禮相待及好相處，但是我到這裏的根本原因已經不復存在了。七月中的天氣變得讓人難以忍受：天冷又刮風。我到田裡去拍了幾張麥子被風吹倒的照片，我所尋找的是自身憂傷的映照。

在那似乎永遠不會結束的幾天裡，我無法再做任何事，我反省著外公死亡所喚起的可怕失落感。伴隨著失去他的痛苦，還有喪失屬於他活過、沒有傳承到我身上的那部分文化與歷史的痛苦。我記得最後一次見到他，是在能聞到海洋氣味的大廈陽台上，瀕死的他靠在搖椅上，用希伯來語對他自己讀著摩西五經（Torah）。我理解這是我無法做到的事，也許從不曾學著如何做。我最多能讀懂希伯來語，但那是在不斷瞄著英文翻譯知道字面意義的情況下。即便我聽過他的回憶，記下他的生命歷史，但還是有很多部分失去了；有太多我無法連結的部分，因為已經不復存在而無法回溯。

外公是俄羅斯猶太人，一九二四年來到古巴，當時他二十二歲。他是眾多在美國通過一九二四年移民與國籍法後，被拒於美國大門外，而移民到拉丁美洲的中南歐猶太人之一。²⁸外公離開歐洲以逃避加入俄國軍隊；他因而逃過降臨在母親與兄弟身上的殘酷命運，他們被納粹槍斃在床。他當時想買張票去他姊姊定居的阿根廷。但當船停靠古巴，他被告知只有兩種選擇，留在古巴或是遣返歐洲，他選擇了古巴。就如同他那一代的許多移民，他期盼最終能前往美國。

外公一開始在古巴遵循著猶太教飲食戒律，只能吃麵包和香蕉。在歷經鐵路短工與沿街叫賣之後，他成為哈瓦納一家名為馬克西蒙之家（Casa Maximó）的蕾絲小舖老闆（馬克西蒙是當年他的船停在古巴時，當局人員給他起的名字；他的家族姓氏是莫西·亞隆〔Moishe Aaron〕）。在鐵路短工與創立蕾絲舖中間的空檔，他與我的外婆伊絲特·列文（Esther Levin）相遇並結婚。外婆身為一個波蘭家族長女，她和父親一同工作，把母親和六個手足帶到古巴。他們用西班牙文和意第緒語書寫的婚禮請帖，被外公保存在他收藏紀念品的塑膠資料夾裡，那同時也收藏著他身為鐵路工的身分證明。他工作非常辛苦；我母親說他們很少見到他在家裡，因為他永遠在舖子裡，店舖位在同棟房子的一樓。一九五九年古巴革命之後，他來到紐約，而退休後搬到邁

阿密海灘。在紐約和邁阿密時，他不再擁有自己的店舖，但他繼續在其他年輕、富有的古巴猶太人所開的商店裡工作，販賣布料與蕾絲。

他對大家在美國獲利的事實無法釋懷；資本主義似乎反倒取悅、迷惑且異化了他。他再三說著他在抵達古巴時，如何以只比批價多一點的價格沿街兜售手錶，卻賣不出去；然後，聽從有經驗友人的建議，他將訂價提高到過分的十披索，一天之內就全數賣光。友人跟他解釋假設他賣的太便宜，大家就會認為這些是廉價手錶，但如果他提高訂價，大家就會以為這些是好的手錶；友人也告訴他不要回到同一街口做生意，因為總是會有對商品不滿的客人！在美國，外公發現店裡的巨大招牌寫著「拍賣」（在西班牙文，「拍賣」[sale]來自 *salir*，意指「離開」）很有趣，他會用諷刺的口吻提到這些所謂的折扣：「拍賣！拍賣！別擔心，它們還是有利可圖。」

我們總是說著西班牙文，因為在幾年前的心臟病發後，他說自己已經忘了英文。最靠近他心靈的語言是意第緒語，而他祈禱時的語言則是希伯來語。然而，他開玩笑時是用意第緒化的西班牙文；事實上與其說是笑話，不如說它們比較像是一些問題，例如問「你好嗎？」他會回答「用腳走。」或是問「你覺得如何？」他會回答「坐在椅子上。」（在西班牙文中，「你好嗎？」的字面意義是「你怎麼走？」所以外公會回

073

答「用腳走。」類似的還有「你覺得如何？」與「你怎麼坐？」有雙關語關係，因而他回答「坐在椅子上。」他痛恨虛偽卻察覺到其無所不在，從大家上猶太會堂的打扮方式，到他們來拜訪他好免除罪惡感的方式——大家都知道他即將死去，除了他以外（所以無論如何他裝做不知道）。

074

外公在政治與宗教信仰上持保守態度，但至少在我成長時期，讓我訝異的是相較於我那對男女角色堅守成見的父親，外公顯得較自由開放。外公洗碗與擺桌；做自己的早餐、掃地，而且對嬰孩有他的一套。我父親正好完全相反，他在我青春時期堅持我身為女孩的責任就是服侍他跟我哥哥。我確實和外公大吵過，而他說的話傷我很重。那是在我大學畢業後不久，我決定跟大衛合租一間公寓。我父親氣急敗壞並宣稱我死了。而我外公說：「最糟的是她選了個非猶太人。」我對他們由愛轉恨，之後很長一時間，我將猶太主義拒斥為父權壓迫與種族歧視（這結果導致我早期田野研究中的損失；我刻意、憤怒地對宗教研究感到厭煩，而讓自己埋首於繼承與土地佔有權；標誌一種錯置的憤怒忽略）。

外公並非多話的人，而他成年之後大多數時間，我想他都覺得自己不如外婆的弟弟莫伊斯（Moises）——他能言善道，對錢、學習跟現代生活都有一套。莫伊斯是個

見過世面的人，他比我外公更自由開放且被社會同化；他上過大學並享用海鮮。就是外公的這位建商小舅子賣給他邁阿密房子。在外公過世的兩個月前我與他見面時，他給我看他保存的家族死亡紀錄（用整齊的希伯來文抄寫在他摩西五經的最後一冊）。我們那時談論著莫伊斯，外公說：「他認為我非常笨。」我感受到他受傷甚重，這是一種隱藏的階級傷害，而那也使我痛苦。我想著現在誰會把他的名字抄寫在那書上？

075

飛回紐約再到邁阿密海灘，一路上我所能想的只有死亡：外公死了。我對被限制不能再用在式跟他說話感到生氣。當我們開車到外祖父母的家時，一切顯的如此荒謬：棕欖樹、藍天、刺眼明亮的陽光，以及熱帶的炎熱。外公正躺在地下某處。怎麼可能？我敲著他們家的門。我母親、阿姨及舅舅都在那裡迎接大衛、蓋博與我。而我的外婆看起來更虛弱、更瘦小了；在外公生病的那幾個月，她幾乎沒有進食，眼看著他吃的越來越少而身形萎縮。當我環抱著她時，我淚流不止。在陽台玻璃門旁有一個用蕾絲覆蓋的小桌子，上頭放了摩西五經與點燃的忌辰蠟燭，那是哀悼期需擺設的。四個大紙箱靠牆擺放，好讓我母親、阿姨、舅舅與外婆坐在那守喪，這也許是猶太守喪最重要的象徵與呈現。²⁹我舅舅沒有刮鬍子；我母親、阿姨及外婆在葬禮之後

都足不出戶，她們看起來蒼白且衰老。飯廳的大鏡子也被覆蓋起來。

那晚人們前來祈禱並陪伴這一家人。桌上放著甜點、蛋糕、水果、咖啡及茶，讓人自由取用。我在紙箱上坐了一會兒，但是我母親不喜歡我這樣做，因為我並非在哀悼我的母親、父親、兄弟、丈夫或是兒子，所以我不久便起身。以前在贖罪日（Yom Kippur），她總是悼念死者，因為她說她的雙親還健在，她沒有理由哀悼或是召喚死亡降臨自身或家人。我感受到她的恐懼。

隔天就是哀悼期結束的時刻。與外公來自白俄羅斯同一城鎮的拉比在中午抵達家門。我們說了一下話，然後他問我外婆、母親、阿姨及舅舅是否已準備好開始公開哀悼，因為私人哀悼不會那麼快結束。他們起身，他告訴他們排成一列繞著餐桌走七次。他們邊走邊哭；這樣圍著死者繞行是很簡單的儀式，看他們這樣做真讓人心碎。

那天下午有一位不速之客來訪。她是一位美麗優雅、有著淡棕色膚色、說著抒情古巴式西班牙文的女子。當我們家人分散各地並堅信自己的生活必須繼續，而無法應付外公惡化的情況時，她就是在我外公生命最後兩週照顧他的護士。在僱用該女子為護士之前，我母親常陪伴外公，她很驚訝外公竟同意在身著睡衣的情況下坐輪椅外出，並且對讓護士幫他換尿布一事不感尷尬。「他不在乎了。」他的惡化讓認識他的

076

人難以承受。正是這位護士，一位陌生人，其令人熟悉的古巴式態度讓我外公復原——而不是我、我母親、阿姨、舅舅或外婆。我透過她垂淚告知才得到外公的死訊。她尊稱我外公為馬克西蒙先生，她回憶當她幫他洗澡及抹香水後他臉上感激的神色。

「這裡，我記著他。」她指著自己的前額。「他白蒼蒼的頭髮，他紅紅的肌膚。」

在外公去世的前幾天，他坐在輪椅待在客廳裡，外婆在他身邊彎腰，以她貫有的口才告訴他，他們在一起的這些年她有多麼愛他，她多麼試著完成他希望的每件事（讓他待在家裡而非去醫院），以及如果他還有其他想要的東西請告訴她。我之後知道那時外婆急迫地想要他說些什麼，留下最後的話語好讓她能重複與記得。但寡言且不相信言語的外公什麼都沒說；反之，他轉向外婆並親吻了她。這就是他的告別，一個告別之吻。

在那之後他就待在床上，呈現半醒但平靜的狀態。在最後一日，他的脈搏加速，而陪伴他身邊的阿姨記得，他原本溫熱的手突然一下轉成冰冷。我外婆在另一個房間，護士呼喊著她：「伊絲特！伊絲特！」外婆跑了過去，但當他們移走遺體時，她無法忍受待在那裡；她在陽台等候，心不在焉地望著顯示時間與天氣的電子鐘。

護士透過說出她的故事，讓其他人也說出自己的故事。我們大家都哭了，並且感

激這位如天使般的陌生人降臨在邁阿密海灘的公寓，這是我外公期望死去的地方——他自己的床上。我內心感謝她讓我外公在瀕死之際能恢復尊嚴，待他如值得尊重與敬愛的馬克西蒙先生，而非因病憔悴、急劇削瘦見骨的老人。

一九八八年夏天，外公的墳墓揭幕，依照死後一年立碑、獻墓、祈福的傳統進行。我望著墓碑良久，心生親吻它的衝動，如同幾年前我姑姑艾達在祖母墳前所做的。但我忍住了，我在濕土中揀了一顆鵝卵石放在刻有他名字的大理石紀念碑上。³⁰

我將我的書《西班牙村落往昔的呈現》獻給我的外祖父母，本書著重在那些與我享有如同祖父母關係長者的傳統與記憶。當時我並不清楚自己的動機，只隱約了解我對聖瑪麗「往昔的呈現」之追尋，是另一個連結到恢復自己及家庭過往的平行追尋。對我而言，我的外祖父母一直是這個追尋的重要連結，因為他們由舊世界過渡到新世界的旅程，在這過程中，他們雖然成爲說西班牙語的人，卻仍試圖當猶太人。我父親這邊的家庭與西班牙有更直接的連結關係；我定居在古巴的父系祖父母是來自土耳其的西班牙系猶太人，是在一四九二年被西班牙驅逐的猶太人後裔。在西班牙西邊有一個名爲貝亞（Bejar）的小鎮，對我而言，在西班牙工作有部分是要尋找比根還要

模糊的東西，因為祖先的根早在許久之前就從這片土地被拔起。這與對記憶的渴望有關，一個我也許能放置自己生命故事的「記憶的社群」(community of memory)。³¹在成長過程中，我藉由要求外祖父母告訴我他們的過往，來追尋這種記憶的社群，而在聖瑪麗則是藉由發掘老年人的故事，以及由他們的有利位置來觀看西班牙的變化。

我對聖瑪麗較年輕一代離開村落到城市的故事較不感興趣，就像我比較沒興趣聽父母或他們那輩述說在古巴生長與移民到美國的故事。這是我狹窄的一面，也呈現我的記憶社群觀念有多麼侷限，但當時我深信只有外祖父母那一代才能在兩代之後，讓我跟那段被遺忘的過去產生連結。我得承認自己有著對死亡的巨大恐懼：恐懼我自己的死亡（我在引用雅倫·懷特的字句做為章首引言時也表達出這種恐懼；他三十六歲時死於白血病）。對我而言，由那些生命即將邁入終點者的觀點來書寫歷史，是一種延續他們生命的方式，也是哀悼並想起他們的父母、祖父母與曾祖父母，以及逃避與嘲笑死亡的方式。

特別是外公，他是我與自己的農人過去，以及現在還存在於聖瑪麗的農人之間的連結。就像聖瑪麗農人的手，外公有雙因工作而粗厚的大手。他成長於鄉下小農村，他喜愛在戶外工作，種植、耙梳、清理；他喜歡使用他的大手，還為我做了好幾個書

架，但他最喜歡的還是讓一切井然有序，就像聖瑪麗農人努力修整牧草至完美。他像農人一樣的節約，而且不斷讓我想起我觀察到聖瑪麗老農對過度消費的輕蔑，他們也一樣批評子孫與自己的新物質主義。外公衣櫃裡有成排未拆開禮物包裝的襯衫、領帶及古龍水，他滿足於穿他原來的西裝。就如同許多村民一樣，外公視錢如寶物，讓我想到幾年前在聖瑪麗，海利貝多(Heriberto)是如何因他那不知情的太太將舊床墊裡的稻草拿來起火，而將他所有的錢燒的精光。外公在床邊桌做了個祕密抽屜瞞著外婆藏錢。在他死後，外婆發現那裡有為他來不及見到、在他死後一週才出生的曾孫（我表弟丹尼的女兒）所存的五百塊現金。我想我對外公的敬愛有很大一部分來自他沒有貪婪的心態，而這種心態似乎已吞嚥了其他家人；同樣地，我懷疑聖瑪麗的老農那輩吸引我的是，他們的生活態度與方式反映出對資本主義的隱微批判，或者說，至少是他們與猖獗消費主義與「錢本身即目的」觀點間的半自覺敵對關係。

我浪漫化事實？我是否過度看重失落？舊世界也是一個有著不平等與排外的階級及父權的世界。而在人類學，「消失的原住民」這個主題已是陳腔濫調。所以我是否應該對於指控我書寫一種挽救的寓言（埋首於帝國主義式的鄉愁，又無法克服失落感）俯首認罪呢？³²

這篇短論文仍有頑固的哀悼意味。然而，這無關於將失落視為夢幻或帝國主義式的渴望，想重現過去或聲稱過去都很美好；反之，我致力於標示出失落的事實，並顯示這個事實中有我們不該迴避的情感力量。我想建議人類學家與其他易受傷的觀察者能夠也應該書寫失落。但是我們應該以不同的覺察來進行，即依附與異位的矛盾有多麼折磨的覺察。最重要的是，我想我們需要對自己全然冷酷無情。

081

這篇短論文敘述兩個故事。它是關於死亡、失去、哀傷的輓歌，銘刻著我身為人類學家與孫女的雙重哀悼。

但這也是關於致力去記憶與對記憶的需求——我致力去記憶與我對記憶的需求，我服從於回憶的責任。然而，回憶是無常易逝的；我們藉由將之與地方（地點）連結來束縛它，如同古典演說家所做的。因此，皮耶·諾拉（Pierre Nora）提出「回憶的地點」（*lieux de memoire*），這在我們的時代很重要，因為「沒有所謂的自發性回憶，我們必須慎重地創造檔案、維持週年紀念日、組織慶祝、宣讀頌詞、認證帳單，因為這些活動都不再自然而地發生」。³³

在這篇短論文中，回憶地點還以另一種方式運作，如同我所做的，從邁阿密海灘

移動到聖瑪麗，然後再回到邁阿密海灘。我想起在章首的第一段引文：迪·賽圖對鳥在其他物種的巢裡下蛋以及回憶「在不屬於它的地方誕生」所做的類比。他深入書寫，記憶過程與被記憶物自身的難以捉摸與可動性，指出存在著「回憶與被記憶物的雙重改變，回憶受某事物影響時便會運作，而被記憶物只有當其消失時才被記得」。記憶是一種「改變」的行動，因為那編織回憶的「看不見的銘刻」要變成看得見「唯有透過新的環境」。迪·賽圖比喻的行動捕捉到了記憶的行動，他說：「回憶是由環境所演奏，如同鋼琴是由音樂家所演奏，而當手接觸琴鍵，音樂便流洩而出。回憶是一種他者的感受。」³⁴

082

關於回憶（一種認知的形式）總是發生在他處（亦即回憶總是「他者」）的觀念，是界定人類學知識的反身性中心。當我身處西班牙時，我外公的瀕死與死亡使我明白——因為我那時離鄉背景——聖瑪麗老農的情境有強大的情感力量。我能與里奧納多及希思托跟他們其他的同輩分享，死亡和有限生命為他們喚起的情緒力量——與發生在西班牙鄉下的戲劇性變化（為他們自己建造下一代不會重視的死亡之家）達成協議意謂著什麼。藉著另一個回憶的動作，我在西班牙與他人關於死亡的對話，強調了我對外公的回憶，以及與他過去相連結的方式被切斷了。我對聖瑪麗回憶之死亡的關

注，引發我對自己的猶太傳統以及我如何與之疏離的回憶再現。在這些行動與觀點轉變的過程中，純粹個人與民族誌田野的社會領域界線模糊了。當我個人貼近聖瑪麗田野對象時，外公便承受著我的人類學凝視。³⁵

我自己的拔根 (uprooting) 感受對比於到最近都還是鄉村生活特色的「根深蒂固」(rootedness)，那是在追尋與努力凸顯的。吉爾·杜碧辛 (Jill Dubisch) 在評論這篇短論文的前一個版本時，在一封給我的信中寫了以下字句：「身為人類學家，當那些我們所知的社群不再存在，我們深感那是一件悲劇。不是因為我們失去研究對象（我們並沒有），而是因為害怕全面失去我們在自身之外所尋找的根深蒂固、持續不斷、有意義的生命。這也許是為什麼我們對這些轉變的感受要比村民更加悲哀。對妳而言，這種感覺因失去外公與他所代表的一切而更加深化。」

的確，我是在他處尋找根深蒂固——如人類學家與旅行家自殖民時代以來便在尋找傳統、鄉村、古雅的東西——而且的確，我感受到鄉村老人所代表的舊鄉村生活方式逝去，也是我個人的失落。然而，最後當我在寫這篇短論文時，我並非單純將自己定位為崇拜外公的孫女，而是感知歷史的人，我發覺我的價值觀與恐懼更貼近我一開始試圖疏離的年輕移民世代；我以路菲與瑪麗貝那種疏遠、時感興趣、時帶批判的態度，反應聖瑪麗山城老人的論述，一如我沒有完全了解外公身為猶太人的種種。

造成世代距離的因素，對路菲及瑪麗貝與對我並不同。他們必須與戲劇性的轉變（從法西斯主義的貧困農業社會轉型成民主商業社會）搏鬥，而對我來說，移民、大屠殺與革命才是主要的轉變因素。這些斷裂很不同，但我們之間還是有所連結；我們各自試圖找尋讓自己與上一代連結的定位方式——在我們母親的中介下——我們感到疏遠，並因這疏遠而痛苦。

對人類學家而言，書寫死亡是一種達成反身性的有力方式。「尋找死亡人類學。」如強納斯·法比安 (Johannes Fabian) 所提出：「我們向實際的死亡意識奮進——我們的。」³⁶ 轉向我自己與研究對象的喪親過程，我試圖更接近死亡，如此接近以致於死亡不再是奇觀。³⁷ 但有個出乎意料的障礙：死亡是最難書寫的主題。這讓人想到大屠殺文學的「奇蹟」，其誕生於領悟到「大屠殺要求發聲，即便其威脅要強制沉默」。³⁸ 相似的挑戰也出現在書寫恐怖文化的情況下，比方說在阿根廷當地的政府「透過無法言說的折磨」來摧毀政敵的人性，如茱蒂斯·艾金 (Judith Ekin) 所寫的，以便於否定「死者的價值以及他們所活過人生的效力」。艾金在書寫阿根廷恐怖統治時，採取一種關乎她所要書寫與留白的立場：「我在此應該計算他們在人死前對其所做的可憎行

為次數，但是我無法讓自己在紙上書寫這些好使他們永存不朽。」³⁹ 對麥克·塔辛 (Michael Taussig) 而言，蒲圖瑪佑 (Putumayo) 恐怖統治需要反對的文字策略：再三地為那些對人所做的可憎行為命名，好讓讀者融入能看到那些會避及任何提到恐怖文化的理性用語的荒謬性 (比方說，勞役償債、有效花費、勞力控管)。⁴⁰

即便是「一般」死亡也會讓人置身沉默與發聲的邊緣。這也是為何相較於從自己的經驗與語言資源去扭曲，對其他臨死之人如何敘述「我們如何死去」的理解，人類學家對於書寫「其他人如何死去」較少感到不安。畢竟，沉默的裹屍布免除了對無以名狀者的命名，如同迪·賽圖稱之為死亡。

就像迪·賽圖所言，我們將瀕死者安置於機構的秘密區域，好使之無法阻斷維持我們資本主義文化運作的生產與消費鏈：「在我們的社會，沒工作就沒意義；爲了不厭其煩說明任務與營造西方『總有事情要做』之故事的論述能繼續，將之消滅有其必要性。瀕死者就是該論述的失誤。瀕死者是也只能是可憎的，因此被斥責、被剝奪語言、以沉默的裹屍布包起來：無以名狀者。」⁴¹ 我想起當我想待在邁阿密海灘幫助我外公面對死亡而不去西班牙時，有人告訴我「生命得繼續下去」。但很清楚地，我自己也猶豫這會打斷我的工作，否則我不會將我的想法表達爲一種可能之事而非必然之

事。但且讓我試著由一個較廣的角度來述說，關於像聖瑪麗這樣的鄉下如何被死亡與瀕死的新論述所征服——在這樣的征服裡，藉由我自身的共謀，我與將死亡視爲「他者」的觀點有所牽連。「生命與死亡之斷裂」的觀點，以及將死亡視爲「戰敗、衰退或威脅」，而將生命視爲「耀武揚威的勞動」，流行於十七世紀，迪·賽圖認爲，「爲了讓有雄心、能利用進步的科學性論述成爲可能」，這些在十八世紀「佔領鄉下無限空間的意願」中找到新方針。⁴² 當我們在自己對他人如何死去的書寫中，拒絕提到自己如何死亡時，我們便與這樣的沉默共謀——社會爲了不從其壓抑不住的耀武揚威勞動之夢醒來，而要我們對死亡保持沉默。我們也保持情感與理智之間有藩籬的界線，那是讓死亡變得「可憎」之實踐的學術對應物。

卡夫卡 (Kafka) 曾寫到他渴求這樣的書：「如惡運降臨，讓人深感不快，就像我們疼愛勝過自己之人的死亡，如自殺。書必須是能打破我們內在凍結之海的冰斧。」如亞文·羅森菲德 (Alvin Rosenfeld) 所指出，卡夫卡躲過大屠殺，這讓我們成爲採取守勢的讀者，想要「讓我們內在移情之海再安全地凍結久一點」。⁴³ 在我們這個「同情疲倦」的時代，我認爲關於死亡的人類學書寫，如果不是打破我們內在凍結之海的冰斧，至少必須是能在描繪與敘述人類學家與死亡相遇的傳統形式上鑿洞的冰鑽。一

且鑿去並重建沉默與發聲之間的辯證關係，我們將學會重視發生於他處（跨越疆界）的死亡，如同我們重視發生於此處（家中）的死亡。

後記，一九八九年。我不再斷言家人對死亡的忽略。當我再度修改這篇短論文時，我深深發現，我們生命的文本並非靜止不動，就像我們民族誌主題的文本一樣。一九八九年十二月十三日，是為祖父哀悼的最後一天，他上週也在邁阿密海灘過世了；自從一九八一年我祖母在布魯克林過世後，祖父就搬到邁阿密海灘。我跟祖父不像跟外公一樣那麼親近，因為在我成長中不常見到他（原因很複雜，這跟我父親與他之間的矛盾關係有關），也因為他並沒有特別引起我的自我反思。相較於外公，面對祖父的瀕死與死亡，我保持了較多的距離。我對此感到難過與些許愧疚，因為我對祖父無法喚起同樣深度的情感。我忍不住想到祖父對家人付出不多；雖然當我們去看他時他對我們很好，但他不會寄過生日卡片或打電話給我們。當然，身為人類學家，我知道在某種程度上，他跟我們明顯的距離隔閡來自他的年紀與文化背景。就像我聖瑪麗的老人朋友，他期望老了有人照料；打電話給他、帶他到處走走、記得他是我們的責任。他不了解互惠，這些我全都知道。但是也許很愚蠢，這讓我對他感到有距離。

祖父個性快活、積極且無憂無慮。他是一個有著輪廓分明臉龐與迷人魅力的社交人物，他說著一口帶著抑揚頓挫、拉丁旋律的喧鬧西班牙語，那是西班牙系猶太人的語言。他晚年如他所願，住在面海的海洋大道（Ocean Drive）上的威崇旅館（Majestic Hotel），他是擁有一半回憶與熱愛海洋之孤獨的獨居老人。他說這景觀讓他想起在靠近伊斯坦堡（Istanbul）港口游泳的童年時光。他拒絕住在他處，既不跟在海里亞市（Hialeah）的大女兒住，也不跟布魯克林的小女兒住，或是跟我在皇后區的父母住；我想，這應該讓大家都鬆了一口氣。威崇旅館是他曾與我祖母度假的地方，這裡對他有特殊的意義。他只擁有一個小房間，裡頭有床、電視及一些衣物。他每天早上買一份報紙，好知道今天是幾月幾日。當你看到他時，他總是高興而非難過地說「我就在這裡，只要上帝願意。」

一九八九年十月，當旅館老闆想整修威崇旅館時，他對祖父下了逐客令，在旅館陽台看了這麼多年的海，祖父這時已經變瘦且老態龍鍾。我父親及其三個手足讓祖父住進一家安養中心。我懷疑他可能撐不了多久，因為離海那麼遠，又被這樣隔離。在那裡他做了健康檢查，醫生發現他得了膀胱癌。他聲稱感覺還好，但幾週後他的情況惡化並住進醫院。有近三週的時間他拒絕進食，甚至是吞下一口果汁。在一九八九年

十二月五日，他在我艾達姑姑的懷裡死去。

我那個傍晚知道他的死訊，並猶豫告訴我母親兩天後是否會出席他的葬禮。我想要保持不知情的狀態久一點，但我後來還是去了。我母親難過地說，祖父的遺體「像貨櫃一樣」由邁阿密運送到布魯克林進行葬禮儀式。我想起我跟里奧納多的對話，那是關於葬儀社將西班牙人的遺體運回他們村裡的墓園。祖父會被葬在紐澤西，靠近祖母的墳墓，就在一個保留給男性的走道，緊鄰他一位來自土耳其的老友。

連我自己都感到訝異，我竟要求瞻仰祖父的遺容；當布掀開時，我預期他的遺容會很可怕，但他看起來很美且純潔。在儀式進行時，拉比提到祖父的笑容，他散發的無憂無慮歡樂；他回溯祖父早年在布魯克林的古曼麵包店（Goodman's Matzoh）工作。拉比提到他並不富有但是生性慷慨。如同任何訃聞，這也是對祖父的不完整描述，而我們都清楚這點。在訪者離去之後，拉比請家人就祖父棺材圍成一圈。他要我們把手放在棺材上，接著他說：「如果有任何你想祈求寬恕的事，或是給予赦免的事，現在就是時候。」果真如此，隨著那些話，我們都心碎了。我父親哭得像個孩子，我從未見過他臉頰上那樣撲簌而落的眼淚。我知道他對祖父懷有很多痛苦的感受，祖父很早就他工作幫助家計——而祖父自己從不過午工作——使他得去上夜校

— 089 —

而無法如他所願地學建築。在我從不知道的一些方面，祖父也同樣殘酷，因為我父親拒絕提起這些；這對他而言太痛苦了。而我對父親也抱有痛苦之感；他在我想讀書這件事上阻礙過我，他常試圖折斷我的翅膀。當我看到他哭泣時，我融化了。而我也哭了，爲了我從不了解的祖父，也爲了我或許太過嚴厲批判的父親。

之後，在墓園，隨著我父親、兄弟及其他家人，依據古老的習俗，我往祖父墳上灑了一把土（我是在場唯一這麼做的女性）。推土機幫我們完成剩下的工作。我想著，這個習俗是自何時開始有的。我環顧身旁：每個人都穿著好鞋子、好外套。沒有人看起來像是要來挖土跟推土好弄髒身上的衣物。我們這一小群站在冷天中等候推土機運作的人，與農業世界之間沒有連結。最後墳墓的土填滿了。拉比吟誦最後的祈禱。接著他走到墓塚旁，放下一個小名牌：以薩·貝哈。

