WOMEN, NATION and FEMINISM

另类视野
文化／社会研究译丛

妇女、民族与女性主义

陈顺馨 戴锦华／选编

中央编译出版社

另类视野
文化 社会研究译丛

妇女、民族与女性主义

Women, Nation and Feminism

陈顺馨 戴锦华／选编

中央编译出版社
CENTRAL COMPILATION & TRANSLATION PRESS

图书在版编目(CIP)数据

妇女、民族与女性主义/陈顺馨,戴锦华选编.
—北京:中央编译出版社,2002
(另类视野)
ISBN 7-80109-638-X
Ⅰ.妇… Ⅱ.①陈…②戴… Ⅲ.①女性主义—研究
②民族主义—研究 Ⅳ.①C913.68 ②D091.5

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2002)第 106246 号

妇女、民族与女性主义

出版发行:中央编译出版社
地　　址:北京西单西斜街 36 号(100032)
电　　话:66117130、66521152(编辑部)　66171396(发行部)
E m a i l:edit@cctpbook.com
网　　址:http://www.cctp.com.cn
经　　销:全国新华书店
印　　刷:北京金瀑印刷有限责任公司
开　　本:850×1168 毫米　1/32
字　　数:251 千字
印　　张:11.125
版　　次:2004 年 1 月第 1 版第 1 次印刷
定　　价:21.80 元

另类视野:文化/社会研究译丛

编委成员

汪　晖　宋伟杰　袁　伟　许兆麟　孙　歌

许宝强　陈顺馨　刘健芝　戴锦华　罗永生

编辑顾问

Giovanni Arrighi

Department of Sociology, Johns Hopkins University, USA

Tani Barlow

Women Studies Program, University of Washington, USA

Chen Kuan - Hsing

The Centre for Cultural Studies and
The Department of Foreign Languages and Literature,
National Tsing Hua University, Taiwan

Muto Ichiyo

Pacific Asia Resource Centre, Tokyo, Japan

Mushakoji Kinhide

Faculty of International Studies, Meiji Gakuin University,
Yokohama, Japan

Meaghan Morris

Fellow of the Australian Academy of the Humanities

Ashis Nandy

Director, Centre for the Study of Developing Societies,
New Delhi, India

Suthy Prasartset

Faculty of Economics, Chulalongkorn University, Thailand

Sherry Simon

French Department and Humanities Doctoral Program
Concordia University, Canada

Tejaswini Niranjana

Centre for the Study of Culture and Society, Bangalore, India

Immanuel Wallerstein

Fernand Braudel Center and Department of Sociology,
SUNY - Binghamton, USA

导言一：女性主义对民族主义的介入

◆ 陈顺馨

大半个世纪以前，英国著名女性主义小说家伍尔芙（Virginia Woolf）曾经在她的作品《三个金币》中说："作为一个女人，我没有国家；作为一个女人，我不要国家；作为一个女人，我的国家就是整个世界。"[1]伍尔芙是在一种反战的语境下作这样明确的个人宣言的。她指出，一直以来，妇女被排除在缔造战争的决定过程之外，但当战事爆发，国家却以民族大义之名，号召妇女支持。那么，民族国家对于妇女来说，究竟意味着什么？伍尔芙对战争的困惑，呈现了20世纪30年代普通妇女面对的没有全面获得公民权利（如投票权、土地继承权、参与政治活动等）却要承担与之相关的公民义务（如支持战争、保卫国土、参与救援工作等）的矛盾；伍尔芙对国家的清醒认识，则突出了经由战争而建立或维护的民族或国家利益，与妇女的利益可能是背道而驰的这一事实。或许，伍尔芙以一个女人的身份向国家说"不"这样激进的政治立场，对于当时的人来说是不可思议的，但其背后的理念却有助于我们理解今天妇女的公民身份为何跟男性不同，以致这大半个世纪在不同国家出现的反战或反民族主义的女性主义者的所作所为。

不过，伍尔芙在理念上把"国家"等同与"世界"，却无助于我，不足以让我们深入了解妇女与国族之间那错综复杂的关系，以及一些政权为何成功地用民族主义思想统摄妇女解放

运动，特别是在前殖民或半殖民国家。与此同时，在意识形态上，70年代以后，随着共产主义运动的衰落，国际主义精神的崩溃，民族主义或种族主义的扩张，民族冲突和战争此起彼落；在经济发展上，“跨国”或“全球化”等趋势更是资本主义的幌子，目的之一是要巩固国家的利益。这样，在意识形态的操控和经济利益愈来愈集中在某些“国家”手里的情况下，“世界”实际上与“国家”无异，但这肯定不是伍尔芙愿意成为其中一员的“世界”国。然而，伍尔芙等早期女性主义者所向往的、由一种“女性”文化和价值观所建构的和平“世界”，并没有出现；相反，在反父权或反性别主义这样广泛的基础之上建立起来的全球女性主义阵营，在受到民族主义的冲击和南北、东西的政治格局分隔后开始分裂。与此同时，由于受到后现代主义的影响，女性主义阵营内部也开始质疑是否存在一种统一化的“女性”和本质化的“女性”文化，以及统一的“平等”追求，继而审视不同女性之间的差异，包括民族差异，以及同一民族内不同的阶级、种族、种姓、性别等方面的差异，以便能更具体地分析妇女的处境，制订行动的策略，以期在文化上呈现一个更复杂的“世界”。

女性主义者对民族主义的介入，可以从三个层面加以理解。第一是理论层面。作为一种思想武器或资源，女性主义批判的是不平等的性别权力关系和不利于女性的性别秩序，以及维护、建构和强化这些关系和秩序的意识形态与践行，如父权资本主义、民族主义等。民族主义之所以跟父权和资本主义一样成为一种霸权统识（hegemony），是因为在政治上，它的涵盖性把民族/国家凌驾于其他范畴如性别、阶级、宗教等之上；在叙述上，它提供一套整合性的“语法”和“修辞”，把性别、阶级、宗教等统摄其下。一些关注妇女与民族主义问题的学

者，例如印度的瓦哈克思南（R. Radhakrishnan）曾经提出一系列值得思考的问题："为何民族主义政治凌驾于（如果不是取消）妇女的政治之上？为何大一统（one）的政治曾掩盖'他者'（other）的政治？为何两者不能在平等和互相负责的对话关系上协调？……为何民族主义能够在意识形态上被认定为一种包罗性和宏观的政治论述，而妇女问题就不能拥有这种特质，反而被框定在具体的和局部的空间范围之内？换句话说，在怎样的自然或意识形态的必要性和历史存在的情况下，民族主义政治成为一种覆盖别的和不同的政治诉求的'大伞'(overarching umbrella)？"[2]瓦哈克思南引了著名的民族主义研究者查特济（Partha Chatterjee）的回答："这是因为非常具体的民族主义政治的意识形态运作成为了政治的常态模式(normative mode of the political)，而民族主义所提供的'想象的共同体'被认为最真实的单位或集体形式。结果，妇女问题（或者是庶民问题）若要被承认为政治问题，就必须用一种限定的民族主义方式加以表达。在这样的压制底下，妇女问题似乎只有两种出路：要么被迫从民族主义运动中脱离开来，要么寻求一种建构'关系—综合政治（relational-integrative politics)'的另类方式，以免重蹈民族主义的覆辙，成为另一种统摄性的'大伞'。"[3]但是，瓦哈克思南并不认同查特济把性别政治局限在对妇女问题的解决上，认为应该进一步从认识论的层面上重新界定"政治"与"性别"这些范畴本身，指出所谓政治提供的"视野（horizon)"，是由性别、阶级、性、族裔等多种相对的力量共同运作所达到的平衡。因此，它必须是一种综合的文化政治的产物，任何一个范畴都不能单独成为一种统摄性的力量。同时，她从女性主义历史书写（feminist historiography）的角度出发，指出"性别"作为一个范畴应

该超逾它最初关注的独特对象，以其独特性展示一种普遍性，对其他具“独特—普遍”性的范畴之间的张力进行阅读与阐释。[4]

第二是行动实践层面。女性主义作为妇女运动的一种策略，在实际行动中提供介入民族主义的可能性。在伍尔芙之后，女性主义者似乎达到一个共识，那就是妇女实际的处境不仅不能脱离民族/国家的语境加以理解，还有妇女根本是民族/国家计划的重要组成部分。因此，一些女性主义者认为女性主义运动应该打通“家”与“国”、“私”与“公”之间的界线，以同盟的身份参与由政治家发动的民族解放运动。但对于另一些女性主义者来说，在认识到妇女实践的处境与民族/国家息息相关之余，对民族主义运动或其他的民族/国家计划仍然保持距离，甚至进行批评。这两种实践模式涉及两种截然不同的民族主义立场；前者不否定民族主义本身的合理性，只是不满女性被置放在民族/国家计划的边缘上，建构民族主义就是把女性放回民族计划应有的中心位置，至少是与男性平起平坐，并且指出民族主义建构的性别特质，有助于女性主义理论本身的发展；后者否定民族主义的绝对合理性，即不接受以民族/国家作为组织个体和团体的政治、经济、社会、文化生活以及身份的界定的最终依归或决定性因素，也就是说，不赞同其占有的霸权统识位置。不过，无论对民族主义抱有何种立场，女性主义在实践的层面上介入民族/国家计划是值得肯定的，并且有很多历史经验值得参考。正如在一本介绍世界不同地区的女性主义民族主义运动的论文集《女性主义民族主义》的序言中，编者写道：

“这些运动与有关的分析之所以与众不同，是因为妇女从一个以妇女为中心的视点，（再）建构了民族主义和女性主义

的意义，有些女性主义者把这种视点叫做妇女或女性主义‘立足点理论’（standpoint theory）。这个理论所说明的视点有一个前提，那就是我们居住在我们的日常生活当中。不像伍尔芙等那样把女性看做国家以外的人和受害人，今天世界上每一个地区的妇女都把自己视为民族主义和女性主义的界定者。毋庸置疑，妇女仍然是个别男人、国家、民族主义冲突以及战争的受害者，而且妇女的利益仍然不断在政治经济和国家的发展过程中被边缘化，但她们已经不像伍尔芙那样界定妇女的受害方式，而是加入控制这些发展过程，以自我组织的方式加以反击。”[5]

第三，女性主义除了在理论和实践层面上介入民族主义外，还在文化再现（cultural representation）的层面上，发挥其批判力量。一直以来，女性主义在文学、电影、艺术、大众文化以及历史书写等文化形式上的批评领域中显得非常有力。在以民族/国家为题材的文化产品中，有关女性的书写、叙述与影像，可以说决不缺少，甚至说是重要的组成部分，而文化生产的想象与审美的维度又往往天衣无缝地把女性缝合在民族/国家话语当中，这样，解构这些性别化的民族/国家话语便成为女性主义批评的重要任务。与此同时，不少女性主义者的创作，以丰富的想象力量，突破民族主义对女性生活的界定，再现了女性与民族/国家的另类关系。女性主义对民族主义文化再现的介入，除了直接在主题、形象、叙述方式、视觉效果以及语言等方面提出批评和进行创作实践外，还针对男性理论家或批评家在对民族国家（特别是第三世界）的文化与历史再现进行理论化或评论时所呈现的性别盲点进行批评。最为经典的是女性主义者对印度学者如查特济、古哈（Ranajit Guha）、察克巴替（Dipesh Chakrabarty）等开拓的庶民研究（Subal-

tern Studies）的介入。庶民研究是一种从批判民族主义或殖民主义精英式的印度历史写作为起点的另类历史书写与论述，目的是将被认为受到压抑的“庶民”（阶级、性别、种族、种姓等意义上的）的声音发掘出来，重新建构印度的历史。但是，女性主义者如斯皮瓦克（Gayatri Spivak）、维斯威思华伦（Kamal Visweswaran）等批评这些男性学者无论在理论或实际书写的过程中，都没处理好性别与庶民性（subalternity）的关系或庶民妇女的问题。[6]在实践方面，他们认为女性主义历史书写要呈现庶民妇女的言说，哪怕是微不足道的言说（small speeches），包括从妇女的传记或手记、非正式的历史档案，法庭记录中女性的证供、监狱记录的口供、斗争记录等等，听取她们的声音，因为这是妇女的历史在场和能动性（agency）的最好说明，并且能够挑战民族主义意识形态或精英的民族主义历史书写。不过，妇女真的能发声吗？这个问题仍然困扰着斯皮瓦克等女性主义庶民历史学家。[7]

前面曾经提到，后现代时期的女性主义对是否存在一种本质化的“女性”提出了质疑，女性主义政治也从强调“平等”向强调“差异”倾斜。强调“差异”，并不意味着取消性/别议题的意义，相反，女性主义的差异政治打开了一个新的局面，那就是提供更大的空间，让不同立场和取向的、对性/别以及相关的议题关注的人，在女性主义这个平台上进行沟通与对话。女性主义政治也不像民族主义那样，试图以一个范畴统摄其他的范畴，或在理解问题与制定行动策略上要求统一或同一，因此，在介入民族主义政治时，女性主义者中间也允许差异的存在，甚至针锋相对，例如前面提到的对民族主义所抱的不同态度。至于庶民妇女能否真正通过他人对她们的历史进行书写而发声，在斯皮瓦克的存疑态度之外，也存在不同的意

见。庶民研究已经脱离印度这个独特的语境，成为了不同地区的女性主义学者的实践领域，由于她们研究的对象的不同，对“声音”、“言说”的理解也迥异，因此自然得出不同的结论。比如研究上海娼妓历史多年的美籍女性主义学者赫雪特（Gail Hershatter）就不同意斯皮瓦克的结论，认为如娼妓这样的庶民中的庶民，也有她们言说的方式：她们以微不足道的言论（例如30年代街头妓女被捕时在法庭上所作的自我辩护），说明了她们并不如中国民族主义历史所说的那么被动、可怜（受害者形象），而是主动地（虽然有时是被迫）跟各种试图控制她们的体制（如法律、父权、资本主义等）拉锯，显示了一定的历史能动性。

总的来说，女性主义对民族主义的介入是多层次和多方面的，全球各民族的女性主义者在这方面的努力，不仅大大的开拓了民族主义批评的视野，同时还丰富了女性主义理论、批评与实践本身的内涵。当女性主义对被民族主义论述简单化的妇女与民族的关系再次提出问题（problematize），并且揭示不同妇女在不同的民族冲突中的处境与能动性，以致在文化再现层面上剖析各种各样的隐喻和创造女性超逾民族/国家规范的叙述空间的时候，民族主义的“语法”或逻辑就会逐渐得以呈现，甚至瓦解，这样，再建构女性与民族各方面的关系才变得可能。我们基本上是根据这样的思路构想这本书的主题与内容，11篇选定的文章也按照这思路分为三个部分：妇女与民族的关系（第1—3篇）；民族冲突中的妇女（第4—7篇）；妇女与民族的文化再现（第8—11篇）。

妇女与民族的关系

在性别与民族的关系这部分，我们介绍的是两位女性主义学者：伊瓦—戴维斯（Nira Yuval-Davis）和沃尔拜（Sylia Walby）。伊瓦—戴维斯的新作《性别与民族》（Gender and Nation，1997）提供了一个相对系统化和完整的分析框架，在理论层面上探讨性别（特别是妇女）与民族的关系，并且指出民族主义计划（nationalist projects）与性别关系有关的三大面向：谱系、文化和公民，以致带出妇女运动以一种横向的政治突破族裔身份的局限与分隔，达到自我赋予权力的效果。本书收录的是该书的第一章《性别和民族的理论》和最后一章《妇女、族裔身份和赋权：走向横向政治》。伊瓦—戴维斯在《性别和民族的理论》一章，首先以一种后结构主义或后现代主义的女性主义立场对性别理论进行梳理，认为“性别”不应当被理解为男女之间的一种“真实的”社会差异，而应被理解为一种“话语方式”。其次，她突出妇女属于不同群族这个事实，是构成她们之间的差异性的一个重要因素，而她们在不同群族中的成员身份，必须在支配性结构内加以理解，这个成员身份也与其他社会关系紧密扣连。“民族”涉及的则是国家、公民社会与家庭这些概念，伊瓦—戴维斯认为必须将这些概念区分，才能解构民族主义的内涵。例如民族主义论述把国家视为民族兴衰的指标（因此出现民族国家 nation-state 这样的概念），忽略家庭与社会这些因素在民族观念的建构或民族的想象中所发挥的作用。在对民族、国家、社会等概念进行清理后，伊瓦—戴维斯把民族主义计划所涉及的性别与民族的关系的几个方面，分别进行辨析。

第一方面是妇女与民族的生物性再生产（biological reproduction）。对于谱系民族主义者来说，一个民族的盛衰，最基本的指标就是数量上能否维持平衡，在这点上，妇女的生物性再生产（生育）很容易被等同为民族的生物性再生产（繁殖）。因此，个人的生育选择权（这对女性主义者来说是基本的妇权）便很容易被统摄在民族主义计划之下，例如国民生育的控制在很多国家是一项国策，并出现不同的说法，指示某个时期妇女应该多生还是少生。另外，维持民族血统的纯洁性也是谱系民族主义者的关注点，婚姻与性行为（特别是妇女）的控制成为民族的“基因储备”的保证。但正如伊瓦—戴维斯指出的，“那些把谱系和起源作为主要族群的组织原则的民族主义计划，一般比其他民族主义计划更具排他性……如果在共同的基因储备上加上一个‘种族’建构问题，对异族通婚的恐惧就成了民族主义话语的核心。”

第二方面是文化再生产和性别关系方面。除了“基因储备”的观念外，民族主义者想象民族的另一个重要方式是“文化与传统”，那就是通过一套特定的文化编码（从表面的身体特征、服装风格、行为模式等到深层的习俗、宗教、文学和艺术的生产模式、语言等）的确认和再生产，分辨属于一个特定集体的成员和凝聚这个特定集体的力量。这种被称为文化的民族主义计划，对于其成员不在同一个国家生活而是散居在各地的民族（如中华民族、阿拉伯民族等）来说，比谱系民族主义计划更为重要，因为更能发挥想象力量，维系松散的民族共同体。在文化民族主义者所确认和再生产的那套文化编码中，性别符码起着特殊的作用，例如在中华民族的民族主义文化编码中，“大地母亲”、“黄河母亲”等女性化修辞发挥的是一种由母亲所象征的民族包容性、保护性、孕育性，以及与大自然结

合的无穷力量。本书的另一篇文章《诉说空间：巴勒斯坦妇女与民族叙事的产生》，作者雷雍同样指出民族主义需要一套清晰的修辞，以游说及说服他人接受民族主义的有效性和必要性，甚至接受这是“自然”的。不过，正如伊瓦—戴维斯指出的，男性以民族的名义要求妇女保卫或回归传统，经常跟批判对妇女不利的传统并要求解放的女性主义运动发生矛盾。

第三方面是公民身份的性别差异。在概念上，公民身份与国家息息相关，而这是国家民族主义者最为关注的课题，这样，“国家民族”的建构成为民族主义计划三大范畴之一。此外，国家的政府一般会用行政手段介入公民身份的界定，因此影响也较大。伊瓦—戴维斯没有把对公民身份的理解，局限在正式持有某个国家的护照或在某个国家居住的权利这个层面上，而是采纳马歇尔（T. H. Marshall，1950，1975，1981）的定义，视公民身份为“一个共同体的正式成员资格”，包括公民、政治和社会的权利和责任。但她看到，妇女在这些共同体中的公民身份常常具有多重性质：一方面她们跟男性一样享有某些共同的成员资格，但另一方面，某些国家总有一些专门针对妇女的规则、制度和政策。权利方面，例如女性能够通过婚姻进入男性所属的民族/国家或取得公民身份，反过来，男性则不能这样做，这说明女性的公民身份通常是从属性的。义务或责任方面，例如如何理解女性公民参军也与男性有区别：女性更多属于辅助性的，男性则是保家卫国，因此女兵与男兵在工作分配上一般是不同的。另外，由于公民身份更多的是由所谓“公共领域”的事务所界定，而女性被认为更多是属于“私人领域”的，这一定程度影响了女性公民身份的认受性。

作为女性主义者，伊瓦—戴维斯最关心的，其实是女性在社会（特别是民族）层面被不断加以区分的情况下，如何能够

团结在一起？因此，她在《妇女、族裔身份和赋权：走向横向政治》一章中，提出一个突破身份政治的局限的行动策略："横向政治"。这个来自意大利妇女运动的策略，涉及两个关键概念："扎根"和"移动"。"扎根"的意思是妇女拥有自己的集体和身份，在与属于别的集体和拥有别的身份的妇女进行对话的时候，她们既有的观念会在对话中传达开去。与此同时，为了对话能够进行，她们就得努力使自己"移动"，即不能死死地守着自己的位置，伊瓦—戴维斯补充说，"移动"的过程不应该涉及解除自己的中心，不然会失去自己的根和价值观；也不应该同化"他者"，更必须承认，拥有类似"根"的人的位置与观点，必然存在差异。换句话说，"横向政治"是一种以对话取代统一化和同质化的过程，而对话之所以成为可能，是承认参与对话的人有其具体的定位，也承认每个具体的位置只能产生一种"未完成的知识"。这样，对话的参与者才感到有力量，或者获得某种正面的权力。这种理论对于打破民族主义的霸权统识是具有启发性的。

跟伊瓦—戴维斯一样，"女人与民族"的作者沃尔拜较早关注到性别在民族主义论述中的重要性。她是在回应伊瓦—戴维斯和安斯亚斯（Floya Anthias）、加亚瓦尔丹拿（Kumari Jayawardena）、安罗（Cynthia Enloe）等人在不同层面上关注性别与民族、国家以及国际秩序的关系的观点后，提出差异概念在这个议题中的重要性。例如沃尔拜在批评伊瓦—戴维斯与安斯亚斯的理论之余，进一步追问：妇女是否像男人一样支持民族/族裔/"种族"计划？她们的计划与男人的计划是相同的吗？妇女的民族主义/族裔/"种族"及其他大规模的社会计划，其边界与男人的是否相同，还是更全球化，或者更地方化？她的答案当然是：不一样或不同。例如她举例说，妇女不

太支持军国主义，却对国际和平及合作表现出更多的热情，这从多方面影响着性别与民族主义的关系；她也认为妇女的政治行动一般比男人更本土化，更少民族主义。最后，她的结论是，一个民族或族裔计划，必须经历不同的阶级和性别的社会力量的斗争，因此，民族之间的关系，部分是由本土特定的性别化斗争所形成的。或许我们可以从一些具体的民族冲突妇女的斗争，验证沃尔拜所作的结论。

民族冲突中的妇女

20 世纪的人类政治史上，民族解放运动和民族战争可以说彼起此落，触目惊心。民族主义的抬头，不仅挑战不同地方（特别是所谓第三世界）的殖民统治，还挑起历史中没有解决的民族仇恨或争执，使得在某种政治环境下和平共存的民族，开始互相侵犯，而这些民族之间的冲突很多时候又与宗教纠缠在一起和国家政权的建立有关，形成多种力量的拉锯战。在这些民族冲突中，从谱系、文化到公民身份，作为一种主导的意识形态的民族主义的不同面向，全面开动，使冲突变得更为激烈和复杂化。正如上一节提到的女性主义理论所指出的，妇女必然被卷入这些冲突之中，进而又引发女性主义者在行动上的介入。第二部分所选的四篇文章，涉及三个地区不同时期的民族冲突，包括独立运动时期印度与巴基斯坦在分治上的冲突、南斯拉夫联邦分裂后的民族战争和巴勒斯坦民族解放运动。这些冲突至今仍然以某种形式持续着。

独立前的印度在脱离英国殖民统治时，曾经在分治的问题上与巴基斯坦发生了严重的冲突。这个冲突出现在半个世纪多前的 1947 年。一般历史记载的是分治的结果：两个独立国家

宣布成立：回教徒西迁到新设立的巴基斯坦国，印度教徒和锡克教徒则东迁到印度。正如《沉默的问题：分治、妇女与国家》的作者布塔丽亚（Urvashi Butalia）说的，“令人惊讶的是，印度和巴基斯坦的新政府根本就对这种动荡局面始料未及——他们没有想到，根据不同宗教信仰划地而治（那么多印度教徒和锡克教徒对那么多的回教徒）引起的不安与恐慌，会迫使人们背井离乡到他们认为更安全的同一宗教社群中去。”在这次充满不安与恐慌的大迁徙中，妇女成为主要的性暴力受害者：估计有7500万妇女被异教的男人强奸和拐卖。但布塔丽娅发现，这些妇女的遭遇，并无人问津，有关分治的文献只记载政府间的争论、领导之间的协议与分歧、党派之间的矛盾等与“政治”因素有关的内容。当她通过口述历史的方式记录妇女当时遭遇到的情况时，却深深的感受到“分治是一个深刻的与性别问题有关的问题”，因此，要理解这段重要的历史时期，必须以性别作为基本的分析范畴，即分析妇女与这些事件有什么关系，她们如何处理这些事件，以及她们的经历如何被再现出来。根据布塔丽娅听到的骇人故事，印度妇女除了在大迁徙的过程中遭到男性异教徒的性暴力对待外，还在迁徙之前遭到同一宗教的男性的杀害。原来村落间的宗族暴力在分治前几个月已经开始，不同教派的男人一方面攻击另一些教派的人，另一方面设法保护自己教派的女人。他们认为，女人没有自我保护的能力，一旦落入别的宗派的男人手中，要么被迫改变宗教信仰，要么被强奸，怀上异教徒的孩子，这样女人不仅失去了贞洁，整个社群和种族的纯洁性也会因而受到玷污。因此，当他们没有能力拯救女人时，不少男人便把家族的女人杀死，并说她们是“殉教”。不少妇女也“自愿”地集体投井自杀，以保持自身与宗教的清白。但是根据布塔丽娅的调查，这些殉教

的义务，却很难知道多少妇女是被迫的，因为这些事迹在民间根本没有人愿意提起，纵使公开场合如拜祭亡灵仪式等，这些殉教的妇女都被讲述为楷模，并用来对照那些没有殉教而活下来的妇女的不是。

