

## 19 世纪中期以来印度民族主义叙事中的 女性想象嬗变

刘 鑫

**摘要：**自 1857 年印度民族大起义以来，在印度民族国家萌芽、建立、发展和壮大的百余年间，女性被深入糅合进民族主义的塑造过程，支持并滋养各种民族主义话语，服务于印度民族国家政权合法性的建构需求。随着时代的变迁，印度民族主义叙事中的规范性女性气质发生了很大变化。19 世纪中后期，印度本土民族主义精英面对英国殖民者的统治与西方文明使命话语的冲击，将提高女性地位与民族现代化进程联系起来，塑造了有别于旧女性、底层女性和西方女性的印度“新女性”。20 世纪上半叶，“印度母亲”作为一种“祖国母亲”式的隐喻结构和国家的人格化表述，成为印度民族主义者实现民族动员和呼吁男人作战的象征力量，爱国“母亲”纷纷以在家纺布和抵制洋货的形式支持民族主义事业，成为那个时代的标志。印巴分治时期，印度民族主义者通过对女性身体的想象建构了民族国家话语，女性担负起守护民族“纯洁性”和“荣誉”的双重使命，为保贞洁、不被异族强奸或玷污而殉身的“印度教女性”便成为印度女性典范。独立后，一方面，随着印度现代化进程加快，兼具传统与现代品质的“受教育的城市中产阶级职业女性”成为印度优秀公民的代表；另一方面，女性在日益发展的印度教民族主义运动中也扮演了煽动教徒情绪、唤醒女性反抗的积极主体角色。

**关键词：**印度母亲；印度女性；女性想象；民族主义叙事；印度教民族主义

**收稿日期：**2024—01—11

**作者简介：**刘鑫（1993—），北京科技大学外国语学院博士研究生，主要研究领域：印度英语小说、印度文学与文化等。

**基金项目：**本文系北京市社科基金规划项目“印度当代英语小说的‘边缘现实主义’研究”（项目编号：22WXB004）的阶段性成果。

自1857年印度民族大起义至今百余年间，印度民族主义叙事中的规范性女性气质发生了很大变化。在孟加拉文艺复兴、甘地不合作运动、独立建国、印巴分治、现代化建设、“紧急状态”以及印度人民党执政等历史进程中，印度民族主义话语无论是将印度女性建构为承载民族文化与精神的“印度母亲”、守护民族贞洁和荣耀的“印度教女性”，还是代表后殖民印度现代性的“新印度女性”，均表明了其性别化特征和几乎渗透所有民族主义话语的“女性即民族”的比喻。可以说，女性不仅以母亲或妻子的形象成为民族的繁衍者，而且在抚平民族“综合体”的裂痕方面一直承担着重要的象征与工具性作用，<sup>①</sup>在民族主义叙事中服务于印度民族国家政权合法性的建构需求。

在不同时期的民族主义话语中，印度知识精英如何想象印度女性？民族主义叙事又如何建构民族国家需要的女性形象？其策略与机制是什么？对这些问题进行探究追问具有不容忽视的研究价值。

## 一、19世纪中后期反殖民的文化守护者：印度“新女性”

自19世纪起，印度女性的命运便和这个即将诞生的民族国家的命运极其复杂地交织在一起，在英国殖民者和印度民族主义者之间的政治交锋中变幻莫测。在《英属印度史》（*History of British India*）中，当时的殖民官员兼历史学家詹姆斯·穆勒（James Mill）指出女性的地位标志着社会进步与否：“粗鲁之人一般贬低女性；文明之人一般颂扬女性。”<sup>②</sup>他在阅读《摩奴法典》的英译本以及一些宗教著作和英国人所写的游记后，断定印度教徒对女性极度蔑视，<sup>③</sup>而殖民者则以印度女性拯救者的面目出现，以此建构殖民统治合法性。一时间，英国统治者站在道德制高点上谴责起印度的萨蒂制、童婚制、嫁妆制、寡妇再嫁、一夫多妻、深闺制等一系列针对女性的野蛮风俗或“女性问题”，并颁布相关法案加以废除。面对英国殖民者的统治与西方文明使命话语的冲击，印度民族主义者对本国女性进行了话语重塑。他们首先对男性与女性进行了差异化的建构，对社会按照公共领域和私人领域进行二分，男性处于公共领域，从事政治活动，女性处于私人领域，从事家庭活动。女性因承担“强调本土与西方的差异”这一使命，被民族主义话语为“归入文化和真实的领域”，以抵抗西方现代性。<sup>④</sup>印度本土民族主义精英不仅要求女性坚守文化与传统，还希望

<sup>①</sup> Josna E. Rege, *Colonial Karma: Self, Action, and Nation in the Indian English Novel*, New York: Palgrave Macmillan, 2004, p. 129.

<sup>②</sup> Geraldine Forbes, *The New Cambridge History of India IV: Women in Modern India*, New York: Cambridge University Press, 2008, p. 13.

<sup>③</sup> Ibid.

<sup>④</sup> 特贾斯维莉·尼南贾纳著，杜可柯、张博译：《关于女性和文化的争论：以印度为例》，张颂仁、陈光兴、高士明主编：《从西天到中土：印中社会思想对话》，上海人民出版社2013年版，第246页。

女性按照他们的一系列规划完成现代化改造。具体而言，他们发展出物质/精神、外在/内在、世界/家园、男性/女性等文化二元论，将印度教中产阶级女性视为民族文化的典型代表。通过对其理想化形象的塑造，将女性与精神、内在和家园联系起来加以推崇，建构起印度的精神文明优于西方的民族主义话语。<sup>①</sup>

印度民族主义者将提高女性地位与民族现代化进程联系起来，对新兴中产阶级的新女性提出了一系列要求：她们可以接受正规教育，但主要是为了学习管家的能力，变得有教养，以区别于下层阶级的粗俗女性；给予她们一定的自由，但不允许她们模仿西方女性的生活方式，比如穿西式服饰、使用西方化妆品、佩戴珠宝、阅读小说等，这些都被认为是“喜爱无用的奢侈品，不关心家庭幸福”的表现。<sup>②</sup>因此，这个时代的典型反面女性不是道德败坏或经济依附型女人，而是接受过现代教育却为了外国奢侈品而摒弃本土神圣仪式物（海螺手镯、仪式用织物、朱砂痣）的女性。<sup>③</sup>新规范还体现为女性活动地理界限的拓宽，印度民族主义者没有剥夺女人离开家的机会，相反还鼓励新女性在不违背其女性特质的前提下从“家庭”走向“世界”：她们可以去学校、乘坐公共交通工具、观看公共娱乐节目，甚至可以外出工作。<sup>④</sup>由此可见，印度民族主义者塑造了一个以受过教育、具有教养、传统持家为标志的“新女性”典范，其“新”体现在她们不同于以往受陋习戕害的悲惨女性、粗鄙不堪的下层女性和追求世俗物欲的西方女性。

19 世纪中期之后，随着印度反殖民情绪逐渐高涨，印刷资本主义在印度快速发展，以及士绅城市精英阶层的出现，一批印度改革家、作家和知识分子在文学和文化领域掀起了一场文艺复兴运动，孟加拉地区是这场运动的主要阵地。在文学界，班吉姆·钱德拉·查特吉（Bankim Chandra Chatterjee）、萝琪雅·谢卡瓦特·侯赛因（Rokeya Sakhawat Hossain）等领军人物在作品中宣扬反殖民族主义思想，反映并探讨童婚制、嫁妆制和萨蒂制等与女性相关的社会改革议题，通过规定特定服饰、饮食习惯、社交表现和文化修养，以塑造有别于旧女性、底层女性和西方女性的印度“新女性”，以自身优越的文化传统建构印度民族合法性。例如，女性作家侯赛因在 1905 年的小说《苏丹娜之梦》（*Sultana's Dream*）中便展现了这种高雅、现代的印度新女性形象：她们走出深闺，进入女子大学，利用科技力量击退敌军、守护家园；她们注重绿化

① Partha Chatterjee, “The Nationalist Resolution of the Women’s Question”, in Kumkum Sangari and Sudesh Vaid eds., *Recasting Women: Essays in Colonial History*, New Brunswick, N. J.: Rutgers University Press, 1990, pp. 237-239.