第三章 我的墨西哥朋友瑪塔

瑪塔的住處到我家只要半小時車程，但兩者間卻存在著鴻溝般的邊界。她和家人住在底特律的街角房子（corner house），那是向她大伯借來的；而我住在一棟兩層樓的維多利亞式房屋，那是位於安娜堡環境寧靜、沿途有樹的地區。我們從未假裝這條邊界微不足道。然而，我們生活的環境立即使我們這麼親近，卻又那麼遙遠，我們設法在那樣的空間裡建立友誼。

一九九三年六月，我正準備回去拜訪瑪塔在墨西哥的故鄉，大衛和我在那斷斷續續住了十年。瑪塔本身無法回去，因為她的丈夫紹爾（Saul）剛失去工作，而他們的經濟狀況很不穩定。所以這一年，我將是那個擁抱她的父母與姊妹、利用下午時光在露台與她心愛但身體虛弱的祖父母聊天的人。

瑪塔和紹爾來我家，託我帶一本西爾斯郵購目錄（Sear's catalogue）給她的家人。她還帶了攝影機來拍攝我家，對瑪塔而言，我家就像一座博物館。當她指出我們客廳和餐廳的突出之處時，她四處閒晃並對著攝影機說話。「我們來這房子一段時間了，我們的朋友想請我們待久一點。」她邊說這話邊咯咯地笑。

我的房裡裝滿了書本、繡著花紋的衣服、古董家具；還有從墨西哥帶來的泥土罐、瓷釉盤及樹皮畫（bark painting）。這是一棟有許多房間、木框窗戶及花園的房子。有時，我無法相信它是我自己的錢所買來的房子。身為一個古巴移民的孩子，我在紐約一排狹窄的公寓中長大。所以當瑪塔告訴我，她喜歡來我家，而這正是她夢想的房子時，我能明白，但又對自己所得之物引發他人的欲求及渴望感到怪異。她注意到所有新奇的事物——柳條編成的椅子、舊的鋼琴、土耳其的珠狀幸運符、浴室裡的新磁磚，以及從墨西哥帶回來的怪異仙人掌。

瑪塔將她的攝影機聚焦在我所有的墨西哥物品上。她對著攝影機說：「看這些全部來自墨西哥的美好物品。」她似乎一直向她在墨西哥的家人展示，這個人類學家家中所有的墨西哥物品——那些都是這個名為瑪塔的墨西哥人不會想擁有的。瑪塔並不渴望這些物品，對她而言，墨西哥就是她的祖父母、七個兄弟姊妹及父母，他們總是

努力工作以避免貧窮；她夢想著裝滿有蕾絲的漂亮白色亞麻製品的包裹，那是你可以從郵購目錄訂購的，她還想要精緻、金飾的瓷盤，就是你有時可以在K-Mart連鎖超商發現四個一組、特價十五美元的那款。

我總是那個打電話給瑪塔的人。當瑪塔決定嫁給紹爾，並來美國和他一起生活時，我向她在墨西哥的父母及祖父母承諾，我將一直留意在邊界這邊的她。我一直無法向她的家人解釋，此處有另一道邊界區隔著我們。

「瑪塔，你好嗎？」我以西班牙語問她，並且我是使用非正式的「你」（*tú*）。從十年前在墨西哥相遇開始，我們就一直用母語西班牙語彼此交談。我們可能都以英語和自己的兒子交談，但我們的友誼卻是存留在西班牙語中。

「我很好，你呢？」瑪塔總是用正式的「你」（*usted*）來稱呼我。她不會讓我忘記，我比她大十歲；當我們在墨西哥相遇時，她是一個剛從高中畢業的年輕女孩，而我是一個從事人類學家及作家生涯的已婚女性。儘管瑪塔已經來美國七年了，加上我不斷要求她以非正式的「你」來稱呼我，但她仍然堅持要維持某種禮節，以表示我們之間年紀、文化、教育及階級的差異。

「紹爾好嗎？」

「他很好。他獲得在高中教西班牙語的工作，他說可以賺到幾乎和上一份工作一樣的薪水，他很期待漫長的暑假。我們正在等待對方通知他去做體檢。」

我認識紹爾和我認識瑪塔的時間一樣長。紹爾出生在美國的墨裔家庭中，成長於密西根，夏天都和四個兄弟及雙親一起採摘櫻桃、蘋果和黃瓜。我遇到他時，他正在一個墨西哥城鎮尋找自己的根源，而大衛和我則在那裡尋找研究的主題。他通常在聖誕節期間到訪，在他母親的表哥家中生動地主持 *posadas* 慶祝活動¹，在那有充足的 *tamales*²，而裝滿糖的大 *piñata*³ 也從不缺乏。在他一次來訪中，我見到他帶了一個女友，是有著金色長捲髮的美國人；而幾年前，他曾帶過另一個女友，也是美國人。

但一九八三年的聖誕假期，他獨自前來。那時瑪塔正從一個偏遠學校的教書工作放假返家，而她之前已獲得一份進入州立寄宿學校的獎學金。瑪塔的頭髮燙捲，穿著粉紅色的針織短衫與合身的褲子，並在堂弟的十五歲生日派對上與紹爾共舞一整晚。過沒多久，當紹爾回到美國後，他們每天相互通信。兩年後，他們決定結婚，違逆了瑪塔父親的反對。他把大瑪塔十三歲的紹爾說成，一隻向小雞求婚的老公雞。

一九八五年十二月，瑪塔和紹爾在墨西哥一場盛大的教堂婚禮中結婚，然後搬到

伊斯蘭辛 (East Lansing)，紹爾在密西根州立大學的人事部門工作。在大學校園裡，瑪塔遇到其他來自拉丁美洲的女性，並且在那學習英語。紹爾知道自己把瑪塔帶離她原本的工作，因而希望她預備成爲雙語教育的教師。但瑪塔很快就決定要擁有一個孩子，在不讓紹爾知道的情況下，瑪塔使他讓自己懷孕。她沒預料到的是，事情很快就發生了。

一九八八年，他們的兒子愛德華多 (Eduardo) 出生了，那時瑪塔才二十三歲。一九八九年，他們搬到底特律地區，紹爾在州政府辦公室找到一份待遇較佳的工作。接下來三年，他們住在羅姆勒斯 (Romulus) 的一座花園公寓中，那位在底特律機場 (Detroit Metro Airport) 的飛機航線下，很少會有帶孩子的家庭住在那。瑪塔覺得很 不安全，於是整天待在家裡，禁閉在公寓的四面牆中，只有嬰孩和電視與她爲伴。瑪

¹ 墨西哥人的傳統節慶，慶祝活動從十二月十六日開始，一直到二十四日結束。

² 墨西哥的傳統食物。

³ 以黏土做成的人形或動物形容器，裡頭裝有糖果、食物及玩具。多用於特殊慶祝場合，如聖誕節、復活節或生日。

塔說她看肥皂劇來學英文。後來，他們搬到衛斯特藍德（Westland）的另一間公寓，那裡有較多有孩子的家庭，而商店都在步行範圍內。雖然那不是瑪塔夢想的房子，但至少她較不覺得孤立。

後來，紹爾失去工作。爲了省錢，他和瑪塔放棄了他們的花園公寓，搬到他哥哥的房子。那是一個艱困的時刻，特別是因爲他們承擔了照顧瑪塔弟妹的額外責任。在紹爾的努力之下，弟妹們帶著全部的文件證明從墨西哥而來。保羅（Polo）和莉桑德拉（Lisandra）計畫在美國完成高中最後一年的學業，然後進入社區學院就讀。他們倆很快地學習英語，並在學業上進步神速。紹爾以他們爲榮，並希望他們的存在可以讓瑪塔高興起來，她在新環境裡變得沮喪而鬱鬱寡歡。

「你知道嗎？」瑪塔突然宣布：「我剛登記了一門課程，紹爾說那會對我有幫助。那門課程是關於關係，以及消除自幼以來伴隨自己的憤怒。你知道我仍然夢到，我因母親不在家照顧我而生氣？」

女人藉由母親來回溯過往，瑪塔確實想成爲和她媽媽不一樣的母親。瑪塔告訴我，她的成年自我（adult self）理解母親必須辛勤工作——首先是小販，然後是學校老師——以照顧八個孩子；但即使如此，她忿忿地說，她無法忘懷作爲一個孩子，她覺得自己被忽略，並渴望被環抱在母親的手臂中，而那雙手臂卻總是忙於工作。在美國，瑪塔想像她可以成爲自己未曾擁有的母親，亦即可以計畫自己的懷孕並完全奉獻給自己孩子的母親。所以她決定只擁有一個孩子，在愛德華多童年時期的前幾年，她一直單獨照顧他。而她也決定，永遠不再擁有其他的孩子。

那是一九九二年十月，也就是瑪塔做完子宮切除手術後的五個月。我帶著一點猶豫問她，可否把她的手術寫進一篇論文裡，那是爲了一場關於婦女健康的研討會。我害怕把她當作人類學的研究對象會傷害我們的友誼，但瑪塔立刻同意讓我書寫她。她說她把這視爲一種榮耀，對此我很感興趣。

我坐在她那有著白色蕾絲床單的床上，瑪塔身後有一面鏡子，當我看著她時，我設法不要看見自己的臉。小艾迪（Eddy）與大衛在客廳裡玩耍；大衛陪伴我進行這趟旅程，因爲我不喜歡獨自開車到底特律。錄音機放在床上，我舉著麥克風朝向瑪塔。當時我們不曉得錄音機並未錄下任何東西；後來回到家，我才知道大衛忘了裝麥克風的電池。

瑪塔開始在有格線的活頁紙上，粗略地寫下她的生命故事。我讀著她的手寫字

句，注意到她一直小心遺漏痛苦的事；但她的孤獨感很深刻，並且數次不情願地浮現在她的短文——結束在一個未完成的句子：「我一直努力不要成為讓人放棄的妻子，而是一個……。」她一直壓抑她身上社會與文化異位的所有痛苦、從未婚女子到為人妻子的通過儀式（rite of passage）⁴的所有緊張，以及在成為母親後立刻失去子宮的所有焦慮。

瑪塔知道她計畫只要擁有一個或兩個自己的孩子，她告訴我，她試著享受懷孕過程中的每一刻。那是一段特別的時光，她快樂地回憶著。但對她來說，生產卻是一場夢魘。在醫院裡，當她的肚子完全膨脹時，醫生告訴她，嬰孩的頭太大了，他們必須採取剖腹生產。他們先為她施行脊髓阻斷（spinal block）⁵以減緩疼痛，之後幫她全身麻醉好進行剖腹生產。紹爾不被允許進入產房，而工作人員又延遲把嬰孩抱給瑪塔。顯然麻醉師很草率，因為瑪塔在產後四個月都飽受可怕的頭痛和身體疼痛之苦，那是脊髓阻斷所造成的。她哭著回憶自己最初幾乎無法照顧艾迪。對瑪塔來說，接受剖腹生產——特別是那種拙劣而疏離的——讓她覺得自己的子宮沒有什麼價值。她告訴我，取出她子宮的醫生沿著她剖腹生產疤痕的點狀線條動刀。

瑪塔從電話簿找到為她施行子宮切除手術的醫生，他是一位合格認證的產科醫

師。在看這位醫師之前，瑪塔已見過兩位女醫生。她覺得這兩位醫生肆無忌憚地熱中金錢；當她們得知瑪塔透過丈夫的工作，可享有良好的健康保險方案，在沒有做個別測試或分析之下，便立刻想施行子宮切除手術。瑪塔通常較喜歡女醫生，她說因為她是拉丁美洲人，讓男性診察會令她覺得羞恥。但這位她從電話簿理找到的醫師令她印象深刻，因而對他很信任。她告訴我，這位醫生是古巴人，這是我已經知道的。瑪塔可能潛意識中信任該醫生，是因著我而認定古巴人沒問題，對此我感到不安。當她告訴我，她希望先做些測試而古巴醫師照做時，我正舉著沒有錄下任何東西的麥克風。她想要確定自己真的需要這項手術，而醫生使她相信真是如此。自從她還是個年輕女孩，大量的月經出血便令她擔憂，但生產之後，情況更加惡化。在生理期，她必須休息並攝取鐵；在那些日子裡，她無法煮飯和清掃，而她不喜歡這樣，因為如果家務是她唯一的責任，她希望把它做好。醫生告訴她，如果她繼續嚴重流血，有一天她將會

097

096

⁴ 人類學家 Arnold van Gennep 提出的理論概念。指人們在經歷重大的生命轉折或人生關口時，為了順利過渡、完成身分轉換而發展出來的儀式。

⁵ 用於生產的止痛方法。

出血。醫生還告訴她，她的子宮長了一顆腫瘤，但在切除子宮之後，醫生承認並沒有腫瘤。醫生說她的子宮異常擴大，也就是在懷孕後沒有縮回到正常尺寸。

瑪塔開始質疑醫生的建議與動機，她也不再確定醫生並非出於錢的緣故。她看出醫生或許不如她最初以為的那樣誠實。當瑪塔告訴醫生，在手術後自己的體重不斷增加，他佯稱那是她的飲食習慣所致；但後來她發現，對失去子宮的女人來說，增加體重是非常普遍的。她說，但要緊的是她的健康。不再需要擔憂生理期或受孕是件好事，她也不可能永遠服用鐵劑。如果她不需要更多的孩子，那麼她確實不需要子宮。她告訴我，她很幸運，紹爾是受教育的人，可以接受她沒有子宮的狀態。她說，在墨西哥，有些男人無法接受做子宮切除手術的女人；他們聲稱那些女人不再是女人。

瑪塔必須向自己證實，她的決定是明智之舉。她思索這件事一整年，她覺得自己藉由吸取不同的醫學觀點，探索了各種選項。她相信自己的健康有改善，她真的變好了而且好很多。但是，失去子宮讓她意識到自己所有的失去——爲了讓自己和家人在邊界的這邊建立新生活，她曾放棄的每件事，以及正在放棄的每件事。

聽著瑪塔說話，我想起數年前在墨西哥時，我握著她瘦小的祖母纖細的手，並承諾盡力保護在邊界這邊的瑪塔免遭現代事物的危險。我很擔心自己無法實踐承諾，而

098

這痛苦深深衝擊我的生活——在我母親動了子宮切除手術一年後，瑪塔也接受了手術。當我母親試著下定決心時，她尋求我的建議。她身爲教授的女兒當然可以告訴她，她是否真的需要切除子宮。但在那時，我是如此可悲的無知，竟鼓勵自己的母親接受這項手術。沒多久之後，我才獲得這項殘酷的知識：比起任何其他西方國家，在美國施行了許多非必要子宮切除手術。但這項瞭解已經太遲也於事無補了。我已不知道該怎麼想，但我經歷了痛苦女兒的內疚、羞愧、自我恨惡，我懷疑母親的身體是否因著我的共謀，而成了醫生手術刀下的犧牲品。

當瑪塔讓我知道她的計畫時，我變得再次心煩意亂。此次面對瑪塔，我已具備子宮切除手術的相關知識，甚至是有太多的認識。我和她分享自己的疑慮，勸她別太快下決定。但我也質疑自己介入的企圖，我需要在我們的友誼中扮演那樣的角色嗎？我真的知道什麼對她最好嗎？瑪塔帶著「理性的熱情與悲慘的必然性」的奇特感受下定決心。她似乎一直以非常殘酷的報應，來標誌她抵達邊界的這邊，令人難過的是，那報應是施加在她自己的身上。我現在所能做的就是和她一起哀悼，哀悼她真的無法承受的失去，並以這種方式幫助她療癒。

099

瑪塔告訴我，上次她在墨西哥時，她和母親一起嬉鬧，而母親說她一無是處。

「妳一文不值」這種話刺痛了她，而最近紹爾向她說同樣的玩笑話，使痛苦更加劇。當瑪塔講述一切時，她的眼中充滿了淚水。瑪塔是家中的次女；她的姊姊總是表現聰慧，特別受到父親的寵愛。當她還在墨西哥時，父親告訴她，自己多麼以她未婚的姊姊為榮，因為姊姊學業表現良好且已獲得兩個學位。但父親從未告訴瑪塔，自己以她為榮。她渴望從父母獲得更大的肯定，而她最深的願望是有一天可以帶父母到美國，並照顧他們的晚年。

瑪塔隻身與紹爾來到美國，但並未獲得他家人溫暖的歡迎。當她的婆婆突然生了一種莫名的病，公公指控她施行巫術致使婆婆生病；後來公公告訴瑪塔，紹爾並不愛她，而她很幸運有紹爾的關心。紹爾的兄弟稱她為來自牧場的印地安人，因為她拒絕喝啤酒；紹爾的另一個兄弟則稱她為「訓練有素的狗」，因為她很在乎讓紹爾快樂，當他結束工作返家時，她便準備好桌上的晚餐，並且每天早上幫他備妥燙好的衣服。

瑪塔說她再也不為紹爾做這些事了，因為他從來不會道謝，也不表示任何感激。她說如果紹爾以為自己帶回一個年輕、天真的墨西哥妻子，可以幫他做所有家務，那樣的日子已經結束了。瑪塔拭去眼淚且面容堅毅。

當大衛和我開車回到安娜堡，我告訴他，瑪塔向我吐露她常覺得自己很沒價值，她的生命一文不值。大衛眼中泛著淚水，他說那正是他常有的感覺。

在我們的關係中，分工和權力一直顛倒過來。大衛總是扮演著教授妻子的角色，照顧我們的兒子蓋博，並為我做秘書的工作——那是男性教授常在他們作品的誌謝辭中，向妻子表達感謝之處。大部分的時間裡，我都可以對大衛在例行事務上的協助表達感謝，並鼓勵他在自己工作上的表現；但我也一直被他提供服務的廉價所寵溺；就像我的男性同僚一樣，我陷在依賴他提供某種無酬勞動的習慣中。因此，回到家後，當我發現自己一直期待據以書寫論文的錄音帶失靈了——那論文是針對婦女健康研討會而寫，且必須在一週後發表——我爆發了無情的盛怒。

「你起初幹嘛給我那個麥克風？我以前從未用過那種蠢貨！我怎麼會知道它需要裝電池？你不是一直在處理這個裝備的人嗎？現在我能做什麼？我不可能複製先前與瑪塔的對話！我乾脆忘掉參加研討會這件事。我的論文本該在全體會議上發表，謝謝你，我無法出席了！」

大衛的頭低垂下來，他說：「我很抱歉。」但我繼續講，重複冗長的抱怨，儘管我知道自己可以憑著筆記和記憶來拼湊論文。過了一段時間，大衛累積足夠的憤怒，

他說：「好吧，下次妳來準備錄音機。」

「現在說這個很容易，不是嗎？」

「聽著，如果你不喜歡我做事情的方式，也許我該離開。」

「每當我指望你照顧蓋博，你都以威脅要離開造成我的焦慮，這真是太殘忍了！」

那天下午我們去瑜伽教室，彼此假裝不認識，並各據教室一方，彷彿是陌生人。

有時，人類學離家太近了。

幾天後，我們帶著一台可用的錄音機回到瑪塔家。大衛先離開去看電腦，我和瑪塔及艾迪留下來。因為艾迪的干擾，我們這次的談話沒有那麼熱烈。瑪塔一度把艾迪放在懷裡，緊緊抱著他。她說：「我試著記得每天至少這麼做一次。」但後來艾迪發野了，他試著引起瑪塔의 注意，在她肚子上揍了一拳。「我很快就回來。」她這麼說並帶艾迪去浴室。我想我可以聽到她打艾迪。這時莉桑德拉從學校回來，並前來招呼我。不，我不敢相信她打艾迪，那是她唯一的兒子。她真的會那樣做嗎？

瑪塔帶著艾迪回來了，我無法從二人的臉上讀出任何線索。她從衣櫥裡拿出相簿，我們慢慢地翻頁，看著她學生時代的照片，眼中閃爍著希望。艾迪指著一張瑪塔

的照片，說：「笨蛋！」瑪塔平靜地對他說：「不要這樣說，要說膽小鬼。」艾迪再次指著這張照片，又說：「笨蛋！」瑪塔深呼吸一口，重複說道：「艾迪，要說膽小鬼，好嗎？」她的眼睛看起來快哭了。最後，艾迪低語「膽小鬼」，瑪塔說：「謝了，這樣好多了，艾迪。」

艾迪很快就對照片感到厭煩，於是跑到客廳去看卡通。總是好脾氣的莉桑德拉也告退，跟著他出去。瑪塔很高興再次與我獨處，她從衣櫥裡拿出一堆整齊摺疊、閃亮清潔的毛巾。「這些是我的毛巾，」她說：「我不讓紹爾或我弟保羅使用。保羅有面皰，我不想讓他弄髒我的毛巾。」

然後瑪塔取出一個大塑膠袋，裡面都是信件，那是紹爾從明尼蘇達州、北達科達州和密西根寫給她的情書，當時他們正處於頭兩年的熱戀期。她讀了其中的兩封信：一封是關於紹爾在決定離開明尼蘇達州後努力找工作的事；另一封是關於他們該如何處理在天主堂結婚的問題，因為紹爾的家庭改宗基督教（但如同瑪塔的解釋，後來證實那是他的祖母為他施行洗禮，所以一點問題都沒有）。他以「我的摯愛」作為信的起頭，並以此當作信中的標點符號。他的信寫得非常詩意，並且是用很正確的西班牙文。當他詢問瑪塔的父親，是否願意把女兒嫁給他時，他這麼宣告：「我的心上一

個偉大的負擔。」瑪塔的父亲回應：「忘掉這些詩句，直截了當地說吧。」

紹爾保留所有瑪塔寫的信，就像她保留所有他寫的信一樣。不過現在瑪塔寫的信全都沒了，而那是她親手銷毀的。「爲什麼？」我難掩聲音中的失望問她。瑪塔說，有一天，她決定要把信全都撕碎。她告訴紹爾她將要這麼做，而他只說：「好吧，如果那是妳想做的……。」

回到墨西哥的小鎮，在她祖母睡覺的起居室內，瑪塔的結婚禮服還掛在牆上。這件禮服仍記得她的身體，記得她如何在道別前翩然起舞。這件禮服依然等候著她。

103

第四章 裹著石膏的女孩

104

五位民眾在昨日稍早的車禍中喪生；這場車禍起因於一位剛取得駕照的年輕人，駕車飛越環狀公園大道靠近賓州大道出口的分隔島，該車隨後落在對向車道的來車之上。

死者包括上述第一輛車內的四名青少年鄰居友人，以及對向來車的駕駛，二十四歲的霍夫斯塔學院（Hofstra College）大四學生。

東紐約米勒街警局的警察表示，四名青少年所搭乘的車輛，當時正準備從莫瑞凱世界的迪斯科舞會返家，那是一間位於長島羅斯福地區的餐廳。

該車飛越道路中央的分隔島（由一英尺高的水泥護欄、加上三英尺高的金屬藩籬所組成），然後落在行駛於對向車道的轎車車頂，那是由居住在長島島嶼公園區瑞克里夫路四十六號的約瑟夫·范圖利諾（Joseph Venturino）

所駕駛……同時在這部車上的是，於電影製片公司擔任秘書的二十歲女性貝蒂·薩茲 (Betty Saltz)。

范圖利諾先生當下快速反應，將車身轉向右方以保護薩茲小姐，他承受了全部的撞擊力量，因而當場死亡；他的屍體被困在車身殘骸之中。薩茲小姐則被帶往布魯克戴爾醫院 (Brookdale Hospital)，針對右腿骨折、左鎖骨骨折、以及身上多處傷口接受治療。她的情況據稱尚可。

在范圖利諾先生之後的三部車，則在車身殘骸後撞成一團。第一部車是由三十二歲、居住在皇后區雅買加八十五街一四一之六十五號的艾爾伯·貝哈 (Albert Behar) 先生所駕駛；車上乘客包括他三十歲的太太瑞貝卡 (Rebecca)、九歲女兒露思 (Ruth)、十歲兒子莫瑞思 (Maurice)，以及他的岳母伊絲特·葛林思基 (Esther Glinski)。一行人全被帶往布魯克戴爾醫院，其中只有露思被留下來治療骨折的右腿。

——《紐約時報》，一九六六年五月一日

— 105 —

這則標題為「五人死於環狀公園大道車禍」的事件記載，出現在報紙的第四十八頁，一旁是布魯明戴爾百貨公司的祖母綠戒指和女用胸針廣告。貝哈一家人的遭遇是這則故事的註腳，而發生在露思身上的事則是這則註腳的註解。

我的童年在這則意外後終結了。

大家告訴我，發生的事可怕極了。這是紐約交通史上最嚴重的車禍事故之一。《紐約日報》(New York Daily News) 將這則事故放在首頁報導。

我的弟弟當時實際上是六歲，而非報紙所誤指的十歲，他還記得看到車子就像長了翅膀似地飛天而過。外婆則記得她必須越過屍體而行。母親所記得的是外婆揪著心，不斷地尖叫再尖叫。而父親則記得他如何伸長手臂，護住母親的胸前，好讓她不致衝出車子的擋風玻璃。

我什麼都沒看到，也幾乎什麼都不記得。我當時睡在坐後座的外婆腿上。我們一家人正在返家途中。當我醒來時，只有我一個人待在車上。大家都到哪去了？我也想要逃開，但是我突然無法動彈。我的右腿腫得像西瓜一樣。

我聽見父親的聲音像是隔著一層層的距離傳來。他說他必須把我弄出車子，因為

車子可能會著火。我還記得很清楚，當時我正低頭看著自己的左腳，注意到我的鞋子不見了，那鞋已飛出了車窗，現在只穿著一隻鞋子的我該怎麼做呢？我就像灰姑娘一樣的悲傷。這可是雙嶄新的鞋，黑色的漆皮材質上有著小小的黑色緞面蝴蝶結。

「爸，我的鞋……」

但是父親並沒有跑去找回我的鞋，他將我抱起並拉出車內。就在這時我注意到了疼痛，也在這時我開始哭了起來。到了布魯克戴爾醫院，我和貝蒂·薩茲小姐一起被推進急診室。我止不住地哭泣，那裡的一位醫生要我安靜下來，因為我身旁的女士即將終身癱瘓，我該慶幸自己不過是斷了條腿。

我不被允許為自己感到難過，因為情況原本可能更糟；我也不被允許對肇事的年輕人生氣，因為他們已經死了。大人不斷地對我說，我該為自己感到慶幸。

慶幸、慶幸、慶幸，不過是斷了條腿，一條大腿骨斷成幾截，就這麼回事。想像萬一這條腿需要被截肢呢？或者更糟的是，假如我變成植物人呢？我應該心存感激。

所以這個九歲的女孩停止了哭泣，該感到高興時掉淚可不是件好事。

當他們將我推出手術房，並將我變成一個全身被白色厚石膏包裹住的木乃伊時，我並沒有哭。我的父母認為醫生瘋了，斷一條腿需要用到這麼多的石膏？為什麼醫生就不能給我步行石膏模？他試著用最簡單的英文解釋，使用步行石膏模的風險是，我有可能會變成長短腳，最後變成一輩子的瘸子。他想要確定我雙腿的成長速度一致，唯一的辦法就是將兩條腿都放進石膏裡。我將必需裹著石膏一段很長的時間，而他不願意冒任何的風險。我的父母沒有被醫生的解釋說服，但他們不過是錢掙的剛好夠用來付房租的移民，他們還能做些什麼呢？兩年後，當我完全康復了，他們將會不只一次地感謝醫生，不過當時他們可是心不甘情不願地帶著這裹著石膏的女孩回家。

這石膏就從我尚未發育成熟的胸部下方開始，跟著涵蓋我的腰部和臀部，並包圍我的雙腿直到我的腳趾頭；露出的腳趾尖端看起來像是小魚爲了呼吸空氣而探出頭。在我兩腳的腳踝間有根棍子。醫生解釋說，有了這根棍子，我的母親就能夠在我晚上睡覺時幫我翻身。當我吃東西或想讀書時，我會用枕頭將我的頭和肩膀架高，剩下的時間我只能平躺著。

在我的腹部下方有個爲我的私處而開的口。突然間，那個你應該要隱藏的身體部位，還有做爲一個女孩應該要緊閉的雙腿，被整個敞開而清楚可見。裹上石膏後，我

的雙腿被可恥地張得大開並固定住。只有床單蓋住我的身體。我學著當房裡有其他小孩時，把床單拉高到我的肩膀並緊緊握住，就怕有人開起惡劣的玩笑，拉掉床單而讓我的身體暴露在外。

我的身形雖然還是個小女孩，不過我已經知道，在我裡頭有一個女人的身體，正等著在無人注意的某刻萌芽成長。母親已經讓我看過她裝靠得住衛生棉的盒子，並且向我解釋在幾年間，我將轉變為年輕淑女。我想她一定會試著解釋，女孩一旦長大成為淑女，她們就能夠生養小孩了。她一定也會試著指出，小孩是怎麼製造出來的。

雖然我當時並不知道如何表示，但我記得在我心裡，我對性知識的取得與車禍的經驗相連。車禍發生時我們正在從史坦頓島（Staten Island）回家的路上，在那我們拜訪了母親的表妹雅瑪（Alma），她剛生下第二個孩子米利安（Miriam）。在雅瑪的家中，我記得我無意中聽到了人們以為我還不懂的笑話，這些笑話都是關於男人和女人要做什么和怎麼做才能生小孩。這些笑話的某個部分困擾並嚇著我了，但是我並不清楚知道那到底是什麼。不久之後，我們道別並上了車，我在外婆的腿上睡著了。而等我醒來時，我已經成了個瘸子。

對一個胖嘟嘟的九歲女孩來說，行動不便有兩點非常糟糕。首先，我得進行很嚴格的節食。我沒辦法忘記母親拒絕我再來一碗義大利麵的要求，她跟我說要是我長得太胖，石膏就不會合身了。那石膏已經變成一件過於緊身而無法褪下的女用連身衣，即便想要有一分鐘讓我的臀部活動一下都不可得。

