

“我们”印第安人

与“你们”美国人 刘永华

一九七六年八月，马西皮·万帕诺格部落委员会公司上诉美国联邦法院，声称其对麻省马西皮乡四分之三的土地拥有所有权。一场前所未有的审判由此揭开了序幕。这场审判的目的，不在于确认土地所有权本身，而是要认定这个自称马西皮部落的组织，是否果真是那个在十九世纪中叶因联邦立法而丧失土地的印第安部落。

二十世纪六十年代末和整个七十年代，是通过法庭重新审理北美土著申诉一度十分有利的时期。马西皮案本身，便是此期一系列土地所有权诉讼案的一个例子。从某些方面看来，它的情况和缅因州的一个案件颇为相似。后者也是一宗涉及土著土地所有权的诉讼案，最终通过庭外调解获得成功，作为原告的各部落得到八千一百五十万美金，而当局得到三十万公顷的土地。不过，两者之间也有根本区别。缅因州的那些部落是众所周知的印第安部落，它们是些界限分明的共同体，在当地有着显而易见的土著根源。相比之下，作为马西皮原告的部落管理组织，其身份“向来就含混不清”，在此案之前的一个半世纪中尤为如此。再者，马萨诸塞语，一种曾在波士顿某些地区流行的印第安语，在一八〇〇年前后便已不再是马西皮地区通用的语言了。此外，马西皮镇民最初大多信奉长老派，后来改宗浸礼派。在长达数世纪的时间里，镇民和其他印第安人、白人、黑人等通婚。而今，他们在马萨诸塞的经济和社会生活中扮演着十分活跃的角色。这些具有印第安血统的镇民，是否能够以马西皮部落的身份上诉，声称他们便是那个在十九世纪中叶被剥夺土地所有权的部落呢？这就是联邦法官斯金纳给波士顿陪审团提出的问题。只有他们作出肯定的答复，法院才会对土地所有权进行裁决。

一九七七年秋，区联邦法院进行了为期四十一天的听证，其名称定为“马西皮部落对新西伯里等”案(Mashpee Tribe v. New Seabury et al.)。

马西皮部落是原告马西皮·万帕诺格部落委员会公司。来自美国土著权利基金会的一个律师组为其准备案子。其核心人物是托马斯·图连、玛利·马格林与劳伦斯·舒波。新西伯里等指的是新西伯里公司(一个大型发展公司)、马西皮镇(代表一百余个个体业主)和其他各色不同的被告(保险公司、商店和不动产主)。詹姆斯·圣克莱尔和阿尔·凡·格斯特担任被告的辩护律师。在此期间,现任加州大学圣克鲁斯校区意识史计划教授的詹姆斯·克利福德(James Clifford)博士观察了整个审判过程,并研究了与这次审判相关的各种资料,他所著的长篇小说《认同在马西皮》不仅详细记录了这次审判过程,而且对其中出现的文化认同问题进行了发人深省的思考。

在审判的过程中,由职业人类学家和历史学家提供的专家证词扮演了关键的角色。原告的主要专家见证人是著名民族史学家詹姆斯·阿克斯特和人类学家杰克·肯皮西。被告的主要专家见证人是人类学家简·基勒敏和历史学家法兰西斯·哈金斯。饶有趣味的是,本质上说,原被告双方专家的证词都来自双方研究小组发现的完全相同的历史资料。不过,被告将主要资源投入历史研究,他们力图编撰马西皮历史的“完整的”文献记录。原告则更为倚重马西皮印第安人的口头证词以及对马西皮和其他类似土著文化的人类学研究。“的确,这个审判可视为历史学和人类学之间的对抗。”

根据这些专家证词,克利福德归纳出三种不同版本的历史(或曰历史表述)。历史 I 主要基于被告的证词,历史 II 主要根据原告的证词。被告的辩护十分直截了当。他们辩称,在马西皮,从来就没有印第安部落。马西皮社区仅仅是殖民统治的副产品及绝望的印第安人和其他少数民族的混合体。长期以来,这些住民就为了成为马萨诸塞州和合众国的百分之百公民而不断奋斗。由于瘟疫吞噬、改宗基督教和追求自由等种种原因,具有印第安血统的马西皮人,一步步融化于美国社会。从十七世纪中叶开始,他们的印第安认同就已经丧失。一六二〇年,在英国人到达这个地区时,他们发现的是个由白人水手带来的病魔肆虐的地方。当地人口十分稀薄,村庄几乎空无一人。因此,从一开始,马西皮便是一个人为的社区,从来就不是个部落。在恶劣的环境下,印第安

