



社會運動
的年代

晚近二十年來的台灣行動主義
何明修、林秀幸◎主編

第十一章

原住民婦女組織的培力經驗與運動意涵

邊陲主體如何發聲？

江以文

高雄醫學大學性別研究所碩士

林津如

高雄醫學大學性別研究所副教授

銘謝

這篇文章能夠順利完成，感謝生命智慧的引領，讓我們與原住民部落婦女產生深刻的交集。我們更是感謝部落族人與受訪婦女帶來豐富的田野經驗與資訊，成為本文論證的基礎，也讓學術界知道，原住民婦女的主體確實存在。林津如感謝江以文願意長時間蹲在田野，記錄下這些婦女寶貴的經驗。江以文感謝林津如在撰文過程持續增加理論強度，讓原本定位在民族誌研究的田野資料，得以與社會運動領域、原住民運動領域相互對話。最後我們共同感謝何明修、林秀幸、官大偉、本書所有作者及審查委員，透過相互激盪與建議，部落原住民婦女研究終於有機會「拋頭露面」浮上檯面，期待日後能有更多種子投入相關領域，豐富與拓展原住民研究的性別面向。本文包含江以文碩士論文的一部分，以及林津如撰寫的理論背景與歷史脈絡。

一、理論背景與提問

後殖民理論家史碧華克（Spivak）在她著名的文章Can the Subaltern Speak？提出了一個重要的理論提問：在後殖民的脈絡之下，邊陲群體，特別是女性，在帝國主義者的凝視與父權知識份子的詮釋之下，有言說的空間嗎？（Spivak 1993）史碧華克是悲觀的，她認為邊陲婦女在這樣的權力運作下，主體被噤聲是必然的。台灣原住民女性的主體，在社會中也受到多重知識／權力的結構性壓迫，她們如何能夠發聲？如何能夠集結？如何可能形成主體？

九〇年代，台灣社會行動主義的黃金時期，原住民運動與婦女運動分別走出八〇年代的困境，成功地把種種新興議題推進國家體系：1996年行政院原住民族委員會成立，1997年行政院婦女權益促進會成立，皆為運動成果的結晶。但原住民婦女的主體性，卻在兩個運動中都面臨邊緣化。

原住民女性主義者利格拉樂·阿媽，八〇年代中受到原住民意識的啟蒙，九〇年代受到女性主義的影響，奠定了她以「原住民」及「女性」雙重身份看待運動的觀點。在婦女運動龍頭婦女新知基金會出版的刊物《騷動》中，阿媽以〈樓上樓下〉一文，批判當前的婦女運動不過是「都會區的中產階級女性運動」。原住民婦女不僅面臨性別壓迫，與這群都市菁英婦女之間，還隔著階級與族群的差異，因而有成立自己團體的必要，但在受限的條件下，要組成原住民婦女團體仍有困難（阿媽 1998）。

在原運中，原住民女性同樣被邊緣化。利格拉樂·阿媽在散文集《穆莉淡》中〈一場關於原運內部兩性關係的對話〉一文，提到原住民女性在原住民運動中的困境：

當原住民菁英到風月場所指名要找原住民女性坐檯或服務，並且還能夠在街頭高舉「救援雛妓」的旗幟時，原住民運動內部要如

何看待這樣的一群人？而身為原住民女性，當性別與種族議題產生衝突時，又該做什麼樣的取捨？（阿嬌 1998：69）

當今天台灣社會的婦女運動慢慢發聲後，原住民女性的運動卻仍未啓蒙，有人說是因為原住民運動尚未成功，所以暫緩談論（或犧牲了）原住民的女性運動，這或許是一個很好的藉口，但是原住民的女性到底到那兒去了？（阿嬌 1998：70）

十多年前，原運與婦運播撒的思想種子與行動啟蒙，促成今日原住民女性主體的出現，我們得以透過一個部落原住民女性組織的經驗，重新回顧這些提問。

學術知識生產即是權力的展現，社會運動的理論與研究也較難以闡釋邊陲主體的經驗。部落原住民婦女組織遠離都會權力核心，經驗有其特殊性，非一般社會運動理論所能詮釋。本文另闢徑採用女性主義民族誌方法，以參與觀察法參與於原住民婦女組織之中。分析上運用後結構女性主義者「場域政治」（politics of location）概念（Sudbury 1998），將原住民女性的「經驗」置於歷史、空間與文化等關係脈絡中理解。探討在男性主導的原住民運動脈絡下，原住民婦女如何組織、如何集結形成歷史的主體？她們的組織經驗為何？性別、階級與族群等社會力如何作用？這樣一個部落原住民婦女組織，如何培力原住民婦女，彰顯原住民女性主義的運動意涵？

二、原住民運動歷史及性別張力

（一）泛原住民族運動（1983—1995年）：都市菁英，由上而下

1983年，台灣大學原住民青年發行《高山青》雜誌倡議民族自覺運動，標示台灣原住民運動的起點。1984年底，「台灣原住民權利促進會」（簡稱原權會）成立，集結了各族的原住民菁英（學生、黨外運

動者與神學院學生等)，藉由都市的個案服務，奠定了對原住民被壓迫處境的深刻理解：在漢人政府殖民統治下，山地經濟條件惡化、原住民淪為台灣社會底層被剝削的漁民、勞動者及性工作者（夷將·拔路兒 1994）。

1987年，原權會「台灣原住民族權利宣言」宣示原住民族的人權、基本生活權、土地權、自治權，文化認同等權利，開始走向倡議及憲政改革的方向，並與當時黨外的反對運動結合邁向原住民運動的高峰。1987至1993年間，「正名運動」、「反蒙藏委員會」、「還我土地運動」、「反對吳鳳神話」、「反挖掘東埔祖墳事件」、「紀念霧社抗暴事件」等一次次抗議事件，使原住民運動得到極大進展（夷將·拔路兒 1994），其中又以「正名運動」及「還我土地運動」，影響最為深遠。¹

「泛原住民運動」源自於1983年，於九〇年代中期進入尾聲。表面上，似乎因原權會的領導者在1995及1996年違反集會遊行法而被判刑入獄，之前風起雲湧的原住民族運動似乎暫時停歇。但事實上，原住民族的概念經由多次的組織動員，已經發揮影響力，迫使政府體制做出應對，產生相當的效益。另一方面，隨著原住民族訴求的增強，及黨外反對勢力的快速增加，原住民運動者投入選舉雖失利，但卻在原住民族相關主管機關相繼正名後，被延攬至各級政府的「原住民事務委員會」擔任要職，揮別街頭抗爭路線，進入新的場域（汪明輝 2003）。泛原住民運動的成功，在論述層次可歸功於原住民族主權論具備理論的高度與成熟度；在組織動員層次，則必須置於台灣戰後反對

1. 「正名運動」源自於1987年的主張，於九〇年代初期得到相當的回應，影響延續迄今。在「正名運動」的影響下，1992年政府將含有漢人輕蔑意涵的「山胞」正名為「原住民」，宣示原住民族對於台灣的主權。而後正名運動延伸到個人族名的正名、族群的正名、行政區域的正名、道路的正名，及傳統領域山川地區的正名（博佑·雅古馬卡納 2004）。三次的「還我土地運動」（1987、1988、1993年）則宣示原住民族的土地，因其傳統領域受到漢人入侵及國家法制化過程的剝奪，故主張政府在原住民保留地的管理應合理，並應承認原住民對土地的自然主權（張培倫 2002）。

運動的時空脈絡：原住民運動與黨外反對運動相輔相成，黨外運動將原住民運動視為盟友，有助於擴大動員。原住民運動也得益於黨外運動的支持，可把原住民議題帶至黨國體制的批判。但人類學者謝世忠也認為：「原權會員們之新原住民族群意識會被傳播、肯定及接受的理想，與都市原住民『附身式』的污名感之間仍舊還沒有交集。」（謝世忠 1987）他認為泛原住民族運動雖然有其理想性，但運動者與草根群眾脫節。這也是部落主義形成的遠因。

（二）從「部落主義」到「新伙伴關係」（1990—2008年）： 返鄉生根，裡應外合

如果把泛原住民族運動視為原運的政治路線，那麼部落主義則可被詮釋為原住民運動的文化政治路線。1989年，台邦·撒沙勒發行《原報》；1990年，瓦歷斯·尤幹及利格拉樂·阿媽共創原住民人文中心，發行《獵人文化》，均強調回歸原住民部落文化及草根經營的重要性。1993年，台邦在〈廢墟故鄉的重生：從《高山青》到部落主義——一個原住民運動者的觀察和反省〉一文中，批判原權會的政治路線依附於反對運動主流的旗幟下，矮化了民族實踐的格局，他認為：

部落，是原住民生命繁衍的母體，是孕育文化活動的基石，脫離了部落，也就脫離了土地，而一個喪失土地庇佑的族群，終將難逃潰敗的命運，所有原住民族的文化復興必須重新回到自己熟悉的土壤，去重構這片土地的歷史，去重建那裡的社會結構，重塑族群文化的脈絡，唯有如此才能尋回民族再生的契機。（台邦·撒沙勒 1993: 38）

《原報》於1992、1994與1995年，均發起「重返舊好茶村」的活動，主張重建部落體系與人文傳統，恢復傳統祭儀，建立以土地為基礎，以部落族人為主體的民族再生運動。台邦也選擇離開台北，回到

部落與族人共同生活。部落，在此論述之下，成為民族再生的起始點。與此理念相應，九〇年代之後，原住民團體大量出現，原運的成果開始遍地開花，原住民運動的概念與理念散布到各原住民鄉鎮，在地的草根經營成為潮流。泛原運動在都市談論的土地問題，在日常生活中活生生上演。漢人政府雖答應擴展原住民保留地，但政府及資本家並不尊重原住民居住的土地及其使用權，而引發了九〇年代中期以降的「雪霸國家公園」、「馬告國家公園」、太魯閣「反亞泥」、好茶與瑪家「反瑪家水庫」等抗爭。

與此同時，陳其南自1994年起在文建會大力推廣「社區總體營造」，期待由地方感的建立與公民社會的落實，由下而上地解構國民黨所建構的大中國意識形態。由於政府投入大量的資源於社區營造，在此時機下，中央與地方的原住民菁英得以「裡應外合」地推動部落營造：一方面，泛原運動的主要成員進入原住民委員會擔任主委，以政策及補助方案來推廣與落實原住民運動的理念；另一方面，帶著理想返鄉尋根的有志青年，也得以藉國家資源，在資源有限的地方進行部落營造。

1999年陳水扁競選總統時，提出與原住民族成為夥伴關係白皮書，並於2002年與各族代表簽定新夥伴關係，允諾：一、承認台灣原住民族之自然主權；二、推動原住民族自治；三、與台灣原住民族締結土地條約；四、恢復原住民族部落及山川傳統名稱；五、恢復部落及民族傳統領域土地；六、恢復使用傳統自然資源，促進民族自主發展；七、原住民族國會議員回歸民族代表。民進黨主政的8年內，過去的原運領袖將部落主義下已在進行的文化與政治議題，納入原民會政策，把繪製「部落地圖」、調查「傳統領域」、建立「民族議會」²等政

2. 「民族議會」：1992年鄒族成立鄒是會議，是為民族議會的雛型。1995年達悟族為了處理核廢料的老問題，最先成立了達悟民族議會。1996年泰雅爾民族議會的成立則歸因於賀伯颱風引發的造林爭議，為解決土地問題而成立。此外，尚有布農族及鄒族民族議會先後成立，為未來的自治打下基礎（汪明輝 2003）。

治與文化路線合而為一。最後，2005年在原住民立委推動下，通過原住民族基本法，但其子法則至2008年政黨輪替時都未完成，迄今未有子法，無法發揮功能。

（三）原住民運動與性別：從都市到部落的性別政治

原運雖也有許多女性參與，但在這段歷史中留名的都是男性。馬昀甄針對六位參與原運的原住民女性生命經驗訪談，發現許多婦女是在神學院的脈絡下接觸原運，在運動中被滋養，對原住民運動有高度的認同，全力投入原住民運動（馬昀甄 2006）。她的研究帶給我們更貼近原運現場的版本：