但是比節食更糟的是，我得在便盆上大小便。這表示無論何時，當我感到有這方面的需求，我都必需呼叫母親。要是弟弟跟表兄弟姊妹正好在房裡玩耍，我一定會跟他們表示他們必須離開；不然的話，我不會讓母親掀開床單，然後把便盆放到我身下。有一回，母親忙著在客廳招待朋友，所以不能及時來幫我而導致「意外」發生，在場所有人都知道發生什麼事，這讓我感到難受極了！

也許是因為我被告知，別讓身體擠出石膏外是件重要的事，所以我有嚴重的便秘。又或許是因為作為病人，我的腸子似乎成了身上我唯一能自主掌握的部分。母親會拿著便盆催促我上廁所，但只要她站在一旁等著、看著，這事就不可能發生。保有秘密從來不是母親的美德之一。有一次，在我一個禮拜都無法順利排便的情況下，母親跟家裡所有人說露思沒有「便便」。我敬愛的外公有天帶著一瓶梅子汁出現。當他在倒果汁時，那又黑又濁的汁液讓我聯想起排泄物。外公喝了幾口好讓我相信這果汁的

美味，但當我試著用吸管啜飲幾口，我卻哽住而將果汁吐在紙巾上。

外公帶著梅子汁前來，是試圖讓我免除母親打算加諸在我身上最悲慘的災難。母親帶著一副堅決的面容走進房裡，她打算做一件可怕的事，好讓我的腸子乖乖聽話。我使盡全力推開母親，但她抓住我腳踝間的棍子，很快就讓我轉過身臥躺在床上，然後她塞進一劑灌腸劑。這真是極度的羞辱與暴力，我唯一的安慰是把緩緩流進便盆的排泄物，想成是來自別人的身體而非我的身體。

公立學校派了一名家教來教我，我在各種學科項目上有了一年的私人課程。母親會在課程的一開始為家教和我準備瑪芬蛋糕，然後我們就能在沒有打擾的情況下上課到中午。在我漫長的恢復期間，這床畔的授課時光是我唯一的享受。日子也因此變得還算能夠忍受。作為唯一的學生、擁有專屬的老師是件很棒的事，我也在閱讀和數學上有了長足的進步。

車禍發生時，離我們一家人做為逃離共產主義統治的古巴移民來到美國，不過四年的時間。出於一種奇怪的思鄉情結，我父親在流亡（exile）的過程中，還帶著幾本費德·卡斯楚（Fidel Castro）的演講集子，但身為孩子的我們則沒有任何一本英文的

童書或故事集。書本是奢侈品。我們的第一要務是取得一台電視，再來則是一部二手車。我待在家中的這一年間，家教在我床上堆滿了英文故事書，供我貪婪地閱讀。等我回到學校，我已經不再是個有英文障礙的西班牙裔小孩，而是被歸類為天資較為優異的兒童，我被建議應該朝著進入中學資優班努力。那場車禍刺激了我的文化同化過程（assimilation）。

在回到學校一年之後，我也發現自己不再能看見視力健康檢查表上最大的字母。我待在床上的那一年間，我總是面朝著同一個方向，我眼見所及的世界總不超過我和弟弟所共享的房間大小，我的視力因而萎縮了。因為沒有望向遠方的需要，我的視力範圍縮小到只能看到離我極近的東西，我床畔的小小世界，上面躺著我不便行動的身體，和勉強強強照在石膏上的燈光。

在我寫這篇短論文之時，我問母親她當時是否真的從未想過要改變我的位置，好讓我不會總是面朝著同一個方向。對於我的詢問，她馬上變得非常具有戒心，甚至有些動怒了。我能怎麼改變你的位置？妳以為那個房間有多大？當醫生說妳不該被移動，我要怎麼帶妳去外面？她的聲音尖銳，因為我讓她感到有股罪惡感。我決定讓她知道我很成熟，我不是在指控她。我語氣平和地跟她說，我不過是試著在回憶罷了。

不過我在說謊，我的確將這事歸咎於她。

一九六二年，我們在美國的第一年夏天，我們和外祖父母一起擠在他們位於布魯克林（Brooklyn）的公寓裡。他們一起在一家布莊工作。外婆的工資比起外公要少個五美元。外公之所以認識布莊老闆，是因為他曾為自己在哈瓦那（Havana）的商店跟他買過蕾絲。外公幫我爸找到一份工作，所以在那年夏天的尾聲，我們搬進了自己在貝瑞塢（Briarwood）的公寓，這是皇后區內有著褪色紅磚建築群的一個街坊。

有人跟母親說，貝瑞塢算是皇后區內比較好的地段了，雖然它處於雅買加一帶的外圍。雅買加是黑人工人階級居住的地區，在那兒火車像是發火的雷公一般，在商店和住家的頂上呼嘯而過。對母親來說，現在她家所在的貝瑞塢街道看起來極度醜陋。不過她認為這只是因為她不知道在美國怎樣才稱得上是美麗，而怎樣又算是醜陋。母親的姊姊、我的阿姨西薇雅（Silvia）則是那名知情人士。不只是因為她早就住進了貝瑞塢，也因為她嫁的是名美國人——我的姨丈比爾（Bill）。他們恰恰在古巴革命前相遇，當時比爾正好在古巴旅行，並試圖跟一位可愛的猶太女孩約會。比爾對紐約瞭若指掌，清楚知道貝瑞塢的環境比起布隆克斯區（the Bronx）¹要來得好。所以，

我們在美國的第一年，全家就在八十五街一四一之六十五號的磚造建築內重新組成了。西薇雅跟比爾，還有我的表哥丹尼（Danny）、表姊琳達（Linda）住在四樓，三樓住著外公、外婆和舅舅麥基（Micky），他是一名即將成親的青少年。父母、弟弟和我則住在六樓。

車禍發生時，我們一家住在只有一間臥房的公寓裡。我父母睡客廳的卡司特洛康凡特保（Castro Convertible）²沙發床，弟弟和我則共用臥室。我的世界變得這麼小，我只好開始想像，這場意外如何在情感和經濟上壓垮了父母。我知道父親同時做兩到三份工作，包括幫租車公司將客戶租用的車輛送到府上，甚至為人消毒公寓，好支付醫院的帳單，和定期送我坐救護車到布魯克林做腿部X光檢查的昂貴費用。

不過稍後我想，父母其實可以要求更多的車禍賠償金。但我猜想他們對自己身為「外國人」（alien）的社會位置感到不安，他們在美國居住的時間還不足以申請公民權（citizenship）。我想他們單純地慶幸自己在車禍中是無辜的一方。

¹ 紐約市最北的一區。

² 沙發的品牌名稱。

我行動不便的日子持續了將近一年。而那裏著我全身、中間曾更換過一次的石膏，則在我身上待了九個月。接著有一個月時間，只有我的右腿上還裝著一副可以調整的石膏，但我的行動仍受限在床畔。當我從石膏裡解放出來時，一名前來探訪的護士教我如何使用拐杖，剛開始是兩隻拐杖，然後減少為一隻。擺脫石膏的左腿看起來活像是隻多毛的野獸，但我覺得這條腿很有力氣，更重要的是我覺得這是我的腿。由於相信這條健全的腿，我控制著拐杖並靠著它們到任何地方。

但當我被告知該是重新靠著雙腳在地面行走時，我就是拒絕相信我的右腿能支撐我的身體。我不覺得那是我的腿；它軟綿綿地垂在那，像濃稠到難以流動的糖漿一樣，僵硬而且不像是我身體的一部分；我要怎麼指揮它行走？不，這永遠不可能行得通，絕不！所以令所有圍著我的人失望，我又回到了床上。

當我還是孩子時，母親跟我說了一些事，就像火紅的熱鐵烙印在我的靈魂一般；就在我對行走的恐懼到達頂峰的那段時間，她對我丟出了這些火紅熱鐵般的字眼。在清理我的便盆一年之久後，我想像著在當時，她應該已經到了忍受的極限。在她忙著更換我的床單時，她開始提到我很快就會成為年輕淑女，並即將參加派對和舞會。她

不經意地說，男孩子將發現，只論腰部以上的我是個漂亮的女孩，但當他們看到我腰部以下的樣子將會非常失望。然後她繼續說，照這樣下去，我會長成像祖母艾布拉（Abuela）一樣，她非常胖，鎮日坐在她的椅子上，走起路來左搖右擺——多可惜啊！她的臉是這麼漂亮……。

第一個護士放棄了我，並說我永遠都不可能再走路，然後他們派來了另一個護士。她跟我父母說就把我交給她來處理，我需要的是無情而嚴厲的對待，要是他們一直同情我，我這輩子都將是名殘障。

這不只是我害怕跌倒個狗吃屎，然後又一次摔斷腿而已。有一件甚至更令我擔憂的事：即便我使盡全力，就是不記得該怎麼走路。而關於人們如何走路的些許記憶也不復得——他們如何站立，如何移動一隻腳向前，然後另一隻腳跟進，最後到達某個地方。我哀求這位嚴厲的護士不要強逼我走路。我跟她說我還沒準備好，請了解我是多麼的害怕，請再等待一段時間。也許，就像是我舅公最近跟我說的，我的確是需要一個強有力的助力好讓我能走路；但我多麼希望我是在多一點溫柔、多一點仁慈的催促下，重新靠著我的雙腳站起。

重新學著怎麼走路後，我走路來很嚴重地一拐一拐的，靠著長時間規律的物理治療才逐漸恢復。當我們一起走向物理治療師辦公室的途中，母親在洲際大道公車站宣布，舅舅麥基和舅媽蕾貝卡即將迎接小寶寶的誕生。那時我就確定了，在車禍意外前我憑直覺所抓取的知識是完全真實的。母親問我，妳知道人們如何製造小寶寶嗎？我說我知道，並希望她別要求我大聲地解釋這回事；但是她想確認我真的了解，所以她開始說，男人的那東西和女人的那東西……。

「對！我知道，我知道。」我說，然後我們繼續往前走著。

我還留著六年級時的日記，上面記載著一九六八年八個月間的事。我對這本日記的記憶是，它讓一把小鑰匙給鎖著，母親曾設法敲開它，並找到我藏在裡面的男孩子照片。最近，我要求母親找出這本日記，而日記在她閣樓的一個盒子裡被發現。母親描述這本日記仍然上鎖著，但是很明顯地曾經被扯開過；它讓黑色的厚膠帶給封起來，而鑰匙已經找不到了。她問說她應該把它打開嗎？我說不要。

那本日記的外皮是紅色的假皮革，內頁的紙張則滾上了金邊，而且它非常袖珍。在我拆開它之前，我把它捧在手心上好一會兒。我好奇一個十一歲的女孩，對於兩年

前在她身上所發生的事，會有多少想說的話。我只找到兩則跟意外相關的記事。一九六八年一月二十一號日，我寫給「雪瑞兒」(Cheryl)，那是我給日記取的名字：「今天我到曼哈頓，然後去了一個老人聚會的場所，在那外公、外婆幫我舉辦了一個小小的派對，因為我現在康復了。有時間我會跟妳說我車禍的事。」然後是在二月一日，我這樣描述：「現在我有時間了，我要跟妳說一九六六年四月三十日，發生在我身上的那場弄斷我大腿骨的糟糕車禍意外。莫瑞思的頭上縫了幾針，爸爸也是。先說到這。」在這幾頁沒有其他跟意外相關的字眼了。唯一提到治療過程滿布荊棘的是，七月二十六日的這則記事：「媽媽、我和莫瑞思到曼哈頓，下「地鐵的」樓梯時我扭傷了腳。情況很嚴重，我甚至在爸爸的秘書面前哭了出來。現在我覺得糟糕透頂。」

然而，當意外明顯地在這日復一日的事件記錄中缺席，這名十一歲女孩對自信的缺乏，卻是這麼赤裸裸地成爲這本日記的主要題材。二月十一日，我寫道：「今天柏卡斯 (Perkals) 來了。我們一起享用美味的古巴三明治、誘人的甜甜圈，以及西班牙文叫 panetela borracha 的含酒蛋糕。我們還玩大富翁和賓果，莫瑞思把我的吉他弄得走調了，而爸爸總是把一切歸罪於我。我敢打賭他不喜歡我。」二月二十二日，我記下：「媽媽並不是很喜歡我，她覺得我很壞。」還有，在三月十八日：「爸爸正對所

有事發飆。我真的不知道這個家是出了什麼事。他想要我做完美小姐，並拿我跟所有人比較。天啊！他難道不能接受我原有的樣子嗎？」

這件事很快就明朗化了：家裡的衝突——當時年僅十一歲的我，自己解釋成我不再受到喜愛——源自父母希望在我完成六年級學業時，就搬出貝瑞塢的計畫。四月三十日，車禍發生的週年當天，我寫下：「媽媽和爸爸現在是美國的公民了。」這表示他們在美國的社會地位終於有保障了。同時，事態看來清楚，他們擔憂著自己是否積累足夠，好穩穩地擠身為白人中產階級的一員。五月十七日的記事寫著：「我們五、六年級的學生，計畫九月要到南雅買加的 I S - 8 學校就讀。」我們在貝瑞塢的公立學校主要都是白人學生，當中夾雜著從雅買加一帶來的黑人學生。而現在則換成白人學生要被送到黑人學校去了。我的父母意識到，十一歲的我已經是名月事來潮、要上中學的年輕淑女，他們夢想著要搬進森林山莊 (Forest Hills)，那兒的環境較好，住著較多的白人和猶太人。

母親解釋說，我們需要搬家是因為「過熟的水果就要爛了」（就像我們談到熟透的水果，這句話真正的意思是指「開始腐壞了」），亦即我們所住的地區越來越差——指涉黑人開始搬進這地區的暗語。我現在很納悶：父母的種族偏見是從哪兒學來的？還

在古巴時，照顧我的就是一名黑人女性，和我共用一張床，帶我一道出門吃中國菜打發午餐。但在美國，我是在缺少種族印象的古巴文化中成長，那是一種漂白過的文化。我聽貝尼·莫雷 (Beny Moré)、培瑞茲·巴度 (Pérez Prado) 和沙麗雅·克魯茲 (Celia Cruz) 的音樂，卻不知道他們是黑人。在美國，我的父母因為他們濃厚的口音被歸類為拉丁裔，也因而與其他有色人種飽受相同的羞辱對待（像是在餐廳裡得不到好的服務，或是因為在電梯裡講西班牙文而被瞪），這兩碼事似乎兜不在一塊。我們立志要做白人，或者至少能做到像其他的猶太人一樣。

但要找到公寓似乎是件很有壓力的事。我在五月五日寫著：「希伯來學校還不錯。媽媽和爸爸出門找公寓，把我和莫瑞思留下來看尤伯連那 (Yul Brenner) 的電影《雙面人》(The Double Man)。電影很棒，爸爸的心情很差。」五月二十八日，我則寫下：「媽媽和爸爸一直爲了公寓的事爭執不休，爸爸現在看什麼都不順眼。我不知道他怎麼能夠這麼壞。」五月二十九日寫著：「媽媽和爸爸還在生氣，爸爸真的對媽媽很差。」後來六月一日再次寫下：「只因爲我沒有親爸爸一下，他就心情不好！」然後七月一日寫著：「好，我們現在搬進新公寓了。媽媽看起來很神經質，我希望她快點好轉起來；我在打掃上出了很多力氣。」

比起我們在貝瑞塢的舊公寓，新公寓真是好得太多了。它有一片好大的窗戶，看出去是一九六四年在法拉盛草原公園（Flushing Meadow Park）舉辦的世界博覽會所留下來的建築物。父母採用當時最時髦的風格裝潢新公寓，用了大量的玻璃、鉛製品和鏡子。但我知道這公寓並不真的符合母親先前的期待。她心裡想的是大一點像是房子般的公寓，有著兩層樓，樓上有三間臥室。父親說他們負擔不起那樣的公寓；要支付一間兩房的公寓，就已經讓他累到腰桿子都挺不起來了。

在那新公寓裡，我進入了青春期。在那我開始有了偏頭痛，但我不知道我的病狀有個名字。我所知道的是一個月有幾回，我的生活籠罩在黑影之下。

身體記得一切發生過的事。

我重新學著走路，但是既有的恐懼從來不曾真的遠離。幾年後我才能走路，幾年後我才能隨心所欲地控制我的雙腳。當我看到缺腿、坐輪椅、穿著高矮不一的鞋子蹣跚行走的人們時，我看見了我自己。我想著：那就是妳，那就是妳，除了妳，他們也被強逼著走路；除了妳，他們也被逼著離開床鋪。

一直到我自己生了小孩，我才開始重獲對自身雙腿的信心。到了三十歲出頭，我

開始進行鍛鍊，我報名了一項有氧運動課程。我意外地發現，我可以移動得更為優雅，我的雙腿沒有問題。我很快就進入最具挑戰性的老師所帶領的有氧課程班級裡，這老師採用大量困難的舞步。我的表現愈發良好，所以我不再躲在教室後方的角落裡，而是和其他表現優異的女學員，一起在教室前方給自己找個位置。

然後在一九九一年，在我三十五歲生日的隔天，當我在教室前方做著特別需要跳躍的舞步練習時，我望向鏡子好一瞥我自己的雙腳。我不過是這麼做而已，下一分鐘我便覺得暈眩，奇怪地感到一陣虛弱。我立刻停了下來，暈頭轉向地走到有著熱帶風情印花靠墊的柳條編織椅子坐下。一旁的桌上滿是教人如何達到合宜體態的雜誌，我鼻子聞到的盡是汗臭夾雜著止汗劑的味道。我變得十分焦急不安，以致我確定我絕不可能自行返家。我大電話給大衛，他和蓋博過來接我。

在那之後，事態每況愈下。幾天後當我回到有氧運動課程，不過是將手臂舉高，也讓我一陣昏眩並感到死亡的降臨。我覺得我必須要趕緊離開，彷彿我體內有個警鈴在作響。我衝到更衣室，一陣狂亂地扯下我的運動服。拜託！快點！快點！身體的每一寸都在急速運轉著。這一次我告訴自己，無論這看上去是怎麼一回事，我自己回家的。我上了車駛離該地。快點！快點！所有熟悉的街道圍著我打轉。我不願注意。是視覺

上的幻象。只要繼續往前開。別看，目視前方。

要是我的心臟沒有像紙片般碎裂，我是不會停下來的。我搞不好就做到自行返家了。在我覺得自己就要暈倒時，我使勁踩下煞車。

我離自家不過五條街的距離。我想要大叫，但是我連呼吸都得用上全副力氣。「誰來救救我！」我想這麼高喊，但我沒辦法喊出聲來。

一個穿著黑皮衣、長統靴的年輕男子，當時正步下他家門廊的階梯，我伸手招他過來。「你能載我回家嗎？」我小聲地問。他給我一個古怪的表情，但他上了車。我已經移身到駕駛座旁的座位。「只要轉彎再直走五條街。」我雙手捧著頭說。我想著也許這人是個強暴犯，但我總是要回家的。他載我返家，我家是棟深藍色的維多利亞式建築，裡頭滿布著我自行購買的古董和墨西哥陶器。他說一切都沒問題了，他會自行走過五條街回家。

我的身體在幾天內就無法正常運作。我開始覺得非常疲累，情緒異常激動。我全然不知自己怎麼了，醫生也摸不出個頭緒。但當我告訴他，我計畫在兩天後參加一個大型的人類學研討會，並已經答應發表三場演說，他說他認為對我而言，待在家裡會

— 120 —

是較明智的選擇。我沒開口要求，他便給了張無行為能力的證明。我想我哪裡都能去，我沒病成那樣。但到了研討會當天，我幾乎無法下床。同一天大衛和蓋博要前往德州，兩人計畫要拜訪大衛的父母，他們是驚人的純種白人，有著濃重南方慢調子說話方式的退休老師。我總是非常用心地和他們保持距離，以保護自己別被他們的美國味給吞嚥了——至少我是這麼認為。那原本看似一個完美的計畫：我週末參加在芝加哥舉行的人類學研討會，而他們則在達拉斯度週末。我們可以偕伴到機場，各自搭機，然後約定在幾天後會面。但實際的情況卻是，我最後待在家裡床上。在那個地獄般的週末，當深沉而難以言喻的恐懼持續陪伴著我時，我幸運地有三位女性友人來探視我的情況。

在那個當下，我感到自己在與時間賽跑，好完成我的書《解譯女人》，那是關於一名墨西哥街頭小販的生命故事。那時已經是十一月的尾聲了，而我給自己設下的最後期限是，在十二月底前往古巴渡假兩週之前，要把這本書完成並交到編輯手中。古巴之行讓我極度擔心，雖然我不顧一切地想要成行，但另一部分的我卻也想著拉高棉被、埋首其中，然後忘掉這整個主意。我會和大衛一同旅行，而將蓋博留給我的父母，他們說要是費德·卡斯楚肯讓我回來，就算我走運，這話讓我更加擔憂。我的父

母甚至要求我立下遺囑，並將蓋博交由他們監護。沒有什麼比想起再也見不到我將滿五歲的兒子，更讓我感到害怕。我就是在他這個年紀離開古巴的。

就像其他在古巴革命後流亡到美國來的孩子，我在美國與古巴的冷戰背景下成長並將之內化。我吸收了定居美國的古巴裔移民對古巴的偏執想法，認定古巴是個危險的地方，最好能永遠將之置於身後不理；我也接受了將古巴視為敵人和威脅的美國意識形態。作為一名古巴裔的猶太人，我還有另外一個問題。我不停地問自己，我到底希望在古巴找到些什麼？畢竟，我的家庭成員在古巴也是外來移民。在美國對猶太裔移民設下嚴格的限制之後，我的祖父母輩於一九二〇年代從白俄羅斯、波蘭、土耳其移民到古巴。看來我所有的故鄉都已不復存在。

為了平撫這種擔憂，我帶著我所寫的書的手稿上床，各種不同版本的文稿散落在我身旁。在我位於二樓的臥室裡我決定了，不是我完成這本書，就是這本書了結我這個人。很快地我就發現了，我待在家裡的其他任何地方都會感到不適。早晨，我準備了一個托盤，上面放有水、米飯、薑餅，這些看來是我唯一會有胃口的食物，好讓我在一整天的時間中一點一點地啃著。我無法長時間憑雙腳站立而不感到暈眩，光是上下樓梯就會讓我上氣不接下氣地回到床上。我咒罵自己曾希望有這樣一間兩層樓的老

式大屋——這完全就是我成長過程中，父母負擔不起的那種屋子。我的臥室是我唯一能夠忍受待著的房間，也是房子裡最小的一間房。我躲在這房間裡，就好像我是俄羅斯娃娃組合（Russian dolls）裡最小的那尊娃娃。

在大衛和蓋博從德州回來後，我又去看了一次醫生。這次，光是坐在汽車後座，讓大衛載我到診所，也引起我一陣心悸狂瀾。一進入診所，我的腿便虛軟的像果凍一樣，我只好開口要張輪椅。這一回，醫生做出了診斷：我的身體有著生理上的憂鬱，我需要抗憂鬱劑好中斷這種現象。他說藥物治療將造成困倦和視線模糊，但長期來說會有幫助。雖然我人正暈眩著，我還是提出了上百萬個問題。在我人已經夠累的時候，還服用會讓我感到困倦的藥物不是很傻嗎？我真的有必要吃藥嗎？醫生用他的藍色雙眸丟給我一個嚴厲的眼神，再一次說，他從臨床的經驗得知，像我這樣的病人若不服藥，需要好幾年的時間才能康復。

他轉過身去開始填寫更多無行為能力的表格。我跟他說下個月我計畫到加勒比海旅行。我沒跟他說我計畫要去的地方是古巴，他會當我是一名共產主義者，然後誰知道他會開出什麼樣的藥方？他說我還不夠強壯到能進行任何長時間的旅行。

我付了帳單，大衛推著我到外面的辦公室。蓋博在我看診期間一直都很好動，現

在正在走廊跳上跳下像個野孩子一樣，他拒絕穿上外套。只要大衛一靠近他，他就笑著跑開。因為倦於照顧兩個孩子，大衛突然崩潰了，哭著斥責蓋博。而蓋博馬上大哭並使盡力氣放聲尖叫，在候診室裡的所有人都驚恐地看著這一切。我陷坐在輪椅裡。雖然蓋博仍止不住哭泣，但他總算勉強扭動著身體、穿上外套，並爬上我的大腿；大衛推著我們兩個到車子那。從我身體垂下的兩條腿，就像是牽線木偶（marionette）的腿，連一絲氣力也沒有。

在我能理解自己所經歷的一切之前，有好幾個禮拜的時間，我生活在一種恐怖的精神空間裡。最終，在撥下了精神病緊急狀況的求救電話號碼後，一線曙光到臨。我的焦慮症狀愈發嚴重，並已經發展成懼曠症，使我將自己的行動侷限在我的床畔。一旦我了解自己的狀況，我便開始好轉。我閱讀各種與焦慮相關的書籍，知道恐慌和懼曠症在女性身上十分常見，特別是當代女性，就像凱蘿·貝克（Carol Becker）寫下：「活在……一種等待的狀態下，對於『爭取自主』感到害怕，焦慮地等待著斧頭落下……她們等待著為自己所造成的動盪付出代價，卻不確定她們要付出的代價為何？將會受到什麼樣的懲罰？通常這類懲罰是極端、沒有固定類型、持續不斷的焦慮

123

……焦慮是種衝突的情感——存在於心智與身體之間、內在與外在真實之間、兒童的自我與成人的自我之間……焦慮總是伴隨著不可知的狀況。它是人們在面對轉變時，不想面臨卻難以逃避的催化劑。」

從這些知識獲得力量，我完成我的書。我有能力將這些恐懼推開，不管醫生的忠告和父母的偏執想法，我去了趟古巴並平安、健全、充滿啟發地回來。我不再求診於那名有著藍色眼睛、眼神嚴厲的醫生，不過我還是寫了一封抱怨的信給診所的高層。

我所閱讀的自助書籍宣稱，暴露療法（exposure therapy）是克服恐慌及其引發的恐懼症最好的方式。要克服恐懼，就要回到使人感到惶恐的事物或地點之上，與那奪走人生熱度之物正面交鋒。對我而言，這意味著我要回到有氧運動課程，那是這事件發生的原點。

起初，我害怕一個人前去，所以大衛陪在我身邊。我發現自己做所有的例行活動都毫無問題，但是教室彷彿繞著我打轉。我望著鏡子裡的自己，覺得那隨著音樂旋律揮舞手腳的女人不是我。我一直對自己說，暴露療法，堅持下去！整堂課下來一切都沒問題。重拾自信後，過了幾天我和大衛又去上另外一堂課。

一切都進行地很順利，在我內心也有一股正面的聲音，對我說著支持的話語。妳

124

做得很好，妳做得很好，妳已經不再是那個九歲的女孩，妳的腿已經痊癒，妳能跳舞，妳能做任何妳想做的事，而且妳做的很漂亮。教室仍然繞著我打轉，但是我沒有因此而停下來。突然間我感到自己身處大海之中，而且被襲來的海浪給擊倒。海浪將我捲入深海之中。我又變成了九歲的女孩，邊哭邊做著我的有氧運動。我看見一片黑暗，還有轎車衝過分隔島。我聽見玻璃破碎的聲音，還有年輕人垂死的呻吟。而且我告訴父母，我已經原諒他們了，我會希望他們能救我，但我了解他們已經盡了全力。然後我必須停下來。老師跟我說別坐下，保持走動，所以大衛跟著我走到更衣室，在那來回地慢慢走著，直到我的心跳平復。我止不住哭泣，這是當年那個九歲女孩未流盡的淚水，也是一名三十五歲的女性，極度需要丈夫的支持好克服恐懼的眼淚。

在理解自身的病狀後，還要達到我為自己設下的生理目標仍有困難，這讓我感到難以置信。我驚訝地發現要讓自己進入一部車是多麼困難。我在車裡喘不過氣，所以即便是在寒冬，我也要一路搖下車窗，好獲得足夠的空氣。我能開車已經是幾週後的事了，從那時起，我強迫自己無論是大衛、蓋博或我要去的地方，都由我開車前往。對我來說，開車是一項更為艱難的掙扎，不過最終我辦到了。

在經歷這種種之後，我想起了母親。在車禍發生後這麼多年以來，只要父親腳踩煞車或加速超車，她都會緊緊抓住車椅。父親會因為母親的這種神經質反應而生氣，認為這些舉動讓他無法好好開車。每當這些情況發生時，我都為母親感到難過。

由於我父母現在已經搬到有著三線道的街上，住在小巧磚造房屋的社區，母親深希望她能考取駕照、開車上路。她上過幾堂駕駛訓練課程，但無法真的鼓起勇氣開車。每回我們見面，她總說今年要學會開車。她對自己許下承諾：我一定會做到！她眼神黯淡地看著我說，無論要付出什麼代價。

我向來知道，有一天我會開口訴說車禍意外的故事。然而，我總是壓抑著，希望自己能聽從大人所說的，事情原本可能更糟，我就不要再對這整件事多說什麼了。我曾告訴我的朋友，有關車禍以及我斷了一條腿的事。我發現當他們對那裏著石膏的女孩，表現出太多同情時，我感到惱怒。我一點也不同情她。我為這個愛哭膽小的孩子感到丟臉。一直到多年後，我的無意識重新啟動，回想起我的行動曾被侷限在床上，還有害怕重新憑雙腳行走的經驗，才讓我開始同情當年的自己。