人对自身做了不少调整。他们改变了老的生活方式,改奉新的信仰,成为模范的基督教徒。而与黑人通婚,更“稀释”了印第安血统的纯粹度。最后,他们完全融入美国社会。

原告描述的历史则针锋相对。在几个世纪里,尽管有这样那样的异数,马西皮住民还是设法传承了其核心的印第安认同。他们总是力图限制而不是拒绝外来影响。瘟疫的确是场灾难,可它对当地的影响并不算大。再者,认为聚集于后来的马西皮的社区不是个部落,本身就犯了时代颠倒的错误。因为许多地道的美国印第安“部落”的政治组织,实际上是作为对白人期望和权力的反应,在近两个世纪才出现的。说改宗乃是“放弃老规矩”或“选择新路子”,反映的并不是文化变迁、抵抗和翻译的事实,而是一厢情愿的福音派教义。从长远的角度看,北美土著对基督教的态度是糅合性的,而从来不是激进的非此即彼的选择。与非印第安人的通婚的确是发生过,因此,印第安血统的纯度也确实很大程度上被稀释了。但是,法制体系和社会结构都一直激励印第安认同。所以,马西皮印第安人并没有被“同化”。这个词所包含的线形的、非此即彼的内涵,根本无法概括一八六九年至一九六〇年的文化复兴主义与文化、政治气候的诸多变迁。倘若一八六九年和一九二〇年之间马西皮缺乏“部落”生活的历史记载,这也毫不足奇,这在美国是司空见惯的现象。总之,马西皮印第安人并未被“熔炉”所熔化,他们一直保持了自身的认同。

除了根据专家证词所构建的两个历史之外,拉梦娜·彼德斯的传记提供了第三个版本的历史,这是个以个人为中心的历史。彼德斯是个二十几岁的大学毕业生。她先是在波士顿的儿童博物馆参加一个培训计划,此案审理期间,她回到马西皮,在那里教授印第安语和民俗课程。一九七六年前后,她开始组织一个唱歌社,上语言和历史课,并教人如何制作诸如图腾、徽章、传统服饰、独木舟和赠品之类的东西。她还研究马西皮人。她的证词声称,她曾到西部上过课,在一个名为“美国革命的女儿”的印第安运动组织中相当活跃。以下是被告律师詹姆斯·圣克莱尔(问)和拉梦娜(答)之间的一段对话。

问:呃,你不会将“美国革命的女儿”这个组织和印第安人联系

起来,对不?

答:从我们的历史来看,不。[它们关系密切。]

问:请再说一遍。

答:我说从我们的历史,即万帕诺格的历史——马西皮·万帕诺格的历史来看,它们关系密切。

问:根据你说的是你的历史的理解,“美国革命的女儿”具有印第安的渊源?

答:那不是我们的历史,可我们卷入了那场革命,在为你们的独立而战斗中,我们马西皮人献出了一百四十九个生命。

问:为何而战斗?

答:独立。

问:可你却认为“美国革命的女儿”具有印第安渊源或者在某种程度上与具有印第安血统的人有关系?

答:它们将我作为一分子包容在内。

问:请再说一遍。

答:我说我所碰到的“美国革命的女儿”里面的妇女,感觉我是亲人,因为马西皮·万帕诺格人曾在那场战争中牺牲。

可以说,在拉梦娜的证词中,几个层面的历史重叠在一起:马西皮·万帕诺格的历史,印第安运动的历史,美国独立的历史以及她的个人生活史。拉梦娜那看似纠缠不清的文化认同,应该说便是这些复杂的历史过程塑造出来的。

一桩土地诉讼案,引出了三个不同版本的历史。在第一个版本中,一群具有印第安血统的人为谋求自身权益而与政府展开不懈的斗争,最终却让自身融入了主流社会。第二个版本说的是,在号称“熔炉”的美国社会中,这同一群人又是如何保护与传承自身的文化认同的。第三个版本的主角转变为这个群体的一分子。这次故事讲述的是,在本群体的历史与个人生活史等因素的交互影响之下,一个普通人是如何形成多元的文化认同的。这个历史是克利福德构建的,这可说是以个人为轴心的一个快照式的实验民族志。克利福德将这三个版本的历史并

置在同一个文本中,主要不是想讨论哪一个版本更加符合“历史事实”,他是在力图探究这三个版本历史背后的文化观念,是否值得引起我们的进一步反思。

克利福德敏锐地认识到,不管是圣克莱尔讲述的为参与美国社会而进行长期斗争的故事(历史 I),还是舒波“创作”的“生存和延续的史诗”(历史 II),实质上都是“一种线形的目的论”。这种非此即彼的相当刻板的观念,排除了一个群体在非延续性的状态下存续的可能性,也排除了一个群体奉行开放的、多元的发展道路的可能性,一句话,它排除了“既是印第安人又是美国人的可能性”。两者对部落的死亡、存活、同化或抵抗的描述,并未真正捕捉到在长达四个世纪的失败、更生、政治谈判和文化革新的生活中,马西皮这样一类地区所具有的“特殊的模糊性”。在作者看来,更有说服力的理解是,“马西皮审判似乎说明了一种人,他们有时是独立的,是‘印第安人’,有时则是同化的,是‘美国人’。他们的历史是一系列文化和政治交易,而不是极端的改宗或抵抗”。在作者精心讲述的第三个版本的历史中,人们正可清楚地看到这几种文化认同是如何同时交织在一个普通女子的身上的。