② Partha Chatterjee, *The Nation and Its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories*, Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1993, p. 122.

③ Tanika Sarkar, “The Hindu Wife and the Hindu Nation: Domesticity and Nationalism in Nineteenth Century Bengal”, *Studies in History*, Vol. 8, No. 2, 1992, p. 222.

④ Partha Chatterjee, *The Nation and Its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories*, Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1993, p. 130.

和美化环境，无论是街边还是家中，都布置得宛如花园和仙境，装饰极具品位；她们心灵手巧，编织和刺绣功夫一流；她们信仰爱和真理，关爱彼此，诚实待人。这些特质均寄托了侯赛因对新时期女性的乌托邦式期望，她们一方面从私人空间走向公共空间，反映出女性地位的提升和社会的进步，另一方面仍具备女性的美好品质和文化修养，成为印度传统的完美载体。

实际上，侯赛因同印度早期妇女活动家潘蒂塔·拉玛拜(Pandita Ramabai)、萨拉拉·德维·乔杜拉尼(Sarala Devi Chaudhurani)等人一样，自身便是当时印度新女性的代表。她们受过良好教育，撰写小说或散文，创办女子学校，推动妇女运动，践行着英国对印度殖民晚期关于理想女性的现代化角色规训。例如，乔杜拉尼作为泰戈尔家族的一位杰出女性，自幼便接受了家庭私塾教育，后在白求恩学院(Bethune College)获得英语学士学位，毕业后前往迈索尔马哈拉尼女子学校(Maharani Girls' School)任教，并为其母亲创办的妇女杂志供稿。她还于1910年在伊拉哈巴德创立了旨在促进妇女教育的印度妇女大会(Bharat Stree Mahamandal)，可谓利用教育良机实现自主人生的印度女性典范。

除了从正面视角塑造民族主义者标榜的新女性形象，19世纪的印度民族主义文学还通过塑造一系列下层女性角色——女仆、洗衣女人、理发师、小贩、老鸨、妓女等，来宣扬社会变革的合法性和必要性。<sup>①</sup>其中，寡妇和妓女是常见人物，印度作家常通过这些游离在婚姻秩序之外的人物表现男女之情和禁忌之爱，因为她们身上具有不受控制的性能量，而她们的禁忌之爱从一开始便注定失败。<sup>②</sup>孟加拉语小说家班吉姆在《毒树》(*Vishabriksha*)和《克里什诺康托的遗嘱》(*Krishnakanter Will*)中，古吉拉特语小说家戈瓦尔腾拉姆·德里巴提(Govardhanram Tripathi)在《萨拉斯瓦蒂·钱德拉》(*Saraswatichandra*)中，便以寡妇境遇为题材，对寡妇能否再嫁这一社会问题进行了深入探讨。比如，《毒树》中年轻貌美的琨德南迪妮在丈夫去世后爱上了曾救过自己的地主那坎德罗。那坎德罗同样对琨德南迪妮日久生情，但因自己有妻苏尔雅穆琪而不敢妄为。苏尔雅穆琪看到克制的丈夫痛苦不堪，便用离家出走的方式成全丈夫与琨德南迪妮的爱情。那坎德罗良心发现后，苦苦找回妻子，两人重归于好。见此状的琨德南迪妮无法忍受内心的折磨，选择服毒自杀。小说反映了班吉姆在寡妇再嫁问题上的矛盾心理及保守态度，一方面他同情琨德南迪妮的不幸命运，敢于揭露禁止寡妇再嫁这一不公的社会习俗，另一方面他又认可苏尔雅穆琪这位善良谦让、忍辱负重的贤妻，希望维护传统秩序，认为寡妇再嫁如有毒之树，

<sup>①</sup> Partha Chatterjee, *The Nation and Its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories*, Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1993, p. 127.

<sup>②</sup> Meenakshi Mukherjee, *Realism and Reality: The Novel and Society in India*, Delhi: Oxford University Press, 1985, pp. 69-70.

最终还是在支持社会改革和坚守传统文化之间选择了后者。当然，随着时代的发展和人们思想观念的转变，20 世纪早期创作的一些小说已开始支持寡妇再嫁，比如普列姆昌德（Premchand）的小说《伯勒玛》（*Prema*）和《戈丹》（*Godan*）。《伯勒玛》中，热心改革的阿姆勒德·拉伊与年轻寡妇布尔娜结为连理；《戈丹》中，寡妇裘妮娅和戈尔巴自由恋爱，甚至未婚先孕，最终走到了一起。

不过，尽管印度文学家在作品中反映了女性的悲惨遭遇和对改革的深刻思考，但对力求社会改革的印度民族主义者来说，他们看似推崇印度新女性，旨在提高女性地位和权利，实则为了建构其反殖民主义和民族主义话语，并不真正关心女性的现实处境。正如佳亚特里·斯皮瓦克（Gayatri C. Spivak）在《属下能说话吗？》（*Can the Subaltern Speak?*）中论述殉葬寡妇时指出的那样，现实中的印度女性在民族主义者的“真的想死”和英国殖民者的“白人男性将有色女性从有色男性手中解救出来”这样的话语交锋中失声。<sup>①</sup> 女性可谓“既不是主体也不是客体”，彻底沦为了“争论传统和重新阐发传统的场所”<sup>②</sup>，在各方想象和建构她们的过程中被剥夺了话语权。

## 二、20 世纪上半叶消极反抗的精神象征：“印度母亲”

到了 20 世纪上半叶，随着印度独立运动达到高潮，印度民族主义者面对英国人具有“男人气”、印度人具有“女人气”这一性别化的西方殖民话语，<sup>③</sup> 为“标准女性气质”赋予了新的表现形式：民族出现危机后化身全副武装的“复仇天使”和危机消退后回归传统的“养育母亲”。<sup>④</sup> 简单来讲，妇女首先以充满力量的女战士形象唤醒懒惰懦弱的印度男性，而后退回到博爱富足的哺育者位置。她们的价值体现在“动员孝子参与政治，同时使女性远离‘真正的’权力”<sup>⑤</sup>，完成激发印度男性保护受外敌凌辱的“印度母亲”（*Bharat Mata*，即 *Mother India*）这一使命。

在想象民族的过程中，“印度母亲”作为一种“祖国母亲”式的隐喻结构和国家的人格化表述，<sup>⑥</sup> 汲取了印度大地女神（*Prithvi*）、萨蒂女神（*Sati*）、杜尔迦女神

① 佳亚特里·斯皮瓦克著，严蓓雯译：《后殖民理性批判：正在消失的当下的历史》，译林出版社 2014 年版，第 298 页。

② 拉塔·曼尼著，张晓梅、林德山译：《富争议的传统：关于殖民地时期印度殉夫自焚的争论》，刘健芝、许兆麟主编：《庶民研究：印度另类历史术学》，中央编译出版社 2005 年版，第 309、310 页。

③ Mrinalini Sinha, *Colonial Masculinity: the "Manly Englishman" and the "Effeminate Bengali" in the Late Nineteenth Century*, Manchester: Manchester University Press, 1995.

④ Manisha Sethi, "Avenging Angels and Nurturing Mothers: Women in Hindu Nationalism", *Economic and Political Weekly*, Vol.37, No.16, 2002, p. 1545.

