

美國原住民的自我書寫與生命創化： 以荷根與安嫺姿為例*

黃心雅

中山大學外文系
80424 高雄市鼓山區蓮海路 70 號
E-mail: hsinya@mail.nsysu.edu.tw

摘要

本論文由美國原住民生命書寫的文化歷史切入，闡釋原住民生命書寫不同於現代性概念的「自我」、「生命」與「書寫」的觀照：原住民生命書寫如何成為協商土地、血液與國族議題的場域；歷史記憶又如何於輾轉的生命書寫中生產；人天交融的寰宇關懷如何由個人的生命故事中乍然浮現？論文舉取兩位當代原住民作家近作為例：荷根的《觀照世間的女子：原住民回憶錄》與安嫺姿的《擲火向陽，擲水朝月》，兩者皆由墨西哥出發，跨越國家主義界域，行走美洲大陸，以生命書寫治療歷史創傷，形塑自我與部族的記憶，詩文並蓄，召喚創傷的生命片段，在生命敘述中，自我與祖靈、身體與土地遭逢，親密對話，將記憶以書寫重新匯入歷史／生命的長河。

關鍵詞：美國原住民、生命書寫、荷根、安嫺姿

投稿日期：97.2.1；接受刊登日期：97.6.10；最後修訂日期：97.6.23

責任校對：胡貴鳳、吳智偉、張滌之

* 本文原宣讀於中央研究院歐美研究所二〇〇七年十月二十六日至二十七日之「生命書寫」學術研討會。感謝兩位匿名審查人細膩的閱讀，提供寶貴的修改意見。

本論文旨在探討美國原住民面對種族集體屠殺、浩劫重生後的生命敘述：億萬個悲愁與義憤，經歷世代的沉澱，歷史的圖像在事件結束的數個世紀後重新被召喚，將生命文本烘托得愈益清晰銳利。原住民的生命敘述絕然抗拒簡化的誘惑，還原浩劫經驗為生命記憶，回歸生活肌理，跨越兩／多個世界、血統（血液）、世代、地域的灰色地帶，混血的原民後代堅持反觀內在潛藏／僭越的晦暗，徘徊於受害者與加害者的猶疑、罪惡與焦慮，回到悲劇裡擔負起見證苦難的責任，重建事件現場，從無窮無盡、無法解釋的亂碼中撿擇，拼湊創傷記憶，賦予意義，由自我書寫與創傷生命的轉化當中，重新找回對美國歷史與美洲大陸土地的詮釋權。

王荷莎 (Hertha D. Sweet Wong) 在〈美國原住民生命書寫〉(“Native American Life Writing”) (2005) 一文中指出，原住民的生命書寫迥異於西方自傳傳統，其根源在於原住民對「自我」(self)、「生命」(life)、「書寫」(writing) 的認知，不同於啓蒙以降西方主流傳統定義。原住民的「自我」認知乃「關係」(relational)、「多元」(multiple)、「地域」(localized) 導向，在歷史、社會及文化情境中建構；「生命」是人、天與自然萬物與共、現世與過往交織融匯；「敘述」則超越文類、口說 (orality)、筆談 (literacy) 的圍限，因此，原住民的生命書寫絕非單一、統整、自主式的表達，個人生命交織族群歷史經驗，超越人類社群，環繞更寬廣的宇宙秩序；書寫的形式則含納口傳經驗、軼事與圖像，詩文交雜，既是回憶錄，也是種族誌 (ethnography)，¹ 生命的軌跡 (life path) 由個人傳記

¹ 更精確來說，應是「自我種族誌」(autoethnography)。普瑞慈 (Mary Louise Pratt) 在其著名的《帝國之眼》(*Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*) 書中指出，如果種族誌文本可謂是歐洲殖民者藉以書寫、收編殖民地「他者」的方式，原住民族裔的自我書寫則堪稱為「自我種族誌」，回應他者之再現 (1992: 7)。克立佛 (James Clifford) 則謂此種族誌之書寫為「自我形塑」(self-fashioning)——形塑一

(biography) 展延為部落地圖 (geography)，由故事 (story) 演繹為歷史 (his- and her-story)。

本論文即以王荷莎之論為基軸，爬梳原住民生命書寫，以創傷經驗重書歷史，而這樣的書寫又如何給予美國受壓抑的原住民歷史一個聚焦的處所，一個賴以發聲的鮮活意象，重構拮抗白人史觀的美國歷史敘述？論文舉取兩位原住民作家近作為例：荷根 (Linda Hogan) 的《觀照世間的女子：原住民回憶錄》(*The Woman Who Watches Over the World: A Native Memoir*) (2001) 與安嫺姿 (Anita Endrezze) 的《擲火向陽，擲水朝月》(*Throwing Fire at the Sun, Water at the Moon*) (2000) 為例，兩者皆由墨西哥出發，跨越國家主義界域，行走美洲大陸，以生命書寫治療歷史創傷；歷史疾疫深埋血液之中，兩者藉由身體行旅釋放封鎖的記憶，部族創傷經由血液代代相傳，成為基因符碼，形塑自我記憶，倖存的原住民後代常需封鎖記憶、擺脫記憶以減輕痛苦，創傷記憶以身體的零碎與土地的殘敗展演，且走且停，卻又強迫重複，遊移於兩個世界、兩種血液的徘徊、焦慮與不安，時而現實敘述，時而回顧過往，重新行走祖先浩劫後播遷的路徑，現世與祖靈交織映照，詩文並蓄，召喚創傷的生命片段，在生命敘述中，自我與祖靈、身體與土地遭逢，親密對話，將記憶以書寫重新匯入歷史／生命的長河。

論文分六部分進行：第一部分概述美國原住民生命書寫的傳統，由書目學與文化歷史切入，再現原住民生命故事講述的緣由與脈絡；第二部分探討族裔性和生命書寫的辯證關係，質詰少數族裔

個被授權的自我認同、賦權再現及詮釋分歧世界裡部分文化真相，既是 (被殖民) 邊緣又是 (書寫) 中心的雙重位置 (1988: 8)。這種反身式地將自我寫入文化氛圍，既是個人經驗的陳述，也是文化歷史的紀錄，挑戰傳統自傳裡連貫、獨特的自我 (Reed-Danahay, 1997: 2)，謂之為「自我種族誌」。

的受賤斥自我如何在自傳體大敘述的文類傳統中，掙脫出再現與書寫的正當性，以族裔性與倫理 (ethnicity and ethics) 議題，拉出批判論述的主軸；第三部分闡釋原住民生命書寫不同於西化／現代性概念的「自我」、「生命」與「書寫」的觀照，生命書寫又如何成為協裔土地、血液與國族議題的場域，歷史記憶如何於輾轉的生命書寫中生產，人天交融的寰宇關懷如何由個人的生命故事中乍然浮現；第四部分以當代原住民作家荷根回憶錄為例，說明生命書寫中的「兩個生命」(two lives)，自我和創傷記憶的拔河形塑生命書寫的基軸，荷根如何超脫原民血脈的分化稀釋、身體和故土的疏離、部族遺忘的焦慮則是本節的分析要點；第五部分題為「安綴姿的生命展演」，以美墨邊界雅葵 (Yaqui) 族的知名作家安綴姿的生命書寫鋪陳邊境的灰色區塊，由美國移向美洲，以美洲大陸為長養原住民生命的土地，超脫「兩個生命」的遊移和撕裂，安綴姿詩文並陳，以故事和繪圖展演生命的圖像，呈現不同於主流自傳書寫的生命關懷；第六部分為短結，以原住民生命再現與創化的多元模式做結。

壹、美國原住民自傳／生命書寫

原住民生命書寫是原住民研究的重要議題，近兩年來相繼出版的兩大部美國原住民文學百科，使「原住民生命書寫」獨立成章，成為研究當代原住民文學的基石。二〇〇四年初版的《哥倫比亞一九四五五年後美國印第安文學指南》(*The Columbia Guide to American Indian Literatures of the United States Since 1945*) 為美國哥倫比亞大學文學導論百科系列，主編闕費茲 (Eric Cheyfitz) 從(後)殖民論述切入，將原住民文學依文類分為「小說」、「詩歌」、「戲劇」、「非小說」及「自傳」五章。自傳以希臘文字根解即為「自我」(autos)、「生命」(bios)、「書寫」(graphein) 的意思，二〇〇五年出版的《劍

橋美國原住民文學手冊》(*The Cambridge Companion to Native American Literature*) 則選錄王荷莎的〈美國原住民生命書寫〉為核心章節，追溯原住民生命書寫的歷史脈絡，跳脫西方自傳體和啓蒙現代性自我反身與書寫傳統的囿限，由早期原住民口說、表演、繪圖、雕塑的生命故事說起 (Wong, 2005: 127)，其間歷經殖民時期，殖民白人以人類學和種族誌的視角，記載撰寫原住民口述生命史，這些有關「原始的他者」的書寫及報告即被整編為歐洲擴張主義生產的知識，為殖民主義背書，「書寫」(writing) 在此指涉的是一個帝國／現代性的中心，原住民不斷被丈量和研究，透過中心書寫的知識分類，原住民的姓名、家族系譜、代表性與族群生命不斷在書寫文化中再現成附庸的他者，殖民白人編撰抑或和原住民合編而成的原住民生命故事以「編纂」(edited)、「如是講述」(as told to)、「共同合作」(in collaboration) 為題出版者不計其數，其中眾所熟知的《黑麋鹿如是說》(*Black Elk Speaks*) 即是最為顯著的例子。該書由主人翁黑麋鹿以拉科達語 (Lakota) 講述，其子同步翻譯為英文，在場的奈哈特 (John G. Neihardt) 也就是自傳的編纂者穿插其間提問回應，最後由奈哈特之女轉譯編寫，兩種語言暨口說與書寫的跨文化翻譯／交易、再加上族人立熊 (Standing Bear) 的圖像繪畫，固然成功地再現原住民面臨殖民主義文化歷史的豐富性，但奈哈特以白人觀點重新編寫，增刪原住民的生命故事，使《黑麋鹿如是說》文本的真實／道地性備受爭議，也引起當代原住民研究有關書寫倫理的激辯。²

