

## 景观、性别与社区：安第斯山脉的故事

[美]林恩·斯克印克 [玻利维亚]玻利欧·乔克 著 康丽 译

**[摘要]** 在玻利维亚南部阿尔蒂普拉诺高原上，一座男性山峰和一座女性山峰之间的争斗以独特的方式标识了这个地区，定义了该地区的物理空间以及人群关系。从社区的视角去考量景观，我们能了解到该区域历史与性别的重新书写，同时也能知晓个人创造性地运用这一故事的能力。

**[关键词]** 故事讲述；安第斯山脉；景观；性别；山峰

“阿萨纳科斯和来自南部的名叫苏纳帕的女人结婚了...”<sup>①</sup>

“...最后她在苏纳帕旁边休息，并嫁给了他。苏纳帕说他会产盐以谋生，他如是做了，他现在仍在那里做...”<sup>②</sup>

“她挖掘着这片土地，在那里她挤压自己的乳汁以哺育紧随于她的孩子。现在，这里成为一小片红色的盐田。”<sup>③</sup>

“苏奴帕：古印第安人神话寓言中经常出现的人物，这些寓言在那个时代被人们信以为真，当时人们坚信自己所拥有的这些神话故事，这更多地是为了消除对魔鬼的迷信。”<sup>④</sup>

### 一、介绍

当我作为一个局外者到达并暂居于玻利维亚的阿尔蒂普拉诺高原(Altiplano)时，我并未意识到，即使是这里的景观也是难以触及的。我最初看到的是散落于群山之中一块块平坦的沙地荒原，有些荒原茕茕孑立，普波湖(Lake Poopó)的水景被盐碱地貌勾勒出清晰的轮廓静居在我新家的一旁，水景的色泽因着从盐地、黄沙到荒疏棕石的颜色变化而呈现出微妙的改变。最初，这种荒凉之美给我的印象与康都移民对它的看法并没有什么关联。但是，慢慢地，在知晓了关于创造这一景观的神祇的故事和传说之后，我才受教地了解到如何去识别各个角色以及标志着他们之间关联与纷争的各种标示：那个石块是战争中被一个投石器投掷过来的，这座山峰在争斗中被削成了礼帽形状，这些盐粒和沙子是乳汁和面粉的残留物，这座山峰是那个被遗弃的孩子，而那些红色的

**[作者简介]** 林恩·斯克印克(Lynn Sikink)，美国圣何塞州立大学人类学教授；玻利欧·乔克(Braulio Chioque)玻利维亚神话学者；康丽，北京师范大学文学院副教授(北京 100875)。

原文发表在 *Anthropological Quarterly* 72, no. 4, 1999, pp. 167-182. 本译文的发表经过了作者授权，特此致谢。

① 这是玻利欧·乔克(Braulio Choque)的讲述文本。

② 这是 A. 弗郎西斯卡(Francisca A.)的讲述文本。

③ Rivero Molina, n. d. Ramiro, *La Leyenda De La Tunupa*, Author's ms, p. 48.

④ Ludovico Bertonio, *Vocabulario De La Lengua Aymara*, Cochabamba: CERES-IFEA-MUSEF, 1984(1612).

岩石则是山神受伤后留下的血迹。不过令人惊异的是,这一认知过程并未导致对景观的一种认知与另一种认知的互置。反而是在聆听与观看的过程中,我学会了总是以开放的可能性的视角去理解我身旁的场景,尽管其中有些认知是自相矛盾的。关于康都社区(Condeños community)重要山脉与监视者们的故事,被众多社区成员以不同的方式进行了讲述,当然它们也没有必要彼此统一。民间故事的讲述会受到个人讲述者年龄和性别的影响,同时,该讲述人在社区的亲缘关系,以及其所述景观的位属对于这一讲述者(他或她)而言,同样有着非常重要的影响。

这篇文章的撰写目的是为探究来自圣·佩罗·德·康都(San Pedro de Condo)的人们定位其自身及其所属社区的社会与政治位属的方式,同时也是为发觉这一群体借由对当地地理景况的关注以磋商彼此之间关联的方式——在这一个案中是通过与它相关的一个特定的故事来达成的。该个案暗示了人类学者看待口头传统的不同方式,在这里我把口头传统展示为即时经验的反映,但是也是形塑这一生活经验的方式。在这个讨论过程中,我想到了一个能够揭示多层次的社区和个人经验的康都移民口头传统的例子。我认为,康都移民关于景观部分的故事讲述,来自于他们对这一景观的感官体验。<sup>①</sup>与作为人类活动背景的“中性的”景观不同,康都移民创造性地形塑了他们的景观。按照 Keith Basso 对西部阿帕切族(Western Apache)的描述方式来说,他们是“地域制造者”。Basso 认为这些地域制造者们的活动实际上是“是建构、发明地方历史,塑造‘当地事件’新异版本的一种方式”<sup>②</sup>。在认识到对那种地方感的辨识,其实是“特定个人的财产”之后,Basso 进一步研究了人们如何为了唤起特殊的情感状态而进行的地域信息的置换,以及这些地点是如何获得其命名的,这通常是和那些大家耳熟能详的特定地域的故事有关。在这一指引下,Ruth Benedict 进而宣称:“大众的民间故事在一定意义上是他们的自传,是映照了他们生活的最清晰的镜子。”<sup>③</sup>同样,我也将运用康都移民故事的诸多变体,来讨论民众是如何运用民间故事建构其真实世界的问题。正如所有的故事都能以不同方式予以讲述一样,康都移民的故事也会在讲述者熟练的操控下演变为新的异文。Rappaport 的工作是有启发性的,她认为佩兹人(Páez)<sup>④</sup>对史实的阐述是一个不断诠释的过程,而其结构则依赖于口头传统。<sup>⑤</sup>Howard-Malverde 在关注故事讲述的表演特征时,也强调过口头传统中语境和讲述者操控的重要性,这亦是对本文而言非常重要的一个观点。<sup>⑥</sup>显然,Basso 和 Rappaport 的工作都曾借鉴过 Hobsbawm 和 T. Ranger 的“传统的发明”这一概念。<sup>⑦</sup>而 Basso 也受到了 Bakhtin “时间观”概念的影响,他认为社区地理实际上是融合了时间与空间双重层面的一个概念的。<sup>⑧</sup>于我而言,近来人类学“景观研究”的诸多方法对我也产生了一定影

① Constance Classen, *Worlds of Sense: Exploring the Senses in History and Across Cultures*, London: Routledge, 1993.

② Keith Basso, *Wisdom Sits in Places: Landscape and Language among the Western Aoaache*, Albuquerque: University of New Mexico Press, 1996, p. 6.

③ Ruth Benedict, “Folklore, in E. R. A. Seligman (ed.), *Encyclopedia of the Social Sciences*,” New York: McMillan, 1931, p. 291.

④ 译者按:佩兹人 Páez people 也被称作 Nasa 人,他们是居住在哥伦比亚西南高地的美国原住民,他们的主要聚居地是在铁拉登特罗(Tierradentro),也有部分散居在卡克塔省(Caqueta)的低地区域。

⑤ Joanne Rappaport, *The Politics of Memory: Native Historical Interpretation in the Colombian Andes*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

⑥ Rosaleen Howard-Malverde, “Storytelling Strategies in Quechua Narrative Performance”, *Journal of Latin American Lore*, vol. 15, no. 1, 1989, pp. 3-71.

⑦ Eric Hobsbawm and Ranger Terence(eds.), *The Invention of Tradition*, Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

⑧ Keith Basso, *Wisdom Sits in Places: Landscape and Language among the Western Aoaache*, Albuquerque: University of New Mexico Press, 1996, p. 62.

响,其主旨目的是试图理解形塑以及被形塑于特殊文化实践和历史中的景观。<sup>①</sup> 在我的讨论中,重点探究了如下问题:地方经验如何体现在独特的民间故事中?这些地方经验如何将复杂的文化信息编录于其中,并且因故事讲述者的自身背景与讲述目的的不同而以多种方式呈现?文中出现的这则关于两座山峰及其中一座山峰之旅程的故事,有助于我们理解地形地貌是如何在时间和空间中被当地民众建构,它又如何被镌刻上诸如社会性别这样的特性。

但是,经由民间故事讲述的解析来探查取于其中的多元视角,究竟会如何揭示持续的传统发明,实际上并非是一个容易驾驭的话题。康都的民间故事存在着大量异文——其所共有的脉络,使这些异文相互连贯,并聚焦于对特定地点及其相互关联之上。因而,我不会去强求搜罗故事讲述的所有异文,但是会将视线聚焦在故事的特定版本上,并将之作为检视故事、地形地貌和社会性别之间在多种层面上相互关联的一种方法。首先,我趋向于阐明在圣·佩罗·德·康都周边的景观本身是如何性别化的?同时,也想说明这则我所讨论的关于该景观的民间故事,是如何在其现代版本中呈现了特殊的性别面貌?其次,我将会对照两座山峰的社会性别的地方性展演(苏纳帕和阿萨纳奇斯),来探究在苏纳帕<sup>②</sup>以神形和人形展现其不同面貌的不同历史文本中,这种展演的区别表现。我想揭示的是同样的名字被赋予这座嫁给康都地域最高山峰男性神的南部的女性山峰,究竟可能意味着什么?最后,结合故事中展现的景观和社会性别的内容,我将会重新考量讲述者提供的观点。我也会提供一些观点说明这一称谓是如何在男性与女性之间进行转变的,而这种转变又如何影响了故事讲述者对其个人讲述中会着重强调的康都文化景观的关注?口头传统不应当只记录事件的一个标准版本,而我们不应该因为这一历史传统而感到惊讶。不同的观点、细节或者知识之所以引起我们的关注,并非因为它们揭示了重要的文化语境,而是因为它们作为工具可以帮助我们理解地方知识与民间故事。