在审判的过程中,传统的文化定义也明白无误地显露了自身的毛病。“不管它是马修的精英主义的单数的版本,还是方兴未艾中民族志的复数的小写的版本,这个词(即文化)都含有整体性、连续性和发展性的偏颇意味。”本质上说,这些定义大都将文化或隐或显地比拟为有机体。克利福德指出,问题在于,文化和有机体毕竟截然不同,我们不能说一个文化“死亡”、“存活”或者“再生”。群体是在政治支配和文化交流的背景下“磋商”自身认同的,它们是以与有机体全然不同的方式,将自身的各个“器官”组合起来的。“和身体不同,一个社区可以失去一个中心‘器官’而不至于死亡。在特定条件下,认同的所有关键要素都可以被替换:语言、土地、血统、领导权、宗教。在一个甚至大部分因素丧失、替换或大规模转型的情况下,轮廓分明、清晰可辨的部落仍可存在。”

作者并没有满足于批评主流的写历史与写文化的方法。他认识到,对于书写开放的历史这一目标来说,传统的权威式的书写方法是远远无法胜任的。克利福德从两个方面对历史与文化的书写方法进行了

实验。首先,他力图在文本中呈现不同的声音,而不是像在传统写作中经常看到的那样,对他者的声音进行打压和抹杀。虽然他倾向于第三种版本的历史,或许更同情第二个版本的历史,他并未剥夺其他版本历史的说话权。文章中原告的声音与被告的声音交互登场,快照式的人物传记与作者轻描淡写的评论交替出现。其二,作者在行文过程中,在适当的地方恰如其分地嵌入对话。根据作者自身的认识,对话模式凸显了话语性的情景性的和交互主体性的(discursive-circumstantial and intersubjective)诸因素,为颠覆传统的民族志权威提供了可能性。总而言之,文章广泛采用的复调(polyphony)手法与对话手段(dialogism),虽然未能完全颠覆传统的民族志权威,但至少大大消解权威作用的范围和效果,这种写作策略给人相当深刻的印象。

审判还表明,在口头和文献之间具有等级性的差别。到了审判的最后关头,书写的档案比口头传统、证人的记忆和田野调查的主体间实践更具有价值。这是文字主义认识论的胜利。这种差别也有其学术内涵:历史学和民族志实践之间的差别,取决于知识的文字形态与口头形态之间的区分。这个区分“比仅仅的学科劳动分工更为深刻,因为它和根深蒂固(有人或许会说是形而上学的)口头和文字世界的二元对立以及西方截然区分共时性和历时性、结构和变迁的普遍习惯是遥相呼应的”。这种二元对立与文化习惯已经多少预示了这桩土地诉讼案的最终结局。

在长达二十一小时的讨论之后,陪审团的成员们走出文件堆,回答法官提出的七个是非题:

马西皮的业主们,连同他们的配偶和子女,是否在下列日期构成一个印第安部落:

“一七九〇年七月二十二日?”“否。”

“一八三四年三月三十一日?”“是。”

“一八四二年三月三日?”“是。”

“一八六九年六月二十三日?”“否。”

“一八七〇年五月二十八日?”“否。”

“原告的见证人所确认的原告团体,在一九七六年八月二十六日这天,是否构成一个印第安部落?”“否。”

“假如居住在马西皮的人在一九七六年八月二十六日之前的任何日期构成一个印第安部落或民族,他们自那个日期或那些日期起,截止一九七六年八月二十六日,是否连续不断地作为一个部落或民族而存在?”“否。”

在听完论辩和陪审团的答复之后,斯金纳法官最后作出裁决:尽管在一八三四年前后马西皮似乎出现了一个部落组织,但鉴于陪审团的回答否认了该部落连续性存在的可能性,决定驳回原告马西皮·万帕诺格部落委员会公司的申诉。

二〇〇一年三月初稿于蒙特利尔,二〇〇二年五月改定于厦门

(James Clifford, "Identity in Mashpee." In James Clifford, *The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1988)

经典印象

苦难的历史美感

李庆西

即便在大作家里边,泰戈尔也是最具哲思的人物。泰戈尔的散文不像他的诗歌那么有名,却也是娓娓有致的艺术精品,其中对日常生活细节的关注尤其体现着诗人的睿智。

也许是身边的一事一物随时呼应着心中的大千世界,泰戈尔的思想有一种罕见的博大气象,而并非只是囿于感觉的天地。所以,哪怕是琐屑的个人情愫,也总是给你粘贴到漫漫

岁月的暮霭与晨曦之中,如此古往今来地信手拈来,很自然地融入“梵我合一”的永恒之境。他文章里经常出现面对山川河流和日月星辰的思索,像古代圣贤那样发出辽远的追问和深深的喟叹。这会使中国读者联想到屈原的《天问》以及先前的诸子散文——古道犹此,也真难以想像,二十世纪还有这样的作家!

造化变迁,人事得失,天底下的大问题让泰戈尔足足思考了一辈子。他把世间的风云变幻写入有如水镜花月般的美文之中,使苦难也有了一种历史的美感。