近年在白人編撰原住民自傳書寫倫理上備受推崇的則是一九〇年由語言學暨口述歷史學家克魯克善克 (Julie Cruikshank) 結

² 有關《黑麋鹿如是說》的文本討論者甚多，《黑麋鹿讀本》(*The Black Elk Reader*) 是近期完整的論文選集。

合三位原住民女性長者西德妮 (Angela Sidney)、史蜜絲 (Kitty Smith) 及妮德 (Annie Ned) 共同編寫的《如故事般的生命：三位猶肯原住民族耆老的生命故事》(*Life Lived Like a Story: Life Stories of Three Yukon Native Elders*)，為跨文化合作轉譯樹立典範，是融匯部落土地、神話、歷史、社群意識的佳作。當代論者克魯伯 (Arnold Krupat) 以「印第安人 (自) 傳記」(Indian autobiography) 及印第安人執筆書寫的自傳 (autobiography by Indian) 作為詮釋原住民生命 (自傳) 書寫的區隔 (1985)，原住民執筆自傳最早可溯源至一七六八年歐肯 (Samson Occum) (莫希根族 [Mohegan]) 自傳〈我生命的簡短敘事〉(“A Short Narrative of My Self”)，但這十頁的短文遲至一九八二年才出版，其次是艾沛斯 (William Apess) (派瓦特族 [Pequot]) 一八二九年的《森林之子》(*A Son of the Forest: The Experience of William Apess, a Native of the Forest, Written by Himself*) 及一八四七年卡魏 (George Copway) (歐吉維族 [Ojibwe]) 《卡格加迦伯的生命、歷史和遊記》(*The Life, History, and Travels of Kah-ge-ga-gah-bowh*)，而原住民首部女性生命書寫當屬哈普金斯 (Sarah Winnemucca Hopkins) (派烏地族 [Piute]) 一八八三年出版的《派烏地人生：族人的困境和訴求》(*Life Among the Piutes: Their Wrongs and Claims*)。然而，即至十九世紀原住民執筆立傳者寥寥可數，一九六〇年代以前「如是講述」的「印第安人自傳」仍屬大宗。但原住民執筆撰寫自傳／生命書寫在當今原住民論述中，對於原住民自我及生命定義、血液圖譜和記憶、文化馴化、融合與參與、社群認同、自我覺知、地域定位和殖民歷史因果，皆是重要的立論參考根據，布藍伯 (H. David Brumble III) 認為原住民自傳是「跨 (雙) 文化的文件」(bicultural documents) (Brumble, 1988: 11)，也正如克魯伯所言，原住民自傳是「跨文化結合的作品」(bicultural composite

composition), 是「兩種文化會遇的平台」, 是文化碰撞「地理邊境」(frontier) 的「文本對應」(textual equivalent), 自傳不單是自傳, 而是文化歷史, 定義原住民自我、生命、血緣、土地、歷史及書寫的場域 (Krupat, 1985: 31-33), 由此而產生的慾望和焦慮、妥協和抗爭, 成為當代原住民論述的重要契據。

早在一九八一年由布藍伯所編《美國印第安及愛斯基摩人自傳評註書目》(*An Annotated Bibliography of American Indian and Eskimo Autobiographies*), 列舉多達六百項原住民生命敘述的書目, 其後, 逐年增加。原住民自傳與生命書寫出版大宗在戰後有長足進展, 《哥倫比亞一九四五年後美國印第安文學指南》書中之〈自傳〉一章, 詳述二次戰後累積的原住民自傳書目資料, 考掘原住民自傳／生命書寫的系譜。強森 (Kendall Johnson) 指陳, 羅夫 (A. LaVonne Brown Ruoff) 一九九〇年出版的《美國印第安文學：引介、評論與參考書目》(*American Indian Literatures: An Introduction, Bibliographic Review, and Selected Bibliography*) 一書列出了二十二部於戰後出版的美國原住民自傳, 裡頭包含了六部原住民生命史及自傳的合輯, 一九八一年布藍伯編纂的《美國印第安及愛斯基摩人自傳評註書目》列舉六百項自傳形式的作品中, 兩百項以上出版日期是一九四五年後, 這些布藍伯稱為「自傳式碎片的原住民生命書寫」, 都被歐洲白人集結成為人類學、人種學或是口述歷史裡記載原住民生命短小精悍的片段。其他如內布拉斯達大學 (University of Nebraska) 出版社出版的《美國印第安生命系列》(*American Indian Lives Series*) 對於原住民自傳書寫的蓬勃發展別具影響力。羅夫身為主編, 邀集編輯群包括布蕾瑟 (Kimberly Blaeser)、強德 (Bernda J. Child)、艾德蒙 (R. David Edmunds)、克德維 (Clara Sue Kidwell)、利德伏 (Daniel F. Littlefield)、洛馬外麻 (Tsiarina Lomawaima) 和

維茲諾 (Gerlad Vizenor) 等人，持續推動原住民生命書寫的出版；而學術出版社如亞利桑那大學與奧克拉荷馬大學出版社也在原住民自傳出版中扮演重要的角色。

近年來，選集對於美國原住民自傳的不斷成形助益很大。巴泰利 (Gretchen M. Bataille) 與森姿 (Kathleen Mullen Sands) 所編的《美國印第安女性講說生命》(*American Indian Women, Telling Their Lives*) (1984)，書名即暗寓了潛在於書寫和口說的張力；《我現在告訴你：原住民作家自傳小品》(*I Tell You Now: Autobiographical Essays by Native American Writers*) (1987) 由克魯伯和思旺 (Brian Swann) 編輯，收錄了十八篇美國原住民作家之自傳小品；《此時此地：原住民作家自傳小品》(*Here First: Autobiographical Essays by Native American Writers*) (2000) 也是克魯伯和思旺所編，共收錄二十六篇自傳文章；一九九四年，克魯伯編纂美國原住民自傳，題為《美國原住民自傳總集》(*Native American Autobiography: An Anthology*)，以寬廣的歷史視角收錄包括自歐肯一七六八年的自傳敘述以迄當代作家莫馬代和維茲諾等人的精選自傳片段，堪稱當前最為縱貫古今的自傳全集；《風的信使：美國原住民女性生命故事講述》(*Messengers of the Wind: Native American Women Tell Their Life Stories*) 由凱茲 (Jane Katz) 於一九九五年收錄二十五個短篇集結而成；由卡羅 (Andrew Garrod) 和 賴利莫 (Colleen Larimore) 所編的《最早的人，最初的族群：美國原住民大學畢業生之生命故事講述》(*First Person, First Peoples: Native American College Graduates Tell Their Life Stories*) (1997) 有十三篇短篇敘事；潘恩 (William S. Penn) 所編的合集《此時此刻的我們：族裔和認同混血小品》(*As We Are Now: Mixblood Essays on Race and Identity*) (1997)，以自傳聚焦當今混血、駁雜的文化現象，有效挑戰語言／種族和血緣的界線，

凸顯化約和本質論述的謬誤，可謂佳作；原住民作者與過往和口說傳統的關聯是歐堤斯 (Simon Ortiz) 所編《為世世代代而說》(*Speaking for the Generations: Native Writers on Writing*) (1998) 全書的核心價值；最近的一本自傳合輯則屬二〇〇〇年沃格曼 (Sandra Waugaman) 和默利提藍賀茲 (Danielle Moretti-Langholtz) 編纂的《我們仍身處於此：當代維吉尼亞印第安講說故事》(*We're Still Here: Contemporary Virginia Indians Tell Their Stories*)。³

貳、族裔、自我、主體

生命故事講說固然是原住民族千百年來在美洲大陸生生不息的文化傳統，這些口語傳播的生命故事，在殖民地發現之初，即被陸續收編為人類學、種族誌乃至是生物科學的樣本，因此名為「合作」(collaboration) 的「印第安人(自)傳記」無非是殖民白人以書寫系統納編原住民文化的舉措。首先，伴隨殖民主義而來的現代性論述在概念上假設了傳統與現代的對立，這樣的假設轉述至歷史面向，傳統則以頹敗、失落與斷層的面貌呈現，被視為現代的殘像，用以對照理性的現代，「原住民」即為此一前現代 (pre-modern) 殘像的隱喻。啟蒙西方／歐洲的殖民主體當時把許多有關「原始的他者」(primitive other) 的書寫與報告，整編成歐國擴張主義收編／生產的知識，為殖民主義背書，「書寫」其實是歐國現代性興起的表徵，是構成殖民主體權力、優越的核心要素 (de Certeau, 1987: 209-243)。「書寫」指涉向一個帝國／現代性的中心，原住民不斷地被研究。透過中心書寫的知識分類，原住民的姓名、家庭系譜、代表性、族群等等，也不斷地在書寫文化中再現成附庸的他者 (黃

³ 有關原住民生命書寫書目整理，參照Johnson (2006: 393, n. 1)。

心雅，2006)。

再者，美國大陸面對殖民主義熾烈部落土地分崩離析，歷史文化瓦解，生活違逆，原住民如何想像自我？又如何書寫？生命和書寫形成無邊無際的拉扯，原住民生命書寫其實充斥「悲愁」，套用古紐 (Sneja Gunew) 引述澳洲作家卡斯特 (Brian Castro) 的話來說，值是「自傳與悲愁」(autobiography and sadness) (as cited in Gunew, 2005: 363) 的萬丈深淵，周蕾 (Rey Chow) 也在其《新教族裔與資本主義精神》(*The Protestant Ethnic and the Spirit of Capitalism*) 書中，深入探討自傳與族裔性的問題，周蕾直陳「族裔性」(ethnicity) 營造一種曖昧的場域，挑逗霸權國族主義一國一族 (nation-state) 的純淨想像，輾轉引述克莉斯蒂娃 (Julia Kristeva) 有關精神分析「賤斥」(abject) 之論，周蕾視族裔為賤斥主體 (abject subject)，質詰賤斥主體自傳創作的可能 (2002: 148)。古紐坦言自傳是被召喚的族裔主體生產的生命故事，自傳作者成為「在地線／賤民」(native informant/abject)，提供個人生命故事，轉化為滿足殖民者好奇與慾望的部落祕史，必然淪為伴隨殖民主義的資本主義行銷賣點，原因無他，國族文化總已預設了先驗的「超級族裔」(hyper-ethnicity) (Gunew, 2005: 369)，原住民無異是白人殖民慾望的投射 (出) 和投入 (projection and introjection) 雙重的潛意識作用，既是隱喻也是轉喻的策略。被收編的原住民生命故事充其量也只是此「超級族裔」內在焦慮及慾望的體現。

從歷史層面來看，自傳文體有強烈的西方人文傳統暗示，自聖奧古斯丁 (St. Augustine) 的《懺悔錄》以迄美國開國先驅富蘭克林 (Benjamin Franklin) 的《自傳》(*The Autobiography of Benjamin Franklin*)，以「私我」(private self) 為核心，緣起於卑微的出身，最終樹立國族敘述的英雄典範，編年系列的個人歷史反映時代文化