至于那些不计其数的、被其他教派拐卖和强奸的妇女，她们日后的生活更是悲惨：不仅在男人的手中倒来倒去，还被同一宗教民族的人所抛弃，因为她们失去了自身和民族的“贞操”。不过，分治后几个月，印度和巴基斯坦这两个新成立的国家为了表现对属于本宗教的妇女的责任，达成了一项救援被拐卖妇女、使她们“回到”自己本土的国家居住的协议。值得注意的是，这项协议背后的理解是，界定妇女的家乡/祖国，应以其所属的宗教或宗教社区为标准，而不是其所属的国家公民身份（印度教或锡克教妇女在巴基斯坦，回教妇女在印度）。这样，被别的宗教社区抢走的妇女，必须被交还到她们原来的宗教社区、她们的家乡，而这些身份都是由各自国家的男人所界定的。在这样的协议下组成的“妇女救援组织”，便开始到处寻找流落到别的宗教社区的妇女，强迫她们回乡，包括那些已经与异教徒结婚或在“异乡”开展了生活而不愿意回去，和那些害怕再次迁徙和不被同乡接受而不敢回去的妇女。结果，引起了一些妇女的反抗，说明了强制遣返并不那么顺利。但作为一个新建立的国家，印度把重整破碎家庭这项工作视为对公民（包括寻找遗失亲人的和被救援的人）进行的责任，还有一个更为重要的政治任务，那就是建立新的印度民族政权的稳定性和威信。

然而，我们看到，印度这个国家民族主义计划，却与其内在的谱系民族主义和文化民族主义的意识形态产生矛盾。首先，尽管政府积极地介入家庭关系和组织，包括甘地（Gan-

dhi）和尼赫鲁（Nehur）都曾反复呼吁印度教徒，不要拒绝那些妇女重返家园，甘地还说那些妇女是纯洁的，但政策与说法并不能一时改变印度教徒这个以宗教作为界定其成员身份的民族的“信仰”，神圣的宗教是民族的源头或依据这个想法，把妇女身体的圣（贞）洁放在维持民族的纯洁性的关键地位。这样，纵使一些曾经被玷污的妇女被接受回家，她们与异教徒所生的孩子也成为延续民族谱系的纯洁性的障碍，因此，印巴两地都发现被遗弃的“杂种”儿童，使政府的家庭团聚计划又受到打击。再次，独立后的印度的国家民族主义计划，也跟文化民族主义意识形态相矛盾。前面曾经提到，在文化民族主义所确认和再生产的那套文化编码中，性别符码起着特殊的作用。在宗教性很强的印度文化传统里，“妇女”有一种特殊的民族象征意义，这其实跟19世纪兴起的反殖民统治的国家民族主义有关。查特济曾经在他的文章“妇女问题的民族主义方案”中作过这样的分析：19世纪印度一些反代表英殖民统治的西化和现代化的民族主义者，把西方文明归纳为物质的，而印度文明则属于精神的。他们认为印度不需要模仿西方，只需要利用当时强加于印度之上的外在物质发展来强化自己，而真正要保存的是更为优越的、内在的、印度真我之所在的精神家园。或许我们可以用一条中国式的民族主义公式“印学为体，西学为用”或“西学印用”加以概括。在这样的物质/外在/世界与精神/内在/家园的二分图景中，赋予“主内”的角色和生活空间被划定在家庭范畴之内的“女性”便自然归入后一类，而“主外”和享有更大的社会空间的“男性”则自然归入前一类。可以说，“女性”这个性别符码承载的是新的民族自我的全部内涵，发挥抗衡殖民主义的民族主义意识形态作用；传统的“女性特质”，无论是外表（衣着、打扮等）或者是行为模式

（宗教信仰等），都被赋予精神的、像神的内涵。另一种“新女性”形象，则既包括西方文化的某些方面，如接受正规教育（最重要是学习家政）、有教养的（有别于低下层粗俗的妇女）、有一定自由的（有别于没有自由的上一代妇女），又保持传统美德（有别于没有精神内涵的西方妇女）等。可以说，由于“家”成为表达民族文化的精神特质的主要场域，妇女因此要更好的承担这个“家”的守护人和养育人的责任，她们的生活不能全盘西化，也要跟男人不同，才能显出其精神性和民族性。查特济总结说，民族主义提供给妇女问题的方案，看似是把女性地位提高了，其实是在鼓吹一种新式的父权，例如把“女性”称为女神或大地母亲是一种把她困在“家”/民族这个范畴之内的另一种方式，取消了她在外在世界/其他民族生活的选择。

回到印度分治前后的妇女情况，查特济的分析或许能够提供一个背景，回答这样的一个问题：为何印度教、锡克教和回教的妇女，在“精神”对“精神”的民族内部冲突中，仍然被男人要求“殉教”（自愿的或被迫的）？所谓“精神”的、“女性”的民族主义计划背后，其实仍然是“物质”的、“男性”的操控，而其中妇女仍然是被牺牲的一群。另一个问题是，到了新的民族国家建立后，“西方”这个假想敌已经不复存在，为何“女性”的文化象征意义以及寻找流落他乡的妇女的工作变得那么重要？我认为在新的国家民族主义计划中，女性的文化象征意义已经转化为一种展示政权的合法性的重要保证，用布塔丽娅的话说，“这是一种通过找到失去的东西来恢复法理权威的做法”。但是，这样做除了说明女性的公民身份建构（以被救赎作为基础）有别于男性外，对那些妇女有什么好处？在这个所谓新的公民社会里，又有多少妇女敢以公民的身份站

出来发声？究竟妇女如何看到自己的位置和跟宗教的关系？这些都是布塔丽娅等关注女性在族群中的处境的人提出来让大家共同反思的问题。

本世纪最后一个十年，在巴尔干半岛上发生的连场民族战争中，我们也看到前南斯拉夫各民族的妇女，遭遇类似半个世纪前印度妇女被外族男人强奸的情况，例如1991年塞尔维亚军队在克罗地亚和波黑占领区进行“民族清洗”。一些妇女在遭强暴后被杀害，另一些则被迫怀孕，生产“塞尔维亚婴儿”。犹如印度，出现在南斯拉夫各民族冲突中的妇女强暴，已不仅是性别之间的性暴力行为，而是一种民族主义计划。正如克内则威克（Djurdja Knezevic）在《情感的民族主义》中说：“强暴是对国家进行羞辱和污染的策略。很清楚，国家是一个女人的身体，或者说它就是一个女人。”在另外一篇文章中，我曾经指出：“这些执行施暴行动的男人，在战争时期其实负载着民族代表或使者的身份，他们以保护自己国家的利益或民族的纯洁性的名义对别国或别民族进行侵犯的时候，伴随着土地掠夺的，必然是对‘他者’民族的‘纯洁性’进行干扰或破坏，而通常使用的方法是强奸当地的女人以及强迫她们怀孕。在公众地方或在家人面前进行集体强奸，其意义在于公开地向被侵犯民族的男人们（他们也自认为民族代表）展示一个处于强势的民族对一个处于弱势的民族进行侵犯的‘到位’，加强他们的耻辱感。可以看到，女性的身体在民族战争中其实是战场的一部分，侵犯民族主权或自主性与强暴女体之间、占领土地与“占领”妇女子宫之间，似乎可以划上一个等号。换句话说，入侵者强行对‘他者’领土的‘进入’（penetration）可以理解为一种‘阳具’霸权行为。”

面对这样的霸权行为，如果说布塔丽娅的回应是通过书写

将沉默的妇女的“声音”带给他人的话，那么，南斯拉夫女性主义者的回应则是通过行动直接介入；前者面对的是历史，后者面对的是现实。班德利（Jill Benderly）的《南斯拉夫分裂后的国家战争中的强暴、女性主义和民族主义》和克内则威克的《情感的民族主义》分别谈到女性主义者的行动和当中的分歧。不同于19世纪末印度独立妇女运动被民族主义运动扼杀的情况，女性主义运动在南斯拉夫有很长的历史。1890年第一个妇女组织在当时的哈布斯堡王朝南部的南斯拉夫省和塞尔维亚成立，其后的女性主义运动一直与欧洲的妇女运动联系在一起，有积极参与本土政治的传统。在社会主义南斯拉夫还没有分裂之前，女性主义者已经开始批评社会主义没有完成解放妇女的诺言；各个共和国的独立政权，她们也不以为然，认为任何国家的建立都使得妇女受到操纵，例如赋予妇女“民族的母亲”这样的身份。可以说，这段时期的女性主义运动具有强烈的反民族主义色彩，与其他加入民族主义阵营的新兴社会运动立场迥异。民族战争爆发之后，女性主义者更加看到妇女处境的不利，便开展和平的反战行动，例如一个名为“黑衣妇女”的组织，长期在贝尔格来德街头进行无声的守夜，另一些则开展救援被强暴妇女的工作。但她们在急剧上升的民族主义仇恨情绪中受到很大的压力，特别在克罗地亚，有几位女性主义者更成为公开攻击的对象，攻击她们的人还包括支持民族主义的女性主义者。班德利和克内则威克的文章都提到这个事件，她们的反民族主义立场是清晰的，认为那些支持民族的女性主义者，错误地把“妇女是受害者”等同于“民族是受害者”，结果变成“受害者的爱国主义”。班德利提出和平反抗暴力的主张；克内则威克则认为要打破民族主义女性主义者的一个误解：她们以为妇女是民族主义提供的“安全的空间”（集

体保障和家庭生活）获益者，其实民族主义和新父权主义逻辑把妇女局限在母亲的角色上，并没有重视妇女在公共空间的位置。

克内则威克的判断，似乎在巴勒斯坦妇女参与民族独立运动和建国的经验中又一次得到验证。格拉克（Sherna Gluck）在《移动的沙洲：巴勒斯坦解放运动中女性主义和民族主义的联系》一文中，介绍了巴勒斯坦妇女如何积极参与由“巴解组织”领导的“反以色列运动”（Intifada）民族主义计划之后，仍然逃离不了如阿尔及利亚等第三世界民族解放运动成功后，妇女的利益和代表性被男性政治家掩盖或忽视的命运。可以说，60 年代“巴解组织”的成立的确促进许多妇女组织的诞生，包括日后变得官方化的慈善性组织和重视妇女发展的女性主义组织，而持续几十年的建国运动为巴勒斯坦妇女带来相对大的自主空间、性别意识和角色上的转变，并且敢于挑战权威。在这过程中，妇女承担了由满足民族国家建设需要带来的繁重任务，如参加战斗、保存和繁衍巴勒斯坦人口和文化（特别在 1975、1982 年间在难民营发生大屠杀之后），以及承受以色列士兵和监狱人员的性暴力对待和其后来自自家的男人的惩罚（因为她们“羞辱”了他们）。这一切都积累着妇女对未来的巴勒斯坦国的期待。然而，到了 1995 年草拟巴勒斯坦国选举法的时候，那些男性委员竟然没有听取妇女组织的建议，没有给妇女留出议席，以致女性的公民权利没有在立法层面上得到一定的保证。因此，格拉克并没有把妇女的未来希望寄托在新生的巴勒斯坦国的领导层中，而是寄托在妇女的不断斗争中，但她并没有像南斯拉夫的姐妹们那样对国家民族主义本身产生怀疑，说：“最终，巴勒斯坦妇女的命运与两个方向紧密相连。一个是为了建立一个独立的国家，跟以色列进行持续的

对外斗争；另一个是为了获得一个多元化、民主的社会（包括不仅产生阶级和性别等级体系的经济发展）而进行的内在斗争。”

从上述几个民族冲突的例子看到，女性主义者针对国家民族主义计划可以有不同的选择：要么保持距离，扮演批判者的角色，指出其对妇女不利的践行；要么直接参与其中，在内部进行斗争。无论在体制外还是体制内，妇女介入民族主义计划似乎是女性主义的重要议程，因为民族冲突不断爆发，民族国家的建立也不能缺少把妇女生活纳入“正常”轨迹这样一个议程，无论是印度妇女的跨境“回归”，南斯拉夫各民族妇女为国家而生育，或者是巴勒斯坦妇女在民族独立后被迫回到家庭岗位上。

妇女与民族的文化再现

除了政治参与的实践外，女性主义还在表述层面介入民族主义话语，特别是为妇女与民族的关系提供另类的想象。本书选了雷雍的两篇文章：《诉说空间：巴勒斯坦妇女与民族叙事的产生》和《女性身体和“跨民族”生育；或不叫强暴的强暴?》。雷雍尝试做的是在对一些文学作品的批评或阅读中，找到民族叙述“语法”与“修辞”上的缝隙，从而打开女性主义叙述的空间。跟格拉克的策略不同，在“诉说空间：巴勒斯坦斯妇女与民族叙事的产生”一文中，雷雍除了不认同巴勒斯坦民族独立运动有内外之别外，还打破民族叙事上的“外在”和“内在”之分，认为无论在空间概念上或者男女在保卫与被保卫的角色上，都是因“共同斗争”而合为一体的。例如，所谓“内部”的家庭其实像所谓“外部”的街头一样，充满危机，

而已成为“国家”建设一部分的街头“工作”（战斗），很多时是由“女性”承担的。此外，她认为叙事不仅是一种诉说或书写，也是一种实践，因此，“通过综合考虑叙事的声音、时间、空间、情节和遏制策略等因素，使文学叙述分析的批判性和理论上的洞察力，对民族主义叙事产生作用”。通过对巴勒斯坦女性小说家卡利菲（Sahar Khalifeh）在小说《仙人掌》和《太阳花》的叙事中如何滑动在“内部”与“外部”之间的分析，雷雍说明了这些区分都是外加的。另外，她引述《仙人掌》一个富有同情心的女性人物的行为作为例子，展示性别超逾民族隔阂的力量，说明以重新建构诉说空间取代过往充满仇恨的民族主义叙事的可能性。在《女性身体和“跨民族”生育；或不叫强暴的强暴?》一文中，雷雍针对的是强暴、生育、身体等涉及女性的性的民族主义叙述。她认为从修辞上讲，民族主义作为一种叙事，看起来很紧凑和前后呼应，权威的叙述者似乎在讲述真理，也将读者或听众放进一种特定的框架中。然而，这种努力往往是自相矛盾，充满纰漏的。不过，恰恰在这些纰漏和矛盾中，蕴涵着重新构铸和处理民族主义的特定秩序的可能性。雷雍分析了塞浦路斯作家阿布拉米杜（Maria Abraamidou）以土耳其人侵塞浦路斯为背景的小说《荒谬》(1979)，指出其中那个不合逻辑的故事，其实是大胆地向主导的民族主义秩序提出了挑战。故事的颠覆性首先在于男主人公是一个代表入侵者的土耳其年青士兵，他并不野蛮，最后反而被女主人公（希腊裔塞浦路斯女子）杀死；其次，那名在一般民族叙述中多以受害者形象出现的女子，她的身体没有被这名异族男子蹂躏，反而表达了一个单身女性的欲望。最后还提供给她一个逃离本民族的种种限制的契机。雷雍用跨越界限来描述这个在婚前怀上一个“杂族”（民族和宗教意义上）、并把孩

子的父亲杀掉的女子的行为，而这种行为穿越了的界限包括民族、宗教、占领与被占领、性别等方面。她更认为作者阿布拉米杜通过叙事的力量，把女性放回自我操控的位置上。

除了文学叙述外，大众文化也是再现民族主义话语的场域，为女性主义者提供了介入点。普洛宾（Elspeth Probyn）在《滴血之喻与平常事物的其他寓意》一文中，用了加拿大魁北克省电视上播放的、对魁北克过去进行想象的历史剧和表现平常事物的肥皂剧为文本，分析魁北克为争取脱离加拿大成为一个独立民族国家而作出的民族主义表述。构成魁北克民族特质的（有别于整体加拿大）是语言，但语言本身并不足以建构一个有关少数民族源头的故事或寓言，必须借助大众文化的力量，以一种“伤口”的隐喻建构这个民族被边缘化的历史过程。普洛宾用了“滴血之喻”来概括这种“负载跨历史任务地把现代民族国家带入具象征秩序的阶段”的努力，并在解读这些大众文化作品的女性形象和平常事物的过程中，看到某个民族可接受的界限在哪里。她总结说：“这种关注使得国族的诞生不像到达目的地后的英雄出场，也不会以被践踏、被压迫的少数民族姿态出现，而是一种历史和物质的形塑过程，从重重叠叠的殖民和暴力状态中产生其存在的形态和形成的模式。”不过，普洛宾还是能够在这些充满平常事物的民族主义文化再现中发现，女性并没有完全纳入民族主义话语中，她们像阿布拉米杜小说的塞浦路斯女子一样，用性爱改写历史，使魁北克民族未来的面目变得模糊不清。

最后一篇文章是查特济的《妇女与民族》。查特济不是女性主义者，但关注妇女与民族主义历史的关系，着力于妇女历史的研究。这篇在庶民研究脉络中产生的文章，可以看成以另类的历史书写方式介入民族主义的一种实践。前面介绍过他的

那篇《妇女问题的民族主义方案》，可以为这篇以19世纪孟加拉妇女的传记和手记为基础，对妇女与民族的关系进行理论概括的文章，提供一个背景。查特济指出，由于19世纪印度民族主义给妇女提供的解放方案，只满足了民族主义的目的，结果把妇女更深地困在家/内/民族的范畴中，尽管所谓“新女性”的社会生活空间有所扩张。此外，由于妇女被排除在民族国家的建设过程之外，印度也不能如巴勒斯坦那样，成就一个自主的妇女运动的诞生。不过，查特济认为，妇女与民族的互动关系并没有完全被扼杀，只是没有发生在公众领域而已，因此研究妇女在家庭中的变化是窥探印度民族解放历史的主要途经。他说：“我认为家庭在民族主义霸权统识计划的发动上不是辅助性的，而是成为大本营。19世纪印度新兴中产阶级妇女于是成为民族主义计划的活跃主体——是其霸权统识策略形成的共谋者，与此同时，她们又对这些策略进行抵抗，因为妇女受到它们所制造的新形式父权制的支配。”正如前面提到的一些女性主义批评所指出的那样，作为男性，查特济仍然有他的盲点：他没有看到妇女改变自己命运的可能性，认为她们最终被民族主义“忘却”或“出卖”。

总的说来，在男性主导的民族主义研究领域中，虽然有查特济这样的研究者，对妇女与民族或民族主义的关系表示关注，但他们仍然局限于受害者或共谋者这样的理解。伍尔芙当年对于国家采取那种不介入的策略，当然已经没法改变仍然存在的妇女被民族/国家排斥、利用、收编以及危害的境况，但男性对民族主义的批评所延伸的妇女关注，似乎缺乏一种视野——一种妇女作为历史能动者的视野，这种视野却在众多的富有实践经验的女性主义者的批评中有所呈现，因此，女性主义者介入民族主义的讨论显得格外重要。这里辑录的文章，希望

能成为展示这种视野的一些范例，为我们在本土的语境中思考妇女与民族或民族主义的关系提供一种参考。

参考书目

Anderson, Benedict (1991): *Imagined Communities*, London & NY: Verso.

Balakrishnan G (1996) ed. *Mapping the Nation*, London & NY: Verso.

Chatterjee, Partha (1993): *The Nation and Its Fragments*, Princeton, NJ: Princeton University Press.

Chatterjee, Partha (1993): *Nationalist Thought and the Colonial World—a Derivative Discourse*, London: Zed Books.

Grewal I. et al (1994) eds. *Scattered Hegemonies*, Minneapolis: University of Minnesota.

Kaplan, Caren et al (1999) eds. *Between Woman and Nation—Nationalisms, Transnational Feminisms, and the State*, Durham and London: Duke University Press.

Lentin R (1997) ed. *Gender and Catastrophe*, London & NY: Zed Books.

Parker A. et al (1992) eds. *Nationalisms and Sexualities*, NY & London: Routledge.

Pierson, Ruth R. & Chaudhuri, Nupur (1998) eds. *Nation, Empire, Colony—Historicizing Gender and Race*, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.

Scott, Joan W. et al (1997) eds. *Transitions Environments Translations—Feminisms in International Politics*, NY: Routledge.

West Lois (1997) ed. *Feminist Nationalism*, NY & London: Routledge.

Yuval—Davis, Nira & Werbner, Pnina (1999) eds. *Women, Citizenship*

and Difference, London & NY: Zed Books.
Yuval—Davis, Nira (1997). *Gender and Nation*, London: Sage.

注　释

[1]Viginia Woolf, *Three Guineas*, New York: Harbinger Book, 1938, p. 108.

[2]R. Radhakrishnan, "Nationalism, Gender, and Narrative", in Andrew Parker et aleds. (1992), *Nationalisms and Sexualities*, New York & London: Routledge, p. 78.

[3]同上。

[4]同上，第 80—81 页。

[5]LoisA. West, "Introduction: Feminism Constructs Nationalism", Lois A. West ed. (1997), *Feminist Nationalism*, New York & London: Routledge, P. xiii.

[6]参看 Kamala Visweswaren, "Small Speeches, Subaltern Gender: Nationalist Ideology and Its Historiography", Shahid Amin and Dipesh Chakrabarty eds (1997), *Subaltern Studies IX—Writings on South Asian History and Society*, Delhi: Oxford University Press, p. 88。

[7]"庶民能发声吗?"是斯皮瓦克著名的文章"Can the Subaltern Speak?"所带出来的问题，她从庶民妇女的文化再现，看到庶民可能不能够真正发声。文章见于 *Marxism and the Interpretation of Culture*, Cary Nelson & Lawrence Grossberg (1998) des. Urbana and Chicago: University of Illinois Press. pp. 271—313。

[8]见 Gail Hershatter (1999): *Dangerous Pleasures—Prostitution and Modernity in Twentieth-Century Shanghai*, Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 讨论庶民问题的文章是"The Subaltern Talks Back: Reflections on Subaltern Theory and Chinese History"。

[9]需要指出的是，沃尔拜在文章提到了伊瓦—戴维斯与安斯亚斯关于

妇女参与族裔和民族/国家计划的五种方式。这五种的分类来自这两位作者较早编辑的文集《妇女—民族—国家》（*Woman－Nation－State*，1989）的导论，跟我之前介绍的伊瓦-戴维斯在她们较后期出版的专著《性别与民族》所作的三种分类有所不同。

[10]Partha Chatterjee, "The Nationalist Resolution of the Women 's Question", Kumkum Sangari & Sudesh Vaid eds. (1990), *Recasting Women—Essays in Indian Colonial History*, New Brunswick, New Jersey: Rutgers University Press。

[11]陈顺馨：《强暴、战争与民族主义》，《读书》1999 年 3 月，北京：三联书店，第 20－21 页。

导言二：两难之间或突围可能？

◆ 戴锦华

女性主义和民族主义的并置似乎十分逻辑又不无荒诞。

在其运动和理论史上，女性主义与民族主义近似于一组二项对立式。像所有的二项对立式一样，它们事实上在充满了差异因素的理论表述、尤其是在实践的复杂层面上彼此介入、相互渗透，但却在其各自独立的表述系统中形同水火。

的确，在经典女性主义的立场上看来，民族主义、尤其是它的典型形态：国家民族主义，无疑是父权结构的集中体现，是社会压抑与暴力之源。在一个产生着深刻而广泛影响的欧美女性主义理论脉络中，女性主义成为对抗并超越民族主义的有效途径和可能性空间。以伍尔夫饱含悲慨的声明为标识，女性主义成为一种特定的国际主义立场与话语，国际姐妹情谊(international sisterhood) 成为其中感人至深的形态。

而在民族主义、国家民族主义的立场上，女性主义或则是一种可笑的无稽之谈，一种女人的无事生非或奢侈之想，或则是一种极端危险、极度可疑的鼓噪，或二者兼有。对女性主义竭尽讥刺、嘲弄之能事，做出种种轻蔑与无视之表情的国家民族主义，常常正是由于太过真切地体认到了女性群体、女性主义作为一股巨大而危险的潜流的存在。尽管没有任何一种现代民族国家的规划，可能无视女性作为社会构成和社会生产与组织的基本单元，但在民族主义的表述中，女性群体，且不论女

性主义，如果不是形同乌有，便是遭到有意识的控制和压抑。

然而，当人们将女性主义与（国家）民族主义理解、表述或体认为一组二项对立之时，一个潜在的前提，便是将女性主义和民族主义同样确认为某种具有本质主义特征的宏大叙述。在类似的视野中，对立双方的持论者，常常将其理论的“自我”，“本能地”设定为一个高度整合的、无差异的本体，而不是一个充满差异、且裂隙纵横的集合物，一个动态建构过程中的历史暂存，一种特定的权力/反抗结构中的表现系统。于是，对某种间或“典型的”女性主义立场说来，似乎女性是一个可以超越阶级、族群而存在的性别群体，一个被现代民族国家机器的暴力所侵害、被阶级叙述的截然、武断所割裂的群体。而忽略了性别群体始终是和阶级、族群表述一样，在作为有效的整合与抗争性的群体表述的同时，遮蔽并压抑了其中间或比其他整合性叙述更为多元的差异性因素。它同时忽略了女性主义的百余年的历史，始终是一个不断拓展、不断更生的历史。自我批判或自我更生，始终是女性主义最为突出的特征和力量。从先驱者最初的争取女权的社会运动始，直到今日，女性主义在不断的抗争与批判中，尝试建构和确立的，远不仅是女性群体自身的、更好的社会生存，而且是在资本主义父权结构、现代民族国家压抑体系之外，思考和探索人类生存的不同的空间与可能。同样，或许“典型的”的民族主义、尤其是国家民族主义立场，常常表现为对现代民族国家的“天然”合法性的笃信，相信具有高度同质性的种族群体，是现代民族国家得以建立并存在的基础。而忽略或可以遗忘了现代民族国家的民族同质性基础，事实上是一个诞生不过数百年的现代神话，而且是诸多现代神话中至为荒诞的一种。它相信被历史中的暴力、权力游戏中的诸多偶然所划定的国境线的神圣与绝对。于是，它

嘲弄、实则恐惧女性主义所揭示的民族国家内部的诸多压抑、差异因素之一：公民群体的半数——女性群体在现代民族国家内部所遭遇、面临的问题、或苦难；于是，它敌视、甚至仇恨国际姐妹情谊所标识、倡导的对神圣边境的越界；于是，它必然忽略女性群体、尤其是第三世界国家的女性，在现代民族国家的建立过程中所发挥的重要作用，进一步无视女性主义所尝试开拓和分享的新的社会前景及其可能。