在運動場上可以看到Sankilj在發傳單與前線衝撞，Afan拿著擴音器高歌前進與負責繕打文宣品，Sanyung跟Lipay忙碌的動員婦女，Lgung與Laya為關注的議題在衝刺、演講。（馬昀甄 2006: 143）

有些受訪的原住民婦女表示，原運也分成幕前與幕後，眾人有不同分工，但在幕前第一線的女性，仍感受到原運中性別的排擠效應。Laya·Namoh在八〇年代初期，從玉山神學院開始接觸勞工與雛妓的議題，因為她的研究專精於此，是少數在原運初期便與男人一同進行決策的女性。她最在意的是自己可以為原住民做些什麼，沒有想到要累積任何光環與名聲，但卻在原運現場，受到莫名的排擠：

這個運動可能有人要遞請願書，要跟最高的領導人去互動，這個角色都不會是有你要去擔任。媒體不會是有你去說話的地方，（他們）不會讓你去那個畫面出現，在整個運動的軸線裡面，我們被擋。所以在第一線裡面，有鎂光燈的、有政治累積這種成果，女性是絕緣的！（Laya，引自馬昀甄 2006: 159）

在訪談中，Afan·Lekal也細述她與夷將如何一起發行《高山青》：冒著生命危險，躲著檢警，在巷子中的小打字間裡打字，分散到不同地方影印，《高山青》才得以出刊。Afan與夷將婚後，在夷將競選立委時，Afan負責跑家鄉台東的宣傳，結果台東開出來的票比夷將家鄉花蓮的票還高。Sayung·Losing對原住民議題的關注是在玉山神學院時受到啟發，她與馬耀在校結婚，之後一起從事原運，育有二子。她不只在運動中兼顧家庭與動員，並在丈夫入獄時，飽受檢警威脅的情況下，繼續工作賺錢、照顧有血小板疾病的女兒、在原運中帶頭抗議，甚至為丈夫的獄中朋友做社會服務工作（馬昀甄 2006）。然而，這些女性的貢獻，都不層出現在原運論述中。

源自都市的泛原住民運動時期，以挑戰國家體制及爭取媒體報導為運動場域，缺乏女性運動者的空間。九〇年代的部落主義時期，回到部落，平行的圖像，不同的意義。部落的性別分工，本身即是一個性別化的空間，如男人狩獵、女人織布，男性空間是森林，女人則有織布空間。雖然後來的規範不再如此截然二分，也受社會變遷的影響而改變，但部落婦女的組織集結，卻從這個傳統女人的空間開始。

蔣文鵬以太魯閣族地區的兩個織布研習班做為田野，了解織布文化的歷史脈絡與女性的關係，並以不同世代婦女的生命經驗相互驗證，理解女性織布文化內在思考與能動性。對當代太魯閣族女性而言，織布與生命循環的意義已不再是織布文化的主軸，織布的商品化價值才是婦女爭相投入的誘因，也成為在地婦女，基於其性別處境而自謀的一種生存策略。另一方面，織布文化成為凝聚族人共同意識的媒介物，影響不同性別之間、性別之內，族群之內、族群之外的經濟關係、社會關係與家庭關係的流動與聚集，也創造出交換、製作、展覽的社會性空間。織布是追尋族群集體認同的標誌，織品是一種文化符號，更是有著象徵意義的語言。因此透過文化的認同，勾連著人群間彼此的社會關係，凝聚族群的認同感（蔣文鵬 2001）。

梁莉芳以花蓮「原鄉舞蹈團」裡阿美族婦女的生命經驗作研究核心，了解她們參與舞團的經驗如何影響、改變婦女們的生活，以及族群和性別如何形塑舞團中的女性生命經驗。最後，梁莉芳認為，透過參與舞團，阿美族女性開始找回與傳統樂舞間的聯繫與認同，團員打破婦女因家庭限制而被孤立化、零碎化的狀態，有機會和管道可以訴說自己的經驗感情，跨進別人的生活世界，感受因分享彼此而產生的力量；在阿美族母系社會變遷與式微的社會脈絡下，「原鄉舞團」創造了阿美族女性抵抗父權、發聲的空間，也讓他們能夠以自身的生活經驗，抗拒外界強加在她們身上的刻板印象與污名，有機會重新觀看自己、界定自己，創造積極的自我意象（梁莉芳 2001）。

蔣文鵬與梁莉芳的研究讓我們看見，在九〇年代部落主義及社區營造的脈絡下，原住民女性空間提供了培力的可能性，原住民婦女得以透過舞蹈團及織布班而重新集結，找回原住民女性的力量與族群的認同，展現充沛的能動性與主體性。但只要是女性團體便可以稱得上原住民女性「運動」嗎？這些團體是否有意識地挑戰漢人殖民統治、資本主義的積累，以及性別的壓迫關係？上述二文並未回答，這也是本文的原住民婦女團體「女窩」——一個具有性別意識的原住民婦女組織，不同於上述研究而特別值得深入探究的部分。

三、那瑪夏鄉的田野場域與女窩的歷史

位於高雄縣那瑪夏鄉的「女窩」³，是一個位於原鄉部落，由原住民婦女組成、運作的組織。本節將介紹那瑪夏鄉的背景及女窩創建的歷史。

承續原住民傳統領域的正名運動，2008年元月起，「三民鄉」回復其傳統名，改稱「那瑪夏鄉」。那瑪夏鄉隸屬高雄縣，位於玉山山脈西段，東鄰桃源鄉，西北隔草蘭溪，與嘉義縣阿里山鄉和大埔鄉相

3. 「女窩」是組織為自己取的名字，意味著共同營造原住民女性的窩——女人的窩。

望，西南接台南縣南化鄉，南接甲仙與桃源二鄉（林怡芳 2003），那瑪夏鄉在楠梓仙溪上游一帶，「那瑪夏」一詞即是卡那卡那富語所稱的楠梓仙溪；省道台21線是鄉內主要的聯外道路。

據謝繼昌等人記載（謝繼昌等 2002），卡那卡那富人從清領台以來，即定居在楠梓仙溪上游一帶（即那瑪夏鄉與其周邊地區），今日居住本地的各族人口，絕大多數是在日本殖民政府統治台灣後，才在官方強制或自行搬遷下，陸陸續續遷移而來。目前那瑪夏鄉主要族群為布農族，其次是被劃分為南鄒族（又稱曹族）的卡那卡那富族（kanakanavu）與沙阿魯娃族（saaruua），此外，還有部分魯凱族、排灣族，及相互通婚的後代，或世居鄉內的漢人、少數從其他地區嫁進來的阿美族、布農族與泰雅族女性，近幾年則增加來自大陸與東南亞的外籍配偶。⁴布農族在人口增加與日本政府的協助之下，逐漸取代原本世居當地的卡那卡那富族，成為那瑪夏鄉在文化、⁵人口與政治⁶上的優勢族群（林怡芳 2003）。

鄉內主要的經濟產業為農業，作物有生薑、芋頭、竹筍與青梅，少數地區可栽種茶葉，鄉內人口除少數公務人員（含軍公教），及離開

4. 根據行政院原住民族委員會2009年10月，原鄉族別人數統計資料顯示，那瑪夏鄉人口的族別依人數多寡分別是布農族、鄒族、排灣族、泰雅族、阿美族、魯凱族、卑南族、達悟族，最後是太魯閣族。

5. 布農族持續遷入三民鄉與卡那卡那富族居住，因此卡那卡那富族最主要的通婚對象，多為布農女性。這對卡那卡那富族產生許多影響，首先是語言的布農化，由於女性負責小孩子的教養工作，在母親為布農族及布農族是優勢族群的情形下，小孩子多半較精通布農語，不太會使用卡那卡那富語（謝繼昌等 2002）。

6. 遷入三民鄉的布農族漸多，到今日已取代了卡那卡那富族，成為本鄉人口最多的族群，改變了原有以卡那卡那富族為主體族群的社會環境。台灣光復後，整個原住民地區的地方行政體系，從日據時代的社改為鄉及村，於是卡那卡那富族的居住地由原高雄州旗山郡瑪雅社，改成高雄縣瑪雅鄉，民國47年再更名為三民鄉，第一屆官派鄉長是卡那卡那富族。鄉長改由公民直選後，第一屆民選鄉長則為布農族人，此後由於鄉內布農族人口居於絕對多數，因此鄉長自從改為民選後，便一直由布農族人擔任（王嵩山等 2001）。

部落到平地從事板模、軍警、教師等工作的族人之外，約67%的家庭務農，有的擁有自家的農地，有的則以替他人耕種的農作零工維生。部落裡仍可看到許多青壯年人口從事農業工作，這與我們一般認為原鄉部落青壯人口多流失嚴重的刻板印象，不太相同。

那瑪夏鄉有四個部落，沿台21線由外而內，分別是民有、民治、民享與民樂部落，⁷位在最外面的民有部落是鄉內的行政中心，鄉公所、衛生所及戶政事務所都在這裡；中間的民治部落則扮演類似「市區」的角色，商家及雜貨店較多，這裡的居民也多是經濟能力較好的公務人員。根據那瑪夏鄉戶政事務所97年9月的人口統計，那瑪夏鄉總人口數為3,477人，男女性比例約各半，全鄉一半以上人口都居住在最裡面的民享與民樂部落（1,759人）⁸，民享部落的居民以卡那卡那富族為主，民樂部落則幾乎都是布農族人，本文主要田野的場域——「女窩」，就位於民享部落。

「女窩」的創會發起人cina佳慧，是那瑪夏鄉卡那卡那富族女兒，⁹國中畢業後碰上師專停招原住民教師名額，在山上作農一年後回高雄陪堂姐讀高職夜間部，23歲嫁到桃源鄉，之後與擔任警察的先生搬到高雄縣鳳山市居住。1992年，cina佳慧在鳳山遇到時任高雄縣婦幼中心主任的王淑英老師。王淑英是位熱情的左翼女性主義者，在呂秀蓮的邀約下，自美返台為高雄縣政府規劃婦女事務，培育了無數高雄地區的婦女組織工作者，她們也是高雄縣市婦女組織工作之重要幹部。王老師對這位「可以不用工作（指從事勞力工作），只要帶著小孩」¹⁰的

7.本文以選擇性匿名的方式呈現田野資料，保留「那瑪夏鄉」本名，其他四個部落皆為化名。

8.民享與民樂原為同一個部落，八七水災後被沖刷成兩個部落，不過兩個部落的距離相當近，在行政區的劃分上仍是同一個村，同選一個村長。

9.cina是布農語對母親、阿姨輩的尊稱，因為受訪婦女中有好幾位都是40歲以上長輩，所以在名字前面加上cina，以示尊敬。

10.這段話是cina佳慧自己所提及的。筆者認為，這段話其實呈現當時多數在都市的原住民女性，仍須從事勞力工作，賺取家用，因此像cina佳慧這種全職主婦型的原住民女性，應相當少見。

原住民婦女除感到疑惑外，也鼓勵她接觸原住民女性口述史的資料蒐集，漸漸開啟cina佳慧與都市裡其他原住民女性的連結，也讓她意識到原住民女性在原住民社群裡所面臨的性別壓迫，進而與王老師及一群都市原住民女性一起成立一個都市原住民婦女組織。有了這個經驗後，2001年，cina佳慧邀請都市原住民婦女回到原鄉培育婦女工作人才，兩年後，「女窩」立案為社團法人。