的情境和價值，富蘭克林記述忠誠、嚴謹、勤儉等德行，以自強不息邁向成功之路，可說是美國建國自傳書寫的經典。論者因而有印第安人自傳在歐洲征服新大陸前未曾存在之見 (Wong, 1992: 2)。

由殖民主義脈絡、現代性發展、精神分析、歷史進程種種層面來看，原住民生命書寫涉及對族裔、倫理、自我、主體等主流思維的衝撞與翻轉，如何從原住民的角度，反寫生命、倫理、自我的定義與秩序，勿使國家主義、理性自我、血統神話與書寫文化成爲無限上綱的命題，乃本文之終極關懷。美洲大陸原住民文化傳統根植於自我講說，自傳式的講述表達是原住民文學的精髓，自古皆然。又以當代越界 (border-crossing) 論述，亟欲開放空間疆界，以混血挑戰殖民論述的血統純淨論，以「原住民」(aboriginal) 作爲對抗殖民遺緒的方法，大聲疾呼「人人皆有族裔性」(“But we are all ethnics”) (Gunew, 2005: 365)，以多元文化的差異性解放族裔性，賦予能動與抉擇 (agency and choice)，形塑社會變化，反轉社會權力架構，原住民即是混血，也是族裔，以混血族裔生產駁雜文本 (hybrid text)，原住民生命書寫在這樣的脈絡下，即成爲一「抵殖民的翻譯」(de-colonial translation)。

狄雪圖 (Michel de Certeau) 批評「書寫文化」的中心主義與霸權，對沒有文字的原住民口傳文化著墨甚深，狄雪圖稱爲「異聲喧嘩」(heterologies) 的最佳典範 (de Certeau, 1986: 225-233)，駁斥西方近代以來所發展「現代性」的權力偏見。原住民挪用主流文字意即「敵人的語言」(Harjo & Bird, 1997)，乃建立歷史／文化主體之必要權宜之計，原住民主體的「我」，無論處在書寫建構中或遊移在文化位址之上，恆常位處在一個永遠指涉它處，指涉異 (／譯) 種語言形塑的可疑位置，長久以來被剝奪了用自己的聲音發言的原住民提筆書寫生命，具多重意涵，它是文化對話位置的生產，

原住民主體也在不斷對話／轉換／翻譯中形塑，它是「文化實踐」、主體的認同建構與族群歷史記憶的召喚展演，將原住民族文化向主流社會滲透，重新獲得族群的詮釋權。斷裂的生命寫不盡、理還亂，但書寫強烈的身世感構築了凝聚族群意識的基礎，也成為撼動殖民主義的「族裔能動」(ethnic agency)，由「賤斥」至「能動」通過的是載記人生的筆管。

參、自我、生命、書寫

從形式上來看，王荷莎綜述文化論者史密斯 (William Smith)、布藍伯與歐布萊恩 (Lynne Woods O'Brien) 等人之見 (Bumble, 1988; O'Brien, 1973; Smith, 1975)，說明原住民生命語言雜揉講說與書寫媒介、個人和文化敘述，是複雜的「語言表達」(verbal expression)，而講述生命故事更有口說、表演、藝術等多種形式，含納歌吟、說故事、舞蹈、靈視及藝術繪畫作品。⁴ 也正因為說故事傳統在原住民書寫的關鍵位置，述說者隨性而起、嘎然而止，生命敘述脫離起承轉合順時性的編派，以軼事／零碎的生活片段呈現。說故事是三度空間的藝術，繪畫圖像則為兩度空間藝術，兩者結合，超脫了書寫敘述單向度、線性的囿限，開展一個更為豐富多元展演空間 (Wong, 1992: 12)。

就內容而論，原住民的生命故事與堪稱美國開國自傳典範的富蘭克林自傳記述大相逕庭，富蘭克林構思他所謂「達成道德完美大膽而艱辛的計畫」(“the bold and arduous project of arriving at moral

⁴ 布藍伯則另歸納殖民前原住民生命故事六種口說的表達形式：部族集體講說故事 (coup tales)、隨性自傳式的小故事 (informal autobiographical tale)、自我內省片段 (self-examination)、自我辯護 (self-vindication)、教化敘述 (educational narratives)、靈視追尋 (stories of quest for vision) 等 (1988: 22)。

perfection”)(Franklin, 2003: 66)，平常的一天包含起床、盥洗、工作、閱讀、三餐、娛樂、交談和睡眠，於平凡中編織國族敘述的英雄典範，承繼奧古斯丁懺悔式的內省意涵，並宣告一個新的國家政治個體的誕生。相對的，原住民生命敘述中日日雜務，充斥面對死亡、離鄉和殺戮的心理掙扎，呈現截然不同的生命內容與觀照，生命故事超越歷史的大敘述，關乎時空的錯置、身心的剝離、社群文化想像的解體，以及日常生活俗務的違逆，生命故事輾轉於遺忘與記憶、棄絕與傳繼、除魅與招魂之猶疑兩難，創傷歷史的現場不斷被召喚，又有意無意間被遺落／遮蓋，生命書寫中滿溢了難以承受的重擔，這重擔又必須經由紮紮實實的生命經驗的敘述與故事予以釋放。

如王荷莎所言，原住民生命敘述與主流西方自傳書寫，其巨大的差異在於：其一，原住民生命故事強調社群自我 (communal self)，自我的意義落實在家庭、族系與部落情境中，自我的意義由文化社群中生產 (1992: 14)，自我是關係網絡再現的文本 (the self as a text)，自我也是參與社群的實踐 (the self as a project)，認同因而是「關係性的」(relational)，認同也是集體的 (collective)，自我書寫所再現的，如克魯伯所言，兼備多方關係，形塑一種參與式、進行式的「對話自我」(dialogic self) (1989: 133)，著名原住民作家如湯姆斯·金 (Thomas King) 與拉杜柯 (Winona LaDuke) 索性以「至我所親」(all my relations) 為題立傳著述，帝羅利亞 (Philip Deloria) 則以「家族的方式思考自我」(thinking of self in a family way)，如此再現的原住民生命故事，無異是在家庭和社群、傳統和文化、區域歷史和地景中，為剝離的身心找到一個安頓的處所。

然而，原住民生命書寫中的社群概念，又超越人類社會的意涵，指向人天與共的宇宙關懷，宇宙土地與原民生命融為一體，愛

倫 (Paula Gunn Allen) 說道：「我們即是土地」、「地球是人們的心靈，而我們是地球的心靈」(as cited in Wong, 1992: 14)，身體與土地的脈動是一致的，土地由先祖代代相傳，是祖靈與部落儀式的契據，原住民的生命記憶來自土地，土地與部落命脈息息相關，種種未被征服的、未被說服的原住民主體生命記憶，沉澱在身體之內，如同美國原住民文藝復興 (Native American Renaissance) 健將莫馬代 (Scott Momaday) 所謂的「血脈的記憶」(memory in the blood)，⁵ 身體的記憶與土地的記憶相生相應，生命的創傷以土地的災難展演，自然、土地與族人相連相繫，形成環環相扣神聖輪環 (sacred hoop)。阿哥瑪部落 (Acoma Pueblo) 詩人歐堤斯即強調土地為原住民認同的精神泉源，生命記憶與口語傳說根植於部落土地的特殊地理；穆斯考基族 (Muskogee) 詩人藝術家哈裘接受寇莉蒂 (Laura Coltelli) 訪談時，強調生命故事是種以地域為本的語言 (place-based language)，土地的精神即是記憶，即便離開故土，記憶承載的依然是祖靈土地的精神 (Coltelli, 1990: 63)。也因此莫馬代在《兩山之路》(*The Way to Rainy Mountains*) 中，稱生命記憶深藏血液之中，如同基因符碼，代代相傳，土地故事銘刻於血脈裡，土地與身體的符碼相應，詩人走一趟返鄉的朝聖之旅，以喚醒「血脈的記憶」。

書寫運用語言，原住民生命書寫其實是現時／現實的口語講說

⁵ 參見莫馬代小說《兩山之路》(*The Way to Rainy Mountain*)，莫馬代說到祖母的故事是來自「血液裡的記憶」，原文為“Although my grandmother lived out her long life in the shadow of Rainy Mountain, the immense landscape of the continental interior lay like memory in her blood. She could tell of the Crows, whom she had never seen, and of the Black Hills, where she had never been. I wanted to see in reality what she had seen more perfectly in the mind's eye, and traveled fifteen hundred miles to begin my pilgrimage” (2001: 7)。

自己／部族的生命故事；轉化為英文書寫，其實是文化翻譯，將傳統話語裡蘊藏的生命哲學內涵向主流文法滲透，正如多若斯 (Michael Dorris) 所云，「西元一四九二年前的西半球是世界所知文化及語言最為多元的區域」(1979: 147)，上千種語言、數千個文化傳承迥異的美洲原住民部族，無法以化約的說法概論之，相對於以主角為中心的情節，原住民生命書寫具有地方、血緣與語言的特異性，語言文法／文化形塑生命，駁雜血緣撕裂卻也縫合「兩個自我」，土地不是布景或背景，而是作者身分認同的構成要素，社群所居住的土地與自我之名和生命的故事不可分割，土地與生命息息相關，一旦土地消失，自我即不復見蹤影，就是這樣特異的生命歷程與地域生態，孕育了複雜多元的原住民生命風景與性格。

肆、荷根書寫生命

荷根在她的自傳散文〈兩個生命〉(“Two Lives”) 裡表示，跨越國家地理疆界，與美洲部落人民團結協力，由殖民歷史下手，回首省視一八三〇年的遷移法案與一八八七年的土地分配法案的謬誤，召喚美洲原住民族生生世世共同的生命記憶，與在瓜地馬拉、薩爾瓦多和尼加拉瓜被殖民的原住民族人政治聯盟，原住民自傳即是在為原住民社群消弭／重劃疆界。荷根的「兩個生命」，意謂原住民與歐洲殖民者兩種截然不同的生命模式，無法妥協、沒有焦點，如同兩個平行的世界，偶爾橋通，只在讓不同的生命情節有個相遇的處所。每每憶及生命「迷失的歲月」裡種種自我毀滅的行為，試圖遺忘美洲歷史的痛，卻又無法擺脫記憶裡的恐懼，活生生的歷史如同從祖先被怨恨、受遷徙、遭飢餓及被殺害的身體被召喚出來。在荷根的生命故事裡，遺忘與記憶、過往與現世、個人與部族、生命敘述與美國歷史交疊，無法切割。

