

邊界與反思——

敬覆何翠萍教授對拙著《羌在漢藏之間》的評論

王 明 珂*

最近一個月來，我見到兩篇對拙著的評介：一是針對《華夏邊緣》，另一則是對《羌在漢藏之間》的評論。黃向春博士對於《華夏邊緣》的書評(2003)，是我在該書出版後期待了七年終於盼到的；雖然在評論部分沒有多少褒貶，但在介紹的部分，評論者對拙著的深入了解與說明，讓我非常感動。因此在《羌在漢藏之間》出版的第二年，便能看到何翠萍教授為此書寫的書評，對此我有無限的感激。雖然她對此書中我的一些見解有許多評論，然而如同每一個作者，我們都活在自己的想像世界中，若無這些批評，我也無由得知自己可能的謬誤，或我的文字表達可能造成多麼嚴重的誤讀。

看過本書的讀者，對本書自然有自己的評價；不一定同意何教授對本書的批評，或還有其它批評。這些見解與辯駁都是我願接受，也是我所期待的。然而我所擔心的是何教授對拙著的誤解，以及其由「人類學觀點」對此所發的批評，可能誤導未讀過本書的人對本書以及對我的學術研究之認識。因此，以下我謹由幾個方面回覆何教授的批評。

一、民族誌 何教授質疑我對羌族父系家庭的描述；她指出，「既有人類學對此羌人地帶外緣地區的認識，一再顯示其家、婚姻、父系、母系親屬結群方式的流動性與混雜性，……」因此何教授引雲南麼梭人與藏人的婚姻習俗，而指出「我們需要對作者所持父系家/家族團體的認定提出疑問。羌

* 作者係中央研究院歷史語言研究所研究員。

Ming-ke Wang is a research fellow in the Institute of History and Philology at the Academia Sinica.

人地帶外緣民族誌資料顯示多種另類家／家族建構的結群事實」。(頁488)

對任何田野人類學者，其田野民族誌資料受到質疑是最令人感到挫折的了。雖然何教授一再強調我與人類學者不同，但我了解民族誌在人類學上的意義，因此近十年間我也身體力行在羌族地區進行多次田野考察；除了一般民族誌考察外，我的田野方式著重以關鍵問題採集多點、多聲資料，由差異中尋求意義。

據我所知，人類學的知識與討論都建立在民族誌資料上；一般理論辯駁可以廣引民族誌，但對民族誌事實的辯駁則應以同一地區民族誌為範圍。以此而言，何教授對我的田野資料的批評，頗令我意外與感到遺憾——由上一世紀初以來，許多歐洲、美國、日本與中國學者都進行過羌族地區田野；何教授不直接引用這些羌族地區民族誌來反駁我的資料，而是用「羌人地帶外緣」的麼梭人與藏人民族誌資料來質疑我的論點，以及建立她的論點，我認為這已違反人類學討論問題的常規了。更何況所謂「羌人地帶外緣」的麼梭人，與岷江上游間隔著幾大水系間重重高山縱谷，中間有漢族、藏族、彝族等等；而這些所謂藏族、彝族分布廣大，支系繁多，各地人群有相當大的文化差異，這也是作中國西南民族與藏族研究者的常識。¹因而，我無法在麼梭與藏民族誌資料的討論上答覆何教授的質疑。

二、族群 何教授認為我對「多層次的認同與區分體系」的討論，「有生物定義的個人前提以及（世俗人的）族群前提，而沒有個人及（尤其是）低層次結群團體——如家／家族——文化建構的討論。」因此她歸結於，相對於我的作法，1960年代以來的人類學家皆抱持一個共同研究前提，即「文化在了解個人或任何層次結群分類範疇之形成上，是不可或缺的。」(頁486)她又指出，「作者偏於討論族群意義的文化取向，使他略去檢視家或家族界限形成之必要」。(頁487)

許多何教授對拙著的批評，都是基於以上她的這些認知；我認為這樣的認知有明顯誤解。首先，十餘年來我從事於族群與歷史記憶研究，我強調族

1 如所謂藏族「一妻多夫」婚姻方式，是一種漢人與早期人類學者的集體建構；此說忽略了有此婚姻現象的只是「藏族」中很少的一部分人，忽略了此一現象的家庭經濟背景，忽略人們在其中的情感衝突與挫折，以及忽略其在當地家庭發展上的過渡性。