⑤ Amrita Basu, "The Gendered Imagery and Women's Leadership of Hindu Nationalism", *Reproductive Health Matters*, Vol.4, No.8, 1996, p. 73.

⑥ 贾岩：《“印度母亲”与印度的民族主义想象》，《南亚东南亚研究》，2020 年第 3 期，第 108 页。

(Durga)、迦梨女神(Kali)等诸多女神形象。<sup>①</sup>“印度母亲”观念出现于19世纪80年代,并在之后的几十年间,尤其是在1905年孟加拉分治期间及20世纪上半叶反殖民时期发挥了重要的民族动员作用,甚至在印度独立后建设现代世俗国家阶段和20世纪80年代后印度教民族主义势力上升时期均承担着意识形态载体的功能。<sup>②</sup>它是印度大地的意象化身,也是国家领土的象征体现。从20世纪第一个10年开始,赤脚制图员按照印度地图的形状绘制“印度母亲”的形象,这些拟人化形象被广泛印刷在平版印刷画、爱国宣传册扉页、民族主义报纸的报头栏等多语种出版物上,甚至出现在有爱国元素的信纸抬头和印度本土产品的商标上。<sup>③</sup>通过这些媒介,民众想象着即将诞生的印度民族国家。

在此阶段中,拉宾德拉纳特·泰戈尔(Rabindranath Tagore)、普列姆昌德、R.K.纳拉扬(Rasipuram Krishnaswami Iyer Narayanaswami)、穆尔克·拉吉·安纳德(Mulk Raj Anand)、拉贾·拉奥(Raja Rao)等一众作家创作了大量民族主义文学作品,书写起一段恢弘的民族反抗史。女性成为承载国家苦难的祖国母亲,沦为国家的耻辱和悲剧命运的载体。一方面,她们是遭强暴、被覬覦、被践踏的对象,另一方面,她们又是民族动员与呼唤复仇的主体。“向母亲致敬”成为民族主义文学的主旋律。实际上,早在班吉姆发表于1882年的小说《阿难陀寺》(*Anandmath*)中,“礼赞母亲”(Vande Mataram)<sup>④</sup>的口号便响彻整片山林。僧侣们高歌道:“我尊敬母亲!母亲水源丰富、硕果满枝……我向母亲深深鞠躬,母亲力大无穷、庇佑子民、惩击敌寇!……母亲是手持十种兵器的杜尔迦,是立于莲花之上的财富女神。”<sup>⑤</sup>僧侣们视印度为母亲,自己为其孩子。在小说第11章,僧侣萨蒂亚南达带领马亨德拉先后敬拜了四尊神母像——萨克蒂(Shakti)和它的三个重要化身,即雍容华贵的迦戈塔

<sup>①</sup> Sumathi Ramaswamy, *The Goddess and the Nation: Mapping Mother India*, Durham and London: Duke University Press, 2010, pp. 98-112.

<sup>②</sup> 贾岩对19世纪末以来的“印度母亲”概念史进行了系统考察,分别探讨了孟加拉知识分子、以甘地和尼赫鲁为代表的世俗民族主义者,和以团家族为首的印度教民族主义者等不同力量对“印度母亲”做出的截然不同的理解和表述。当然,无论“印度母亲”的概念如何演变,它在印度现当代进程中始终是印度妇女的典范,但其在印度民族解放运动时期起到了突出的象征性作用。为了使论证结构具有范式的形式,本文对20世纪上半叶的理想女性归结为“印度母亲”。关于“印度母亲”的研究,详见贾岩:《“印度母亲”与印度的民族主义想象》,《南亚东南亚研究》,2020年第3期,第107—123页。

<sup>③</sup> 参见 Sumathi Ramaswamy, *The Goddess and the Nation: Mapping Mother India*, Durham and London: Duke University Press, 2010, p. 33.

<sup>④</sup> 《礼赞母亲》(*Vande Mataram*)最初是由班吉姆在19世纪70年代创作的一首诗,于1881年被收录在其创作的小说《阿难陀寺》中,后由泰戈尔谱曲,创作了《礼赞母亲》这首歌曲。《礼赞母亲》在印度独立运动中发挥了至关重要的作用,尤其是1905年孟加拉分治时期,它成为印度抵制外货、提倡国货运动中鼓舞士气的流行歌曲,是一首脍炙人口的民族歌曲(national song)。虽因歌词和小说表现出具有争议性的反穆倾向并在1950年选定国歌的时候败给了泰戈尔创作的《人民的意志》(*Jana Gana Mana*),但时至今日《礼赞母亲》一曲中传达的爱国主义激情仍激励着万千印度民众。

<sup>⑤</sup> Bankimcandra Chatterji, Julius J. Lipner trans., *The Sacred Brotherhood [Anandamath]*, New York: Oxford University Press, 2005, p. 145.

德利 (Jagaddhatri)、衣不蔽体的迦梨 (Kali) 和金光闪闪的杜尔迦 (Durga)。后面三位分别代表“过去之母”“当下之母”和“未来之母”，象征着印度辉煌过去、遭受殖民掠夺的苦难当下和充满希望与光明的未来。只有在“母亲的所有子民都用‘母亲’称颂她之时，未来之母才会眷顾子民来临”<sup>①</sup>。

在《阿难陀寺》中，用“印度母亲”代指亟待摆脱殖民统治的印度国家的隐喻比比皆是，而女性人物香蒂则寄托了班吉姆对未来“印度母亲”的文学想象。<sup>②</sup>小说中，香蒂是吉瓦南德的妻子，她和班吉姆笔下的许多女性角色一样女人味十足：“她青春洋溢，就像一朵盛开的莲花……身体散发着十足的魅力……楚楚动人，无与伦比。”<sup>③</sup>但另一方面，她自幼丧母，跟着父亲在其创办的男子学校中学习梵文，年轻时离家 and 托钵僧学习护身之道，嫁给吉瓦南德后还为了丈夫的民族事业乔装成男性，加入了僧侣队伍。可以说，香蒂同时具备男性和女性气质，根据民族需要，她时而乔装为英勇威武的男性，更名换姓，成为放弃世俗羁绊的托钵僧；时而打扮成歌女打入敌营套取情报，作为妻子请“治愈者” (the Healer) 救活战死疆场的丈夫。女性成为服务于民族建构的工具性存在，既是力大无穷的尚武女性勇士，又是男性体系之外的柔弱妻母，发挥了重振印度男性力量、振奋民族精神的象征性作用，为日后反抗英国殖民统治注入了复兴印度的民族主义理念。

批评家厄尔 (James W. Earl) 曾指出，不同于西方小说中寓言是一种独立文类，在印度寓言自古以来便是一种普遍的叙事方式，一个西方读者熟知的重要寓言便是“印度母亲”。<sup>④</sup>泰戈尔延续了这一传统，于 1916 年创作了小说《家庭与世界》 (The Home and the World)，塑造了一个“印度母亲”的具象化人物——毗玛拉。小说中，毗玛拉是王公尼基尔的妻子，自嫁入王府便立志成为“萨蒂”式的女性典范和理想妻子。然而，丈夫希望将她调教成一位“西方模式下的伴侣，完成经济和社会任务的合作伙伴”，而丈夫的好友、司瓦德西运动领袖山谛普则希望将她打造为“‘萨克蒂’女神，激进的司瓦德西运动中象征性的‘印度母亲’”<sup>⑤</sup>。多重象征性身份在毗玛拉体内撕裂、生根、发展，以至于她感到“我完全忘掉了自己。我已经不再是王爷家里的主妇，而是孟加拉女性唯一的代表了”<sup>⑥</sup>。从持温和民族主义观的尼基尔

① Bankimcandra Chatterji and Julius J. Lipner trans., *The Sacred Brotherhood [Anandamath]*, New York: Oxford University Press, 2005, p. 151.