「女窩」成立時，設定的宗旨有三：一、推動落實原住民婦女權益；二、推展原住民婦女多元學習；三、推動環境與自然資源永續發展。因此自2003年至2008年，「女窩」的計畫方案，像是從成立前持續運作至今的「原住民青少年學生文化成長班」、鼓勵部落婦女學習手工技藝的「皮雕班」，或是了解那瑪夏鄉婦女現況的「婦女需求調查」計畫，以及推廣數位化學習的「部落圖書資訊站」業務……等等，都是依「原住民婦女為服務主體」的信念推展。本文主要記錄女窩在2006—2008年間所推動的工作。

四、部落婦女組織工作與培力

（一）集體處境與個人經驗

本文訪談了13位參與「女窩」的原住民女性，每個人的生命都是充滿力量的篇章。她們看似共享著「原住民」與「女人」的身份，然而彼此間仍存著族群、階級、婚姻，甚至年齡的差異，這也讓筆者在試圖描繪所謂「部落婦女」的圖像時，頭痛不已。Brah建議，討論存在於群體之中的差異時，可將「差異」加以脈絡化為經驗、社會關係、主體性，及認同等四種概念（Brah 1997）。因此本文呈現的是立基於原漢族群間、公務員與作農臨時工間、男性與女性間、婦女與小姐

間，¹¹或單親與雙親家庭間的差異與複雜的社會關係。在差異之中，我們也看見這群原住民女性面對的集體性、結構性的處境——往返部落的遷徙歷程、經濟的困頓，以及婚姻與家庭的責任。

從50年次的資深美少女到七年級小姐，每個人都曾經歷離開原鄉到平地唸書、工作或結婚，最後又回到部落居住的生活。遷徙並非受訪原住民女性的特有經驗，我們也曾因求學、就業，甚至結婚，離開自己的故鄉，但造成這群女性必須在不同城市間輾轉遷徙的原因，是原鄉缺乏教育資源與工作機會的結構困境，許多人國小畢業就必須離開原鄉到平地念國中，國中畢業後又遷往更外面的城市升學或進入勞動市場；身為女性的她們，必須主動或被迫放棄繼續升學，把機會讓給家中的男性，但是低學歷提早進入就業市場工作的結果，就是只能找到不外乎看護、搭鷹架、工廠女工或美髮學徒等邊緣性、薪水不高的工作，這些穩定性不高的職業，同樣也具高度的流動性。

「沒有錢，所以要賺錢啊！」是部落婦女常常掛在嘴上的一句話。讓人訝異的是，不管這些婦女有沒有工作或者做什麼樣的工作，「經濟」，似乎都是一個無所不在的壓力來源。家中有小孩在唸書的五、六年級媽媽們（佔受訪婦女中多數），經濟壓力成為她們必須不斷找工作的動力，孩子的尿布、奶粉，及學費、午餐費，成為最大的開銷；已婚婦女要照顧自己的家庭，還需分擔娘家的開銷；未婚的小姐「無法一人飽全家飽」，要幫忙照顧年幼的弟妹、晚輩，或清償家中債務、負擔年邁長輩的醫療看護費用。不管單親、雙親、已婚、未婚、從事農務還是在公家機關上班的部落女性，都有著不同，但必須「工作賺錢」的理由。

婚姻與家庭責任，也是這群布農族與卡那卡那富族女兒與媳婦共同的經驗。布農族與卡那卡那富族雖然有語言、文化與服飾上的差異，

11. 部落裡習慣稱已婚女性為婦女，未婚女性為小姐。

但在性別規範上，兩族都是以父系、男系為中心的氏族、家族組織，並以此為部落事務進行的依據，家族財產、土地的繼承與分配也是以長子或男嗣為優先考量（謝繼昌等 2002；田益哲 2003）¹²。對部落、家族的長輩而言，透過婚姻生下的子孫，才能確保重要的傳統姓氏與家族財產、田地，後繼有人。肩負家族血脈繼承的責任之外，教養孩子與料理家務，也是這群部落女性責無旁貸的工作，不論是「女窩」三位正職工作者中已嫁做人妻的布布與艾兒，或是偶爾參加「女窩」活動的其他部落女性，加班、到外縣市上課、開會，總要擔憂家中孩子沒人看顧、老公無法諒解她們晚歸，甚至在外地過夜的情形。

原鄉部落的資源窘境，經濟壓力讓原住民女性不得不離鄉背井工作，即使回到部落，也時時擔憂錢從哪裡來；身為布農族與卡那卡那富族女性的婚姻與家庭責任，也與她們的遷徙、經濟處境，息息相關。「女窩」作為一個努力讓部落婦女在地永續發展，改善部落婦女生活處境的原住民婦女組織，必須回應這些從個別經驗集結起來的共同需求。

（二）從孩子開始：共享性別與母職經驗

「原住民族青少年文化成長班」（以下簡稱「成長班」）的設立，是「女窩」創會者cina佳慧在永續就業工程皮雕班時期，與部落婦女的相處中共同看見、聽見她們對學齡孩子教育、課後照顧的擔憂，搭配行政院原住民族委員會的計畫，2002年在民享部落成立那瑪夏鄉第一個文化成長班。從「女窩」成立就一路參與的理事娟娟，自己有三個分別就讀國中、國小的孩子，對原鄉教育資源的匱乏，感同身受，她對成長班的期待，也正好表達出成長班設立之初的理念：

12.自1932年日本政府強制將原居住於高雄縣桃源鄉的布農族人遷入三民鄉，布農族人成為本鄉人口優勢的族群，兩族長期通婚之下，某些文化習俗都已經是相互融合或是被布農族同化之後的結果（王嵩山等2001；謝繼昌等 2002）。

一開始文化成長班就是先成立的嘛，我會有兩種期待，一種期待就是自己的小孩、部落的小朋友，一直在講說文化保存嘛，會比較渴望自己部落的小朋友，也可以學到自己的文化、母語之外，我也期待在校內的功課也能達到標準嘛，畢竟她們學的不是只有文化阿，還有一般教育嘛，所以應該這兩個都要首重，都要達到一個平衡點……。

帶著照顧部落小孩文化與課業的想法、分攤部落婦女教養孩子責任的初衷，成長班招收部落裡國小四到六年級的學生，配合學校作息，每週一到週五晚上6點到8點上課，課程有族語教學、DIY手工藝製作、繪本、電腦資訊與英語、課業輔導等等。對成長班的小孩與家長來說，「女窩」等於課後安親班，小孩子放學後就到「女窩」來寫功課，遇到不會的地方，有布布、小花老師可以教他們，晚上有部落的老人家幫小朋友上母語課，或其他的部落媽媽教小朋友做串珠、縫紉跟皮雕等等手工藝。

部落圖書資訊站（以下簡稱「圖資站」），是部落的小朋友除了成長班外的第二個聚集空間。資訊站是原民會為了因應社會趨勢，與提升部落族人的數位資訊能力，所以在每個原住民鄉鎮設立圖書與資訊的空間，供部落居民使用。那瑪夏鄉的圖資站於2003年設置在民享部落，「女窩」辦公室旁的空間，由「女窩」負責圖資站的管理與規劃，不過一直到2005年才有課程在資訊站裡進行，運作與管理也才慢慢制度化。¹³目前圖資站白天開放給部落族人使用，晚上6點到8點的時間給文化成長班學生上電腦課，或線上數學課程的學員使用；¹⁴假日時間會與鄰近的社區大學合作開設電腦班，提供課程給部落婦女或青少

13.例如會規定電腦使用時間、對象以及訂立圖資站注意事項。（田野筆記 2006/07/20）。

14.線上數學課程由財團法人百世教育基金會提供軟體，將那瑪夏鄉的部落圖書資訊站設為基金會的「知識轉運站」之一，由「女窩」負責知識站的管理與招生作業，基金會承辦人不定時會到部落訪視與協助解決軟硬體問題。

年。「女窩」的「原住民族青少年文化成長班」和「部落圖書資訊站」，從原鄉的教養需求切入，不僅照顧部落孩子，也提供部落婦女兼差的機會。

1. 這是「我們的」孩子

「女窩」辦公室旁就是圖資站，約有18、19台電腦，一到寒暑假期間，早上滿滿都是國高中以上學生在打線上遊戲。下午開放給國小學生使用。剛進田野時，筆者常跟住在圖資站對面的青少年阿文聊天，某次他語帶嘲笑的說：

我覺得他們（指其他小朋友）很笨耶，這邊（指圖資站）就有免費的網咖，幹嘛還要去花錢？可是這邊的電腦很爛，常常當機又不可以放音樂，網咖的（電腦）比較好……。

部落中的孩子，常因家長忙於工作與生計，得以在課後有無限的自由空間，在沒有適當的引導之下，與漢人孩子一樣，走進網咖是再常見不過的後果。部落裡擁有家用電腦、網路的家庭不多，但多數小孩卻已從學校、電視上接觸到電腦與網路資訊所帶來的樂趣與便利，於是到網咖使用即時通訊聊天、跟同學一起打線上遊戲，就成為部落青少年課餘的休閒活動之一。

圖資站的電腦設備加上免費使用的開放空間，不自覺就成為小朋友眼中的「免費網咖」，雖然這個「免費網咖」規矩比較多，不像雜貨店的網咖可以開到晚上11、12點，但圖資站平日有「女窩」的艾兒與陳玲輪流管理，維持空間的整潔與秩序，在兩位老師的眼睛底下，小朋友不可能抽煙或搗蛋；「女窩」也會規劃課程，教學生打字、搜尋資料、建立即時通訊帳號。跟其他網咖比較，圖資站除經濟（免費）、實惠（可以上課）外，又有老師看顧，成為家長放心的主因。

住在圖資站對面的小男生Pau很喜歡玩電腦，他的媽媽，也是受訪

婦女之一的單親媽媽素素，就在訪談中提到：

像那個協會（指女窩）我就很感謝她們啊，因為我是單親的嘛，沒有什麼錢可以買電腦啊，我的Pau很喜歡摸電腦，常常會去協會那邊玩電腦，如果沒有這個協會，我的兒子可能到現在還不會抓（意思是接觸、學會）電腦，我要顧這個家又要顧小孩子，沒有辦法買電腦……。

素素對「女窩」的感謝，呈現出部分原鄉弱勢婦女的無奈處境——單親教養與經濟困頓。成長班的課後安親課程，代替部分沒有能力指導小孩課業的婦女照顧她們的小孩。資訊站的電腦設備與教學，不只滿足部落裡許多無力購置電腦的家庭需求，也透過師資與照顧人力，讓流連於網咖的孩子，擁有一個安全、被照顧的環境。

「女窩」裡負責文化成長班業務的是布布，她當初會接下成長班的業務，一方面因成長班計畫的推動者cina佳慧是她先生的姐姐，另一方面是因當時布布生下雙胞胎女兒後，家中經濟壓力變大，永續工程皮雕班結束後，她將失去收入，於是在「有多少賺多少」的心態下答應接成長班的行政工作，一接就是5年。期間她曾因壓力過大，一度想要放棄這份收入不多的工作，不過，讓她堅持下去的動力，卻也是這群成長班的孩子：

我那時候有想到我不想放棄小孩子，我看到的部落，有的（父母）喝一喝（酒）甚至都不知道家庭、小孩子，我如果放棄這些小孩子，那這些小孩子又要去哪裡？他們一直期待要來這邊（上課），有時候放暑假、寒假，他們就會問我什麼時候開課，那個心裡就會覺得捨不得，然後就會想說沒關係啦！就繼續做，只是這個真的沒有什麼薪水可以……，只要過的去就好啦！

對布布來說，如果沒有「女窩」這樣的組織，她也許只需要擔心自己孩子的功課寫完沒、會不會說母語、是否認識自己族群的文化，

甚至有沒有電腦可以玩就好，但透過「女窩」成長班與資訊站的經驗，她看見除了自己的孩子之外，部落裡有更多孩子也需要人關心。

2. 婦女也受益

成長班和圖資站，除了成為部落學童課後安親照顧的空間外，同時也培力了部落婦女。滿足婦女經濟需求，是從成長班與圖資站運作過程中，所看見最重要的組織培力層次，部分婦女也從擔任講師或課輔媽媽的過程裡，突破個性上的限制，得到成就感與自信。