荷根有白人與原住民的混血，在其回憶錄《觀照世間的女子：原住民回憶錄》裡，以殖民歷史作為回憶的契據：「每每想起生命裡兩個平行世界——我的身體留著受害者與加害者的血液，但我必須堅持，有股比血液更強烈濃郁的力量牽引著我，生命敘述找尋的便是一股來自傳統根源的力量與滋養傳統成長的宇宙知識，以及人類亙古以來無法抹滅的完整性」(2001: 119-120)。荷根的奇加索(Chickasaw) 祖母便是這個完整性的典範：她信奉基督教卻又安住印第安部族的傳統，展現對生命的敬畏。生命故事裡載記的是奇加索部族的記憶，而亟欲遺忘的則是白人殖民歷史的傷痛，唯獨歷史的纏／殘骸似又難以擺脫。

荷根的《觀照世間的女子：原住民回憶錄》共分十一章，歷史概念貫穿全書，再現個人生命與部落歷史，歷史又與部落地理濃密不可切割，空間與時間拉起的軸線成為統整回憶錄章節的支架，荷根繼而連結自我內在心境與大地外在景觀，認為人類心靈深處與自然生態間有著一種特殊依存的默契，因此人類心靈與身體的創傷和失去土地的苦痛絕然相關，書中她以「土塑之女」(clay woman) 作為自我與土地的隱喻，「土塑之女」的破碎，揭露了部族身體與美洲大地的創傷，檢視原住民失去土地的歷史，卻發現原住民失去了對土地的依附。回憶錄藉由回溯自我肉體的創傷與痛苦，再現部落傷痛的歷史。主人翁需要靠敘說故事來面對自身的創傷，有趣的是，「土地、水、陽光、空氣」等自然元素似乎成為長養生命的養分(2001: 16)，全書十一個章節中，有六個章節(水、土地、火、陽光、石頭、動物)使用自然元素為章節命名。歷史與認同依附於美洲生態大地。

一個個由血源神話背書的殖民法律文件將美國原住民從他們賴以為生的土地／物質基礎中抽離，部落裡的老老少少、男男女女

失去美洲大陸「原居」的家，被迫輾轉遷移，用荷根的話來說，到了「另一個地域／異域」(another geography) (Hogan, 2001: 166)。荷根由邊界的墨西哥城出發，回到奇加索族人東部的故土，反向走一趟十九世紀的奇加索族人由東向西遷徙、移居「紅人區」的旅程，書寫回憶錄即以地理行腳，重探族人創傷的歷史，或者以薩依德(Edward Said)之語形容，「以地理探尋歷史之經驗」(a geographical inquiry into historical experience) (Said, 1994: 7)，面對的是自我已在「異域」、身處「被遺忘的世界、對一切渾然無知」以及「那是個沒有語言、沒有歷史的地方」的事實 (Hogan, 2001: 166)。

原住民血脈遭分化稀薄，身體與故土的疏離，書寫回憶錄其實是與記憶拔河，時時刻刻必須面對遺忘的焦慮。然而，並非沒有歷史，而是已被遺忘的歷史，抗拒語言的再現而缺無。對原住民而言，歷史／記憶如同土地，與身體貼合，故而，如荷根所記，記憶存在「身體中而如骨髓之深沈」(marrow-deep) (2001: 59)。荷根對記憶的覺受如同莫馬代感知的「血脈記憶」，歷史的痛楚承載於基因裡，歷史化為基因符碼，隨著族人的身體延展為遷徙的「路徑，輾轉曲折」(2001: 59)。在一段近乎闡釋莫馬代「血脈記憶」的段落中，荷根明言：

我只是破敗的世界、落拓的族系裡落魄的子息之一罷了。我們當中，有幸走出種族屠殺的人仍以破碎的身心奮力掙扎。即使時至今日，對我們許多人來說，恐懼仍深刻記憶在我們內心、埋藏在我們細胞裡——我們的細胞傳承自祖先的細胞，傳承自那曾被憎恨、流徙的、受飢挨餓的、被掠殺的身體。(2001: 59)

傳承自奇加索部落文化的荷根演譯莫馬代「濃於血之記憶」，部落遷移與屠殺的創傷如同基因、細胞、精卵一般流竄於血液之

中，代代相承，以「哭泣的傷口」細說過往。在十九世紀初期，美國白人殖民屯墾快速擴張，東部五大部族——徹羅基 (Cherokee)、克里 (Creek)、酋克陶 (Choctaw)、奇加索、色旻諾爾 (Seminole) 族人被迫離開家園，一八三〇年聯邦政府正式通過「印第安遷徙法案」(The Indian Removal Act)，⁶ 以法律文件之正當性，強迫白人眼中阻礙文明進步的印第安部族西遷，一八三七年當時的傑克森總統 (Andrew Jackson) 下令將四萬六千位原住民從原來的密西西比河域向東遷移，隨之又簽訂涵蓋更多人數的遷移條例，五個美東部族陸續被迫遷徙，為白人增添二千五百萬英畝的屯墾土地。在一八三七年，大多數的奇加索族人已被遷移至「紅人區」(一九〇七年當地正式成為現今的奧克拉荷馬州)。一八三八年聯邦軍隊開拔進徹羅基部落，圍捕族人強硬遷離，陸續將他們圍困在北卡羅來那州、田納西州、阿拉巴馬州與喬治亞州，不管是走北方陸路或取南方水路，白人驅趕紅人所到之處盡是流行疫病感染區域，原住民對歐洲殖民者帶來的疾病如天花、麻疹、傷寒、感冒等並無免疫力 (黃心雅，2003)，加以飢寒交迫與奴虐屠殺，在一八三八至一八三九年寒冬之際，約四千名徹羅基族人客死異地。這一段遷移路徑與旅程成為眾所周知的「血淚之途」(Trail of Tears)，或是由徹羅基語直譯「他們哭泣的小徑」(*Nunna dual Tsuny*)。「血淚之途」因而成為原住民創傷記憶的符號，生生世世烙印為原住民血液中的基因符碼。荷根撰寫回憶錄，追溯部族先祖的系譜，回到「遷移」的時代，想像祖先走過「血淚之途」，想像族人的身體綿延橫越大陸，族人的身體

⁶ 遷移美國原住民的想法起源於傑佛遜總統 (Thomas Jefferson) 在十九世紀初期以一千九百萬元從法國手裡購得幾百個原住民部落的土地，約莫今日路易斯安那州附近。傑佛遜認為白人與印第安人比鄰而居是貶低白人，相信唯一的解決之道就是令印第安人遷移。傑佛遜的想法最後成了「印第安遷徙法案」，並由其繼任總統傑克森嚴厲執行 (Allen, 1989: 11-12)。

與自己的身體兩相貼合，基因血脈則是創傷記憶代代相承的媒介。荷根背負部族沈重的創傷回憶，卻也因為這段記憶，讓個人生命與美洲大陸原居族人命運緊密交織，荷根直言控訴奇加索族人的歷史災難，為「那曾被憎恨、流徙的、受飢挨餓的、被掠殺（族人）的身體」發聲。

然而，荷根似以更多的遺忘／失憶／失落貫穿全書。荷根的作品鋪陳「紅人區」的部落社會，以印第安遷移事件與其結果為回憶錄命題。荷根描述生活於奧克拉荷馬州的印第安人接連遭受掠奪，沒有了安身立命的土地，卻頑強地為生存而奮鬥。筆下處處可見崩離析的土地與心靈，個人的故事裡交織著代代相傳、永不休止、不斷移徙的家族文化歷史。貝維斯 (William Bevis) 在〈美國原住民小說：歸鄉〉(“Native American Novels: Homing In”) 一文中提及「歸鄉」甚至是在心靈上返回一個曾經歷過的「過去」，不只架構出原住民文學的故事情節，更是原住民知識與前景之所繫 (1987: 582)。貝維斯原住民主角歸鄉之論預設了一個原點的存在、一塊先祖的故土、甚或是遷移之後「保留區」的家。然而，對荷根而言，返鄉是一個永遠無法實現的夢想。荷根在自傳散文「兩個生命」中提到她被兩個相異的血源追趕，困在兩種不同的生命裡 (two lives)，如荷根坦言：「我們是沒有土地的印第安人 [……] 我們還得相信貧窮是我們自己造成的」，而非是殖民歷史的災難 (Hogan, 1987: 237)。出生自勞工階級的雙親，在科羅拉多州鄰近的幾個都會區成長，早已是離開部落到都市討生活的印第安人，遠離部落土地與傳承，使得荷根不論是身體亦或是心靈的返鄉，益顯艱辛，記憶則愈益沈重。

荷根在一九七八年出版的詩集《叫自己是家》(*Calling Myself Home*) 中有一首與詩集同名的詩，她詠嘆：「這塊土地是房屋／我

們總是在此過日子」(1978: 6)。雖然此詩與詩集中其他首詩表面上似乎是在描寫奧克拉荷馬州原野的紅土是她父親的根，但接下來出自〈傳承〉(“Heritage”)一詩的句子卻滿是「無處為家」的傷感：「從我的家人我已然學到／不會有家鄉」(1978: 17)。「無處為家」自然是失去美洲大陸的原住民面對的集體創傷。面對創傷，荷根以自我的生命故事細說從頭，荷根追溯小時候她的祖母講的一個在部落裏流傳的故事，部落裏有根神聖的拐杖，在十九世紀奇加索族人被迫離開故土向西遷移時，拐杖沿著「血淚之途」，護送族人度過艱辛的旅程(1978: 17)，自此以後，如同荷根在〈祝福〉(“Blessing”)詩裡，解析「奇加索」部落之名：「Chickasaw / chikkih asachi 意指／他們在不久之前離開了部落。／那些人一直不斷地離家」(1978: 27)。面對離別，失去土地，失根漂泊，怎能召喚自己回家呢？失根漂泊的原住民又如何書寫自我呢？

荷根面對整個部族被驅離家園的過去，《觀照世間的女子：原住民回憶錄》裡選擇刻畫現今奇加索族人在奧克拉荷馬州京歐地(Gene Autry)的重新安頓。這個「遠離家園的家」不時地在「幽靈的創痛」中浮現成為「幽靈的世界」。在她的個人生命敘述中，荷根融入部落的過去，書寫個人生命的回憶錄，即便是最細微的生活細節都足以召喚整個部族的歷史：約瑟夫酋長(Chief Joseph)的頭顱變賣做煙灰缸使用闡明了原住民落入白人手中的悲劇遭遇。