② Julius J. Lipner, "Introduction", in Bankimcandra Chatterji and Julius J. Lipner trans., *The Sacred Brotherhood [Anandamath]*, New York: Oxford University Press, 2005, p. 13.

③ Bankimcandra Chatterji and Julius J. Lipner trans., *The Sacred Brotherhood [Anandamath]*, New York: Oxford University Press, 2005, pp. 164-165.

④ James W. Earl, "How to Read an Indian Novel", *Literary Imagination*, Vol.9, No.1, 2007, p. 113.

⑤ Rajeswari Sunder Rajan, "The Feminist Plot and the Nationalist Allegory: Home and World in Two Indian Novels in English", *Modern Fiction Studies*, Vol.39, No.1, Spring 1993, p. 72.

⑥ 泰戈尔著，邵洵美译：《家庭与世界》，人民文学出版社 1987 年版，第 15 页。

到持激进民族主义观的山谛普，二人在毗玛拉身上投射了不同欲望，反映了印度理想女性形象的嬗变，即从彰显印度现代化改造风貌的“新女性”转变为民族危难关头号召民众运动的“印度母亲”。在山谛普的感染下，毗玛拉感到自己与祖国的命运紧紧相连，不断在起居室与山谛普会面，奉劝丈夫制止自己管辖的市场贫户出售外国货，为山谛普贿赂船夫，阻断外国货往来，并筹集巨款。然而，“印度母亲”之火亦非救国救民之良药，山谛普的激进民族主义行为损害了穆斯林群体的利益，为之后的民族团结留下隐患。毗玛拉最终再次回到闺房，回到尼基尔的身边。

除了印度民族拟人化和女性化的隐喻外，印度女性在 20 世纪初期之后也开始与民族主义事业关联。在此阶段，甘地的消极抵抗和“非暴力不合作”运动唤醒了群众的民族意识，印度民族解放运动掀起高潮，女性在其中发挥了重要作用。在甘地的认识中，消极抵抗是一个性别概念，它与被动和耐心地忍受压迫的女性相关。<sup>①</sup>她们被视为养育和忍耐的象征，尤其是仁慈的母亲这一形象，爱国的母亲们通过在家纺布和抵制洋货来支持民族主义事业，用传统技能避免印度陷入西方物质陷阱。<sup>②</sup>另外，甘地在其“非暴力”哲学中，建构了“女性特质”优于“男性特质”的反殖民主义话语。他所谓的“女性特质”（femininity）指的不单单是西方对该词汇的主流认识，还包含了印度女性特质的传统含义，即权力（power）和积极性（activism）更与女性特质而非男性特质相关；换言之，“女性原则比男性原则更有力量、更危险、更无法控制”<sup>③</sup>。如此看来，甘地对女性的要求具有矛盾之处，一方面希望女性视家庭为主要活动场所，另一方面又希望她们可以创造条件，摆脱家庭生活的束缚；并非所有女性都是“为婚姻而生”，但理想女性代表却是妻子和母亲。<sup>④</sup>整体来看，除了实现民族动员和呼吁男人作战的“印度母亲”式女性，直接参与民族解放运动的爱国女性也成为时代标志。

相较于更具有象征意味的香蒂和毗玛拉，纳拉扬出版于 1955 年的小说《等待圣雄》（*Waiting for the Mahatma*）中的帕拉蒂则突出反映了甘地时代亲身参与民族独立斗争中的“印度母亲”这一形象。帕拉蒂的父亲在 1920 年的政治运动中丧生，之后她被圣雄甘地收为义女，母亲去世后，帕拉蒂加入了“地方社会服务协会”（Local Sevak Sangh），开启了跟随圣雄甘地四处政治宣讲的生活。她教人们纺纱，宣传甘地思想，还因此入狱多年。她的名字帕拉蒂（Bharati）意为“印度的女儿”，不仅表明了她的作

① Kumari Jayawardena, *Feminism and Nationalism in the Third World*, London: Zed Press, 1986, p. 97.

② Tanika Sarkar, “Nationalist Iconography: Image of Women in 19th Century Bengali Literature”, *Economic and Political Weekly*, Vol.22, No.47, 1987, pp. 2011-2015.

③ Ashis Nandy, *The Intimate Enemy: Loss and Recovery of Self under Colonialism*, Bombay: Oxford University Press, 1983, pp. 53-54.

④ Ketu H. Katrak, “Indian Nationalism, Gandhian ‘Satyagraha’, and Representations of Female Sexuality”, in Andrew Parker, Mary Russo, Doris Sommer and Patricia Yaeger eds., *Nationalisms & Sexualities*, New York and London: Routledge, 1992, p. 396, p. 399.

为民族主义者女性后代的身份,还表明了其与印度“父亲”婆罗多(Bharat)的血亲关系,帕拉蒂也被视为现代的、女性化的印度民族化身。<sup>①</sup>尽管她还未成为真正意义上的母亲,但她在甘地的要求下成了随从中众多孤儿的“母亲”,还在小说最后,在甘地的认可下成了男主人公斯瑞拉姆“尽职的新娘”。<sup>②</sup>可以说,无论是香蒂、毗玛拉还是帕拉蒂,她们都扮演了甘地意义上的理想女性角色:“妇女进入公共世界只是为了民族主义事业;此后,她们将返回家中各自的空间。”<sup>③</sup>但她们为这一极具矛盾性的要求付出了巨大代价:香蒂和吉瓦南德放弃了世俗生活,毗玛拉则面临着尼基尔下落不明的结局。她们尽心恪守“印度母亲”身份所标榜的行为规范,肩负着国家和民族委以的斗争与哺育重任,应对着难以兼顾与调和的父权制和民族主义要求。

### 三、印巴分治时期种族排他性标志：“贞洁的印度教女性”

1947年8月14日晚,在午夜钟声敲响之际,印度脱离了英国的殖民统治,分裂成印度、巴基斯坦两个国家。一时间,印度教徒和锡克教徒涌向印度,穆斯林涌向巴基斯坦,短短几个月内,大约有1200万人迁徙于印度和巴基斯坦之间,20万到200万人口在途中遭屠杀或患病死亡,75000名妇女遭到不同宗教信仰的男人劫持或强奸。<sup>④</sup>有关分治的官方叙事主要集中在政治层面,且主要以男性印度教徒、锡克教徒和穆斯林等为重点,<sup>⑤</sup>而女性则凭借其代表的文化优越性,完成了反殖民族主义话语建构的使命后,又在民族独立后被再次边缘化。在官方层面,1947年建立的所谓公民权实际上是面向精英、男性和种族同质的公民主体的特权;<sup>⑥</sup>在非官方层面,男性通常是分治文学中象征国家的代表人物,如《火车开往巴基斯坦》(*Train to Pakistan*)中“非常世俗化的锡克教农民英雄贾古特”,《午夜之子》(*Midnight's Children*)中“年幼的、穆斯林、英雄色彩稍弱的、城市中产阶级、混血的国家小公民萨利姆”<sup>⑦</sup>。由此可见,男性才是印度新民族的公民主体,女性似乎在印度诞生及分治的官方记载及主流文学和影视化再现中隐身了,或者沦为次要角色。这样的书

① Harveen Sachdeva Mann, “‘The Magic Idyll of Antiquated Indian’: Patriarchal Nationalism in R. K. Narayan’s Fiction”, *ARIEL: A Review of International English Literature*, Vol.31, No.4, 2000, pp. 64-65.

② R. K. Narayan, *Waiting for the Mahatma*, Chennai: Indian Thought Publications, 1967, p. 172.