成長班除講師外，另設有「課輔媽媽」與「點心媽媽」，課輔媽媽要協助講師維持課堂秩序，掌握與管理小朋友的出缺席；點心媽媽則是在小朋友課間休息的時候，端出美味點心慰勞辛苦的講師與小朋友。資訊站則設有一名固定的管理員，負責督促星期一到五的晚上線上數學課程的小朋友來上課，也要協助解決學生演算數學遇到的困難，甚至還要具備基本的電腦故障排除能力。不論是成長班的「媽媽」，或圖資站的管理老師，都提供編制內的鐘點費，成為這群兼職婦女微薄卻不無小補的經濟收入。

高中肄業後就沒有繼續唸書的未婚小姐小青，曾在高雄、屏東工作，這兩、三年回部落後就一直沒有工作。待業期間曾擔任資訊站管理員，後來又被找來民樂部落當成長班繪本講師。小青說她一個月管理成長班及圖資站，最多可以賺到6,800到8,000多元。這與平地相較不算太大的數目，卻抒解小青一直沒有收入可以償還卡債的焦慮。

民樂部落的課輔媽媽春香，也曾在幾杯下肚後，接受筆者訪談時說：

如果不是因為那份薪水，我實在也不想當課輔媽媽，因為小朋友會罵我，跟我頂嘴……但家裡只有老公在賺錢，三個小孩的生活費還有房貸，付不起看護費……。 (按：當時春香的弟弟車禍變成植物人，需要請看護。)

相較春香的消極，有兩個分別就讀大學、高中的孩子，也是民享部落的課輔媽媽小蘭姐姐，倒是比較積極的說：

我去接課（指成長班的課），是因為我真的很缺錢缺錢（強調），經濟的部分。像我如果有聽到說要賺錢的啊，像是做什麼什麼的啊，我都會去啊，因為我是真的需要錢……沒辦法，小孩在唸書要錢啊！

春香與小蘭姐姐的經濟壓力，有很大比例是小孩的教育投資與家庭照顧；小青除償還自己的卡債外，身為長姊的她有時還要替在外地工作的弟弟們籌錢。未婚小姐與已婚婦女面對不同的經濟壓力，同樣都有工作賺錢的需求。「女窩」不是慈善團體，不可能給予大筆金錢解決不同婦女的經濟需求，但藉由提供成長班與資訊站授課、管理的兼差機會，也提供了另一種賺錢的管道。

除了經濟需求之外，婦女也在工作的過程裡有機會傳承文化工藝，雖然過程本身仍具性別化的分工意涵：民享部落的居民以卡那卡那富族為多，文化成長班的族語和文化課程，有布農族與卡那卡那富族兩個部分，民樂部落幾乎都是布農族人，所以民樂的族語與文化課以布農族為主，授課的講師多是部落耆老（男）。DIY手工藝或繪本課程的部分，就由擅長的部落婦女擔任講師，教授如皮雕、串珠、掛飾或簡單的勞作作品。在受訪婦女中，cina玫英、陳玲與珍珍都當過成長班手工藝講師。

珍珍是「女窩」的監事，同時也在部落從事族群文化的發展工作，因本身就很喜歡做勞作，曾經在民享部落的成長班帶過一學期的勞作DIY課程，這對她來說，是充滿成就感與自信的愉快經驗：

我之前很不愛講話，其實我很害怕面對人，即使是孩子喔！我不知道怎麼跟別人講話，尤其是一大堆人的時候，那時候會喜歡接（成長班講師）也是一個突破啦，因為你一定要想辦法壓制那個孩子

啊，你的嗓門自然要變大，什麼都要改變，要開始臉皮很厚（笑）。因為講師跟小孩子、跟協會的工作人員都要去做互動阿，就不能害怕講話。還有開會的時候每一個人都要講話，你不想講也要講，就是練習，練習以後你就慢慢的，就算人家聽不懂你也要講（笑）。

跟珍珍相處時，她總是輕聲細語的面對先生、孩子，就算孩子調皮搗蛋，她也只是把孩子輕喚到身邊小聲訓斥，當她跟筆者說因為在成長班教DIY課程，要壓住一班十幾個搗蛋鬼，只得把嗓門提高時，筆者實在很難想像那樣的場景，不過正如她自己認為的，成長班的經驗對她個人來說是個性上的突破——從「不敢講話」到「必須要敢講話」，也漸漸的從發言中得到自信，說出自己想說的話。只可惜珍珍的夫家不希望她下班後還到成長班兼課，她雖然努力地跟先生爭取繼續這份她很喜歡的工作，但依然沒有獲得支持，只得中斷這份工作。

3. 共同照顧與社區母職

教養孩子為多數那瑪夏鄉婦女所感受到的責任與限制，受訪的原住民婦女在成長過程中，往往因原鄉教育資源匱乏，必須離開部落到城市求學；或家中經濟困頓，只好放棄升學提早進入就業市場。等到自己結婚生子，開始負擔下一代的教養責任時，年紀小的孩子又要隨時帶在身邊看顧，無法專心工作；到孩子上了小學，又發現自己的低學歷逐漸無法負荷孩子的課業指導工作。想要賺取更多收入支付小孩的學費開銷，卻看到部落裡沒有穩定的工作機會；若要離開部落工作，又放心不下孩子與家庭。

原鄉的教養議題，凸顯的不只是部落原住民女性在遷徙、經濟與家庭照顧三者交織影響下的結構性循環困境，也帶出保存傳統文化與學習主流教育之間的矛盾張力：在部落長大的孩子，從小就在族群的文化、語言及老人家的智慧中，耳濡目染成長，但當他們進入小學、

國中，學習的是幫助升學、出人頭地的主流知識。於是，前往都市唸書的原住民小孩比起仍留在山上的同伴，或許在升學之路上多了競爭優勢，但也與自己族群的文化、語言，漸行漸遠；留在部落的孩子，就算會說母語、認識山林裡的生物，老人家的智慧卻未必能幫助他們在漢人社會裡考試、競爭。

「文化成長班」與「圖書資訊站」從原鄉的教養需求出發，回應個別布農族與卡那卡那富族家庭裡女性的教養責任，同時也是來自族群內部的性別期待與規範所形塑的集體母職經驗，傳承族群文化。黑人女性主義學者Collins談到母職（motherhood）概念時指出，對美國黑人社群中的女性而言，「母親」的界線是流動的，有血緣關係、鄰居，或虛構出來的血親關係，都可以是小孩的母親，這也正是黑人談母職時概念的核心——其他的媽媽們（othermothers）。當黑人女性遇到不利於母職發展的條件時（像是貧窮），合力照顧小孩這件事就成為社群裡一種制度性的支持（Collins 2000）。

（三）既傳統又現代：打造生產機會與競爭力

1. 多元意涵的皮雕技藝

現在的「女窩」，除了成長班、圖資站之外，還有一個重點發展項目——皮雕技藝。進入「女窩」前，筆者完全不熟悉「皮雕」這項手工藝，後來認識理事長cina玫英，參觀過她的皮雕工作坊，報名參加那瑪夏鄉公所開的皮雕訓練班，完成幾項作品，在2007年田野研究期間協助「女窩」辦理皮雕職訓班行政事務。隨著對皮雕技藝的接觸越多，筆者也更能從敲敲打打之中，體會「皮雕」這項手工藝產業對「女窩」的多元意義。

「女窩」皮雕班的開始，是從都市原住民婦女組織的經驗而來。原

住民的手工藝產業，自九〇年代起成為政府公部門推動原住民計畫的主要業務之一，1996年成立行政院原住民族委員會後，更接續推動「輔導傳統工藝產業暨婦女副業生產創業經營」等相關計畫（黃煌雄、黃勤鎮 2004），1995年開始籌備、1998年正式立案登記（都市原住民婦女協會），處於政府部門對原住民手工藝關注與挹注資源的階段，成員裡亦有對手工藝較有興趣與天份的成員，成立皮雕技藝班後，讓來自不同原鄉的都市原住民女性，透過製作傳統手工皮雕作品，看見刻劃在彼此生命裡關於性別、族群認同的圖騰與故事，同時也創造出傾聽、分享與學習的空間。cina佳慧把這樣的經驗帶回她自己的那瑪夏鄉，並申請永續就業工程的經費來培訓幾位部落婦女從事皮雕技藝。¹⁵

（1）皮雕作為一份「工作」

「女窩」現任的理事長cina玫英，2002年間還在鳳山當安養院看護時，被自己的表妹cina佳慧找去這個都市原住民婦女協會參加皮雕班，她在訪談中曾跟筆者說起剛開始學皮雕時，在安養院、協會兩邊跑的辛苦情況：

剛開始的時候，就是早上我在協會上那個職訓皮雕班，然後晚上我還是繼續上我那個安養院的班，然後3個月的職訓結束了之後，接著永續工程（皮雕班），永續工程就要8個小時了，那個時候我安養院的工作還沒有辭掉，我就在安養院上12個小時的晚班，然後（白天）到協會那邊上8個小時的永續工程。

因為cina玫英接觸皮雕的資歷比較早，又是那瑪夏鄉的女兒，當都市原住民婦女協會的永續工程皮雕班回民享部落開課後，她與幾位也是職訓班期結訓的原住民婦女，輪流到部落當講師教皮雕，那時還住

15. 為了解決居無下處的失業問題，勞委會在2001年2月提出「永續就業希望工程」。希望結合政府與民間資源，依據地方發展特性，創造區域性的工作機會，培養失業者再就業的能力，紓緩失業問題，並達到產業植根、地方永續發展。（張雅雲 2003）。

在高雄的cina玫英也是部落、高雄兩邊跑：

那時候的想法是把都市的資源慢慢拉到（部落），然後在永續工程的期間我就開始，我們鳳山那5個喔，我們就輪流上來（部落）教她們哪！我們就輪流，一個禮拜好像就是兩個人上來帶她們這7個，我的次數比較多，就是說我今天會跟xxx，這個禮拜跟她，下個禮拜跟另外一個，下禮拜就跟誰跟誰上來這樣子，就是練習帶（皮雕班）啦！

永續工程結束後，適逢政府鼓勵原住民婦女成立手工藝工作室的風潮，cina玫英回到部落開設自己的皮雕工作坊（2003年）。皮雕工作坊成立不久，「女窩」也在民享部落正式成立，開始陸續規劃手工藝產業的課程如皮雕、蠟染等等，cina玫英的資歷讓她成為鄉公所或「女窩」開皮雕班時的講師人選，她一方面教皮雕賺錢，一方面也開始構思、創作屬於自己卡那卡那富族的圖騰與作品。

cina玫英在當上「女窩」理事長後，積極督促「女窩」持續培訓皮雕工作者，希望藉著政府經費的補助跟專業課程的協助，讓更多部落婦女跟她一樣，從事手工藝來賺錢。2007、2008兩年，「女窩」都向行政院勞委會職業訓練局申請職業訓練計畫，藉由3個月短期但密集的青雕技藝相關學科、術科課程，培訓未來有意願從事皮雕工作的部落婦女。職業訓練班期的優勢在於，參與訓練的學員在訓練期間可以領到符合最低薪資的職訓津貼，這一點的確吸引部落裡部分待業中，不見得對皮雕有興趣，卻需要收入的婦女前來報名參訓。

在2007年職訓皮雕班擔任助教、也是「女窩」的理事小蘭姐姐就說出她的觀察：

其實我覺得大部分的學員都沒有工作嘛，所以只要一有機會，一個月一萬多塊也寧願做，不見得是對皮雕有興趣，我覺得啦！或許有的人是真的有興趣還有在做後續的，我就不知道了。部落裡面大部分的婦女在經濟方面也是很需要……。