身為一個奇加索混血兒，荷根自述她是來自當年反對「印第安遷移」最激烈的柯伯(Colbert)家族，然而，柯伯家族卻有著混血的身分(2001: 117)，充分說明荷根身居於兩個平行世界所遭遇的困境，原住民的與外來客的兩個平行血統在她身上交遇，她個人的歷史即是美洲大地歷史的縮影。荷根身上流著「受害者與加害者的血液」(2001: 119)。白人祖先的血液並無法讓她在種族的階層上有

所提升，因為其中些許印第安血液「總已」污染白人血液的純正，一滴血即成異類血源的「印第安」。當她仍為其白人祖先所作所為懷著罪惡感時，她已然被白人生物學邏輯定位成為異者。「不復記憶」、「不可明言」、「未予承認」的疏離生命成為荷根回憶錄的基調 (2001: 105)。

凡此種種乃美國原住民面對最深刻的創傷，原住民成為異鄉客，在自己的家園被放逐。荷根坦承，她生來「沒有記憶」、「沒有故事」、「沒有歷史」(2001: 105)。回憶錄中個人記憶交織著族群創傷的歷史，荷根寫的不僅是個人回憶錄，其實更是「原住民回憶錄」：「我們來自於一個消逝的民族，在當時，他們以內心之火跳著舞，卻被視為違法，聚集遭來疑臆，語言也遭禁止」(2001: 123)。回憶錄裡充斥的不只是「被遺忘的」過去：「那是種更虛無的存在」(2001: 34)。荷根坦承，對於未來，不敢存有夢想；在有限的回憶中，她一直是個存有自殺念頭的孩子，夜夜祈求著死亡，彷彿她已「在這樣一個沒有愛、撫摸與關懷的原住民家庭裡承繼了所有美洲的傷痛」(2001: 42)。

記憶成了心靈的潰堤。荷根的回憶錄弔詭地失落了記憶。回憶錄裡充滿了記憶的召喚，卻在召喚的當下，一筆抹消：荷根「失去了每日的記憶」(2001: 54)；日復一日「面對記憶的屋子，不得其門而入」(2001: 94)；她的母親對於她的出生毫無記憶，更不曾提過任何關於她孩提的過去 (2001: 105)；失憶與痛苦伴隨她身體的疾病 (2001: 132)；她年輕的心「以遺忘而存活下來」(2001: 145)；「那漫長的遺忘中的黑暗」(2001: 161)；她有時「醒來 [.....] 卻無記憶」(2001: 159)。她不斷地為「那未知卻漫長的遺忘」悲傷 (2001: 161)；她「喪失記憶 (記憶稍縱即逝)」(2001: 162, 171)；「記憶的廢墟」(2001: 163)；「記憶喪失」(2001: 164)；「痛苦時就該

遺忘」(2001: 167)；「人與人之間沒有交集時，人們就會選擇遺忘」(2001: 180)；她「遺忘了這個記憶」(2001: 190) 等。

然而，如荷根所言，「遺忘如同回憶一般，都是一門藝術」(2001: 180)。當人們對過去有所不解時，通常選擇遺忘，創傷過於沈重，以遺忘苟延殘喘，但遺忘，如同班雅明 (Walter Benjamin) 所言，足以復甦人性本能，「在危急存亡之際，攫取一閃而過的記憶」(Benjamin, 1968/1969: 255)。荷根在回憶錄裡對遺忘與回憶的辯證有精闢之論：

記憶的喪失與時間的錯置往往讓自我的概念成為問號。遺忘撕裂心靈的國度。人類由許多自我統整而成；身體是一個眾多自我的接合處，也是兩條道路匯聚的所在。在碎裂的自我縫罅裡，偶而仍閃現一道光芒，那就是靈魂存在的地方，緊跟著便是一連串的覺醒。(2001: 173)

當荷根碰觸遺忘與記憶的最深層時，她即「與那巨大而無以言喻的記憶相繫」(2001: 172)。原住民血脈遭分化稀薄、身體與故土的疏離在挑起了記憶與遺忘的糾葛，然而一切的變動中，卻有一個深沈不變的區塊。荷根重新回到了「印第安的世界與她自我的方式」(2001: 173)，而支持她的回歸與找回過去的聯繫則是深植於原住民血脈的記憶，即便是再稀薄的血源都有「如骨髓般之深的」記憶。如荷根說的：「我們和那些與我們流著相同血液、有著一樣命運的族人同眠共枕，因而承襲了他們的歷史」，而她便「堅守著這些更深於血液的力量」(2001: 114)。

荷根找尋的是嵌於「更深層於血液」的記憶，是「傳統的根源與他們自古老時代所承襲對世界完整的覺知」(2001: 119-120)。面對殖民者，美洲原住民來自於同一個種族，原住民的祖先被視為邊緣人、異類種族。荷根追溯記憶的努力繫於我／他的辯證，重新建

構破碎的歷史／記憶、離異的血源與破碎自我：

儘管**他們**破敗不堪，破碎的土地幾近焚燬，**我們**中間仍有許多從那些被禁止的方式中存活下來。[.....] 我就是一個從祖母身體裡活出來的孩子，我的細胞、基因、骨血與精神出自那些「血淚之途」上哀悼亡者的族人。(2001: 123)

沿「血淚之途」至「紅人區」的旅程始終是原住民揮之不去的創傷記憶，荷根的「細胞、基因、骨血與精神」承襲自倖存的族人，血液裡便也帶著這一段創傷記憶。「他們」是不堪凌虐已逝的先祖；「我們」則是倖存者，成為記憶的見證者、血脈的延續者，「血淚之途」的終點與現代原住民命運息息相關，荷根將外在的「紅色大地」（奧克拉荷馬州即原住民語「紅色大地」[Red Earth] 之意）轉換成「她內在的心靈空間」（2001: 116）。荷根把她的家安頓在「她的」內心，「她的」內在世界，那是個「在出生前（她）居住的地方」——安頓在她承襲自祖母的血液裡，以「血淚之途」旅程的終點為「家」：「奧克拉荷馬州的紅色大地是個以它忠誠的子民、美麗的地景與炎熱形塑（她）的地方」（2001: 116）。荷根以「土親」召喚「血親」，重新復甦那承載而傳承於「細胞、基因與精神之中」、「深於血液」的記憶。那被放逐／離異的「他們」造就了她存在的／當下的自我與「我們」。在她重拾記憶的當下，印第安的「異類血源」（alien blood）質變成為原住民血液（indigenous blood），沿著「血淚之途」，承載著「細胞、基因、骨血與精神」，抵達「紅色大地」的終點。

荷根描述當她到了「紅色大地」時，震懾於其寂靜與平和。她總是感受到：「一條有形的線橫越大陸，而一切在剎那間改變了，彷彿（她）是一隻認出領土的動物」（2001: 116）。在那一刻，她以「（她）祖母的眼睛」看這世界：「『Oklahoma』，是一個古字，

意指紅色大地、紅色民族。它是一個『連結』的詞彙」——由土地連結了身體與血液，因此，「我內心總是感受到由土地本身而來的一種關愛，而那天我做到了；我祖母的世界記得我們」(2001: 123-24)。土地的記憶與血液基因的傳承識別了她與祖母之間親密的關係，稱奧克拉荷馬州為「紅色大地」，是將美洲大陸「印第安化」(Indianize) 的象徵性姿態，「紅色大地」終究成爲了「一個療傷止痛的地理場域」(2001: 149)。

伍、安嫒姿的生命展演

如同荷根，安嫒姿由邊界出發，跨越國家主義界域，行走美洲大陸；兩者皆以地理重探歷史經驗，以生命書寫治療歷史創傷；兩者形塑生命經驗爲遊徙詩學 (poetics of migrancy)，遊移於兩個世界、兩種血液的徘徊，時而現實敘述，時而回顧過往，重新行走祖先浩劫後播遷的路徑，現世與祖靈交織映照，詩文並蓄。安嫒姿則更進一步多語雜陳，超越英語霸權，以圖像顛覆書寫系統，挑戰現實的圍限，召喚生命零碎的片段，在生命敘述中，自我與祖靈、身體與土地遭逢，親密對話，意象多元而豐富，論述強而有力，以邊緣族裔與弱勢女性身體之能動，造就特殊遊徙／移動 (migrant) 經驗，形塑當代原住民女性之認同政治，強調跨疆越界的混血／駁雜意識 (hybrid consciousness)，徘徊於兩個文化的交叉路口，跨文化的會遇、對話與碰撞進而挑戰自我與他者的二元對立，認同在質疑與疏離交織中成形。由移徙經驗而衍生認同問題，以駁雜意識將認同去中心化，由原住民女作家在面對被壓抑的記憶、「母體」和「母土」認同的斷層時的掙扎、反省、尋根與突破，反轉由上而下的霸權運作，凸顯文化遷移／異文化會遇過程中所涵蘊的異質性、驚異的能量，開放疆界，顛覆二元分立之霸權類檔，形塑如文化論者巴

註解 [m1]: 此字無粗黑體，請造字

巴 (Homi Bhabha) 所稱奠基於文化雜化 (culture's hybridity) 的「第三空間」(third space) 的認同政治 (Bhabha, 1994: 38)。巴巴認為：「移動／遷徙的少數族裔／在地 (indigenous) 女性有足夠的能量顛覆拒絕她存在的種族主義與男性的凝視——藉由一個回眸的反凝視 (countergaze)，一個挑起焦慮的缺席，回拒否認她文化與性別差異的目光」(2000: 96)。安嫺姿在異文化的流動／滲透、輸出／輸入間，生產多元 (multiple) 的文化認同，以雜化的多元、異質性瓦解中心典律，建構「她者」文化主體，文化是為跨 (邊) 界經驗，協商異質分化的意義和價值，開闢變動不定的中介空間 (in-between space)，規避兩極化的霸權政治，萌現自我中的她者性。如同巴巴在〈散播〉(“Dissemination”) 一章指出，少數族裔女性不僅瓦解西方語言統整性的迷思，對抗「主宰論述」(master discourse)，以女性的文化疏離、漂泊、放逐，生產文化的異質／異議／異識 (1994: 155)。