③ Ketu H. Katrak, “Indian Nationalism, Gandhian ‘Satyagraha’, and Representations of Female Sexuality”, in Andrew Parker, Mary Russo, Doris Sommer and Patricia Yaeger eds., *Nationalisms & Sexualities*, New York and London: Routledge, 1992, p. 400.

④ 乌瓦什·布塔利亚著, 马爱农译:《沉默的另一面》, 人民文学出版社2001年版, 第1页。

⑤ 同上, 第229页。

⑥ Jill Didur, *Unsettling Partition: Literature, Gender, Memory*, Toronto: University of Toronto Press, 2006, p. 14.

⑦ Kavita Daiya, *Violent Belongings: Partition, Gender, and National Culture in Postcolonial India*, Philadelphia: Temple University Press, 2008, p. 43, p. 46.

写压抑了什么？隐瞒了什么？女性的象征形象又是什么？其背后的权力机制如何运作？这些均是值得探究与反思的问题。

在印度女权主义者乌瓦什·布塔利亚（Urvashi Butalia）看来，“分治是一个与性别问题牵连甚深的过程。”<sup>①</sup> 印巴分治后，两个新建国家通过对女性身体的想象建构了各自的民族国家话语，女性担负起守护民族“纯洁性”和“荣誉”的双重使命。正如巴基斯坦小说家巴普西·西多瓦（Bapsi Sidhwa）在《分裂印度》（*Cracking India*）中所言，“今天，每个人还都是他们自己，第二天他们就成了印度教徒、穆斯林、锡克教徒、基督徒。人们都变小了，缩小成了符号”<sup>②</sup>，女性的身体在一夜间变得由其印度教、伊斯兰教或锡克教等宗教身份决定，成为“不同族群之间和族群与国家之间边界的标识者”<sup>③</sup>，各自民族神圣不可侵犯的领土象征。为保贞洁、不被异族强奸或玷污而殉身的印度教女性便成为印度女性典范。

1947 年 9 月 18 日，圣雄甘地在祈祷会上就分治引发的女性暴力问题发言，对印度教女人为保贞洁和荣誉而自杀的英勇行为称颂道：

我听说很多女人不想丢掉荣誉而选择了死亡。许多男人杀死了自己的妻子。我认为这真的很伟大，因为我知道这些事情会让印度变得勇敢。……这些女人英勇地离开了人世，她们未曾出卖个人荣誉。并非她们觉得生命不珍贵，而是觉得与其被穆斯林强迫皈依伊斯兰教，糟蹋她们的身体，不如一死了之。于是这些女人便就义了。她们不在少数，而是相当之多。我听到这些消息时，为印度有如此勇敢的女性而欢喜不已。<sup>④</sup>

小说和电影也还原了一个个鲜活的印度女性英勇就义时的悲壮场景。毗什摩·萨赫尼（Bhisham Sahni）在小说《黑暗》（*Tamas*）中描写到，“穿着白衣的女人们排成一队，从谒师所中走出来……所有女人都把头巾从头上摘下来，围在脖子上。她们光着脚，一前一后地从谒师所出来，仿佛灵魂出窍般”，带着自己年幼的孩子一个接一个地跳入井中。<sup>⑤</sup> 电影《沉默之水》（*Khamosh Pani*）也同样呈现了锡克教女人集体跳井殉教事件。印巴分治期间，女性自愿或被逼投井自溺的事件不在少数，拉瓦尔品第的一个小村庄托阿·卡尔萨有 90 多位女人因害怕穆斯林而投井，巴桑特·

① Urvashi Butalia, “A Question of Silence: Partition, Women and the State”, in Ronit Lentin ed., *Gender and Catastrophe*, London and New York: Zed Books, 1997, p. 93.

② Bapsi Sidhwa, *Cracking India*, Minneapolis: Milkweed Editions, 1991, p. 101.

③ Ritu Menon and Kamla Bhasin, *Borders and Boundaries: Women in India's Partition*, New Delhi: Kali for Women, 1998, p. 215.

④ Mohandas K. Gandhi, “Speech at a Prayer Meeting — September 18, 1947”, in Pushpa Joshi ed., *Gandhi on Women*, Ahmedabad: Centre for Women's Development Studies and Navajivan Trust, 1988, p. 360.

⑤ Bhisham Sahni, *Tamas*, New Delhi: Penguin Books India, 1988, p. 199.

考尔作为幸存者，后来回忆起自己死里逃生的经历：“就像你把面包放进炉子里去烤，如果装得太满、靠近顶部的那些面包就烤不熟，就需要把它们拿出来。就是这样，井里太满了，我们淹不死……死去的也就死了，那些活下来的，又挣扎着爬了出来……”<sup>①</sup>久而久之，这类暴力事件被美化为与“裘哈尔”（jauhar）<sup>②</sup>性质一样的爱国主义行为，成为英勇事迹被广为传颂，而那些饱受奸掳的女人即使后来被救回，大多也不被原家庭所接受，成为让家庭、社群和（印度）国家蒙受耻辱的“堕落女人”。

印巴分治时期的强暴叙事同样泛滥。对女性施暴的男性在战争期间承担着“民族代表或使者”的身份，他们以保护国家利益或民族纯洁性的名义对别国侵犯时，除了掠夺土地之外，必然伴随着对“他者”民族“纯洁性”的破坏，常表现为对当地女人的性侵犯。<sup>③</sup>自近代以来，一条关于印度教徒和穆斯林的性别话语在印度广为流传，那便是“淫荡好色的穆斯林男人性侵犯纯洁无辜的印度教女人”。阿姆丽塔·查赫希（Amrita Chhachhi）指出，在当时“穆斯林的公共形象往往表现为一个道德低下和性欲不受控的男人，他随时都会引诱、掳拐和攻击印度教女人”<sup>④</sup>。阿姆瑞塔·普瑞塔姆（Amrita Pritam）的《骨架》（*Pinjar*）中，印度教女孩普洛被穆斯林男人拉希德强暴后，不得不与他一起生活；巴普西·西多瓦的《分裂印度》中，穆斯林男人冰糖人趁乱拐走印度教保姆阿雅，这些文学作品都不经意间反映了与宗教相关的性别刻板印象。那么，如何解释印度教和锡克教男人劫持穆斯林女性的另一种现实？布塔利亚总结道，立宪会议的讨论将这看作一种“失常行为”，这些男人沦为“邪恶激情”的牺牲品，被国民志愿服务团（Rashtriya Swayamsevak Sangh）的喉舌《组织者》（*Organizer*）认为“庇护”了穆斯林妇女。<sup>⑤</sup>这类叙事通过妖魔化穆斯林他者，再次复制了流行于殖民时期的“有色男人性侵犯白人女人”的帝国主义和殖民主义话语。与之相反，“印度教男人性侵犯穆斯林女人”则是因被“浪荡的”穆斯林女人所勾引。

实际上，在主流的分治文学和影视化再现中，印度教或锡克教男人与穆斯林女人的跨族群恋情是一种常见的主题，<sup>⑥</sup>这种浪漫爱情作为“世俗主义的最高形式”，

① 乌瓦什·布塔利亚著，马爱农译：《沉默的另一面》，人民文学出版社 2001 年版，第 31 页。

② “裘哈尔”指中世纪拉吉普特（Rajput）妇女为免受穆斯林统治者强奸，选择在丈夫战死沙场后集体殉葬的行为。

③ 陈顺馨：《强暴、战争与民族主义》，《读书》，1993 年第 3 期，第 20 页。

④ Amrita Chhachhi, “The State, Religious Fundamentalism and Women: Trends in South Asia”, *Economic and Political Weekly*, Vol.24, No.11, 1989, p. 575.