從「工作」的角度來看，cina玫英的經驗，說明了皮雕這項手工藝可以成為生財的工具與管道，對參加職訓皮雕班的學員來說，或許她們的技術與經濟條件還沒有辦法像cina玫英那樣可以開工坊、靠手工藝賺錢，但參加職訓學習皮雕技藝之外，更重要的，這是能夠帶來收入的一份「工作」，參訓婦女不是因為低收入或身心障礙才得到津貼，是透過自己去「工作」而領得這份職訓津貼！

(2) 帶著文化意涵與成就感的手工藝

在敲敲打打，製作皮雕作品的過程裡，有些婦女獲得與在意的是實質津貼或收入，有些人則在經濟因素之外，獲得了族群文化與個人成就感。

已經是講師級的cina玫英，提到皮雕時總難掩興奮、神采奕奕，她跟筆者提起當初剛在鳳山學皮雕，滿腦子都在發想創意的生活：

我們那一班真的是大家都很……真的是很熱衷那個（皮雕），很願意學那個技術，反正就剛開始的時候，走在街上、走到哪裡、上班的路上，看到什麼圖案就會想要畫下來，當作一個創作的題材。

cina玫英擁有一間皮雕工坊，擺放的都是她親手製作的作品，大至抱枕、皮包與掛鐘，小至皮帶、手機袋與髮飾等等，雖然產品的種類很多元，但幾乎每一件作品都有卡那卡那富族的圖騰，大一點的作品上甚至可以見到身穿卡那卡那富族傳統服飾的男女。某次到工坊拜訪她，筆者看見她替職訓班學員修正的作品上都有類似的螃蟹圖樣，一經詢問才知道，原來是她那一陣子自己構圖設計、可以代表卡那卡那富族文化的一個圖騰。對cina玫英而言，皮雕技藝是工作，也是豐富生活的興趣，更是呈現與分享族群文化的媒介。

筆者在田野研究期間，剛好碰上2007年度職訓皮雕班期開課，年輕的小青分享與「女窩」認識、互動的過程時，提到這次皮雕班的經

驗。小青因為讀高中時有學過皮雕，覺得做皮雕很有趣，就報名參加訓練。對她來說，皮雕不是陌生的技術，在她的分享裡，看見她對皮雕作品的無限創意：

像做作品的時候，我手上在做一個東西，但我腦袋可能是另外一個一樣的皮雕作品，是我自己去想的，有時候會很想去把它做出來，但重點是我沒有材料可以做，我有時候會偷偷把它畫下來，畫在我的筆記本裡面，但是我的筆記本都不見了（苦笑）。還有，我上課的時候會偷偷注意老師是怎麼帶學生的，因為我幻想過說不定下一次的講師就是我，我就會去偷學她們怎麼帶學生的，我把缺點踢開，我去看她的優點。

「女窩」的職訓皮雕班分為學科與術科，其中學科包含了認識布農族與卡那卡那富族文化與圖騰的課程，為了凸顯族群特色，學員製作的必須是刻有原住民圖騰的作品，文化課程的用意就是希望讓學員了解自己的文化，設計既有特色又不失「原」味的圖騰。小青就在作皮雕的過程裡，讓創意與文化相互激盪，產生火花與持續創作的動力。

手工藝產業本是政府公部門推動原住民計畫的業務之一，在都市原住民婦女協會成立皮雕班的經驗，看見凝聚都市原住民婦女共同陪伴與分享關於性別、族群故事的空間。當把這個經驗帶到那瑪夏鄉後，對部落婦女的意義更是多元的。一方面讓部落婦女看見，從事皮雕製作，不管是自己開設工坊或參加「女窩」辦的職訓班領取津貼，都可以帶來經濟上的收入；另一方面，製作皮雕的過程裡，婦女學習與接觸自己族群的文化，不只在作品上呈現，也能夠激發創意，替生活帶來更豐富的感受，甚至像cina玫英這樣可以設計出她認為能代表卡那卡那富族文化的螃蟹圖騰。在敲敲打打之中，「女窩」將經濟資源與族群文化連結起來，皮雕作品就是一種呈現的方式。

2. 新的工作與技能（多元就業開發方案）¹⁶

「女窩」在2006年時以「部落婦女服務增權計畫」取得多元就業工作者的名額，在原本的工作者小花與布布之外，又增加了艾兒與秋宜兩位生力軍，¹⁷四位部落裡的女性共同執行「原住民婦女需求調查」計畫。艾兒是目前「女窩」辦公室三朵花裡資歷最淺的工作者，訪談時，她向我說起整個申請工作的流程：

因為那時候有他們（指鄉公所）說沒有工作的，可以去找就服站申請失業嘛，那時候就去報啊，陸陸續續也有做過蔓澤蘭，（筆者：公所的？）對，就是短期的就業機會。他（就服站）三次打電話給我，第一次是在消防隊，問我說要不要去作工友，可是要會電腦，我就很誠實跟他講說我不會電腦，第二次是要在卡那卡那富（協會），有上來要面試，他們的限制是要會員，那時候我就沒上來了，就放棄。第三次就這邊（女窩）了。

（筆者：那時候協會這邊沒有限制嗎？像是卡那卡那富說我要會

16. 多元就業開發方案的前身，就是前面已經提過的永續就業工程。民國88年九二一大地震後，政府為了能讓災區迅速重建與復甦，積極在災區推出各項就業措施，如「以工代賑」、「就業重建計畫」等等，提供災區失業者就業機會，紓解失業帶來的危機與壓力，基於讓失業者在地永續就業的理念，90年勞委會推出「永續就業希望工程」計畫，接著在91年6月推出「多元就業開發方案」，行政院勞委會中彰投區就業服務中心網站，透過政府與民間團體合作，共同創造失業者在地就業的機會，同時也促進地方發展。

「多元就業開發方案計畫」分為經濟型與社會型兩類。社會型方案的特色是由民間團體規劃方案與方案執行者人數，再由勞委會職訓局依據民間團體需求，從在地就業服務站登記的失業者中隨機選取名單，交由申請單位面試、任用，任用人員的薪資由政府補助。經濟型由民間團體提具有產業發展前景，而能提供或促進失業者就業之計畫；社會型則由各部會、直轄市、縣市或民間團體所提為增進社會公益，具有就業促進效益之計畫。（資料來源：行政院勞委會職訓局98年多元就業開發方案民間團體作業手冊，依工作性質，每人每日補助800、900與1,000元，每月最高以22天為原則。由民間團體申請的多元就業方案，同一計畫最長得連續補助3年，逐年審查核定。

17. 秋宜在我返回田野研究之前，因家庭因素而離開「女窩」的工作，也沒有機會訪問到她，因此這篇文章關於她的部分，著墨並不多。

員，還是像消防隊說我要會電腦的？）那時候沒有，他的限制就是基本的要會聽懂母語，因為她是針對婦女需求調查。面試的時候她（當時由cina佳慧面試）那時候是問說「會不會（母語）」，我就講幾句而已啊，問一些有關母語的啊，然後怎麼去跟人家問話那些的……。

艾兒在1998年結婚，婚後跟著先生在屏東、三地門等地方工作，後來因爸爸過世，跟先生商量後決定回部落定居。剛回部落時，艾兒多數時間跟著先生到自家的田地種芋頭、生薑等作物。但作農畢竟不是穩定的「工作」，於是艾兒到公所登記失業，藉由多元就業方案進入「女窩」工作。在部落長大的她，能以布農語溝通、交談，也正符合婦女需求調查訪員的資格要求。不過進入「女窩」後，僅具備母語能力還是不夠，也要開始學習用電腦處理行政業務，艾兒提起小花跟布布兩位前輩帶著新進婦女一起進行訪調工作的情況：

她們就先讓我們去熟悉那個電腦，因為她們知道我們遠離那個電腦又很久了，所以還是要從打字開始啊！就會給我們整個那瑪夏鄉婦女的名單，然後輸入、建檔，先讓我們練習打字。也會讓我們參與討論，怎麼設計那個問卷，就跟一群、我忘記那個是老師還是……有兩個人上來，跟我們一起設計大概要問甚麼、我們針對部落婦女，假如我們是婦女的話，我們會想要被問到甚麼東西……。

在以婦女需求調查計畫進入「女窩」工作前，艾兒說她不會使用電腦，但成為「女窩」的工作團隊成員後，她不僅要作訪調，還要協助「女窩」既有的行政業務，像資料建檔、檔案分類，甚至被要求學習計畫的核銷工作。因此，她不得不學會使用電腦處理行政資料，也必須學習問卷調查、如何設計問題等等跟訪調有關的技巧、知識。

另外，也因為「女窩」的工作，婦女得以在傳統與現代科技之間進出。藉著管理資訊站之便，「女窩」在剛開始規劃電腦課程時，就

先以自己主要的服務對象——部落婦女為考量，小花是第一次婦女資訊課程的講師，聽她談到如何教年紀大的婦女認識電腦，是一個相當可愛的經驗：

2005年（電腦課）的學員我記得有xx啊，那時候的電腦課就是針對婦女，還有老人家、比較年紀大的去學電腦（笑），很辛苦，那時候在教的時候，覺得在山上教電腦很好玩，因為要轉換那個語彙很有趣，電腦、滑鼠、鍵盤你要怎麼講？（笑），而且我幾乎用母語上課耶，（筆者：那你怎麼去講「滑鼠」這個東西？）（先笑一陣）滑鼠，會滑來滑去的老鼠啊，就是要讓你知道，你看那個電視節目吼，你要點哪一個、集中在哪一個，就是你這個可以動來動去啊，（手跟著比劃動滑鼠），面對她們（老人家）實在用中文講一定也有聽沒有懂啊，就要用母語講啊。

不到30歲的小花雖然說得一口流利的布農語，但當她要傳達的訊息是傳統布農族社會裡沒有的概念或詞彙，像電腦、滑鼠等屬於近10幾年才出現的產品，同時還要介紹這些產品如何使用、可以用來做些什麼事情時，她必須將自己已經了解的知識，經由族語轉化成在布農文化裡可以理解的概念，讓從來沒有接觸過電腦、上了年紀的婦女認識這些「新產品」。對小花來說，這是一個挑戰，卻也是一個學習的機會，相對的，對這些學電腦的婦女來說，雖然認識這隻會「滑來滑去的老鼠」對生活的改變並不大，但透過小花用布農語和布農文化的轉譯，她們學到新知識而非新技能，不至於脫離大社會的資訊化趨勢。

3. 既傳統又現代的工作內涵

原鄉家庭的經濟弱勢，也是「女窩」成立後，不斷努力希望可以改善的處境。部落婦女的經濟困頓，離不開家庭照顧的責任，而族群發展上的弱勢，又削弱了部落婦女的競爭力，因為她們學歷不高、不

會電腦。皮雕班的職訓津貼，以及多元就業方案社會型的名額，目的都在提供部落婦女「工作」機會，唯有工作才有收入，有了收入才能養家養小孩。

「女窩」在分擔部落婦女的再生產工作之餘，也打造了生產能力的機會，在提供工作機會同時，也要求或培訓工作的婦女學習新的技能，於是進入「女窩」的工作者要學打字、建檔，進入皮雕班的學員要學皮雕、行銷，年輕的工作者要學習以族語將新的知識與資訊帶回部落分享給老人家，「女窩」呈現的是既傳統又現代的工作意涵。

（四）族群文化的深耕與擴展

1. 部落婦女需求調查

從解決經濟壓力的角度，多元就業方案的經費讓「女窩」提供短期（一年）的就業機會給一些婦女；從培訓部落婦女組織工作者的角度，在「女窩」工作的婦女會學到新的工作技能（電腦）與知識（什麼是組織、活動要怎麼規劃）。筆者從艾兒、小花從事婦女需求調查的經驗裡，看見「女窩」在社區互動與族群文化生產層面的意義。

部落婦女需求調查的對象，按年齡分為18—64歲的婦女，及65歲以上的婦女兩群，訪問內容也會有差異。針對65歲以下的部落婦女，問卷內容主要是了解經濟、婚姻與孩子教育等層面的需求；對65歲以上的老人家，問題大綱主要以認識傳統文化與神話故事為主。透過對老人家的訪問，艾兒了解到自己的民有部落的遷徙歷程：