嚴格來說，《擲火向陽，擲水朝月》一書應與墨美女性生命書寫並置參照，包括開邊界論述先河的安莎杜娃 (Gloria Anzaldúa) 之《邊境》(*Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*) (1987/1999)、默拉格 (Cherrie Moraga) 的《愛在戰爭的年代》(*Loving in the War Years*) (1983)，以及卡絲蒂若 (Ana Castillo) 的《尋夢者的大屠殺》(*Massacre of the Dreamers: Essays in Xicanisma*) (Castillo, 1995) 等，墨美女性由邊界寫起，阿茲特克印第安女系傳承成為構築個人生命書寫的強大動力，安嫺姿為雅葵族混血作家，在墨美邊界成長和阿茲特克文化交流橋通，浸淫頗深，《擲火向陽，擲水朝月》全書主旨即在回到墨西哥北方位於索娜拉省 (Sonora) 魁瑪斯 (Guaymas) 比肯部落 (Vican Pueblo) 的家，和墨美女性生命書寫如同來自亙古以來的文化交互滲透，選擇邊境部落的文化意涵，運用跨界翻譯的

書寫策略，多語文本並陳，對抗「唯獨英文」的文化霸權，轉化靜默為饒舌；以書寫為魔幻、驚異，轉換故事為文字，於口吟故事及文字字母間擺盪，既是文字也是圖像；去美國 (U. S. A.) 而移向美洲 (the Americas)，場域擴大，遍及美洲大陸，跨疆越界即為去界 (deterritorialization)；以阿茲特克部落文化的蛇裙女「柯麗瑰」(Coatlícue)⁷ 為生命故事找到創世紀的至高點，原住民生命書寫既有史詩的格局，又超越史詩年代，是自我的延展與穿梭時空的參照。

「柯麗瑰」是神話裡的大地蟠伏蛇母，長養大地萬物，是大地之母的阿茲特克原型，也是母親的三個面相之一，⁸ 據安莎杜娃所稱，是「先於佛洛伊德」、「先於哥倫布」的部落圖騰，與部落女性靈緊密貼合 (Anzaldúa, 1999: 56)。從大地蛇母神話下手，復原女性靈魂主體地位。實則，繼阿茲特克帝國後，柯麗瑰圖像被西班牙殖民時期的天主教信仰所分化。墨美人崇拜瓜達盧佩聖母 (la Virgen de Guadalupe)，是聖潔的母親，源自印第安生育豐饒的女神族系，最早的原型即為柯麗瑰，是神話中創世女神，太陽、星星與月亮的母親，雙蛇為顛首、串串人心、人手為項鍊，蛇裙，爪足，墨美人視為大地之母。柯麗瑰的另一面相為「同娘慈」(Tonantsi) 的慈母形象，⁹ 掌管生育、健康與穀物，以仙人掌為族群象徵，給予族人養育／長育的奶水和龍舌蘭酒——龍舌蘭酒的女性人格化形象即馬雅妃 (Mayahul)，意為「有四百個乳房的一位」。歐國文化

⁷ Coatlícue一字中，“Coat”為雙蛇蟠舞之意，字尾cue意謂「裙」為指涉女性之稱，因此意譯為「蛇裙女」，是阿茲特克神話中的女神蛇母。

⁸ 另外兩個面相為瑪利精 (malinche) 和洛羅娜 (la Llorona)。瑪利精又名清嘉達 (Chingada)，意為「被幹的女人」(the fucked one)，嫁入西班牙殖民者郭迭士 (Hernán Cortés) 家，是受殖民強暴的女性象徵，卻也不容於族人，視她為背叛、淫蕩的女人。洛羅娜又名「長號鬼女」，是尋覓戰爭中失落的孩子的母親，夜半鬼哭神號，是原住民女性受難的象徵 (Anzaldúa, 1999: 52-53)。

⁹ Tonantsi音譯為「同娘慈」，是大地母親良善的面相。

入侵，大地母親一分爲二，慈母同娘慈去性化爲天主教聖母瓜達盧佩，移除／抑制的性慾，以蛇爲象徵，是被妖魔化的蛇裙女柯麗瑰，「凡屬於印第安者，即爲冥府 (underground) 的邪惡之作 (the work of devil) (Anzaldúa, 1999: 49-50)。¹⁰

如同安莎杜娃，安嫒姿重書大地蛇母神話，原典的柯麗瑰雖爲蛇母，四肢卻是鷹爪，合陰陽爲一體；項圈上的手掌象徵生命的賜予；心器則是大地之母孕育生產子息的痛苦，也指向人類生存掙扎的疾患；蛇裙上飽滿植物生長，則是大地豐饒之兆；項圈、腰帶上又掛上頭顱，是生命儀典中的死亡獻祭 (Anzaldúa, 1999: 69)。安嫒姿之「柯麗瑰」版本則有兩樁，以兩首文字跳躍的歌吟並置參照，出入現實與神話的灰色地帶。「柯麗瑰」詩的第一首轉換神話的蛇女爲「飢餓女人」(hungry woman)，以宇宙間無垠的日月星辰爲食，茹火啖冰，最後墮落人世，長養世間生命，秀髮成爲青草，乳房化成山巒，骨骼粉碎爲石粒，眼淚化爲長岸的地表長河，神話的母親變爲地球的母親，用人間生命、生態的語言做爲隱喻，人間死後又爲大地之母萬千張嘴消融，從神話到生態的循環，是安嫒姿賦予她生命故事的意涵：融匯陰陽、入出生死，陰陽爲一整體，生死則是自然循環，陰陽、生死循環連續，匯集於柯麗瑰的圖像中。

《擲火向陽，擲水朝月》共分兩部分，「柯麗瑰」爲《擲火向陽，擲水朝月》首部之第三首詩。首部以〈月亮的臍帶——墨西哥〉爲題，從美洲大地中心向外輻射，墨西哥是地理的中心，也是原住民大地神話的心靈中心，是母親圖像所在的情感中心，以「月亮的臍帶」爲喻，讚揚月陰神蘊，以臍帶連接母體與母土 (母土即是母

¹⁰ 並參閱《擲火向陽，擲水朝月》首部第二章「墨西哥的女性靈魂」(“The Female Soul of Mexico”)，該章為第三章「柯麗瑰」詩吟的歷史散文敘述。安嫒姿的歷史陳述乃根據安莎杜娃之論。

體)，是一切生命的起源。由墨西哥找到書寫生命的著力點：「墨西哥 (Mexicanos) 又名奇哥娜 (Chicano/a)，其實還有另一個定義混血的印第安 (Indio/a) 的名字，即是美斯媞莎 (Mestizo/a)，我自名為奇哥娜、美斯媞莎，雅葵族人，其他和雅葵通用的名字，有希亞希亞奇 (Hia Hiaqui)，意謂呼嘯過河的人，或尤門 (Yeomen)，也就是人的意思」(Endrezze, 2000: 2)。安嫒姿將墨美邊界印第安族人以臍帶相連，是大地的子女，已然超越撕裂血緣／河山、身體／土地的國族疆界，用安莎杜娃的話來說，在邊界上「締造了一個混血民族」(1999: 27)。安嫒姿的生命書寫是美洲大陸印第安部族的生命敘述，以正名為首務，是一切文明／人的起源，月亮和蛇所編織的文化符碼網絡，涉及邊緣和雜化，重寫血緣和疆界，挑戰殖民男性霸權的分化和撕裂，是為印第安人的創世紀。安嫒姿的生命書寫以大地女神為起源，轉化二分，復原部落母系神話，唱頌印第安母系的名字，生命書寫首要在「正名」(naming): Tequatlasupe, She Who Coming Flying Through, The Night Hike an Eagle of Fire, Tlecuah-lacupeuh, La Morena, la hermana 等無數的印第安母親的名字，締造「遠近真主的母親」(Mother of the Lord of Near and Far) (2000: 13)，徹底瓦解基督教文明創世紀之說，由緣起顛覆，以母之名，是為原住民生命書寫。

「柯麗瑰」詩的第二首，則以暴力／毀滅／死亡的驅力，對應第一首生的創造力。陽具象徵昭然若揭，以插入母親陰道的刀子為喻，子嗣之一即為戰神 (Huitzilpochtli)，弑母取首，肢解大地成萬丈淵藪。全詩最後一節為：「我們生於大災難，謀殺、暴力，骨骸散落成柯麗瑰的裙襬」(Endrezze, 2000: 12)。安嫒姿「創造」和「毀滅」的雙面陳述，與佛洛伊德精神分析中人類求生與求死欲望之相抗衡，若合符節，但美洲大地子民由大災難而生，必有其殖民

歷史的淵源，容後再敘。

在「柯麗瑰」及「母系神祇」章節之後，安嫺姿以「玉米之母」(corn mother) 播撒長養眾生的種子，遠在六千五百年前，美洲原住民以大地臍帶之墨西哥生產耕作土地的文明，西元後一二〇〇年，玉米的種子散播生命，「旅行」遠至今天加拿大的安大略省，培育五彩繽紛的玉米種子，發展人類文明第一份營養成分分析表：「玉米，含百分之十六的水分、百分之七十二的澱粉、百分之十的蛋白質，另有微量礦物質元素：鋅（加強免疫系統）、鐵（改善血液—不論純血、混血或其他 [Other]）、鋁、磷、鉀、硼」。安嫺姿吟唱礦物質元素，如同唱頌祖先的名，編織為「祈禱文，雙手獻祭給大地」(Endrezze, 2000: 15)，食物之名即是大地之名，玉米的歷史即是美洲大地的歷史。隨著玉米的食譜，印第安文化跨疆越界旅行交流，轉「在地」為「旅行」，開放土地認同為玉米文化流動，食物長養身體，同時也形塑印第安的社會體 (social body)、文化體 (cultural body) 與國族體 (national body)，安嫺姿的生命書寫載記原住民血肉，由食物說起。

文明相對卻是重大災難的來臨，雅葵族神話裡「會說話的樹」(talking tree) 預知了「災難由海上而來」，是雅葵族族裔創世神話 (ethnogenesis) 的災難版，安嫺姿呼應「我們由大災難而生」。原住民「會說話的樹」故事版本眾多，是研究雅葵族種族誌之重要議題，¹¹ 神話與歷史之不可切割，早為新歷史主義論者所肯定，更是研究原住民宇宙／歷史觀的基本認知 (Krupat, 2002: 48-75)，原住民文

¹¹ 樹的神話充斥人類文明，希臘有會說話的榆樹，印度有日月神樹，聖經裡的伊甸園中有知識的樹等，雅葵族神話「會說話的樹」相關故事版本及研究，參閱 Kirsten C. Erickson, “‘They Will Come from the Other Side of the Sea’: Prophecy, Ethnogenesis, and Agency in Yaqui Narrative” (2003)。