群認同是在資源分配、競爭與權力關係中，經由人們的歷史想像、辯駁而產生；我以為，沒有一個學者會認為我對「族群」抱持「生物定義」，以及「世俗人的族群」前提。

是否我在《羌在漢藏之間》中的論述，會讓何教授產生如此誤解？檢視我在本書第三章關於「族群認同與區分」的說明；一開始，我便定義我在本章、本書中所討論的「族群」如下：

在許多人類的社會認同與區分體系中，有許多是以「血緣」來凝聚我群並排斥異己的。此「血緣」關係可能為真實，也可能為人們的想像或虛構。無論如何，重要的是在這樣的群體中，人們「相信」彼此有如此的親近關係。藉此，他們共同享有、保護與爭取生存資源；同時也藉此忘卻，或合理化，人群內部的性別、世代、地域與階級區分所造成的不平等。由於人們的居處空間有遠近，資源分享關係有深淺，因此這樣的血緣或擬血緣群體也有大小親疏之分。我們通常稱此種群體中較低階、小型的為「家庭」、「家族」或「宗族」，較高階的大型群體為「族群」(ethnic group) 或「民族」(ethnos)。「民族/國族」(nation 或 nationality) 則是在近代國族主義下，經由文化、語言與歷史之調查、分類，並經由國家權力識別、認可而產生的「民族」。在本文中，我以「族群」泛稱所有這一類以血緣記憶凝聚的人類社會群體。

在這一章中，我也由家庭、家族、村寨居民，循序介紹本地不同層次的「族群」。我不知道這樣的說明與內容，為何仍會讓人認為我對「族群」抱持「生物定義」，以及有「世俗人的族群」前提？以及認為我與相信「文化在了解個人或任何層次結群分類範疇之形成上是不可或缺的」人類學者有所不同；為何我會反對如此簡單的論述？我想，我與「人類學者」不同的是，基於羌族田野研究，我以「族群」概念統攝「家」與「家族」概念；更明確的說，我不認為「親屬體系」是一個舉世皆有意義的社會概念範疇。我的「毒藥貓理論」便是建立在這樣廣義的「族群」基礎上——親屬可能是異類，異類也可能是親屬。我更說明隱藏在此「族群認同」中之性別、世代、階級與地域等親近群體間之區分與互動。

由本書的一個重要主題，「弟兄祖先故事」，可以說明為何我對「族群」有如此見解——不只是一大區域中各溝的人，以「弟兄祖先故事」為此族群的共同「歷史」；一個家庭或家族，也以「弟兄祖先故事」為本群體的「歷史」。我反覆討論這些「弟兄祖先故事」在親近人群間的含意，也便是由土著

所宣稱的家庭歷史、家族歷史中分析本地「家」與「家族」的本質，及其間之差異變化。「家」與「家族」有各種表徵，我主要是透過對「歷史」文本表徵分析，以理解此一族群現象。如「弟兄祖先故事」之敘事中沒有「女人」，說明這是一個男性主宰的社會；「弟兄」之間親近且敵對的關係，也是產生「毒藥貓現象」的社會基礎。² 同時，雖然我沒有使用「居住與世系法則」這些名詞，但必要描述都在章節中，只是未如人類學者那樣作鉅細靡遺的描述。希望何教授能了解，對同一現象我們可能由不同的表徵入手分析，也可能由不同的詞彙來描述、表達我們的理解。生硬的學術詞彙不僅有礙讀者之閱讀，更可能讓學者自宥於學術禁壘之中。

三、文化 何教授提及，我對「文化」的了解是「一種外在於人的生活文化論述」，是羌族「說給外人聽的，而不是他們生活中的一部分」；她認為我沒有考慮「非族群的文化層面」，「把文化化約為族群關係，而簡化了羌人地帶社會及歷史情境的呈現」（頁490-491）；或說，「作者並沒有觸及那些促成人們行動的追求價值，形塑個人能動性（agency）上非族群意義的文化面向，也就是人們生活中非族群意義的文化層面」。（頁484）

前面我已說明，在《羌在漢藏之間》一書中我對「族群」的界定；它是由家族到國族，並涉及階級、性別、世代、地域等認同，我稱之為「多層次的認同與區分體系」。為何在這樣的「族群」定義下討論「文化」是一種「化約」？我由此不但探討兩種「歷史心性」（弟兄祖先與英雄祖先）所反映的人類生態意義及其歷史變遷，更探討造成此變遷的親近人群間的微觀過程（基於本地之階級、性別與地域人群區分情境）；若何教授仍認為這是一種對歷史與社會情境的「簡化」，我會以此批評為鑑，再深化自己的研究見解。