就比較瞭解我們自己的部落了，雖然不是說很清楚啦，至少比以前瞭解說「原來我們的部落是這樣」……（因為作婦女需求調查）……原來這邊的人是從寶山那邊過來的，可是在做之前我都不知道，（筆者：也不會去想說要去瞭解？）對，我只知道說我們這個

村莊從原本是在上面，然後搬到下面，然後他為什麼搬到下面的，也是從這個需求才會知道說原來我們以前是住上面，不是一直住在這裡……。（笑）

那瑪夏鄉有四個部落，分別是民有、民治、民享與民樂四部落，2006年的婦女需求調查正好就由四位「女窩」的婦女，各別負責自己所居住的或娘家的部落。每個人在跑訪調的時候，不僅是填寫完成一份問卷，更是重新認識自己成長、生活的部落，以及親人、族人。對國中開始就在高雄市唸書，一直到大學畢業才回部落工作的小花來說，雖然每年放暑假都會回到山上幫忙家裡作農，但跟多數親戚的互動並不多，藉由這個必須到各戶找老人家、婦女訪問、填問卷的工作，小花也越來越了解關於自己家族的背景與歷史：

我好像慢慢的更了解自己，我很想了解自己，我所謂的自己包含我的身份阿，什麼的，我爸爸、我媽媽那邊的，我是回來這邊跟老人家（聊天），人家會說你爸爸那邊怎麼樣、你媽媽那邊怎麼樣，或者是我們布農族怎麼樣啊，好像慢慢在回去，很清楚越知道那個（自己的身份），就很有好奇心想要把跟我有關的東西通通知道，就是找那個根啦，我覺得蠻重要的。

「我從哪裡來」不僅是族群起源的探問，更是族群認同的要素之一。艾兒與小花雖然都在部落長大，但對自己部落的遷徙歷程，或是關於父母，甚至更老一輩的歷史、文化，不見得有認識與了解的機會。藉由訪調工作與部落老人訪問、聊天，讓她們有機會重新認識關於布農族、自己的部落，與自己的「根」。

對艾兒、小花與布布而言，訪調不只是工作，更是一個可以跟部落裡其他婦女互動的媒介。在訪調的過程裡她們需要問別人問題，也要接受受訪者的質疑與詰問，例如艾兒就曾面對受訪者詢問：「妳們是什麼人？為什麼要做這個（問卷）？」，透過「被問問題」，她們可

以再一次介紹「女窩」是什麼組織、作這個訪調的目的，讓部落族人認識「女窩」；另一方面，從小在部落長大的她們，藉著訪談過程蒐集到部落老人家關於族群、家族的歷史與文化知識，重新認識自己與生長的土地。

2. 交流與倡議

「女窩」想做的，不只是在部落裡成立成長班、圖資站，或發展在地產業而已，當然這些事都很重要。不過「女窩」更期待可以慢慢培訓部落的婦女參與族群的、性別的公共事務，跟自己的部落互動之外，也將視野與腳步踏出部落，甚至踏出台灣。

透過cina佳慧與台北婦女新知基金會，及婦權會的婦女運動網絡，女窩的工作人員有機會到菲律賓、日本或紐約參與國際會議。2004年，小花與娟娟跟著台灣代表團參加第48屆聯合國婦女節大會，並在會議中發表台灣原住民女性處境的報告。娟娟不僅跟筆者分享她在會議中感受到的震撼，也分享了她回到台灣後所發現的困境：

我們有一次去紐約嘛，參加她（聯合國會議）的主題是談到兩性的性別平等，女性抬頭嘛！就是給我的震撼力更強更大，那個真的很大很大，因為發現到世界各國的婦女真的都在很努力很努力，然後又看看別的国家，比如像那個南非的、還是比較戰爭地區的國家的婦女，真的真的很可怕，那個力量，對！那種分享喔，真的是很大很大的衝擊！

老實說後來在回到台灣的時候，我們在跟其他一起去的那些專家學者們談論的時候，我又發現到一個不一樣的問題是，我們一直在談要把這個問題（性別）弄到原住民的社會裡面，太難了。（筆者：你覺得為什麼太難？）一個本身原住民她本身受到的資訊比較差，教育程度、不管外來的訊息之類的，還有她本身的，就是原住民的文化問題。就像我們常常說布農族比較父系，還是以男人、爸

爸為主這樣，所以我們要去談性別會很難，因為妳會去衝撞到、就是會去跟原本的我們的布農族的社會、等於是對抗……。

娟娟是所有受訪者裡，唯一跟筆者提到「性別」這個名詞的婦女，她從紐約回來之後，一方面被戰爭國家婦女的力量感動，一方面卻也看見在自己部落裡要討論「性別平權」的難處。她自在高中畢業後要升學時，受到父親一句：「女孩子念那麼多書要幹什麼？」的質疑，決定離家半工半讀考上大學；回到部落定居後，獨立撫養小孩、工作表現亮眼的她，還是會遭受來自部落父系氛圍的訕笑：「做得再好有什麼用？還不就是個女人？」

這些來自家族、部落對女性的不友善，可能是許多布農族或卡那卡那富族女性所共同面對過的經驗，娟娟透過「女窩」這個組織，有機會參與國際性的婦女會議，讓她見識到戰爭地區或其他第三世界國家婦女在困難環境中的能量，也讓她連結到自己的性別經驗，意識到族群內部不甚友善的性別關係。

2007年5月，筆者很幸運有機會跟著「女窩」及高雄、屏東的原住民婦女組織成員，和世新大學社會發展研究所師生一起前往菲律賓碧瑤市（Baguio City）參加「第23屆科地雷拉日」（Cordillera Days）系列活動。「女窩」的四名工作者跟理事長全員出動，為期8天7夜的活動，讓這些部落婦女在出國前先要面臨許多挑戰：家裡的經濟能不能負擔出國的費用？出國期間小孩有沒有人照顧？老公同不同意出國？cina佳慧在菲律賓第一個晚上的分享，就開玩笑地提到：「我們這些女人要出來（出國）真的很不簡單耶，都要先跟老公請假！（笑）」，語氣雖然輕鬆，但也呈現限制這群已婚的原住民婦女空間移動的因素，就是「經濟」與「家庭責任」。

8天行程裡，菲律賓當地的原住民組織CPA，安排讓大家住在山區原住民部落的農家中兩天。艾兒家裡有一對正在讀小學低年級的兒女，當她看見山區部落十分荒涼，沿路幾乎沒有什麼聚落的情況時，

她直接聯想到「那小孩的教育、托育問題怎麼辦？」拉著筆者幫她向菲律賓當地的原住民部落組織工作者提出這個疑問，她說：

因為我們小時候在部落就是這樣啊，要唸書都要走很遠的路，現在很多部落也還是這樣啊，所以我會很好奇她們這邊有沒有學校？小孩子如果要唸書是不是也要走很遠的路？

cina玫英在參觀梯田、礦場時，看見沿路被丟棄的菜葉，覺得很疑惑，詢問CPA的工作者後發現，原來是菲律賓政府要求農民購買不適合當地土壤的肥料來耕種，又同時開放國外大量的便宜蔬菜進口，當地農產品乏人問津，這些被丟棄的菜葉就是賣不出去、腐爛的農產品。她在當晚的分享討論裡，提出她的想法：

我看到那些菜丟在地上，很浪費耶，有的菜都還好好的，還可以吃啊，那些菜如果吃不完還可以醃起來，就可以保存很久啦，不用丟掉啊，不知道她們會不會作醃菜？我們可以教她們作啊，在家裡我們都會把菜醃起來放……。

不管在菲律賓看見的，是一群原住民正經歷著她們曾走過的生活（例如走很遠的路去上學），或是生活處境比台灣原住民更困苦的農民（農產品賣不出去，任其腐爛），艾兒與cina玫英皆敏感意識到自己與菲律賓原住民不再是互不相關的兩群人，而是有著類似被殖民、被邊緣化經驗的「原住民族」，身為女性的生活經驗，則讓她們樂於也勇於交流和分享。

因為「女窩」，娟娟、cina玫英等個別原住民女性，有機會走出台灣，接觸其他國家社會的原住民女性，分享關於原住民族、原住民女性共同或差異的生活處境，當這些跨越國家與種族的處境都能連結到她們各自的生命經驗時，「女窩」與其他國家的原住民女性，便產生了關連，這不僅是增長見聞，更是喚起原住民女性的集體性別、階級與族群意識。

（五）性別、階級與族群交織的多元培力經驗

「經驗」是本文的起點，「培力」是組織期待看見的成果。Collins 談的黑人女性主義培力實踐，強調要先能看見培力對象在不同權力層次上面臨的壓迫經驗，以及對應而生的行動與知識，才能看見她們如何在複雜交織的社會關係中獲得培力；培力發生的層次可能是個人能力與自信的提升，也可能是改善集體處境或喚起意識（Collins 2000）。從她們參與這些計畫的經驗，一方面讓筆者看見，作為一個原住民婦女草根組織的「女窩」，對部落婦女在性別、階級與族群交織下的處境和需求所做的回應與努力；另一方面也看見參與組織活動的經驗，對不同的部落婦女，產生了性別、階級與族群多元、多層次的培力意義。

身為布農族與卡那卡那富族的女性，除了要承擔生育、教養下一代的責任，還要面對父系傳統對女性的不友善或不信任。藉由「女窩」的運作與活動，部落裡的女人與女人之間產生了連結，不論是聚在一起學電腦、皮雕，或走出辦公室訪調，走出台灣交流，即便她們存在著年齡、階級、族群以及婚姻狀況的差異，她們也共享身為「女性」在布農族與卡那卡那富族裡被對待、期待的經驗。在「女窩」這個空間裡，她們得以聚集、分享和陪伴，一個以女性為主體的網絡與空間，對於培力女性絕對有正面的幫助（王惠元 2000；Orism 2001；梁莉芳 2001；張雅雲 2003）。

在性別處境上，「女窩」並非直接挑戰部落裡的父系規範和期待，而是連結起個別的部落婦女，協助她們解決與改善當下的教養困境；在階級差異與經濟困頓的部分，「女窩」開放的兼職工作與培訓的工作技能，提供部落婦女進入就業市場的機會和條件；「女窩」回應部落婦女面臨的教養與經濟需求同時，沒有忘記關於族群意識與文化傳承的使命，這是原住民女性組織的特殊性，更是作為主流社會中的族群他者，因為文化流失危機必須作的努力。

五、「女窩」組織工作的困境

在組織的過程中，「女窩」面臨如何使更多人參與的困境，藉由檢視這些困境，本節欲呈現原住民婦女組織面臨的挑戰。部落婦女組織運動目的在於形塑主體，甚至帶來意識的覺醒（讓原住民婦女深刻的了解加諸己身的壓迫），但「女窩」的組織工作，卻面臨國家資源管控，及部落裡性別、階級與族群關係的張力，因而限制了發展。

（一）國家資源與原住民婦女草根組織

「女窩」與台灣多數民間非營利組織的情況類似，組織運作所需的經費，百分之九十、都要透過向政府申請方案補助，受到政府部門的資源／經費挹注的同時，也必須被監督管理；政府國家在「女窩」的運作過程中扮演了資源與合法性的提供者。對一般非營利組織工作者來說，撰寫計畫書應是基本的能力，因為唯透過申請方案，組織才有辦法取得經費，持續運作。不過，對「女窩」的工作者布布而言，「寫方案」一點都不簡單：

我一直不會寫計畫書、一直還不會（寫）成果（報告書）的東西，我只會拼相片、文字然後核銷，我那時候一直想要突破這個東西，就是計畫書跟成果報告。這個是非常弱，雖然到現在知道計畫書、成果報告的方向，但是文字的拼湊還是沒有辦法抓到。