更多的同情是在之後才產生。從我所閱讀的故事和詮釋裡，我試著理解何以這個裹著石膏的女孩又出現了。就像愛莉絲·米勒（Alice Miller）所提出的論點，能真正理解自己的童年，其實是一種哀悼過程，即「放棄『快樂』童年這種幻想」的過程，我需要有人來分擔我的這份哀痛。²

一份立即回應我的文獻是，一九五九年由心理學家馬裘理·李奧納德（Marjorie Leonard）所出版的論文。在這篇文獻裡，作者探討一名兩歲半女孩南西（Nancy）的個案。南西從廚房的桌上摔落，造成了腿部的骨折，痊癒後對走路產生強烈的恐懼。南西只上了兩個禮拜的石膏，但取下石膏後她甚至不願站著，不論用哄勸、逼迫或責備的方式試著要她走路，她都會大聲哭叫。南西的父母說：「在意外發生前她是個快樂的小女孩，」但意外發生後，「她一直顯得不開心、哀叫並哭泣著。」

作為一名佛洛伊德學派的精神分析學家，馬裘理·李奧納德在南西這個個案研究上所得出的結論是，女孩的恐懼來自內在的衝突，這衝突指的是她對意外發生時正好出生的弟弟懷有敵意。治療的方式是讓南西能將她的攻擊性發洩在玩偶上，包括將一個男娃娃的睪丸給摘除。在治療之後，南西可以開始小心地跛著腳走路。就如馬裘理·李奧納德敏銳地評注：「就像那年紀小孩常有的不可思議想法，南西一定以為父

母察覺到她『惡意』的衝動，所以讓意外發生作為對她的處罰……重新開始走路意味著要面對承認攻擊性行為的可能性。」³

沒有人曾想過要連絡精神分析師，好弄清楚為什麼我害怕走路。對於我的家庭所處的社會階級和移民身分來說，開口求助精神分析師的幫忙，是件不可能發生的事。但我忍不住這麼想，要是我當時只有兩歲半，人們就會可憐我，而不會在我還沒準備好時，就嚴厲地催促我走路。在當時，我就要長大成為淑女的這個事實，讓人們對我只有不耐。

當然，最終我了解到自己是幸運的。幸運在於我完全康復了，也在於醫生不僅認真治療我的腿，還認真對待我的未來。我懷疑如果我的膚色不是白色，事情可能會有不一樣的結局。非裔美籍文學批評家小亨利·路易·蓋特（Henry Louis Gates, Jr.）就沒我那麼幸運了。十四歲那年，他因為打準橄欖球運動（touch football）⁴而導致極輕微的腿部骨折。在未察覺的情況下，蓋特持續使用他的腿，直到最終大腿和髖關

⁴ 指的是以輕微觸身代替擒拿摔倒的美式橄欖球。

節連結處的骨結裂開。那是一九六四年在阿帕拉契山區發生的事，為他看診的白人醫生，將他誤診為膝蓋韌帶的撕裂傷，並決定蓋特需要一個步行石膏模。在為蓋特的腿上石膏時，醫生問年紀輕輕的蓋特將來想做什麼，當時蓋特希望長大後能當醫生，所以那名白人醫生認為，他應該丟給蓋特幾個具有挑戰性的難題回答，但是蓋特知道所有問題的答案。他知道是誰開始在醫療過程中使用消毒手續，也知道是誰發現了盤尼西林和 DNA。蓋特回憶當時他以為自己的回答「會讓我受到稱讚。然而事實是，醫生只是更確定了他先前的診斷。」然後，蓋特持續描述在他和他的腿上所發生的一切，是如何受到種族偏見的影響：

「醫生要我憑自己的雙腳站起來，並堅持要我走路。當我試著這麼做時，受傷的關節裂開，讓我整個摔倒在地。我從來不知道疼痛能到達這樣的程度。」

「醫生搖搖頭，語氣和藹卻帶著一絲取笑之意地對我母親說：『寶琳娜（Pauline），這孩子身體一點問題也沒有，他的問題出在腦袋。你兒子還以為自己前途無量！』」⁴

雖然蓋特的母親馬上將兒子轉診到大學的醫療中心，但傷害已經造成。在接下來的幾年裡，蓋特在大學裡不僅不良於行，同時還要承受關節鈣化所造成的劇痛和長短

腳。一直到他四十歲已成為一名成就卓越的文壇人物時，他才接受髖關節手術好拉長他的腿。雖然最終蓋特能拋開磚頭般的調整鞋，但就因為一名白人醫生假設「自以為能當醫生的有色人種小孩是腦袋有問題」，蓋特花了二十五年的時間，想知道究竟穿上一般鞋子是什麼感覺。⁴

奧利維·沙科（Oliver Sacks）的書《用來站立的腿》（*A Leg to Stand On*），記述著他在挪威獨自登山嚴重受傷的腿痊癒的過程。我將這本書放在書架上許多年卻未曾閱讀。在有氧運動課程上與當年那裹著石膏的自己重逢後，我知道是時候讀沙科的書了。如我所預料的，這本書使我理解自己經歷背後的意義。同時身為病患和需要詢問病患病情的醫生，沙科學到幾乎所有肢體受傷者，「以及肢體被裹上石膏、不見天日、無法行動的人，都在某種程度上經歷疏離：我聽過有人說他們感到自己的手腳『古怪』、『不對勁』、『很陌生』、『像是假的』、『怪異』、『不是身體的一部分』、

□ 該名醫生認定黑人小孩不可有成為醫生的一天；他與蓋特的對話使他認定，蓋特是個喜歡裝腔作勢的小孩，所以他判斷蓋特的疼痛與跌倒都是裝出來的。

『像被切除了』——最常見的說法是『感覺很不自在』。」沙科清楚寫下，要重新擁有那感覺上不屬於自己的四肢是多麼困難，特別當醫療體系認定，所謂康復指的就是受傷的肢體傷口癒合的那一刻。然而，康復所涉及的不只是生理上的痊癒，還需要完整重建一個人以身體感知和生活在這世上的能力¹⁴。行動受限和臥病在床的病人會出現「囚犯症候群」(prisoner syndrome)的徵狀，包括視線範圍和生活空間的萎縮。恢復正常需要的不只是重獲使用傷肢的能力，還包括重獲自由以擺脫「自顧自憐、疾病、患病狀態和局限的生活，轉而朝向健康、完全和真實世界的寬闊天地」。對沙科來說，人類千年來自在靠雙腳行走的姿態，是完全康復的象徵：「人類直立的姿態，不僅是一種生理的姿勢，也是一種心理的態度。直立代表著站立 (standing up)，也代表著為自身而戰 (standing up for oneself)；代表著行走 (walking)，也代表著擺脫限制 (walking away from)，不再受到醫生和父母的控制，獨立而不依附他人，能自由地、大膽地、充滿冒險精神地到任何想去的地方。」¹⁵

我哭著讀完這幾段文字，真真實實地流下眼淚。就像墨西哥傳說故事「哭泣的女人」中的羅柔娜 (La Llorona)，為她所遺棄的孩子哭泣，我情緒激動地哭著，希冀能彌補當年的自己，給當年那個小女孩同情的諒解、言語的安慰，並告訴她我現在所理

解的一切。閱讀沙科臥病不過三週的恐怖經歷，我想像著年僅九歲卻無法動彈將近一整年的恐懼。沙科是名神經病學家，備受推崇，愛好冒險，對心理學、生理學和感知的研究都有涉獵。相形之下，當年我只是個孩子，沒有能力、身體不受控制，不知道該如何清楚說明我的痛楚。

但我不只是為了當年的自己掉淚，我同時也想知道，這個正在閱讀沙科著作的成年女性，是否能像沙科當年一樣，想像寬廣無垠的世界對自己開放。不告訴任何人我的下落，獨自一人前往挪威攀登六千呎的山峰，這種事不可能發生在我身上。在這世上，絕沒有我想如沙科般單獨行動的時候。而且身為一名女性，我沒辦法自由地、大膽地、充滿冒險精神地到任何我想去的地方。我就是覺得不安全。

裹著石膏的女孩，長成了一名自我設限的成年女性。

¹⁴ 這裡牽涉到一個身體現象學上的概念，亦即我們是透過身體來感知這世界。沙科在此的意思是，身體康復的重點不在於我們身體的各部位是否完好無缺，而在於我們是否能再次使用自己的身體來感受這個世界。

「也許，成年女性忘記了她們還是女孩時的自己。」卡蘿·吉利根（Carol Gilligan）在一篇有關促進青春期的女孩「健康的抵抗與勇氣」的工作報告中這樣寫到。她與剛完成六年級學業的女孩對談，使她理解從少女時期（girlhood）到成年女性階段（womanhood）的轉折，在於女孩被迫忽略她們身體的感受、她們憤怒的情緒，以及她們確定自己知道的事（knowledge）。吉利根聲稱：「每一天，女孩學到要是她們不想讓人議論為瘋子、壞女孩，或是遭指責犯錯，就要知道什麼能說能做，什麼不能說不能做。」⁷ 如此一來，這年紀的女孩對她們自己失去了信心，否定了她們自己的意見與看法。她們害怕要是說出她們所知道的，將會在人際關係上受到排斥，遭受難以承擔的孤獨。在這種情況下，女孩選擇忽略她們所知道的，這是自我噤聲的開端，也正標示著日後成為成年女性時所面臨的抑鬱。⁸ 對吉利根來說，要打破這種女性發展循環的唯一希望，就是讓成年女性與女孩這兩種身分連結一起，成年女性不再是一種完美的模範角色，使得女孩必須放棄她們的哀傷與憤怒，而是「能庇護住在她們體內的女孩，那個堅持發聲、極度渴望與人交往和說出自我感受（knowledge）的女孩，那個也許在青春時期就必需悄悄躲藏或被壓制的女孩」。⁹

吉利根希冀看到女孩與成年女性之間界限消解的心願，源自一種女性主義願景，

該願景可以想像有朝一日，那從少女時期就被隱藏的感受（knowledge），將不再只是女性精神上的折磨，而將成為改造世界的公開抵抗。當然，這個願景非常理想化，尚不足以解釋不同的抵抗途徑。¹⁰ 但它的優點是挑戰了女孩／成年女性這種二分法，點明我們需要推翻自我／他者的傳統二分法——這構成絕大多數的童年時期自傳書寫¹¹。如果女孩跟成年女性能夠相互接受支持，那麼理查·寇（Richard Coe）對「童年」作為一個真實結構的定義——「〔童年〕剛剛好就結束在童年時期未成熟的自我，意識到自己已經轉變為成年的成熟自我，並開始敘述自己早先的經驗」¹²——就必需修正以接納女孩及成年女性間難以捉摸的界限。

墨裔美籍女作家珊卓·西斯那羅（Sandra Cisneros）寫的成長故事《芒果街的房

⁷ 涉及童年經驗的自傳體書寫，多以童年與成年是兩個截然二分的人生階段。然而，吉利根則將女孩與成年女性階段視為彼此涵蓋的連續體。

⁸ 簡言之，根據理查·寇對童年的定義，當一個人開始用「我小時候……」的方式回溯自己兒童時期的經歷時，表示這個人的童年階段已經結束。

子》(The House on Mango Street)，示範如何建構一個顧及女孩與成年女性間流動界限的敘事。這故事印證了女孩隱藏的感受與認知(knowledge)，如何變成新社會秩序的基礎。與吉利根不同，西斯那羅一直有意識到，女孩的感受與認知是如何受到自身族群(ethnicity)與階級背景的影響。《芒果街的房子》是介於詩歌與散文的書寫文類；在書中，芝加哥長大的十三歲女孩艾絲波拉扎(Esperanza)思索著，自己身為西班牙語區的墨西哥裔女性所擁有的可能性。作者給予艾絲波拉扎空間訴說她的故事，但卻不是以自傳體獨白的方式進行。她的故事鑲嵌在，住在芒果街上不同女孩對命運的選擇所交織成的故事之網，而每一個女孩都處在邁向成年女性成長的不同階段。

幾乎所有女孩都從故事書和電影裡學到那套浪漫思想(romanticism)，這讓她們期待著快點長大、結婚，希望那會是她們離開西班牙語區的車票，是通往自由與獨立的道路，也是擁有自己的房子、寢具及餐具的途徑。但這些女孩所共有的經驗是，她們的活動範圍最終被侷限在自家裡，成了如拉菲娜(Rafaela)一般的實質犯人，「被關在家裡，因為她美的令人不敢直視，所以她的先生擔心她會離家出走。」只有星期二晚上，當拉菲娜的先生在玩骨牌時，她才能倚著窗戶望向窗外，夢想著自由的生

活，喝著她要求孩童帶給她的椰子汁或木瓜汁，希望「甜甜的飲料不會像空蕩蕩的房間一樣苦澀」。

艾絲波拉扎能決心維持年輕女孩對浪漫思想的質疑，是拜這個事實所賜：她是「一個不漂亮的女孩……沒有人追求」。她選擇以她在電影裡看到的女性類型為榜樣：「有著紅艷的嘴唇……迷得男人神魂顛倒，卻又嘲笑他們，讓他們狼狽而逃。」她希望有自主的能力。因此，當她進入成年女性階段，艾絲波拉扎開始從事「一場寧靜的戰爭，簡單而篤定。我像個男人般離開餐桌，不把椅子歸回原位，也不收拾碗盤」。藉由開始這場對抗性別偏見的寧靜戰爭，在離開父親的房子之前，艾絲波拉扎已經可以想像一間完全屬於她的房子，在那「不需跟在別人身後收拾垃圾」。她的這股能量也是作者書寫的動力，作者將告訴我們芒果街上的女孩如何成為女性的故事。¹²

珊卓·西斯那羅告訴我，正當她完成一篇小品文〈美麗與殘酷〉(Beautiful and Cruel)的書寫時，她起身並論及她書裡的主角艾絲波拉扎：「這女孩是個女性主義者。」如她所解釋的，《芒果街的房子》應當由一個年輕女孩的觀點來訴說，但她書寫這故事時已經是個二十多歲的女人。在拉丁美洲專校擔任諮商師的幾年間，珊卓·西斯那羅聽聞其他來自西班牙語區的女性，與貧窮和性別偏見抗爭以獲得教育機會的故事。這些故事加上她對自己少女時期的回憶，便構成了她這本書的基礎。

珊卓·西斯那羅希望有朝一日能成爲的那種女性所具備的女性主義思想與理念，在稍加變化後透過女孩艾絲波拉扎發聲。誠然，以艾絲波拉扎的年紀來說，她是個非常具有勇氣與反抗性的女孩。如果我們能看看珊卓·西斯那羅十三歲時如何在日記裡書寫自己，就能清楚知道她還不是自己所想像的艾絲波拉扎。她在一九六七年八月二十三日的記事裡這樣宣布：「我爲自己訂下了幾條規則，所以當我回到學校時：一、我會試著表現得更友善而不要那麼害羞。二、我會試著不要那麼膽小並回答更多的問題。三、我也會試著穿著打扮像個有教養的淑女。」¹³

現在這一切對我來說似乎都清楚了：成年女性必需回頭尋找她遺忘在後的女孩，那個僅能勉強踏水而行的女孩，那個仍在擔心爲何自己這麼害羞膽小、又穿著不夠體面的女孩。

這個忘了住在自己體內的女孩的成年女性，在不真的屬於她的房子的孤寂空間裡，¹⁴ 冒著再次遇上那女孩的風險，就像我所做的一樣。

作爲一名印裔英籍小說家，薩爾曼·魯西迪 (Salman Rushdie) 寫到，移民不可

能重新找回他們曾置之身後的家園 (homeland)。他們所能做到最好的是，「創造虛構，那並非實質的而是無形的 (invisible) 城市或村落，亦即想像中的家園。」¹⁴ 對我們而言，這個想像家園的概念似乎對於思考童年非常有助益。我們的童年不都是想像中的家園嗎？在成長爲大人的過程中，我們被逐出這個家園。在成爲大人這件事上，我們被鼓勵將孩童時的自己拋置身後，並對我們自己的故事和童年採取懷疑的態度。

在此我要力陳身體是我們的家園——孩子儲存對自己的認識 (knowledge)、記憶和傷痛的所在。稍後，這個由孩子變成的女人將不斷在她的成年語言裡，尋找當年的那個孩子，卻發現就像漢斯 (Hansel) 與葛麗特 (Gretel) 想要回家，但沿路留下的標記卻已經消失不見。她發現返回的路徑導向一個想像中的家園——位於意識活動未

▣ 此處原文是 in the lonely space of a house that is her own in name only，意即女性雖在法律上擁有該棟房屋，但她並不覺得那房子是屬於她的，是她真正的家。

▣ 漢斯與葛麗特兄妹是德國格林童話《糖果屋》(Hänsel und Gretel) 中的主角。因為家境貧窮，父親爲繼母所說動，將兩兄妹遺棄在森林中。第一次兄妹倆因爲事先準備了小石子沿途標示，所以最終自行找到回家的路；第二次他們改以麵包屑沿路做記號，然而麵包屑爲森林裡的動物所食用，兩人因此在森林中迷路。

開發的地帶，如詹姆士·歐尼（James Olney）所言，意義仍在，但語言已失去作用；在那裡，難以言喻、未完成、未開化、與生命脈動一致的意義，等待著讓人發現及賦予聲音。¹⁵ 不可避免地，作個孩子跟以成年人的身分書寫童年，根本上是不同的兩件事；但是自傳書寫的價值在於它創造了體現所知的形式，使得（成人的）自我與（作為兒童的）他者能重新發現和確認彼此間的關連。¹⁶

裹著石膏的女孩就住在那不願也無法移動的女人體內；這女人一直被阻止回溯自己的童年經歷，她將無法打定主意，該如何安置自我與失落家園的關係。這失落家園就是部分為回憶、部分為遺忘、部分為渴望的古巴。那是一個她不知道自己是否有權宣稱擁有的家園；那是一個如此充滿想像的家園，以致唯有在她的身體強迫她停下、傾聽和觀看時，她才相信家園是存在的。

從古巴回來後的幾週，我有一種特殊的恐懼：當我回到居住的巷道，我會無法找到我那有著灰藍色外觀的維多利亞式建築的家。我擔心我會在剎時間失去記憶。這恐懼是如此嚴重，以致我想將寫有家中地址的紙張別在我的衣服上，以防萬一有人發現我在街頭遊蕩、走失了。

恐懼慢慢平息，我冷靜了下來。我按照心理學家的建議，以具有支持性的聲音對自己說話。我說：妳不但去了古巴，也安全回來了。妳知道嗎？這是可能的。小女孩，別再害怕了！

在那幾週裡，當我似乎又要開車繞著安娜堡打轉，我想起一九六六年那群剛從長島羅斯福地區莫瑞凱世界餐廳的迪斯科舞會返家的年輕人，當時他們的車像抓狂的鳥兒凌空飛起。我終於停止對他們的憎恨，並為他們感到惋惜。最終，我祈禱他們在死後的世界一切安好。

第五章 前進古巴

離散、回歸與絕望的民族誌書寫

即便到現在我還舉棋不定，即便到現在我還瘋狂地試著想方設法，好取消我所有的計畫。明天我可以登上飛機出席美國民族學學會（American Ethnological Society）在德州奧斯丁舉行的會議，這將是學會有史以來第一次在議程上，把邊境人類學（border anthropologies）及其拉丁裔研究者列為首要議題。不過明天我也可以登上飛機前往古巴。安娜堡現在是上午十一點二十九分。我的心狂熱跳動著。這類事情的申請進度總是如此，我不知道我能否到古巴旅行，直到一週前我收到確定取得簽證的傳真通知——更明確地說，我到古巴旅行使用的不是簽證，而是重入國許可（re-entry permit），因為根據古巴的法律，我還是古巴國民，只是剛好在國外居住。「住在外地」，他們是這麼說的。如果我想拼老命促成這趟旅程，我可以這麼做：拿起電話打到

古巴，無論需要撥上幾回，好讓他們能傳真通知哈瓦那的旅行社，我已經取得簽證了，這樣哈瓦那的旅行社就可以傳真通知邁阿密的旅行社，後者將因此能核發合法到哈瓦那旅行的機票給我，且無須因違反禁止與敵國貿易交通的禁運令，而收到美國政府一萬塊美金的罰單。我可以這麼做：衝出門買好肥皂、洗衣粉、紙、筆、書和其他禮物，快快決定我所開設兩門課程的學生成績，取消我到奧斯丁的機票轉赴邁阿密，將我的論文列印出來，寫下腦袋裡最先出現的評論意見回覆，然後找名學生，將這兩份文件一併交由他在會議上代我發表。給蓋博一個晚安之吻，承諾他在這趟旅行之後，接下來我會待在家裡一段很長時間，不再出門遠行。我也要打電話給我的母親，好讓她鎮日擔心我會失蹤不見，彷彿如此一來就能確保我這女兒，能從古巴這個禁忌的國度平安返家。自從十二月，我知道了美國民族學學會的會議時間與我的古巴之行衝突後，不知從何時起，我就知道我必需做出選擇：到德州或遠赴古巴？選擇我得到的國家（acquired borderland）或是遺棄的家園？[□]一開始，我假定要是我能取得簽證，我會選擇到古巴。現在是一九九五年四月二十五日上午十一點五十六分，我還有足夠的時間改變我的計畫。

我極度希望能赴古巴出席受邀的活動：《守望》（Vigilia）創刊十年慶祝活動，這

是一本獨立的藝文雜誌，由省城馬塔薩斯（Matanzas）當地具有天分、活躍的詩人與藝術家團體所創立。《守望》採取對物質缺乏時期有所自覺的美學觀；創作者利用碎棉紙、紙箱和硬紙板，加上手工的繪圖與書寫，最後以油墨印刷的方式製作書籍，發行的兩百本每一本都列有序號，每一本都是獨一無二的。在對古巴社會主義者的利用消費，已經氾濫到連費德·卡斯楚和切·格瓦拉（Che Guevara）的肖像，都被印在旅遊紀念品上販售的時刻，這種製作美麗而非實用取向或大量生產書籍的渴望，就不只是大膽而已；這是一種對文化藝術絕對需求的信念實踐。近來，《守望》將觸角伸向定居海外的古巴人。在最近某一期的雜誌裡，《守望》刊出了古巴裔美國詩人的作品，以及我的書《解譯女人》其中一個章節的西班牙譯文。

《守望》創刊十週年慶典的規劃，是想舉辦由海外的友人和支持者，以及古巴當地的作家和藝術家參與的大型國際性活動。《守望》原本希望能提供所有外國賓客旅館住宿、三餐及翻譯。然而，當他們向古巴作家與藝術家國家聯盟以及文化部，提出外國賓客的簽證申請時卻遭到拒絕，外賓名單中包括墨西哥人、西班牙人、我本人和另

□ 得到的國家指的是美國，遺棄的家園則是古巴。

外三名古巴裔美國人。官方說法是《守望》沒有遵行正確的行政流程，但《守望》犯的主要過錯是，他們竟敢在獲得有關當局的許可前，就計畫舉辦國際性的文化活動。文化部拒絕批准外國賓客簽證，或是支付旅館與其他開銷。所有出席活動的外國人都比照一般遊客辦理，而不被特別視為該活動的參與者或古巴政府的賓客。

活動前幾個月，我持續寫信給古巴作家與藝術家國家聯盟的主席，讓他知道我有意出席《守望》舉辦的活動，並希望他能批准我的簽證。然而，我一直沒有得到回應。在我為自己、大衛及蓋博買了到奧斯丁旅行的機票隔天，我收到這位主席的傳真，告知我《守望》的慶典已經取消，或者該說是延期至接下來舉辦哈瓦那書展的二月。不過他補充說，如果我需要在同一時間到古巴進行研究，他會批准我的簽證。

我立即打電話給人在馬塔薩斯的《守望》編輯，才知道雖然沒有政府的支持，慶典仍將舉行。他們將依照過往的做法，將參加人士安排在成員的家中居住，大夥共同張羅他們所能取得的資源。「明天，為我們點個蠟燭，」我聽見他說：「在晚上八點半時。雖然我仍舊希望你能在這邊與我們共同點燃燭火。」聽到他這麼客氣地說，而言語中充滿了理想與希望，我覺得我必需盡己所能去一趟古巴，希冀能藉此展現我和《守望》間的一致立場，並抗議古巴政府想要終止這次活動的作為。

爲了這個十週年慶典，《守望》的成員日以繼夜地製作十本新書和一本新雜誌，

除了幾位古巴裔美國人的作品，也包括我寫的兩首詩。只有在馬塔薩斯這個被喻爲「古巴的雅典」的城市，我才可能重生爲一名詩人。我知道這是另一個讓我不得不前往古巴的理由：取得這項身分，即在我的祖國成爲一名詩人，這是在我的歸化國(adopted country)²所無法辦到的。但我要如何在這麼短的時間內，在所有的行政細節都還有待解決下去古巴呢？不願受到時空上的限制(geographies of time and space)³，我又一次掙扎著如何能在同一時間裡身處兩地，就像是外公病危時，我掙扎著該到西班牙還是留在邁阿密海灘一樣。

跟《守望》的編輯結束通話後，我打給我在芝加哥的朋友妮娜(Nena)。妮娜跟我一樣是古巴人，我們都是在小時候來到美國，並同樣在成年後當上教授。妮娜對於第二代古巴裔美國人回祖國尋根這件事有豐富的經驗。她在古巴旅行過許多次，曾是「安東尼歐·馬賽歐旅團」(Antonio Maceo Brigade)⁴的一員，這組織動員想要相信

² 歸化國是指美國。

³ 這裡指人無法在同一時間內身處兩地、進行兩件不同的事，但是作者此刻就想這麼做。

古巴革命價值的年輕一代古巴裔美國人，這些流亡海外、挑戰父母信念的孩子，懇求祖國接納他們（不過費德·卡斯楚並沒有接受這些思想激進的孩子，他們希望能取得布爾喬亞父母所拒絕傳給他們的革命遺產；大家長費德〔Papa Fidel〕告訴這群親卡斯楚人士〔macetos〕，他們在海外能為革命作更多的努力）。在這一整週的時間裡，妮娜總是耐心地傾聽與分擔我的疑慮和猶豫不決。她說「古巴會使人沉迷成癮」；而她正試著戒掉這份耽溺。

我知道妮娜是對的。在經歷一開始的恐懼發作與對回歸的偏執後，我又回去古巴許多趟。一旦你返回並親見，甚至拍照留念你父母曾住過的地方，也是你遺落童年之處；一旦你返回並親見，即便沒有你，這島嶼的心臟依舊湧動著血液，還有什麼值得你回去的？我們為自己打造一個計畫，但最終我們回去不過是要證明我們不怕回去。

妮那原本也要出席《守望》的活動，不過因為她最近公開批評古巴政府，所以她無法同我一樣從古巴作家與藝術家國家聯盟主席那取得個人簽證。我告訴她，到古巴展現我與《守望》間的團結，對我來說是多麼重要的一件事。她溫柔地對我說：「聽著，露思，許多女人以為她們是聖女貞德，以為她們能使事情有所不同，以為她們是那些有能力拯救古巴的人。但真正的改變必需來自古巴國內。妳知道嗎？古巴將永遠

在那裡。」最後這點也是她正試圖要說服自己相信的。我們都承認，諷刺的是問題在於，古巴出生的人要返回古巴是令人難以置信的困難重重。被稱作革命寄生蟲的我們當中只有少數人，被認定是值得信賴能准予返國。所以我們習慣無論何時，只要政府批准我們的重入國許可，便抓住機會奔向古巴。簽證要是能下來，也總是在最後一刻才到手，不過我們已經準備好拋下一切，毫不遲疑地前往古巴這島嶼。

「妳知道，」妮娜以兩個女孩母親的身分對我說：「妳兒子的八歲只有這一次，但古巴將永遠在那裡，即便是《守望》也會永遠在那裡。」那是一個我不想說的故事：關於一名擁有專職工作的母親，和她一再將兒子留在身後、長時間在他生活中缺席的內心衝突。過去兩個月間，我幾乎每個週末都在旅行，在不同的大學授課。我才剛結束一趟到愛荷華州的短程旅行回到安娜堡。這些旅程開始造成我們小小核心家庭內的

□ 安東尼歐·馬賽歐是古巴對抗西班牙統治時期著名的解放軍領袖，「安東尼歐·馬賽歐旅團」則是以這位獨立英雄為名的第二代古巴裔美國人團體。一九七八年，適逢政治氣候轉變，古巴海外流亡人士試圖重新開啓與卡斯楚政權間的對話，一群認同古巴革命政府理念的年輕一代古巴裔美國人於邁阿密成立此團體。

緊張關係。大衛說當我不在時，蓋博因為擔心我而感到不開心。

前往古巴這件事之所以複雜在於，對我和所有第二代古巴裔美國人來說，回歸之旅總是關於我們遺落的童年。我的家人在我將滿五歲之際離開古巴，而我返回古巴尋找我從來無能尋回的記憶。就像卡門麗塔·特洛比卡娜（Carmelita Tropicana）⁴ 在〈健忘症的牛奶〉（Milk of Amnesia）這齣喜劇表演裡的一段台詞：「我在自己的國家像個觀光客，一切都是簇新的。我四處行走希望我能憶起些什麼，任何事都好。我有種迫切的衝動要找到我認識的事物，或者能有人認出我是誰。張開手臂環抱著一棵木棉樹說我記得你……我想要人行道上的一條裂縫對我說，對！我見過你握住你祖父的食指，穿著一雙新皮鞋從我身上跨過。但這些都沒發生。沒有我認得的樹或是人行道。」