何教授認為，只有討論「家」、「人觀」、「性別的社會意義」等等，才是涉及人們生活一部分的文化，才是與「能動性」有關的文化；而我所得的

2 關於「毒藥貓現象」，我是指在人類由家庭到民族的「族群」認同中，我們對「親近的異己」（內部毒藥貓）與「外界鉅大邪惡勢力」（外在毒藥貓）的敵意常相互增長。與「親近異己」間的衝突與猜疑，常轉移為我們對「外界邪惡勢力」的仇恨與敵意；相反的，與「外界邪惡勢力」敵對所產生的恐懼與挫折，也常被我們轉移為對「親近異己」（本群體中的邊緣人）的猜疑、敵意與暴力。

「文化」材料，都是羌族「說給外人聽的」，「不是他們生活中的一部分」。這是我難以接受的批評。我的田野資料，除了一般的民族誌觀察所得外，主要是以一些關鍵問題如「毒藥貓故事」及祖先來源敘事等訪問所得之錄音資料。我由這些「文本」分析其中的符號隱喻、敘事結構，以此驗證或深化我對社會情境或本相（reality）的觀察了解。我的社會記憶知識背景，使我無法依賴「深度民族誌」觀察所得之「文化詮釋」、「象徵分析」；我必須依賴一些文本與表徵。的確，這些「文本」都是羌族「說」給我這個外人聽的。但若認為這些都不是他們生活中的一部分，這樣武斷的批評忽略了人類學界近年來注重 narrative, text 與 textuality 的傾向，也忽略了述說（telling, narrating）在社會展演、表徵及因而塑造社會上的意義，如此也對一個田野學者不夠尊重。我知道何教授近年來在「家屋社會」、「人觀」、「給妻者 / 討妻者與聯姻模式」、「祭儀專家與生命儀禮」上用力甚勤，但何教授不應要求每一個學者都在田野中思考這些問題，或以特定詞彙討論這些問題。我相信，人類學有一般性的人文關懷與關於人的理論，但在田野中，我們應努力發掘本地社會、歷史情境中有特殊意義的問題，而不是重覆詢問著名人類學家們在東非或南島地區所提出的問題。而且，歷史學者、歷史人類學者及詮釋學者所討論的 historicity，以及我在本書中所討論的類似概念，歷史心性，不也是一種討論人之社會與歷史存在的「人觀」嗎？

何教授對拙著的誤解，也在於與文化相關的「能動性」（agency）上；她認為我沒有觸及形塑個人「能動性」的「文化」。的確在本書中我從未提及「能動性」這一詞。但我相信所謂「能動性」，便如人類學者 Jean Comaroff 與 John Comaroff 所言，指的是人們的意圖、經驗與想像的展現，或可說是在主體性、意義與權力關係中產生的習行（practice）；在殖民社會中，更主要涉及土著對外界強權與相關知識的反應與自我建構（Comaroff and Comaroff 1991）。以此而言，《羌在漢藏之間》每一章節都在探討這些問題；透過分析「毒藥貓故事」、「弟兄祖先故事」、「大禹出生地」、「周倉的後代」，以及人們對飲食服飾的見解、討論與習常行爲，也便是分析表現人們各種認同之「文本」與「表徵」，我探討人們作為「蠻子」或「少數民族」，作為一家庭、家族及一溝之成員，作為統治者與被統治者、男性與女性，或作為邊疆異域之探索者及被觀察探索者，他們的憂懼、驕傲、卑曲、期望與愛慕，以

及因此產生的文化（與歷史）想像、攀附、誇耀、模擬。在本書中我希望是由「內涵」，而非一個生硬的名詞，讓讀者得知這樣的研究旨趣；如此我們才可能跨越各人文社會學科間因「詞彙」造成的邊界，才不致於對它學科中的同一問題研究視而未見。但如果我的著作沒能讓讀者得知我的用心，或我對agency的詮釋不足，那當然是我的錯，我會再思改進。

四、反思性 何教授在評論中多次提及「反思性」(reflexivity)。由她所稱的「……文化對社會性建構的設計與異例，以及人們對它的評論、反思及質疑……」，「人們藉著談論毒藥貓的傳言，似乎更直接地在反思社會建構上父方或是母方親屬單邊認同」(頁488-489)；可見何教授所謂的「反思」，是指土著對自身文化或社會制度的反思。而此種「反思」可以被敏銳的人類學者在如「毒藥貓故事」這樣的敘事或其它文化表徵中發掘、察覺。