理事長cina玫英在與「女窩」工作人員討論2008年度計畫時，曾提出職訓皮雕班的想法，在整個討論的過程裡，她也遇到跟布布類似的困境：

我知道跟工作人員在討論的時候，我必須要有具體的東西拿出來跟他們討論啊，但是我就是不知道我到底要準備哪些東西，真

的，老實講喔，我想要實驗一件作品、設計一件作品的時候，那個都是蠻花腦筋的，我腦筋裡面可能是八分裝的是想創意，剩下的兩分，比如說我要自己寫企畫書，真的，那個是……很困難啦！

在與布布、cina玫英相處的過程裡，筆者慢慢了解為什麼「寫計畫」對她們來說是困難的事，撰寫方案需要一定程度的文字能力，像是文筆流暢、邏輯、條理分明，要能用文字清楚表達整個方案目的與執行計畫等，筆者本身是大學社工系畢業的學生，修過方案設計的課程，深知撰寫一份完整的計畫書不是件容易的事。小學畢業的cina玫英或高職學歷的布布，文字能力相對薄弱，「書寫」亦非生活裡熟悉的記事模式。所以一份必須透過許多文字組合、結構完整的方案計畫書，對她們來說就是一件困難的工作。

目前「女窩」所有撰寫企劃書的工作，都落在唯一具備大學學歷的小花身上，當組織工作者文化資本相對薄弱，書寫與組織理解能力有落差的情況下，寫計畫書便成為多數組織成員面臨的難題；國家立下的遊戲規則還包括安排課程、建立檔案資料，這些原是管理與評鑑民間組織的要求，卻再度加重人力不足的「女窩」工作上的負擔。

國家機器是非營利組織生存的資源提供者，提供財源、物源之餘，同時也是合法性的監督者，藉由審核方案、評鑑組織，達到管理民間非營利部門的目的。原住民婦女草根組織為了生存，得努力追趕以符合國家的標準，這也是台灣多數非營利組織的發展現況，只是國家標準有沒有質疑的空間？「女窩」的工作能不能出現與「國家標準」協商、抗衡的空間？甚至「女窩」會不會有自給自足永續發展的一天？或許都是作為非營利組織的「女窩」可以思考的方向。

（二）性別異類一亂七八糟的不良組織

以「家」為單位的社會關係日漸重要，加上布農族並沒有如阿美

族、卑南族、鄒族有年齡組織或其他教育制度，擔起教化與延續傳統知識、行為規範的任務，家庭便要承擔起教化與傳承的功能（林怡芳 2003）。父系繼嗣原則與文化，雖已與傳統本質相去甚遠，但在部落裡，女性仍是主要的家庭照顧者，「女窩」的已婚婦女所扛負的家庭與教育責任，往往影響她們能夠投入「女窩」的時間與精力；她們在婚姻與家庭中的表現，更成為部落其他人如何看待協會的重要指標。在「女窩」從事有給工作的已婚婦女，替家庭賺取收入的同時，更要面對部落、家族中對女性、媽媽與妻子等角色的期待和要求。

當教養孩子與照顧家庭成為評斷布農族與卡那卡那富族女性是否「盡責」的標準時，因為參加「女窩」活動或工作而影響對家庭的照顧，來自先生、婆家或是部落裡的阻礙、指責與閒話，往往毫不留情，「女窩」的工作者布布就曾面對來自部落裡直接的批評：

都是旁邊的人跟我講的，說我進來（「女窩」）我只會把我自己用的美美的，然後小孩子都亂七八糟啊，……你應該也有聽過，有的人會講「去那邊的協會，都是一對夫妻會鬧到離婚的……」、「去那個協會，一直去上課，學到什麼咧？」、「哪有自己去學東西，沒有把家庭照顧好？還要拼命去上課、上什麼課阿！」

在田野期間，筆者（女）曾經因為開車載艾兒回家，被部落族人誤認為「野男人」，從艾兒口中聽到有人說「女窩」的女人專門在「勾男人」，最後是，布布被責備只顧學習、上班而不顧小孩。從這些描述看到部落族人對「女窩」的性別化想像：「女窩」有一群女人，自然會吸引一群男人，這對已婚婦女的先生、婚姻造成很大的威脅。因為上班或外出開會、參加活動而略微打扮的舉動，會被先生視為出軌、不忠的證據；因為工作必須晚歸或假日有活動要上班不在家，也成了先生打電話查勤、到辦公室外面「監工」的正當藉口，甚至是酒後大發雷霆的好理由。

2007年起，「女窩」內有兩名少婦的婚姻出現問題，加上唯一的未婚小姐小花遲遲沒有交男朋友、結婚的打算，種種「跡象」讓族人再度證實協會的女人都是異類，因為她們都不需要男人、都是因為參加了「婦女協會」，所以「學壞」、離婚了……等。

李清如認為女性從家庭（私領域）進入社區（公領域）參與，確實是一個與性別／政治體制相互碰撞的經驗，女性的集體參與和主動爭取發言的位置，對社區內既有的權力系統而言，是一種威脅與挑戰既得利益的動作（李清如 1996）。「女窩」的工作者自家庭走入職場，職場同時也是她們生活的部落，她們雖不以爭取發言作為組織行動，但人際互動較以往更複雜、頻繁。她們時常外出上課、開會的工作內容，讓「女窩」在經濟上培力了部落婦女，卻也挑戰或威脅了部落裡對妻子、母親與女性的性別想像和期待。性別關係的張力不只讓「女窩」被貼上不良組織的標籤，也造成「女窩」成員與家庭間，婦女組織與部落父系氛圍間的緊張關係，相對影響工作者能否順利參與組織活動與事物，以及投入程度的深淺。

（三）族群與家系角力

那瑪夏鄉的布農族與卡那卡那富族都是父系社會，只是傳統的布農族父系氏族制度，比卡那卡那富族複雜許多。雖然隨著遷徙、聚落分散與社會文化的變遷，在布農族社會裡，以「家」為社會單位的生活，逐漸取代複雜的父系氏族組織（林怡芳 2003），但「家族」關係的確認仍是決定與規範部落族人的相處與分際；長期與布農族通婚、往來的卡那卡那富族社會，原本即以父系親屬制度的組織作為政治權力結構的基礎（王嵩山等 2001），因此以傳統姓氏作為追溯「家族」與族群關係的依據，除了讓那瑪夏鄉族人區分是不是「自己人」，可不可以同吃一鍋飯、分到豬肉外，更重要的是，關乎政治權力的取得與資源的分配。

根據謝繼昌等人對高雄縣那瑪夏鄉與桃源鄉的政治發展分析，布農族的氏族組織，在地方自治，特別是基層民意代表的選舉上，佔相當的重要性，除了在人口比例強過卡那卡那富族人，布農族本身的大家族也能動用其家族、姻親的影響力贏得選舉的勝利。因此，隸屬哪一個家族，背後也往往與政治、黨派立場產生連結（謝繼昌等2002）。「女窩」的布布因為身處政治家庭，同屬某一黨派的先生與哥哥都握有鄉裡的政治資源，她本身又是「女窩」資深的工作者，因此「女窩」很容易被理解成是親近、支持該黨派的組織。當布布代表「女窩」在部落裡跟其他單位商談公事或從事訪調時，便遇過政治立場不同的族人冷淡、消極的態度：

其實我一方面做這個東西，有時候有的人還是會把政治放的很前面（意思是用政治的角度來看我作的事）就拿某校長來講喔，我才剛進去（辦公室），「什麼事？喔，你們覺得這樣很好嗎？」（模仿該名校長不耐的態度）都沒有提供什麼意見，但是人家去找她跟她同一黨的，她就不會這樣……。

cina佳慧及前任、現任的理事長，都是卡那卡那富族人，雖然其他成員也多有布農族的女性，但cina佳慧擔任過中央部會的專任委員，也有地方政府的從政經歷，對那瑪夏鄉的族人來說，有cina佳慧的政治資源挹注，「女窩」才有今天的成就，而這些成就也是屬於「她們」家族，卡那卡那富族的。布農族的艾兒就曾接到自己家族的質疑：

像我在這邊工作喔，人家會講說那是「被收買」的……變成是，我原本是不一樣的家族，可是我跑到人家的家族，變成我支持這個家族，而不認同我自己的家族，（筆者：你是說民有部落的人會這樣看你，還是？）不只民有部落，……變成是我原本就是布農族，可是我為什麼要在卡那卡那富服務？（筆者：所以還是有族群嘛，不只是家族）對，不只是家族……。

在布農族與卡那卡那富族裡，父系氏族組織不只是人際互動的分際，也象徵黨派立場與政治資源的分配。事實上，「女窩」的工作人員，有布農族也有卡那卡那富族，文化成長班與皮雕班等課程，也都開放給有需要的部落婦女與家庭，並不特別屬於哪一個黨派、族群或家系。但部落並不習慣以這個概念來理解，他們常以自己的觀點看待女窩：「女窩」中有任職過中央部會職位的成員，也有來自鄉裡基層民意代表、政治家庭的婦女。這些因素，讓「女窩」在部落裡被放到隸屬某一政黨、某一家族的位置上。當政治或家系色彩被部落族人拿來當作理解「女窩」這個組織，及所推行的工作時，不同立場與黨派的族人會拒絕「女窩」的工作，對「女窩」既有的資源、經費取得，也會做出泛政治化、負面的解讀，作為一個部落工作的組織，「女窩」無法自外於族群內部的政治角力之爭。

六、原住民部落婦女組織的運動意涵

本節探討在男性主導的原住民運動脈絡下，原住民婦女如何組織、集結，形成歷史的主體？她們的組織經驗如何為性別、階級與族群等社會脈絡交織形塑？又如何受制於多重壓迫交織形成的社會脈絡？這樣一個部落原住民婦女組織，如何彰顯出原住民女性主義的運動意涵？

自八〇年代的泛原住民運動在台北展開以來，九〇年代的原運分為兩條路線：一條路線延續泛原時期結合政黨政治的遺緒，進入了行政院原住民委員會擔任委員，透過原民會的政策推廣、經費補助來實踐原住民運動的理念。另一路線則是回歸部落的文化路線，認為原住民運動的未來在於返回部落，從部落文化中得到滋養，而後開展出許多從事部落工作的組織。原民會路線擁有經濟資源，而回歸部落的文化路線則開始經營部落營造。在地方與中央的相互支應，文化尋根有

了經濟支援之後，讓原住民在地社團組織於九〇年代末至2000年代，如雨後春筍般滋長。部落營造、部落地圖、生態旅遊甚或文化成長班等，既有在地組織的人脈與能動性，也可透過計劃及方案申請，維持組織運作。

到目前為止，談到原住民運動，聯想到的是「部落議會」、「原住民自治」等，多由男性主導的政治議題。如何在原住民運動中看見性別？原住民婦女組織與運動之間的關係是什麼？原住民女性運動者在泛原住民時期隱身幕後，也難以在運動中提起族群內部的性別問題。漸漸地，在九〇年代中，因為有機會受女性主義啟發，而開展了性別與族群的思考角度。在部落主義之下的原住民女性團體，如舞蹈團（梁莉芳 2001）、織布班（蔣文鵬 2001）等傳統文化中的女性空間，跨出個別家戶，重新找回文化認同，甚至發揮女性的力量。此種兼具文化傳統與性別特質的集結方式，雖然也賦予女性力量，但是尚未把女性主義的精神，融入部落空間之中。

作為一個由原住民婦女發起、原住民婦女運作的組織，「女窩」不同於上述組織的部分在於：先行者cina佳慧有意識地把女性主義的精神帶入組織工作之中，旨在開創一個屬於原住民女人的空間。但「女窩」的工作並非獨尊性別，「女窩」也同樣注重傳統文化的復振工作，以及部落的生計問題。換言之，「女窩」的工作內容，針對部落原住民婦女的需求而開展。「文化成長班」以部落共同照顧的精神，結合部落文化與語言的傳承，同時提供有薪資需求的婦女就業，或幫忙照顧單親等較需要人手協力照顧的家庭。同樣的，「皮雕班」能夠兼顧文化傳承與產業發展；而「多元就業方案」的電腦課，則顯示「女窩」也培養部落婦女新的就業技能。重要的是，「女窩」也持續地以各種形式外部資源的連結，增長其性別意識與族群意識，批判資本主義、父權及族群的多重壓迫，形成具族群意識與性別意識的原住民女性主體。