## 二、景观、性别和民间故事

在安第斯山脉,景观是以特殊的方式存活着的。人类将生命赋予了山峰、草原、河流以及裸露的岩石,因而安第斯的地形大都是有纪念性的。举例而言,一座山峰不仅仅是神祇走过的地方,它就是神祇本身。一块状如小房子的斑驳岩石,其实就是两座山峰间发动战争时用吊索抛来的利器。不像其它被记录在神话中的文化景观那样,来自于神祇、祖先与魔法师等人物的影响似乎不大,安第斯的地貌本身就是由神祇的躯体、躯体的部件以及曾在那古老时代被神祇遗弃在身后的各种物品组合而成的庞大构成。社区本身或许可能被概念化为身体,正如 Bastien 所描述的,在卡拉瓦雅(kallawaya)地区位于不同海拔的诸多社区,之所以联系紧密,不仅是由于彼此能够合作、互惠,还是因为它们原本就源自一个完整的身体。在农业改革时期,由于改革使得当地社区之间的关联断裂,因而反对意见相当强烈,甚至有人将社区之间的割裂称之为,是对当地的“截肢”。<sup>③</sup> 除

<sup>①</sup> 例证详见 Barbara Bender, *Landscape: Politics and Perspectives*, Oxford: Berg Publishers, 1993. Nicholas Entrikin, *The Betweenness of Place: Towards a Geography of Modernity*, Baltimore MD: John Hopkins University Press, 1991. Steven Feld and Keith Basso (eds.), *Senses of Place*, Santa Fe NM: School of American Research Press, 1996. Eric Hirsch and O'Hanlon Michael (eds.) *The Anthropology of Landscape: Perspectives on Place and Scope*, Oxford: Clarendon Press, 1995. John Jackson, *A Sense of Place, A Sense of Time*, New Haven CT: Yale University Press, 1994.

<sup>②</sup> 本文涉及到该神时,我使用了两种拼写。当论及康都当地民间故事和位于萨利纳斯·德·盖斯·门多萨的这座山峰时,我会使用苏纳帕(ThunApa),而在说到堤堤喀喀湖附近的安第斯神时,则会使用苏奴帕(ThunUpa)。两种拼写全都符合当地的标准发音。在康都,当我第一次将附近这座山峰称为苏奴帕(ThunUpa)时,当地人就已经纠正过我,并告诉我正确的名字应该是苏纳帕(ThunApa)。

<sup>③</sup> Joseph Bastien, *Mountain of the Condor: Metaphor and Ritual in an Andean Ayllu*, Prospect Heights IL: Waveland Press, 1978. *Healers of the Andes*, Salt Lake City: University of Utah Press, 1987.

了 Bastien 外, 还有其他学者也都注意到社会各部分构成、身体意象和仪式之间的关联。<sup>①</sup> 身体与景观之间的关联常被社会性别所制约, 而且也会随着地域的不同被诠释出不同的意义。正像当地民众需要分享和平均分配他们分水岭上的水源那样, 在康都, 因为有着对景观的共同关注, 所以分散独立的诸多部落才会融合而成一个社区集合体。而代表着不同景观的社区成员的行为, 最终促使社区联合的完成。就像那些发生在换水仪式过程中的行为一样, 这些行为往往会再现并重组社区公有的权利和责任。<sup>②</sup> 社区整体并不一定被视为一个躯体的代表, 严格意义上说, 它更像是一个将居于此地的当地居民与地方神祇——当地居民的祖先——的躯体重组在一起的一个场所。而在进行组合的行为中, 对于社区整体而言, 两种性别都是必需的<sup>③</sup>, 而且对被性别化了的地域而言, 这也是事实真相。安第斯的故事被镌刻在地域当中, 反之亦然。<sup>④</sup> 正如在换水仪式中, 当代表两性的水源混于一处时, 所有地方感觉中的两性成分也被混同起来。而我所分析的民间故事中, 恰恰记录的就是一座男性山峰与一座女性山峰对景观的占据, 而在他们之间的诸多景观则是两者之间的争斗及其后果的记录。

按照当地人的口述与共识来说, 关于阿萨纳克斯和苏纳帕山峰的故事, 实际上提供了一个对应物, 可以与其它关于安第斯神苏纳帕的故事进行对照, 尽管这个闻名于安第斯其它地域的安第斯神拥有完全不同的外观。以性别概念作为切入点, 关于苏纳帕的地方故事和与前印加的喀喀 (Titicacan) 神有关的苏纳帕故事之间的差别<sup>⑤</sup>, 也可以揭示出康都人怎样去宣告他们自己的历史和传统, 以取代那种更为霸权与普适性的历史叙述。在众多历史记载中, 苏纳帕 (Thunupa) 是一位离开的喀喀湖流域的神祇。他沿着狄斯瓜德罗河 (The Desaguadero River) 顺流而下, 最终淹没在普波湖, 结束了他的航行。<sup>⑥</sup> 这些记载不仅给我们所讨论的民间故事提供了一个参照, 而且也给康都社区借由其区域内最高山峰——阿萨纳克斯的角色来进行自我认同的宣告, 以及对这座山峰力量的强调提供了多个参照物。康都社区曾是前印加阿萨纳奇—基拉卡斯 (Asanaqi—Killakas) 联邦的中心, 它的政治结构直至今日仍然可以在当下的社会政治格局中有所反映。正因为康都移民轮流地将阿萨纳克斯山峰作为他们认同的核心, 故而今天关于阿萨纳克斯的故事也在一定程度上反映了部分古雅马拉联盟的起源神话和政治主张。这并不是说我们谈及的这个故事是传承了几

① 比如 Peter Gose, *Deathly Waters and Hungry Mountains: Agrarian Ritual and Class Formation in an Andean Town*, Toronto: University of Toronto Press, 1994. Billie Jean Isbell, *To Defend Ourselves: Ecology and Ritual in an Andean Village*, Prospect Heights IL: Waveland Press, 1985[1978]. Gary Urton, *At the Crossroads of the Earth and Sky*, Austin: University of Texas Press, 1981.

② Lynn Sikink, "Water and Exchange: The Ritual of Yaku Cambio as Communal and Competitive Encounter", *American Ethnologist*, vol. 24, no. 1, 1997, pp. 170—189.

③ Tristan Platt, "Mirrors and Maize: The Concept of Yanantin among the Macha of Bolivia", In J. Murra, N. Wachtel, and J. Revel (eds.), *Anthropological History of Andean Politics*, Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

④ 例证请参见 Claudette Kemper Colbumbus, "Immortal Eggs: A Peruvian Geocracy; Pariaqaqa of Huarochii", *Journal of Latin American Lore*, vol. 16, no. 2, 1990, pp. 175—198.

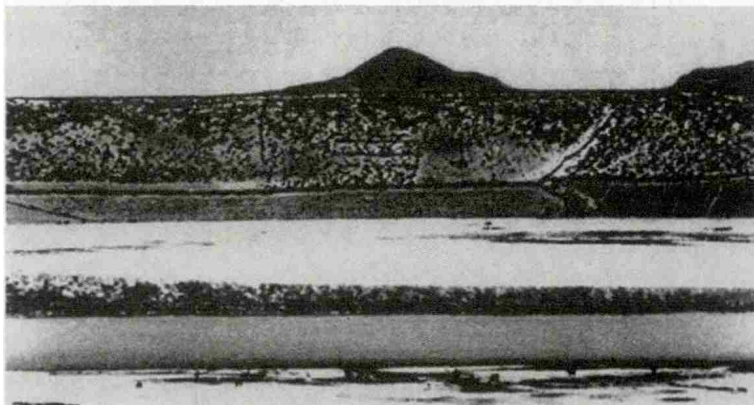
⑤ Teresa Gisbert, *Iconografía*, La Paz: Editorial Gisbert y Cia, 1994. Carlos Ponce Sanjinés, *Tunupa Y Ekeko*. La Paz: Academia Nacional De Ciencias De Bolivia, 1969. Johan Reinhard, "Tiahuanaco, Sacred Center of the Andes", in P. McFarren (ed.), *An Insider's Guide to Bolivia*, La Paz: Fundación "Quipus", 1990. Molina Rivero and Rossana Barragán, *Etnicidad Y Marginalidad: Los Uru-Muratos Y Los Aymaras En La Historia*, La Paz: Editorial Quipus, 1986. Nathan Wachtel, *Le Retour des Ancêtres: Les Indiens Urus De Bolivie XX = XVI Siècle*, Paris: Editions Gallimard, 1990.

⑥ 关于印加帝国首都库斯科的主要太阳神庙的中心神坛的记载 1950[1613]。Alonso Ramos Gavilán, *Historia De Nuestra Señora De Copacabana*, La Paz: Academia Boliviana De Historia, 1976. Pedro Sarmiento de Gamboa, *Historia De Los Incas*, Buenos Aires: Emecé Editores, 1942 (1572)。同样的引用也见 Thérèse Bouysson-Cassagne, "Urco and Uma: Aymara Concepts of Space", in J. Murra, N. Wachtel, and J. Revel (eds.), *Anthropological History of Andean Politics*, Cambridge: Cambridge University Press, 1986. *Lluvoias and Cenizas: Dos Pachacuti En La Historia*, La Paz: Hisbol, 1988. Teresa Gisbert, *Iconografía*, La Paz: Editorial Gisbert y Cia, 1994.