我所注意的西方學術界對「反思性」的討論，似乎不同於何教授所代表的人類學之「反思」。如文化研究或邊界研究學者Emily Hicks在解釋the act of reflexivity時，稱此為a becoming aware of one's own positionality vis-a-vis any event (1991: 47)。這樣的觀點更清楚的表達在社會學者Pierre Bourdieu與Loïc Wacquant所著*An Invitation to Reflexive Sociology*一書中：

for Bourdieu, reflexivity is precisely what enables us to escape such delusions by uncovering the social at the heart of the individual, the impersonal beneath the intimate, the universal buried deep within the most particular (1992: 44)..... Denaturalize and defatalize the social world; that is, to destroy the myths that cloak the exercise of power and the perpetuation of domination (1992: 50).

無論何教授對以上引句有何種解讀，我由許多世界傑出學者那兒所習得的，也是我在自己的研究中體悟的「反思性」，並非指「他者的反思」，而是對自我（做為社會成員與學術團體成員）的反思——反思我習以為常的「歷史」與「文化」，及它們所造成之人類各種認同與區分，及相應權力關係下的社會不平等。

這也便是為何多年來我提倡一種「邊緣研究」。我們生活在各種知識、記憶，及建構與操弄它們的權力所構築的虛擬世界中。我們不容易懷疑這些知

識，因知識與權力讓這世界在我們的意識中合理與自然化。只有進入「邊緣」，如對我而言一個漢文化的空間邊緣「羌族地區」，或漢文化的時間邊緣「上古中國」；在這些所有的典範知識與心性所未及或尚未形成的「邊緣」，我們才容易發現一些文本或表徵「異例」(anomalies)——不尋常的、斷裂的，與讓我們感覺荒謬、可笑及驚訝的種種現象。對這些邊緣「異例」，我不以「歷史」與「神話」來辨別真實與虛擬的文本敘事，不以「親屬體系」、「家庭」、「宗教」等名詞來一般化各種社會表徵，而是探索人們所發的「文本」與「表徵」如何一方面受種種社會文化「結構」(如歷史心性、文類與結構化情節等等)影響，一方面又如何透過敘事符號、情節與種種文化習行，表現人們追求較優越、安全的社會身分之情感與意圖。³ 以此，我們對邊緣異例所反映的社會現實本相可有新的了解；這便是所謂「使陌生的變為熟悉」。而後，以此了解來分析我們所深信的「歷史」與「文化」，由差異中了解自身歷史性、文化性本質及其由來，如此我們才可能對自身所處世界之知識、權力與社會本相有「反思性」了解。由於此反思性之歷史與民族誌知識，我們過去所熟悉的知識因而變得陌生——此即「使熟悉的變為陌生」。⁴

在與此相關的「文化」研究中，包括部分人類學者如前面提及的 Comaroff 夫婦，都經常提及 Antonio Gramsci 將文化視為表徵 (representation) 與習行 (practice)，及注意「文化」與認同體系之關聯的種種見解，而他們也都注意文化的結構與習行 (structure and practice)，或結構與「能動性」(structure and agency) (Comaroff and Comaroff 1991: 9-10; Lugo 1997: 52-

3 如「弟兄祖先故事」，我們很容易將之視為「鄉野傳說」而忽略了它們。我分析此種敘事，發現它有結構化情節，以弟兄祖先血緣記憶來凝聚並區分幾個地域人群，我認為這是在一種歷史心性下之「歷史」。我也分析在漢化、藏化及其它社會情境影響下，人們記憶中的「弟兄祖先故事」之敘事符號、情節如何產生差異，或為「英雄祖先歷史」所取代——如一位羌族宣稱其為「大禹子孫」或「周倉後代」，或宣稱其祖先幾弟兄來自湖廣；由這些口述歷史記憶中，我探索它們所反映的人們追求較卓越、安全之社會存在的意圖與動機。

4 由了解「弟兄祖先故事」之意義，進而可以了解我們所熟悉的「英雄祖先歷史」也是一種歷史心性產物。我們可以藉此分析中國歷史中「英雄祖先歷史心性」的形成過程，及其造成的歷史記憶與歷史事實。如此所建立的民族誌與民族史知識便是我所謂的，或是我所了解的，史學與人類學的「反思性」研究。