在我看来，尽管女性主义与民族主义是完全不同、而且常常水火不容的表现体系，但它们的共同之处正在于，它们始终是具有高度社会性与实践性的体系。正是其实践性的特征，使之具有了极为复杂的多元性和极为丰富的差异性。女性主义与民族主义，非但不是一成不变、铁板一块的封闭系统，不仅其自身布满了纵横裂隙，充满了内在矛盾，而且在世界不同的区域、不同的社会历史时期，他们作为一面旗帜、一种称谓，与其社会实践内容的关联，始终是斯图尔特·霍尔所谓的“耦合”(articulate)。换言之，为这两面旗帜所标识的，常常是相当不同、乃至南辕北辙的社会实践内容。如果我们在任何意义上延续关于女性主义或民族主义的本质主义思维脉络，我们都将陷于一种永无终止的“鬼打墙”之中，而无从进入历史与社会实践自身，无从发掘其中潜在的思想资源，而且无从批判性地介入一个已然启动的历史进程：寻找相对于全球资本主义进程的、别样的世界与别样的可能。而对我说来，这最后一点才是女性主义的理论与实践的价值和目的所在。因此，我们选择和并置女性主义与民族主义的命题，并不是为了树立标靶，或仅仅铺陈一处论战的舞台，而是尝试通过女性的、第三世界女性的、关于民族主义的思考，展示这历史进程的多元状况，从而开启思想、批判与社会实践的更为广阔的空间。

这在中国的现实语境中尤为重要。事实上，中国的妇女解放运动正与中国百余年现代化历史相始终，中国妇女的全面解放则与中华人民共和国的历史相伴生，而欧美女性主义资源的再度进入，则贯穿着中国改革开放的历史。和大部分第三世界国家一样，而且更为突出，中国妇女解放与女性主义的历史，与中国作为现代民族国家的历史息息相关，又充满张力和冲突。社会主义的历史经验，则使得这份正/负关联更为紧密而繁复。而具体到当代中国女性主义的理论的译介和实践，则一如20世纪最后20年中，整个中国的社会实践与其中翻译的政治，其重要而基本的参数，是冷战、后冷战的历史、权力结构与思维模式。如果说，冷战的历史，曾以两大阵营间的“边境”区隔开了中国与欧美世界，遮蔽了中国朝向20世纪战后欧美社会与文化的视野，那么，于七八十年代之交再度开启的欧美（名曰“世界”）视野、并渐次被单一的美国视野所覆盖，却同时伴随中国视域里“广大的第三世界”图景的落幕或关闭。就后者而言，它仍是国家的，而非“民众”的或个人主体的选择与行为。与此相关的一个微观政治学的因素在于：迄今为止，中国的绝大部分的人文、社会学者基本上是通过中文世界获取自己的世界视野与理论资源；于是，翻译便在整个当代中国文化、尤其80年代以降，“走向世界”的知识、文化转型中，扮演了极端重要的角色。在此，我们且搁置一个关于中国翻译的政治所涉及的一个重要而基本的问题：翻译的着眼点与选择正与中国的国际视野的转移相吻合，全方位地转向欧美世界，而以英语著作作为基本的译介资源。当然，伴随着美国在世界范围内权力地位的直线上升，英文已全面确立了其国际工作语言的地位；但英文著作、翻译作为知识与思想的资源性存在，却仍明显地带有其地域性的限定，甚至无法真正呈现、覆

盖我们所谓的“欧美”——准确地说是西欧以及英文世界的“边陲”地带，澳洲、加拿大或爱尔兰的思想及知识状态。或许需要赘言，当我们开始以英语作为“中国走向‘世界’”的通衢大道的时候，这一带有区域性文化限定的语言资源，同时完全无视已在中国的国际视野的转移中被抹去了的、真正的“边陲”，那便是诸多以英语为官方语言或通用语言的前殖民地国家，尤其是印度、菲律宾、马来西亚等亚洲国家。我们几乎遗忘了一个基本的事实：“英语是一种亚洲语言”。我们同样暂且搁置新时期以来，关于西方理论的翻译介绍的“即兴”的状态。在此，我所要强调的是，20 世纪最后 20 年中，一个社会文化的奇观是，一边是渐次打开的国际视野，一边是在某种思维定式之下的被封闭的本土实践领域。我们对国外理论资源的引进、介绍，一方面将视野限定在欧美，主要是美国之上，一方面其选择、评判的依据，却基本上是中国本土的社会、文化需求。换言之，对国外理论资源的译介，建立在某种缺少充分自觉的“拿来主义”的基础之上。其结果是，在相当清晰、却不甚自觉的本土历史脉络和问题意识支配下的文化选择，却割裂了这些西来理论自身的历史和文化脉络。于是，这些断章取义、为我所用的国外理论，便在西化的总体氛围中，被绝对化，乃至神圣化或普泛化，成为相对于中国社会现实的“真经”。对于女性主义理论和民族主义讨论的介绍亦如此。

对于女性主义理论说来，一旦割裂了历史，我们便可能忽略了其发生、发展的脉络，忽略了其表述背后的现实诉求，正与欧洲原发资本主义的历史、现代性规划直接相关，而与我们自身的历史脉络存在着巨大差异。如果说，美国的《独立宣言》是在奴隶制的种植园经济的基础上、“在黑奴的脊背上签署”的，那么，法国乃至整个原发资本主义世界的《人权宣

言》，便是在女性的脊背上签署的。无论是“天赋人权”的论述，还是几乎所有关于“人”权的律令与实践，都先在地剔除了女性的社会性存在。女性，成为所有关于“人”的神圣表述中的“非人”，一个被内在结构而放逐的“元素”，一种“自我”内部的“他人”。因此，发生在19世纪末的女权运动，便成为欧美现代性规划建构内部的一次“内爆”，一次反现代性的现代性话语延伸，一次针对着现代性规划核心的、现代性话语的延伸和实践。作为现代性话语建构核心的国家民族主义话语中内在的父权、男权结构，因此而首当其冲。正是在这一脉络中，历经一个世纪的女权运动，终于以将女权纳入为“人权”表述的内在有机部分，而标志着一次划时代的历史推进。而在广大的第三世界国家，妇女解放运动则大都与民族解放运动、独立建国相伴生；而且极为有趣的，大都首先由男性启蒙思想家所倡导。妇女的悲惨命运与生存状况间或成为社会动员的有力方式之一，成为控诉前现代或殖民时代社会暴行的最佳例证，成为传播、印证现代性话语的成功途径。因此，第三世界女性主义，尤其是其早期的妇女解放运动或曰国家民族女性主义话语，尽管无疑带有战前民族动员、战后整合重建时所需的妇女劳动力的意图，但女性主义作为国家民族主义话语的动员与实践途径之一，它与民族主义叙述及其实践的关系，便显然大不同于欧美女性主义。而更为有趣的是，男性启蒙者的妇女解放的话语，尽管间或用于反殖的社会动员，却同时成就着一种对“进步、文明”的西方的臣服，一种后殖民时代第三世界国家普遍存在的文化父权结构。

然而，在这一第三世界的、“滞后”的或差异性的历史实践的过程中，一旦独立建国的社会实践成功完成，女性便成为一种在民族解放运动中为应对共同敌人的需要释放出来的“危

险的”社会能量或潜能，一种“必须”被第三世界的民族国家借重、整合、压抑的社会力量；欧美女性主义的理论与实践，便不仅再度成为第三世界女性的批判、反抗的思想资源和对抗国家民族主义的压抑结构与力量的实践参照，而且成为对抗现代社会、现代性规划深刻内在的男权结构的理论武库。

但复杂之处在于，刻意强调历史经验的差异，强调“民族特色”，强调民族命运与生存的现实，始终是第三世界国家内部的男性利益集团及男性知识分子应对、压抑女性群体自觉意识与反抗实践的重要的社会修辞方式；而对抗这一意图的第三世界女性主义实践，则可能在无保留地借助、认同欧美女性主义理论的同时，遮蔽了前现代或殖民主义的历史记忆，遮蔽或无视欧美女性主义在其发生、发展过程中的阶级事实和阶级差异，遮蔽了第三世界国家始终面对着的全球资本主义的不均衡结构。直接关系到我们所讨论的议题，当女性主义成为对抗或解构国家民族主义话语的实践可能的同时，我们必须拒绝忽略了第三世界民族主义在其实践层面的复杂功用。在此，我们姑且搁置是否可能存在着某种“民众的民族主义”的理论与实践的探讨，仅以第三世界国家频发的“爱国民主运动”——既是对欧美新殖民主义策略的揭露，又是对本国政治压迫力量的反抗——为例，便可窥见这一复杂议题的一隅。因此，第三世界女性主义实践，始终是在多重的内在与外在、自我与他人的坐标中不断定位其自身。

联系着民族主义的命题，就中国的女性主义社会与文化实践而言，一个必须警惕的历史与现实遮蔽在于，如何记忆冷战的历史，如何对抗和警惕冷战的思维定式及后冷战的主流意识形态实践。从某种意义上说，和大部分社会主义国家一样，新中国的历史同时是妇女在政治、经济、法律的层面上全面获得

平等权利的历史。如上所述，中国妇女解放的历史和论述更为直接而紧密地联系着中华人民共和国作为一个现代民族国家、尤其是作为一个社会主义体制的现代民族国家的历史及其变迁。欧美女性主义理论作为一种重要的思想与实践资源的再度引入，则伴随“新时期”中国“改革开放”、“走向世界”的历史进程。同时，也和大部分昔日社会主义阵营中的国家一样，中国女性主义理论的实践介入，却迥异于非社会主义国家，不是以男女平等、而是以对性别差异的强调为开端。其直接的对话对象，无疑是建构在阶级论基础上的、否认性别差异的社会结构。毫无疑问，女性主义的又一次进入，不仅标识着中国女性群体/自我意识的觉醒与深化，而且使我们获得了新的反思与观照角度，去指认作为国家体制的性别平等背后的、潜在的压抑机制。从某种意义上说，20 世纪七八十年代之交，女性主义框架内的中国妇女议题与民族主义的话语再度呈现了落差与张力。然而，必须指出，参照着冷战的历史与记忆，中国在女性主义旗帜下展开的种种话语与社会实践，却一如始于七八十年代之交的中国社会的全面变迁，难于整合在一个线性的历史进步的和谐叙述和平滑曲线之中。首先，不甚自觉的“为我所用”的译介选择，在事实上拾遗补阙的指向上，大致锁定在欧美、尤其是法国女性主义（经由英语中介）的主要脉络之上，而基本忽略或无视于百年女性主义运动与理论史所形成的极为复杂错综的多重脉络和面向，尤其不关注其中对于社会平等的强烈诉求和呐喊——因为这对于我们彼时的社会现状而言，已是无须多论的社会事实。其次，彼时彼地，女性主义的潜在议题和主要目标，是质询以阶级论为统驭性前提的国家建制中的“解放的妇女”所面临的新的压抑，因此其选择和取舍，便必然强化或曰凸现了某个女性主义脉络——在此，主要

是欧美白人中产阶级知识女性所首倡的女性主义理论——对阶级议题的拒绝和无视。因此，对类似理论资源的截取，尽管仍不无种种现实错位、仍相当直接应对了中国城市知识女性的社会生存问题和文化困惑，因此成为具有相当的启示力和批判性的思想资源，却因此而形成了对更广大的中国妇女——城市下层的劳动妇女与乡村妇女议题的搁置乃至遮蔽，忽略或遮蔽了城乡劳动妇女在某种程度上依然获得的社会权利与亟待改善的社会生存与国家体制间的深刻的依存关系。从某种意义上说，一如中国朝向发达国家的国际视野的开启，同时伴随着第三世界视野的落幕或关闭，以中国知识女性为代表的女性群体再度浮出水面，却同时意味着中国劳动妇女群体的社会生存图景渐次沉没于文化地表之下。迄今为止，对冷战年代的包括女性与民族主义在内的诸多社会问题的批判性反思不仅远未完成，有些尚未提出并展开。但这一批判性的反思绝不意味着一个将其扁平化、乃至妖魔化的新意识形态过程。一如没有一种遗产不包含着对债务的继承，也没有一种承接下的债务，不带有遗产的意味。而中国妇女获取全面解放与平等权利的事实，则是那个年代留给我们的重要的精神与现实遗产。继承这份遗产，同时意味着承接了清算并偿还债务的工作。深入思考并展开这一历史与现实中的女性与民族主义的理论与实践命题，便是其中紧迫而富于挑战性的命题之一。

就20世纪最后20年的中国社会而言，女性主义的理论与实践所面临的，是一个远未错综庞杂的现实情境。尽管同样负面参照着冷战年代的历史记忆，但女性主义对昔日国家民族主义建制的反思，却与男性的或非女性主义知识群落的同一批判间，呈现了鲜明的差异和落差。在女性或女性主义的立场上望去，起始于七八十年代之交的中国社会变革，或可视为包容男

权秩序于其中的秩序重建的过程。其中历史清算的进程，迅速由社会抗议、批判转而为新的主流意识形态与社会秩序的建构过程，我们或许可以称之为男权秩序对父权逻辑的内在更迭或替代。在社会的主流思潮中，不是解放的妇女所面临的社会问题，而是妇女解放自身，成了历史清算之“代价论”讨伐的对象。于是，女性主义的理论与实践，便面临着来自历史与现实建构力量中的多重敌手，它与不同脉络中的民族主义叙述的复杂的张力与共谋关系渐次呈现出新的紧张。而在另一层面上，伴随着中国对全球化进程越来越深的介入，中国社会所面临的阶级分化、地区发展的不平衡状态的加剧、剩余劳动力问题的凸现，我们依照昔日现实所选取的女性主义资源，便不仅无力面对新的社会现实与女性问题，而且间或由于它先在的盲区而不期然加盟于新的压抑与遮蔽机制。同样作为一个新的挑战，便是包括女性主义在内的诸多批判性的思想资源与实践脉络，在全球化的权力格局中，尝试成为一种另类全球化的努力；但也同样必须警惕其作为“后冷战”时代继续延伸的冷战式的国际政治介入中国现实的切口。并存的现实挑战还在于，勃兴中的大众文化工业，不时以其极为健硕的胃口，吞咽、消化包括女性主义在内的批判性社会力量，将其演化为某种无害的文化时尚与时髦点缀。

就今日女性主义与民族主义的命题而言，一个必须正视的问题是，全球资本主义化的进程，正以摧枯拉朽之势，跨越昔日民族国家的疆界，改写着现代民族国家的意义。在全球化的趋势面前，现代民族国家，究竟主要是一个内部压抑的结构，还是一个对外反抗一极化世界强势的单元？或者是二者兼有？在一个全球性的人口流动，一次主要是第三世界朝向第一、第二世界的移民潮面前，民族主义或民族认同是否具有了相当不

同的实践意味？面对制造和加深着全球、尤其是第三世界、第三世界妇女苦难的新自由主义逻辑（它的另一个称谓："华盛顿共识"），是否提示着美国作为超级"民族"国家，一个"新帝国"的意义？一个或许并不出自昔日左翼阵营的思想与实践资源究竟何在？在面临威胁、因而强调民族认同与内部整合与向心力的民族国家内部，或者在推进全球化进程，合谋于跨国资本集团以获得新的财富、利益分配的民族国家政权之中，女性主义与民族主义之间的关系，究竟是冲突、合谋？还是存在着别样的可能？女性主义，不一定是欧美"原装"的，而是在更多另类抗衡实践中浮现的女性主义的诸多脉络，是否正是创造这一新的可能与资源的途径之一？

于笔者看来，伴随着昔日社会主义阵营的解体、冷战年代的终结而到来的，是某种意义上的批判性思想资源的枯竭。一种思想的瓶颈状态重合于全球性社会问题的现实瓶颈状态。其中女性作为现代社会秩序中的"自我"的"他者"，女性主义作为解构与建构性的思想资源的意义，正在变化的全球语境中凸现出新的突围与实践的意义。不是冷战思维中的非此即彼的二元结构，不是包罗万象、包治百病的全面社会解决方案，而是开启另类选择、另类实践与想象的灵感来源之一。多极、多元的世界，不是对一极、一元世界的复制与分享，而是对一个可能消除苦难、包容差异的全新空间的想象。

因此，我们在这个文集中，更多地选取来自第三世界的女性主义文本，基于第三世界现实的、对女性主义与民族主义的批判性思考。它不仅旨在补充、提供女性主义思想资源的不同脉络，也旨在重新打开我们朝向第三世界，朝向我们或可分享的历史经验、思想积累的视野。"另一个世界是可能的。"——

这不仅是一种期待和梦想，而且是一个已然开启的历史进程。第三世界的、我们的思考，关于女性主义与民族主义的思考和实践，便是其中重要的组成部分之一。

2003 年 8 月

于北京

目　录

导言一：女性主义对民族主义的介入/陈顺馨　1

导言二：两难之间或突围可能？/戴锦华　27

1. 性别和民族的理论　1
伊瓦－戴维斯（Yuval-Davis，Nira）著
秦立彦 译　陈顺馨、陈敏娟 校

2. 妇女、族裔身份和赋权：走向横向政治　41
伊瓦－戴维斯（Yuval-Davis，Nira）著
秦立彦 译　周燕珍、陈顺馨 校

3. 女人与民族　69
沃尔拜（Walby，Sylvia）著
吴晓黎 译　潘永忠 校

4. 沉默的问题：分治、妇女与国家　98
布塔丽娅（Butalia，Urvashi）著
李玉霞 译　刘健芝、许朗养 校

5. 南斯拉夫分裂后的国家战争中的强暴、女性主义和民族主义 124
班德利（Benderly，Jill）著
梅园鼐 译　张彩云 校

6. 情感的民族主义 143
克内则威克（Knezevic，Djurdja）著
北塔、薛翠 译　陈惠芳 校

7. 移动的沙洲：巴勒斯坦解放运动中女性主义和民族主义的联系 154
格拉克（Gluck，Sherna B.）著
海苑苑 译　陈顺馨、周燕珍 校

8. 诉说空间：巴勒斯坦妇女与民族叙事的产生 189
雷雍（Layoun，Mary）著
秦晶 译　许宝强 校

9. 女性身体和“跨民族”生育；或不叫强暴的强暴？ 213
雷雍（Layoun，Mary）著
宋旗 译　陈惠芳 校

10. 滴血之喻与平常事物的其他寓意 234
普洛宾（Probyn，Elspeth）著
黄逸含 译　陈顺馨、薛翠 校

11. 妇女与民族 255

查特济（Chatterjee，Partha）著

杨凯 译　薛翠、陈顺馨、陈敏娟 校

译后余话 288

附：人名英汉对照表 296

1. 性别和民族的理论

◆ 伊瓦—戴维斯（Yuval-Davis，Nira）著
◇ 秦立彦 译　陈顺馨、陈敏娟 校

> 如果女人不愿意作母亲，那么国家也将衰亡。[1]
>
> 民族的母亲，即女性这个整体，是我们斗争中的巨人。[2]

本书[①]写的是两性之间的关系，以及两性关系与民族活动、民族运作之间的相互影响过程。本书的重点是女性的地位和如何理解女性的位置这个问题，但男子及男性特质对本书来说也是至关重要的。我的希伯来大学的一个社会学老师艾里克·柯恩（Eric Cohen）常这样说："在谈论女性的时候如果闭口不谈男性，就好比用一只手鼓掌似的。"过了这么多年后，我已经开始摈弃自己在那儿学的很多东西，但我仍很同意这位老师的说法。"女性"是个相对的范畴（category），必须相对男性来进行分析和理解，而且，本书的一个重要观点是，民族性的建构一般跟"男性"和"女性"的特定观念有关。

本书的认识论基础是这样的：知识是特定环境的产物（Haraway，1990），从一个视角得出的知识不可能"尽善尽

---

① "本书"指的是 Yuval-Davis（1997）：*Gender and Nation*（London：Sage）。共 6 章，本文是第 1 章"Theorizing Gender and Nation"。

美”（“finished”）（Hill-Collins，1990）。在写本书之前和写作过程中，我读了很多学者和活动家站在不同立场上写的书和论文。虽然如此，我仍很清楚本书的角度不可避免地受到我本人特定的位置的影响。在解释很多理论观点时，我举的不少例子都是我所生活的社会（主要是以色列和英国）中发生的事情，或者是跟我关系密切的同事或朋友（在序言中我提到了他们）所在的社会中发生的事。但我相信，“不尽善尽美”（“unfinished”）并不等于“站不住脚”（“invalid”），因此我才有勇气写这本书。

大多数关于民族和民族主义的权威理论（比如 Gellner，1983；Hobsbawm，1990；Kedourie，1993；Smith，1986；1995），有时甚至包括女性写的书（比如 Greenfeld，1992），都忽略了两性关系与之的相关性，认为这个问题跟民族理论是毫不相干的。这是很值得注意的，因为民族主义的一个重要流派“原生论者”（“primordialists”，）（Geertz，1963；Shils，1957；Van den Berghe，1979）认为国家是个自然、普遍的现象，是血缘关系的“自然”延伸。

在谈论到民族的“生产”和“再生产”问题时，民族主义文献一般都不提女性，相反却提到民族中的官僚或知识分子。阿明（Amin，1978）和祖拜达（Zubaida，1989）等人做的唯物主义分析认为，在民族（以及族裔）的意识形态和界线确立和再生产的过程中，国家官僚机构或其他国家机器起了最重要的作用。尽管公民社会也有民族和族裔的分化，但不同集团在国家拥有的权力的不同，决定了社会中占主导地位的民族精神的性质。

其他民族主义理论家和知识社会学的理论家，比如盖尔纳（Gellner，1983）和史密斯（Smith，1986）则强调说，在民

族主义意识形态生产和传播的过程中，知识分子，尤其是受压迫团体中的知识分子，起了特别重要的作用。这些知识分子被排斥在占统治地位的知识圈之外，也没有利用国家机器的公开渠道，于是他们“重新发现”了“集体记忆”，把大众口头传播的东西和语言变成了书面语言，描述出一个“民族的黄金时代”。这个“黄金时代”要么是“神话”式的，要么是“历史性”的，总之发生在遥远的过去。而这种重构正好成为民族理想的基础。

但是，从生理学上、文化上和象征意义上实现了国家的“再生产”的是女人，而不（只）是官僚机构和知识分子，这是本书要阐明的。那么，在众多理论家对民族主义现象进行理论化的过程中，为什么都把女人“隐藏”起来呢？

卡洛尔·帕特曼（Carole Pateman，1988）和丽贝卡·格兰特（Rebecca Grant，1991）的解释大概可以用在这里。帕特曼研究了经典的“社会契约”论。那些理论影响很大，是人们理解西方社会秩序和政治秩序的基础。它们把公民社会分成了公共领域和私人领域，妇女（和家庭）处在“私域”中，而“私域”是没有政治意义的。帕特曼和其他女性主义者对这一模式及公域/私域的划分提出了挑战。帕特曼称：

> 如果没有私人领域，就无法全面理解公共领域，这两个部分是互相依赖的。同样，如果没有这两个部分，就无法理解最初的“社会契约”的含义。公民的自由依靠的是父权制下的权利（1988：4）。

由于民族主义和国家一般被当作公共政治领域的一部分，所以妇女被排斥在公共领域之外，也使她们被排斥在“民族主

义”和“国家”这些话语之外。

在帕特曼之后，格兰特（1991）就妇女为什么被放置在相关的政治领域之外这一问题，作出了有趣的解释。她说，在霍布斯（Hobbes）和卢梭（Rousseau）的基本理论中，说到想象中的自然状态如何向有序的社会过渡的时候，都完全是从他们认为是自然的男子特征（即霍布斯所说的男子的侵略性，卢梭所说的男子的理性）出发的。妇女不是这一过程的构成部分，也就被排除在社会之外，依旧贴近“自然状态”。霍布斯和卢梭以后的理论都把这些假设当作了不言自明的前提。

这些都是有性别盲点的民族主义理论，但也有一些引人注目的理论家提出不同的理论，他们是巴里巴尔（Balibar，1990a）、查特济（Chatterjee，1990）和摩斯（Mosse，1985）。他们的创见主要受到这一领域中一批人数虽少却不断增长的女性主义学者的影响，包括安罗（Enloe，1989）、加亚瓦德娜（Jayawardena，1986）、坎迪约提（Kandiyoti，1991a）、帕克（Parker，1992）、帕特曼（Pateman，1988）、伊瓦－戴维斯（Yuval-Davis，1980、1993）、伊瓦－戴维斯和安斯亚斯（Yuval-Davis and Anthias，1989）等人。但是，牛津大学出版社 1994 年出版的读本《民族主义》（*Nationalism*）（主编是 John Hutchinson 和 Anthony D. Smith），只收录了一篇关于民族主义和性别关系的文章，而且还把它放在该书的最后一部分“在民族主义之外”中。我想这一点是很能说明问题的。那篇文章摘自伊瓦－戴维斯（Yuval-Davis）和安斯亚斯（Anthias）1989 年写的一本书《妇女－民族－国家》（*Woman－Nation－State*），牛津大学出版社《民族主义》的编者们是这样介绍这篇文章的：

> 妇女，作为文化意义上的和生物意义上的民族再生产者和民族价值的传递者，进入了民族领域，这也重新界定了民族和族裔的内容和界限。(1994：287)

但是，妇女当然不是刚刚“进入”民族领域，而是一直都在这一领域中，并且对民族的建设和再生产起了决定性作用。但是，把妇女明确地纳入民族和民族主义的分析话语中，的确只是最近的事，而且力量不大。

本书将系统地考察性别关系对民族主义计划（nationalist projects）的几个重要方面：民族再生产、民族文化和民族成员身份，以及民族冲突和战争所作的重要贡献，目的是促进从性别的角度对民族和民族主义的分析、理解。

本书清楚地把民族主义计划同“民族国家”（nation-state）区分开来，强调“民族”的成员可以是在国家之中、国家之上和跨国家的，因为民族的界限一般很难与所谓“民族国家”的界限吻合。在阅读本书的时候，读者会看到，我的分析是解构主义的。同时，我也拒绝那种极端后现代主义观点，即认为当代公民都是无根的“自由的、漂浮的能指”（Wexler，1990）。相反，我强调，社会和经济权力关系、横切社会的各种划分是极为重要的，任何具体的、历史的、社会的范畴都是嵌在这些网络之中的。这些社会划分各有其组织形式、实验形式和表现形式，这会影响到它们与其他社会关系和行动的联系（Anthias，1991；Brah，1992）。这些形式并不彼此等同，有着不同的本体论基础（Anthias 和 Yuval-Davis，1983；1992）。