⑤ 乌瓦什·布塔利亚著，马爱农译：《沉默的另一面》，人民文学出版社 2001 年版，第 141 页。

⑥ 巧合的是，本文探讨的《火车开往巴基斯坦》和《反抗：爱情故事》这两部作品均设定锡克教而非印度教男性为男主人公，这其实和锡克教男性向来被认为是印度最强的战斗力有关。布莱恩·阿克塞尔（Brian Axel）指出，殖民时期，“锡克教男子被认为是英勇无比的士兵，也是对英国人的最大挑战”。实际上，直到 20 世纪 80 年代，随着旁遮普邦的锡克教分裂主义者展开了刺杀英迪拉·甘地等一系列激进军事行动，锡克教才被视为印度的敌人。详见 Brian Keith Axel, *The Nation's Tortured Body: Violence, Representation, and the Formation of a Sikh "Diaspora"*, Durham: Duke University Press, 2001, p. 40.

通常被视为一种对抗宗教分歧与暴力的民族融合力量，且民族融合叙事的主角只能是个来自主流社群的男人，不可能是族裔化的男性。<sup>①</sup> 在分治发生后不久，1956 年出版的小说《火车开往巴基斯坦》中，锡克教徒准备报复乘火车迁徙到巴基斯坦的穆斯林，制造铁轨事故。一个锡克教年轻人贾古特·辛格，昔日村民眼中的“恶棍”，为拯救火车上的穆斯林恋人，及时阻止了这场悲剧，自己最后却被暴民的子弹射中，被驶过的火车碾过，成为地方官都无法做到的国家“英雄”。在 2001 年上映的高票房电影《边关风暴》（*Gadar: Ek Prem Katha*）中，萨基纳是一位年轻的穆斯林姑娘，在迁往巴基斯坦的途中与家人走失，差点被一群印度教和锡克教暴徒强奸，还好被锡克教男子塔拉·辛格救下，二人相爱并结婚生子。印巴分治的几年后，萨基纳在巴基斯坦的父母得知女儿下落，将她强行接回并为她重新安排婚事。后来，塔拉·辛格为爱奔赴巴基斯坦，英雄般地将妻追回，为这段爱情故事画上了一个圆满的句号。电影根据真实故事改编，改写了原型人物布塔·辛格接妻未果、为爱葬身的悲惨结局。可以看出，在当今右翼印度人民党执政的环境下，主流叙事仍然选择重访分治历史，延续甚至加深了穆斯林暴力男性“他者”及女性“受害者”形象，再次体现了国家需要主流的印度教 / 锡克教男性公民来“拯救”穆斯林女性，以“实现世俗大业”这一话语策略。

#### 四、独立后印度优秀公民的代表：“受教育的城市中产阶级职业女性”

自 20 世纪中期起，印度共和国百废俱兴，尼赫鲁领导的国大党政府大刀阔斧地开展现代化建设，并推行反教派斗争和废除不可接触制的世俗主义政策。随着印度民族国家的建立，新时期印度女性成为国家的公民主体，随着女性解放运动的开展和妇女组织的成立，印度女性在历史舞台上表现越来越活跃。1957 年，由梅赫布·罕（Mehboob Khan）执导的印地语电影《印度母亲》（*Mother India*）上映，构建了一个不同于现代西方的古老村社印度，成为宣传尼赫鲁式民族主义理想的理想宣传工具。影片中，吃苦耐劳的贫困农妇拉达在丈夫意外失去双臂并离家出走后，独自承担起养育两个幼子和清偿债务的责任。儿子长大后，小儿子瑞朱向剥削全村人的地主复仇，并在地主女儿结婚时抢亲。拉达为维护地主女儿（全村女性）的贞洁和程序正义“大义灭亲”，开枪打死了瑞朱，赢得了全村人的尊重。可以说，拉达作为无产阶级劳苦妇女，是新时代官方塑造和颂扬的艰苦奋斗的公民形象，其维持“正

---

<sup>①</sup> 特贾斯维莉·尼南贾纳著，周展译：《重新塑造民族主义：当代南印度电影和女性主义主体》，张颂仁、陈光兴、高士明主编：《重塑民族主义：特贾斯维莉·尼南贾纳读本》，上海社会科学出版社 2019 年版，第 133、138 页。

义”的行为正是“为印度这个年轻国度的发展提供经济和道德基础”<sup>①</sup>。电影结尾的特写镜头中，拉达流露出痛苦坚忍又大义凛然的神情，甚至在不知不觉中，这一慷慨、宽厚、承载命运给予的一切的大地之母形象已成为祖国本身。

随着印度现代化步伐逐步加快，越来越多的女性化身为官员、企业家、医生、作家、大学生，走出属于私域的家庭，走向属于公域的社会，成为传统与现代价值观的平衡者。这一时期“印度新女性”的代表性角色成了电视与印刷媒体宣传的“受教育的城市中产阶级职业女性”<sup>②</sup>。她们不仅是“妻子、母亲与家庭主妇”，还具有“现代和解放”思想，可以平衡“（深层）传统和（表面）现代性”<sup>③</sup>。这些迈入公共领域的印度新女性在安妮塔·德赛（Anita Desai）、莎西·蒂什旁德（Shashi Deshpande）、娜扬达拉·萨加尔（Nayantara Sahgal）等作家的笔下和萨蒂亚吉特·雷伊（Satyajit Ray）导演的镜头下得到了生动展现。她们是蒂什旁德小说《如此悠长的沉默》（*That Long Silence*）中的专栏女作家佳雅，《夜无所惧》（*The Dark Holds No Terror*）中的高收入女医生莎鲁，德赛小说《白日悠光》（*Clear Light of Day*）中的女教师敏，萨加尔小说《像我们一样富有》（*Rich Like Us*）中的女政客索纳利，电影《大都会》（*Mahanagar*）中的女推销员阿拉提等。她们接受了开明的现代思想，勇敢地打破了女性完全依附于男性的传统文化规约。

不过，虽然她们在印度的现代化进程中从“传统”中解放了出来，地位有所提升，但仍被视为民族文化的精神核心和最本真的东西。<sup>④</sup>这也要求新时期的印度女性和 19 世纪的印度女性一样，要在保留印度价值取向的前提下追求个体发展、争取自由平等，但绝不能是西方化的，因为“如果印度妇女被现代化、西化和个人主义的力量所腐蚀，这些腐蚀可能会反过来影响家庭和国家，威胁印度的集体身份”<sup>⑤</sup>。在印度人看来，西方人崇尚的个人主义和独立自主实际上是一种自私和不负责任的表现。<sup>⑥</sup>于是，反殖民族主义话语在新时期女性建构过程中再次得到凸显，印度新女性也再次展现出矛盾性：一方面，她们接受教育，思想和经济上也更加独立；另一方面，她们仍受印度传统社会习俗所束缚。自古以来，印度中上层阶级就不赞成女性工作，时至今日，职场对已婚女性仍不友好。因此，即使那些文学和影视作品中的女主人公在

① Brigitte Schulze, “The Cinematic ‘Discovery of India’: Mehboob’s Re-Invention of the Nation in Mother India”, *Social Scientist*, Vol.30, No.9/10, 2002, p. 73.

② Rajeswari Sunder Rajan, *Real and Imagined Women: Gender, Culture and Postcolonialism*, London and New York: Routledge, 1993, p. 130.

③ Ibid., p. 133.

④ 普尔尼马·曼卡尔著，晋群译：《观文化，看政治：印度后殖民时代的电视、女性和国家》，商务印书馆 2015 年版，第 237 页。

⑤ Lisa Lau, “Literary Representations of the ‘New Indian Woman’: The Single, Working, Urban, Middle Class Indian Woman Seeking Personal Autonomy”, *Journal of South Asian Development*, Vol.5, No.2, 2010, p. 283.

⑥ Yasmin, Hussain, *Writing Diaspora: South Asian Women, Culture and Ethnicity*, Hampshire: Ashgate, 2005, p. 22.