化論者克魯伯稱之為「部落史觀」，即將「歷史」開放為「美洲多部／族歷史」(America's histories) 的複數多元，以神話為歷史的起源，是原住民生命風景、文化性格「真相的具現」(truth in the bodying forth of the character of a people and its life as a whole) (2002: 69)，逆寫殖民白人單一「大發現」(the Discovery) 歷史，族人與自然創傷符號相應、轉換，摒棄西方史學的人本中心 (anthropocentrism)，匡正史實論述忠於「事實、精確與科學性」的成規，以部落天人相交的故事與記憶，改寫西方歷史建構，是克魯伯所謂的「反帝國翻譯」(anti-imperial translation) (2002: 71)。

安媞姿的生命故事雜揉重大災難的神話起源，也是雅葵族的族裔創世紀，更是綿延不斷的美洲大陸史。話說遠古魅幻世界 (enchanted world)，美洲大陸滿是美麗精靈，其中有女名曰尤穆穆莉 (Yomumuli)，能懂樹語，與樹靈交談，將樹話轉譯為人語，預言有朝一日，陌生人類來到，一切都將改變，說不同的話語，居住石造的矮房，又有長長鐵蛇，吐著黑煙，呼嘯而過，偷了大地子民的道路 (火車橫越大陸，殖民者開疆闢土)；「你的子孫將不識先人，乾燥大地染滿原住子民的血」(2000: 18)，在場聞訊的蘇蘭人 (Surem) 紛紛走避，有遁入沙漠，化為蟻類，又有族人憂傷凝視大海，化為鯨豚，因此，傳說在沙漠、海洋裡迷了路，螞蟻、鯨豚能帶路回家，因為大家曾是同一族類。最後決定留下來的族人，即成今日浪跡美洲大陸的雅葵人，深信「生命是樁要學習的神祕語言，說在舌間覺得悲苦，但這畢竟就是人類的語言」(2000: 19)。神話裡滿溢著部落非人本中心的智慧和生命哲學，雅葵之為人，是自由意志的抉擇，族人的能動在創世紀文本中具體展現，預言和神話的能量形塑歷史事實，面對殖民的傷痛，雅葵族人選擇面對，安媞姿由神話零碎的片段，拼湊雅葵族人的生命故事，在多重版本、多種語言間入、

間出、交易／翻譯，暗喻五百年來殖民歷史創傷的因緣，做為自我生命故事的起點。

安嫒姿由神話源起，展演多面向的自我，自承她的故事融合「歷史、神話、家族軼事、詩歌、短篇故事，這些都是一樣的東西」(2000: xv-xvi)，挑戰文類和再現的界線。全書首部〈月亮的臍帶——墨西哥〉，神話和殖民史料交插運用，引述一六〇三年西班牙神父如里巴司 (Andres Perez de Ribas) 之英譯繕本《在新大陸野蠻殘暴住民間，我們神聖信心勝利的歷史》(*History of the Triumphs of Our Holy Faith amongst the Most Barbarous and Fierce People of the New World*)，恣意竄改，以詩歌短篇杜撰故事，試探我／他的界線，質詰誰是野蠻的外邦人 (outsiders, padres)，為航海家規劃回家的路，又以強烈濃密的詩的語言，牽動原住民遊徙路徑，由北面南，由南向北，貫穿大陸，強調的是「我們來自這方」(“We Come This Way”) (2000: 74)，和由海上帶來的災難的外邦人區隔。原住民的膚色就是紅土的顏色，「由此而來，我們的膚色映照紅色大陸，原住民徜徉於沒有地圖的水域，由此而來」(this way our skin is a continent/journeying over mapless water/*this way*) (2000: 74)。詩的節奏附和原住民移徙的旋律，反書切割美洲大地的殖民暴力。

《擲火向陽，擲水朝月》是以個人生命書寫含納五百年來紅白的相互對待，作者為混血原住民，如荷根般，必然面對血緣的斷裂和拉扯，以雅葵族為名書寫生命經驗，無異是為自己找到安頓的家，重新省視五百年來被扭曲的族裔與倫理的意涵。啟蒙主義時代，歐陸哲學家包括康德等人，主張世界各個地域開放接納外來客，「悅納異己」使外邦人進入一個新的國度，不受如敵人一般的對待 (Endrezze, 2000: 118)，康德稱之為「悅納異己」(universal hospitality)。原住民面對殖民的外邦人，實踐悅納異己的開放，分

享財物，安嫒姿推撥殖民軼事，話說一五三六年得跋克 (Alvar Nunez Cabeza de Vaca) 因迷航來到雅葵人的家園索娜拉沙漠，雅葵人奉上兩千多籃的玉米做為禮物，分享平權平和的家園 (雅葵族為平權社會，沒有統治階級)，召喚主客的物質流通，不意主客易位，主人 (host) 成為人質 (hostage)，交易的竟是「天花和奴役的禮物」(gifts of smallpox and slavery) (2000: 76)。

首部的殖民歷史演繹，推展為第二部分的家族故事敘說 (“Curentos de Mi Familia/Stories of My Family”)，由廣泛的歷史和政治建構，進入瑣細的家族日日俗務，是具體而微的日常生活實踐，展演歷史和社會的特殊性，唯獨一致的則是神話和現實交融，是為安嫒姿的生命觀照。例如，「太陽祖父」愛上月亮仙子，終其一生不斷追求古老魅幻的月娘，現實中和平凡的祖母結婚，祖母婚前即育有一子，是遭白人強暴的混血種，在迷幻的神話氛圍下，自有一股現實的悲戚，考掘散佚的族裔歷史，安嫒姿以古老神話翻譯現代的生命故事。

第二部分其實是尋找回家的路，生命故事第二部的中心是一則一九九八年回家的旅程紀實 (“A Good Journey Home to Vican”)。都市的原住民來到雅葵祖父母的比肯部落 (雅葵族的八個部落之一)，這裡是家，Aquí是西班牙文「此地」之意，以沙漠為家，浩瀚無邊，家是親人所在的地方，逢人便說「我來看看我祖父母的土地」；「我想感受過去和現在的牽連」；「妳的祖父母是這裡人嗎？(Your Grandparents de Aquí?)」問話者是曾在洛杉磯浪蕩多年的勞工女子，兒女成年卻死於越戰人禍，女子回到部落：「所以我回家，現在我住在這裡 (Now I Live a Aquí)。「Aquí」意象反覆出現，召喚一串串族人女性 (少女與老嫗) 的故事，編織成一個「這裡」的「家」的故事，每個故事都有啓示——由歷史來、神話來、土地來、

現實世界來。¹² 安嫒姿透過語言行爲 (speech act) 進行操作，是爲宣成 (performativity)，召喚已然失落的「這裡」的美洲大陸的家。全章最後，由皺紋斑斑、目光深邃如咖啡豆的老嫗身上，得到土地的智慧，瞬時間相問名字，不期然，兩人都叫Anita，生命故事的回鄉之旅，乍然萌現古老的自我，如同鏡影投射，接續已然爲殖民暴力斷裂的過去與現時。

類似的影像投射也出現在全書文字敘述之後的返鄉繪圖中。一九九八年等待公車返鄉的陽光下，背景是雅葵族的聖山「石山」，作者的影子紮紮實實投射出長角的鹿，影像是形變的自我，透露內在欲望和情感，鹿的影像在下一幅畫作中上了公車，也「如影隨形」回到了比肯部落的老街，從文字的皺摺裡，開展出人鹿相隨的三幅繪畫，撥開層層疊疊的自我，在比肯部落，作者沒有國籍，跨界回到自己的家「這裡」，接續的不僅是爲殖民霸權所分割、斷裂的時間與歷史，更貫穿／接連自然與文明、人與非人、現代與前現代、我族與他族的大分離。安嫒姿以生命展演美洲大陸可長可久的「印第安自我」。

陸、短結

爲何書寫生命？又爲何一次次重返令原住民暗夜哭泣的創傷

¹² 2007 年是開創邊界論述先河的墨美作家安莎杜娃 (1942-2004) 自傳巨著 *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza* 出版二十週年紀念，執美國研究牛耳的美國研究學會年會主題「美洲此地」(América Aquí: Transhemispheric Visions and Community Connections)，將美國研究論述場域由 2006 年之「跨國主義」(2006 年年會主題爲「跨國美國研究」[The United States from Inside and Out: Transnational American Studies]) 拉回「美洲此地」，去「美國」而就「美洲」，開展越界視野和強化邊界原住民社群連繫，可說是來自美國研究反身內省的良知與正義，也正是《擲火向陽，擲水朝月》生命敘事及展演的基調。

現場？斷裂的生命渴望接續。荷根與安嫒姿由地理探勘生命，兩部生命書寫由「旅行」開啓記憶。《觀照世間的女子：原住民回憶錄》的序篇引述法國哲學家巴舍拉 (Gaston Bachelard) 的話，稱「記憶是一方心靈廢墟的田地」，然而，「記憶也是療傷止痛的場域」(Hogan, 2001: 15)，序篇以「地理」為題，其實是一段航行「向生命中心的旅程」(“journeys to the center of a life”)——穿越「時間、空氣、物質、夢境、思想」尋找完整的自我 (2001: 15)，荷根因駁雜的血脈記憶存活下來，就如貝爾 (Betty Louise Bell) 所言，「原住民的生命破碎，種種的失落與傷害影響至深且久遠」；部落的存活則仰賴「對失落感的調適、發掘過去、現在與未來的承續，肯定生命的意義」(1994: 3)。荷根遺傳了母親的憂鬱症，早年進入了一場粉碎靈魂的婚姻，之後她克服了自毀性的嗜酒，進而幫助她的原住民同胞，後來更領養了兩名年輕的拉柯達 (Lakota) 蘇族女孩，以不同的族系血源傳承家族，建立起原住民與「紅色大地」更緊密的聯繫。荷根以對水、大地、骨血、沉默與文字的沉思來面對失落，而這些冥想加強了記憶的廣度與深度，連結了她祖先的苦難與那些折磨自己、(祖) 母親、女兒們的創痛。在個人記憶裡穿插部落的歷史敘事，藉由基因中的「紅」血，個人記憶與部落歷史交相輝映，為原住民追溯系譜，成為記憶敘事的道地和真實。

安嫒姿的《擲火向陽，擲水朝月》同樣由「心之旅」(“A Journey to the Heart”) 作為開端，「心」是美洲大陸地理的中心；「心」是生命情感的核心；「心」也是祖先骨血相傳、撼動血脈的赤紅的心。安嫒姿說道：「千百年來骨血相傳的記憶／基因的訊息要一代代的傳下去 (“Pass it on”）」(2000: xiii)。原住民是漂泊的民族，原住民的家始終在變動，訊息的傳遞，安嫒姿用的是「電話」的轉喻 (2000: xiii)，記憶的延展則在超越書寫的多語文／說故事／圖繪中