而且，我也不完全同意说我们都处在“后现代时期”。后现代主义有一个自以为放之四海而皆准的前提，那就是认为我

们都已经走完了“现代时期”。尽管全球化过程正在加速发展，这一假设仍是“西方中心”的[3]。况且，尽管拉丹西（Rattansi）大力鼓吹“后现代主义框架”（1994：16－17），他还是不得不承认，很多他和其他人宣称是后现代时期的特点，也存在于其他社会形态。他声称“主体”和“社会”必须是非中心（decentre）和非本质化（de-essentialize）的，声称时空是“社会、主体性和身份形成过程”的组成部分和特征，并应该“切入性和性别差异问题”（这是女性主义者对任何时代的任何社会进行分析的基础），这在我和其他一些人看来，只是好的社会分析应有的。而且，无论南北，在所有的宗教中，原教旨主义都在发展，在这种情况下把当代社会说成是“宏大论述”（grand narratives）终结的社会，显得有点荒谬。另一方面，历史上即便是社会中最占统治地位的“宏大话语”，对于具有不同地位的社会成员来说，也从不具有一样的控制力。

在这样的前提下，本书旨在介绍一种框架，以讨论和分析性别和民族的话语如何以不同方式互相重叠、互为建构。但在开始讨论这一命题之前，有必要分别审视一下这两个话语，本章下两节讨论的就是这两个问题。有关“性别”的讨论，重点将是一些理论问题，围绕的是“女人”这个范畴以及“性”（sex）和“性别”（gender）这两个概念之间的关系。如果想分析男女之间的关系与各种民族主义计划和过程之间是如何相互影响的，以及在民族主义话语之内关于女性特质和男性特质的观念是如何建构的，都应该首先理解“女人”、“性”、“性别”这些范畴。

在讨论“民族”的概念时，必须一方面联系民族主义意识形态和民族主义运动，另一方面联系国家制度。民族定位于具体的历史时刻，是由不同的集团因争取霸权地位所生产的不断

变化的民族主义话语所建构起来的。只有在这样的背景中，才能理解民族的性别属性。

在这两部分之后，本章最后的篇幅会用来描述性别和民族之间的主要交叉点（本书以下各章分别仔细考察这些交叉点），先从女人在生理学意义上作为民族的“再生产者”说起，然后说到女人在民族文化中的地位，再说到通过公民权利和义务构建的民族性，是如何被赋予性别内涵的。本书的倒数第二章考察了军队、战争与性别的关系，最后一章以考察女性主义和民族主义之间的复杂关系，提出横向政治（transversal politics）作为女性主义政治的模型作结。这一模型既考虑到妇女之间的民族差别，也考虑到其他形式的差别，同时又不至落入“身份政治”（identity politics）的陷阱之中。

分析女人和性别关系

女性主义文献浩如烟海，种类繁多。尽管如此，我们仍可以把这些文献关注的主要事情大致归纳为三个主要问题。其一，它们都试图分析女性主义者普遍关心的问题：为什么妇女受到压迫？她们是怎样被压迫的？人们试图找出是什么原则决定着男人和女人之间的权力差异。自从女性主义理论开始问世，“父权制”（patriarchy）（Eisenstein，1979；Walby，1990），或一些人称之为性/别体系（the sex/ gender system）（Rubin，1975）或“性别体制”（“gender regimes”）（Connell，1987）的理论，一直是其核心部分。在这些分析中，最关键的内容就是指出社会范畴的二元建构：公共领域/私人领域、自然 /文明等。

第二个问题涉及男女差异的本体论基础：这些差异是由生

理学决定的，还是由社会决定的，抑或是两者共同决定的？关于这一问题的讨论一般被称为“性和性别的讨论”（Assiter，1996；Butler，1990；Delphy，1993；Hood-Williams，1996；Oakley，1985）。随着后结构主义和后现代主义分析架构的兴起，“女人”和“男人”这些范畴的基础和界限都越来越受到质疑（Barrett 和 Phillips，1992）。

在早期的女性主义文献中，存在一些比较简单化，甚至是以某族裔和西方为中心的看法。第三个问题在很大程度上是对这些看法的一个反动。它关注的是女人彼此之间和男人彼此之间的差异，以及这些差异对广义的性别关系的影响。最先提出这个问题的，主要是一些黑人女性和少数族裔女性（hooks，1981），后来，解构的后现代女性主义者把这个问题纳入她们的讨论中去（Barrett，1987）。

由于本章篇幅有限，我甚至无法系统回顾一下关于这三个问题的所有争论。但是，要想对本书的内容进行任何讨论，都标志着在这三个问题上采取某种立场。看来我有必要简短提一下这些立场。

女性为什么受压迫，很多人都认为这是因为女性处在跟男性不同的社会领域中。两类二分化的领域是公共/私人和自然/文明。很多女性主义文献指出女性“被埋藏在历史中”这一事实（Rowbotham，1973），但在反对这一事实之余，却接受男性在公共领域中活动、女性在私人领域活动是自然的这样的看法。

在本书关于公民权那一章（第 4 章）中，我将说到公共领域/私人领域二分法的某些问题，以及这些问题与作为公民的妇女之间有什么关系。我将说到，这个二分法在很大程度上是人为制造出来的，而且跟特定性别和族裔有关，并常被用来剥

夺妇女的自由和权利（Phillips，1993：63）。此外，有人宣称（Chatterjee，1990），对于分析后殖民国家的公民社会的建构，公共领域和私人领域之间的划分是不足的；一种非西方中心的性别关系分析，就不能假设公私领域之间的界限自然存在。

在社会科学文献（包括女性主义文献）中，有很多把女性定位在男性的对立面的二分法，公/私的二分法只是其中之一罢了。另一个就是自然/文明二分法。女性被界定为“自然”的，这不仅是女性被排除在“文明的”公共政治领域之外的原因（Grant，1991），还被用来解释，为什么在所有文化中，妇女的社会价值都不如男子。西蒙娜·德·波伏瓦（Simone de Beauvoir）说：

> 男子之所以高于禽兽，不是因为他能哺育生命，而是因为他敢于拿生命冒险；就是因为这个原因，人类中处于优越位置的，不是那个能生育的性别，而是那个能屠杀的性别。（转引自 Harding，1986：148）

谢莉·奥特纳（Sherry Ortner）（1974）更概括说，女性常被等同于“自然”，而男性则被等同于“文化”，原因是在生育的时候，女性自然地创造了新“事物”，而男性则自由地（或是被迫地）创造文化。因此，妇女被更多地局限在家庭领域中，抚育还没有进入社会的孩子。由于不管哪里的人都认为自己的文化产物是高于自然界的，每个文化都以控制或超越自然为目的，这样，妇女的象征地位自然就降低了。在古达尔（Goodale）（1980）之后，亨利艾塔·莫尔（Henrietta Moore）（1988）也指出了一个进一步巩固妇女被贬低的象征地位和她们与自然相联系的“污染”概念，因为妇女行经或产后流血常

被认为是一种“污染”。但是，莫尔指出，这些普遍的对妇女地位的看法有一些问题，即假设所有社会都是一样的，而忽视了不同社会之间的差别。这些看法也假定了西方关于“自然”劣于“文明”的特定文化观念是普遍的，是所有社会共有的。最后，它们还假定，在估计自己和另外一个性别的价值时，社会的不同成员（包括男性和女性）之间是没有差别的。这样的话，社会冲突、控制、反抗——更重要的，社会变革等观念都被抹杀了。而且，试图寻找一种能解释妇女从属地位的普遍的、“根本”的原因，也把我们的注意力引向了别处，而不是关注不同社会、不同历史中性别关系的构造方式和再生产方式。

同样的批评也适用于女性主义理论家广泛使用的“父权制”，这一概念对妇女在社会的从属地位的产生，作了一种普遍化的解释。

20 世纪 70 年代和 80 年代，女性主义政治被整齐地划分成不同的流派，包括自由主义（liberal）、社会主义（socialist）、基进主义（radical）派和有时称为双系统（dual-system）的女性主义（Walby，1990）。这些思想流派之间的区别主要在于对“妇女受压迫的根源”——是法律、资本主义、还是坚持自己特权的男人——这论题的不同看法。还有很多人讨论到马克思主义和女性主义之间“不幸的联姻”（Hartman，1981），以及人们应该如何参照阶级剥削来理解父权制压迫。

“父权制”这个提法本身就很有问题。尽管人们常常承认，“父亲”即家长的统治，传统上来说不仅施加于女性，还施加于年轻的男子，而这种理解似乎没有起什么作用，这个词还是成为普遍接受的女性主义术语。也曾有人把这个词用在更复杂的理论模式中，比如西尔维亚·沃尔拜（Sylvia Walby）的著

作（1990，另见 1989 年的《社会学》专刊）。沃尔拜区分了不同社会领域中“父权制”的不同运作形式，这些领域包括就业、家庭生产、文化、性、暴力、国家。但即便如此，人们仍把“父权制”这个词当作一个概括性的女性主义词汇来用。这种概括性的用法也有例外，有时候“父权制”被划定在特定的历史时期或特定地区。比如，在帕特曼（1988）的著作中，“父权制”是前现代时期所特有的。她认为，在现代的自由国家中，“父权制”已经变成了“兄弟制”（fraternity）。在“父权制”中，父亲（或以父亲形象出现的国王）既统治着男人，也统治着女人。而在“兄弟制”中，男人取得了在私人家庭领域中统治自己的女人的权利，而在公共的、政治的领域里，男人之间达成了契约，彼此建立了平等的社会秩序。

另一方面，瓦尔·莫格哈达姆（Val Moghadam）（1994）则循着人口统计学家约翰·卡尔德威尔（John Caldwel）的观点，把“父权制”限于特定的地理区域，即“父权制地带”。这一地带从北美经过中东，一直到印度次大陆的北部平原和中国的部分农村。在这个“古典父权制”地带中（Kandiyoti，1988），由家长统治的大家庭是社会的基本单位。这样的家庭中，年纪大的男人统治着其他所有人，而家庭荣誉跟女人的“贞操”观念密切相关。

把“父权制”限于某些社会制度、历史时期和地理范围中，的确可以在某种程度上区分不同社会中不同的社会关系形式，但这一分析工具仍是过于粗略的。比如，它与下面这一事实是无法调和的：在大多数社会中，某些女人可以控制某些男人，也可以控制另一些女人。它也没有考虑到下面这一点：在具体情况下，妇女的受压迫地位常常是跟其他形式的社会压迫和社会分化盘根错节地纠缠在一起的。

这就是为什么在另一本书中，弗罗亚·安斯亚斯（Floya Anthias）和我摈弃了那种把“父权制”看成独立于其他社会体系（比如资本主义和种族主义）的看法（Anthias 和 Yuval-Davis，1992：106—109）。相反，我们认为，妇女受压迫的地位是某地或某时特有的，是社会关系的有机部分，与社会中权力和物质资源的分配密切相关。尽管性别、族裔和阶级是具有不同本体论基础的话语，但在具体的社会关系中，它们是纠结在一起的，彼此成为对方的表达形式。它们不应被视为附加物，某一种话语不能抽象地凌驾在其他两种之上。正如阿弗塔·布拉赫（Avtar Brah）所说（1992：144），我们一定不能把各种压迫分割开来。在“父权制”的理论化过程中，性别关系最终或至少（不明显地）被简化及孤立起来，成了生理学上性别差异的必然效果，即便最精细的父权制理论（Ramazanoglu，1989；Walby，1990）也是如此。这样的理论显然不能反映事实。与“父权制”的提法相反，在确定性别关系的时候，妇女一般不只是被动的接受者和局外人。更重要的一点可能是，即便在同一社会中的某个特定时期，也不是所有的妇女都受到同样或相同程度的压迫，和/或处于相同的从属地位。

但这并不是说，在不同的社会和这些社会内部的不同处境，并不存在霸权的社会话语和践行。这些话语和践行，把性别差异联系到生育上去，进而确立有关的表现方式。歌勒·鲁宾（Gayle Rubin）（1975）把它们称为“性/别体系”。12 年前，康奈尔（R. W. Connell）（1987）在他那类似的“性别体系”中，略去了自然的、生理学意义上的“性”。当代关于性/别的讨论走到今天，有人认为，或许应该对“性”和“性别”的观念都说再见（Hood-Williams，1996），只集中关注“差异”。

女性主义者在讨论男女之间差异的本体论基础时，提出了一个核心命题，那就是差异是否固定不变。女性主义政治从一发轫，就有赖于区分“性”和“性别”，声称劳动分工、权力和性情并不是由生理学决定的（“性”），而是由社会建构的（“性别”）。这使得各种流派的女性主义者都宣称，妇女的社会地位可以——也应该——朝性别平等的方向转变。这是女性主义者“在描述社会、家庭以及/或关于主体性的话语建构时，使用的一个核心的解释和组织的理念”（Gatens，1991：139），而且以这一理念抵御“生理简化论的危险”（“danger of biological reductionism”）。

克里斯汀·德尔菲（Christine Delphy）（1993）曾概述“性”和“性别”的讨论的发展过程。她认为，这一讨论上承玛格丽特·米德（Margaret Mead）的著作、关于性别角色的帕尔森式（Parsonian）理论，下启安·奥克雷（Ann Oakley）那部具有划时代意义的作品《性、性别和社会》（Sex，Gender and Society，1985）。这一讨论的发展趋势是越来越否定男女在劳动分工和心理上的差异是自然的，而强调文化这个变量。但德尔菲认为，这些著作以及后来的女性主义著作并没有质疑性别是以自然的、性的（sexual）二分为基础这个假设。朱迪斯·巴特勒（Judith Butler）补充道，如果认为“性别”是“文化”造就的，正如“性”是“大自然”造就的话，那么，“就不是生理学来决定我们的命运，而是文化决定我们的命运”（1990：8）。

这最后一点至关重要，我将在关于文化那一章（第3章）加以详细讨论。不过，与此讨论密切相关的一个事实是，尽管德尔菲和巴特勒在理论上有巨大差异，她们都指出“性别先于性”（“gender precedes sex”）以及社会劳动分工的文化建构

(Delphy) 和意义的文化建构论 (Butler)，是性差异被建构(和利用) 为“自然”和“前社会”的基础。一些所谓“客观”的实验，试图从有无 Y 染色体来决定一个人是男是女，或者是最近一些人如古德弗娄 (Goodfellow) 和他的研究队伍，考虑到这一方法在某些人身上得出模棱两可的结果，在 1991 年开始以一种特殊的基因比，如 SRY 进行测试。但是，正如胡德·威廉斯 (Hood-Williams) 指出的，这项科学活动是同义反复的，并陷入逻辑上的循环论：科学家必须首先知道什么是(社会意义上的) 男性，然后才从基因上来提出证明 (1996：11)。正如福柯 (Foucault) (1980a) 和拉克尔 (Laqueur) (1990) 所指出的，认为有必要把每个人定为男人或是女人，本身就是有历史局限性和文化局限性的。

安斯亚斯和我 (Anthias 和 Yuval-Davis，1983：66) 曾指出，生理上的性差异或再生产并没有必然的社会效果，因此为社会意义上的性别提供的物质基础，并不等同于如生产为阶级提供的物质基础那样。有些分析试图在再生产的社会关系中找出一种女性主义的唯物论解释 (feminist materialism)，但我们认为这是把一种唯物论的设想强加在不同的对象身上的做法，不恰当地把一套用语进行再生产。

“性别”不应当被理解为男女之间的一种“真实的”社会差异，而应被理解为一种“话语方式”。这一“话语方式”是跟不同的主体群有关的，这些群体的社会角色由其性/生理差异决定，而不是由其经济地位或其在族裔、种族群体中的成员身份所决定的。性差异也应该被理解为一种话语方式，在这一话语中，不同的社会主体群被界定为拥有不同的性/生理结构。换而言之，无论“性别”或者“性”，都可以理解为话语方式，只是有着不同的议程而已。

如果我们说“性”和“性别”的意义都是一种话语建构，它们的性质都是非自然存在和非本质化的，那么，这两个建构之间的界限就变得模糊起来。但是，任何一个在非英语语系国家介入女性主义政治的人都知道，女性主义者最重要、最急迫的一个任务就是在本地语言中“发明”一个词来表述“性别”。除非把“性”和“性别”的话语区分开来，不然，生理学就会被建构为该社会的道德和政治话语的终点。

然而，把性和性别的界线模糊化的意见，可以从理论和政治上的层面提出。加顿斯（Gatens）指出，一种关于性和性别的非本质化理论取向可能包含了

> 一个未经分析和论证的前提假设，那就是身体和心理都是后天的一块被动的“白板”。也就是说，对性别理论家来说，男人和女人的精神都是中性的、被动的东西，一种空白状态，各种社会“教训”就刻写在这块白板上。在他们看来，身体是这些“刻写的教训”的被动中介。(1991：140)

从这儿到“政治正确性”就直接便当了。如果能造出一个合适的“斯金纳箱子”（Skinner box），为年轻人社会化和对老人进行“再教育”提供所需的环境条件，那么，所有的男人和女人就变得平等，因为他们原则上已经一样了。

加顿斯在批评这类想法时说，这种想法的基础是把社会理论简单地二分为环境决定论和本质论，并指出至少身体并不总是被动的。身体总有性的特征，所以同一个行为出自男人或女人，会带来不同的个人和社会意义。也就是说，自我总跟特定处境有关（the self is always situated）。

跟多娜·哈拉维（Donna Haraway，1990）的“知识与具体环境有关”（“situated knowledge”）论和其他理论有关，加顿斯所坚持的最后一点，在分析性别关系时是极为重要的。但是，“自我总跟特定环境有关”这一论断的重要性不仅涉及性别关系的分析，还跟所有的社会关系的分析有关。身体的“处境”不光是围绕着性差异（生理上或是话语上）建构起来的，而自我的处境也不光是（甚至主要不是）由身体决定的。对于加顿斯和相近的女性主义理论者来说，性差异之所以至为重要，是因为她们是通过中产阶级的、以西方为中心的精神分析理论——尤其是拉康（Lacan）的精神分析理论（1982）来观察社会的。然而，在这一过程中，一些宏观的社会划分如阶级、族裔、“种族”与民族，以及更主观的、与身体有关的差异如年龄和能力也发挥重要的作用。同样，一个照镜子的男孩或女孩如果没有见过与自己不同的人的话，就不会知道自己是男还是女，主体身份之认同总是跟他人的所有方面有关，而不只是跟性有关。在孩子们具体的世界里，不论是宏观的还是微观的“他者性”（otherness），都很少是二分的，也/或很少只局限于“性”。

只有把其他的差异都压制下去，才可能把“女人”看成统一的范畴，正如20世纪70年代白人中产阶级女性主义者所成立的“妇女意识觉醒小组”那样——她们想让参与者们“发现”，所有女人的处境本质上都是一样的（Yuval-Davis，1984）。如果女人彼此不同，许多后现代女性主义者一直追问的问题就是，“女人”这个词在多大程度上是有意义的。丹尼斯·李雷（Denise Riley）视“女人”为一个流动的身份，“女人”这个范畴是由历史和话语建构而成的，总跟其他范畴有关，而这些范畴也在变化（1987：35）。但伊丽莎白·韦德

（Elizabeth Weed）说：

> 缺乏一个可靠的、正面的身份，并不意味着差异。相反，它意味着，在表述差异以及历史地产生差异的支配性结构时，差异本身已经被移位了，并且非自然化了。（1989：xix）

于是，这些历史性的支配性结构决定着，哪些差异跟社会和政治有关，哪些无关。但是，伊丽莎白·斯白尔曼（Elizabeth Spelman）认为，女性之间存在共同点，而产生这些共同点的语境是她们之间的差异，而且，“人们还在一直争论着，这些差异对这些共同点产生什么作用……在这一讨论中，不是所有的参与者都有同等的发言时间，或也不具有同等的权威”（1988：159）。

所以我们应该关注的，不是女人之间的差异本身，也不只是处于不同社会地位的女人共通的地方。我们应该关注的是，如何建构一种女性主义的政治动员方式，把上面这些问题都容纳在内。在本书的最后一章（第6章）中，我将试图解决这一问题。

女人之间的一个最重要的差别就是她们属于不同的族群，这就是本书的主题。跟女性之间的其他差异一样，她们在不同族群中的成员身份，也只能在支配性结构内加以理解，并与其他社会关系扣连。这些社会关系不仅能影响到同一团体内和不同团体之间一些妇女的地位和她们对其他妇女的权力，而且，她们作为某一团体的成员本身构成了一种“强加的身份”（forced identity，我借用的是 Amrita Chhachhi 1991 年的用词），或者只是一种后现代主义称为“自由的、漂浮的能指的

身份”（Wexler，1990）。在这些建构中，特定的历史环境中的，民族之间、国家之间的关系扮演了重要的角色。

将民族和国家理论化

“民族国家”这个概念，假设了一个民族的界限跟住在某一国家内的人的界限完全一致。这当然在任何地方都不是真实的。在特定的社会和国家中，总有一些人不被认为是（而且自己也不认为是）占统治地位的民族的成员，一些民族的成员居住在别的国家里，也有一些民族从来也没有自己的国家（比如巴勒斯坦人），或分散在几个国家之中（比如库尔德人）。虽然如此，民族和国家重合的观念却是民族主义意识形态的基础。盖尔纳（Gellner）实际上就为民族主义作了这样的定义：

> 民族主义就是关于政治合法性的理论，它要求族裔界限不跨越政治界限，一个国家之内的族裔界限尤其应该如此……不应该把拥有政治权力的人和其他人分割开来……所以，现在国家和文化必须联系在一起。（1983：1，36）

这一“神话”的效果是使一个集团自然地拥有统治权，既能够控制国家的意识形态工具，也控制公民社会的意识形态工具。这个自然化的过程（naturalization），构成了存在于民族主义和种族主义之间那种内在联系的根基。它把少数民族说成偏离“常规”，把他们排除在重要的权力资源之外。它最终也会导致“种族清洗”。要想一方面对付种族主义，另一方面理解国家本身，都必须首先把这一“神话”解构掉。

这里，我将先讨论现代国家的观念，说到国家的特殊性和

异质性，并说到，有必要把国家当作一个独立于社会的分析领域。本章的观点是，有必要在理论分析的层次上把国家、公民社会和家庭区别开来，把它们当作三个不同的（如果互相关联的话）社会领域和政治领域。之后，我将给民族的各项内容下一个定义，并论及它们跟国家有何关系。本章的结尾会简单讨论民族主义计划的各个不同面向：有的跟“共同起源”的神话观念有关（即 Volknation——意思是人民民族），有的跟“共同文化”的神话有关（Kulturnation——意思是文化民族），有的则跟建基于平等公民身份的神话的国家有关（Staatnation——意思是国家民族）。

国家和社会

要分析性别关系和民族主义计划之间的关系（在这一关系中，国家常常扮演着重要角色），就有必要把国家当作一个独立于“民族”和“公民社会”的概念来理解。

斯图尔特·霍尔（Stuart Hall）在给“现代国家”下定义时，指出以下特征：

> 权力是分享的；在法律或宪法中规定了参与政府的权利；广泛的代表性，国家权力完全贴近民间；国家主权的界限是清楚地划定的。（1984：910）

这一定义是以欧洲为背景的。但即便在这一背景下，此定义也极为理想化和不准确。霍尔考虑到晚期具有自由主义倾向和极权主义倾向（包括布尔什维克和法西斯式类型）的国家，也考虑到了福利国家，然而，他没有考虑到帝国主义国家。帝

国主义国家已经成了大多数现代欧洲国家的一个有机部分，它把不同的公民社会和民族置放在跟同一国家极为不同的关系中。比如说如果不在欧洲本身和第三世界后殖民国家看到这一点，就无法理解当代的民族主义和种族主义之间是如何相互连接的。

人们曾从不同的理论角度、以极为不同的方式分析国家（关于一些概述，见 Held，1984；Paterson，1992；Yuval-Davis 和 Anthias，1989）。有趣的是，比如在国际关系的分析中，国家常被看做是单一、个别的身份，另一方面，当处理国家和社会的关系时，国家就变得更加异质化，如果不是无所不包的话。古典的“社会契约”论有着广泛的影响，是普通人理解国家和社会的基础，就此，帕特曼（1988）已经有所研究。这些理论把公民社会分成了公共领域和私人领域，妇女（和家庭）居于私人领域，跟政治无关。由于民族主义和民族常被作为公共政治领域的一部分来讨论，妇女被排除在这一领域之外，所带来的影响是她们也排斥在有关的话语之外。

一个令人鼓舞的例外就是乔治·L. 摩斯（George L. Mosse）的理论（1985；又见 Parker 等人在 1992 年出版的著作的序言中的讨论）。他把 18 世纪末欧洲资产阶级家庭伦理的兴起，同那一时期民族主义的兴起联系起来。从某种程度来讲，摩斯追随的是列维－斯特劳斯（Levi-Strauss）（1969）的人类学传统，这一传统比较能意识到性别关系与社会整合之间的重要联系。列维－斯特劳斯认为，制造不同家族男子的团结以及建构更大的集体的时候，最基本的机制就是妇女交换。可以说不是妇女交换，而是对妇女的控制（用帕特曼的话来说，就是使她们处于从属地位），这在社会秩序的底层司空见惯（Yuval-Davis，1980）。无论如何，如果政治理论能更多地吸

收人类学文献中的成果，而不是继续大谈（尽管不是故意的）“男子在社会契约之前的自然状态”，那将是极为有益的，因为所谓的“自然状态”只不过是一种方便的神话罢了。那也将有助于我们超越狭隘的西方中心的界限去掌握民族主义现象（Yuval-Davis，1991b）。