百年但从未改变过的前印加神话。现代康都民众将阿萨纳克斯(一位地方神/山峰)和苏纳帕(与前印加女性造物神祇相关)配成对的故事版本,阐明的是故事如何从古老的神话中汲取元素最终聚合而成,尽管在此过程中它们的意义可能会发生转变。正如 Bouysse-Cassagne 在论述安第斯神话时所说:“它在书面形式、历史记载和口头传统中不断地转变自身,从而演变成今日的现代传说。”<sup>①</sup>在阿萨纳克斯与苏纳帕的民间传说中,性别、婚姻以及丈夫对妻子施行的暴力共同构成了叙述二者关联的故事,同时也点明了神祇与人类在行为上的联系。

### 三、阿萨纳克斯与苏纳帕传说的一个现代版本

作为开端,同时也为了提供一个较长的民间故事版本,我希望在随后对“阿萨纳克斯传说”大纲的分析中,能够检视它的其它表现形式和相关细节。这则故事的记录者是一位年轻的神话学者布玻利奥·乔克(Braulio Choque),他就居住在距离康都5公里的瓦里(Huari)。乔克自小生长在这一地区,是听着这个故事长大的。他运用自己所掌握的地方知识,分别从瓦里、康都、奎拉卡斯(Quillacas)和潘帕·欧拉亚斯(pampa aullayas)等地的居民那里搜集了相关信息。因而,他的版本显然是当地故事中最完整的,它采用的是当地居民提供给他的“苏纳帕与阿萨纳克斯之战”的讲述视角。(见图1)



“苏纳帕之乳”与苏纳帕山,Johan Reunhard 摄于1995年。

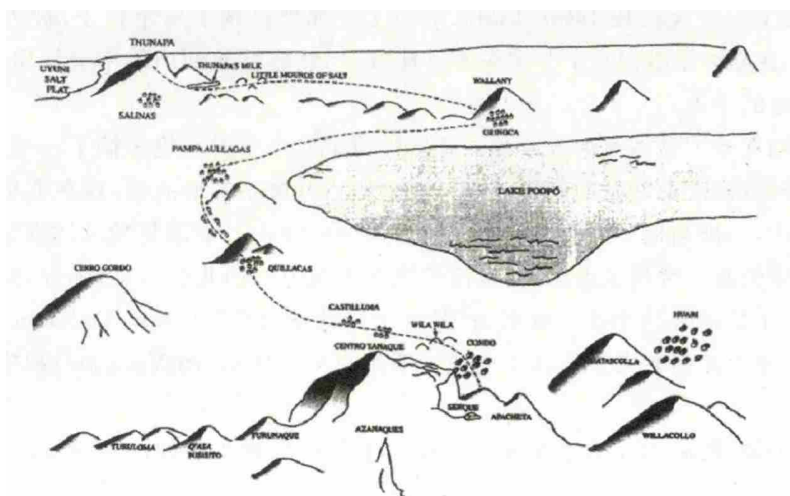


图1 苏纳帕的旅途

尽管在当地的神话记载中苏奴帕是一位男性神,但是在南部作为山峰神祇的苏纳帕,在口头

<sup>①</sup> Thérèse Bouysse-Cassagne, *Lluvias and Cenizas: Dos Pachacuti En La Historia*, La Paz: Hisbol, 1988, p. 61.

讲述中仍然常常被视为女性,乔克在他的搜集版本中也沿用了这一认知。在其他康都民众的口述异文中,苏纳帕有时也被打上男性的标签,例如在文章开篇的第二段引述中,苏纳帕就是被当作了一位男性神。下面由布玻利奥·乔克提供的记录得益于民族志方法,他在搜集与编纂文本的过程中访谈了許多人。我必须要声明一点,乔克所提供的文本实际上是一种创编的结果,他将自己的声音与众多讲述者的声音融合在一起,形成一个连贯的整体。而我在随后部分所选择的片段,意味着这一连贯的文本并不代表更为众多的故事讲述者,然而乔克的版本是介绍我所关注的故事中许多重要因素的最佳开端。作为瓦里的居民,乔克在那里开始了他的故事。

阿萨纳克斯的传说<sup>①</sup>:他们说在瓦里广袤的领域内居住着一个名叫阿萨纳克斯的男人。他掌管着周围所有形貌比他低矮的山峰,例如阿帕持塔(Apacheta),特恩·落玛(Turn Loma),卡萨·尼斯斯托(K'asa Nisisito),以及特如纳克(Turunaque),最后两个是阿萨纳克斯的兄弟(而所有的山峰都位于同一个区域)。<sup>②</sup>有一天,阿萨纳克斯迎娶了一个来自南部的女人苏纳帕。这一地区的所有知名的人物如孟多·弗莱·孟多(Mundo Fray Mundo)、凯特纳尼(Catañuny)、维卡克·奥拉—库兹蔻(Vikak'olla—Cuzco)和皮塔克·考克(Pitak'o Kolqe)等附近的山峰,都曾被邀请来参加婚礼。几年以后,阿萨纳克斯和苏纳帕有了一个儿子,他们称其为苏卡(Sullka),意思是年轻人或者年轻的弟弟,但是,他们的婚姻由于阿萨纳克斯怀疑妻子不忠而被破坏。一天,他抓到苏纳帕和他的弟弟卡萨·尼斯斯托在一起,疯狂的嫉妒霎时占据了他的心灵。苏纳帕曾经尝试着让阿帕持塔去帮她解释,但是毫无效果。最后她只好请求阿帕持塔去召集七个联盟成员:Sullka, Haulq'a, Cochoka, Mallcoca, Changara, Hiluta 和 Yucass(瓦里的现代农社)。这是瓦里在玻利维亚阿尔蒂普拉诺高原居住地的起源,而不是原来一直被错认的山谷。

故事中还讲述了许多关于这场婚姻的争执——他们说,苏纳帕嗜好食盐,而阿萨纳克斯则喜好甜水……

有一天,阿萨纳克斯广邀亲朋,举办了一场盛大的宴会。在宴会上,阿萨纳克斯喝得烂醉,最后又暴打了苏纳帕。苏纳帕伤得很重,腹中的胎儿也受到了伤害。这次暴力促使苏纳帕痛下决定,带着儿子苏卡逃离了阿萨纳克斯。在她离开后,她曾告诉苏卡回去和他父亲呆在一起,当苏卡拒绝后,他的母亲用力将他推倒,迫使他走向回归之路。然而,苏卡并没回到父亲身边,反而是四处流浪,最终死在了一个大村庄 Jatun Llatja 的边上。那里出现了一个村子,被人称为苏卡农庄(Ayllu Sullka)。在苏纳帕敲击儿子苏卡头部的地方,仍然能够看到山体中央保留的一个凹坑,现在在那里成为了当地的圣地。

重伤的苏纳帕在圣·佩罗·德·康都的郊区停留了几个小时。她采摘了一些药草疗伤,然后继续她的逃亡。药草没能治好她的创口,随着她的奔走,鲜血不停地滴落,现在那里变成了三座覆盖着红色土壤的小山,被当地人称作“维拉—维拉”(Wila—wila),意思是“红红”或“血血”。

苏纳帕因严重失血导致极度虚弱,使她流产失去了腹中的胎儿。但是,随着时间流逝,她渐渐原谅了自己丈夫,于是她给这个孩子取名为“楚瑞—阿萨纳克斯”(Churi—Azanaques),即阿萨纳克斯之子。而现在,这个苏纳帕失去的孩子变成了亚纳克中心(Centro Yanaque)和喀斯特卢玛(Castilluma)社区。

为了找到苏纳帕,阿萨纳克斯下令搜索。他和手下们沿着苏纳帕逃亡的足迹追踪,但是未能

<sup>①</sup> 这里使用的是乔克的故事名称,但下文所记录的故事结局与诸多因素都与乔克讲述的文本非常接近。我在自己复述的文本中进行了一定程度上的删减,被我省略的是一些描述性的语言,如对苏纳帕的美色、阿萨纳克斯暗地狂暴和苏纳帕在横穿平原时所经受的苦楚的描述。我之所以这样做,是因为这些部分更像是现代写书文本中的惯例的摹写,而非当地居民向他口述时的讲述。

<sup>②</sup> 图1显示的是苏纳帕横穿阿尔蒂普拉诺高原时旅程的概略路线图,而图2(见下文)则是玻利维亚南部高地的地图。

成功找到她。苏纳帕继续着她的逃亡，途中她停下来做饭。她用粘土和花岗岩垒了一个小炉子，而这个炉子在很长时间以后变成了现在朝圣之处奎拉卡斯(Quillacas)村。一个当地的居民说：苏纳帕做饭的地方就在你看到的那三座山中间的卡维雷(Calvary)山的山顶上。因为烟火的熏染，所以那三座山一直以来都是黑色的——它也将会一直以那样的形式持续下去。

她穿越了潘帕平原(flat pampa)继续逃亡。在她行进的路上，苏纳帕将自己沮丧的印记留在了她的巨大鞋印里。当她走向潘帕·奥亚加斯(Pampa Aullagas)时，她饱满的乳汁滴落在潘帕平原上，后来变成了一座座小的盐堆。

在苏纳帕因疲劳过度而晕倒的那个夜晚，一位名叫瓦雷尼(Wallany)的年轻男子——一座接近奥雷诺卡(Orinoca)的山峰救了她，他将她带走并悉心地照顾她。苏纳帕沉沉入睡，并陷入梦境。当晶莹的泪水滑落下来的时候，这些眼泪就变成了蒙蒙细雨。这样的细雨飘洒通常是在每年的一、二月份。当地社区的民众往往会这样描述这件事：“当苏纳帕山顶出现乌云时，雨天就要到来。”