城市找到工作，大多也选择婚后在家相夫教子或做着可以兼顾家庭的工作。而且无论外出工作与否，这些新女性均面临着个人追求与社会、宗教和传统习俗之间的冲突。比如，蒂什旁德小说中的女性虽受过良好教育，机敏聪慧，独立内省，却也充满矛盾，缺乏安全感，将离开原生家庭寻找真爱视为独立的表现，婚后不惜一切代价避免冲突，甚至自我贬低。<sup>①</sup> 德赛和蒂什旁德的小说中展现的女性境况相似，但德赛小说中的女主人公大多追求以独立女性的身份被社会所接受，然而挣扎过后却总与外部世界格格不入，俨然是一系列“局外人”的形象。<sup>②</sup>

自20世纪80年代起，随着电视在印度中产阶级家庭逐渐普及，电视连续剧和其中插播的商业广告在现代印度女性身份重构上扮演起越来越重要的角色。《我们这些人》（*Hum Log*）、《拉贾尼》（*Rajani*）、《基石》（*Buniyaad*）、《罗摩衍那》（*Ramayan*）、《摩诃婆罗多》（*Mahabharat*）和《青春无悔》（*Udaan*）等电视连续剧的播放，掀起了一股形塑爱国公民和新时期印度女性的浪潮。其中，大受欢迎的《拉贾尼》中的拉贾尼便是代表。她是一名活跃的变革者，勇于向腐败官僚和家庭暴力等“社会疾瘤”抗争，同时是一位尽职的妻子、儿媳和母亲。在社会学家米娜·考什克（Meena Kaushik）看来，“拉贾尼是新女性的代表，这种新女性的样板融合了作为传统的家庭主妇以及更积极主动的、优秀的工作女性的品质。”<sup>③</sup> 另外，电视广告中端庄漂亮的现代家庭主妇形象也被塑造并建构着印度当代女性主体，女性观众通过收看现代电器、厨房用具等广告和购买的行为想象并模仿起电视中完美女性的生活方式。<sup>④</sup> 广告中，女演员们通常使用着现代电器做家务，但仍穿着印度传统纱丽，头发盘成髻，前额点朱砂，俨然一副现代家庭主妇的模样。可以看出，消费这些现代物品展示了印度女性的现代化特征，但这些物品虽然减轻了女人的家务负担，却并未改变她们的家庭角色。

自20世纪90年代印度实施经济自由化以来，印度文化研究学者特贾斯维莉·尼南贾纳（Tejaswini Niranjana）提出，该时期出现了一种“中产阶级新民族主义”，它与1950年代的尼赫鲁式民族主义有着显著的不同，女性作为一种行动者在这种民族主义的转向上发挥了关键作用。<sup>⑤</sup> 在尼南贾纳看来，这种“新民族主义”见证了诸如“世俗主义”（*secularism*）和“民族—现代”（*national-modern*）等许多核心政治

① Lisa Lau, “The New Indian Woman: Who is She and What is ‘New’ About Her?”, *Women’s Studies International Forum*, Vol.29, No.2, 2006, pp. 162-164.

② 任一鸣、瞿世镜：《英语后殖民文学研究》，上海译文出版社2003年版，第135页。

③ 普尔尼马·曼卡尔著，晋群译：《观文化，看政治：印度后殖民时代的电视、女性和国家》，商务印书馆2015年版，第226页。

④ 同上，第143页。

⑤ 特贾斯维莉·尼南贾纳著，周展译：《重新塑造民族主义：当代南印度电影和女性主义主体》，载张颂仁、陈光兴、高士明主编：《重塑民族主义：特贾斯维莉·尼南贾纳读本》，上海社会科学出版社2019年版，第127、108页。

词汇意义的悄然变化，它使民族—现代的轮廓更加清晰（或可称为“后—民族—现代”），对低种姓和非印度教社群的排斥合法化。<sup>①</sup> 尼南贾纳结合流行电影及社会运动，着重分析了《吉丹贾丽》（*Geetanjali*）、《罗嘉》（*Roja*）和《孟买之恋》（*Bombay*）这三部当代南印度电影中的女性主义主体，阐释了这种女性在形构新民族主义上的能动形象：她们主张超越种族和社群身份，表现在她们积极加入“反曼达尔”（*anti-Mandal*）<sup>②</sup> 和反穆斯林的行动；追求精英治理及优秀价值；支持新消费经济、私有化和能够保障更高效率的新经济秩序；追求民族性与世界性的结合等。<sup>③</sup> 整体来看，尼南贾纳所谓的“中产阶级新民族主义”接纳的女性主体仍是异性恋、印度教徒、高种姓的中产阶级群体。

就 20 世纪 90 年代出现在城市的这一批“新”中产阶级而言，他们有别于殖民地时期至 20 世纪 80 年代的“旧”中产阶级：后者迷恋于国家机构和官僚主义，在反对英国殖民暴政和国家恢复与建设上，共享着印度关于国家未来的目标，多为知识中产阶级。<sup>④</sup> 新中产阶级之“新”主要体现在“追求品位和商品消费的社会表现上，标志着一种新的文化标准，尤其与自由化和印度市场对全球经济开放有关”，多为经济中产阶级。<sup>⑤</sup> 这些新中产阶级大多是城市白领，受过高等教育，经过专业培训，在全球化私营部门里工作，是“全球化背景下印度民族发展的核心推动者”<sup>⑥</sup>。在小说中，他们是《白老虎》（*The White Tiger*）中巴尔拉姆的出租车公司接送的那些通过电话为美国外包公司工作的男男女女，白天睡觉，晚上工作；<sup>⑦</sup> 是《寐城》（*Narcopolis*）中坐在孟买办公楼格子间，“操着一口全世界都能听懂的有线电视腔”的年轻接线员<sup>⑧</sup>。女性则是《两邦情悦》（*2 States: the Story of My Marriage*）中在联合利华担任销售经理的南印度自信女孩安班尼亚，为了和文化不同的旁遮普恋人结婚，她极力说服双方父母；是《极乐之邦》（*The Ministry of Utmost Happiness*）中穿着不再拘泥于传统的印度新女性：“有时穿美丽优雅的莎尔瓦卡米兹，有时则随性套上

① 特贾斯维莉·尼南贾纳著，周展译：《重新塑造民族主义：当代南印度电影和女性主义主体》，载张颂仁、陈光兴、高士明主编：《重塑民族主义：特贾斯维莉·尼南贾纳读本》，上海社会科学出版社 2019 年版，第 111 页。

② 1990 年，维·普·辛格政府为扶持落后群体，保障社会公平，决定执行“曼达尔委员会”（*Mandal Commission*）于 1980 年提出的建议，为“其他落后阶级”保留中央政府机关和公营企业公职的 27%，但这立即引起了高种姓民众的大规模示威抗议活动，并造成了流血冲突和骚乱。

③ 特贾斯维莉·尼南贾纳著，周展译：《重新塑造民族主义：当代南印度电影和女性主义主体》，载张颂仁、陈光兴、高士明主编：《重塑民族主义：特贾斯维莉·尼南贾纳读本》，上海社会科学出版社 2019 年版，第 105—143 页。

④ 管辉：《理想与现实：印度独立以来的中产阶级研究》，云南大学博士学位论文，2018 年，第 138、141 页。

⑤ Leela Fernandes, “Restructuring the New Middle Class in Liberalizing India”, *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, Vol.20, No.1&2, 2000, p. 90.

⑥ *Ibid.*, p. 89.

⑦ 阿拉文德·阿迪加著，路旦俊、仲文明译：《白老虎》，人民文学出版社 2010 年版，第 268 页。

⑧ Jeet Thayil, *Narcopolis*, New York: The Penguin Press, 2012, p. 268.