但「女窩」也面臨發展上的瓶頸。雖然培力工作是在地進行的，但經費資源往往得仰賴國家相關補助單位。這對「女窩」這樣一個草根組織，成員僅具國小或高職學歷的情況來說，形成莫名的壓力與負擔。原住民婦女豐富的文化素養，藝術的表達，難以在規格化的「計劃書」寫作中發揮。但若無穩定的經費補助，婦女則得四處尋找工作，無法待在組織。國家及原民會的資源，並沒有因「原住民」的特色而放棄官僚化的要求。其次，性別意識與培力，使這群原住民婦女承受部落很大的壓力，性別與族群的張力逐漸呈現。最後，部落家系因長久以來政黨介入及資源分配的競逐，短時間內無法凝聚出族群的集體力量，因此「女窩」的組織運作，也難以跨越部落的派系分野。

作為一個在部落裡的立案組織，「女窩」的工作經驗仍受到國家機器的控制、部落社會對性別的期待，以及族群內部的派系角力。非營利組織既要堅持組織理念，又要順應國家機器遊戲規則的生存矛盾；部落組織工作挑戰父系傳統的性別關係，以及被要求選邊站的族群政治生態，刻畫出部落組織工作一點都不浪漫的那一面，這也正是「女窩」在國家、性別與族群等社會關係中互動的結果。

前原運倡議者與原住民委員會主委夷將·拔路兒於2008年主編的《臺灣原住民族運動史料彙編》，內容分為「原住民族運動的興起」、「原運一貫的目標：正名與自治」、「土地就是生命——還我土地」、「迎接自治的基礎——催生原住民族專責機關」等四篇。從這些分類中，看到原住民男性菁英眼中的運動，指的是「正名」、「還我土地」及「自治」等關於統治權的議題。原住民女性也支持這些議題，也為這些議題與原住民男性共同走上街頭。但從原住民女性的觀點，什麼才稱得上是「原住民運動」？部落托育是不是運動？為族人的生計找到另類的出路是不是運動？「什麼是運動」這個詮釋，本身就是性別化的。在當前原住民運動的概念下，原住民菁英所提倡的運動較少落實的生活之中；一般族人每天都得面對的日常生活議題：如何取得生

計，如何照顧家庭與孩童，如何在日常生活之中傳承文化等等，這些原住民男性與女性共同關心的議題，在這樣的大論述之下，顯得渺小而細瑣。部落原住民婦女組織所啟發出的是：從生活出發的、以生計為考量的、以家庭照顧及文化傳承等具體的每日生活事務，才是最務實、最能抓住人心的運動方向。要談「自治」，能不能從「部落托育」這樣具體的需求來談原住民族的主權？要談「還我土地」，能不能致力於受災部落的土地取得，以維繫部落未來生存的空間與文化自主性？如果家都沒有了，孩子都照顧不了，生計都無以為繼，那麼原住民運動談的是誰的自治？誰的主權？

透過「女窩」，我們看到原住民婦女組織所展現出來的運動意涵，不同於陽剛的、民族主義的、毋需顧及原住民男性菁英所提出的談法。她是務實的、從生計及日常生活照顧著手的，細緻地在每日生活中實踐運動精神。部落原住民婦女組織的存在，不僅開啟了以族群和性別交織的思考，也能重新檢視以男性為主導的原住民菁英的運動方向，是否真的能夠照顧到族群內部的需求。

追問邊陲主體是否有存在的可能性的同時，或許利格拉樂·阿媽從部落的踏查過程中，早已知道答案；女人其實有主體，但是並不願意言說：「女性有一種與男性不同的記憶與歷史角度，連對地名的命名也不同。但是她們卻不願意站出來同男性侃侃而談。」（利格拉樂·阿媽 1996）「女窩」的原住民婦女已經用她們的組織、她們的行動，挑戰既有權力結構，同時也被結構力所滲透。身處性別階級與族群多重壓迫下的原住民女性主體聲音與經驗，往往異常的隱微，但並非她們不言說，而是她們的知識與行動是否被肯認，被聽見，被看到。人類學家Silva從夏威夷女性歌謠吟唱之間，找出原住民婦女詮釋歷史的隱喻，她針對史碧華克的經典名句「Can the Subaltern Speak?」的回應是：問題不在於她們會不會發聲，而在於她們用什麼方式發聲，而我們又用什麼方式去聆聽。（Silva 2004）

參考文獻

- 王惠元 (2000) 〈公領域中女性傳統家庭角色的影響與再複製——以參與社區發展協會的女性為例〉。台北：台灣大學社會學研究所碩士論文。
- 王嵩山、汪明輝、浦忠成 (2001) 《臺灣原住民史，鄒族史篇》。南投市：臺灣省文獻委員會編印。
- 田哲益 (達西烏拉彎·畢馬) (2003) 《台灣的原住民——布農族》。台北市：臺原。
- 台邦·撒沙勒 (1993) 〈廢墟故鄉的重生：從《高山青》到部落主義〉。《台灣史料研究》，第2期，頁28-40。
- 夷將·拔路兒 (1994) 〈台灣原住民運動發展路線之初步探討〉。《山海文化》第4期，頁22-38。
- 夷將·拔路兒主編 (2008) 《臺灣原住民族運動史料彙編》。台北市。國史館、行政院民族委員會編印。
- 李漬如 (1996) 〈社區中的性別政治——國家的社區政策與女性的社區參與經驗〉。台北：政治大學社會學研究所碩士論文。
- 汪明輝 (2003) 〈台灣原住民族運動的回顧與展望〉。見張茂桂、鄭永年編，《兩岸社會運動分析》，頁85-136。台北：新自然主義。
- 利格拉樂·阿嬭 (1996) 《紅嘴巴的VuVu——阿嬭初期踏查追尋的思考筆記》。台中：晨星。
- _____ (1998) 〈樓上樓下：都會中產階級女性運動與原住民女性運動的矛盾〉。《騷動》，第4期，頁4-9。後收錄於《穆莉淡：部落手札》，頁47-57。台北：女書文化。
- _____ (1998) 〈一場關於原運內部兩性關係的對話〉。《穆莉淡：部落手札》，頁67-70。台北：女書文化。
- 林怡芳 (2003) 〈布農族射耳祭音樂之宗教與社會功能〉。台南：國立成功大學藝術研究所碩士論文。
- 馬昀甄 (2006) 〈昨日今昔：女性原住民社運者的生命展演與身份認同〉。花蓮：東華大學族群與文化研究所碩士論文。
- 梁莉芳 (2001) 〈召回我們的力量——一個阿美族部落舞團女性的生命經驗〉。花

- 蓮：花蓮師範學院多元文化教育研究所碩士論文。
- 張培倫（2002）〈自由社會中的新夥伴關係與社會正義—反思臺灣原住民族議題之未來發展〉。2002年，論文發表於第一屆未來學與華人思潮學術研討會。台北：中華民國未來學研究學會、宜蘭哲學學會主辦。
- 張雅雲（2003）〈穿起木屐上班去——白米社區女性的性別與空間實踐〉。花蓮：東華大學族群所碩士論文。
- 博佑·雅古瑪卡納（楊智偉）（2004）〈台灣原住民正名運動二十歲〉。《自由時報》，自由廣場，網址：<http://www.libertytimes.com.tw/2004/new/dec/12/today-o4.htm>。檢視日期：2009年12月1日。
- 黃煌雄、黃勤鎮（2004）《監察院調查報告書——原住民地方文化產業總體檢》。台北市：遠流。
- 蔣文鵬（2001）〈傳承、變奏與斷裂——以當代太魯閣族女性之織布文化為例〉。花蓮：東華大學族群關係與文化研究所碩士論文。
- 謝世忠（1987）《認同的污名：臺灣原住民的族群變遷》。台北：自立晚報。
- 謝繼昌、王長華、葉家寧、林耀同（2002）《高雄縣原住民社會與文化》。高雄縣：高雄縣文化局。
- Brah, A. (1997) *Cartography of Diaspora: Contesting Identities*. London: Routledge.
- Collins, P. H. (2000) *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*. 2nd edition. London: Routledge.
- Osirim, M. J. (2001) Making Good on Commitments to Grassroots Women: NGOs and Empowerment for Women in Contemporary Zimbabwe. *Women's Studies International Forum* 24(2): 167-180.
- Silva, N. K. (2004) *Aloha Betrayed: Native Hawaiian Resistance to American Colonialism*. London: Duke University Press.
- Spivak, G. C. (1993) Can the Subaltern Speak? Pp. 392-403, in *Colonial Discourses and Post-colonial Theory, A Reader*, edited by P. Williams & L. Chrisman. New York: Harvester Wheat Sheaf.
- Sudbury, J. (1998) *Other kinds of Dreams: Black women's Organizations and the Politics of Transformation*. London: Routledge.

「女窩」大事記

時間	事件
2003	「女窩」成立 推展「三姑六婆母語研習班」；協辦「原住民婦女權益與文化成長班」；參與「非營利事業組織女性領導人才研習」；出席「東亞婦女論壇」並擔任台灣原住民婦女團體代表。
2004	推展「青少年文化成長班」；推動及規劃「原鄉部落家暴防治工作坊」；承辦「原住民婦女產銷促進就業方案」；參與「內政部規劃發展原鄉部落家庭暴力防治工作」；赴紐約參與「第48屆聯合國婦女大會」；赴菲律賓參加「柯地雷拉日」活動（Cordillera Day）；出席「第二屆亞洲原住民婦女論壇」並擔任引言者
2005	推展「三民鄉原住民婦女需求調查」、「瑪雅部落女性劇場」、「部落婦女服務增權計畫」；推展「部落婦女資訊教育訓練與人才培訓」；推展「部落青年連結——稜線的邀約」、「南區原住民大專青年座談」。
2006	推展「原住民青少年學生文化成長班」；舉辦部落圖書資訊站教育訓練、部落兒童暑期英語研習營；協辦高雄師範大學「原鄉家暴處遇研討會」；舉辦部落女性劇場巡迴公演（高雄建山、茂林、三民、嘉南藥技大學、台北、桃園縣政府）；推展高雄縣部落婦女服務增權計畫（多元就業方案）；與崇禮文教基金會合辦課輔志工活動、與樹德科技大學學生合辦課輔志工活動。
2007	推展原住民青少年學生文化成長班、部落圖書資訊站資訊活化教育課程、桃源國中生涯發展教育活動、布農文化體驗營活動、資訊教育師資訓練課程；舉辦暑期原住民大專生返鄉服務隊；與崇禮文教基金會合辦課輔志工活動、與樹德科技大學學生合辦稻草人劇場兒童話劇營；參與第23屆「柯地雷拉日」活動及部落組織探訪活動；開辦原住民傳統皮雕班（行政院勞委會職訓局南區職訓中心）
2008	推展原住民青少年學生文化成長班（大光、民生），婦女關懷行動計畫；舉辦「部落CINA社區參與互助培力計畫」（97年度多元就業方案社會型）部落；與台東、屏東的原住民部落串連，參與「二二八為尊嚴而走活動」。
2009	八八風災使一切活動軋然而止，隨後進入災後重建工作。
2010	持續災後重建工作。



圖11.1 「女窩」北上參與「三〇八為尊嚴而走」遊行活動，爭取文化權與傳統領域主權，穿上傳統服飾的女人，自信向前。（攝影：石婉筠）

圖11.2 文化成長班的孩子為部落慶典的舞蹈彩排後，在女窩辦公室前休息。（攝影：林津如）