终于，苏纳帕恢复了知觉。她在瓦雷尼的照料下完全康复了，而在这一过程中瓦雷尼也爱上了苏纳帕。在这时，阿萨纳克斯发现了苏纳帕藏在奥雷诺卡，暴怒异常。他命令他的手下去猎杀瓦雷尼。阿萨纳克斯的手下正在前往奥雷诺卡的消息迅速传开。苏纳帕有预感灾难将会来临，她知道自己必须逃走。瓦雷尼想到苏纳帕的离开就觉得难过异常，但知道她独自一人会更安全。在黄昏时分，苏纳帕做好了离开的准备。这条路将会是非常漫长而且充满苦痛的，所以瓦雷尼把自己一个小的古柯背包(ch'uspa)给了她，里面装着大麦面粉(pito)，让苏纳帕带着路上吃。离别前瓦雷尼做了一个暧昧的动作，他扔了一把面粉在苏纳帕的头上，而苏纳帕也回以同样的动作。在那一刻，两人扔掷的面粉变成了瓦雷尼脚下两座山峰的沙子。

在苏纳帕离开后，阿萨纳克斯的手下到达了奥雷诺卡，并在瓦雷尼的住处找到了他，这让瓦雷尼很惊讶。这群人由瑟克(serke)和图如洛玛(turuloma)统领，装备着重型武器，又充满着仇恨。他们杀害了瓦雷尼，又审讯了当地村民关于苏纳帕的下落。他们被告知苏纳帕藏在里卡(Llica)——波托西(potosi)的属地<sup>①</sup>区域内的一个小隧道中。于是他们追到那里进入隧道，但是再也没能出来，从那时开始，便有流言说任何进入隧道的人将会消失得毫无踪迹。

当黎明的第一道曙光照亮大地，苏纳帕继续着她的逃亡。她行色匆匆没有发现她的面袋破了一个小洞，面粉洒遍潘帕平原。当地人说这后来变成了沙和尘土的分界线，也标志着她的逃亡路线。同时，她的乳汁也在不断地外溢滴落变成了盐。这些盐堆积扩大成现在潘帕·奥亚加斯村的小盐堆，甚至覆盖了萨利纳斯·德·噶茜·蒙多扎(Salinas de Garci Mendoza)村的郊区。在这里，苏纳帕建立了新的居所，平静地生活着，远离了她的追踪者。

故事的结尾源于查瓦拉(Chawara)群落的东·泰奥德奥的讲述，他说：

我们所有人都是阿萨纳克斯的洁白小羊，他的孩子。苏卡是我们的哥哥，而楚瑞·阿萨纳克斯也是我们的小弟弟。阿萨纳克斯和苏纳帕分别是男人和女人，他们的孩子是瓦里、亚尼克中心和萨利纳斯·德·噶茜·蒙多扎。你知道为什么瓦里是高原吗？这个村庄本来应该是一个小山谷，不过因为卡萨·尼斯斯托——导致了阿萨纳克斯和他的年轻妻子苏纳帕之间因为嫉妒而发生的争执，所以苏纳帕没有满足我们居住在山谷的祷告。但是，同样地，我们也崇拜苏纳帕，因为是她在我们早期播种的时候赐予了我们水源。当然，阿萨纳克斯也赐予了我们许多甘甜的水脉，不过这远不如阿萨纳克斯的尿液。

<sup>①</sup> 玻利维亚的一个省份——译者注。

#### 四、景观与身体

在阿萨纳克斯和苏纳帕故事的这个版本中,最明显的一个方面就是,这则故事像是一个连载的起源神话,记载着地形如何被展现为众多身体,这些身体曾在过去形塑了这一空间,而这些景观则恰是躯体活动的结果。在故事中,神赋予了景观生命,它们借由自身被视为活着的或者死去的神而充满了生机,又或是将神之躯体的精华——血、乳汁和尿,比作现代景观的组成部分而获得认知。不过,不像把社区比作身体(对应身体的部分、头、胳膊、腿)的象征,正如 Bastien 在玻利维亚卡拉瓦雅(kallawaya)地区所阐述的那样,在圣·佩罗·德·康都,这则神话并未将社区的象征视为一个身躯(直接与头颅、手臂或腿部相对应),而是直接将景观认作是神圣祖先分散的残骸。讲述者多是以拟人的方式来看待这些神圣祖先的躯体活动,但这些祖先同时也被视作操控人类事务的保护者。他们给人类活动的展演提供了神圣空间。<sup>①</sup> Classen 就曾详细地剖析了印加人的宇宙观是如何紧密地与人类的身体观念关联起来的。<sup>②</sup> Van den Berg 也曾宣称,群山之中的神圣空间在过去是日常仪式惯常举行的舞台,然而现在却鲜有仪式在那里展演。<sup>③</sup> 不过,当地的农民仍然会在自己的仪式与奠酒祭神仪式(ch'alla)中来纪念这些山峰,并将它们视为守护自己的祖先。<sup>④</sup> 应该说,阿萨纳克斯是康都人的基准点,康都人不仅在说明自己区域内重要山峰的特色时,会不断地讲述阿萨纳克斯的起源神话,以及其它关于他的力量和事迹的故事,而且他们还会在诸多仪式进行到奠酒程序的时候,将阿萨纳克斯故事的讲述作为最开端的环节。

而且,从身体意象的角度来说,阿萨纳克斯不仅被认为是位于康都水源地(阿萨纳克斯的尿液)众多山峰中心位置的巨大山脉(总共 17000 英尺高)。从字面意思上看,它被视为一个拥有所有正向能量的庞大身躯,但同时,在大众认知中,它又往往意味着一种强大的威胁。一个关于阿萨纳克斯的经典故事就是任何试图登上阿萨纳克斯顶峰的人都会败在这种威胁之下。Doña Francisca 就曾告诉过我几个外国佬登山中途因遭遇事故而折返回来的故事。有一天,我出发去爬阿萨纳克斯山脉,想近距离地看一下,再拍几张它的照片,而我的房东派她的儿子一直陪着我,可能就是确认我们打算攀爬的山脉不是阿萨纳克斯。曾经有报道说,作为一个“险恶”的身体,阿萨纳克斯会“吞噬”人类。康都人讲述过附近周日集镇的居民(Challapatenos)的故事,说周日集镇的居民会供奉人祭(特别是婴儿)给阿萨纳克斯以确保生意的顺利。这些故事看似在指向一个臭名昭彰的社区,而这个社区的人们曾试图在周日市场附近劫掠康都移民,但实际上揭示的仍然是当地居民赋予阿萨纳克斯的这种恐怖嗜好。当然,阿萨纳克斯在过去也有可能是人祭的一个地点——考古学的发现,比如 Reinhard 的著述就显示了印加人曾在峰顶上供奉过复杂的仪式性人祭。<sup>⑤</sup> 而这种奉献人祭的实践,是印加官方宗教的一个方面,它同样也有前印加文本与本地异文。<sup>⑥</sup>

阿萨纳克斯的优长与劣势,通过这种长时期的故事讲述,表明了产生于其主体的文化层次。康都移民有许多故事都是讲述阿萨纳克斯是如何哄骗、惩罚民众,或者是如何肆意施加暴行的。

① Joseph Bastien, *Mountain of the Condor: Metaphor and Ritual in an Andean Ayllu*, Prospect Heights IL: Waveland Press, 1978. *Healers of the Andes*, Salt Lake City: University of Utah Press, 1987.

② Constance Classen, *Inca Cosmology and the Human Body*, Salt Lake City: University of Utah Press, 1993.

③ Hans Van Den Berg, *La Tierra no da así nomás*, La Paz: Hisbol-UCB/ISET, 1990.

④ Thomas Abercrombie, *Pathways of Memory and Power: Ethnography and History among an Andean People*, Madison: University Press, 1998.

⑤ 1995年 Johan Reinhard 曾攀爬过阿萨纳克斯山,发现了位于峰顶的废墟。在阿萨纳克斯区域中仍有许多未被考古发掘的印加遗迹。与 Reinhard 的私人交流,1999年。详见 Johan Reinhard, "Peru's Ice Maidens: Unwrapping the Secrets", *National Geographic*, June 1996, pp. 62-81.

⑥ Sabine MacCormack, *Religion in the Andes: Vision and Imagination in Early Colonial Peru*, Princeton University Press, 1991.