有关国家的讨论中，一个重要议题是国家应该在多大程度上是独立于社会的。立场多种多样，从认为国家纯粹是反映“统治阶级”利益的马克思主义立场，到认为国家是独立的机构，作用是协调多元利益集团之间的冲突等见诸于达尔（Dahl）的《多元政体》（*Polyarchy*）（1971）的立场都有。但是，这两种立场之间的差异也并非人们想象的那么极端，因为，即便是列宁（1977）也看到，现代国家的兴起是“阶级矛盾不可调和的产物和体现”，这就要求国家有相对的独立性。他在表述马克思主义对国家性质的观点时，引用了恩格斯的话：

> ……需要有一种表面上驾于社会之上的力量。这种力量应当缓和冲突，把冲突保持在“秩序”的范围以内；这种从社会中产生但又自居于社会之上并且日益同社会脱离的力量，就是国家。（1977：10）

虽然列宁警告不应该从上述文字推断国家可以成为调和不同阶级矛盾的机构，人们却最爱用这类推理来阐释福利国家的兴起（Marshall，1950）。

另一个议题是，国家在多大程度上应该被看成是一个纯粹强制性的工具，通过律政、宪法和行政权力等多种方式把法律和秩序施加于人，抑或容纳其他不同的制度，比如教育、媒

体、经济和福利（Althusser，1971；Balivar，1990a）。跟这直接有关的一个问题是，我们应该在多大程度上把国家看成是同质的、统一的“存在”（being），还是由不同部分构成的，这些部分朝不同的方向运转，具有不同的、有时甚至会发生冲突的意识形态倾向。一个例子就是，反种族主义的立法和种族主义的移民法会在一个国家中并存。

随着福柯式的理念和后现代主义理念的兴起和膨胀，上述观点使很多人完全摈弃一统化国家（unitary state）的想法，而把国家的政策、法律、制度安排和话语看成是异质的元素，而这些元素不可约化为国家。福柯（1980b）的观点是，社会各个层面都存在着横向的权力网，一旦受到抵制，就会运作起来。

不过，如果在理论层面完全不把国家当成一个有意义的分析范畴的话，就很难解释为什么在公民社会的斗争中，人们都把获取国家和国家权力作为最重要的目标；也很难解释为什么男人和女人、家族和各种族群（以及公民社会中的其他集团）由于获取国家资源的程度不同，地位也就不同。所以说，在分析层面以及在政治层面上，都必须把国家和公民社会分离开来。但是，国家在其践行、计划或效果上，又并不是一统的。正如安斯亚斯和我在别的地方阐述过的，国家可以定义为：

> 围绕着进行控制的意愿组织起来的一组机构，这些机构具有特定的强制工具（立法的和压迫的）作为发号施令和控制的基础……国家的固有特点就是控制/强制的二重性，在不同形式的国家中，控制/强制二者之间有着不同的关系。（Anthias 和 Yuval-Davis，1989：5）

在现代的自由民主制国家中，可以用各种社会机构（主要是教育的和媒体的）来进行意识形态的生产。但是，这些机构并不是内在于国家本身的，甚至常常并不是国有的。

在第 4 章中我会说到，二分的国家/公民社会、公共领域/私人领域有合并的趋势。为了避免以西方中心的方式来解读国家和社会，有必要区分一下上文所说的国家机构、公民社会机构，以及家庭和宗族关系的领域。公民社会包括国家的正式成规之外的那些机构、集团、团体和社会力量，但它们仍受到国家正式成规的制约，同时也制约着国家的正式成规。公民社会可以包括自发的组织和机构，它们控制着符号的生产以及经济市场（Cohen，1982；Keane，1988；Melucci，1989）。家庭领域包括围绕着宗族或朋友关系组织起来的社会、经济、政治网络和住户。

这三个领域（国家、公民社会和家庭）各自产生出自己的意识形态。在不同的国度中，它们能控制的经济和政治资源也是不同的。于是，意识形态（特权意义上的）并不是在任何一个领域独处。这些领域没有哪一个是同质的，国家的各个部分可以对其他部分产生不同的、甚至互相矛盾的作用，它们对社会中不同民族、阶级、性别和其他集团的影响也不同。不同的国家（以及不同历史条件下的同一国家）的控制权是集中在中央政府还是在地方政府这一点上也是不同的。而且，对于与中央政府霸权计划相冲突的多种政治计划（political projects），不同国家的容忍程度也不同。在国家的不同构成部分以及不同层面中，政治计划涉及的这些问题跟另一些问题有关：政治计划是通过怎么样的机制被再生产和/或改变的；国家控制是怎样从一个层次传递到另一个层次的；以及尤为重要的公民社会和家庭领域中的某些成分和集团，是怎样获得国家的强制权和

控制权的。只有在这一背景下，才能分析“民族”和“国家”，以及其他形式的族裔组织与国家之间的关系，而这是理解妇女如何影响这些过程又被这些过程所影响的先决条件。所以，下面让我们来看看做为意识形态和政治建构的“民族”，是怎样从“民族国家”分离出来的。

民族的观念

有谣传说（我从未找到真正的证据），英国“新右派”的第一位理论家艾诺克·鲍威尔（Enoch Powell）曾给“民族”下了这样的定义：民族就是“两个男子加上他们保卫的那块领土上的妇女儿童”。这一定义是基于一个自然化的民族形象（或实质上基于一群狼的行为的生态学形象），其他的“原始派”民族理论家也同意这一看法（比如 Van den Berghe，1979）。根据这些理论，民族不仅是永恒的、普遍的，而且是家庭和血缘关系的自然延伸。在这些理论中，家庭和血缘单位是基于自然的两性劳动分工的，在这一分工中，男子应该（用 Cynthia Enloe 1990 年的术语来说）保护“妇女儿童”（“womenandchildren”）。

本·安德森（Ben Anderson）（1983）提出了自己的理论来反对这一自然化的理解，他的理论如今已经成了经典。他把“民族”看成是一个“想象的共同体”。根据安德森和其他“现代主义者”的说法（比如 Gellner，1983；Hobsbawm，1990），民族不是永恒的、普遍的现象，而是现代的产物，是欧洲历史上特定发展情况的直接结果。按照安德森的理论，只有在技术的革新确立了“印刷资本主义”（print capitalism），阅读活动从精英阶层拓展到其他阶级中，而且人们开始阅读用

自己的语言（而不是古典的宗教语言）出版的大众出版物时，语言上的民族“想象的共同体”才得以确立。但是，安德森强调一点：人们觉得属于一个民族是“自然”的，而不是“选择”的：“正因为这些纽带不是自己选择的，它们也就被罩上无私的光环”（1991：143）。安德森说，民族和家庭一样，可以要求人们做出牺牲，其中包括杀人和被杀。基经（Kitching）（1985）指出，安德森处理民族主义的方式开始能够解释，将人们与自己的民族联结在一起的为什么更多是感情（而不只是利益）[4]。

盖尔纳（Gellner，1983）对民族主义情感的解释略有不同。他追溯民族主义的发展，认为现代社会需要文化上的共同性才能顺利运转，这一需要如果得到满足的话，也会得到现代民族国家的鼓励。但当不能得到满足时，它就刺激被排斥在外（没有被吸纳到霸权文化中）的集团的意识形态运动的发展，这些运动要求建立别的民族国家。

另一个很有影响力的民族理论家安东尼·史密斯（Anthony Smith，1986）致力寻找“民族的族裔根源”。一方面，他认同“现代主义者”的观点，认为作为意识形态和运动的民族主义，完全是一种现代的现象，但另一方面，他反驳说：

> 事实上，“现代民族”吸纳了前现代族裔的好几个特征，在很大程度上依赖于一种普遍的族裔模式，这种模式在很多领域中一直延续着，直至“现代时期”的到来。（1986：18）

史密斯认为，族群的特殊性不在于这一群体的社会、经济或政治特征，而在于其“神话－象征情结”（myth-symbol

complex)，这一情结是非常持久的（尽管神话和象征符号的意义随着时间改变）。他警告人们不要简单化地理解想象的共同体和“创造的传统”（“invented traditions”）（Hobsbawm 和 Ranger，1983；史密斯，1995）。

萨米·祖拜达（Sami Zubaida）（1989）在批评史密斯的观点时，把族裔性的持久程度与一定的社会——经济和政治过程挂勾。他用了欧洲和中东历史上的例子，说明族群的同质性并不是源头，反而是长期中央集权、政府统治的结果，这种统治在前现代时期就造成了一种“民族团结”。它“不是自然形成的，而恰恰是政治过程的结果，这些政治过程有助于集权化”的进行（1989：13）。

使族裔趋于同质化的不论是国家，还是其他社会—经济和政治过程（Balibar，1990a），重要的是我们认识到，正如史密斯和祖拜达所做的，在民族和族裔计划中有一种内在的联系。我们应该考察民族和族裔这两个概念的历史特殊性，但前提是两者之间并没有内在的区别（尽管有时有量的差别），它们都是安德森所说的“想象的共同体”。

民族主义计划和话语的特殊性在于要求有一个可资识别的政治事物来代表一个民族集体。这常常是（但并不总是）一个独立的国家和/或独立的领土，尽管有些国家是建基于双民族或多民族原则的（比如比利时和黎巴嫩），而有些超国家的政治计划（比如欧盟）在特定的历史时刻也会发展出国家的特征。民族主义者的要求有时是建立一个地区性的自治机构，而不是一个独立的国家，比如苏格兰和加太罗尼亚（Catalonia）；或者，他们会是民族统一主义者，希望加入一个邻国，而不是建立一个自己的国家，比如北爱尔兰的共和运动，或印度的喀什米尔（Kashmir）争取跟巴基斯坦合并。尽管国家和领土常

常被紧密地结合在一起，但也有时候，民族主义运动要求在另一块领土上（而不是这些运动所在的领土上）建立国家。犹太复国主义（建立了以色列）和黑人的复国运动（建立了利比亚），都呼吁成员从自己居住的国家大举朝外移民。也有的民族主义者在要求民族独立的时候，没有明确说出任何特定的领土范围。由于要求政治主权，“黑人民族”（Black Nation）运动跟其他“黑人共同体活跃分子”（black community activists）区分开来，也跟要求“哈里发国”（Khalipha，即全球性的穆斯林国）的人和其他投身的穆斯林区分开来。奥地利的马克思主义者奥托·保尔（Otto Bauer）认为（1940；见 Nimni，1991；Yuval-Davis，1987a），要想解决奥匈帝国领土内极为复杂的族群混杂的局面，惟一的办法就是把民族主义和国家区别开来。今天，随着苏联的解体以及在很多其他的后殖民世界（比如卢旺达）其他表现形式，极为类似的情况正在出现。

不过，民族和国家分离的也有。世界上很多地方都有一些移民群体，他们在文化和政治上一直“属于”自己的“祖国”，即他们的父辈或祖先来自的地方。这些“忠诚的散居在外者”的兴起，是由几个因素共同决定的。首先，国际旅游、媒体和通讯上的技术发展，使人更容易保持跟“祖国”的联系，也使得跨越几代人的文化和语言传递成为可能。比如，“族裔录像带”成了最大的录像带市场之一，消费这些录像带的人一般都是很少接触或无从接触居住国的大众传媒的人。光纤电缆系统或卫星接收系统，使很多人可以直接看到自己民族和族裔的媒体，也形成一些新的族裔集团（比如国际性的南亚共同体）。多池（Deutch，1966）和史莱辛格（Schlesinger，1987）指出：

> 一个民族的成员身份建构在广泛互补的社会沟通上，即人们能在很多问题上更有效地跟一个大团体的成员沟通，其有效程度和话题数量要胜过与外人的沟通。（Deutch，1966：97）

现在，散居在外的群体，比以前任何时候都更容易跟所属的民族成员沟通，因此可以再生产这些群体。

同时，由于“反种族主义运动”和“公民权运动”获得的某种程度的成功，许多西方国家的意识形态发生了变化，多元文化成了一种占主导地位的意识形态。尽管这一文化有很多问题（见第 3 章的讨论），它毕竟减轻了很多迫使移民同化的压力。同时还有一个事实也促进了这一进程：在后殖民世界中，有很多正在进行中的民族主义斗争，各民族团体不仅为争取国家的权力和资源而竞争，还为了这些国家的构成性质而竞争。比如，如果没有散居在外的爱尔兰人（尤其是居住在美国的爱尔兰人）在政治、经济和其他方面上的帮助，很难想象爱尔兰共和军的民族主义斗争能持续下去。犹太人则是最古老的散居各处的民族。犹太复国主义成了主流之后，许多犹太人即使从未去过以色列，更不要说住在以色列了，但他们却都“追认”以色列为“祖国”。在以色列国家的建立和发展过程中，国际上犹太人的支持起了至关重要的作用（Yuval-Davis，1987b）。正如安德森指出的（1995），在当代的民族主义斗争中，人们并没有充分意识到散居在外的人的作用。

但是，我们必须将“散居在外的群体”（Brah，1996；Lavie 和 Swedenburg，1996；Lemelle 和 Kelly，1994）与政治流亡者区分开来。作为政治流亡者的个人或家族，一般都是祖国政治斗争的一部分。他们的身份和作为某一集体成员的意

识，完全是（或主要是）指向国内的。一旦政治形势发生了变化，他们就打算“回到”祖国去。散居在外的人群则不是这样。朝爱尔兰运送武器弹药，或朝阿约德赫亚（Ayodhya）运“金砖”，以便建一个印度教寺院来取代那里的清真寺（该清真寺是在1992年12月被烧毁的）等国内民族斗争的参与，主要是在族裔而不是民族主义话语内进行的，是为了声明他们是同一集体的成员。然而他们的命运主要是跟其居住国和孩子成长的地方，而不是跟原来的“祖国”联系在一起的，尽管作为混杂体（hybrids），他们都既属于这两个民族，又同时在这两个民族之外。但是，如果他们所属的族裔在移居国受到歧视，他们的矛盾心理就会变得很强烈。

巴巴（Bhabha，1990）曾经说过，处于民族边缘的那些人（比如混杂体）在使民族得到持续的重新构建中，起到了特殊作用，因为他们有自己的抗衡主流的话语。诺拉·拉茨尔（Nora Ratzel，1994）发现，移民一般不象“本地人”（natives）那样把“家”（home）当作一个很实在的地方，而只是一个感觉舒适和他们的至亲居住的地方。相反，政治流亡者对故土的依恋，常常集中在那块国土的气候、气味和其他实质性的特征上。对于那里的人民，他们的感情复杂得多，更不用说对国家了。

如果民族不等同“民族国家”，就一定会有人提出这样的问题：有没有能用以辨认民族的“客观”特征呢？考虑到人们广泛承认“民族自决的权利”（这一权利得到了联合国的承认），上述这一问题就不是个纯粹的理论问题了。

关于“民族”有很多定义，有些定义听起来就像是购物清单似的，比如，斯大林那个很有影响力的关于“民族”的“程序定义”就是如此。在十月革命之前，斯大林作为“民族问题

的专家”，提出了这个定义：

> 民族是人们在历史上形成的一个有共同语言、共同地域、共同经济生活以及表现于共同文化上的共同心理素质的稳定的共同体。(1972：13)

有的定义则完全摈弃了这样的“购物清单”。比如，格林菲尔德（Greenfeld）的定义就颇有说服力：

> 共同的地域或共同的语言、国家或共同的传统、历史或种族，这些关系都是不可避免的……民族身份是这样一种身份，它属于一个“人群”（people），这个“人群”的主要特征就是被定义为“民族”。这样，每一“民族”成员都可以对其分享到的荣誉、精英和品质作出阐释。如此一来，一个分层的民族人口被看成“同质的”，身份和阶级的界限都是表面的。这一原则是所有民族主义的基础……除了这一点之外，不同的民族主义之间就没什么共同点了。(1992：7)

格林菲尔德认为，natio（民族）和 ethne（族裔）这两个观念有接近的历史源头。本来，在拉丁语和希腊语中，这两个词都是“一群外国人”的意思。但是，根据“民族”观念在欧洲历史上的发展，她强有力地指出，“民族主义不一定就是一种宗派主义”，“民族与人类作共同的延伸在词汇上并不自相矛盾”（1992：7）。这一看法跟安东尼·史密斯的大不相同。史密斯强调“民族的族裔根源”（1986）以及民族内在的“宗派性”：

> 民族主义的成功，有赖于特殊的文化和历史环境。这表明，民族主义所造就起来的民族本身，就是来源于先前就已经存在的、具有高度特殊化的文化传统和种族制度。(1995：viii)

然而，所有这些定义都缺少，奥托·保尔（1940；Yuval-Davis，1987a）所强调的“共同命运”（“common destiny”）这样一个民族建构中极为重要的元素。它指向未来，而不只是指向过去。它不只可以解释，为什么在特定的民族中个人和集体会发生同化作用，还可以解释，为什么在殖民地社会和后殖民国家中，尽管没有共同起源的神话，人们在主观上仍忠于自己的集体和民族（Stasiulis 和 Yuval-Davis，1995）。同时，它还可以解释，为什么任何民族都是动态的，并不停地通过移民、归化和其他类似的社会和政治过程，重新构建自己的界域。

格林菲尔德认为“世界合众国”是可能实现的民族。但它必须先有“共同的命运”（比如，相对于其他的星系共同体），然后才有可能成为一个民族集体，因为集体是沿着“我们”和“他们”的界限来进行划分的。

民族主义计划的多面性

在过去的 200 年间，世界上出现了很多不同的民族主义活动和民族主义意识形态。曾有不少人试图把这些活动和意识形态进行分类（比如 Smith，1971：第 8 章；Synder，1968：第 4 章）。有的分类法试图保持一种科学的“中立性”，于是，或

是形成了历史分类法（只是关注欧洲），或是社会学分类法（主要关注各种不同的民族主义运动的社会位置和具体目标，比如旨在独立的运动、泛民族的自由运动等等）。史密斯的分类法是很有影响的（1971；1986）。他的理论基础是具体民族主义计划（其中包括“族裔－谱系”运动和“公民－领土”运动）的性质。在这一理论中，他承袭了一个德国传统，既把“民族国家”（nation-state）和“国家民族”（state-nation）区别开来，用德国术语来说就是 Kulturnation 和 Staatnation（见 Neuberger，1986；Stolcke，1987）。

迈克尔·伊格纳提弗（Michael Ignatieff，1993）和朱丽亚·克丽斯特娃（Julia Kristeva，1993）近期的民族主义著作，基本上沿用了这种二分法，但称之为“好的”民族主义和“坏的”民族主义，这样就比史密斯的理论具有更明显的道德内容。伊格纳提弗大力宣扬“公民民族主义”（civic nationalism），说它会使个人“把塑造自己生活的权利，同从属于一个共同体的需要协调起来”（1993：4）。他把“公民民族主义”看做是消除日益增长的排他的、强制的、充满种族仇恨的“种族民族主义”（ethnic nationalism）所造成的压力的一个途径。他认为，“种族民族主义”是在危机和过渡时期出现的，比如苏联解体后，“种族民族主义”的压力一般都增强了。

克丽斯特娃同样把种族民族主义以及源头崇拜，看成是由民族身份危机所引发的仇恨反应。她认为，民主的民族主义的“好”并不在其本身，而是在现代世界的现实生活中，没有民族身份的人一般会被剥夺公民身份和公民权，所以“民主的民族主义”就成了现实中能有的最好的选择。罗伯特·费恩（Robert Fine）（1994）对以上这些理论进行了评论，还评论了哈贝马斯（Habermas）（1992）的理论（费恩把哈贝马斯的

理论也归入“新民族主义”的范式下，认为其“后民族主义”爱国主义的观点，实际上跟伊格纳提弗和克丽斯特娃的“新民族主义”没有本质上的区别）。他借用了汉娜·阿伦特（Hannah Arendt）某些有创造性的见解（在1975年的书中，阿伦特讨论了两次世界大战之间欧洲政治形势的变化）指出，不能简单化地把这两种类型的民族主义看做是彼此排斥的范畴。阿伦特曾指出，当代民主化的民族国家的宪法中就存在着二律背反，因为代议制政府本身就是建立在把大多数的公民排斥在政治生活之外的基础之上的。公民身份本身就是具有排斥性的，因此不能放在民族排斥性的对立面。在本书第4章中我还要继续讨论这个问题。正如费恩所说，“[新民族主义]把自己表现为族裔意识的解毒剂，但在当代的政治生活中，没有一个领域或时刻是完全清白的”（1994：441）。

民族主义理论必须同时包括“好”的和“坏”的民族主义，而在特定的民族主义运动中却很难把这两方面分开。正是因为意识到这一点，托马斯·奈恩（Thomas Nairn，1977）把民族主义称作“现代的雅努斯”。雅努斯（Janus）是罗马民族的神，他站在人们家门口，有两张脸，同时可以朝前看和朝后看。

而且，民族主义计划通常都有很多面，虽然在不同的历史时期一面比另一面更占霸权地位。同一群体内的不同成员可能倡议对立的建构方案，这些建构方案彼此之间多少有点互相排斥，还多少跟其他的意识形态（比如社会主义和/或宗教）联系在一起。要想根据这些不同类型的民族主义计划把所有的国家和社会进行分类，只能是一个超越历史的、不可能实现的、误导人的任务。实际上对所有社会现象进行分类都是如此。我们毋宁把这些“类型”当作是民族主义意识形态和计划的主要

方面，它们在特定的历史情况下会以不同的方式结合在一起。

我用的不是上述研究者提出的二分法，而是把民族主义计划的三个主要方面区分开来（Yuval-Davis，1993）。有人是基于共同起源来看待民族的，有的则基于文化来看待民族。在我看来，很重要的一点是不能把这两种看法混淆在一起。而且，在分析层面上，这两个方面也应该与从国家公民权角度看待民族的观念区别开来。在这三方面的民族主义计划中，性别关系都扮演了重要角色，同时，要想对民族主义进行有效的理论分析，性别关系也至关重要，本书全文都贯穿着这一看法。在本书的讨论中，民族主义计划中跟性别关系有关的一大面向就是谱系问题，这一问题的核心就是民族（或其种族）的特殊起源（Volknation）。共同起源或共同血缘/基因的神话，倾向建构一种最具有排他性的/最同质的民族观（见第 2 章）。民族主义计划另一大面向就是文化，即人们把语言和/或宗教和/或其他习俗及传统等象征性的共同遗产当作是民族的核心（Kulturnation）。尽管这样的看法也给“同化”留下余地，但“非有机”的“多样性”的容忍程度是很低的（见第 3 章）。民族主义计划的公民面向的焦点是公民权（Staatnation）（见第 4 章），即将之视为确定民族界限的准则，因此把民族跟国家主权以及特定的领土联系在一起。

具有民族性的性别及性别化的民族

在本章的前几部分，我们考察了有关性别和民族作为不同的社会现象的理论和论争的情况。但在上文中已经说过，本书的目的在于指出，要想对任何一个有正确的理解，就不能忽略它们互相说明和建构的方式。在本章的最后一部分，我想指出

在建构个人的主体性和社会生活，以及民族和国家的社会和政治计划时，性别和民族之间某些交叉的地方。本书以后各章，将深入地讨论这些交叉现象中的每一项。

妇女以及民族的生物性再生产

自女性主义运动发轫起，为妇女的生育权而斗争一直是斗争的核心。许多女性主义者认为，妇女有没有权利选择是否要孩子、什么时候要孩子以及要多少孩子，是女性主义政治的基本“试金石”。

但是，直至差不多十年之前，大多数关于妇女生育权利的讨论，都集中关注这些权利的存在或缺失，对于妇女个人产生的影响。比如，人们讨论这些权利如何影响妇女健康，如何影响她们的工作以及朝社会上层流动的机会，以及如何影响她们的家庭生活。

然而，很多时候，妇女在决定是否要孩子时受到的压力，不是来自作为个体、工人和/或妻子的，而是作为特定民族的成员。真正的压力来自下面的情形：根据不同的民族计划，在特定的历史情况下，一些或所有处在生育年龄的妇女会被要求多生或少生孩子，有时她们被“贿赂”甚至被强迫这样做。在第 2 章中，我讨论了与此有关的三种主要话语：一是“人就是力量”的话语，它把维持并增大民族的人口看做是对民族利益至关重要的事情；二是马尔萨斯式（Malthusian）的话语，跟第一个话语相反，它认为必须减少孩子的数量，才能避免在未来给民族带来灾难；三是优生学话语，它的目的在于提高“民族品种的质量”，其方法是鼓励那些在出身和阶级上“合适”的人多生孩子，并打击其他人这样做。

1994年在开罗召开的“联合国及发展政策会议”前后，这些政策是讨论的热点，可以说，不管在南半球还是北半球，都成为大多数当代政治议题的核心。任何关于妇女生育权的讨论，如果不把民族的因素考虑进去的话，都有严重的缺陷。同样，如果不把人口政策中的性别特征考虑进去的话，关于发展、经济、福利等民族（或国际）政策的讨论也将是有缺陷的。

在某种程度上，这些政策的一个主要面向，通常是对民族的“基因储备”的一种关注。那些把谱系和起源作为主要族群的组织原则的民族主义计划，一般比其他民族主义计划更具有排他性。一个人只有生于特定的民族集体中，才能成为它的一个正式成员。这样，对婚姻、生育和性行为的控制，便成为民族主义议程的重要项目。如果在共同的基因储备上加上一个“种族”建构问题，对异族通婚的恐惧就成了民族主义话语的核心。这一看法推向极端后便变成“一滴血规则”（“one-drop rule”）（Davis，1993），其独裁性在于不允许“低级种族”成员的“一滴血”存在，因为这会“弄脏”和“污染”高级种族的血统。

文化再生产和性别关系

然而，“基因储备”的观念，只是想象民族的一种方式。另一个重要面向是部分由特定的宗教和/或语言构成的人民的“文化和传统”。在不同的民族主义计划中，“文化和传统”的重要性有的高于谱系和血缘，有的则低于后者。把世界划分成“我们”和“他们”的民族“想象的共同体”，那种神秘的凝聚力是靠一个系统来维持的，并在意识形态上进行复制，阿姆斯

特朗（Armstrong，1982）把这一系统称作象征性的“边防卫士”。这些“边防卫士”能分辨出人们是不是一个特定集体的成员，这跟服装风格、行为，以及更加复杂的习俗、宗教、文学和艺术的生产模式和语言的特定文化编码密切相关。