雖然這樣的確認沒有發生，不過在古巴，我重新連絡上了曾照顧弟弟和我，直到我們離開的黑人女性卡蘿（Caro）一家人。透過卡蘿告訴我的故事和回憶，我才重新發現連我家人都不記得的兒童時期，童年的我在知道何謂擁有國家之前，就失去了國家。但我開始懷疑：我是否以在我兒子的童年缺席，作為我重新發現自己童年的代價？現在是三點四十八分，位於邁阿密的馬拉如（Marazul）旅行社應該至少還會再

營業一小時。這裡還有一個我真不想提起的故事：德州對我而言所代表的意義。大衛是德州出身的。到德州，我就得見他的兄弟與父母，並面對我不想面對的事：從我離開古巴後已走了多遠的距離；那是最近幾趟往返古巴的旅程中，我努力試著忘掉的距離；也是我的離散猶太裔古巴人的身分認同，以及我與白人衛理教派（Methodist）⁵ 德州家庭連結之間的距離。我像是身處暴風雨中的樹，難以自抑地緊緊抓住自身所在的泥土——收留我並改造我的國家之土。現在使我感到害怕的是德州，而不是古巴。

現在是四點零二分，我厭倦這樣的掙扎了。我手上有票，所以我會到奧斯丁——選擇美國而非古巴家園。再次離開，作一名曠課的女學生，因為我不知道，即便我在此生活，我要如何在這裡成爲一名詩人？

前往某處與否，是一種自由的本質嗎？還是提供給無根飄零之人的安慰獎項？在

⁴ 西班牙裔女性表演工作者，以狂放脫序的幽默演出風格著名。一九九四年擔綱演出由 Eila Troyano 導演的〈健忘症的牛奶〉，演藝事業達到高峰。

⁵ Methodist 同時也有循規蹈矩、墨守成規、嚴守教義之人的意思。

我滿懷不確定等待古巴簽證的那幾個月裡，我開始深深感到無國之人的巨大悲哀，也對自己身為無國之人感到巨大的憤怒。我也同時經歷了另一面的情緒：對自己擁有太多的國家感到巨大的悲哀，對自己只有祖國感到巨大的憤怒——祖國或死亡（*patria o muerte*），這是古巴國家主義者的信條。我想到無法離開古巴的朋友，他們甚至無法一瞥浪濺馬樂康（Malecón）海堤的那片海洋之後的國家。我也想起我所知道無法回到島嶼的古巴裔美國人，他們甚至不能看一眼那片大海。他們當中有人曾被視為「古巴的朋友」而在島嶼上受到歡迎，但當他們過於批判政權，就得吃閉門羹了。我為妮娜感到憂心，她會不會很快就遭受這樣的對待？有一天——也許就因為我這麼說——會不會通往古巴的大門也在我面前關上？

143

所有這一切來往古巴的事讓我思考，除了寫詩，我應該如何解決苦惱與猶豫。就像女學生一樣，我想要學術上的聲譽及獎勵（brownie points）。也許我應該開設一門古巴文化的課程，但在密西根嚴冬的劇痛（我發現自己動彈不得）中，我無法著思想像能教學生什麼關於古巴的事；我沒法想出個課程名稱來。

最初我想到的課名是「從革命以來的古巴」，但這只能涵蓋一半我想教導學生的內容。我希望開設的課程將把當代的古巴文化，視為由革命的古巴與在美國的古巴社群所共同創建。古巴文化需要以辯證、懷疑的態度來看待，而不只是強化拉丁美洲（就像所有對美國而言的文化「他者」），和在美國的拉丁裔（指繼承拉丁美洲傳統的人，在美國居住的總人數近來約有三千萬）之間的常見界線。我覺得最能理解古巴文化的方式，是將之視為革命後，留在古巴和離開古巴的兩群人在智識與歷史關連上的產物。因為這是民族國家（nation-state）及其「他者」間的關連，自從費德·卡斯楚說歷史將會赦免他之後，這層關連就成了批判古巴悲劇的主要立論點。

在仔細考慮要怎麼給這個爭議所在命名後，我使用了「古巴及其流亡者」的概念作為課程名稱。但這課名產生許多棘手的問題：在美國的一百萬古巴人還能算是流亡者嗎？他們真的跟其他離鄉背井在此重新生活的人如此不同嗎？在卡斯楚統治古巴三十七年，而返回古巴定居的希望愈發渺茫後，他們或至少他們的孩子——是否最終成爲一般意義下的移民？或是廣大拉丁裔人口的一部分？還是如大衛·理夫（David Rielt）會說的，就成爲了美國人？²

144

² brownie points 指的是幼女軍團（Brownies）頒贈點數獎勵的制度。

然而，我也不能讓自己稱這堂課為「古巴及其移民」。因為另一方面，當我拒絕流亡社群中極端分子的政治主張（political agenda）時，我尊重我父母與他們那一代決定離開古巴的選擇，特別是當我看到越來越多我這一代的知識分子和藝術家——這群我在古巴遇到並期待能一直在古巴見到的人——也選擇離開古巴來到美國。當然，並非離開讓「移民」一詞有所爭論；而是回歸，是回歸古巴所遭遇的障礙。誠然，只要離開古巴是無法回頭的選擇，只要自由往返古巴旅行仍是件不可能的事，只要在古巴，離開依舊是唯一對政治、經濟、意識形態的危機表示異議的方式，我想我們沒有選擇，只能承認海外的古巴人是活在一種流亡中，即自身存在的不定狀態，對果陀（Godot）¹⁴ 來臨的持續等待。而且，雖然海外古巴人常被遺忘，但那些留在國內的古巴人也是如此，他們留在古巴國內的生活，其實是我們海外流亡歲月的真實寫照。

在這思考的過程中，我找到了「離散」（diaspora）一詞，並最終決定開設課程的名稱為「古巴及其離散」。選擇離散做為課名，表示我拒絕臣服在專斷的分類中做出決定：古巴境外的古巴人可以視為他國的移民、海外流亡分子，可能兩者皆是，抑或兩者皆非；而古巴境內的古巴人在某些方面，可能比所謂的海外流亡分子更被放逐。離散不僅涵蓋所有這些可能性，還包括古巴早期歷史上的斷層，以及十九世紀獨立領袖

荷西·馬蒂（Jose Martí）¹⁵ 的複雜傳說——他就像拉丁裔美國人打造出的離散與回歸的辯證，每個古巴人都只能無望地選擇其中之一。離散也能與古巴人認為自身特殊的傾向，及島國偏狹的驕傲相抗衡，使我們能將評論古巴的立論點置於二十一世紀無國界（unbound nations）、邊境化（borderizations）及去疆界化（deteritorializations）等更廣大的研究架構內。¹⁶

閱讀關於猶太人與非洲人離散的新觀點，我對於如何組織我的古巴研究課程，有了更敏銳的判斷。流亡猶太人彼此間返回祖國的約定，也出現在海外古巴人每天的生

活與感受裡。在邁阿密古巴人間常見的祝賀詞「明年哈瓦那見」（Next year in
□ 《等待果陀》（*En attendant Godot*）是諾貝爾文學獎得主塞繆爾·貝克特（Samuel Beckett）的荒謬劇作品。透過劇中兩位主角流浪漢愛斯特拉岡（Estragon）和弗拉季米爾（Vladimir）的對話，表達世人不知為何而生、如何而活的無奈。最終兩人並未選擇積極棄世，或是起身尋找生命的意義，只是停留在原地，抱持著存在一定具有某種意義的信念，等待著不知何時出現、不知究竟何方人士的神秘人物果陀，來為他們解答疑惑，拯救他們無意義的人生。

□ 古巴對抗西班牙、追求獨立的倡導者，著名的文人與革命思想家。被視為古巴的民族英雄與拉丁美洲文學的重要代表人物之一。

Havana)·明顯是模仿自猶太人逾越節的詩歌歌詞「明年耶路撒冷見」(Next year in Jerusalem)。就像大衛·理夫主張的，邁阿密古巴人的行事作風與政治取向，許多是衍生自美國的猶太人。畢竟，古巴人的流亡概念(exilio)是來自他們在邁阿密海灘上的近鄰猶太人，後者與以色列保持聯繫，並苦惱於自己在寄身國度裡的格格不入與同化壓力。如同大衛·理夫書裡的一位女性所談到的：「就像猶太人一樣，對我們來說，重要的是持續說著『明年哈瓦那見』……那種感受使我們團結在一起。這是情感層面的事，沒有人應該試著奪走它。」而隨著回歸家園的夢想延宕至不可知的未來，海外流亡猶太人的隱喻就顯得更加適合。在說完「明年哈瓦那見」的祝賀詞之後，一位中年男子這樣標誌著時間的推移：「我第一次用這句話祝賀他人，是還在喝奶的年紀呢！」⁴

在關於猶太人離散概念的引人入勝的作品中，有一篇是丹尼爾與約拿·博雅林(Daniel and Jonathan Boyarin)的論文，該文談到猶太復國主義者(Zionist)的觀點(源自十九世紀歐洲國族主義)，反駁並甚至公然挑戰聖經故事所說的「不是本地人，而是永遠的外來者。」作者表示：「有兩千年歷史的猶太文明，始於永遠失去土地的民族，該民族的經歷使得一個民族必須擁有土地才能稱作民族的看法受到質疑……亞

146

伯拉罕(Abraham)必須離開他的土地到應許之地(Promised Land)；猶太人之父沒有自己的領地。」所以作者總結，離散的生活可能是猶太文化對世界最重要的貢獻，顯示了「民族與土地並不是自然而有組織地連結在一起……一個民族可以在生活的土地不受自己掌控的情況下，維持自己特殊的文化以及與其他民族間的差異性。」⁵菲利浦·羅斯(Philip Roth)帶著幽默多於同情，在他的小說《夏洛克戰役》(Operation Shylock)中提出相同的觀點；他試著想像這樣一個世界：猶太人必須回到所有他們曾經居住過的流亡之地，因為「離散就是他們的正常狀態，而猶太復國主義則是反常的……唯一能稱作猶太人的猶太人是過著離散生活的猶太人。」⁶

這裡的爭論是，「對以色列人勢力的使用與濫用，日漸產生矛盾及困惑情緒的猶太人」⁷，批評以色列這個國家做為猶太歷史的高潮，作為最後的家園回歸與離散的終結；批評以色列人的國家做為猶太民族的體現。我們可以看見古巴的類比：海外的古巴人同樣將古巴區分成漂泊的民族，以及卡斯楚統治的革命國度，而歷史同時開始且終結在後者之上。

源自英國黑人批判寫作的非裔離散文學，提供了另一個重要觀點，可重新思考古巴人的離散經驗。在《黑色大西洋》(The Black Atlantic)一書裡，保羅·吉洛伊

147

(Paul Gilroy) 聚焦在「根」(roots) 與「路徑」(routes) 之上，表示離散的居所總是鑲嵌在非洲裔的人民如何想像家園的意義。史都華·霍爾 (Stuart Hall) 在一篇論電影再現的精彩文章中，也同樣試圖重新思考關於非裔的存在，該如何「定位與再定位加勒比海的文化認同」。當霍爾還是個孩子，在京斯敦 (Kingston) 成長時，雖然非洲處於「鮮活而徹底的離散狀態」，但他注意到人們並不提及自己或他人過去曾是「非洲人」。只有在一九七〇年代，隨著民權鬥爭、後殖民革命及雷鬼音樂，非洲—加勒比海認同 (Afro-Caribbean identity) 「對於絕大多數的牙買加人（無論是在國內或海外）來說，才變成歷史的一部分」。這個「新非洲」，成了改變後的加勒比海認同概念的特有能指符號。霍爾同時提醒我們，「在這層意義下，無論它是不是我們認同的根源，無論它是否歷經四百年的異位、分割、交流都不曾改變，這個我們在終極或字面意義上可以回歸的去處，其實更導向疑慮。原初的『非洲』已不復存在，它也被轉換了……非洲必然至少值得被認真考慮……但不論在任何簡單意義下，它不能僅僅被發現……我們無法實質上再次返家。」霍爾提出回歸非洲必須「經由另一條路徑」來進行，那就是「當我們透過政治理念、回憶與渴望重新訴說非洲時，那個在新世界成形的非洲，我們所了解的『非洲』」。

作為再造認同的所在，以及「祖國或死亡」信條的解放之道，我受這些離散的景象所吸引。但是我對它們的底線感到猶豫，亦即不願相信返回家園的可能。然而要回到什麼？又或者回到哪裡？如果沒有一個真的稱得上是根源的地方，沒有一片家鄉的土地，只有層層疊起的離散生活，返回家園的意義何在？如同我們所知道的聖經故事裡的羅得之妻¹⁴⁸，回頭看的風險就是變成一根鹽柱。

真的，最好不要返回家園，不要回頭看。回憶更加甜美，像是加了糖和萊姆酒的蛋糕 (panela borracha)。離散海外的古巴人中，那些享用甜蜜回憶、在第八街 (Calle Ocho)¹⁴⁹ 嘉年華上說，除非事情真有轉變不然不會回到古巴的人，比起我們這些無法停止回頭看的人，一定能更加幸福地入睡。我告訴你，回頭看，就是望進了那

148 牙買加的首都。

149 羅得是亞伯拉罕的侄子，與家人居住在索多瑪城。上帝下令毀滅索多瑪與俄摩拉兩地時，羅得受天使指引帶著家人逃離出城。途中羅得的妻子枉顧天使警告，回頭顧念索多瑪，因而變成一根鹽柱。

150 在邁阿密的古巴裔美國人每年都會舉辦 Calle Ocho 慶典。Calle Ocho 的西班牙文意思是第八街，指的是邁阿密小哈瓦那區 (Little Havana) 最熱鬧的一條街，也是當地的古巴文化中心。這項慶典是美國境內最大的拉丁文化慶祝活動。

魔法者¹⁰的眼中，感受到烈火灼身成爲鹽柱的痛苦¹¹，而我們當中就是有人學不乖。

在第二代古巴裔美國人身上所能發現的回歸古巴的熱忱，絕對是因爲對我們來說，這遭遺棄的島嶼已成了禁忌的領域。美國透過封鎖古巴有效地切斷外界與古巴的聯繫，使得我們愈發急切想找到與祖國溝通的橋樑。最近，當我試圖了解古巴人在「根」與「路徑」兩種回歸取向上的關係時，我試著釐清，是否能在古巴裔與其他拉丁裔美國人的離散狀態或社群間找到相關之處。比方說，相較及對比古巴離散第二代的處境，以及在墨裔美國人運動（the Chicano movement）¹²的高峰期間，拉丁裔美國人對阿茲特蘭（Aztlán）的追尋——該地爲阿茲提克人（Aztecs）起源的傳說之地，後被美國征服成爲其國土西南的一部分。¹³

我知道我是透過閱讀墨裔美國人對家與家園的想像，才意識到我自己的古巴裔美國人認同。用我的親身經驗體會美墨兩國邊境的內在真實狀態；我跨越這邊境許多回，好爲我的書《解譯女人》帶回艾斯波讓拉的故事當作題材，這使我想到了在島嶼上以及離散海外古巴人間的某種藩籬與可能的橋樑。在此同時，我也爲我在跨越邊境

時持有美國護照的優越身分感到疑惑。作爲一名古巴流亡者，我受惠於特殊的美國移民政策賦予我作爲費德·卡斯楚革命政府叛離者的象徵資本（symbolic capital）。但是墨裔無證明文件的移民（undocumented immigrants）¹⁴就沒能享有這樣的禮遇了；艾斯波讓拉以及其他接受我與我親近的人，讓我不能忘記，在墨西哥我是個有美國人優勢地位與美國大鈔的美國人（gringa）¹⁵。

爲了思考這伴隨痛苦、憤怒與誤解的連結，作爲流亡知識分子，我們需要在有關回歸拉丁美洲、加勒比海和美國有色人種的家園的議題上，展開拉丁裔作家作品的跨文化討論。雖然對跨國巡迴（transnational circuits）的興趣日益增加，但移民和離散

¹⁰ 在此指上帝。

¹¹ 請參考譯註回「羅得的故事」。這裡的「望進了權力之眼」（look into the eye of power）指的是羅得之妻回看索多瑪時，正好望見上帝施展其力毀滅該城。

¹² 發生於一九六〇年代的墨裔美國人運動涵蓋議題廣泛，包括對抗負面族群刻板印象、提升教育、爭取投票與政治權利等；又稱作墨裔美國人民權運動。

¹³ 指的其實就是非法移民。

¹⁴ 西班牙文 *gringa* 的意思其實比較接近英文的 *Yankee*，意即美國北方佬。

研究通常聚焦於人群移入美國的單一行進方向。但海外的拉丁裔人民對他們身後的祖國仍有影響，即便是——或者該說特別是——在古巴的例子裡，那些被視為缺乏愛國心、叛國的海外古巴人。

現存的拉丁裔家園回歸敘事 (narratives of return) 是極度的自相矛盾。想想理查·羅得理古茲 (Richard Rodriguez) 的回憶錄《義務歲月》(Days of Obligation) 的開頭，他描述自己跪在地上、抱著馬桶，大吐關於墨西哥的零星記憶和破碎的西班牙文。他回到墨西哥為英國廣播公司 (BBC) 一部關於美國與墨西哥的紀錄片，擔任節目主持人。諷刺之處在於羅得理古茲大呼，他自己是「一個向來對墨西哥不感興趣的人。」他甚至不願多費力氣尋找他父親當年居住的村落；他自滿於找到一個可以在電視上呈現的替代地點，讓他可以想像他的「父親當年還是個孩子，夢想著可以離開」。¹²

羅莎禮·穆拉樂 (Rosario Morales) 在《活著回家》(Getting Home Alive) 一書裡，顯現出相同的疑惑：「家，就像澳洲人談起他們從未親眼見過的英國大陸。」而這正是她書寫波多黎各時面臨的處境。不同於羅得理古茲，她回到父親當年真正居住的村落，然而儘管如此，她的結論是：「這不是家。十一年的歲月無法讓它成為家。」

我將永遠笨拙於當地的語言、對他人的品頭論足感到忿忿不平、作父母無法駕馭的脫韁野馬……我是在曼哈頓島上長成的……多麼諷刺。在抵達的飛機上，我意識到我的內在有個溫暖熱帶的重要部分，而在此我只知道這核心是由北美的鷹架所包圍與支持。¹³

這些記述裡的矛盾，回響在會回歸古巴的第二代古巴裔美國人身上。¹⁴ 我們真情摯意地回到古巴，並被同樣情意真摯的家人及朋友接納。但更多的時候，我們遇到的是猜忌、懷疑、還有充作我們同盟與朋友的保安官員。我們當中許多人不再想著要回去了。其他人想到島嶼時，甚至不願再想起古巴，如果他們渴望回到島嶼並負擔得起，他們會到貝里斯或巴哈馬。再不然，邁阿密古巴嘉年華 (Calle Ocho) 永遠提供大量的古巴道地甘蔗汁 (guarapo)。然而，我們之中有些人深受這島嶼所吸引，我們熱愛去那旅行，即便我們發自內心知道，自己再也不可能回到那裡生活。儘管如

¹² 羅莎禮·穆拉樂的家人來自加勒比海的波多黎各，而她則在紐約曼哈頓長成，故在此分別以溫暖熱帶的重要部分 (soft tropical core) 和北美的鷹架代表兩者。又 soft 也有柔軟之意，與鷹架的剛硬做對比。

¹³ 請參考譯注①。

此，我們還沒準備好對古巴放手。放下古巴，也就等於放棄我們一直以來拼命想參與的古巴夢想——巨大無限的龐然美夢。¹⁵ 我們不情願的覺醒——身處於漏水的木筏、馬樂康（Malecón）的鶯鶯燕燕，以及哈瓦那舊市區日漸頹敗的建築群之中——向來是種斷斷續續、沉痛而難以形容的憂傷。

151

自從一九九二年在嘗試取得古巴旅遊簽證上首次遭挫後，我就沒再遇過其他問題了，並且迄今都能輕易而頻繁地到島嶼旅遊，雖然我總是要到最後一刻才能取得旅遊許可。在努力贏得古巴官方的信任後，我擔心這意味著我得到了特殊待遇。也許我變得太「pc」？這不是指政治正確（politically correct），對古巴人來說，「pc」是 *persona confiable*，指一個人被信任不會將社會主義者的家醜對敵人外揚。我是否讓自己陷入為人所操控的處境？我注意到，和我在古巴結交的作家與藝術家相比，我享有某些專屬的好處。

一九九四年四月，當我出席一場由國家贊助、策略性命名為「國家及其移民」的論壇（dialogue），好指出古巴政府並不承認海外流亡者時，擔心自己會在這些往返古巴的旅程中，成為當權共謀的恐懼逐漸增強。承繼了致使政府釋放政治犯並通過家庭

重聚方案（family reunification program）²⁰ 的著名一九七八年論壇，此次論壇的目標是討論兩個古巴間旅遊、商業及文化交流的正常化。一九七八年論壇的對話對象是費德·卡斯楚；一九九四年這次的論壇則有四名古巴高層領導，和古巴政府親自挑選的兩百一十九位「無害的」海外流亡人士參與。雖然費德·卡斯楚沒有出席，不過謠傳他坐在革命宮（Palace of the Revolution），透過錄影觀看論壇的進行過程。

在那之後，我極為接近權力的危險誘惑：因在資本主義學術市場的成功而享有受邀回國襄助堅持社會主義革命的殊榮是種誘惑；在豐盛的自助餐廳進行午餐與晚餐是種誘惑；享用各式各樣尋常古巴人民難以取得的美酒佳餚是種誘惑；四星級飯店的海景套房免費住宿是種誘惑；不需費勁爭取就能與古巴政府高層互動是種誘惑；論壇結束後獲邀與領導人一同出席宴會是種誘惑。只有當一切結束，我的一位古巴詩人朋友開玩笑說：「嘿！他們怎麼從來不跟我們對談啊？」我才放鬆下來。

152

²⁰ 指古巴政府同意海外流亡古巴人以探親名義申請返國短暫停留。

寫作的這當下，我的耳畔迴響著一位著名古巴史學家所說的話。在新罕布夏（New Hampshire）舉辦的「十字路口的古巴」（Cuba at the Crossroads）研討會後的深夜小酌席間，他猛烈抨擊我們這些批評古巴現狀的人，使我和其他友人無言以對。「我不知道為什麼我還參加這些活動，我不知道我是在對誰說話。」他搖了搖頭這樣說。「我說，要是你們想發表言論抗議古巴，那就去吧！冒著風險到古巴告訴他們，看看在那之後他們還會不會讓你們回來。但不是在這，在這你所做的不過是替馬斯·卡諾沙（Mas Canosa）〔右翼邁阿密古巴流亡領袖〕和傑西·荷姆斯（Jesse Helms）造勢。」這些話非常刺耳，充滿憤怒的情緒，以及對哪些事實應該在哪裡被說出的公正評斷；這段話使人聯想起猶太人間關於海外流亡者能否有權批評以色列的爭論。這令我極其尊敬的史學家，拒絕書寫一九五九年後的古巴歷史。他書寫的題材是引發古巴革命的所有事件：古巴長期的獨立抗爭、古巴尋求擺脫美國箝制的正當性理由，以及一九五九年開始，人民、祖國及大家長（patriarch）^④ 熔合的非凡時刻。拒絕談論所有在一九五九年之後發生的歷史，是這位史學家忠於古巴的方式，忠於古巴革命美夢在拉丁裔美國人的希望中所代表的意義。更令人感到悲哀的是，我聽見他說：「作為在布隆克斯區長大的拉丁裔孩子，我感到自己一文不值，連個屁都稱不上；費德·卡斯楚能叫美國人去死對我來說是重要的，我不能忘記這事對我的意義。」他的這番話在我心中迴盪。德國流亡人士布萊希特（Bertolt Brecht）曾寫到：「可憐那些需要英雄的國家。」

我在哈瓦那發放《通往古巴的橋樑》（*Bridges to Cuba*），這是關於古巴國內與海外第二代古巴人寫作與藝術的人類學研究。我不僅在古巴作家與藝術家國家聯盟談論這個計畫，也在詩人之家（House of the Poet）的屋頂聚會發表演說，那裡也是詩人瑞娜·瑪麗亞·羅得理古茲（Reina María Rodríguez）的家。她自己剛從斯德哥爾摩一個涵蓋兩岸古巴作家的跨界（bridges-type）場合返國，並坦言她此行主要是為了能賺點女兒的奶粉錢。

在瑞娜家的屋頂上，我試著對一群年輕的男性作家解釋，對我這一代的古巴裔美國人來說，在美國長大，感到自己失去了國家，並想要建立一道返回古巴的橋樑是怎

④ 在此指的是費德·卡斯楚。

麼一回事。在結束發表後，一位年輕的男詩人前來詢問我問題，並真誠地說他雖然從未離開過古巴，但他同樣感到自己失去了國家；在日益興盛的觀光業、色情業，以及眾人一心地想賺進美金的情況下，這不再是屬於他的古巴了。

我深深地為這名年輕人所說的話感動，並承諾會再與他還有其他想要向我展示作品的人碰面。我的非裔古巴詩人朋友維克特·傅樂·卡扎達（Victor Fowler Calzada）已經警告過我，隨著《通往古巴的橋樑》的發行，我現在扮演的是文化推廣的角色，並被視為古巴文學與藝術的交流之地，以及前往美國的邀請函提供之所。他跟我提過他的一些朋友不再跟他說話，因為他們忌妒他有能力前往美國。現在他剛結束第二次的美國之行回來，這次他是應我之邀爲了《通往古巴的橋樑》的出版，出席密西根大學的研討會；他失去了更多的朋友，因為他沒有帶回——如他們所說的——任何具體的東西，像是能讓他們也前往美國的邀請函。

所以當我在即將要於古巴作家與藝術家國家聯盟發表談論前，與這名誠懇的詩人及他的三個朋友會面，並發現他們希望我能成爲他們個人前往美國的橋樑時，我不應該太過訝異。我會出版他們的作品嗎？我會代爲推廣嗎？我將知會他們任何可能出席的研討會嗎？我想要鼓勵他們卻又不願創造虛假的希望。我只有幾分鐘的時間，然後

發現我必須要求他們縮短談話。我越是想離開，他們越是試著讓我留下。我突然感到自己在大海中迷失，在他們抓住我雙手雙腳的情況下試圖抵達岸邊。我是一艘木筏、一座橋樑、一塊往北的漂流木。是的，他們和我一樣都失去了國家，但是因爲口袋裡有錢的是我，所以我是那個能往返古巴與美國之間的人。

是的，我能往來古巴與美國之間。有時我也擔心我的好運是否即將用盡。我想知道，我是否正在自我調整著，好在古巴末日之時能身處其境？但在七個月後的宜人七月天，星光如萊茵石般閃爍的夜裡，我又回到古巴，這次是在馬塔薩斯的戶外庭院，與《守望》的友人有場遲來的聚首。在小眾的當地詩人、譯者、編輯、教師及藝術家面前，朗讀我自行用西班牙文翻譯的個人詩作。

在那個星光如萊茵石般閃爍的夜裡，有人警告我在聽眾中夾雜著國家安全人員。人們告訴我，當地的共產黨官員知道《守望》會出版我的詩集，而我將要在公眾場合朗讀這些詩作時，他們曾質詢《守望》的編輯。他們要編輯記住國家安全人員將會插手此事。該編輯怎能不先諮詢他們就隨意邀請古巴裔美國人來發表演說？他難道不知道只要是古巴裔美國人都是可疑分子嗎？難道他忘記海外流亡的恐怖分子密謀要打擊

古巴革命嗎？

在我朗讀詩作時，我試著不去擔心這些事，也不去想每回我矛盾地在古巴和美國之間往返時，我母親的擔憂。在我完成發表後，立刻就有一名年輕、有著淺色頭髮、穿著褪色黃衫、胸肌突出的男子舉手提問。我的一名朋友與我交換眼神，並假裝要拂去他肩膀上並不存在的頭皮屑，這通常是要示意某人是保安人員的動作。

我緊張地等著看他要說什麼，但他的提問真的令我吃了一驚，以致於一開始，我甚至不敢相信我所聽到的。他想知道以我的專業，對古巴人的體格有什麼看法？古巴人的體格與其他人種是否相同？

在一段長時間的尷尬停頓後，我才頓然了悟因為所有人對我的認識都是我是一人類學家，所以他們都以爲我做的是體質人類學研究。我漫天亂扯地對他說：「這位先生，就我的專業眼光，古巴人與其他人種不同，是世上最漂亮而完美的人類……。」

在馬塔薩斯，我和插畫藝術家羅那多·艾斯特維茲（Rolando Estévez），長談我們同爲古巴第二代不同的失落人生。他從一種很不同的、較具毀滅性的失落與哀悼的經驗出發，懷抱同情地理解我們這些覺得童年遺落在古巴的海外人士。他從未離開過

古巴，是他的家人把他留在古巴。他十五歲那年，父母帶著妹妹移居邁阿密；當時根據古巴法律規定，他因爲適逢服役的年齡不得離開古巴。作爲白人中產階級的父母極度希望離開國內，就像其他的古巴家庭一樣，他們被迫做出糟糕的決定，看是要犧牲兩個孩子，還是能救一個是一個；他們決定離開，並計畫稍後再將艾斯特維茲接出國。但是當艾斯特維茲的父母終於有能力將他弄出古巴時，他卻拒絕了。他無法原諒父母當年將他留下的決定。在一九八〇年代初家庭重聚方案實施期間，他的父母返回古巴探望他，但這幾回的旅途勞頓代價卻是他們的健康。他的母親在一趟旅行之後陷入昏迷，六個月後甦醒卻忘了她會將兒子留在古巴。等她想起來了，記得的卻是她的藝術家兒子對她說抱歉，因爲他只畫黑白作品，而以此爲由拒絕爲她畫一幅天堂鳥。他的父親則罹患了心臟病，醫生准許他大啖美食，因爲已然藥石罔效。雖然父親病危，艾斯特維茲卻無法前往邁阿密探視，因爲在古巴的美國移民官員以他有逃脫之虞爲由，拒絕發給他簽證。