其中有一个故事就讲述了阿萨纳克斯强暴了一个男人的妻子，只因为他偷了阿萨纳克斯装可可的袋子。而在另一个故事中，又讲述了他如何诱拐了一个小女孩并将她散乱的衣服留在了潘帕平原上。就像阿萨纳克斯在上文提及的传说里被塑造成一个打老婆的丈夫一样，他也经常挑起与其他山峰和人类的争斗。在当地民众的口头讲述中，阿萨纳克斯作为善良的守护祖先的地位，与他作为诸多暴力事件的作恶者那样消极和威胁性的地位是旗鼓相当的。这种二元性是安第斯人神话与仪式中常见的特点。<sup>①</sup> 康都区域内关于神祇身躯的这种积极/消极的双重展现，提供了一种在阿萨纳克斯和苏纳帕故事中不同结局之间的复杂张力——举例来说，乔克以瓦里为基础的讲述文本着重强调的就是阿萨纳克斯的消极方面，而康都移民对他们守护山峰的不良行为却总是持轻描淡写的态度。

作为康都区域的现有部分，阿萨纳克斯的身体对景观的影响是如何区别于苏纳帕的呢？尽管阿萨纳克斯位于康都的区域内，但苏纳帕离康都却很远。它远居于萨利纳斯·德·噶茜·蒙多扎（这里也曾经被称为萨利纳斯·德·苏纳帕）的区域内。就像康都移民认为阿萨纳克斯会守护自己一样，苏纳帕同样被当地居民视为自己的守护神（见图1）。从康都能够清晰地看到苏纳帕，它是地平线上一个重要的标点——指示了从大低洼盐原到康都西南的方向。康都移民的足迹依然会踏上这些低洼盐原，但远没有过去那样频繁。这一点，我会在下面有所阐释。苏纳帕在当地是一个非常重要的景观，无论人们是否能够指出目之所及的其它山峰，但谈及地标时，它的名字总是挂在人们口中。导致这种情况出现的原因，一部分是因为苏纳帕的地理位置可以俯瞰普波湖沿岸，以及乌尤尼（Uyuni）与科伊帕萨（Coipasa）盐沼一带。其方位指向也标识了一条高原人过去经常行走的，可以经由阿塔卡马沙漠（Atacama Desert）抵达太平洋的古老商道。虽然对于康都的羊驼商队而言，这条商道早已废弃，但对于从智利走私货物（比如进口收音机、玩具和鸵鸟毛）的卡车司机来说，它却是一条现代的通途。除此以外，苏纳帕的存在，对康都移民来说，还意味着他们的历史足迹可以追溯至阿萨纳奇—基拉卡斯联邦区域的西部边陲。<sup>②</sup> 这些古老的边界标划出位于苏纳帕与阿萨纳克斯之间的这一共有的古老区域的广阔范围。

应该说，苏纳帕的情况是有别于阿萨纳克斯的。她行进的足迹从一个边界迁至另一个边界，同时在其身后留下了她的旅行印迹。这种情况所意味的不仅是苏纳帕具有转移和改变的能力<sup>③</sup>，而且是她的身躯转化为景观的独特方式。当她从临近阿萨纳克斯的驻地，转迁到与乌尤尼盐原相邻的新的栖息之所时，沿途都遗留着从她的身体创化而出的痕迹，这些痕迹以独特的方式标记了当地的景观。我们先从苏纳帕的孩子说起。当你考虑到这个故事的众多版本时，就会发现让景观显得杂乱的就是苏纳帕的孩子们。来自不同地方的故事讲述者会以苏纳帕孩子之名命名不同的地方。乔克的版本是将苏卡——位于瓦里的苏卡农社的前身——定名为苏纳帕之子。但在康都，有很多人认为位于塞瓦鲁约（Sevaruyo）的塞罗戈多山（Cerro Gordo）山顶有一个“拳印”，所以它才是苏纳帕的儿子。现在，依旧有许多印加遗址保留在临近塞罗戈多山的村落当中。<sup>④</sup> 曾经有一位苏卡亚纳（Sullkayana）农社（康都北部）的人指着紧邻他田地上游的河中巨石对我说，那些才是苏纳帕的孩子。而在 Guillén E. 自一个安达玛达（Andamarda）——潘帕奥·亚加斯的北部妇女那里

<sup>①</sup> 见 Billie Jean Isbell, *To Defend Ourselves: Ecology and Ritual in an Andean Village*, Prospect Heights IL: Waveland Press, 1985[1978]. Tom Zuidema, "The Moieties of Cuzco", in D. Maybury-Lewis and U. Almagor (eds.), *The Attraction of Opposites*, Ann Arbor: University of Michigan Press, 1989.

<sup>②</sup> Waldemar Espinoza Soriano, "El Reino Aymara De Quillaca-Asanaques", Siglos XV y XVI, *Revista Del Museo Nacional* 45, 1981, pp. 175-274.

<sup>③</sup> René Guillén Espinoza, "El Mensaje De Thunupa En Los Andes", *Anales de la Reunión Anual De Etnología*, Vol. II, La Paz: Museo de Etnografía y Folklore, 1991, p. 40.

<sup>④</sup> 与 Johan Reinhard 的私人交流, 1999 年。

搜集来的记录里,苏纳帕的孩子则被指认为维拉克娄(Wilacollo)和侯塔斯考娄(Huatascollo)峰顶(紧邻瓦里)。<sup>①</sup>在我看来,对于康都移民而言,将其它的农社和山丘界定为苏纳帕和阿萨纳克斯的后代,是可行的,尤其是他们经常会说“我们都是他们的子孙”。苏纳帕还曾经流产过一个胎儿,这被一个康都移民描述为“一个小的白色山丘”,而在乔克的记录中,它却成为了两个新社区的起源。当苏纳帕途经康都时,被阿萨纳克斯重创的伤口曾经滴落过鲜血,而这些血滴变成了分布在红色维拉—维拉山脊上的三座山丘。这些山丘在当地的起源神话中喻示的是曾经三次兴建居所村落的康都移民的先祖们。晚些时候,苏纳帕离开了原本可能成为爱人的瓦雷尼。在她前往乌尤尼盐原的休息之地前,将乳汁和少许面粉洒落在沿途的景观之上。相异于其它的任一山峰,在这个故事的序曲中就已经暗示了苏纳帕的迁徙历程——举例来说,康都的 Doña Francisca 曾经说过,“那些山丘曾经行走”,而在 Guillén E. 的记录中也有着相似的说法:

他们说,很久之前,那些山丘会说话,他们一起生活,孕育孩童,也有争端。他们说,在那个时候,山丘也曾是人类——他们思考,他们也试图控制自己……<sup>②</sup>

苏纳帕的人际关系和体液不仅显示了她的类人特性,而且也以一种特殊的方式形塑了当地景观,这种方式恰是苏纳帕使那些追随她的人的生命成为可能的方式。有趣的是,正是她遗留于身后之物和她的缺席标识了康都晚近的殖民领地——康都的起源是可以与苏纳帕离开阿萨纳克斯的时间相关联的。

很明显,这些故事以一种特殊的方式勾描了现代景观的形貌。苏纳帕和阿萨纳克斯的古老婚姻,以及她依旧与这两座山峰紧密关联着的远行印记,廓清了一个康都移民可以自由活动以谋求生计的区域的边界,这个区域不仅包括了古老的基拉卡斯—阿萨纳奇艾玛拉联邦,还包括了一个现代的下游地区。虽然康都的农牧用地局限在更为现代的区域之中(仅延伸至普波湖),但是康都移民在将羊驼商队的商贸之旅移至温暖的东部山谷之后,他们首次商旅是从其它方向抵达乌尤尼盐原。在那里,他们获得了可以用来交换山谷产品的盐。在过去,对康都移民来说,拥有开采乌尤尼盐原盐块的权力是件很平常的事情,但转至现代,他们想要获取盐,就只能与当地居民进行直接的贸易交换,或者是直接购买。<sup>③</sup> 这些由苏纳帕——曾经位于康都区域内的一个山峰——生产的盐被诠释为是归属于康都移民的“财产”。在这里开采的盐,被放置在羊驼的背上,历经一月之久的旅途,运抵从前的康都移民的低地区域<sup>④</sup>,与羊毛、油脂和初诺(chuño,风干的土豆)一起进行贸易以换取玉米——一种在高原非常昂贵的农作物。尽管在晚近时代这些贸易商程锐减<sup>⑤</sup>,又或者一些贸易者不再用盐进行货物交换,但是很多年长的康都移民却仍然能够记得他们父母的商贸远行,甚至有些人自己也曾参与其中。他们进行贸易的资源(盐、羊毛、初诺)正是故事中这两座山峰的产物。在古老的过去,苏纳帕生产了盐(并且为“春种”带来雨露),而阿萨纳克斯则是康都的

<sup>①</sup> René Guillén Espinoza, “El Mensaje De Thunupa En Los Andes”, *Anales de la Reunión Anual De Etnología*, Vol. II, La Paz: Museo de Etnografía y Folklore, 1991, p.38.

<sup>②</sup> René Guillén Espinoza, “El Mensaje De Thunupa En Los Andes”, *Anales de la Reunión Anual De Etnología*, Vol. II, La Paz: Museo de Etnografía y Folklore, 1991, p. 38.

<sup>③</sup> 也见 Ramiro Molina Rivero, “La Tradicionalidad Como Medio De Articulación Al Mercado: Una Comunidad Pastoral En Oruro”, in O. Harris, B. Larson, and E. Tandeter(eds.), *La Participación indígena En Los Mercados Surandinos*, La Paz: CERES, 1987. Patrice Lecoq, “Proyecto Arqueológico Y Etnográfico ‘Uyuni’”, Paper Presented at the Annual Ethnology Meetings of MUSEF, La Paz, 1987.

<sup>④</sup> 比如在 Murra 的岛屿模型中,详见 John Murra, “The ‘Vertical Control’ of A Maximum of Ecologic Tiers in the Economies of Andean Societies” (First Published as Part of Vol. 2 of *Inigo Ortiz De Zuñiga’s visita of the Province of León De Huánuco*, in Peru. Trans. by D. Chavin Escobar, 1981), 1972.

<sup>⑤</sup> Terry West, *Sufriendo Nos Vamos: From A Subsistence to A Market Economy in An Aymara Community of Bolivia*, Ph. D. Dissertation, New School for Social Research, Ann Arbor MI: University Microfilms International, 1981.