陳倉暗度，是為抵殖民翻譯。翻譯不僅是語言文字符碼的單純轉換，更是文字所蘊含思維模式的文化置換，一次次置換／交易則形成一次次的越界，於邊界處出、入，從空間中出走，含混邊界及語言，混血的血脈是記憶的核心，《擲火向陽，擲水朝月》載記的是超越個人生命的，安嫺姿自傳的最後一句話總結全文：「這些是我的祖先、我的未來」(2000: 187)。DNA終歸不只是基因的符碼，而是含納子孫 (Descendant)、現世 (Now) 和先祖 (Ancestor) 的「異脈」(一脈) 相承。¹³

¹³ 參見John Trudell《子孫、現世、祖靈》(*DNA: Descendant Now Ancestor*) CD專輯 (Asitis Productions/Daemon Records)。DNA (基因) 的生物類檔被轉化為子孫 (Descendant)、現世 (Now)、祖先 (Ancestor) 相互傳續的文化類檔。

參考文獻

- 黃心雅 (2003)。〈美國原住民女性書寫中的族群醫療：鄂翠曲、席爾柯與安莎杜娃作品裡的女性醫學〉，《中外文學》，31, 10: 147-192。(Huang, H. [2006]. Tribal healing in Native American women's writings. *Chung Wai Literary Quarterly*, 31, 10: 147-192.)
- 黃心雅 (2006)。〈現代性與台灣原住民文學〉，《中外文學》，35, 5: 81-122。(Huang, H. [2006]. Modernity and Taiwan aboriginal literature. *Chung Wai Literary Quarterly*, 35, 5: 81-122.)
- Allen, P. G. (1989). *Spider Woman's granddaughters: Traditional tales and contemporary writing by Native American women*. Boston: Beacon Press.
- Anzaldúa, G. (1987/1999). *Borderlands/la frontera: The new Mestiza*. San Francisco: Aunt Lute Books.
- Bataille, G. M., & Sands, K. M. (1984). *American Indian women, telling their lives*. Lincoln, NE: University of Nebraska Press.
- Bell, B. L. (1994). Introduction: Linda Hogan's lessons in making do. *Studies in American Indian Literatures*, 26, 3: 3-6.
- Benjamin, W. (1969). Theses on the philosophy of history (H. Zohn, Trans.). In H. Arendt (Ed.), *Illuminations* (pp. 253- 264). New York: Schocken Books. (Original work published 1968)
- Bevis, W. (1987). Native American novels: Homing-in. In B. Swan & A. Krupat (Eds.), *Recovering the word: Essays on Native American literature* (pp. 580-620). Berkeley, CA: University of California Press.
- Bhabha, H. K. (1994). *The location of culture*. London: Routledge.
- Bhabha, H. K. (2000). Interrogating identity: The postcolonial prerogative. In P. du Gay, J. Evans, & P. Redman (Eds.), *Identity: A reader* (pp. 94-101). London: Sage.
- Brumble, H. D. III. (1981). *An annotated bibliography of American Indian and Eskimo autobiographies*. Lincoln, NE: University of Nebraska Press.
- Brumble, H. D. III. (1988). *American Indian autobiography*. Berkeley, CA: University of California Press.

- Castillo, A. (1995). *Massacre of the dreamers: Eessays on xicanisma*. New York: Plume/Penguin.
- Cheyfitz, E. (Ed.), (2006). *The Columbia guide to American Indian literatures of the United States since 1945*. New York: Columbia University Press.
- Chow, R. (2002). *The protestant ethnic and the spirit of capitalism*. New York: Columbia University Press.
- Clifford, J. (1988). *The predicament of culture: Twentieth-century ethnography, literature, and art*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Coltelli, L. (1990). *Winged words: American Indian writers speak*. Lincoln, NE: University of Nebraska Press.
- Cruikshank, J. (Ed.). (1990). *Life lived like a story: Life stories of three Yukon native elders*. Lincoln, NE: University of Nebraska Press.
- de Certeau, M. (1986). Politics of silence: The long march of the Indians (B. Massumi, Trans.). In *Heterologies: discourse on the other* (pp. 225-233). Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.
- de Certeau, M. (1987). *The writing of history* (T. Conley, Trans.). New York: Columbia University Press.
- Deloria, P. J. (2002). Thinking about self in a family way. *The Journal of American History*, 89, 1: 25-29.
- Dorris, M. (1979). Native American literature in an ethnohistorical context. *College English*, 41, 2: 147-162.
- Endrezze, A. (2000). *Throwing fire at the sun, water at the moon*. Tucson, AZ: University of Arizona Press.
- Erickson, K. C. (2003). They will come from the other side of the sea': Prophecy, ethnogenesis, and agency in Yaqui narrative. *Journal of American Folklore*, 116, 462: 465-482.
- Franklin, B. (2003). *The autobiography of Benjamin Franklin*. New York: Touchstone.
- Garrod, A., & Larimore, C. (Eds.). (1997). *First person, first peoples: Native American college graduates tell their life stories*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Gunew, S. (2005). Between auto/biography and theory: Can 'ethnic

- subjects' write theory?" *Comparative Literature Studies*, 42, 4: 363-378.
- Harjo, J., & G. Bird. (Eds.). (1997). *Reinventing the enemy's language: Contemporary native women's writings of North American*. New York: Norton.
- Hogan, L. (1978). *Calling myself home*. Greenfield Center, NY: Greenfield Review Press.
- Hogan, L. (1987). The two lives. In A. Krupat & B. Swann (Eds.), *I tell you now* (pp. 231-249). Lincoln, NE: University of Nebraska Press.
- Hogan, L. (2001). *The woman who watches over the world: A native memoir*. New York: W. W. Norton & Company.
- Holler, C. (Ed.) (2000). *The Black Elk reader*. New York: Syracuse University Press.
- Johnson, K. (2006). Imagining self and community in American Indian autobiography. In Eric Cheyfitz (Ed.), *The Columbia guide to American Indian literatures of the United States since 1945* (pp. 357-404). New York: Columbia University Press.
- Katz, J. (Ed.). (1995). *Messengers of the wind: Native American women tell their life stories*. New York: Ballantine Books.
- King, T. (Ed.) (1990). *All My Relations*. Toronto, Canada: McClelland & Stewart.
- Krupat, A. (1985). *For those who come after: A study of Native American autobiography*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Krupat, A. (1989). *The voice in the margin: Native American literature and the canon*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Krupat, A. (Ed.). (1994). *Native American autobiography: An anthology*. Madison, WI: University of Wisconsin Press.
- Krupat, A. (2002). *Red matters: Native American studies*. Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press.
- Krupat, A., & Swann, B. (Eds.). (1987). *I tell you now: Autobiographical essays by Native American writers*. Lincoln, NE: University of Nebraska Press.
- Krupat, A., & Swann, B. (Eds.). (2000). *Here first: Autobiographical*

- essays by Native American writers*. New York: Modern Library.
- LaDuke, W. (1999). *All our relations: Native struggles for land and life*. Boston: South End Press.
- Moraga, C. (1983). *Loving in the war years: Lo que nunca paso por sus labios*. Boston: South End Press.
- Momaday, N. S. (1969/2001) *The way to rainy mountain*. Albuquerque, NM: University of New Mexico Press.
- O'Brien, L. W. (1973). *Plains Indians autobiographies*. Boise, ID: Boise State College.
- Occum, S. (1982). A short narrative of my life. In B. Peyer (Ed.), *The elders wrote: An anthology of early prose by North American Indians 1768-1931* (pp. 12-18). Berlin, Germany: Dietrich Reimer Verlag.
- Ortiz, S. J. (Ed.). (1998). *Speaking for the generations: Native writers on writing*. Tucson, AZ: University of Arizona Press.
- Penn, W. S. (Ed.) (1997). *As we are now: Mixblood essays on race and identity*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Pratt, M. L. (1992). *Imperial eyes: Travel writing and transculturation*. London: Routledge.
- Reed-Danahay, D. E. (1997). Introduction. In *Auto/ethnography: Rewriting the self and the social*. Oxford, UK: Berg.
- Ruoff, A. L. B. (1990). *American Indian literatures: An introduction, bibliographical review, and selected bibliography*. New York: MLA of America.
- Ruoff, A. L. B. (Ed.). (1990-). *American Indian lives series*. Lincoln, NE: University of Nebraska Press.
- Said, E. (1994). *Culture and imperialism*. New York: Vintage Books.
- Smith, W. F., Jr. (1975). American Indian autobiographies. *American Indian Quarterly*, 2, 3: 237-245.
- Trudell, J. (2001). *DNA: Descendant now ancestor* [DVD]. Decatur, GA: Asitis Productions/Daemon Records.
- Waugaman, S. F., & Moretti-Langholtz, D. (2000). *We're still here: Contemporary Virginia Indians tell their stories*. Richmond, VA: Palari.
- Wong, H. D. S. (1992). *Sending my heart back across the years: Tradi-*

tion and innovation in Native American autobiography. New York: Oxford University Press.

Wong, H. D. S. (2005). Native American life writing. In J. Porter & K. M. Roemer (Eds.), *The Cambridge companion to Native American literatures* (pp. 125-144). New York: Cambridge University Press.

Writing Native Self, Writing Life —Linda Hogan and Anita Endrezze

Hsinya Huang

Department of Foreign Languages and Literature, National Sun Yat-Sen University
70 Lien-Hai Road, Kaohsiung 80424, Taiwan
E-mail: hsinya@mail.nsysu.edu.tw

Abstract

This paper examines Native American life writings, drawing on Linda Hogan's *The Woman Who Watches Over the World: A Native Memoir* and Anita Endrezze's *Throwing Fire at the Sun, Water at the Moon* as pivotal texts, to chart Native American life path, analyze their ethnographic mode of self-representation, and dissect their power to contest the hegemonic national discourse. Questions that arise in this paper include: How to explore the affective dimensions of Native American individual and tribal life histories? How are cultural differences negotiated within and across the geographical, psychological, social, and cultural boundaries in Native American life writings? How do Native American cultural histories and tribal memories work to bring together a fragmented self? How are identities played out among several cultural discourses, be they ethnic, national, gender, and/or racial based? Inquiring into Hogan's and Anita Endrezze's works, this paper thus charts the trajectories of Native American memories, staging the past so as to understand the present and prophesy the future of the Americas.

Key Words: Native America, life writing, Linda Hogan, Anita Endrezze