艾斯特維茲和他的妹妹再度相見，已經是三十年後的事了。有一年，他們甚至就站在柏林圍牆的兩頭。終於在一九九四年，當艾斯特維茲前往墨西哥參加書展時，這個當年遭犧牲的哥哥與他那受拯救的妹妹相會。望著眼前已經長大成人的妹妹，艾斯

特維茲還能看到當年那個僅及他腰高、綁著兩根長辮子的八歲女孩；看到這個八歲女孩對他說再見，手裡還緊緊抓著他漏夜在公營商店外排隊，好在店家早晨一開門就能搶得第一為她買來的娃娃。

我前往拜訪他住在邁阿密的政府資助公寓（subsidized federal housing apartment）裡的父母。「妳瞧我們有多窮，」他母親說：「所有的東西，我們擁有的一切，都寄回古巴了；這就是為什麼我們從來不曾擁有屬於自己的東西。」當我要離開時，她想起了放在櫥櫃裡的那個娃娃，於是將它取了出來。她說「妳看」，而我看到的是一個從未闔眼的娃娃。

維克特·傅樂來密西根時就住在我家，所以我們有機會徹夜聊天。我提出許多有關古巴大眾文化和語言的無知問題，他因此說我們的對話應該稱為「給新進古巴人的導論課程」。有天夜裡凌晨三點，維克特對我說：「我再也不要來這個國家了。我得知道我是為何而來？我不是為了享用食物而來，也不是為了給家中即將出生的寶寶帶回點東西。我可不想變成妓女。」

邀請維克特到美國引發我自己什麼樣的道德危機呢？那個晚上我覺得十分內疚。

維克特和我，一個是黑人男性，一個是白人女性，我們的身分角色涵蓋了所有用來區分兩種古巴人的性別、種族和階級。從他的角度來看這場「通往古巴的橋樑」研討會，我注意到他對古巴裔美國人回歸祖國、勇敢藐視父母和流亡社群權威以返回島嶼、感覺自己與失落的世界、夢想、情感有所聯繫的英雄式故事感到不耐。與會的所有古巴裔美國人雖然穿著休閒卻不失體面；許多人身穿上等的羊毛衫、絲質衣料及皮夾克。而維克特只在背包裡裝著短上衣和牛仔褲。研討會後我們花了幾天的時間，到二手商店給他自己和家人添購衣服鞋子。他告訴我，他所有親人還有許多鄰居都期待著他的禮物。

我們也花了很多時間逛書店。維克特關於世界文學、後現代理論、性別與性欲特質（gender and sexuality）的新進研究趨勢上的豐富知識，令我印象深刻。顯然他善用在古巴國家圖書館擔任館員的那幾年時光。有天他看到以撒·巴西維斯·辛格（Isaac Bashevis Singer）的演講海報，建議我們應該前往出席。我語帶訝異地問他：「你是說你也讀過辛格的作品？」他回道：「我當然讀過辛格的东西；怎麼了？妳以為我們在古巴不知道有辛格這位作家嗎？」等我們到了演講舉辦的地方，眾人對這個眼神羞澀的高大黑人男性投以疑問的眼光。之後維克特惱火了：「為何我是裡面唯一的

黑人？辛格是個很棒的作家。」但尤有甚者，維克特懂詩，他常將北美詩作譯成西班牙文並能倒背如流。他讀過最精彩的作品，每個詩人他都領略過，即便是我提及的女詩人：艾密麗·狄更生（Emily Dickinson）、伊麗莎白·畢蕭（Elizabeth Bishop）、安妮·薩克頓（Anne Sexton）。是的、是的、是的，這些詩人的作品他都會拜讀過。

離開美國之前，維克特要求我帶他去五金行。一個週日下午我開車載他到王牌五金商店，他在購物推車裡堆滿了各種不同的黏劑——樹脂、黏著劑、可用來黏鞋底、防止水龍頭漏水及修補裂縫的黏膠。我說這看來好像他要把他的人生給一片片黏起來。他笑著給我個鬼臉說：「是的，我身心失調。」^[2]

之後我趕緊帶著維克特到邊境書店（Borders Bookstore），在那艾倫·金斯伯格（Allen Ginsberg）^[3]正在為他的詩集舉辦簽書會。來見金斯伯格也是維克特的主意。這次，當我承認我從未讀過金斯伯格的任何作品，換他感到訝異了。「什麼！從來沒唸過金斯伯格的東西？他可是我的英雄呢！」等候簽名的隊伍橫跨了整個旅遊書籍部門。我問維克特是否在意這樣的排隊等候？他笑說以古巴的標準來看，這不算什麼；他稱這不過是「周日的消遣活動」。

輪到我們時，我們各自將詩集《狂嘯》（Howl）擺在桌上，看著金斯伯格在書上簽名。金斯伯格將書交還給我們時間維克特是從哪來的？維克特回答：「古巴。」金斯伯格回說：「你知道嗎？一九六五年我到古巴時被踢了出來。」維克特說他知道這回事，但是他保證現在情況已經不一樣了，金斯伯格現在到訪古巴將會受到年輕一代詩人的熱烈歡迎。但是作為一名非裔古巴離散詩人，維克特最想對金斯伯格這位典型的猶太離散詩人說的是：金斯伯格是他最欣賞的詩人，還有，有一天他也會寫出古巴人的《狂嘯》，開頭都是這樣的詩句：「我親見我這一代最有才智的人為瘋狂所摧毀，裸著身子，歇斯底里赤身挨餓……。」

但維克特沒有足夠時間表達他的尊崇之意。我們與這位美國偉大叛逆詩人的會晤結束了。忙著為下一本書簽名的金斯伯格已經忘了我們。

[2] 此處原文為 I've come unglued，在此 unglued 有身心失調與支離破碎的雙重意涵。

[3] 以詩作《狂嘯》（Howl）聞名的美國詩人；該詩稱頌被稱為「避世青年」（Beat Generation）的文學流派理念，金斯伯格本人即為其中的一份子。「避世青年」對美國後現代主義文學影響深遠，該派人士作品打破傳統文學創作常規，不重結構與形式；金斯伯格的作品還曾因內容猥褻引發爭議。

第六章 讓你傷心的人類學

當我坐下來記錄我的故事時，我清楚知道，我想要扼住讀者的咽喉、讓她的心破碎，然後再使其癒合。因著這樣的意圖，我無法自我區分，說這部分是給理論家的，這部分是給詩人的，這部分是給編輯的，而這部分是給只想為我的經驗提供證明的剛愎民族誌學者。

—— 朵拉思·愛麗森¹，〈皮膚：談性、階級和文學〉

(Dorothy Allison, *Skin: Talking About Sex, Class, and Literature*)

但是你可能會說，如果我不想在德州，為何我會站在一間懸掛著吊燈的旅館的講台前？我不知道那是我體內的移民，還是我體內的精神官能症患者，但我就像那樣。雖然我在這裡，但我想像著某個我應該處身之地。所以我不停地折磨自己：這裡是否就是穿越漫長隧道的航行所導向之處？這是否就是我父母離開古巴的原因？

就像越南佛教僧侶一行禪師（Thich Nhat Hanh）¹所鼓勵的，我應該試著安住當下。如他所言，我們不應該「爲了抵達終點的緣故而犧牲旅程」。所以我提醒我自己我在這裡，我在美國民族學學會的會議上，基於一個非常好的理由：爲這種對我來說很重要的事進行辯護。對我而言很重要的事是：今年的會議是由一位墨裔美籍的人類學家荷西·李蒙（José Limón）所籌畫；新任的美國民族學會會長雷納托·羅薩爾多（Renato Rosaldo）²也是一位墨裔美籍的人類學家；拉丁裔的人類學家在議程中高度可見（這可能是第一次也是最後一次）；且我們所有討論的主題都是邊界。

我在這裡是因爲我是一名處於邊界的女性：介於各個地方之間、介於各種身分之間、介於各個語言之間、介於各種文化之間、介於渴望與幻想之間、一隻腳在學院內，另一隻腳則在學院外。但是，我在這裡也是因爲對於墨裔美籍學者的人類學批判，以及墨裔美籍作家具創造力的書寫，我欠了智性上的債。翻轉人類學鏡子的是墨裔美籍批評家而非努爾人（Nuer）³，他們質問外來者素常描繪他們的方式，並提供他們自己較複雜、較破碎的呈現，凸顯出誰有權爲他們發言的問題；而這始於亞美立科·帕瑞得司（Américo Paredes）⁴。把文化詮釋中主觀性（subjectivity）的粗暴角色扭曲帶回家的是墨裔美籍學者的批判，那是藉由指出英語系美籍人類學家所做描述的不真實，甚至更糟的是缺乏幽默感；這些人類學家無法明白當地人何時開玩笑，何時嚴肅談話，所以才生產出有關他們意欲描述之社會的拙劣作品。⁵再者，女性墨裔美籍詩人及作家創造了新的自我表徵（self-representations），那不止包括女性主義，

¹ 美國當代女作家，積極參與婦運，曾編婦女雜誌、開女性書店、協助建立婦女庇護所。

² 當今國際社會中最具影響力的宗教家之一，以禪師、作家、人道主義者聞名於世。

³ 與妻子米雪兒·羅薩爾多（Michelle Rosaldo）同為人類學家，都以菲律賓的伊朗革族（Ilongot）為博士論文的田野研究對象。雷納托研究該族獵首（headhunting）習俗的歷史，米雪兒則研究該族情緒的概念。兩人後來都受聘於史丹佛大學。一九八一年，他們再次回到菲律賓從事田野調查，米雪兒死於意外墜落。

⁴ 東非最大的部族之一，因英國人類學家伊凡·普里查（Evans-Pritchard）的調查而聞名。

⁵ 墨裔美籍作家，作品聚焦於美墨的邊境生活。

還為所有拉丁裔女性在地圖上標出了邊界。³

我說我在此為這種對我來說很要緊的人類學進行「辯護」，意指它遭逢責難。那種方式或許太過強烈以致難以從事，但近來對於人類學逐漸成為「詮釋的藝術大師」(interpretive virtuosos)所策動的「激進份子藝術」(activist art)，人們有著極大的焦慮。⁴而且說人類學正在經歷另一種可怕的身分危機，是一點也不誇張。過去一直有各種危機，都是關於人類學與各種事物的共謀，包括：征服、殖民主義、功能論、表徵的現實論形式、種族主義、男性支配。但這門學科總能度過風暴，而變得更強壯、更有包容力，同時更有爭論性、更加確認自身。

然而，這次它可能無法那麼容易復原。有許多嚴重的問題。在眾多問題中有一項是：人類學已經失去對「文化」概念的獨佔權，而那會是它與生俱來的權利。「文化」概念現在不只跨學科地使用，在一個漸增的全球社會（盡力理解其各式多元文化主義）裡更跨出了學院。⁵甚至連人類學的次要文類——民族誌——也成了各種學者、作家、藝術家、舞者、導演、脫口秀主持人的新歡。在我們的時代，在這個特別的時期（承擔證言與見證，提供了對真理唯一且依然不穩定的把握），各種表徵的形式都該向其根源致敬，這些根源存在於述說、傾聽、謄寫、轉譯與詮釋的民族誌經驗中。

你會認為所有這一切都該讓人類學家以自己為榮。多麼令人驚訝——我們對世界的憧憬實際上是被世界所需要。而我們的先見之明多麼難以置信，對吧？但這些「佔用」的問題是，它們威脅不讓人類學在學院裡有立足之地。人類系過去一向扮演的角色是，在其他人不願去的非主流之地從事研究的流浪者的熔爐，但這角色近來逐漸被國際機構和區域研究計畫所佔據。人類學家大多已經拋棄他們的舊角色，亦即作為我們現代不滿之「起源」的專家，而我們有太多人現在都在家裡做研究，還有什麼讓我們與眾不同的嗎？人類學最終已變得非必要了嗎？

針對這種對我來說很要緊的人類學，批評家聲稱，人類學要存活到下個世紀必須付出的代價是，變成科學或冒險變得什麼都不是。人類學一直都不安穩地站在人文與科學的邊界。但近年來，有更多的人類學家（以及感興趣的局外人）希望在科學的領地直截了當地安置這門學科。他們說，還不會太遲。如果人類學「怪異的傾向」（後現代主義、女性主義、相對論、多元文化論）能受控制，而人類學家受囑「為了經驗及統計研究的保守嚴苛，拋棄主觀敘事的樂趣」，那麼人類學還可以「重新征服」。

明顯的是，有重要的戰略理由誘使人類學家重新塑造自己的學科，其所使用的方式可讓人類學以作為科學的形式發展得更好。思考一下，如同一九九四年的系所調查

報告指出：「學院中的人類學是一個很小的學門，稀疏地散布在這片土地上。」「全國二千一百五十七所學院與大學裡，目前只有百分之十六有提供人類學學位。」再加上這個事實：「在學院裡，人類學的規模意味著，比起那些較大的學門（如生物學、心理學及歷史），它的課程較為脆弱而難以改變。」⁷

人類學，你是一個多麼易受傷的觀察者！如果你想試著在學院中保有你的茅草屋，那麼你可能必須跳進科學家的懷抱裡。

但是你提醒了我，我不是在德州發表人類學受科學家誘惑的演說。不，我在這裡有別的任务——為這種對我來說很要緊的人類學進行辯護，使其免受人文主義者驚人的殘忍批判。

四位小組討論成員都發言了，而我現在必須上場。我是扮演評論人的角色，這意味著我必須針對一些平凡的學術報告，提出精彩的回應，或者戲劇性的回應，而且是在僅僅十五分鐘之內。為了幫助我達成目標，我穿了紅色針織衫、黑色緊身長裙以及高跟涼鞋。我覺得充滿勇氣、準備好要鬥牛，而且有一點點暈眩。我前晚幾乎都沒睡，不停地焦慮和書寫、不停地重寫和焦慮。一個女人就這樣在德州的旅館房裡，聽

著丈夫與兒子睡夢中宛如優雅華爾滋的呼吸聲。我以學院的聲音（我已學會像水龍頭般開關自如）開始回應：

「你們今天聽到的這些論文，以不同的方式，與過去十年來人類學發生的重大轉變進行搏鬥。這轉變是朝向將等同（identification）而非差異（difference），視為我們理論與實踐的關鍵意象。在面對女性主義與少數族群群的文化批判——「在地」人類學各種形式漸增的力量，以及我們世界漸增的邊界化（borderization）——我們傳統的二分法，諸如自我和他者、主體和客體、西方和其他，已變得絕望地不適當。然而，這種朝向相互主體性、自我對自我的關係的轉變，挑戰了人類學論述的邊界，並引發一些重要的問題：轉向等同將帶我們走向人類學更孤立的形式？甚至導致人類學的死亡？另一方面，難道我們不能以較不具天啓的口氣說，藉由引領我們朝向對我們所書寫的對象更深刻的認識及感受，關於等同的可能性與限制的新焦點，正使得人類學最終真的成爲可能。當然，『感受』（feeling）是文學批評家史考特·麥可遜（Scott Michaelsen）和大衛·強生（David Johnson）的報告

中引發爭辯的主題之一，他們的報告力勸我們重新考慮情感的角色，不只是在當代的人類學，也在學院中和文化政治裡。而感受的問題與小組兩位人類學家提出的議題相關：珍·亞當斯（Jane Adams）的問題——我們向誰說話？格林·皮爾斯（Glen Perice）關心的事——鑲嵌在我們於田野中和同夥建立之關係的焦慮。我們該如何說話才不會出賣支配的權力？我們能否以一種有效的方式說話，該方式可將楔子插入交易的厚泥中，一如平常？」

我環顧這個房間，現在時間仍然很早，但已經沒有座位了，人們甚至站在後頭。房裡的寂靜深厚而沉重。到處都塞滿了陌生人，我看到一些熟悉的面孔，同事、學生及朋友。我試著和他們的凝視交會，用這匆匆一瞥傳達我很感謝他們的到來，以及我會盡力表現不讓他們失望。在我屏息的毫秒間，我的雙眼搜尋整個房間，試圖找到他，那位我希望能聽見這些話的人。不，他不在這裡……那真是太痛苦了……但我仍期望……我轉向遠方的右側角落，看到了荷西·李蒙，他看起來很憂愁。但我堅定望著他的方向，繼續說道：

「當荷西·李蒙邀請我擔任這組的評論人時，他警告我，依據他所能收集到的摘要，對雷納托·羅薩爾多作品的批判將會十分嚴厲，甚至令人不舒服。我要承擔這差事嗎？我絲毫不猶豫。如果對雷納托·羅薩爾多的作品有強烈的挑戰，特別是針對他的〈悲傷與獵首者的憤怒〉（Grief and a Headhunter's Rage），我需要對此有所認識。對我來說，〈悲傷與獵首者的憤怒〉是以易感方式書寫的經典作品，完成於所能達到最深邃的民族誌移情。雷納托·羅薩爾多在那篇論文裡聲稱，當田野中他的人類學家妻子米雪兒·辛巴莉絲特·羅薩爾多（Michelle Zimbalist Rosaldo）突然不幸過世，他才開始完全瞭解悲傷中的憤怒的意義，而那是菲律賓賓伊朗革族（Hlongot）獵首的特徵。藉由從悲傷中勇敢地書寫，雷納托·羅薩爾多在似乎不可能重返之際，回到了人類學。」

我匆匆一瞥，看到蓋博從房間的後頭向我揮手。一個多麼美好的眼睛明亮、雙腿修長的男孩。我向他眨眼且微笑，而他再次揮揮手。當他和大衛一起離開房間時，我想向他撒出一張看不見的網，使其免受所有的創傷、疼痛、恐懼及悲傷。我想起從峭

壁上跌落致死的米雪兒·羅薩爾多。那時她正在找尋新田野地點的路上，她有強健的雙腿，毫無懼怕。雷納托和兩個年幼的兒子待在舊的地點。她告訴他讓兩個孩子準備就寢，她將回來讀故事給他們聽。但在峭壁上，她失足跌落。人們前來告訴雷納托這個消息，而他必須到山谷尋找她。然而米雪兒就這麼走了，沒有說聲再見。雷納托把她破碎的軀體帶回紐約的猶太墓園。雷納托離開了菲律賓，而且不再回去。他獨自哀傷許久；此後，在後見之明中，他憑藉記憶與伊朗革族一同哀傷。後來，他又與其他人類學家一同哀傷，藉由寫下一篇當時在人類學史中前所未聞的論文，這不下於猶太人的服喪儀式（*shivah*）：「與失落同住，填補一個人的缺乏，在那些缺席者的臨在中相互連結，給他們……一個不朽的名字。」。

「現在顯然是一個適當的時刻，來討論雷納托·羅薩爾多作品中所有的複雜性及矛盾。隨著雷納托現在成為美國民族學會會長，他的論文〈悲傷與獵首者的憤怒〉標誌了它的十二週年紀念。確實，那篇論文是第一次在美國民族學會會議上發表。它是一篇標誌著轉捩點的論文，不只是對羅薩爾多本身來說，對人類學也是如此。當然，這篇論文值得最仔細而投入的閱讀。我很感

謝史考特·麥可遜和大衛·強生，因為他們從自身的報告展開了那樣的閱讀；而更廣泛來說，也是因為他們藉著將分析視角運用到人類學文本上，來尋求拓展文學論述的界線。我歡迎他們來到這個會場，也希望他們的出席標誌著人類學與文學批評間更多交流的起點。」

我頓時覺得愚蠢，自己就像一個人類學花園派對的女主人，招呼著來自文學批評領地的陌生客人，並試圖讓他們覺得自在。我試著朝麥可遜和強生的方向微笑，而他們只淡淡地回看我一眼。

「然而，我不同意麥可遜和強生許多（其實是大部分）閱讀羅薩爾多作品的方
式。麥可遜指出，羅薩爾多開創了一種『新的情感主義』，但那事實上是一種舊的情感主義，奠基於十九世紀維多利亞時期的女性文化，並在『二十世紀晚期……在佛洛依德主義、結構主義、後結構主義之後數十年』顯得不合時宜。他覺得（確切來說是認為），文學和人類學的學者正返回吸引納撒尼爾·

霍桑（Nathaniel Hawthorne）⁴和哈里耶特·比徹·史托（Harriet Beecher

Stowe) 的問題中，亦即返回普世人道主義的思維中。強生則發現近來轉向的疑點：將民族誌調查早先的「客體」(文化的他者) 視為主體(像我們一樣的存有)。他覺得(確切來說是認為)，這種廢止超越的觀察者之意識型態的趨勢，太過強調民族誌裡的個人經驗。在他看來，困難在於個人經驗『是無人有義務相信、信任，甚至承認的事物』。

雖然麥可遜和強生二人都聚精會神地閱讀羅薩爾多，但他們很奇特地選擇忽略他的一項中心論點，亦即觀察者的立場在社會分析(我想也包括文學分析)中扮演的主要角色。讓我說得更白話一點：我想知道麥可遜和強生來自哪裡？對他們來說，在他們的批評中最危急的是什麼？我只能開始猜想問題的答案，因為他們對自己的知性過程與批評都沒有反思。但當我以女性主義眼光閱讀他們時，我發現明顯的是：我們看到兩個男人在批評一個使自己非常脆弱的男人的作品，而他們卻拒絕讓自己在如何閱讀這件事上顯得脆弱。很難不想起哈洛·卜倫(Harold Bloom)和影響的焦慮(anxiety of influence)。⁶ 很難不以男性作者戀母弑殺有權勢的男性文壇前輩的典型劇

碼，來看待麥可遜和強生的批評。很難不在這些批評中看見兩個年輕學者，藉由斬殺父親來獲取『一顆頭顱』——唉，這不會是學院裡第一樁獵首事件。」

我知道我一直有小聰明，甚至是惹人厭的小聰明。麥可遜和強生直視前方，越過了我，也越過聽眾。

「我的詮釋因為以下事實而更加複雜：羅薩爾多是位文學之父，他自覺地採取女性主義(甚至是『女性』)的立場，他可以說是穿著異性服裝。在《文化與

⁶ 美國十九世紀的文學巨擘，擅用象徵手法寫作，揭露人物內心的衝突，以及諷刺人性的黑暗面，後人稱為心理小說的開創者。

⁷ 美國十九世紀反奴隸制度作家，著有《黑奴籲天錄》(Uncle Tom's Cabin)。

⁸ 哈洛·卜倫是美國當代著名文學教授、批評家，曾任教於耶魯大學、紐約大學及哈佛大學。「影響的焦慮」為其使用的術語，指詩人對前輩會有一種愛恨交織的焦慮，因為詩人總覺得前人已表達過自己想要表達的情感。

真理》(Culture and Truth)一書中，他直言批評韋伯(Max Weber)的「男性」倫理「低估了『女性弱點』與『非男性狀態』在分析上的可能性，像是憤怒、虛弱、挫折、沮喪、窘困和激情。」。他敢於述說他的悲傷、他的失落、他的憤怒，是的，他敢於賦予情感特權，他敢於成為『女性』——亦即以我們文化邏輯所界定的女性，以及我們對於自身書寫的性別歸類方式下的女性。而兒子們便立刻現身斥責他不夠男子氣概。」

說到這裡，我停了下來。我想此刻我可以喝點東西。但後來我想起，我把裝冰水的杯子留在我一直坐著的講台的遠端。我必須以乾渴的喉嚨繼續下去。

「這項斥責是以米雪兒·羅薩爾多之名進行。麥可遜寫到，雷納托將哀痛視為儀式中某種無法崩解之物，『因為情感是原初、真實且根本的人性。』」然而，他以一種近乎邪惡的正義感指出，相反地，『米雪兒主張，情感最初是藉由例行公事與儀式的機制產生。』他下了結論(我認為很殘酷)，米雪兒的死『最終允許』雷納托『批判她』。而更傷人的是，他還補充道，米雪兒的死

給了雷納托對於民族誌權威的全新感受，亦即他『可以感受到伊朗革族所能感受的一切，他在自己身上辨識出他們的情感，包括他們的憤怒……這種悲傷中的『憤怒』經驗，對伊朗革族和雷納托來說都是一樣的。』強生的批評沿著這條嚴厲的路徑，他堅持不理會朝向主體性的新轉變，『人類學需要一個客體』，而『這個客體就是米雪兒·羅薩爾多死去的身軀』。她的『無生命的身軀保證了主體(民族誌中的我)立即改變位置……人類學藉由她死去的身軀發現了自身。』聽著這些粗魯的話是非常痛苦的，特別是對這裡許多認識米雪兒·羅薩爾多的聽眾來說。有人想為這種語言的使用來哀悼，那種語言使得米雪兒·羅薩爾多復活，只為了再次殺死她。然而，我願意相信也必須相信，麥可遜和強生拼命想從米雪兒·羅薩爾多的觀點來設想(悲傷與獵首者的憤怒)。我想他們是誠心感到必須試著聽見她的聲音，捍衛她所主張的人類學，設法記得她依然活著的作品。」

我的脈搏開始加速。我準備說出一直壓抑著的話，以及我認為在聰明機智的演說之後有權說出的話。

「米雪兒·羅薩爾多的死亡帶給我巨大的衝擊。當她死亡的消息傳到在普林斯頓的我們耳中時，我還是個研究生，剛從西班牙北部做完一年田野調查回來。這個消息令我害怕，使我惡夢連連。就在一年前，我才在普林斯頓聆聽米雪兒·羅薩爾多演講。」

172

我還記得的是：她坐在研究室長桌的前頭，有耐性地撥著橘子並享用，一片一片進行，就像她演講一樣。而她捕捉到我的一瞥，我想她很強悍，一點都不柔弱，她是那種不放鬆任何事的女性世代。後來，我並沒有試著與她交談，我覺得太虛弱，對每件事都太不確定了。

「而我想著這麼一位強健、重要的女性主義人類學家怎麼會死呢？並且是死在田野中，在那個充滿象徵主義的地方，在那裡身為女性的我們變成『名譽男性』（honorary males），且有足夠的男子氣概可以被接納進入人類學俱樂部，這個俱樂部深植在關於異國他鄉的男性探索和男性沉思。」

是的，最令我感到驚嚇的是：你可能在從事田野工作時死去，而且死亡的危險是真實的，因為比起與我們同時代的人一起面對我們自己的有限性，田野工作不會比較容易。

「我們只能開始想像，如果米雪兒·羅薩爾多今天還活著，女性主義人類學可能會採取那個方向。麥可遜和強生努力使米雪兒·羅薩爾多復活，並使她關於情感的作品與其悲傷丈夫的作品相互較量，但我並不認為他們對她有任何幫助。從最好一面來看，他們以施恩於她的態度來承認她的作用；而從最壞一面來看，麥可遜和強生是無情而麻痺的，他們談論她的方式是只把她視為軀體。對我來說，雷納托似乎從未這麼做；相反地，在哀悼及治癒的過程中，他將米雪兒的生命和工作面向整合到自己的生命和工作中，包括她的女性主義、她對情感之語言的關注，以及她對於消弭公私界線的重視。我們應該要尊敬死者，絕不要走在他們的墳上，如果我們可以有助於此的話。」

173

曾經在密西根一個特別陰鬱的日子裡，我在前往辦公室的途中停了下來，凝視著

古人類學研究室裡的頭顱。我就像一名中世紀的苦修者，讓自己的臉靠近頭顱、默想自己的死亡，思考自己所依附的這門知性學科的遺產，該學科讓這一切所包裹：墓穴、墓碑、葬禮、一層一層挖出死去的文明、留給那些不再與我們同在之人的祭物。如同李維史陀在《憂鬱的熱帶》(Tristes Tropiques) 這本最憂鬱的民族誌裡所說，這門學科是「如此受自責所折磨」。¹⁰ 通常當人們發現我是人類學家時，他們會問：「妳最近有挖到任何有趣的骨頭嗎？」

「〈悲傷與獵首者的憤怒〉本身就是一種墓碑，是米雪兒·羅薩爾多的紀念碑，我們必須輕輕踩在其上。對我來說，那篇文章清楚標誌了羅薩爾多以人類學家的身分在菲律賓旅居的終點。雷納托被迫與米雪兒分開，也與伊朗革族分開，儘管他在情感上與智性上緊握著他們。但那樣的結束也標誌著一個新的開始，對雷納托而言是個起點——回家。就在發表〈悲傷與獵首者的憤怒〉之後，雷納托積極地以墨裔美籍知識分子的身分出現，並發展他作為探討美國公民身分意義之理論家的立場。他過去不從墨裔美籍人士的邊境觀點來從事在菲律賓的研究，而是依據哈佛訓練的人類學家觀點，這觀點深受古

典的文化概念（只能在原住民的土地上述說原住民）所影響，此文化概念仍與邊界無關。人類學家能變得與邊界有所關連，多虧了墨裔美籍作家（如安札杜瓦和西斯那羅）的作品，他們必須在詩歌、神話和小說中，發明他們自己的領域人類學 (borderland anthropology)，因為那不存在於學院中。」