水源和畜群之家。在一些故事中，当阿萨纳克斯变化为人形时，就是牧人的样子。因此，故事的一个重要影响就是宣告了对一系列重要且现有资源的主权，同时也强调了景观中高地甜水（阿萨纳克斯）与低地盐原（苏纳帕）的二元性。像这样的故事，宣告了拥有资源与土地本身的主权，正如 Howard-Malverde 所提及的一个盖丘亚族（Quechua）讲述者的讲述那样，她所讲述的民间故事允许她“隐晦地为自己扩展牧场的权力再次地进行辩护”<sup>①</sup>。

苏纳帕的旅程或许也能为历史上来自于康都的移民进行注解。举例而言，乔克提及的亚纳克中心和喀斯特卢玛这两个村落的安置地，就是近期由康都分化出去成立了自己的行政区划。在 Guillén 的记录中，他提到另外一个新安置地——康都卡（Condoka）——正是苏纳帕的行程路线的一部分。<sup>②</sup> 奥雷诺卡是苏纳帕病愈的地方，同时也是她准爱人瓦雷尼的家乡，同样被康都移民说成是从康都来的移民创建的村庄。因此，苏纳帕在景观中的迁移或许可作为康都移民迁移的一个隐喻，而这些移民在离开康都之后，要么新建了居所，要么迁移到原本存在的村落之中。这种诠释或许会带来一个问题，即是否会有其他从康都出发的历史移民（去往库尔塔与科科查卡）也被记录在神话之中，就像这则关于阿萨纳克斯与苏纳帕的故事一样，对他们的描述可能也存在故事转化的现象？在阿萨纳克斯与他毗邻的邻居们之间的故事中，暗含着一种张力，这种张力或许能表明与安第斯山脉政治边界的持续分裂有关的忧虑和矛盾。我们能够清晰地看出，这则故事含有着多層级的意义与诠释——当提及资源的占有与社区关系的维系时，它或许可以多方面地或者同时地提及与分裂相关的历史事件。

### 五、性别：本地的与的的喀喀的神话异文

在理清这则神话的多样意涵与阐释的过程中，我发现社会性别是一个相当显著的要点，尤其是苏纳帕的性别在不同的讲述记录中，并不是完全一致的（请比较本文开篇的两段引文）。在康都移民的故事中，神话行为的展开是围绕一对已婚夫妻的，特别是体现在他们的类人关系上。因而，我也希望在这一方面进行探究的同时，能够讨论这则故事的地方性异文是如何与早期殖民时代记载的苏奴帕神话相勾连的。苏奴帕经常被描述为男性，有时说他与维拉科查（Viracocha）——一个古老的安第斯山脉的神比肩，有时又说他与维拉科查之子相仿。在这些神话里，苏奴帕被描述成各种不同的样子，有时会带有类似于基督徒方面的特征，但更为经常的是与水和水路关联在一起。<sup>③</sup> Bouysse-Cassagne 认为苏奴帕或许存在于更早的时代，因为依据艾玛拉讲述者的叙述，苏奴帕在 16 世纪就已经是被虔诚膜拜的神明了。<sup>④</sup> Wachtel 则认为苏奴帕甚至比维拉科查还要古老，因为在他看来苏奴帕或许是前艾玛拉族的神，也有可能是普基纳（Puquina）的起源。尽管苏奴帕对的的喀喀湖周围的区域而言，同样是尤为重要的，但是他最为特别的是与水相关。<sup>⑤</sup> Wachtel 将他描述为陆地之水的创造者。<sup>⑥</sup> 在 Sarmiento 的讲述记录中，苏奴帕成为了维拉科查不听话的儿子，而他作为陆地之水的创造者这个角色也得到了证实。在这则记录中，维拉科查因为苏奴帕的过错而惩罚了他。维拉科查的另外两个儿子绑住了苏奴帕的手脚，把他扔到了一条小船上，船顺着狄

① Rosaleen Howard-Malverde, "Storytelling Strategies in Quechua Narrative Performance", *Journal of Latin American Lore*, vol. 15, no. 1, 1989, p. 56.

② René Guillén Espinoza, "El Mensaje De Thunupa En Los Andes", *Anales de la Reunión Anual De Etnología*, Vol. II, La Paz: Museo de Etnografía y Folklore, 1991.

③ 在 Thérèse Bouysse-Cassagne, René Guillén Espinoza, Henrique Urbano, Nathan Wachtel 等人的研究成果中都表达了相关的认识。

④ Thérèse Bouysse-Cassagne, *Lluvias and Cenizas: Dos Pachacuti En La Historia*, La Paz: Hisbol, 1988, p. 77.

⑤ 这是 Molina R. n. d. 的看法。

⑥ Nathan Wachtel, *Le Retour des Ancêtres: Les Indiens Urus De Bolivie XX = XVI Siècle*, Paris: Editions Gallimard, 1990, p. 534.

斯瓜德罗河漂流到了乌鲁乌鲁湖(Lake Uru-Uru)又顺流而下到了普波湖。<sup>①</sup> Ramos Gavilán 对此做了详细的叙述:一股强风吹打着小舟的船尾,将它带向狄斯瓜德罗河的方向——而这一细节在此前的讲述当中并不存在——在这里,苏奴帕小舟的船头打开了泄洪出口,以便有足够的空间让河水流淌而出。在这条水路上,苏奴帕的航行直至“亚加斯”(普波湖的另外一个名字)为止,在这里“湖水突然消失在大地深处”<sup>②</sup>(见图2)。

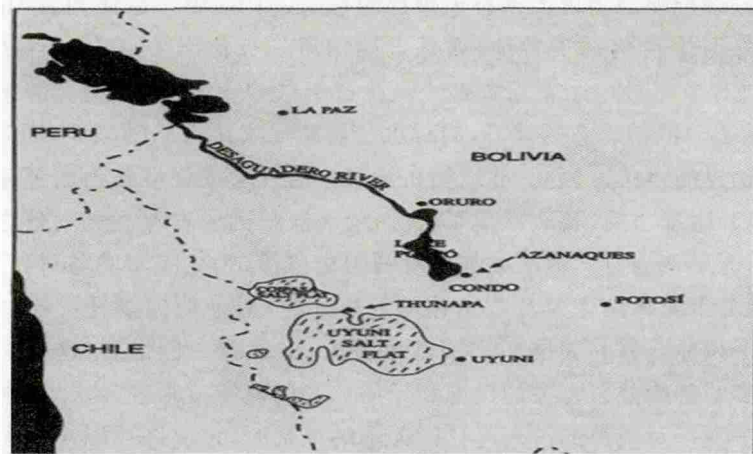


图2 玻利维亚安第斯山脉中央水路:的的喀喀湖,狄斯瓜德罗河,普波湖和南部盐原

在这则故事中,未能澄清的是苏奴帕的命运——他是沉入了湖底还是另建了一个新家?考虑到本地的康都移民的故事,有一种假设是值得玩味的,即本地故事是在的的喀喀版本中断的地方接续起来的;果然如此的话,那么苏奴帕就是停靠在普波湖畔,并在阿萨纳克斯旁边安顿了下来。虽然这两个故事的联系并非是一目了然的,但是存在于二者之间的象征性关联是超越了故事人物姓名层面的。苏奴帕,以及后来的苏纳帕,横穿了景观,并沿着尤库(Urco)与尤玛(Uma)<sup>③</sup>之间的界线将其粗暴地一分为二,这个分界线划定了前西班牙的艾玛拉族的空间范围<sup>④</sup>,大陆上这一裂变的过程一直持续到南部盐原,而盐原曾经是阿尔蒂普拉诺水路系统的一部分。苏奴帕的行径旅程同样刻画出从的的喀喀湖绵延到南玻利维亚大盐原的水路,而这一水路被 Wachtel 称作为阿尔蒂普拉诺高原的“水轴”。<sup>⑤</sup> 如果对比一下苏奴帕的历史记录与相关的本地故事,就会发现这里存在着一个从水道至陆地的转变,但是记录在册的这种转变远不止是他从乘船远航的航行者到山神的转变,还有一项重要的转变,即他的性别由男性转变为了女性。

在这种性别转换当中,我们能够了解到什么呢?有一种诠释可以与故事的两种版本——的的

① Pedro Sarmiento de Gamboa, *Historia De Los Incas*, Buenos Aires: Emecé Editores, 1942, (1572). 相关内容同样被 Bouysse-Cassagne 引用, 详见 Thérèse Bouysse-Cassagne, *Lluvias and Cenizas; Dos Pachacuti En La Historia*, La Paz: Hisbol, 1988, p. 82.

② Alonso Ramos Gavilán, *Historia De Nuestra Señora De Copacabana*, La Paz: Academia Boliviana De Historia, 1976, pp. 31-32.

③ 尤库(Urco)和尤玛(Uma)在 Bouysse-Cassagne 的描述中是作为安第斯山脉艾玛拉景观的双重补充而存在的。详见 Thérèse Bouysse-Cassagne, *Lluvias and Cenizas; Dos Pachacuti En La Historia*, La Paz: Hisbol, 1986. 尤库(Urco)是阿尔蒂普拉诺高原上一块干涸开阔的地方,而尤玛(Uma)则是谷地当中非常湿润的区域,这部分区域在过去曾为高地人所管控,现在仍是他们旅程途径之地。详见 Hans Van Den Berg and Norbert Schiffers (eds.), *La Cosmovisión Aymara*, La Paz: Hisbol/UCB, 1992.

④ Thérèse Bouysse-Cassagne, "Urco and Uma: Aymara Concepts of Space," in J. Murra, N. Wachtel, and J. Revel (eds.), *Anthropological History of Andean Politics*, Cambridge: Cambridge University Press, 1986. Thierry Saignes, *Los Andes Orientales; Historia De Un Olvido*, Cochabamba: IFEA-CERES, 1984.