其中，性别符号起着特殊的重要作用，因此，男性（manhood）、女性（womanhood）以及性（sexuality）和性别化的权力关系的建构，都得联系着这些过程加以考察。第3章会讨论到，妇女所担当的是象征性边防卫士和集体的载体这样的角色，同时又是这个集体的文化再生产者。妇女生活的这一面向，对于理解妇女的主体性，以及她们彼此之间、与孩子和男人之间的关系，都是至关重要的。同时，围绕着“妇女解放”还是“妇女回归传统”的话语和斗争，反映在各种支持或反对妇女戴面纱、选举、受教育和就业的运动中，成了大多数现代主义和反现代主义的民族主义斗争的核心。

要想理解性别关系在民族主义活动中的重要地位，我们就应该把文化当作一个动态的、人们加以争夺的资源来看待。不同的活动、集体中不同位置的人，会以不同的方式利用这一资源。本书第3章在当代全球化过程的背景下，一方面讨论了多元文化主义，另一方面讨论了文化和宗教上的原教旨主义的相关问题，还讨论了它们对性别关系、对文化身份和社会差异的观念起了什么作用。

公民身份和差异

在本章的前一部分曾说到，除了“人民民族”（Volknation）和“文化民族”（Kulturnation）外，民族主义计划的第三个大范畴是“国家民族”（Staatnation），即与国家相关的公

民身份。在本书第4章中，我考察了与性别关系、公民身份和差异相关的一些问题。从某种程度上来说，把一国的公民身份当作一个断定族群成员身份的标准，最能够广泛吸收成员参与那个民族群体。原则上，任何人，不论其出身或文化背景，都有可能加入这一群体。但在实践中，这种广泛性所依赖的不仅那些申请加入者的社会一经济资源，还有大量的移民和归化规则和制度，这些规则和制度常常使某类人比其他人更容易加入。在国籍、移民和难民的立法中，针对妇女的条文通常与男子的不同，她们被认为是依赖家中的男性的，并应该追随他们，男子住在哪里，她们也应该住在哪里。在过去的15年间，虽然西方国家关于平等机会的立法削弱了这种强烈的性别区分，但远未把它消除（Bhabha 和 Shutter，1994）。

不过，本书把公民身份视作一个很宽泛的概念，而不只是正式持有护照或在特定的国家居住的权利。我接受的是马歇尔（T. H. Marshall）的定义（1950、1975、1981），他把公民身份定义为“一个共同体的正式成员资格”，包含公民、政治和社会的权利及责任。这样看的话，公民身份就是个多层次和多样化的概念，跟地方、族裔、国家甚至是跨国共同体有关。妇女在这些共同体中的公民身份常常具有双重性质：一方面，她们被包括在公民的整体范畴之内；另一方面，总有一些专门针对她们的规则、制度和政策。

当然，性别并不是影响人们公民身份的惟一因素。族裔性、阶级、性、能力、居住地等等，也影响到人们的公民身份。在本书第4章中，我讨论了在何种程度上应该把公民身份看成是个人的特性或是集体的特性，这又如何影响了公民权利的建构和分配。

第4章还考察了把妇女置于私人领域、男子置于公共领域

的传统观念及其对公民身份建构的影响，同时要探讨的是消极公民权和积极公民权的问题。跟私人领域/公共领域的二分法一样，消极公民权和积极公民权也是对公民权进行比较分类的基础（Turner，1990）。

性别化的军事，性别化的战争

积极公民权不仅牵涉到权利，还涉及义务和责任。过去，公民的终极责任常常在于准备为自己的国家而死。第5章考察了男子气概（manhood）和女性气质（womanhood）的建构跟军队和战争参与的关系，还有跟公民权和其他社会划分（诸如民族和阶级）的联系方式。该章还考察了现代科技和军队职业化如何影响妇女参与军事活动，以及人们如何看待妇女当兵这一问题，并且讨论了这些看法对民族主义意识形态可能产生的影响——这种意识形态总是动员男子为了“妇女儿童”而战（Enloe，1990）。

之后，该章转而考察战争的性别属性和性别划分。这样的划分不仅发生在交战者之间，也发生在战争受害者中间——被杀害的、被强奸的、被拘禁的以及难民。在这一背景下，我讨论有系统的集体强奸有什么象征意义，并以“女性”、女性主义与和平的关系的讨论作结。

妇女、族裔性和赋权：走向横向政治

本书的最后一章（第6章）考察了性别、民族和妇女赋权（enpowerment）的政治。在这一框架下，该章一方面考察妇女与民族主义既合作又斗争的关系，另一方面考察国际女性主

义政治。为了处理涉及的一些困难的问题，该章开始发展一种横向政治的模式。这是一种联合政治的模式，能够确认不同个人和群体的不同位置，以及他/她们的斗争背后的价值体系。这里，横向政治模式恪守着斯白尔曼的警告：

> “女人”这个通名在女性主义思想中发挥的功能，就如“男人”（或“人”）这个通名在西方哲学中所发挥的功能一样：它模糊了妇女之间的差别，使人们不再去考察这些差别对于女性主义理论和政治活动的重要意义。（1988：ix）

注　释

[1] Msg. Karaman，收在《民族》（*Narod*），克罗地亚的萨格勒布，第10号，1995年9月9日，第14页。转引自 Meznaric（1995：12）

[2]《非国大民族行动委员会上的讲话》（Address of the National Executive committee of the African National Congress），（1987：8）。转引自 Gaitskell 和 Unterhalter（1989：71）。

[3] 在本书中，我用的是“西方中心主义”（westocentric）这个词，而不是“欧洲中心主义”（Eurocentric），因为我想强调，“西方”远远不只是欧洲。

[4] 在欧洲1996年的集体狂热中再看这段文字时，我不能不认为这种情感是跟竞技领域以及竞技体育的“士族身份”有关的（见 Mangan，1996）。

2. 妇女、族裔身份和赋权：走向横向政治

◆伊瓦－戴维斯（Yuval-Davis，Nira）著
◇秦立彦 译　周燕珍、陈顺馨 校

在本书[①]的前几章中，我考察了性别关系与民族和族裔活动之间互为影响的主要方式，其中一方面是民族的生物性再生产（见第2章）。尽管人们常用“合法的父亲”作为某一民族或宗教集体的成员“守门员”，但妇女却是整个集体的生育者。因此，在不同的国家生育话语之下，她们会被鼓励或不被鼓励、有时甚至被强制生更多（或更少）的孩子。“人就是力量”这一话语号召的是妇女多生孩子，使国家能够繁盛并击败敌人，而在马尔萨斯（Malthusian）的话语下，她们的孩子就被视为威胁，因为占用超乎国家可以提供的资源。但是，多生（或少生）孩子的号召，对于来自不同阶级、具有不同能力、属于不同民族的妇女来说并不一样。这种差别待遇是用极端的优生学措词加以说明的；“为了民族的质量”等话语鼓励的是具“正统”族裔身份并受过教育的上层妇女生更多的孩子，同时尽量防止贫穷、残疾和少数民族的妇女生孩子。

---

① “本书”指的是 Yuval-Davis (1997)：*Gender and Nation* (London：Sage)。共6章，本文是第6章“Women，Ethnicity and Empowerment：Towards Transversal Politics”。

妇女不仅是民族的生物性再生产者，还是民族文化的再生产者。她们常被赋予“文化”监护人的任务，负有把文化传递给下一代的责任，并以特有的文化方式营造一个“家”。在第3章中我曾讨论过，“文化”怎样被不同的民族和族裔计划当作一种资源；在这些计划中，妇女怎样被建构为民族“精粹”、统一以及解放的象征，并且是族裔、民族、种族差异的“边防卫士”。在民族关系中，无论是统治的一方还是反抗的一方，都把这些对女性（womanhood）的建构当作资源来利用。

在任何社会中，不是所有妇女都被同一种方式建构。妇女在族裔、种族、阶级、年龄、能力、性爱和其他社会分类上的不同位置，都跟性别分类交叉在一起。因此，尽管女人在不同的能动机制（agencies）下被建构和处理为有别于男人的，但“女人”所构成的范畴（categories）并不是同质的，无论作为社会能动者（social agents）还是社会客体（social object）。在讨论公民身份和差别的第4章中，我论及了这一问题。公民身份当界定为“共同体的正式成员”时，便要作为一个多层次建构加以分析，即一个人在当地的、族裔的、民族的、超民族的共同体获得的成员资格，建构了——不过并不能约简为——一种性别化的国家公民身份。该章还考察了公认的私人/公共和消极/积极的公民身份的划分。

公民身份既包括权利，也包括义务。时刻准备为国捐躯，常被认为是公民的最终义务，但一直以来，这都正式规定为男性公民的特定领域，是建构男子气概的关键。第5章分析了军队和战争的性别化特点，也考察了军队和战争对于不同社会地位的男性和女性有什么不同的影响。

在本章中，我打算讨论一下从前面各章的分析中得出的政治结论。具体地说，我想考察的是女性在社会中、特别在民族

层面被不断区分的情况下，女性主义团结在何种程度上是可能的。为了达到这个目标，我将先看一下民族主义运动和女性主义运动之间的相互关系，之后讨论跨越差异的团结这个一般性问题，进而引入横向政治的概念。

女性主义和民族主义

1986 年，库玛丽·加亚瓦德娜（Kumari Jayawardena）发表了《第三世界中的女性主义和民族主义》（*Feminisim and Nationalism in the Third World*）一书。这是一本重要著作。它不仅使我们对讨论到的个别运动有了很多知识和了解，还把这两种社会运动以某种方式联系在一起。在此之前，几乎没有女性主义学者这样做过。

自从 20 世纪七八十年代西方兴起第二次女性主义浪潮，在国际会议上，“第一世界”和“第三世界”的妇女之间不断出现“无法对话”的局面。一方呼吁说，妇女解放应为女性主义运动主要的、甚至是惟一的目标；另一方则回答道，在自己的民族还没有获得自由的时候，谈论妇女解放是没有意义的：当男同胞也在受到压迫的时候，她们怎能争取男女平等地位呢？这简直是一场聋人之间的对话。西方的女性主义者作为一个霸权集体的成员，却常常对这个成员身份及其对她们的位置带来的影响视而不见；而第三世界的妇女则强烈地感受到自己是受压迫的集体的一分子，常常看不到以女性主义者名义进行组织会创造独立空间。即便西方女性主义者处理自己与民族集体的关系，也很大程度从反对的角度出发。她们不仅同意弗吉尼亚·伍尔芙（Virginia Woolf）的说法——“作为女人，我没有祖国”——还常常投身于反政府的政治运动中去，比如反

越战、民权以及其他反殖民和左派运动，以至后来的自由妇女和平运动，比如在格林汉姆公地（Greenham Common）的运动。这使得第一世界和第三世界的女性主义者对于个别妇女与其所属集体跟她们的政府之间保持何种关系抱有大不相同的看法。

而且，在这种“无法对话”的局面中，第三世界妇女觉得西方妇女只根据自己认为是野蛮的习俗和从属关系来建构她们（第三世界妇女），而不考虑她们生活其中的社会和经济环境。她们认为，西方妇女参照一个假想的、自由的、白人的民主制，说明她们面临的“问题”或取得的“成绩”，并以此来定义她们。其后果是她们（以及“自由民主制”）被排除在历史之外，定格在特定的时空中，最终被建构为政治不成熟的妇女，需要接受西方女性主义精神的熏陶和教育（Amos 和 Parmar，1984：7）。

比如，莫汉提（Mohanty）（1991：57—58）就谈到，一些女性主义著作，在谈及生殖器虐待和各种形式的男性暴力时，把第三世界妇女“固定”在受害者形象上。拉塔·马尼（Lata Mani，1989）则指出，在讨论印度妇女自焚殉夫习俗的时候也出现类似现象。如果孤立看待某些社会或文化习俗的话，就会忽略一些妇女所采取的“两害相权择其轻”的做法，而这些做法一直存在，与在这些社会中生活的妇女息息相关。比如，如果某一社会不允许妇女独立，而且男子很容易离婚或休妻，那么，一夫多妻制长期存在对年老的妇女来说可能是一个较好的选择，因为她们不会丧失自己的社会地位和生计；而在一夫一妻制下，她们则会被休掉，完全受自己兄弟的家人摆布。

加亚瓦德娜的著作标志着“女性主义者”和“民族主义

者”之间的僵局有可能被打破。它向西方女性主义者指出：某些妇女忠实于自己民族的解放运动，并不一定意味着她们不在这一运动之中为妇女社会地位的改进作斗争，同时还指出一个事实：女性主义并不是一个局限于西方的现象。

20 世纪 80 年代和 90 年代，无论在西方还是在第三世界，国际女性主义景象都发生了意义深远的变化，它们之间的关系亦如是。西方的白人女性主义者开始越来越意识到妇女的差异和多元化位置（multi-positionality）的问题。这在很大程度要归功于西方黑人女性主义运动的兴起，它从内部对西方女性主义者的族裔中心主义（常常是种族主义）提出了挑战（比如，参见《女性主义评论》，1984；Hooks，1981；Mohanty 等，1991），而在文化、文学和社会的学术界内，后结构主义和后现代解构主义批评理论上升到一种霸权位置，也大大促进了这一进程（Nicholson，1990；Weed，1989）。这种对差异的敏感常常体现为一种女性主义式的多元文化主义以及与其有关的全部问题。

身份政治和多元文化主义

女性主义版本的“多元文化主义”发展为一种“身份政治”，它取代了早期女性主义者对“女性”的建构，这种建构所依据的是西方白人中产阶级妇女占主导的体验。早期的女性主义者把性（sex）和性别（gender）区分开来：前者被认为属于固定的生物范畴，后者则属于可变的文化范畴。尽管这种区分从政治上来看很重要（虽然理论上有点问题，见第 1 章的讨论），但作为政治行动的前提她们所采取的“意识提升”策略，仍然假设妇女受压迫是一种固定的现实，需要被发现而后

加以改变，而不是一种在实践和讨论的过程中被创造并再创造出来的现实（Yuval-Davis，1984）。而且，妇女受压迫这一现实被假设是所有妇女共同面对的，因此构成一个基本同质的、有共同利益的社群，不同妇女个别的身份被等同于妇女集体的身份，那些在女性主义运动中占支配地位的人并不承认差异的存在，还把差异主要看成为意识提升到不同阶段的反映。近些年来，很多妇女运动在很大程度上意识到上述观点的谬误，但提出的解决方案常常发展出多种对差异的本质化理解，比如黑人和白人妇女、中产阶级和工人阶级妇女、北半球和南半球妇女。一般而言，在每一组理想化的组别中，有关被“发现”的同质现实的假设继续运作着。这样的“身份政治”不仅把各种社会范畴和组合同质化、绝对化，而且否认各种身份的可变动的界限、内部权力上的差别和利益上的矛盾。正如保罗·吉尔罗伊（Paul Gilroy）在他 1994 年出版的《黑色大西洋》的引言中所说的，本质化的建构可能也是出于一种古雅塔丽·斯皮瓦克（Guyatari Spivak，1993）所说的“策略上的本质主义”的考虑，强调这一点是重要的。斯皮瓦克指出，尽管承认这些范畴在政治动员中具有“任意的界限”（“arbitrary closures”）〔这个词我曾听斯图尔特·霍尔（Stuart Hall）用过〕，但通过政治运动和国家政策的践行，这些范畴就变得固定化了。拒绝对这些范畴进行固定化的建构，并不表示不认识到，在建构任何政治联盟的过程中，首先都应该考虑到个人和集体的位置、集体之间和内部的权力关系，以及这些关系所附带的文化、政治和经济资源。

这些“任意的界限”模糊了一些差别，其中之一就是阶级差别。人们常指出一个事实：西方的女性主义者通常都是受过很高教育的白人中产阶级妇女。这样，即便对她们自己社会的

妇女来说，她们也只能代表一种十分有针对性的“妇女利益”观点。但问题还不是这样简单。代表第三世界妇女的人，更来自其社会中具有特殊地位的圈子：在后殖民社会中，她们通常来自统治精英的家庭。于是，很少有人指出第一世界和第三世界女性主义者的其中一个差别是：第三世界女性主义者所在的家庭，比西方女性主义者的家庭使用家庭佣工的比率要大得多。当然，同时来讲，西方中产阶级职业妇女雇用协助家务的姑娘、保姆和管家的比率也在上升，而这些人常常来自被贬抑的族裔或移民社群。在民族和国际的“身份政治”中，一个普遍问题就是代表性的问题。我在别处曾说过（Cain 和 Yuval-Davis，1990；又见本书第 4 章），要想越过这个障碍，女性主义者和其他社区活动家的惟一出路，就是把自己看成是所属群体的倡导者，而不是代表。即便作为倡导者，她们也应该充分意识到，相对于社会中的其他妇女以及同一斗争中的其他参与者来说，她们的特定地位都是具有多重性的。

国际妇女运动

跟西方一样，女性主义意识有所发展，在 20 世纪 80 年代的第三世界妇女自发地组织起来，推动各种革命性或解放性的社会运动（比如，见 Rowbotham，1992；Wieringa，1995），这为追求提高和转化很多第三世界妇女的地位，提供了新的合法性。这方面尤为重要的发展是“联合国妇女十年”（UN Decade On Women）以及大量专门以强化不同国家的妇女为目标的非政府妇女组织的出现，（Afshar 和 Dennis，1992；Ashworth，1995；Vargas，1995）。这些非政府组织一般以基层妇女为基础，并围绕“传统”妇女职责，比如健康、生育权

和托儿等展开活动，也有一些直接以赋予妇女权力为目的，使她们能在经济上独立，比如组织妇女合作社，甚至妇女银行。有一些非政府妇女组织起初是围绕一些传统的关注点作为起点的，后来才发展成强有力的基层政治组织，比如秘鲁城市中妇女的共同厨房（communal kitchens）；另一些组织则迫使政府成立“妇女友好”机构，比如印度安得拉邦（Andhra Pradesh）和巴西的妇女警察站，或游说法律上的改变。这些改变一般得到接受，因为没有超越国家的“传统”范围，却可以保障妇女的权利（比如斯里兰卡的情况：见 Helie-Lucas，1993；关于斯里兰卡妇女组织在战争中的作用，见 Abayesekera，1994）。许多这样的非政府组织能长期存在下去，并不受当地压力的影响而享有一定程度上的自主性，原因之一是得到海外资助组织的资金支持，以及其他国家的女性主义组织的支持（比如“在穆斯林法律下生活的妇女”、“黑衣妇女”等组织网络）。这常常会引起一些指控，尤其是来自当地反对这些组织活动的男权组织，说这些组织只不过是叛徒，或是西方帝国主义的分部。的确，有些组织（比如第 2 章讨论妇女的生育权时谈到的那些组织）只不过是进行人口控制的工具，它们给很多妇女造成不少伤害，但也有很多其他非政府组织恰恰以反对这样的政策为工作目的，1994 年的“开罗会议”就证明了这一点。跟其他的政治组织一样，要对非政府组织下判断，应该看它们的特定项目和活动，而不应笼统地归纳为积极或消极的现象。

但是，如果把南半球跟非政府组织有联系的妇女看成是西方女性主义的傀儡的话，那就落入西方中心主义的俗套中去。在近期的联合国会议上，比如 1993 年讨论环境问题的“里约热内卢会议”、1994 年讨论人权问题的“维也纳会议”、1994

年讨论人口及发展政策的“开罗会议”、1995 年在北京召开的“世界妇女大会”，最具有组织性、政治议程也最清晰的，常常是后殖民国家的妇女，尤其是来自南非和拉丁美洲的。同时，她们与西方具有类似议程的妇女组织之间的合作也在发展。这种合作的好例子是在维也纳、开罗和北京组织的以“女权就是人权”为口号的听证会（tribunals）。这些听证会是由美国罗特金斯（Rutgers）大学的“全球妇女领袖中心”与南、北半球不同的妇女团体密切合作而组织起来的，那些团体包括为二战时期的“慰安妇”要求赔偿的日本组织、秘鲁的弗罗拉·特里斯坦（Flora Tristan）组织、阿尔及利亚的促进男女平等联合会、巴基斯坦拉合尔（Lahore）的什尔卡特·加（Shirkat Gah）中心等等。由于这些组织的活动，“妇女问题”已被正式列入联合国讨论人权的议程中，比如，战争中的强奸已经不光被看成是“关于荣誉的罪行”（crime of honour），而是被看做一种酷刑（torture）。

上面这幅图景大概会给人这样的印象：当今世界上，妇女以及女性主义运动的状况都是极为乐观的。然而，实际情况远非如此。

回　　潮

苏珊·法鲁迪（Susan Faludi）（1992）用了“回潮”（backlash）这个词来描述她看到的美国妇女地位的大倒退和所受的威胁。〔安·奥克雷（Ann Oakley）和朱丽叶·米歇尔（Juliet Mitchell）在英国汇编了一本同一主题的书（1997）〕。但显然，这一现象远不只出现在英国和美国或整个西方，而是很大程度上跟男人对女性主义的恐惧有关，他们害怕失去对妇

女的控制，也害怕妇女如果在社会中获得了以前只有男子才能担当的地位和角色，他们的总体权力会受到削弱。但如在本书第3章指出的，这与现代性的危机、宗教和种族上的原教旨主义活动的兴起所再创造出来的具排他性的本质主义身份和文化，以及控制妇女在建构象征性的社会秩序方面的关键性位置有关。在1994年的“开罗会议”上，一个最引人注目的政治现象就是，天主教教宗跟信奉伊斯兰教的伊朗结成“神圣同盟”（毋宁说是不神圣的同盟），因为他们要携手打击妇女的生育权。

在“机会平等”立法已经得到实行的国家中，妇女在向权力位置迈进的过程中，受到所谓“玻璃屋顶”（“the glass ceiling”）的阻碍的同时，福利国家的危机和重构也使她们逐渐丧失在早期斗争中获得的许多社会权利，包括育儿设施、社会保障或医疗服务，而无论在政治上和象征意义上都尤为重要的是妇女的生育权，尤其是合法堕胎的权利。但问题要比这广泛得多。“新自由主义”陷入了这样一个矛盾之中：在追求“自由市场”和“最低限度国家”（“minimal state”）（比如前苏联分解后的国家，以及后殖民国家中）时，一方面鼓励“自由”和“民主”，另一方面却鼓吹传统的家庭意识形态，这将大大削弱福利国家的力量。在实践上这当然意味着妇女被排斥在全面参与这些“民主制度”之外（Molineux，1994）。比如，我从居住在伦敦的阿尔及利亚妇女（她们是SWASWA的成员）那里听到这样一个传言：几年前，一些美国外交官到阿尔及利亚去，在恐怖主义的穆斯林原教旨主义运动和军事政府之间进退维谷时，他们明白地表示：他们并不管他们要支持的阿尔及利亚人的特殊意识形态或宗教是什么，只要那一派保证“消灭公共领域”就行。

1995 年北京“世界妇女大会”跟 1985 年的“内罗毕会议”最显著的区别是，原教旨主义、宗教和其他“传统主义”的团体在大会上占尽上风和组织严密。比如，有人告诉我，大会一天至少有 7 个伊斯兰讨论会，甚至像救世军这样的组织也花了很大力气出席会议并进行游说。

“妇女”这个范畴先是被现代的民族解放运动、特别是被女性主义者用作解放和进步的象征的。但如今，这个范畴似乎已经被原教旨主义者和其他反现代主义的势力“收复”回去了，而他们对“平等对差异”的看法，跟最本质主义的女性主义的立场也是大相径庭的。

造成这些情况无疑有这样一个原因：如今有很多特别针对解决“妇女问题”的资源，这些组织正为那些资源而竞争。“修特豪黑人姐妹”（Southall Black Sisters，SBS）这个组织的活跃分子曾说过，当她们最初围绕伦敦亚裔人的家庭暴力问题展开工作时，“社区领袖们”是反对她们的活动的，其原因据说是根本不存在这回事；即便有这回事，也不应该张扬出去，否则种族主义者会火上浇油。但是过了几年后，这些“社区领袖们”的态度完全改变了，因为他们不仅看到 SBS 在这地区的工作是何等重要、何等成功（她们的工作威胁到“社区”的传统控制网络），还看到可以通过这些活动向地方当局要钱。他们开始为这些钱而展开竞争，组织另一种更具有笼络性的被虐妇女辅导服务，并声称 SBS 并不是“社区”的“真正”代表（Sahgal 和 Yuval-Davis，1992；SBS，1990）。在其他地方，“社区领袖”和“原教旨主义者”同样觉得受到了上文说过的一些在政治和经济上相对自主的非政府妇女组织的威胁。

反对并尽力压制自发妇女组织的人常说，那些妇女组织背

叛了社区的“习俗和传统”。在女性主义者（尤其是来自南半球的）之间，以及女性主义者与其他人之间，一直在进行这样一个讨论：女性主义话语在多大程度上应该建基于这些习俗和传统呢？

后现代女性主义？

讨论中的一方认为：除非女性主义者用大众宗教传统来谈论她们的斗争，并以此使斗争合法化，否则她们将永远无法超越受过教育的城市中产阶级这一个群体的局限。这一阵营中的一个领袖是丽法特·哈桑（Riffat Hassan）（1993），她是穆斯林女性主义解放运动的理论家。她声称：在神话中，妇女生来就是低于男子的，是由一根弯曲的肋骨造出来的；如果不对这样的神话提出挑战，那么穆斯林妇女就不可能获得平等。她提出，《可兰经》中并没有说夏娃是用亚当的肋骨造出来的，但亚当是用来普遍地代表男性和女性，因为最初并没有这样的区分。伊斯兰教对妇女的偏见来自穆罕默德的圣训（Hadith），而圣训并不总是真的。一旦人们正确理解《可兰经》后，就可以对圣训提出质疑。

这一阵营中的另一个代表是一位南非律师。她提出了一种除掉多妻制、又不必公开与多妻制宣战的方法。1993 年，就在南非宪法通过之前不久，一些活跃分子意识到，虽然宪法承诺给予“没有性别歧视的南非”和“尊重习俗和传统”这两个原则同样的重视，却害怕第一个原则会因为第二个原则而被牺牲。于是这些活跃分子在“非国大”（ANC）组织了一个妇女会议，会上那位律师发了言。她说，传统的多妻制习俗不应该通过强制或立法来消除（许多参加这次会议的妇女，尤其是来