不，他還沒來……。痛苦太多了。我想我明白，其實我不明白。我仍希望……。他們晚一點將告訴我，當我演講時，他獨自坐在大廳。

「我認為繼佛洛依德主義、結構主義及後結構主義之後，在當前文化人類學及女性主義書寫中，出現與情感接合的努力並非偶然。我想我們所看見的是，標示我們還無法定義之中介空間的努力，那空間是介乎熱情與理智之間、分析與主觀之間、民族誌與自傳之間、藝術與生命之間的邊緣地帶。例如，想想圍繞著比爾·提·瓊斯的舞蹈作品〈寂靜／這裡〉(Still/Here) 的爭論，該爭論是由阿雷娜·克羅齊 (Arlene Croce) 在《紐約客》(New Yorker) 的文章所引發。克羅齊在文中宣稱她拒絕觀看此舞蹈，因為瓊斯所使用舞蹈

的靈感來自HIV陽性反應舞者的運動，以及愛滋病患的錄影見證，這將使

175

舞蹈的藝術轉為『受害者藝術』，亦即一種『移動的醫療秀』。如同霍米·巴
a) (Homi Bhabha)⁹所記，攪擾克羅齊關於所謂『受害者藝術』的是，它的
效果在於『引發同情和共謀，而非冷漠的批判閱讀』。¹¹圍繞這件作品的焦慮
是，它將證明超出批評的範圍，亦即無法被討論。但真實的問題是，我們需
要其他嚴厲而非冷漠的批評形式；不對淨化(catharsis)免疫的批評形式；
以我們必須開始試著想像的方式而能易感地回應的批評形式。」

幾個月後——從聖地牙哥一場有關女性健康的研討會歸來，在那裡我想我使自己
極度脆弱，因為我述說了自己恐慌的經歷——在一架飛機上，我將坐在一位來自底特
律的女人身旁，她的母親遭人殺害。我將以帶著震驚而非同情的聲音說道：「妳的母
親被殺害了！」是的，一個嗑藥的送報生幹的。我將看著這個女人的臉問道：「妳不
憤怒嗎？妳如何在失去母親後繼續生活？妳如何帶著兇手還活著這個事實活下去？」
而她將告訴我：「我歸屬一個名為『謀殺案受害者家屬尋求和解』(Murder Victims
Families for Reconciliation)的團體，我反對死刑。我沿著加州海岸旅行，和立法

者、受害者、教師談話，教導他們無法以更多暴力來解決暴力的道理。我們必須原
諒。」我會認為這個女人是我路途中的另一個天使，她提醒了我，哀悼「並非取代死
者，而是為其他事物騰出地方，來和過去建立關係……我們把過去帶到現在，我們允
許自己經歷我們所失去的，以及我們之所是(what we are)，儘管有失落」。¹²如同我
從雷納托·羅薩爾多那學到的，伊朗革族不肯原諒，而他們不肯原諒的是死亡。不，
死亡不能被原諒。我能極其誠實嗎？我很害怕，太害怕了以致於甚至無法想像獵首。

176

「麥可遜問道：『悲傷和眼淚有何價值？人們如何能為了生命政治(life
politics)的目的而使用它們？』讓我試著回答一個也許意圖成為修辭問題的
提問，該提問並不真的渴求答案。我想起電影《浩劫》(Shoah)，它用盡了
悲傷，因為所有眼淚都已流盡。克勞德·蘭茲曼(Claude Lanzmann)¹³的目

⁹ 曾創辦芭雷評論雜誌。一九七三—一九九八年間，擔任《紐約客》的舞評家。
¹⁰ 哈佛大學英美語文學系教授，享譽國際的後殖民理論家。
¹¹ 法國著名作家和電影導演。

的不在於呈現源自過去的恐怖意象，而是要與述說大屠殺故事的不可能性搏鬥。他的努力在於『拍攝失落』，他想要讓『死著的缺席在影片中出現』。蘭茲曼帶著他的攝影機回到幾處平凡的地點，在那些地方，猶太人從平常的世界轉到了集中營的世界。他回到車站大樓、鐵道、月台，這一切彷彿和一九四二年時一樣，一點都沒有改變。蘭茲曼說：『我需要鐵的永久和鋼的永恆，且讓自己附著其上。』他拍攝了穿越集中營世界與另一個世界之間界線的倖存者。他拍攝過去與現在的距離、生者與死者的距離。『他們可以跨越，但他們和我們都只能活在現在。』¹³

不，我們只能活在現在。而我正在這裡——德州，我之前不認為我想在這裡，但既然我在這裡，我就深呼吸、微笑、慶幸自己活著，並且就像通俗肥皂劇的明星，或是帶著吉他的西部鄉村歌手，我看著我的聽眾，準備大聲說出昨天深夜寫下的字句，或當時我很疲累，只想去睡覺，而且忘了所有事。我說：

「雖然你稱呼它情感，稱呼它維多利亞時期和十九世紀，但我說，不讓你傷心

的人類學就不值得從事。」

而我是認真的，確實是認真的。因為我的心碎了，因為我希望能聽見我為他吟唱輓歌的人不在這裡，他無法在這裡。

注釋

第一章

- 1 Isabel Allende, *Paula* (New York: HarperCollins Publishers, 1995), 238, 310。亦見我的評論 "In the House of Spirits," in *Women's Review of Book* 13, 2 (November 1995): 8。原標題的拉語 "Of Clay We Are Created" 記譯社 *The Stories of Eva Luna* (New York: Macmillan, 1991)。
- 2 Clifford Geertz, *After the Fact: Two Countries, Four Decades, One Anthropologist* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1995) [中譯本: 《後事真與時: 兩個國家 / 四個十年 / 一位人類學家》· 註譯· 1100頁]。
- 3 George Devereux, *From Anxiety to Method in Behavioral Sciences* (The Hague: Mouton, 1967), 6, 84.
- 4 Clifford Geertz, *Works and Lives: The Anthropologist as Author* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1989), 5-6.
- 5 Geertz, *After the Fact*, 44.
- 6 Kay Redfield Jamison, *An Unquiet Mind* (New York: Alfred A. Knopf, 1995), 7.
- 7 Jamison, *An Unquiet Mind*, 188-189, 203.
- 8 Jamison, *An Unquiet Mind*, 212-213.
- 9 Alice Kaplan, *French Lessons: A Memoir* (Chicago: University of Chicago Press, 1994); Carolyn Kay Steedman, *Landscape for a Good Woman: A Story of Two Lives* (New Brunswick, N.J.: Rutgers

University Press, 1987); José E. Limón, *Dancing with the Devil: Society and Cultural Poetics in Mexican-American South Texas* (Madison: University of Wisconsin Press, 1994).

10 Patricia J. Williams, *The Alchemy of Race and Rights* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1991).

11 Daphne Patai, "Sick and Tired of Nouveau Solipsism," Point of View essay in *The Chronicle of Higher Education* (February 23, 1994).

12 Ruth Behar, *Translated Woman: Crossing the Border with Esperanza's Story* (Boston: Beacon Press, 1993).

13 參見 Gelya Frank, "Ruth Behar's Biography in the Shadow: A Review of Reviews," *American Anthropologist* 97, 2 (1995): 357-359。譯者翻譯本書譯者的序。

14 Kamala Visweswaran, *Fictions of Feminist Ethnography* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1994), 8。參見其在編者羅曼的序。

15 Michael S. Roth, *The Ironist's Cage: Memory, Trauma, and the Construction of History* (New York: Columbia University Press, 1995), 224。參見其在編者羅曼的序。

16 譯者回 Graham Good 的問文被問者在 Ruth-Ellen Boetcher Joeres and Elizabeth Mittman, eds., *The Politics of the Essay: Feminist Perspectives* (Bloomington: Indiana University Press, 1993), 20。譯者文集對於短論文作為女性主義的文類提出了精彩的討論。在人類學裡，短論文一個敘述體裁的典範。Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures* (New York: Basic Books, 1973); James Clifford, *The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1988); and Renato Rosaldo, *Culture and Truth: The Remaking of Social*

Analysis (Boston: Beacon Press, 1989)。短論文一個敘述體裁作為新的實踐民族誌的典範被放在 George E. Marcus, "Contemporary Problems of Ethnography in the Modern Worlds System," in James Clifford and George E. Marcus, eds., *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1986), 191。譯者 - Kamala Visweswaran 在 *Fictions of Feminist Ethnography*, pp.11-12。主張短論文與女性在編者羅曼的序中。

17 關於羅曼諾斯基和小說。參見 Clifford, *The Predicament of Culture*, 92-113, and Visweswaran, *Fictions of Feminist Ethnography*, 4-5。

18 後來，我繼續書寫關於其他來自與西班牙的西班牙。我的西班牙猶太身分的轉譯是我這篇論文的主題。"The Story of Ruth, the Anthropologist," in Jeffrey Rubin-Dorksy and Shelley Fisher Fishkin, eds., *The People of the Book* (Madison: University of Wisconsin Press, 1996)。

19 Gloria Anzaldúa, *Borderlands / La Frontera: The New Mestiza* (San Francisco: Aunt Lute Books, 1987), 3。

20 早到時候，我體驗了許多女兒的愧疚，那是關於我母親的下面切除手術。參見 "The Body in the Woman, the Story in the Woman," in Laurence A. Goldstein, ed., *The Female Body: Figures, Styles, Speculations* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1991)。

21 Bill T. Jones, with Peggy Gillespie, *Last Night on Earth* (New York: Pantheon Books, 1995), 246。

22 Barbara Browning, *Samba: Resistance in Motion* (Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1995): x。

23 參見 H. David Brumble III, *American Indian Autobiography* (Berkeley and Los Angeles: University

of California Press, 1988), and Arnold Krupat, *For Those Who Come After: A Study of Native American Autobiography* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1985)。關於「犧牲品」的翻譯，請見 Judith Okely and Helen Callaway, eds., *Anthropology and Autobiography* (New York: Routledge, 1992)。

24 Elisabeth Burgos-Debray, *I, Rigoberta Menchú: An Indian Woman in Guatemala* (New York: Schocken Books, 1984)。

25 Cherríe Moraga and Gloria Anzaldúa, eds., *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color* (New York: Kitchen Table, Women of Color Press, 1981); Henry Louis Gates, Jr., ed., *Bearing Witness: Selections from African-American Autobiography in the Twentieth Century* (New York: Pantheon Books, 1991)。

26 關於人類學中「本土」概念的轉變，參見 Ruth Behar and Deborah A. Gordon, eds., *Women Writing Culture* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1995)。關於文來由 Geertz, *Interpretation of Cultures*, p. 452。

27 有關的討論包括：Susan N.G. Geiger, "Women's Life Histories: Method and Content," *Signs* 11(1986): 334-351; Bella Brodzki and Celeste Schenck, eds., *Life/Lines: Theorizing Women's Autobiography* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1988); Personal Narratives Group, eds., *Interpreting Women's Lives: Feminist Theory and Personal Narratives* (Bloomington: Indiana University, 1989); Joanne M. Braxton, *Black Women Writing Autobiography: A Tradition Within a Tradition* (Philadelphia: Temple University Press, 1989); Nancy K. Miller, *Getting Personal: Feminist Occasions and Other Autobiographical Acts* (New York: Routledge, 1991)。

— 181 —

28 Sandra Harding, *Feminist and Methodology* (Bloomington: Indiana University Press, 1987)。

29 Donna J. Haraway, "Situated Knowledge: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective," in her *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature* (New York: Routledge, 1991), 196。

30 Jane Tompkins, "Me and My Shadow," in Diane P. Freedman and Olivia Frey, eds., *The Intimate Critique: Autobiographical Literary Criticism* (Durham, N.C.: Duke University Press, 1993)。

31 Susan Rubin Suleiman, *Risking Who One Is: Encounters with Contemporary Art and Literature* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1994)。

32 Tori Moi, *Simone de Beauvoir: The Making of an Intellectual Woman* (Cambridge, Mass.: Blackwell Publishers, 1994), 218。

33 Moi, *Simone de Beauvoir*, 225。

34 Moi, *Simone de Beauvoir*, 250-252。

35 Margaret Randall, "Who Lies Here?" (manuscript, 1996)。

第二章

1 五十年前，將近半數的人口受雇從事農活。目前只有百分之十五的人仍在農地上做事，就如同聖瑪麗山城的情況，當中百分之十二的人是耕地面積不大的農民，正面臨快速的老年化與瀕臨死亡。José Felix Tezanos, "Transformaciones en la estructura social española," in *Francesc Hernández and Francesc Mercadé, eds., Estructuras sociales y cuestión nacional en España* (Barcelona: Ariel, 1986), 52-53。

- 2 卍 Luis Carlos Sen Rodríguez, "Hacia un nuevo compartamiento social?", in *Diario de León*, series on "La guerra civil española en León," Part II, fascículo 12 (1987): 349.
- 3 Raymond Williams, *The Country and the City* (London: Chatto and Windus, 1973), 297.
- 4 參見 Raymond Carr and Juan Pablo Fusi Aizpurua, *Spain: Dictatorship to Democracy* (London: George Allen & Unwin, 1979)。

- 5 Victor Pérez Diaz, *El retorno de la sociedad civil* (Madrid: Instituto de Estudios Económicos, 1987), 404, 442.

- 6 Miguel Delibes, *Vivir al día* (Barcelona: Ediciones Destino, 1968), 115. 亦見 Carr and Fusi Aizpurua, *Spain*, 68.

- 7 Luis Buñuel, *Mi último suspiro* (Barcelona: Plaza y Janés, 1982), 14.

- 8 Barbara Myerhoff, *Number Our Days* (New York: Simon and Schuster, 1978), 74-75.

- 9 垂死村莊的意象就和大部分南歐地區一樣，不應該被誇大。在一九七〇年代晚期和一九八〇年代，接續最初（似乎也是最終）離開村莊而來的是，鄉愁式的回歸鄉村；外移人口將他們在都市努力賺來的錢花在整修老農屋，好用來當作週末和夏日的居所。在許多地方，舊傳統和宗教節慶都復甦了，像是民俗活動與回歸儀式。見 James Fernandez, "The Call to the Commons" (paper presented at Oxford Conference on Forms of Reciprocity and Cooperation in Rural Europe, St. Anthony's College, September 8-11, 1981); Rayna Rapp, "Ritual of Reversion: On Fieldwork and Festivity in Haute Provence," *Critique of Anthropology* 6 (1986): 35-48。而在聖瑪麗山城就像在其他地方一樣，少數年輕人留在村莊裡，開始使用機器在比較大規模的土地上勞動。即便是外移人口也總是回來在老式的家庭經濟上出點力，無論是在慶祝豐收的宗教節慶前收割麥子與黑麥，或是在聖馬丁節 (Saint Martin's

Day) 時宰殺家裡的豬隻。然而不論是過去或現在，這些回來幫忙的人沒有人想過要回來投入農作，或是永遠待在村莊裡生活。對這些佔了人口大多數的外移人口來說，村莊變成一個暫時的綠洲，可從擁擠的公寓和城市中抽身獲得短暫的喘息；也讓幸運地不知如何犁田或擠奶的孫子，能夠花上幾天的時間在街上騎單車遊蕩。

- 10 Walter Benjamin, *Illuminations*, 2nd edition (New York: Schocken Books, 1978), 255.

- 11 Pierre Nora, "Between Memory and History: Les Lieux de Mémoire," *Representations*, special issue on "Memory and Counter-Memory," 26 (spring 1989): 7.

- 12 Nora, "Between Memory and History," 13-14.

- 13 Nora, "Between Memory and History," 16.

- 14 Philippe Ariès, *The Hour of Our Death* (New York: Alfred A. Knopf, 1981), 569.

- 15 Ariès, *The Hour of Our Death*, 28.

- 16 Ariès, *The Hour of Our Death*, 16; Richard Huntington and Peter Mercaft, *Celebrations of Death: The Anthropology of Mortuary Ritual* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990).

- 17 Ruth Behar, "The Struggle for the Church: Popular Anticlericalism and Religiosity in Post-Franco Spain," in Ellen Badone, ed., *Religious Orthodoxy and Popular Faith in European Society* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1990).

- 18 Ariès, *The Hour of Our Death*, 563.

- 19 在葡萄牙的 Alto Minho 地區，人們在做麵包時也會在其上做個十字架。Pina Cabral 認為「透過集體共食，麵包被做為群體的象徵：一種在生理上與精神上維繫生命的共食形式」。見 Joao de Pina Cabral, *Sons of Adam, Daughters of Eve: The Peasant Worldview of the Alto Minho* (Oxford:

Clarendon Press, 1986), 42。因此，在葡萄牙農村就像在西班牙農村一樣，人們說「麵包是神聖的」，這觀念大概普遍存在於南歐地區，在當地麵包長久以來就是農村飲食的主食。例如，在 Sardinia 有句諺語說：「握有麵包的人永遠不會死去。」見 Carole M. Counihan, "Bread as World: Food Habits and Social Relations in Modernizing Sardinia," *Anthropological Quarterly* 57, 2 (1984): 50。

20 由死亡所建立的聖餐／社群與基督間的連結，也保留在其他的儀式中。其中之一便是有亡者的女性親屬參與的「提供祭品」，在每週日彌撒的奉獻儀式中，她們跪在祭壇底座，接受神父朗誦「我們的父」並點燃蠟燭以紀念亡者。在村莊社群的目擊之下，這項提供祭品的儀式持續一整年，在一個又一個的週日彌撒中追憶辭世之人；為了提供祭品，死者家屬「給」神父一些麥子。同樣地，在萬聖節 (All Saints' Day)，婦女也在彌撒之時提供麥子為祭品，將之放在籃子裡並以點燃的蠟燭環繞著，好讓神父可以將這生命的主食轉為為死者舉行的彌撒。

21 Maurice Bloch and Jonathan Parry, eds., *Death and the Regeneration of Life* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), 3-5。

22 Sandra Ott, *The Circle of Mountains: A Basque Shepherding Community* (Oxford: Clarendon Press, 1981)。

23 Behar, "The Struggle for the Church."

24 Jacques le Goff, *The Birth of Purgatory* (Chicago: University of Chicago Press, 1984)。

25 參見 Natalie Zemon Davis, "Ghosts, Kin and Progeny: Some Features of Family Life in Early Modern France," *Daedalus* 102, 2 (1977): 87-114。這是關於「天主教救贖的互助經濟」的有趣討論。在十六和十七世紀，因為與社群制度的連結，天主教的喪葬傳統與基督教對待死者的去儀式化方式具有緊強關係，基督教不將死者當作一種「年齡組」，而是聚焦於「世上向前推進的家庭之前」。這種轉變似乎類似於最近發生在西班牙農村之事。然而，就像本文其餘部分指出的，「家庭之前」的概念受到重新

定義社群領域的年輕天主教徒所挑戰。

26 參見 Ruth Behar, *The Presence of the Past in a Spanish Village: Santa Maria del Monte* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1986; revised edition, 1991)。

27 據我所知，在其他西班牙地區，如傳統上具有類似壁龕的墓園禮拜堂的 Galicia 農村，壁龕無關乎農民生活終結的象徵性認知。初代的基督徒將逝者埋葬在洞穴中，而數個世紀以來，將過世之人安置在教堂的牆上更為常見，又或者在西班牙歷任國王的例子，是安放在皇家祠堂的牆上。但我主張，在西班牙的這個地區，壁龕是一種新現象，代表與先前安葬型態全然不同的改變，因而有必要從歷史與文化變遷的角度提出詮釋。

28 有關歷史背景，參見 Judith Laikin Elkin, *Jews of the Latin American Republics* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1988), and Robert M. Levine, *Tropical Diaspora: The Jewish Experience in Cuba* (Gainesville: University Press of Florida, 1993)。

29 這個較之平常接近地面的「靠地坐」姿勢，作為「因應個人情緒狀態的身體姿勢調整，將身體放低到個人的感覺高度，是懊悔與憂傷的象徵表現。」參見 Maurice Lamm, *The Jewish Way in Death and Mourning* (New York: Jonathan David Publishers, 1969), 112。

30 一九八八年七月十四日，正好是我外公過世整整一年，我震驚地獲悉自己已被提名為麥克阿瑟學術會員。我要將此榮譽獎助獻給他，並將之用來探索死亡、歷史與記憶的新研究路徑。

31 Robert N. Bellah, Richard Madsen, William M. Sullivan, Ann Swidler, and Steven M. Tipton, *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1985), 153。

32 James Clifford 已經論及民族誌書寫中瀰漫著「消逝的原住民之主題」。如同 Clifford 指出的，生活方

式的消失、人群的置換或有時甚至被摧毀，以及傳統可能失去；然而，他也質疑他稱之為「野蠻的寓言」。這指的是普遍存在的敘事結構，人類學家透過它在銘刻消逝的文章中，捕捉、編纂、認可與補救消逝的過往。參見 James Clifford, "On Ethnographic Allegory," in James Clifford and George E. Marcus, eds., *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1986), 112-113。同樣地，Renato Rosaldo 也做出類似的呼籲，要我們注意掌控殖民主義代理人（隱約地包圍了人類學家在內）的「帝國主義者的鄉愁」，他們「哀悼他們自己所改造的過往」。參見 Renato I. Rosaldo, "Imperialist Nostalgia," in his *Culture and Truth: The Remaking of Social Analysis* (Boston: Beacon Press, 1989), 69。

33 Nora, "Between Memory and History," 12.

34 Michel de Certeau, *The Practice of Everyday Life* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1984), 86-87.

35 我要將這洞見歸功於 Loring Danforth，在這篇短論文的書寫期間，他的鼓勵對我來說十分重要。這篇短論文除了獻給我的祖父外公，也要獻給於一九八九年夏天辭世的潔思塔·拉瑪札雷 (Justa Llamazares)。她是我在聖瑪麗山城最敬愛的人之一。她不出惡言、心地善良，又是個敏銳的社會分析家。她同時也是具有高尚宗教品德的人。在佛朗哥統治早期的濃厚天主教氛圍中，諷刺地，逝世的吉普賽人不再為村莊裡的教堂所接納，而潔思塔為一個剛生產並有產後出血症狀婦女的吉普賽家庭敞開大門。她也是那種會接納四處遊歷的人類學家的人之一，而我將會懷念她。

36 Johannes Fabian, "How Others Die — Reflections on the Anthropology of Death," in Arlen Mack, ed., *Death in American Experience* (New York: Schocken Books, 1973), 198.

37 參見 Renato I. Rosaldo, "Grief and a Headhunter's Rage: On the Cultural Force of Emotions," in his

- Culture and Truth*; Renato I. Rosaldo, "Death in the Ethnographic Present," in Paul Hernadi, ed., *The Rhetoric of Interpretation and the Interpretation of Rhetoric* (Durham, N.C.: Duke University Press, 1989); Loring M. Danforth, *The Death Rituals of Rural Greece* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1982).
- 38 Alvin H. Rosenfeld, *Double Dying: Reflections on Holocaust Literature* (Bloomington: Indiana University Press, 1980), 14.
- 39 Judith Laiken Elkin, "Recoleta: Civilization and Barbarism in Argentina," *Michigan Quarterly Review* 27, 2 (1988): 237.
- 40 Michael Taussig, *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man: A Study in Terror and Healing* (Chicago: University of Chicago Press, 1987)。參見羅薩爾多 Renato Rosaldo 羅薩爾多 Elkin 和 Taussig 的總論兼導。
- 41 de Certeau, *The Practice of Everyday Life*, 191.
- 42 de Certeau, *The Practice of Everyday Life*, 195.
- 43 參見 Rosenfeld, *Double Dying*, 18-19.

第四章

1 Carol Becker, *The Invisible Drama: Women and the Anxiety of Change* (New York: Macmillan, 1982)。參見羅薩爾多 Nereida Garcia-Ferraz 和羅薩爾多羅薩爾多 Elkin 的總論。

2 Alice Miller, *The Drama of the Gifted Child* (New York: Basic Books, 1990)。

- 3 Marjorie Leonard, "Fear of Walking in a Two-and-a-Half-Year-Old Girl," *Psychoanalytic Quarterly* 28(1959): 29-39.
- 4 Henry Louis Gates, Jr., "A Giant Step," *New York Times Magazine*, December 9, 1990, 34-35.
- 5 Oliver Sacks, *A Leg to Stand On* (New York: Harper and Row, 1984), 134-135, 156-157, 161-162.
- 6 奧利維·沙科的故事裡充滿男性沙文的英雄主義。在他故事中的女性都是基層的護士與助理。
- 7 Carol Gilligan, "Joining the Resistance: Psychology, Politics, Girls and Women," in *Michigan Quarterly Review*, special issue on "The Female Body," 29, 4(1990): 512. Reprinted in Laurence A. Goldstein, ed., *The Female Body: Figures, Styles, Speculations* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1991).
- 8 Dana Crowley Jack, *Silencing the Self: Women and Depression* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1991).
- 9 Gilligan, "Joining the Resistance," 531.
- 10 Judith Stacey, "On Resistance, Ambivalence and Feminist Theory: A Response to Carol Gilligan," *Michigan Quarterly Review* 29, 4 (1990): 537-546。原載於 Goldstein, *The Female Body*。
- 11 Richard N. Coe, *When the Grass Was Taller: Autobiography and the Experience of Childhood* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1984), 9.
- 12 Sandra Cisneros, *The House on Mango Street* (New York: Random House, 1991, orig. 1989), 80, 88-89, 108.
- 13 一九九二年三月三號的電話訪談。除了與我長談她的作品，珊卓·西斯那羅也大方允許我閱讀，她十三歲至十五歲的日記。我希望能夠有其他機會提及當中更多的細節。

- 14 Salman Rushdie, "Imaginary Homelands," in his *Imaginary Homelands: Essays and Criticism 1981-1991* (New York: Viking Penguin, 1992), 9-10.
- 15 James Olney, remarks at a workshop on "The Construction of Childhood," held in Trondheim, Norway, 1992. The proceedings of the workshop in Marianne Gullestad, ed., *Imagined Childhoods* (Oslo: Scandinavian University Press, 1996).
- 16 近來人們越來越能接受根植於自身經驗的自傳式人類學。其中自我與他者的區別已不再清晰二分。參見 Judith Okely and Helen Callaway, eds., *Anthropology and Autobiography*。

第五章

- 1 Carmelita Tropicana, "Milk of Amnesia / Leche de Amnesia," *TDR: The Journal of Performance Studies* 39, 3 (fall 1995): 105.
- 2 David Rieff, *The Exile: Cuba in the Heart of Miami* (New York: Simon and Schuster, 1993).
- 3 這個可以列舉許多文藝。但甘歐禮參拜 Linda Basch, Nina Gluck Schiller, and Cristina Scantton Blanc, *Nations Unbound: Transnational Projects, Postcolonial Predicaments, and Deterritorialized Nation-States* (Basel, Switzerland: Gordon and Breach Publishers, 1994). Of special interest is the preface by Khachig Tololyan, "The Nation-States and Its Others: In Lieu of a Preface," to the first issue of the journal *Diaspora* (*Diaspora*, 1, 1[1991]: 3-7)。原來在古巴流亡的難民對他的古巴日記標題「離鄉」Maria de los Angeles Torres, "Encuentros Encontronazos: Homeland in the Politics and Identity of the Cuban Diaspora," *Diaspora* 4, 2 (fall 1995): 211-238。

4 Rieff, *The Exile*, 33, 50-51, 100.

5 Daniel Boyarin and Jonathan Boyarin, "Diaspora: Generation and the Ground of Jewish Identity," *Critical Inquiry* 19 (Summer 1993): 716, 718-723.

6 Philip Roth, *Operation Shylock: A Confession* (New York: Simon and Schuster, 1993).

7 Silda DeKoven Ezrahi, "Diasporism": Philip Roth from 'Portnoy' to 'Shylock'" (manuscript 1994).

— 189 —

8 Paul Gilroy, *The Black Atlantic: Modernity and Double-Consciousness* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1993).

9 Stuart Hall, "Cultural Identity and Cinematic Representation," *Framework* (University of Warwick Arts Federation), 36 (1989): 74-76.

10 Ruth Behar, ed., *Bridges to Cuba / Puentes a Cuba* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1995).

11 Rudolfo A. Anaya and Francisco Lomeli, eds., *Aztlan: Essays on the Chicano Homeland* (Albuquerque: University of New Mexico Press, 1991).

12 Richard Rodriguez, *Days of Obligation: An Argument with My Mexican Father* (New York: Penguin Books, 1992): xviii.

13 Rosario Morales, "Puerto Rico Journal," in Aurora Levins Morales and Rosario Morales, *Getting Home Alive* (Ithaca, N.Y.: Firebrand Books, 1986): 76, 79.

14 參見 Behar, *Bridges to Cuba* 密文牆 - 被閱讀的 Maria de los Angeles Torres, "Beyond the Rupture: Reconciling with Our Enemies, Reconciling with Ourselves"; Flavio Riese, "Political and Cultural Cross-Dressing: Negotiating a Second Generation Cuban-American Identity"; Ester Rebeca Shapiro Rok, "Finding What Had Been Lost in Plain View"; and Rosa Lowinger, "Repairing Things."

15 Christina Garcia, *Dreaming in Cuban* (New York: Alfred A. Knopf, 1992).

第六章

1 Thich Nhat Hanh, *Present Moment Wonderful Moment* (Berkeley, Calif.: Parallax Press, 1990): 73.

2 Américo Paredes, "On Ethnographic Work Among Minority Groups," in Ricardo Romo and Raymond Paredes, eds., *New Direction in Chicano Scholarship*, Chicano Studies Monograph Series (San Diego: University of California, 1979); Angie Chabram, "Chicana/o Studies as Oppositional Ethnography," *Cultural Studies*, special issue on "Chicana/o Cultural Representations: Reframing Alternative Critical Discourses," 4 (1990): 242; Renato Rosaldo, "Chicano studies, 1970-1984," *Annual Review of Anthropology* 14 (1985): 405-427; José Limón, "Representation, Ethnicity, and the Precursory Ethnography: Notes of a Native Anthropologist," in Richard G. Fox, ed., *Recapturing Anthropology: Working in the Present* (Santa Fe, N.M.: School of American Research Press, 1991).