54)。這種注重 text, practice, representation, telling 及 textuality 與 context 的研究，也與 Pierre Bourdieu 所關懷的「習性、習行」(habitus, practice)，以及他所稱的 the representation of reality and the reality of representation 密切相關 (1984: 482-484)；在文學或文化研究中，也就是由 Roland Barthes 到 Gérard Genette 等學者探索的敘事之「結構與符號」(structure and codes) 以及 narrative discourse 等問題 (Genette 1980)。而所有的「結構與符號」間，或「結構與 agency」間的聯結，我也嘗試在西方學術界由 Erich Auerbach (1953) 到 René Girard (Girard 1977; Spariosu 1984) 所討論的 mimesis (模仿、擬態) 之概念幽徑中覓求一條通衢大道。此種對我而言偉大而微妙的學術探求，更表現在詮釋學者 Paul Ricoeur 對 historicity 的解釋上——we make history, that we are immersed in history, that we are historical beings (1981: 274)。我對羌族「弟兄祖先故事」歷史心性的探索，以及由此對「英雄祖先歷史心性」的理解，便是試圖解釋生活在「歷史」所造成的社會情境中的人們，如何創造、爭辯「歷史」，並因此維持或改變社會情境。在此，文化與社會，或「歷史」與社會，皆為一體之兩面。我想，這也說明了為何在本書中我將「毒藥貓故事」置於社會篇中——我以此作為一種「表徵」，來說明各層次的社會本相。⁵

在這樣的探索中，前述 Gérard Genette 對敘事的論述式分析，Paul Ricoeur 對敘事中之情節與歷史性之分析，以及人類學者 Terence Turner 對自覺意識模式 (the mode of consciousness)、文類 (genre) 與文本 (text) 之探討 (1988: 235-243)，以及許多文學與文化研究、後現代研究與文化史研究學者之著作，對我解讀口述及書寫文本，或了解田野中所見之種種表徵，都有非常大的啟發。更重要的是，Pierre Bourdieu、René Girard、Norbert Elias、Mary Douglas 等人文與社會學者所探討的，人類社群各種「邊界」的維持與穿越，以及發生在「邊界」的一些表徵與權力關係，以及它們如何造成人類許多社會認同、區分以及社會不平等。以上學者所探討的，大多是在一社會中親近人群間的各種階級、性別與次群體間的「邊界」維持與跨越；

5 因其在「社會篇」，使得何教授認為毒藥貓故事「並不屬於作者討論的『文化』範疇，作者也不認為其與人們生活上的文化有多少相關」(頁484)；這應屬不必要的誤解。

我所提出的「毒藥貓理論」，便是企圖以擴大定義的「族群研究」與此一研究傳統相結合，最終希望揭露人類普遍性「毒藥貓現象」的本質，期望以此「反思性新知」，來看視我們所深信且與我們的「認同」相關連的歷史、社會與文化。冀望此或略有助於消弭當前世界及海峽兩岸間各種「邊界建構」所產生的衝突、暴力，以及可能發生的「代罪羊」或「毒藥貓」現象。

但我亦非「後現代解構者」，我希望建立的是一有反思性的史學新知。相對於後現代史學解構「認同」，反思史學維持人們的「認同」；⁶相對於後現代史學所強調「過去」與「近現代」間的斷裂，反思史學強調歷史的延續性變遷過程。相對於後現代史學因解構而帶來更多國家間、文明體間的衝突對立，反思史學希望建立一包含個人與各種人群之情感、動機、屈辱與驕傲的「文化」、「歷史」與「社會」建構的歷史過程。便如我在《羌在漢藏之間》所建立的「羌族史」；雖然在此造成「當代民族情境」的歷史是一長程的歷史記憶與想像過程，而非一個有「民族」主體在其中延續的歷史。然而在此過程中，一個漢代蜀人自稱黃帝後代、一個 1950 年代羌民自稱周倉後代、一個清代地方官期望以聖賢之學卻除本地「蠻夷之俗」、北川漢人嘲笑上游人群是吃蕎麥的「蠻子」、一個當代北川羌族地方幹部向訪客炫耀本地的蕎麥食物、一個民初歷史學家對「羌」的歷史建構，在這些「歷史」與「文化」的想像、建構與演示中，都蘊含著人們追求較優越之社會身分的期望、受污化的屈辱，以及漢文化中心主義下的誇耀。我的期望便是，人們得以在如此包含「人」的各種情感與動機的歷史中，了解當前各種「邊界」（國家、民族、族群、性別、階級、學科等等）的形成過程及其本質，因而對於人類社會各種「邊界」與「邊界跨越」有更寬容的態度與作法。