自“内地”的妇女，都对这一习俗极为不满，说它对妇女是剥削性和侮辱性的），但她提议，在法律中可以加入这样的内容：妻子有权继承夫妻双方财产的50%。如果男子再次结婚的话，他就只能与新娶的妻子分掉他自己的50%，此后如此类推。在伊朗也有类似的斗争策略，那里的穆斯林女性主义者要求妇女在公共架构中拥有更平等的参与机会，比如担任法官等。这些策略被阿弗萨尼·纳吉玛巴迪（Afsane Najmabadi）（1995）称作“后现代女性主义”〔哈勒·哈桑（Haleh Hassen）在1994年也得出了类似的结论〕。纳吉玛巴迪的说法跟丽法特·哈桑有所不同。她认为，在她所说的“现代女性主义”和“伊斯兰主义”之间，即使在技术合作问题上，都没有任何共同点可言。而另一方面，“后现代女性主义”的“零散”方式（“piecemeal” approach），使得二者针对特定的问题进行合作，而不笼统地提出妇女平等或妇女权利的要求：

> 我认为，伊斯兰主义者的进攻，不是我们靠坚持一套基本真理并进行防御就能击退的，而要靠暂时将那些真理搁置起来，冒着被称为“不纯正的现实主义者”的危险，来寻求对话的可能（这样的对话总是捉摸不定的）。比如说，对话的重点放在启蒙的作用上，而不是宣称什么是更高的真理。（1995：7）

上文说过，常有人倾向把女性主义标签为西方文化帝国主义的产物，这也是采取这种“后现代主义”策略的一个重要动机。但是，很多南半球的女性主义者，比如“穆斯林法律下的妇女”（WLUML）这一组织的成员，就不同意这种策略性的做法。她们自己也是反帝国主义、反种族主义的，也在跟西方

女性主义者的族裔中心主义和种族主义做斗争。但她们认为，如果放弃把女性主义处理为世俗的话语的话，就会导致这样一种看法：对于妇女问题，有一个基本同质的“伊斯兰”立场；从这一立场出发，妇女的差异就被建构为来自其基本社会角色:妻子和母亲（Helie-Lucas，1993）。她们害怕，这样会否定了她们自己的女性主义者在上个世纪所做的很多重要工作，而且，还有人觉得，如果把妇女的斗争限制在她们所处的共同体的宗教和文化范围内的话，就会把那些不属于这些共同体、但却属于那个多元社会的妇女排斥在外，有种族主义的嫌疑。例如，尽管一些埃及的女性主义者（属于“新女性”这一组织）大体支持 WLUML 的政治，但却拒绝与 WLUML 结成正式同盟，因为她们觉得，同任何名字中带有“穆斯林”字眼的组织结盟，都会对科普特教徒（Copt）和其他不信伊斯兰教的埃及妇女起排斥作用，使她们无法成为这一组织的正式成员。吉塔·萨迦尔（Gita Sahgal，1992）讨论到需要“世俗空间”（secular spaces）的问题〔霍米·巴巴（Homi Bhabha）把“世俗空间”称作“庶民的世俗主义”（subaltern secularism)〕。在这样的世俗空间中，来自不同共同体的妇女可以共存、共同斗争，同时又有自己的空间和自由来决定保持或摈弃传统中的哪部分，以及如何解释那些传统。

关于这一讨论，大概并没有一个“正确的”战略答案，因为在不同的社会、国家和社区中，妇女进入这些“世俗空间”的可能性是大不相同的。比如，在埃及有一个重要的斗争，其原则是不管“世俗空间”多么小，受到多大威胁，这样的空间都应该持续存在下去，而在伊朗，这样的斗争起码暂时已经丧失了。特定的女性主义斗争的方式和实质应该由特定的历史条件来决定。不同社会和同一社会中具有不同位置的女性主义

者，必须首先了解这些情况，然后才有团结与合作的可能。这正是横向政治要做的事。

横向政治

1993 年，我应一些来自意大利波罗尼亚（Bologna）的女性主义者之邀，参加了她们组织的巴勒斯坦和以色列妇女（既有犹太人，也有巴勒斯坦人）之间的一次会议（Yuval-Davis，1994b）。在那次会议上，我第一次听到“横向政治”（transversal politics）这个词。在这之前，我已经在寻找这样一个词了。1991 年，在赫尔辛基（Helsinki）的联合国大学，瓦伦蒂纳·莫格哈达姆（Valentine Moghadam）组织了一个会议。那次我提交了一篇批判“身份政治”的论文，在论文里我用了“多样性中的普遍性”（universality in diversity）这个词（Yuaval-Davis，1994a：422；又见 Jayawardena，1995：10）。显然，波罗尼亚的某些独立左派已经多年来在倡议“横向主义”（transversalism）（她们被称为“横向主义者”）。这个用词实际跟我的“多样性中的普遍性”是一个意思，但简单明了得多。

在现代/后现代的女性主义争论中，一个核心问题就是普遍性/相对性这个二分法。在第 4 章中我已经说过，“横向政治”就是试图在这样的二分法之外开辟一条新路。它的目的在于解决这样一个理论/政治问题：如果像解构主义理论要求的那样，我们承认大家都是不同的，那么，应该怎样展开工作，与谁一起合作进行工作呢？

艾蒂安·巴里巴尔（Etienne Balibar）曾指出（1990b），“普遍主义”的内里其实暗含着种族主义和族裔中心主义，因为它忽略了普遍规律应用于其上的那些人是处在不同位置的。

贝尔·胡克斯（Bell Hooks）曾就一个被认为是女性主义的共同理念的“姐妹情谊”指出这个说法的真确性：

> 女性解放主义者提出的姐妹情谊的说法，其基础是妇女受着一样的压迫。这是一个错误的、已经过时的基础，掩盖了妇女属于多样、复杂的社会现实这一真正性质。（1991：29）

妇女所属的多样、复杂的社会现实的例子，本书已谈论过不少。因此，任何关于“女性主义议程”的简单化设想，都必然是站不住脚的。在女性主义政治的各个领域都可以发现关于这些问题的讨论，例如应该强调生育权还是优先处理禁止堕胎（相对强迫结扎）；女性主义者应该视“家庭”为压迫性的还是保护性的社会制度；女性在何种程度上应该站出来反对所有形式的暴力，还是应该争取参军权（Anthias 和 Yuval-Davis，1983、1992；Hill-Collins，1990；Kimble 和 Unterhalter，1982；Spelman，1988）。

如果我们在不同族裔、民族和种族的共同体的差别之外，再加上妇女之中的其他身份和差异，比如阶级、性爱和所处的人生阶段，就很容易达成一个后现代的解构主义看法，即“每个人都是不同的”。如果这样解构主义的分析角度一旦被认为是有效的话，就会带出这样的疑问：还可能进行任何普遍的集体政治行动和具体的女性主义集体行动吗？［见 Michele Barrett 和 Mary McIntosh（1985）对 Anthias 和 Yuval-Davis（1983）的批判；又见 bells hooks1991 年的著作］。难道有效的政治与有效的理论分析之间内在地彼此矛盾吗？我对这个问题的基本回答，与斯皮瓦克的是一样的。她说：

> 解构主义并没有质疑动员人们团结起来的用处。它只是说，正因为动员人们团结起来是有用的，才不应该把这一活动绝对化，而事实上这个活动正是被绝对化了。(1991：65)

用霍尔更精炼的话说，“所有身份认同的建构都是跨越差异的”。(1987：44)

如果对“单位”或“集体”的界限建构，采取这样的政治视角的话，我们就会意识到历史的连续变化，并保持对各集体之间的界限一个灵活变通的看法，这样排他性政治就不会允许存在了。同时，这又可以使我们避免在政治上陷于僵化。具体来讲，这就意味着，所有女性主义政治（以及其他形式的民主政治）都应该被看成一种联盟政治，当中，在政治“单位”内外，妇女之间的差异得到承认并可以发声。这个联盟的界定，依据的不应该是“我们是谁”，而是我们想达到什么样的目标。如卡琳·麦克泰格·穆西尔（Caryn McTighe Musil）所说：

> 90年代的挑战是要求我们同时坚持两个彼此矛盾的真理：作为女人，我们既是一样的，又是不同的。这一模式既涵盖了我们在性别上的特殊性，同时又不忽略我们的团结性。桥梁、权力、联盟和社会变革能否实现，将取决于我们是否能通过这一模式来定义我们自己。(1990：vi)

当然，问题在于如何具体地处理这一问题。为了澄清牵涉到的问题，下面将探讨对付这一难题的几种途径。其中两个途径尽管从很多方面来说都很有创造性，也很有思想，但我认

为，从本书前面讨论的一些问题来看，这两个途径有一些重大的缺陷。另外两个途径尽管彼此很不相同，但可能会为我们有效地处理这个问题指出一个方向。

第一个途径是盖尔·伏特森（Gail Pheterson）在《权力的桥梁》（*Bridges of Power*，1990）那本集子的一篇文章中提出来的。那篇文章叙述了在荷兰进行的一个实验，实验中建立了三个混合两类成员的妇女团体（两类成分大致各占50%）：一个由黑人与白人构成，一个由犹太人与非犹太人构成，一个由同性恋和异性恋妇女构成。这些团体大致是用惯常的女性主义意识提升模式运转。伏特森发现：

> 在每个团体中，过去遭受压迫或被支配的经历，扭曲了成员对现在的看法，使她们无法认同政治处境跟自己一样，却未能分享她们的历史的人。（1990：3）

她说，为了成功地结成联盟，有必要认识并终止我们内化压迫和支配的方式。她认为，“族裔身份”不单是由“文化上的东西”构成的，还包含着权力的面向——压迫和支配。她还指出，由于经历不同：人和身份都不是单一的，妇女可以同时体验到内化了的压迫和支配。但另一方面，她的理论暗示着一个有待于发现而不是构造出来的“客观真理”。我认为，与其用“扭曲”这样的话语，不如说“意识形态定位”。我以后还会说到这一点。

关于“扭曲”的话语自身也有“扭曲”之处。比如，伏特森讨论到，有些妇女（生在殖民地而不是生在荷兰本土的黑人妇女、父母中只有一方是犹太人的犹太妇女）不情愿跟自己的团体认同，她认为这是一种“扭曲”，是一种“受阻的认同感”

（“blocked identification”）。这样的视角暗含着一种本质主义的假设：每一个范畴（比如“黑人”和“犹太人”）内部都是同质的，却不承认这些妇女跟团体内的其他妇女处于根本不同的位置上。同时，这里还假设，对于不同的女性成员来说，这些范畴的重要性和意义是一样的，不仅忽略了成员之间在阶级、年龄和其他社会层面上的差异，并认为这些差异内在地与团体无关。

这种讨论方式是上述关于差异的“身份政治”的典型，这是近期西方女性主义的核心问题。在这样的“身份政治”中，个人的身份被等同于集体的身份；差别不是被承认，而是被那些在女性主义运动中占主导地位的人看成妇女意识提升的不同阶段的主要反映，各团体之间的差异则被看成是真实的、重要的。正如琳达·戈登（Linda Gordon）指出的，这种对差别的本质主义看法，必然是排他性的：

> 我们陷入这样的危险之中：我们的解释局限于个别团体……它无法体现所有妇女……的体验。（1991：103）

保妮·索恩顿·迪尔（Bonnie Thornton Dill）指出了更重要的一点：

> 作为一种组织原则，“差异”消除了“联系”……差异常常意味着分离，而联系则常常体现亲近、参与。（1988：106）

罗萨琳·布伦特（Rosalind Brunt）曾试图构建一种更复杂的身份政治，她的作品收在那本有影响的集子《新时代》

（*New Times*）中。她说：

> 除非身份问题成为了任何改革计划的核心，否则，对政治议程的“重新考虑”将是不全面的；而且，更重要的是，我们的政治将只能在左派自己的圈子里打转转，而无法有别的进展。（1989：150）

布伦特认为，反省自己的身份、回到自己的“主体”中去，并不意味着逃避政治，而恰恰相反：这是以福柯的方式划出权力和反抗的格子（grids）（这些格子不只是纵向的，也有横向的），同时又保持行动的政治框架的异质性和流动性。她反对“大民主联盟”以及“彩虹联盟”的逻辑，因为她认为，政治行动的基础应该是“多样性中的共同性"，而共同性的基础不是“公分母”（common denominators），而是

> 一整套异质（可能是互相对立的，也可能是大不相同的）身份和条件……身份政治承认会有很多斗争，也可能会有几次庆功，并完全欢迎矛盾和复杂性。（1989：158）

为了举一个这类政治斗争的正面例子，布伦特提到了围绕1984—1985年英国煤矿工人罢工而展开的支持活动。但这却是个不幸的例子，因为尽管罢工有很多积极之处，却以惨败告终。这不仅是矿工和工会运动的惨败，而且是整个反撒切尔运动的惨败。

抛开失败和实际政治不说，布伦特的政治模型可以被看做是有诱惑力的：它吸收了通过极为复杂的社会分析得出的理论创见；它是灵活的、有活力的、无所不包的。但危险就在最后

这个“无所不包”上。隐藏在布伦特的理论背后的，是一个幼稚的民粹主义假设。这一假设以为，尽管有矛盾和斗争，所有的群众斗争都内在地是进步的。她和其他多元文化主义者有这样一个共同的信念：那些处于不利地位、受到歧视的人的利益和政治分歧是有限的，内在可调和的。上文说过，这样的信念为原教旨主义领袖创造了崛起的空间，并最终导致80年代“彩虹联盟”的主要鼓吹者杰西·杰克逊（Jesse Jackson）（以及其他进步的黑人活动家，包括托尼·莫里森（Tony Morison））参加了90年代由一个原教旨主义、种族主义和性别主义团体“伊斯兰国家”（Nation of Islam）所组织的前往首都华盛顿的“百万（男）人大游行”。

我下面要谈的例子属于女性主义政治，它超出了这些假设的范畴。在“鲁什代事件”（Rushdie affair）之后，一个名为“妇女反原教旨主义”（Women Against Fundamentalism，WAF）的组织在伦敦发起，目的是反对各种宗教的原教旨主义，也反对那些貌似反原教旨主义，实际上是种族主义的表达。

WAF吸纳来自各宗教和族裔的妇女（基督徒、犹太人、穆斯林、锡克教教徒、印度教教徒等）。许多成员同时还是其他运动组织的成员，那些组织一般有更具体的族裔倾向性，比如“修特豪黑人姐妹”（SBS）、“犹太社会主义团体”、“爱尔兰支持堕胎组织”等。但是，除了SBS在WAF成立过程中起了组织和意识形态上的带动作用外，妇女是以个人身份，而不是以任何团体或族裔代表的身份参加WAF的。另一方面，也没有人试图去“同化”来自不同背景的妇女。族裔身份和视角上的差异，以及由此形成的不同的议程，是得到承认和尊重的。但WAF的成员有一个共同的政治立场：她们都反对原教

旨主义和种族主义，鼓吹“第三条道路”。

“第三条道路”跟帕特里卡·西尔－科林斯(Patricia Hill-Collins)在《黑人女性主义思想》(*Black Feminist Thought*)(1990)一书中表述的某些思想是接近的。在那本书中，西尔－科林斯说到，不同的团体是从不同的定位来看待现实的，认识到这一点很重要。她的分析在很大程度上采纳了女性主义认识论视角，即多娜·哈拉维（Donna Haraway）在1988年阐述的“立足点理论”（standpoint theory），完全与指导WAF成员的议程互相呼应：

> 每一团体都从自己的立足点说话，并分享它的局部的、有限的知识。但由于每一团体都意识到自己的真实是局部的，因此它的知识是“未完成的”（跟“站不住脚”不同）……局部性（而不是普遍性）是互相聆听的前提；那些声称自己拥有知识却不说出自己的位置的人及团体，就比那些声明自己的位置的人不可信……这种认识论方法要想成功，“对话”是至关重要的。(1990：236)

通过这种方式，西尔－科林斯避开了马克思主义者和很多讨论知识问题的社会学家所陷入的陷阱。那一陷阱就是，它们一方面是相对主义的，另一方面则把特定的社会团体当作是认识论上的“真实的承担者”。于是，有力量的知识的基础是对话，而不是固定位置。比如，WAF对于国家的宗教教育问题或妇女生育权问题所发起的运动，依赖该团体中不同位置和背景的妇女的不同经历所提供的信息。在旧金山湾地区进行的活动，也采取了类似的组织方法，因德帕尔·格雷瓦尔（Inderpal Grewal）和卡伦·卡普兰（Caren Kaplan）1994年出版的

书的前言部分，就讨论了这件事（Grewal 与 Kaplan，1994）。

我要讨论的最后一个例子也是建筑在对话基础上的。这种对话，是意大利的女性主义者［来自“黑衣妇女”运动，尤其是来自波罗尼亚和都灵（Torino）的妇女中心的成员］和互相不和的民族（比如塞尔维亚和克罗地亚）的女性主义者，特别是巴勒斯坦和以色列的犹太妇女共同发起的。从表面看来，这样的对话似乎跟伏特森说的那种更常见的属于“身份政治”类型的对话区别不大。但实际上，二者之间存在重大的差别。

首先，各团体之间的界限不是由本质主义者的差异观念决定的，而是由具体、实在的政治现实决定的。而且，来自不同团体的妇女，不被简单化地看成那些团体的代表。她们的不同位置和背景（包括内在于她们作为占领或被占领的集体的成员的不同权力关系）受到了承认和尊重。但所有被邀请参与这一对话的妇女，都“坚决拒绝无意识地参与现存权力关系的再生产”，并“致力于寻找一个解决冲突的公平方案”（意大利首封邀请信，1990 年 12 月）。

这一对话的基本观点，跟西尔一科林斯的很接近，但用语却有所不同。意大利妇女用的关键词有“扎根”（rooting）和“移动”（shifting）。她们的观点是：每名参与对话的妇女，都扎根于自己的集体和身份中，并把这些观念带到对话里；但同时，为了能够与来自别的集体、具有别的身份的妇女进行交流，她们就得努力使自己“移动”。她们把这种形式的对话称为“横向主义”，以区别于“普遍主义”和“相对主义”。“普遍主义”假定人们有一个共同的出发点，其结果是排他性的，而不是涵盖性的。“相对主义”则认为，由于出发点大相径庭，所以根本无法达成共识，无法进行真正的对话。

在这种横向理论中，有两点是很重要的。首先，“移动”

的过程不应该涉及解除自己的中心（self-decentering），那将失去自己的根和价值观。艾尔萨·巴克蕾·布朗（Elsa Barkley Brown）说，这是不必要的：

> 所有人都能学会如何以别人的经历为中心，支持那一经历，并凭他自己的标准来判断那一经历，而不必经过比较或把那一框架当作自己的……在以别人的经历为中心的时候，并不需要消除自己的那个中心，而只需不断地移动中心即可。（1989：922）

在任何形式的联盟政治和团结政治中，人都应该保持自己对事情的看法，同时同情并尊重他人，这一点是至关重要的。在多元文化主义式的团结政治中存在着一种无条件团结的危险，比如，围绕着伊朗革命或鲁什代事件，这样的危险在某些左翼阵营的政治中就很普遍。他们认为，干涉“社区的内部事务”是“帝国主义”和“种族主义”的行径。他们的观点允许社区的所谓代表和领袖来决定与妇女有关的政策，这样妇女常常成为受害者。

其次，承接第一点，“移动”的过程不应该同化“他者”。拥有类似的“根”的人，其位置和观点也有差异，其他团体内的成员之间也是如此。横向的对话，不应该是同其他的整个组织进行对话，而是同那些虽然“根”与自己不同，但却与自己有类似价值观和目标的人进行对话。

但在此要提一句警告的话。处于不同位置的人的利益冲突并不总是能互相调和的，所以横向政治也并不总是能够实现的。但如果有可能实现团结，那么就应该注意，团结的基础应该是横向主义原则，而不是落入女性主义、民族主义或反种族

主义的陷阱。

对于女性主义政治和其他反压迫的政治来说，目标不应该只是使受压迫者获得权力，无论那受压迫者是自己（一个人或一个团体）还是别人。比如，在过去几年间，女性主义成员发表了一些回忆录，这些回忆录，尤其是爱莱娜·布朗（Elaine Brown）的回忆录，揭示了这样的事情：以“教训”为名而采取残忍暴力行为，已经成了美国黑豹党内部的日常事（Walker，1993）。还有一宗涉及一个十多岁的年轻人被杀的事件，当被揭露出来时发现温妮·曼德拉（Winnie Mandela）曾参与其中，这证明那句古训“权力使人堕落”的真实性。这也适用于先前没有权力的人获得的权力，以及那种只容许某些人专有的权力。

“赋权”的意识形态寻求避开这种困境，把“正面的”权力局限于“某人的权力”（“power of”），而不是“对某人拥有的权力”（“power over”）（Bystydzienski，1992：3）。但是，在这样做的时候，“赋权”被建构为打破个人和团体界限的一种过程。正如布克曼（Bookman）和摩根（Morgan）指出的，“赋权”的想法意味着：

> 一系列互相不同的政治活动，从个人的反抗行为，到群众性的政治运动，这些活动对我们社会中的基本权力关系提出了挑战。（1988：4）

我们前面已经说过，这样的建构假设了一种具体的“身份政治”，把社会范畴和团体同质化、自然化，否认了移动的界限、内部的权力差异和利益冲突。而且，文化和传统本来是不同质的、有时互相发生冲突的资源库，但在这种理论方法中，

它们却成了统一的、非历史的、固定不变的本质。

本书认为，“横向政治”的观念是“身份政治”之外的另一条道路，可以给我们提供前进的方向。在“横向政治”中，统一性和同构性被对话所代替，这些对话承认参与对话的人的具体定位，也承认每个具体的位置只能产生“未完成的知识”。金迪·派特曼（Jindi Pettman）指出，“人们之间几乎总是有可能进行共同的、或至少彼此不冲突的个人、社会、政治活动”（1992：157）。但尽管如此，横向政治并不认为对话是没有边界的，也不认为所有的利益冲突都是可以调和的。横向对话的边界是由传递的信息，而不是由传递信息的人决定的。换言之，横向政治区别了社会身份和社会价值，并假定艾里森·阿斯特（Alison Assiter）所谓有共同价值体系的“认识论上的共同体”（“epistemological communities”），可以跨越不同的位置和身份而存在（1996：第 5 章）。反对压迫和歧视的斗争的确大多数时候都集中在某一特定的社会范畴上，但却从来不是局限于那一范畴的。

女性主义“认识论上的共同体”和联盟政治的界限在哪里呢？这个问题很难回答，这不仅因为具体的女性主义运动所在的特定历史环境是形形色色的，还因为在自称女性主义的阵营中有很多流派，各流派之间的观点可能大相径庭。此外，如安吉拉·戴维斯（Angela Davis）指出的（Davis 与 Martinez，1994：47），如果 20 世纪 70 年代为反对她入狱而进行的运动仅限于那些与她政治观点一致的人的话，运动是决不会成功的。况且，不是所有政治运动都是一样的，那里有不同层面的价值体系的重叠，就有不同层次的共同政治任务，从紧密、正式的组织到松散、非正式的组织；从意识形态的结盟到某单独事件而结成的联盟。但联盟政治在形式和密度上的多样性，不

应该使我们都变成后现代的“自由、漂浮的能指”（Wexler，1990），即“随便怎样都无所谓”。如果斗争的目的是维持或促进不平等的权力关系，如果关于身份和差异的本质主义观点造成了社会、政治、经济上的排他性，那么，横向政治就无立身之地。“移动”和“扎根”的过程，可以使我们看出人们在背景、用语方面的差异，以及在价值观和目标上的差异。这跟给“他者”贴上固定标签是毫不相干的。

要使妇女在获得权力的过程中，避开本书说的某些陷阱的话，明智的做法大概是留意吉尔·波特姆雷（Gill Bottomley）的警告：

> 二分论者认为有一个统一的“我们”，对应着一个统一的“他们”，这会遮蔽种族、阶级和性别等有力的建构之间的互相渗透、互相交织，阻碍人们的反省……经验的主观和客观面向都应该加以考虑，还应该考虑这一棘手问题：观察者总是位于他们所要批评的话语之内的。（1991：309）

达成横向政治的道路上充满荆棘，但至少这条道路的方向是正确的。

一个尾注

历史是没有终点的，政治斗争同样也没有一个“终极目的”。但横向政治大概会给我们提供一种在不断的斗争中互相支持、取得更大成绩的途径，以促成一个具有更少的性别主义、更少的种族主义、更多民主的社会。在我们生活于其中并

行动于其中的不断变化的政治、经济和环境背景下，这种横向政治大概是一种能动机制（agency）。原则上，我们永远不会完成我们预设的工作目标。因此，我们应该思考的一个重要问题是，如何在斗争的时候维持生活，有时甚至要庆祝，包括如何找乐子！爱玛·戈德曼（Emma Goldman）曾说过，“如果我不能跳舞走向革命，那就不是我的革命。”的确，在强烈的种族主义、强加的身份、民族清洗、民族冲突和民族战争这样的情况下，戈德曼的感想有时似乎显得太浅薄、太脆弱，但实际上却完全不是这样。我的一个“横向”朋友在发给我的一张卡片上引用了津巴布韦的一句谚语：“如果你能说话，你就能唱歌；如果你能走路，你就能跳舞！”

（我把这一尾注献给热爱“光脚迪斯科舞”的人。）

3. 女人与民族[①]

◆ 沃尔拜（Walby，Sylvia）著
◇ 吴晓黎 译 潘永忠 校

关于民族和民族主义的论著，尽管对民族主义计划（nationalist projects）中不同社会群体的有差别参与普遍抱有兴趣，却很少提出性别（gender）的问题。在对民族的分析中，关键议题是在什么条件下，一个族群（ethnic group）才可宣称拥有和可能取得民族（nation）和之后的民族国家（nation-state）的地位。[1]民族主义运动必然要对相关支持者的不同成分有不同程度的依赖，对于他们不同的阶级构成、教育水平以及诸多社会经济和文化变量，已经有大量的分析。然而，这一批论著几乎不曾关注民族主义计划对女人和男人的不同整合。大多数民族主义的论述都不把性别作为一个主要的命题看待。[2]相对这种漠视，少数因而重要的例外，是辛西娅·安萝（Cynthia Enloe）、库玛丽·加亚瓦尔丹拿（Kumari Jayawardena）、妮拉·伊瓦—戴维斯（Nira Yuval-Davis）和弗罗亚·安斯亚斯（Floya Anthias）的著作。[3]