牛仔裤、裙子或是绕颈背心”<sup>①</sup>。由此窥见，新时期印度女性的生活方式已朝着西化和个人化的方向松动，她们不再只关心家庭生活，而是把事业放在婚姻前面。在近年来引进国内的印度大热影片《印式英语》（*English Vinglish*）、《摔跤吧！爸爸》（*Dangal*）和《神秘巨星》（*Secret Superstar*）中，我们同样能发现这种女性追求个人梦想、实现自我价值的转向。

另外，20世纪80年代至今，随着国大党由盛转衰，印度右翼人民党迅速崛起，教派主义大举回潮，强调印度教文化认同的印度教民族主义成为时代主流，也趋同于印度民族主义。这期间，锡克教领袖贾奈尔·辛格·宾德兰瓦勒（Jarnail Singh Bhindranwale）遇刺<sup>②</sup>、沙·巴诺案件（Shah Bano case）<sup>③</sup>等宗教争议事件频发，阿约提亚“罗摩出生地——巴布里清真寺”事件<sup>④</sup>和古吉拉特邦教派骚乱<sup>⑤</sup>掀起高潮，纳伦德拉·莫迪总理上任以来，以圣地认同和罗摩崇拜为根基的印度教民族主义力量更是愈演愈烈，大批印度教民族主义者打着爱国主义的旗帜不断对以穆斯林为主的宗教少数派施压。相较于19世纪中期，班吉姆·钱德拉·查特吉等知识精英主要针对西方殖民者，提出了颠覆殖民主义思想、重建民族传统的文化本质论，<sup>⑥</sup>如今印度教高种姓中产阶级则“毫不尴尬”地主张排斥穆斯林等非印度教群体，具有更加明显的建设“印度教国家”（Hindu Rashtra）的倾向。<sup>⑦</sup>女性在这一过程中也扮演了煽动教徒情绪、唤醒女性反抗的积极主体角色。早在1936年，国民女性志愿服务团（Rashtra Sevika Samiti）正式成立，是国民志愿服务团的女性分支组织，旨在动员印度教女性，

① 阿兰达蒂·洛伊著，廖月娟译：《极乐之邦》，天下文化出版社2017年版，第42页。

② 1984年，面对锡克教激进派武装组织多年来要求独立建国的叛乱活动，英迪拉·甘地的国大党政府决定实施“蓝星行动”以消灭锡克教民族主义领导人及其追随者，并于8月在锡克教的朝圣地金庙与对方交火，锡克教激进领导人贾奈尔·辛格·宾德兰瓦勒在行动中被杀害。

③ 沙·巴诺是一位穷困年长的穆斯林离婚妇女，1985年4月，在其前夫诉沙·巴诺一案中，印度最高法院判离婚的穆斯林妇女有得到终生抚养费的权利。然而，其前夫认为根据穆斯林教法，他已在离婚后向她支付了3个月赡养费，并拒绝她后续的赡养费要求。此案件在印度全国掀起轩然大波，拉吉夫·甘地为了绥靖少数社群，促使议会通过法律，允许穆斯林依照他们的方式解决离婚问题，这导致了印度教徒后续开展的一系列印度教民族主义激进活动。

④ 相传，巴布里清真寺由莫卧儿征服者巴布尔下令修建于1528年，而据印度教神话记载，此地是毗湿奴的化身罗摩的诞生地。1992年12月6日，历经了印度教徒和穆斯林几个世纪的纷争后，狂热的印度教徒强行拆毁了清真寺，引发了大规模宗教流血冲突事件。

⑤ 2002年2月27日，一列载有印度教徒的火车从阿约迪亚开往艾哈迈达巴德，途径戈特拉站台时，火车车厢着火燃烧起来，造成包括妇女和儿童在内的58人丧生。这些印度教徒是世界印度教大会（Vishwa Hindu Parishad, VHP）的成员，他们刚参加完在阿约提亚重建罗摩庙的集会活动。事件发生后，古吉拉特邦发生了针对穆斯林大规模的暴力行动，一时间穆斯林被杀被残、房屋被焚烧、道路被封锁，成为印度10年来最严重的宗教暴乱事件。

⑥ 帕尔塔·查特吉著，范慕尤、杨曦译：《民族主义思想与殖民地世界：一种衍生的话语？》，译林出版社2007年版，第96—97页。

⑦ 特贾斯维莉·尼南贾纳著，周展译：《重新塑造民族主义：当代南印度电影和女性主义主体》，载张颂仁、陈光兴、高士明主编：《重塑民族主义：特贾斯维莉·尼南贾纳读本》，上海社会科学出版社2019年版，第127页。

为建立一个印度教国家而奉献。除了该团体外，妇女阵线（Mahila Morcha）、女圣徒萨克蒂会（Sadhvi Shakti Parishad）和杜尔迦女兵团（Durga Vahini）等女性组织在印度教民族主义运动中也发挥了重要作用。这些女人像男人一样参与演讲、游行和抗议活动，被某些批评家称为“危险活跃的政治主体”<sup>①</sup>，具有“情绪感染力”的“虔诚单身女性”<sup>②</sup>，“积极的国家公民”及“首要角色是母亲”<sup>③</sup>。随着新时代互联网和社交媒体的迅速发展，脸书（Facebook）等网络平台传播了关于她们公开演讲、抗议示威的大量照片和视频。她们情绪激昂地呼吁着男性发扬男子气概，女性崇尚仁慈之风，保卫民族免受外来势力侵扰，控诉着穆斯林男性为了使印度教女性皈依伊斯兰教，专门引诱印度教女性结婚的“爱情圣战”（love jihad）阴谋。不过，尽管印度教民族主义运动对妇女赋能并提高了妇女权益，如在“阿约提亚罗摩寺运动”期间，维贾亚拉吉·辛迪亚（Vijayraje Scindia）、乌玛·巴拉蒂（Uma Bharati）和萨维·里坦巴拉（Sadhvi Rithambara）成为印度女性政治领袖，但她们仍被限制在一种“受控的解放”（controlled emancipation）中，<sup>④</sup>印度教社会的父权结构及性别不平等现象并未彻底改变。

## 五、结语

随着时代的变迁，印度理想女性经历了从 19 世纪中后期反殖民的文化守护者印度“新女性”、20 世纪上半叶消极反抗的精神象征“印度母亲”、印巴分治时期的种族排他性能指“贞洁的印度教女性”，以及独立后印度优秀公民的代表“受教育的城市中产阶级职业女性”这样一个复杂的嬗变历程。当然，这些想象指称并非具有固定和确切的时期边界，比如这些理想女性代表具有一些共性特征，其均为印度教和中产阶级高种姓人群，而穆斯林等其他宗教群体和低种姓庶民群体始终被排除在印度民族主义叙事对理想女性的想象之外，而且对女性母亲身份的要求贯穿至今。不过，通过对理想女性想象的历时性梳理，有助于考察各个时期的印度民族主义叙事如何将女性纳入其想象和构建民族的思想体系之中，进而把握不同时期民族主义策略下女性的现实处境。

[责任编辑：李丽]

① Tanika Sarkar, “The Woman as Communal Subject: Rashtrasevika Samiti and Ram Janmabhoomi Movement”, *Economic and Political Weekly*, Vol.26, No.35, 1991, p. 2057.

② Amrita Basu, “The Gendered Imagery and Women’s Leadership of Hindu Nationalism”, *Reproductive Health Matters*, Vol.4, No.8, 1996, p. 75.

③ Thomas Blom Hansen, “Controlled Emancipation: Women and Hindu Nationalism”, *The European Journal of Development Research*, Vol.6, No.2, 1994, p. 85.

④ *Ibid.*, p. 82.