⑤ Nathan Wachtel, *Le Retour des Ancêtres; Les Indiens Urus De Bolivie XX=XVI Siècle*, Paris: Editions Gallimard, 1990, p. 527.

喀喀版本(更为泛安第斯山的版本)和阿萨纳奇—基拉卡斯地区的版本——之间的区别相契合,即这种转换在这个故事上提供的是一个当地的政治性转折。这一诠释的得出全赖于一种“征服性的性别意识形态”<sup>①</sup>,而其构成因素是来源于国外的政治结构与意识形态的,这些因素通过将新元素判定为“女性”以与其原有的个体“男性”征服性权力相对,从而使其成为本地体系中的一个组成部分。这个过程在印加人的个案中可以得到证明,印加人将他们征服了的敌人视为女性,而这些女性与印加男人相结合(有时只是字面的意思)以形成适宜于生产与生殖的单元。这种类推法说明,当在神话中遭遇到地方神祇阿萨纳克斯——曾经庞大的阿萨纳奇—基拉卡斯联邦的创建象征时,苏纳帕若被解释成女性而非男性时,将会更容易在地方等级制度中找到一个最接近的位置。她不仅被视为女性,还在神话中与阿萨纳克斯结了婚,象征着艾玛拉族与其他前印加宗教信仰之间不平等的联合,或许也象征着与乌鲁(Uru)或者普基纳族本地渔夫联盟的联合。苏纳帕,在的的喀喀故事中毕竟是与水路相联系的<sup>②</sup>,同时,他/她也在形塑着景观和“生产盐”——逻辑上他/她从阿尔蒂普拉诺高原的湿润地区向干燥地区迁移的每一次活动(的的喀喀到乌尤尼)都是与水资源相关的。地方神话以某种方式驯化了苏纳帕,将其作为一个不再移动的创造性动力根植于景观之中——也将其塑造为在自己的丈夫阿萨纳克斯的辖区之中丧失主控权的逃妻。对于康都和瓦里的居民来说,尽管苏纳帕早已不在这附近居住了,但这同样也是一种宣告她的女性形态的方式。

阿萨纳克斯与苏纳帕的配对,最为首要地暗示着对这两座山峰/山神的力量与重要性的认知。但是,故事中也的确展示出苏纳帕的强大远逊于阿萨纳克斯——她穿行在景观中(如同河流蜿蜒一般的迂回前行),身受创伤,濒临死亡,逃向阿萨纳克斯控辖之外的地方才能休养生息。然而,如果用男性/女性与强大/弱小来断言这种等级,那么康都移民的故事所反映的就是故事中两个神祇之间可被感知的竞合,而这种竞合已被列入成法典并“固定”下来了。或许,古老的神祇苏纳帕,作为外来宗教影响的代表,被视作是一种威胁的存在,并可能以这种方式被搁置起来。这种解释表明的是地方习俗与宗教的独特及其与特定景观之间的关联,而非是由印加诸神如因蒂(Inti)<sup>③</sup>与尤拉帕(Illapa)<sup>④</sup>等为中心的信仰来构成的。<sup>⑤</sup>另一种可能性是,苏纳帕/苏纳帕在本地故事中的涵括是对印加占领甚或是西班牙占领并试图将这种影响漫延到本地区域之外的一种解释。如果考虑到由 Guillén 与 Urbano 所记录的关于苏纳帕的一些讲述的话,这种解释倒是可能的。<sup>⑥</sup>在其他一些来源中<sup>⑦</sup>苏纳帕是一个基督似的先知,他行走在安第斯山景观中“布道”(predicando)并诅咒那些不听他箴言的村民。这些版本表明的是苏纳帕与基督圣徒(或许是耶稣)以及其西班牙代言人的溶合,这或许是使一个本地神明的权力得以解构的一种方式(就像本文篇首的第四段引文所暗示的那样)。

① Irene Silverblatt, *Moon, Sun, and Witches: Gender Ideologies and Class in Inca and Colonial Peru*, Princeton NJ: Princeton University Press, 1987.

② 尽管在历史文献的记录中(比如说, Ramos Gavilán 的记录)苏纳帕是航行到了普波湖“沉入了湖底”,但是也有一种可能性,即与水路更为密切的关联会在逻辑上将苏纳帕安置在普波湖之上的持续的盐原水轴上。

③ 译者按, Inti 是古印加帝国太阳神与库斯科守护神。

④ 译者按, Illapa 是古印加帝国象征雷和闪电的女神。

⑤ 见 Sabine MacCormack, *Religion in the Andes: Vision and Imagination in Early Colonial Peru*, Princeton University Press, 1991.

⑥ René Guillén Espinoza, “El Mensaje De Thunupa En Los Andes”, *Anales de la Reunión Anual De Etnología*, Vol. II. La Paz: Museo de Etnografía y Folklore, 1991. Enrique Urbano, “Thunupa, Taguapaca, “Cachi: Introducción a un Espacio Simbólico Andino”, *Revista Andina*, vol. 6, no. 1, 1988, pp. 201—224.

⑦ Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui, “Relación De Antigüedades Deste Reyno Del Piru,” in S. A. Lafone Quevedo (ed.), *Tres Relaciones De Antigüedades Peruanas*, Asunción: Editorial Guaranía, 1950(1613). Alonso Ramos Gavilán, *Historia De Nuestra Señora De Copacabana*, La Paz: Academia Boliviana De Historia, 1976.

## 六、性别与亲属关系

苏纳帕的离家及其在邻近景观的彷徨穿行,同样强调了普遍存在于康都的主要性别差异。就是,男性通常会停留在他们的农社里,而女性则迁局至她们新丈夫的农社里(这基本是一种从夫居的模式)。这里的农社是指一个以土地为基础的社区部分——瓦里和康都都有七个这样的农社——因此,妇女会倾向于嫁到社区的其它部分但仍留在大的社区当中。但是,妇女的这种迁移偶尔也会将她们带到整个社区的外部。因此,举例来说,康都有许多由于嫁给康都男性移民而变更其居住地的外地妇女。在乔克记录的苏纳帕旅行的版本中,她离开阿萨纳克斯(尽管是在婚后)并远行到康都女性移民在历史上涉足过的数个邻近社区(亚纳克中心,奎拉卡斯,潘帕奥·亚加斯,奥雷诺卡)——与这些社区之间的经济联系,实际上是和婚姻、亲属关系的社会纽带紧密关联在一起的。但是,妇女迁至萨利纳斯·德·噶茜·蒙多扎社区的不那么普遍。在 Doña Francisca 版本的苏纳帕故事中(本文篇首的第二段引文是该版本中的一小段摘录),她并没有给有着同样冒险经历的女性山神命名,却把她与苏纳帕区别开来,而苏纳帕是与那最终定居并结婚的无名徘徊者相邻的男性山神。除此以外,在 Doña Francisca 的故事中,这一活动围绕着一个从阿萨纳克斯旁边迁移至苏纳帕旁边的女性。就像 Doña Francisca 自己,就是从附近的一个安置地搬迁到康都的,她曾经对我说:“女人就像面包一样——我们是可以被购买、被带到任意地方的。”(面包是在一个地方烘焙的,但却可以被买家带着四处行走。)很可能对她而言,故事的这部分要素是最值得注意的。因为妇女有着离开娘家,搬迁到丈夫所在的农社,有时候是直接搬到婆家居住的经验——对于这些婚后就远离娘家的妇女来说,这是一个重要的情感主题。

在 Guillén 版本的苏纳帕和阿萨纳克斯的故事中,他的故事提供者在故事的结尾处说,苏纳帕一直走到阿萨纳克斯再也看不到她的地方,阿萨纳克斯正是因此而怒火勃发。为了报复,他不会允许邻近社区的妇女与来自萨利纳斯(Salinas)的男人结婚,虽然从萨利纳斯来的女人嫁到阿萨纳克斯周边社区后,都说是“生活得很好”。因为萨利纳斯距阿萨纳克斯相当远,这可能就是大多数妇女在更换居住地时不选择此处的一个原因。更为有趣的是,Guillén 的女性信息提供者在故事的结尾明确提到了居住模式,暗示了神话中的社会性别差异被看作是生活的模板,它们的运作机能也被视为政治排斥与包容的象征符号。这些故事被居住在阿萨纳克斯与苏纳帕周边地区的人们以各种方式讲述着、聆听着并体验着,且以明显的差异与从的喀喀湖附近收集来的版本相区别。这种区别不仅表明了口头传统的变异与服务于不同目的的能力,同时也表明了苏纳帕变形的本质。在这个故事中,变形不只是地域之间的迁移(跨越水域与陆地),男性身份向女性身份的转变(在本地异文中也一样),更为重要的是,它最终成为了子孙后代与体液(且最终是苏纳帕的身体)进入到现代景观地标之中的变形。

## 七、口头传统与感官

当我到达南阿尔蒂普拉诺高原时第一次看到景观的方式与本地居民感知景观的方式是截然不同的。我从解释这种观看方式的不同开始。对康都移民而言,观看景观的行为包含着因为两座重要山峰的家庭历史而对将生机勃勃的景观置于特定构架之中的理解。在讲述或聆听一个民间故事的过程中,同时发生的是对那个景观的想象——在目视这些地方的时候,所感知的是开阔广垠的阿尔蒂普拉诺高原、干燥的风以及曾经并肩一处的阿萨纳克斯与苏纳帕之间拉开的距离。在康都住了数月之后,我才能够于遗存着神祇们足迹的景观中去理解这些故事。我才能够知晓这些故事依赖于其他感官的体验,因此它们能被居于此地的人们充分感受。这并不是安第斯山口头传统所独有的——因为它的形式,口头传统依赖着口语词汇,伴随着声音效果与诸多手势,以及同时参与其中的听众们的聆听与观看。故事讲述有着一个表演的层面,因而与书写传统相比,它更为