— 190 —

3 參見 Gloria Anzaldúa, *Borderlands / La Frontera: The New Mestiza* (San Francisco: Aunt Lute Books, 1987); Cherrie Moraga, *Loving in the War Years* (Boston: South End Press, 1983); Sandra Cisneros, *Woman Hollering Creek and Other Stories* (New York: Random House, 1991); Alicia Gaspar de Alba, María Herrera-Sobek, and Demetria Martínez, *Three Times a Woman: Chicana Poetry* (Tempe, Ariz.: Bilingual Review Press, 1989).

4 Roy G. d'Andrade, "What Do You Think You're Doing?", *Anthropology Newsletter*, 36, 37 (October 1995): 1, 4.

5 並非所有人類學家都對失去文化概念感到難過。許多人始終聚焦於「政經」，有些人現在則集中注意「階級」的觀念。一項對於文化概念的限制的有價值批判，參見 Lila Abu-Lughod, "Writing Against Culture," in Fox, *Recapturing Anthropology*。然而，即使文化概念已被拋棄或由其他概念所取代，我們仍必須與此議題奮戰：什麼使人類學成為一種與眾不同的學科？

- 9 Paul R. Gross and Norman Levitt, *Higher Superstition: The Academic Left and Its Quarrels with Science* (Baltimore, Md.: Johns Hopkins University Press, 1994): 256。參見 Evelyn Fox Keller, "Science and Its Critics," *Academe* (September-October 1995): 11。
- 7 David B. Givens and Diane Manheney, "1994 Survey of Departments" (Washington, D.C.: American Anthropological Association, 1994): 288-299。
- ∞ Michael S. Roth, *The Ironist's Cage: Memory, Trauma, and the Construction of History* (New York: Columbia University Press, 1995), 226。參見黛德露 Deborah A. Gordon 與羅特共同編譯 Roth 的序言。
- 6 Renato Rosaldo, *Culture and Truth: The Remaking of Social Analysis* (Boston: Beacon Press, 1989): 1-21, 168-195。
- 01 Claude Lévi-Strauss, *Tristes Tropiques: An Anthropological Study of Primitive Societies in Brazil* (New York: Atheneum, 1967): 388。
- 11 Homi K. Bhabha, "Dance This Diss Around: On Victim Art," *Artforum* (April 1995): 19-20。參見 Bill T. Jones, with Peggy Gillespie, *Last Night on Earth* (New York: Pantheon Books, 1995)。
- 12 Roth, *The Ironist's Cage*, 225-226。
- 13 Roth, *The Ironist's Cage*, 225。

索引

條目後的頁碼係原書頁碼，檢索時請查正文下方的數碼。

A

- Abu-Lughod, Lila 莉拉·阿布—盧格霍德 190
- African diaspora 非洲人的離散 147
- Afro-Caribbean identity 非洲—加勒比海認同 147
- Agee, James 詹姆斯·艾吉 5
- Agoraphobia 懼曠症 123
- Alienation 疏離 24, 51, 63, 128
- Allende, Isabel 伊莎貝·阿言德 1-2
- Allison, Dorothy 朵拉斯·愛麗森 161
- Anthropology 人類學 4-5, 25-26, 28, 82, 172; and bones 和骨頭 173; Chicano critique of 墨裔美籍學者的批判 162, 174; of death 死亡的 21, 84, 86; and humanists 和人文主義者 164; identity crises of 身分危機 162; "native" 「本土」 28, 165; as science 作為科學 6, 164
- Antonio Maceo Brigade 安東尼歐·馬賽歐旅團 139
- Anxiety 焦慮 6, 9, 10, 42, 101, 162, 175; of

influence 影響的 169

- Anxiety attacks 焦慮症發作 30, 118-24
- Anzaldúa, Gloria 葛洛莉亞·安札杜瓦 22, 27, 174
- Argentina 阿根廷 84
- Ariès, Philippe 菲立普·埃里斯 45, 49, 55
- Autobiography 自傳 12-13, 18, 174; African-American 非裔美國人 27; of childhood 童年時期的 131; commercialized 商品化的 25; feminist approaches 女性主義取向 28, 30; 亦見 Personal narrative 個人敘事
- Aztlán 阿茲特蘭 148

B

- Benjamin, Walter 華特·班雅明 42
- Bhabha, Homi 霍米·巴巴 175
- Bloom, Harold 哈洛·卜倫 169
- Boyarin, Daniel and Jonathan 丹尼爾與約拿·博雅

- Bread, symbolism of 麵包象徵主義 56-59, 62, 68, 184
- Brecht, Bertolt 貝托爾特·布萊希特 153
- Bridges to Cuba* (Behar) 《通往古巴的橋樑》(貝哈) 153-54
- Buñuel, Luis 路易斯·波諾 40

C

- Casa del Poeta 詩人之家 153
- Castro, Fidel 費德·卡斯楚 110, 139, 143, 151-52, 153
- Cemetery 墓園 52, 65-68, 70, 89
- Chicana writers 墨裔美籍作家 162, 174
- Chicano movement 墨裔美國人運動 148
- Childhood 童年 126, 141
- Christ 基督 47, 55, 56, 184
- Christianity 基督教 54
- Cisneros, Sandra 珊卓·西斯那羅 131-33, 174
- Class, and ethnicity 階級和族群背景 131
- Clifford, James 詹姆斯·克利弗德 186
- Coe, Richard 理查·寇 131
- Community 社群 32, 56-57, 60, 62, 184; of memory 記憶的 78-79

Compassion fatigue 同情疲憊 86

- Consumerism 消費主義 63, 79-80
- Croce, Ariene 阿雷娜·克羅齊 174
- Cuba 古巴 18, 22, 23-24, 32, 72, 110, 116, 136-60; arts in 藝術 137-40; criticism of 批評 152; dreams of 夢想 150, 153; as forbidden territory 禁忌的領域 148
- Cuban Americans 古巴裔美國人 22, 91, 96, 110-12, 120-21; ambivalence toward Cuba 對古巴的矛盾 150; difficulties of visiting Cuba for 訪問古巴的困難 136, 140, 142, 144, 155; of the second generation 第二代 139, 141, 148, 150, 153, 156; status in United States 在美國的地位 116-17, 149
- Cuban culture 古巴文化 143; raceless image of 缺少種族印象 116
- Cuban diaspora 古巴人的離散 145-46
- Culture concept 文化概念 163, 191
- Culture of terror 恐怖文化 84

D

- Davis, Natalie Zemon 娜塔莉·澤蒙·戴維 185
- Death: as defeat 將死亡視為戰敗 85; denial of 否認 66; fear of 恐懼 79; in hospital 在醫院 49, 51-

- 52, 53, 55; Jewish customs of 猶太人的習俗 69-70, 75-76; as journey 作為旅程 48; in rural Spain 在西班牙農村 44-67; "tame" 「溫和」 49; traditional 傳統的 53-54
- De Beauvoir, Simone 西蒙·波娃 30-31
- De Certeau, Michel 米歇爾·迪·賽圖 34, 81-82, 85
- Delibes, Miguel 米蓋爾·戴利貝斯 39
- Depression 憂鬱 10-12; and women 和女性 31, 130
- Detachment 抽離 17-18, 25, 65
- Devereux, George 喬治·德弗羅 1, 6, 7, 8, 16, 28
- Diaspora 離散 21, 142, 144-47, 149
- Dubisch, Jill 吉爾·杜碧辛 83
- Duty-memory 義務記憶 42-43, 61, 68, 81

De Beauvoir, Simone 西蒙·波娃 30-31

De Certeau, Michel 米歇爾·迪·賽圖 34, 81-82, 85

Delibes, Miguel 米蓋爾·戴利貝斯 39

Depression 憂鬱 10-12; and women 和女性 31, 130

Detachment 抽離 17-18, 25, 65

Devereux, George 喬治·德弗羅 1, 6, 7, 8, 16, 28

Diaspora 離散 21, 142, 144-47, 149

Dubisch, Jill 吉爾·杜碧辛 83

Duty-memory 義務記憶 42-43, 61, 68, 81

E

- Elkin, Judith 茱蒂斯·艾金 84
- Emigrants 移民 134
- Emotion 情感 165, 170-71, 173, 174; and academic settings 和學院環境 17-19, 22, 177; and death 和死亡 54, 76; and intellect, boundary between 與理智之間有藩籬的界線 86
- Empathy 同理心 21-22, 125
- Estévez, Rolando 羅那多·艾斯特維茲 156-57

Ethnicity, and class 族群和階級背景 131

Ethnographic authority 民族誌的權威 21, 171

Ethnography 民族誌 7, 20, 174, 186

Evans-Pritchard, E. E. 伊凡·普里查 7

Exile 流亡 144

F

- Fabian, Johannes 強納斯·法比安 84
- Feminism 女性主義 28-30, 170, 173, 174
- Fernandez, James 詹姆斯·費南德茲 183
- Fieldnotes 田野筆記 8
- Fieldwork 田野工作 8, 34, 172
- Folklore 民俗 45, 48
- Fowler Calzada, Victor 維特·傅樂·卡扎達 154, 157-60
- Franco regime in Spain 西班牙佛朗哥政權 38

G

- Gates, Henry Louis, Jr. 小亨利·路易·蓋特 127-28
- Geertz, Clifford 克利弗德·紀爾茲 5, 7-9, 28
- Geographies of time and space 時空上的限制 139
- Gilligan, Carol 卡羅·吉利根 130-31

Gilroy, Paul 保羅·吉洛伊 147
Ginsberg, Allen 艾倫·金斯伯格 159
Global society 全球社會 163
Going native 成為當地人 5
Goodman's Matzoh 古曼麵包店 88
Griff 悲傷 52, 54, 126, 167
Guarapo 甘蔗汁 148, 150

H

Hall, Stuart 史都華·霍爾 147
Haraway, Donna 唐娜·哈洛威 28-29
Harding, Sandra 珊卓·哈定 28
Havana 哈瓦那 35, 72
Healing 治療 128-29, 173
History, and modern memory 歷史和現代記憶 42
Home 家 24, 55
Homelands 家園 147, 148; imaginary 想象的 134
Hospital 醫院 129; and birth 和生產 95-96; and death 和死亡 49-55
Hysterectomy 子宮切除手術 95-98

I

La Llorona 羅柔娜 129
Language 語言 72-73, 87, 92, 110, 117
Lanzmann, Claude 克勞德·蘭茲曼 176
Latin America 拉丁美洲 143
Latinas/Latinos: writers 墨裔美籍作家 149-50; anthropologists 人類學家 161
Leonard, Marjorie 馬裘理·李奧納德 126
Lévi-Strauss, Claude 李維史陀 173
Lewis, Oscar 奧斯卡·劉易士 8
Life history 生命史：見 Personal narrative 個人敘事
Limón, José 荷西·李蒙 12, 161
Literary criticism 文學批評 12, 29-31
Loss, sense of 失落感 71, 80, 83, 97-98, 126, 142, 156, 170, 175, 176

L

Male ethos, North American 北美男性氣質 31
Male quests 男性探索 172
Malinowski, Bronislaw 馬凌諾斯基 19, 20
Maps 地圖 33
Margins, speaking from 從邊緣發言 21, 27

M

Immigrants, to United States 到美國的移民 22, 72, 91, 110-12, 120-21, 149, 161
Industrialization 工業化 39
Insilio 留在古巴的人 144
Insularity, arrogance of 島國偏狹的驕傲 145
Israel 以色列 146

J

Jamison, Kay Redfield 凱·傑米森 9-11, 31
Jewish death customs 猶太人的喪葬習俗 69-70, 75-76
Jewish Diaspora 猶太人的離散 145-46
Jews in Latin America 在拉丁美洲的猶太人 72
Joan of Arc position 聖女貞德之姿 140
Johnson, David, 大衛·強生 165
Jones, Bill T. 比爾·提·瓊斯 23, 174

K

Kafka, Franz 卡夫卡 86
Kaplan, Alice 艾麗絲·卡普蘭 12
Keller, Evelyn Fox 伊芙琳·福克斯·凱勒 28

M

Martí, José 荷西·馬蒂 145
Masses, for dead 為亡者舉辦的彌撒 59-64
Master texts 主要的信條 32
Matanzas (Cuba) 馬塔薩斯 (古巴) 137-40, 156
Media attention 媒體關注 1, 25
Memory 記憶 147, 148; desire for 渴望 78; duty of 責任 42-43, 61, 81; elusiveness of 難以捉摸 81-82; loss of 失落 40-42, 65, 113; modern 現代 42; sites of 地點 81; tools of 工具 64
Menchú, Rigoberta 麗格伯塔·孟珠 27
Method, and anxiety 焦慮和方法 6, 9
Mexico 墨西哥 90-93, 99, 103, 149-50
Miami Beach 邁阿密海灘 35, 72, 87, 145
Michaelson, Scott 史考特·麥可遜 168
Miller, Alice 愛莉絲·米勒 126
Minority writers 少數族群作家 27
Modernism 現代主義 38
Modernization 現代化 62-63, 65, 98
Moi, Toril 托莉·莫伊 30-31
Moraga, Cherríe 莫拉加 27
Morales, Rosario 羅莎禮·穆拉樂 150
Mothers, and women 母親與女人 94
Mourning 哀悼 22, 54, 69-70, 75-76, 81, 126, 167, 170-71, 173, 175

Multiculturalism 多元文化主義 163
Myerhoff, Barbara 芭芭拉·梅爾霍夫 41

N

Nación y la Emigración (conference) 國家及其移民
(研討會) 151-52
Native point of view 地方觀點 5, 28
New York 紐約 72, 111
Nora, Pierre 皮耶·諾拉 42, 81
Nostalgia 緬懷、鄉愁 56, 110; "imperialist" 「帝國
主義式」 80, 186

O

Objectivity 客觀性 6, 11, 13; rethinking 反思 28-29
Obligation 義務 61
Observer and observed 觀察者與被觀察者 6, 14, 18,
20, 24, 169

P

Pandora's box 潘朵拉的盒子 19
Panela borracha 含酒蛋糕 115,148

Panic attacks 恐慌發作 118-24

Paredes, Américo 亞美立科·帕瑞得司 162

Participant observation 參與觀察 5

Patai, Daphne 達芬尼·帕特 14

Patria o muerte 祖國或死亡 142

Peasantry 農民 38-39, 41, 56, 60, 67, 79

Persona confiable 可信任之人 151

Personal, the 個人 8, 29; critics of 批評家 12-14,

15, 169; 亦見 Reflexivity 反思性

Personal narrative 個人敘事 26-27; of return,

Latina/Latino 拉丁裔的回歸 149-50

Pina Cabral, Joao de 喬奧·德·皮納·卡布羅 184

Poetry 詩集 139, 154-55, 159-60

Postman, The (movie) 《郵差》(電影) 24

Power, collusion with 當權共謀 151

Priest, and death 神父與死亡 53-55

Primitive, vanishing 消失的原住民 80, 186

Puerto Rico 波多黎各 150

Purgatory 煉獄 59, 60, 61

Putumayo 清圖瑪佑 84

R

Randall, Margaret 瑪格麗特·藍道 33

Rapp, Rayna 雷那·瑞裴 183

Redfield, Robert 羅伯特·雷德菲爾德 8

Reflexivity 反身性 82, 84; critiques of 批評 164

Reproduction of society 社會的傳承 41

Return, narratives of 回歸敘事 149-50

Rieff, David 大衛·理夫 144

Rodriguez, Reina Maria 瑞娜·瑪麗亞·羅得理古茲
153

Rodriguez, Richard 理察·羅得理古茲 149-50

Romanticism 浪漫思想 132

Rootedness 根深蒂固 83

Rosaldo, Michelle Zimbalist 米雪兒·辛巴利絲特·

羅薩爾多 167, 170-72

Rosaldo, Renato 雷納托·羅薩爾多 161, 166, 186;

"Grief and a Headhunter's Rage" 〈悲傷與獵首
者的憤怒〉 167-77

Rose, Hillary 希拉蕊·羅斯 28

Roth, Philip 菲利普·羅斯 146

Rushdie, Salman 薩爾曼·魯迪迪 134

S

Sacks, Oliver 奧利維·沙科 128

Santa Maria del Monte (Spain) 聖瑪麗山城 (西班

牙) 34, 37-68, 78

Science 科學 6, 28-29, 164

Self, silencing the 自我噤聲 130

Self and community 自我與公眾 32

Self and other 自我與他者 165; and depersonalized

ethnography 和去個人化的民族誌 25, 28; and
essay 和散文 20; in memory 記憶中 56, 134

Sephardic Jews 西班牙系猶太人 3, 78, 87

Shame 羞恥 5, 11, 33, 96, 98, 107

Shivah 哀悼儀式 69, 75-76, 168

Singer, Isaac Bashevis 以撒·巴西維斯·辛格 158-
59

Solipsism, nouveau 新唯我論 14, 32

Spanish rural society, decline of 西班牙農村社會的
頹頹 38-39, 41, 48, 57, 67

Special period 特別的時期 32, 163

Steedman, Carolyn Kay 凱洛琳·凱·史蒂曼 12

Subject and object 主體與客體 165,169, 171; 亦見

Self and other 自我與他者

Subjectivity 主體性 6, 8, 10, 29,174; in cultural
interpretation 文化詮釋中 162

Suleiman, Susan Rubin 蘇珊·盧賓·蘇雷曼 29

T

- Taussig, Michael 邁可·陶席格 84
 Texas 德州 136, 141-42
 Thich Nhat Hanh 一行禪師 161
 Tompkins, Jane 簡·湯普金斯 29
 Tradition 傳統 56, 57, 78

Translated Woman (Behar) 《解譯女人》(貝哈) 14-16, 21-22, 120, 149

Tropicana, Carmelita 卡門麗塔·特洛比卡娜 141

U

- UNEAC (National Union of Writers and Artists of Cuba) 古巴作家與藝術家國家聯盟 138, 153, 154
 United States 美國 174; Cuban experience in 古巴人的經驗 110, 116, 120-21, 143, 148-49; and Jewish immigration 和猶太裔移民 72; Mexican experience in 墨西哥人的經驗 91-102
 Urbanization 都市化 62, 66, 68

V

Vatican Council II (1962-1965) 第二次梵蒂岡會議

55, 57, 62

Figia 《守望》 137-40, 155

Virgin Mary 聖母瑪利亞 46, 56

Vulnerability 脆弱性 24, 32; as method 作為方法 6, 8; in writing 書寫中 12-14

W

Wake, funeral 守靈 50, 56

Weber, Max 馬克思·韋伯 170

White, Allison 懷特 34, 79

Williams, Patricia 派翠西亞·威廉斯 13

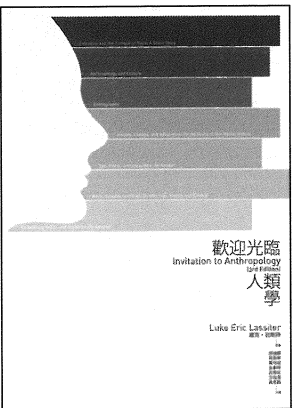
Witnessing 見證 27; anthropology as 人類學作為 5;

dilemma of 兩難 2; and essay 和短論文 20

Women: and girls 女人和女孩 130-31; and their mothers 和她們的母親 94

Z

Zionism 猶太復國主義 146



歡迎光臨人類學

Invitation to Anthropology, 3rd edition

出版日期：2010年10月

作者：盧克·拉斯特 (Luke Eric Lassiter)

譯者：郭禎麟、吳意琳、黃宛瑜、金家琦、呂環延、方怡潔、黃恩霖

定價：300元

ISBN : 978-986-6525-28-5

種族差異是天生的？民族中心主義的傾向是必然的？性別不平等的文化根源為何？當代的婚姻與家庭該何去何從？不同宗教信仰背景的人能否共處共榮？這些問題背後有著許多的故事，既關乎他者，也關乎我們自己。

本書作者拉斯特深信故事的力量，因此他以說故事的方式，一步步引領讀者進入人類學豐富而多元的故事中。包括人類學的誕生起源、理論視野的開展與研究方法的深化，以及當代重要的跨文化議題。拉斯特提醒我們：即便有著不同的形貌、說著不同的語言，甚至發展出不同的社會價值觀，但同處於一個世界體系中，人們終究彼此相連。唯有更深刻地看見文化的作用、認識人類的同異之處，真正的相互理解與溝通才可能到來。

「盧克·拉斯特的《歡迎光臨人類學》極富吸引力。這部入門作品清晰易懂，避免常見的百科全書式取徑，轉而提供一場扣人心弦的旅程，貫穿人類學各種源頭與主題。這使得本書成為一項傑出的教學資源，也是學生進入該領域的精妙導覽。伴隨拉斯特清楚而獨特的聲音，我時常覺得他與我就置身在演講廳中，我得以參與他的敘事，並使其與我自身的敘事並列，這造就出令人滿意的教學經驗。」

——Julie Hemment，麻州大學安默思特分校
 (University of Massachusetts-Amherst) 副教授

消失的現代性—— 全球化的文化向度

Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization

出版日期：2009年12月

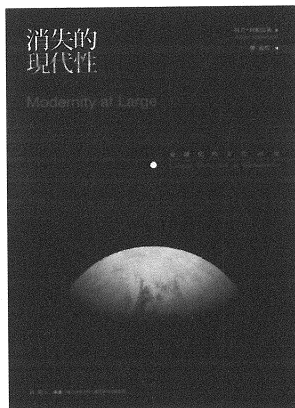
作者：阿君·阿帕度萊 (Arjun Appadurai)

譯者：鄭義愷

導讀：黃倩玉

定價：420元

I S B N : 978-986-6525-19-3



餐桌上擺了一罐九百多元的高檔椰子油，冰冷的標籤說，原產地菲律賓，進口地卻是德國，也許它沒說的還有：罐子是保加利亞做的，標籤是台灣印的等等。全球化現象濃縮成一罐椰子油，出現在眼前，背後的故事卻仍然隱蔽著。真實與虛擬就這樣混種起來……。商品如此，文化更肆無忌憚地跨界了。

《消失的現代性》為全球化的文化研究提出一全新框架，它指出想像在今日世界的作用具有現實的社會力量：想像不但為身分認同提供了新的資源，也為民族—國家（某些人認為其時代行將終結）的替代方案創造了新的動能。阿帕度萊審視了當今全球化時代——其特色是大眾遷移與電子媒介的孳生力量——還為大眾消費模式、多元文化主義論爭與族群暴力提出了嶄新的觀點。他也思索影像——生活風格的、大眾文化的或自我代表的——如何透過媒體而流通國際，且經常以（在影像原作者眼中）驚奇和有創意的方式為人所挪用。

後事實追尋——兩個國家、四個 十年、一位人類學家

After the Fact: Two Countries, Four Decades, One Anthropologist

出版日期：2009年12月

作者：克利弗德·紀爾茲 (Clifford Geertz)

主譯：國立編譯館

譯者：方怡潔、郭彥君

定價：350元

I S B N : 978-986-6525-18-6



紀爾茲的異想世界

紀爾茲，人類學一代宗師，如何回味自己精彩而豐富的學術人生？對於自己學門的徒弟徒孫留下哪些忠告與建言？對於想一窺人類學奧秘的讀者又給予何種想像？《後事實追尋》這部迷人的作品，提供了回答上述問題的種種線索。

紀爾茲一生寫下數部學術經典（如《文化的詮釋》、《地方知識》、《工作與生活：作為作家的人類學家》），並留下許多膾炙人口的民族誌作品（如《爪哇的宗教》、《峇里島的親屬關係》、《摩洛哥社會的意義與秩序》）。但他學術巨人的身影及浩瀚淵博的學識，仰之彌高、鑽之彌堅，不免讓人望而生畏，所幸紀爾茲留下一張進入他異想世界的知識地圖——《後事實追尋》。後人按圖索驥將能發現經典民族誌的許多空白間隙，而地圖所載軼事、典故、趣聞更是賦予理論生命的重要血肉。

紀爾茲在回顧自己的學思歷程時，一方面不停追問什麼是人類學？什麼是田野工作？什麼是民族誌書寫？另一方面又深刻反省始終牽動著人類學事業的西方霸權，以及當代糾纏難解的現代性問題。在這本深具反思性的回憶錄中，紀爾茲以兩個國家為經、四個十年為緯，交織建構出他波瀾壯闊的一生，並娓娓道出慧點而深邃的體悟洞見。追隨大師的足跡踏上旅程，我們終將發現：事實，在行路的終點。

以身為度 如是我做—— 田野工作的教與學

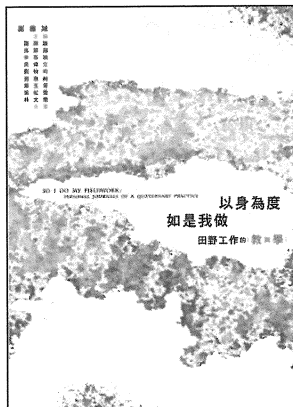
*So I Do My Fieldwork: Personal Journals
of a Quaternary Practice*

出版日期：2007年3月

作者：謝國雄、高穎超、李慈穎、吳偉立、
劉怡昀、劉惠純、鄭玉菁、葉虹靈、
林文蘭

定價：400元

I S B N : 978-986-82982-2-4



是否有不同的方式來教與學社會學？如何讓學生在實做中同時習得研究的技法與精湛的論點？如何培養學生提出兼具本地特色與理論意涵的問題？是否可能將社會學本身的信念融入社會學的教學之中？

田野工作者以自身當做探索社會生活的媒介，觸動其中的關鍵機制，這是以身為度。因此，田野工作不僅僅蒐集與創造資料，同時也切磋與創新理論、反省社會學知識的認識論、以及呈現各種生命情調相互激盪的存在論。在教學上，師生以各自的研究與經驗為例交流，也是以身為度。

本書提供八個田野工作的實例（一個老師，七個學生）以及一篇對田野工作教學的考察與反省。這些實例採取了參與實作、參與觀察、深度訪談等技法，處理了資本主義的在地呈現、成人、成家、立業、上班、購物與飲食等課題。整本書兼具在地的觸感與理論的意涵，同時也呈現了學術與生命的交融，這是深刻與原創的學術研究的前提。

人類學的視野

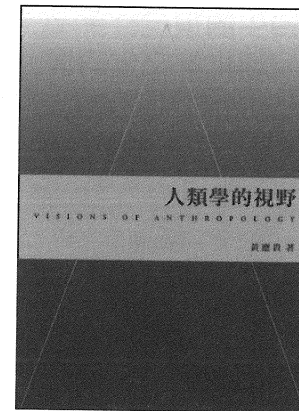
Visions of Anthropology

出版日期：2006年6月

作者：黃應貴

定價：300元

I S B N : 986-81076-6-0



在全球化的情境裡，各種我們習以為常的邊界，可能都在溶解、互滲、交融，隨處都可以聽到看到所謂的「跨界」、「越界」、「離散」、「放逐」等等表態用語。社會學家 Z. Bauman 甚至形容這個新世界是流動的。一個流動的世界，在後現代主義的解構下，又怎麼能積極而正面地凝視、怎麼觀看、怎麼理解？譬如當人類學原有的分析基本單位都在溶解，人類學怎麼自存？作者透過跨界與歷史學、區域研究等的對話，在本書中呈現他對於人類學前景的思考，人類學需要怎樣的視野？

本書另一個沉思的對象是台灣；新世代文化創造力的社會根源，以及台灣史的「圖像」，藉之我們可以為各種分歧並列的文化景象「定位」。這種宏觀的視野及尖銳的提問，毋寧是當下台灣諸多人文社會科學最為迫切需要的一種前瞻性的自省。因為，你看得到，你就有可能做到。

泰利的街角

*Tally's Corner:
A Study of Negro Streetcorner Men*

出版日期：2009年2月

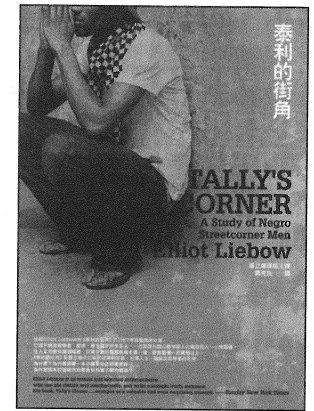
作者：Elliot Liebow

主譯：國立編譯館

譯者：黃克先

定價：250元

I S B N : 978-986-6525-05-6



《泰利的街角》自 1967 年出版以來便獲得廣大的迴響，民族誌研究紮實，推理深具說服力，拓展了社會科學界對都市問題、貧窮再製以及種族議題的視野，因而屢被各界意見領袖列為必讀的經典。

時值台灣逐漸走向新自由主義化的移民化社會之際，愈來愈多的不同種族與族群加入了台灣社會。在此同時，更有越來越多的人，在所謂 M 型社會的趨勢下痛苦地墜落貧窮的深淵。然而，我們這個自允種族高度同質、階級問題不存在的社會，似乎尚未準備好迎接多元種族與貧富差距日增的現實，在公領域及報章媒體上，時常可見曲意結合種族與階級歧視的論述，對特定人群的偏見與結構性歧視，在制度層面上一再被複製。透過這本小書，台灣的讀者或能重新反省這群社會邊緣人的結構性困境，審視當下的政治、經濟和社會，是如何對待這群弱勢者？我們的主流民意欣然接受「商人無祖國」的謬論，卻聽不見弱勢者無聲的吶喊。這種社會，還有什麼公理和正義可言？