我希望以上說明，能讓何教授及本書讀者們對《羌在漢藏之間》這本書有較多的了解。我也希望藉此說明，在這樣的學術探求與人文關懷裡，有太多世界人文社會學界的經典研究值得我們學習，近二、三十年來在人類學、史學、文化與文學研究中，這些經典研究也有彼此交流整合的趨勢。學海浩瀚，因此我希望何教授可以體諒，為何我未採納她以及一些研究中國西南民

6 在此，我得益於婦女研究學者 Kamala Visweswaran 對婦女研究中的「後現代民族誌」及「反思民族誌」(reflexive ethnography) 的見解；她指出，由於反思民族誌採 declarative mode 的研究與書寫取向，因而得以不違逆被書寫者的認同 (1994: 78-79)。

族之西方人類學者的特定研究議題、論述與論證方法；但我也會再努力從這些人類學著作，以及何教授的建議與批評中發掘可攻錯之處。在學術上我是一個「邊界跨越者」，也是處於群體邊緣的「毒藥貓」；在邊界的任一方我都是學術邊緣人，因而任何可借鑑之處我都會虛心學習。

我也同意何教授所提，對這岷江上游羌、藏地區應有一「團隊」合作，進行更全面的研究。事實上，在2002年中央研究院「中國民族的起源與形成」主題計畫結束後，⁷該計畫成果顯示，包括岷江上游的「藏彝走廊」為進一步研究的關鍵田野。近兩、三年來，我一直在各種學術交流中嘗試覓求合作者，共同進行對「藏彝走廊」之多學科綜合研究。有豐厚當代人文社會學術背景的學者並不少見，但能夠不宥於各學科之「術語」、「概念」與「方法」的學者幾希；在重重學術邊界下，我們如何進行「團隊」式的合作研究呢？但我對此仍然抱持著樂觀、開放與期待。最後，我再對何教授的批評表示謝意；細節之處我都會再省思。

引用書目

- 黃向春 2003 〈評王明珂，《華夏邊緣：歷史記憶與族群認同》〉，《歷史人類學刊》1.2: 132-134。
- Auerbach, Erich. 1953. *Mimesis: The Representation of Reality in Western Literature*. Trans. by Willard R. Trask. Princeton: Princeton University Press.
- Bourdieu, Pierre and Loïc Wacquant. 1992. *An Invitation to Reflexive Sociology*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Bourdieu, Pierre. 1984 (1979). *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*. Trans. by Richard Nice. London: Routledge and Kegan Paul.
- Comaroff, Jean and John Comaroff. 1991. *Of Revelation and Revolution: Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa*. Volume One. Chicago: The University of Chicago Press.

7 此一主題計畫由王士元院士（語言學）、李文雄院士（生物遺傳學）與王明珂（歷史與人類學）共同主持，在2000-2002年間執行。後來便因研究團隊人力不足（至少在歷史、考古與人類學方面），各學科間整合性不足，而未繼續進行。

- Douglas, Mary. 1966. *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*. London: Penguin Books.
- Elias, Norbert. 1994 (1965). *The Established and the Outsiders: A Sociological Enquiry into Community Problems*. London: SAGE Publications.
- Genette, Gérard. 1980. *Narrative Discourse: An Essay in Method*. Trans. by Jane E. Lewin. Ithaca: Cornell University Press.
- Girard, René. 1977. *Violence and the Sacred*. Trans. by Patrick Gregory. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Hicks, Emily. 1991. *Border Writing: Multidimensional Text*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Lugo, Alejandro. 1997. "Reflections on Border Theory, Culture, and the Nation." In Scott Michaelsen and David E. Johnson, eds., *Border Theory: The Limits of Cultural Politics*. Minneapolis: University of Minnesota Press, pp. 43-67.
- Ricoeur, Paul. 1981. *Hermeneutics and the Human Sciences: Essays on Language, Action and Interpretation*. Trans. by John B. Thompson. Cambridge: Cambridge University Press.
- Spariosu, Mihai, ed. 1984. *Mimesis in Contemporary Theory: An Interdisciplinary Approach*. Volume I: *The Literary and Philosophical Debate*. Philadelphia: John Benjamins Publishing Company.
- Turner, Terence. 1988. "Ethno-Ethnohistory: Myth and History in Native South American Representations of Contact with Western Society." In Jonathan D. Hill, ed., *Rethinking History and Myth: Indigenous South American Perspectives on the Past*. Urbana: University of Illinois Press.
- Visweswaran, Kamala. 1994. *Fictions of Feminist Ethnography*. Minneapolis: University of Minnesota Press.