全面地包含着各种感官。在阿萨纳克斯与苏纳帕的这个故事中，当讲述者讲述故事时，如同其所展现的那样，不是只有听众在聆听与注视着故事，而是讲述者与听众一起审视着景观，并将他们对土地的看法与感觉糅合到了故事当中。在向我讲述这个故事的时候，有一位妇女向我展示了她的身体的一部分。她把拳头按在我的额头以向我展示苏纳帕是如何强迫她的一个孩子留下来的，并且以脚去模拟苏纳帕的旅程当中的那些台阶与平台。

与故事(情景与声音)拟合在一起的这些看法，共同构建了这个故事的强大效果，就如同我尝试着以一个康都移民的视角去看待景观的时候所感受到的那样——对听众来说，景观是栩栩如生的。此后，无论是在阿萨纳克斯的山脊徒步远足，或是沿着维拉—维拉(苏纳帕的血液)的斜坡漫步，人们会经由触觉与嗅觉重新体验并碰触地记录了这个故事。进而，这些以对人类身体与人类关系的隐喻为基础的故事，会以一种独一无二的历史定位的方式铭刻在个人的身体之上。在构想这个故事的同时，人们也可以感觉到争斗的大量形式，穿梭于景观之间的迁移，以及对这块土地的改变——人类变得像是对这段过去历史的一个地震观测仪一样。Classen 在讨论印加宇宙观和人类身体时指出，安第斯山的诸多仪式对身体都有特定的指涉，也尤为强调了视觉与听觉。<sup>①</sup> 仪式也包括通过与帕查妈妈(Pachamama)，即“大地妈妈”<sup>②</sup>，共享的奠酒祭神的次序来记忆神圣之地(与存在物)。在康都移民的仪式中，阿萨纳克斯是在这些祭神仪式程序中最早提及的山峰之一，同时因其与特定的水源的联系<sup>③</sup>，它也占据着一个特别强有力的位置。安第斯山的诸仪式，不仅通过在奠酒仪式中以记忆的方式表达对特定地方的敬意，而且人们也会通过走访这些地方、穿行那些连接着这些重要地点的人工路线的方式而仪式性地将这些地方绘制在一起。举例来说，Allen 就曾讨论了人类的循环如何通过仪式来寻求对景观自然循环的复制与永存。<sup>④</sup> 在 Bastien 看来，他将山脉的隐喻拓展为人类社区和人类身体的本质——在所有层面上，所有这种本质的适宜循环与平衡，对于整体的幸福康乐而言，都是必要的。<sup>⑤</sup> 在康都狂欢节期间走访的次序提供了整个仪式的框架：农田、邻里与祭典赞助者的房屋，还有穿越康都景观的参与者们的公墓集会，这些活动都在标识着社区边界与中心。<sup>⑥</sup> 水交换仪式同样是这样一种离心和向心的活动，人们将水源汇集在一起，使之混合，进而使新生的它们再次回归于它们本初的起源。<sup>⑦</sup> 在这种方式下，景观不再仅仅是仪式的背景——它成为被戏剧化地表演与操控了的景观本身了。所以在讲述类似于阿萨纳克斯与苏纳帕的民间故事时，康都移民会走访他们的景观，以戏剧化的方式将这些地方并置在一起，操控着一些特定因素去讲述不同的故事。就像在刚才的那些仪式中，讲述关于阿萨纳克斯与苏纳帕的故事，可以通过对同一认同的强调而使社区的各个部分联合统一，也可使人类个人的躯体与神明的身体在景观上有了确实的连接。以“身体”与“社会性别”这两个视角去分析这个�故事的过程中，我所做的不是评价已然生发了丰富的人类学领悟的分析性范畴。更确切地说，这些范畴(尽管用的是细微不同的术语)是安第斯山人民感验他们的景观以及与之相关的方式。

① Constance Classen, *Inca Cosmology and the Human Body*, Salt Lake City: University of Utah Press, 1993.

② 见 Thomas Abercrombie, *Pathways of Memory and Power: Ethnography and History among an Andean People*, Madison: University Press, 1998.

③ Lynn Sikkink, "Water and Exchange: The Ritual of Yaku Cambio as Communal and Competitive Encounter", *American Ethnologist*, vol. 24, no. 1, 1997, pp. 170-189.

④ Catherin Allen, *The Hold Life Has: Coca and Cultural Identity in an Andean Community*, Washington DC: Smithsonian Institution Press, 1988.

⑤ Joseph Bastien, *Mountain of the Condor: Metaphor and Ritual in an Andean Ayllu*, Prospect Heights IL: Waveland Press, 1978.

⑥ Lynn Sikkink, *House, Community, and Marketplace: Women as Managers of Exchange Relations and Resources on the Southern Altiplano of Bolivia*, Unpublished Ph. D. Dissertation, Department of Anthropology, University of Minnesota, 1994.

⑦ Lynn Sikkink, "Water and Exchange: The Ritual of Yaku Cambio as Communal and Competitive Encounter", *American Ethnologist*, vol. 24, no. 1, 1997, pp. 170-189.

## 八、结语

阿萨纳克斯和苏纳帕的故事描述了现代景观的构造,并把神圣性分配给区域内的最为著名的两座山峰。但是在这一过程中,它提供了一个关于社会性别与内部/外部地位的说明,也提供了一个可以替代发现于历史记录中的苏纳帕神话的故事。本地神话只有在我们顾及到众多文本异文的分类时,才能够以这些方式被阅读(或“聆听”),没有哪一个版本的异文可以同时地直接与这些诠释相对应。更确切地说,作为一个载体,这个故事装载着我所分析的各种诠释的可能性。虽然来自不同地区的居民在记述苏纳帕旅程的轨迹时会保持一致,但他们会依据对其个人生计产生影响的重要性来强调景观的不同部分。举例来说,一个来自乌尤尼地区的男子,就会以“阿萨纳克”(Azanaque)来为附近的一座小山命名,把它当作苏纳帕的一个孩子,并说考拉·考拉(Cora Cora)山峰才是她的丈夫。<sup>①</sup>这种联想暗示了另外一个故事集群,以相同的主题为中心但却从一个不同视角精确地处理了它们。与之相似,女性与男性强调了在故事中争斗与逃亡方面所展示的社会性别关系中的不同因素。女性可能会从苏纳帕对阿萨纳克斯的逃离,回溯其自身逃脱一段毁灭性关系时的主权;同样地,她们也会对故事象征的居住模式的含义表现出更大的兴趣。

在分析这个故事的过程中,我曾试图去将遍布于故事之中且被故事讲述者群体所强调的景观主题、社会性别主题和身体主题联系在一起。在这么做的过程中,我注意到景观被赋予生命的程度以及人类是如何与有生命的景观相互作用的。更进一步说,我发现对这两座山峰及其位置的强调来源于对古老的阿萨纳奇—基拉卡斯区域的边界以及阿萨纳克斯周边地区与西南部盐原之间的经济联系的关注。两座山峰之间的间距依旧是由开采了盐原盐矿,又带着盐砖去低地交换玉米的羊驼商队架设桥梁。作为盐的生产者,苏纳帕曾经居住于康都,这就给予了康都移民对此资源的象征性宣告。这个故事更进一步地把众多山峰之间的联系归属为一个亲缘群体,将人类归并在源起于其神圣祖先的协作体系之中。

故事得以运行的方式是利用身体隐喻,尽管这种方式与流行于安第斯山的“社区作为身体”的隐喻方式是有所区别的。在这种方式的驱动下,强壮的身体、身体的各个部分以及不同体液给予了景观现在的形貌。对暴力行为的记录通过口头传统依次刻写在人类的身体之上。这是一种完全的感觉经验,它提供的是一种根本不同的体验景观的方式。尽管相对于书写传统而言,口头传统可能会因为纳入了更多的感官知觉而频繁地受到影响,但在这个安第斯山版本中,人类身体与神祇躯体之间的联系提供了一种并不常见的特殊的感官知觉的转折。

与我作为初来者看到景象时的理解相比,体验康都周边的景观揭示了一种完全不同的远景与经验。但是,就像当我从康都移民朋友们的口中知晓了这些故事后,再看待景观时觉得景观被赋予了生命一样,我并未用一种新的均质眼光去看待它的模式,而是以坚守的视角关注那里的迁移与变形。尽管我试图去记录这个故事的一个标准版本,但我遇到的却是它的诸多异文,每一个异文都有着自己的意涵,它们围绕着一个共同的主题来构建却又以创造性的方式偏离它。在分析这些故事的类同与区别的过程中,我发现景观变得充满了新的可能性。这个民间故事点明了康都移民对其所在区域及其与周边区域关联的普遍关心,更为重要的是,当地流传的这些民间故事还成为社区居民强调其个体关注、标注其当前地域现状、突显其内部特定张力的重要工具。在这一层面上,富有生命力的景观与聚居于此的人群之间存在着一个具有可持续性的关联。这种关联不断地被重装与修订,从而促使区域景观与人类社区不断趋近。

[责任编辑 刁统菊]

<sup>①</sup> 与 Johan Reinhard 的私人交流,1999年。