公民身份（citizenship）这一相关概念重新引起了人们的兴趣，它在历史上形成了“民族”和“国家”之间的联结。为

---

① 原文为 Woman and Nation，收入 Balakrishnan G. ed.（1996），*Mapping the Nation*，London & NY：Verso，pp. 235—254。

了促进对达致了不同形式的民主的社会条件的讨论，“公民身份”被引进到宏观社会比较的语境中。[4]由于“公民身份”同“民族”的联系，由于它可能有助于解释民族计划的不同整合水平，引进这一概念不无裨益。然而，尽管有这样的潜能，现有的论著却既不处理性别问题，也不处理——也许更让人奇怪——族裔（ethnicity）和“种族”（race）问题。

有关性别与公民身份、族裔、民族、“种族”之间的交叉关系，主要存在五种立场。第一，认为性别尽管存在，但并不影响公民身份/族裔/民族/“种族”关系的性质。[5]这种立场有时候通过提出父权制存在或不存在来表达，却很少尝试去使用或建构必要的概念，以作更深入的分析。[6]第二，与第一种立场相对应，认为公民身份/族裔/民族/“种族”对性别关系的性质影响不大。[7]这种观点认为，性别的不平等在所有社会、所有历史时期都具有共同特征，尽管妇女有族裔/国别/“种族”差异，她们都有承受着共同的压迫这种立场与那种认为族裔与社会关系分析无关的观念不应混淆。第三，认为所有这些社会关系体系应该加在一起，从而可以谈例如黑人妇女所遭受的种族主义和性别主义的双重压迫。这种观点还认为，种族主义是部分妇女承受的额外压迫，它在妇女内部制造了差异和不平等。第四，认为族裔/民族/“种族”差异意味着，对白人妇女所受的压迫来说是关键的体制，对其他族裔妇女的受压迫并不那么关键。[8]比如说，在不同的族群中，家庭对性别关系的意义是不同的。这意味着不存在一个贯通不同族群的性别分化和不平等的共同形式。第五，认为性别关系和族裔/民族/“种族”关系相互影响，这引发了对性别和族裔/民族/“种族”关系的各种变动形式的动态分析，[9]包括对性别和族裔/民族/“种族”区分与不平等之间的因果关系分析。在这五种立场之

上的是另一个变量，即在所有这些分析中阶级和资本主义关系的不同意义，它的变化独立于上述五种观点。

性别、民族和民族主义

虽然很多论述民族的文章都忽略性别，但还是有一些非常重要的文章探讨这个议题，作者是伊瓦－戴维斯和安斯亚斯、查亚瓦尔丹拿和安萝。[10]

安斯亚斯和伊瓦－戴维斯在她们编辑的文集[11]的导言中提出了妇女介入族裔和民族进程的五种方式：

1. 作为族群成员生物学上的再生产者/生育者；
2. 作为族裔/民族群体边界的再生产者；
3. 作为集体意识形态再生产的主要参与者以及集体文化的传播者；
4. 作为族裔/民族差异的能指——作为在族裔/民族范畴的建构、再生产和转换中使用的意识形态话语的焦点和象征；
5. 作为民族、经济、政治和军事斗争的参与者。[12]

这本文集里的论文极好地说明了上述主题。它们提供证据，证明妇女和性别关系被利用的情况，确如编者所说的一样。这些论文表明，性别对于族裔/民族实践是重要的，反过来也一样。

这本文集揭示了人口因素（如出生率）对于某些族裔/民族计划的重要性，以及在某些特定历史时刻，“为了民族/‘种族’的利益”，妇女受到必须生育或不许生育的压力。弗朗西

斯卡·克拉格（Francesca Klug）在她有关英国的个案研究中[13]，令人信服地说明了这两种压力的存在。玛丽德·勒波旺士（Marie de Lepervanche）有关澳大利亚的个案研究显示，白人妇女被鼓励多生，而黑人妇女则被鼓励少生[14]；伊瓦－戴维斯在以色列和巴勒斯坦民族主义议程中也发现类似问题。德波拉·盖茨克尔（Deborah Gaitskell）和爱莱娜·翁特哈尔特（Elaine Unterhalter）比较了在20世纪里，南非白人的民族主义和非洲国民大会在母亲观念上的变化，她们的研究主题，正是母亲作为话语的灵活性，而不是它在生物学上的固定性。[15]

安斯亚斯提出，在希腊－塞浦路斯人的民族主义中，妇女被用作民族身份的象征。丹妮兹·坎迪约提（Deniz Kandiyoti）关于土耳其的研究延续了这一主题，不过她也提出了问题：是否妇女总是充当消极的象征而非积极介入“妇女问题”。[16]在此，她的问题是：性别观念在何种程度上被民族主义利用？妇女问题在何种程度上具有塑造自身历史的动力？在克里斯汀·欧波（Christine Obbe）有关乌干达的论文里，妇女作为受到非难的人群看来有她们自己的利益诉求，而不仅仅是民族主义计划中的一个棋子。[17]这再一次表明，认为民族主义单方面影响性别的想法是片面的。最后，在海勒·阿芙莎（Heleh Afshar）的论文里，在伊朗伊斯兰复兴的环境中，妇女真真确确地离开了象征的世界，以争取她们的性别利益的姿态出现。[18]

安斯亚斯和伊瓦－戴维斯有关妇女在族裔/民族进程中的五种主要角色的提法，跟她们所编论文集内提及的实例是互相呼应的。然而，问题是这五点是否囊括了性别与族裔/民族相互关系的所有主要方面。尽管这五点很重要，但仍有必要做一

些补充。

首先，这一分类中，五种实践方式中有三种优先考虑意识形态和文化水平，另外两种，一是生物学的，一是“民族经济、政治和军事斗争”。这五种方式令人惊奇地没有提到分工，除非认为分工应归入生物学或文化层面。是不是说，在不同的族裔/民族群体中，不同性别分工的特殊性只在象征层面与族裔/民族划分有关？或者说“生物学上的再生产者”这一范畴意味着对妇女劳动的分析？这后一种看法很难成立，因为生育只是妇女劳动的一部分，尽管是重要的一部分。

相关的第二点，也是她们的总结没有给予足够重视的：族裔/民族群体之间的冲突和保持边界，也是社会等级制的不同形式之间、而不仅仅是不同文化之间的冲突。哪怕是最团结的族裔/民族群体，也几乎总是有一个社会不平等的体系，其中宰制性的群体通常对“集体”的“文化”和政治计划实施着霸权统识（hegemonic）的控制。社会学的一种正统观念认为，各种社群一般都有一个社会不平等的体系，其中宰制性的群体试图对社会思潮实行霸权统识，其群体成员因而有可能有差别地从族裔/民族冲突中获益。也因此，不同的性别（和阶级）可能对公开的那个族裔/民族计划表达不同程度的热情，这要看他们对“他们的”政治“领袖”的议程轻重缓急的赞同程度。也许两个性别和所有社会阶级的成员对于公开的族裔/民族计划都没有异议，但这不大可能，至少是一个待考的问题。

实际上，论文集本身包含了证据，显示妇女对“她们”的社区领袖的族裔/民族计划给予不同程度的支持，而这些妇女是按阶级、教育、城/乡居住地等分化为不同的群体。一些最有说服力的论文就是论述（高度分化的）性别群体与族裔/民族计划之间的张力关系的，例如阿芙莎关于伊朗的个案研究。

有时候，性别话语会随着民族主义运动的基础转移而改变（例见盖茨克尔和翁特哈尔特对南非白人的民族主义和非洲国民大会的变化的分析）。

安斯亚斯和伊瓦－戴维斯强调妇女在族裔/民族计划中的参与，虽然是不同方式的参与；我则建议重视妇女介入这一计划的程度差别。民族计划对妇女和男人（以及他们的亚群体）的影响是有差别的，因而他们对民族计划也有不同程度的支持热情。

加亚瓦尔丹拿讨论了女性主义诉求在民族主义诉求形成中的重要性。[19]她认为在19世纪末20世纪初，女性主义积极推动第三世界妇女的解放，并显示在这段时期，女性主义是第三世界民族主义运动的重要组成部分。她讨论了来自埃及、伊朗、阿富汗、印度、斯里兰卡、印度尼西亚、菲律宾、中国、越南、朝鲜和日本的有关女性主义和民族主义相关联的事例。所有这些国家都曾受制于帝国主义，她所发现的女性主义都与反帝的民族主义运动紧密结合在一起。

加氏讨论了一些第三世界作者的意见，这些作者认为女性主义不过是西方的、颓废的、外异的，只适合中产阶级女性，是对民族解放和实现社会主义的斗争的偏离。她也讨论了来自西方的一些类似看法：认为女性主义是欧洲和北美的产物，如果它在别的地方被发现，那也不过是模仿。她不同意上述两种立场，认为女性主义在第三世界国家有内在根源，而不是西方强加上去的，但她并不否认西方的影响是重要的，这些影响所造成的社会变化间接导致了女性主义的产生。

> 女性主义并非是西方强加于第三世界的，毋宁说……历史环境促成了影响妇女的重要的物质和意识形态变化，

而帝国主义和西方思想的影响冲击无可否认属于这一历史环境中影响深远的因素。18 世纪的中国曾有关于妇女权利和教育的争论，19 世纪早期的印度出现争取妇女社会解放的运动；对其他国家的研究显示，很多亚洲国家的女性主义斗争在 60 或 80 年前就已产生了。[20]

加氏想要说明，女性主义不应约简为西化，而这并不意味着它与西化是不相关的。她继而论证，妇女的解放运动是在民族主义斗争的语境下进行的。

（妇女解放运动）是在为取得政治独立、确立民族认同和使社会现代化的民族主义斗争的背景中进行的。[21]

妇女解放斗争是民族抵抗运动基本的、必不可少的组成部分。[22]

围绕妇女的自身诉求而形成的妇女组织与民族主义运动密切相关。妇女很少自发地组织起来，她们更经常地是男性主导的民族主义团体的一翼或附属部分。[23]

以一种相似的方式，加氏论证说，在创造一个物质环境，促使妇女运动进入公共领域和促进女性主义的发展方面，资本主义的扩张是重要因素。但不能简单地说这一扩张产生了女性主义。更好的说法是，资本主义的扩张为女性主义诉求成为可能创造了条件。

一些基本改革——包括从前资本主义社会的种种限制中解放妇女，给她们行动的自由，把她们带出与世隔绝的生活，促使她们在家庭之外工作——都与经济生产的资本

主义形式和资本主义意识形态的策略相关联。在许多国家，改革时期，正是尝试发展资本主义、利用妇女的廉价劳动力、使她们进入工厂生产和服务部门的时期。[24]

加氏很清楚，经济和社会变化，对不同阶级的妇女的影响是十分不同的。正是资产阶级和小资产阶级妇女，从教育的发展和职业部门对妇女的开放中获益最大。

也就是说，加氏要说明不仅女性主义与民族主义运动密切相关，而且对它们的理解，也不能离开对帝国主义和当地及国际资本主义的理解。

还有一点也很有趣，虽然加氏没有提到，那就是许多第三世界国家在民族独立之际，妇女与男子同时得到正式选举权。因此第三世界民主实践的历史与第一世界相当不同，在第一世界，妇女通常比男子晚几十年才获得选举权。公民身份、民族主义和性别正是如此密切地联系在一起。

加亚瓦尔丹拿、伊瓦－戴维斯和安斯亚斯重点讨论的是妇女与民族的关系，而安萝的中心问题则是性别在民族/国家之间的关系中具有的意义。她考察了国际秩序和跨国实体，通过对构成国际秩序的各种制度的性别特性进行研究，证明抛开性别关系分析，它们不可能得到充分理解。

安萝审视性（sex）与国际旅游业，认为要了解旅游业发展的形式，不能离开形形色色关于性/别（gender and sexuality）的建构，这些不同建构影响旅游形式，从针对“尊贵的妇女”的自选行程旅游到针对男人的性之旅。[25]

安萝考察了国家之间的等级关系以及性别化的文化形式建构之间相互影响的方式。例如，被殖民国家的妇女形象经常以这样一种方式构造和表达出来：在以“文明”的名义使帝国的

宰制合法化的同时，将妇女形象色情化和异国情调化。“东方”妇女“需要”欧洲男人的“保护”：

> 欧洲人的“东方主义”培养了对东方文化赏玩的沉迷，同时以“文明”的名义将欧洲统治合法化。戴着面纱、撩人遐思的穆斯林妇女形象，是这种东方主义意识形态和它所支持的帝国结构的基石。[26]

安萝说的是，对某种特定性别关系的支持，被用来合理化殖民宰制。“文明”这个提法充满有关正确的性别关系和性关系形式的观念。

> 淑女仪态维系着帝国主义文明。就像卫生和基督教一样，女性的尊贵也用来说服殖民者与被殖民者：外国的征服是正确而必要的。[27]

不仅女性特质（femininity）是一项帝国的议题，男子气概（masculinity）也同样如此。安萝指出英国的领袖曾企图确保某种适当的男子气概，使帝国可以千秋万世。她特别指出，克里米亚（Crimean）之战和布尔（Boer）战争引致了“改进”男子气概形式的做法的出现。罗伯特·巴登—鲍威尔（Robert Baden-Powell）1908 年创立男童子军，正是为了对抗性病的散播、近族通婚和出生率的下降——据称这些导致了大英帝国的衰落[28]，“巴登—鲍威尔及其他英国的帝国主义者将体育精神和对尊贵妇女的尊重，视作大英帝国胜利的基础”[29]。

安萝表明，民族主义运动常常酝酿自男人的经验而不是妇女的经验：“民族主义通常从男性化的记忆、男性化的屈辱和

男性化的希望中产生。”[30]她认为，在建设民族主义文化和民族主义计划时，如果能凸显妇女的经验，民族主义便会和现在的非常不同。她进一步提出，如果这成为可能，那么国家之间关系的性质和国际秩序自身，都可能不同：“如果更多的民族国家成长自女性主义的民族主义理念和经验，那么国际政治体系中的各种社群认同，就有可能为各种跨国认同所调和。”[31]

安萝讨论了使第三世界妇女的劳动成为廉价劳动的国际劳动分工。她考察了导致妇女“廉价”劳动的种种父权制实践，例如对“家庭”关系的维持和对妇女工会的压制。对跨国公司使用劳动力情况的考察，证明了妇女劳动的国际意义。对跨国公司、既而对作为工人的妇女来说，她们的国家界限已经变得不那么重要。

安萝经常通过对性（sexuality）的分析，来展开她关于性别对国家和国际议题的重要性的论证。当她讨论国际旅游业、好莱坞电影、在军事基地当妓女的妇女的角色以及作为外交官夫人的妇女时，便是这样做的。但当讨论在亚洲跨国企业工作的女工及家庭女佣工时，就不这样做了。她的结论是，个人不仅是政治的，也是国际的。个人与性别无所不在，甚至在国际秩序中。

安萝关于性别与国家和国际秩序相关的提法，在理论和经验层面都是令人信服的。她能揭示国际秩序的基础是如何被性别化和如何影响国际关系的。

隐含在安萝的分析背后的，是国际秩序和性别的理论。她的描述似乎更偏重于性与文化的层面，劳动的性别分工则重要性较低。只要安萝在妇女与国际秩序分析中，包括所有有薪工作、家庭劳动、性、文化、暴力与国家，那么我就同意她的分析。我有所保留的是她的分析层面偏向于性与文化，而忽略经

济。讨论国际机构本身的性别结构也应该有更充分的阐释。令人诧异的是，除了偶尔涉及国际货币基金组织（IMF）之外，这样的讨论几乎完全没有。

妇女在何等程度上与男人分享同样的民族计划

在这篇文章的第二部分，我将讨论妇女在何等程度上与男人分享同样的群体认同，尤其是分享同样的民族计划（national project）。所谓民族计划，我指的是旨在满足一个国家在自我认定的需求上的一系列集体性的战略规划，这包括民族主义，也可能包括其他东西。我想说明，男人和女人对这些议题的看法经常是有差别的，我也将给出一些原因，解释为什么会是这样。

首先，我将为概念的发展提出一些建议，以便更好地进行对不同国家和族群之间的性别关系的比较。这一领域的论争，由于缺乏能够在社会层面抓住性别关系模式间的重要区别的简单的宏观概念，因而踯躅不前。

其次，我将讨论为什么妇女和男子对于民族计划有不同的认同，以及对不同类型的宏观群体支持的程度的不同。我将分三个层次处理这一问题。一、讨论在何种程度上及在何种条件下民族计划同时是性别计划。二、讨论民族主义、军国主义和性别之间的相互联系与区别。三、讨论性别关系是否与阶级和族裔关系有着同样的空间秩序，以及妇女和男子是否支持不同空间规模的社会现象。我将用两个例子来补充最后一点的讨论：性别、民族与欧洲共同体（EEC）；女性主义，民族主义和西化。

分析不同形式的性别关系的概念

我们要有能力将不同形式性别关系进行概念化和理论化。迄今为止，大多数作者都采取了下述三种立场之一：一、性别关系只有一种主要形式，差别是微不足道的[32]；二、性别关系的不同实践范围巨大，每一个情况都是独一无二的，所以我们不能将性别理论化（后现代主义立场）；三、父权制或存在或不存在。[33]第一种看法在实证上是错误的；第二种是失败主义，它将社会科学的研究计划也一并放弃了；第三种太单纯和不正确。我采取一种中间立场，相信发展一些中间层次的概念是社会学事业的一个重要部分。我认为性别关系的形式存在差异，这些差异可以归纳为几种主要的类型。

许多父权制理论的主要问题之一，就是认为父权关系只有一个基础，而这个基础对性别的其他方面起决定作用。在不同的理论家那里，这一基础自身各不相同，但基础——上层建筑的模式是相同的。正是这一点使性别关系分析呈现出一种静态格局，以至于很难分析变化的情形，除非走出这一框架。[34]

解决这一问题的方法，是将性别关系理论化，将其解析为可分离的构件（structures）：家庭生产、就业、国家、暴力、性和文化。这些构件可以以不同的方式相互连接，从而产生不同形式的父权制。可以区分出两种主要形式：私人的和公共的。私人父权制的特征是家庭中父权关系的主宰地位，公共父权制则为雇佣和国家所宰制。前者的剥夺模式是个人的，是丈夫或父亲的剥夺；后者的剥夺模式则是集体的，是许多男人的共同行为的结果。前者的主导策略可以归纳为排拒，即将妇女排拒于公共领域活动之外，从而将她们限制在家庭之内；后者

的主导策略是隔离，即允许妇女进入所有领域，但就在这领域内被隔离并处于从属地位[35]。

父权制的形式与性别不平等的程度并不相关。这一点非常重要，这使我们能够比较性别关系的形式，而不必自动假论这些差异与不平等有关。那是另外一个重要问题。对于妇女来说，进入公共领域可能意味着更多自由，比如说挣得一份独立的工资，解除一桩不幸福的婚姻；然而，也可能仅仅意味着在家务劳动之上又加了一份额外的工作，以及在丈夫的一时兴起之下被抛弃的可能。

英国在19世纪大部分实行的是父权制的私人形式，到20世纪90年代则迈向了公共形式。但英国族裔之间存在不同情况。非洲一加勒比人有最公共的形式，亚洲人有最私人的形式，白人则介于二者之间，伊朗人可能会被认为在“沙”（Shah，伊朗君主称号——译者注）统治时期暂时从私人形式转向了公共形式，现在又在伊斯兰原教旨主义影响下回到了私人形式。

父权制形式还有一些亚类型（sub-types），视乎主要构件与其他构件的关系而定。例如，公共父权制可分为市场引导形式和国家引导形式，美国属于前者，苏联属于后者，西欧介于二者之间。

有了这些概念，就可以进行比较分析了。下面的分析就利用了这些概念。

民族主义与妇女

妇女是否像男人一样支持民族/族裔/“种族”计划？她们的计划与男人的计划是相同的吗？妇女的民族主义/族裔/“种

族”及其他大规模的社会计划，其边界与男人的相同，还是更全球化，或者更地方化？

安斯亚斯和伊瓦－戴维斯关心妇女以什么形式成为民族计划的一部分，尤其是妇女以不同方式但同样卷入这一计划，有时候自发地、有时候急切地参与斗争（角色5，见前安斯亚斯和伊瓦－戴维斯的分类。后同。）；有时候是被迫的，即当被视为“种族”的生育者（角色1）时；最经常的是一种日常的方式，通过对孩子的社会化教育而成为文化的再生产者（角色2—3）；有时候是被动地作为象征（角色4）。安斯亚斯和伊瓦－戴维斯似乎认为，妇女和男子对民族/族裔计划的支持程度一样，只是有时候她们支持的方式不同。

我对此表示了疑问。情况有时候可能如此，有时候则不然。有时候妇女可能和男人支持不同的民族计划。定义哪个才是民族计划的内容，这就意味着一场斗争，而一般来说，听取妇女的声音就比听男人的少。因而，在决定什么才算得上是民族计划时，性别关系是重要的。当民族计划照顾了妇女的利益，妇女就更可能支持它。加亚瓦尔丹拿关于20世纪初期第三世界的女性主义和民族主义的著作显示，即使仅作为妇女斗争的一种结果，民族计划可以具有何等的整合力。

在性别与族裔/民族/“种族”之间，是否存在相互的冲击？虽然安斯亚斯和伊瓦－戴维斯清楚地显示了民族对性别的冲击，然而，我想影响是相互的（见下面对军国主义和民族主义的讨论）。进一步说，妇女对于族裔/民族计划不同的支持程度，就影响了计划本身，以及它与其他族裔/民族群体的关系。

在谈安萝的著作时，我们已讨论了谁的民族计划这个问题，在下面的例子里，我将论证要对“民族形成”（“nation formation”）进行理论化的重整，以便把这一问题考虑在内。

国家形成的关键时期，还是重组的循环？

迈克尔·曼（Michael Mann）[36]和布莱恩·特纳（Brian Turner）[37]著作背后的假设之一，是存在着一个民族形成（或国家形成或民族国家形成）的关键时期。曼讨论制度——那些他认为构成了民主的关键政治制度——发展的社会变化时，这是关键的一点。在特纳讨论不同形式的公民身份形成的时刻时，这也是一个关键的假设。

我将论证，一般来说，并没有一个民族形成的关键时期。在很多国家都不是所有人在同一时刻得到公民身份，而是不同的群体在不同时期得到不同方面的公民身份。白种男子、白种妇女、少数族裔男子和少数族裔妇女是否在同一时间取得公民身份，国家之间差别很大。曼和特纳将白种男子获得公民身份的经验错误地普遍化了。如同安东尼·史密斯（Anthony Smith）指出的，族裔群体形成民族的过程是漫长的。[38]

特纳似乎认为，在美国，当白种男子在19世纪40年代赢得选举权时，公民身份和民主便得到胜利。然而黑人男子直到19世纪80年代才在法律上获得选举权，而实际上，由于种族歧视法律的存在，黑人男子的选举权直到20世纪60年代末民权运动之后才得以实行。白种妇女直到1920年才获得选举权，而黑人妇女虽然1920年在法律上已获得了这一权利，也不得不经过进一步的斗争，才真正在20世纪60年代与黑人男子一道取得选举权。当然，美国印第安原住民公民权的历史，就是被征服后失去公民资格的历史，因此有五段时间是意义深远的：征服时期、19世纪40年代、19世纪80年代、20世纪20年代、20世纪60年代晚期，每一段时间都联系着一段社会

斗争。我们有民族建构的不同阶段吗？不错，构成美国民主机器的形式上的体制结构在第二次斗争浪潮中就已形成，但那些空洞的体制并不能使民主真正运行。

在大多数的第一世界国家，授予男人和女人政治上的公民资格的时间相隔几十年。这与很多第三世界国家的情形相当不同，在那里，当国家从殖民统治下获得民族独立时，妇女与男子同时获得了公民权。第一世界国家的男子在获得公民政治权之前已然获得了公民民事权，而妇女则很少能拥有这一权利，直到最近妇女才赢得对自己身体的控制、解除婚约和进入各种职业领域的权利。也就是说，第一世界的妇女通常在获得公民民事权之前获得公民政治权，男人则顺序相反。这与马歇尔（Marshall）的命题直接抵触。

因此，与其使用单一的“民族形成”的关键时期这个提法，不如谈民族国家的“重组的循环”（rounds of restructuring）。这一术语是我从多林·麦塞（Doreen Massey）论经济重组的著作中借过来的[39]，它有效地传达了立足于一个之前建立的基础的变化观念，一层层的变化会发生，每一层都留下了它的沉积，给将来的实践带来深远的影响。

社会的“公民化”（“citizenization”）是否立即涵盖了所有成年人？还是在某一段时间，只涵盖其中的一部分？这是很重要的。在美国，这个时间跨度超过了 100 年，自 1840 年到 20 世纪 60 年代末。英国稍短，男人获得选举权的时间和 1928 年所有妇女获得选举权相隔几十年。很多 20 世纪 50 年代和 60 年代赢得独立的亚非国家，独立之时男女就同时获得了选举权。记住这一事实也许是有益的：60 年代初一些亚非国家的人民已经拥有充分的普选权，而美国只有部分人才有。实际上，授予所有人完全公民身份，是前殖民地得以宣布自己的国

家身份的方式之一。

按民主程度来看国家的重组，可以得到一些有趣的全球模式。大多数欧洲和北美国家在18到20世纪中期，逐渐授予不同阶层的人口以公民身份，而大多数后殖民国家在20世纪一次性地授予全体人民完全公民身份。一些国家失去了民主，这通常是一次突发事件，在一次军事政变中所有人同时失去了选举权。然而，从1979年开始，发生了一次严重的例外情形，即随着伊斯兰原教旨主义的兴起，例如在伊朗，伊斯兰教士掌握了政权，只有妇女单独失去了民事权和政治权。

妇女，军国主义和民族主义

性别与民族主义之间的关系，有可能通过妇女和男人与军国主义的差异关系得到调和。分析这些问题之间关联，最著名的是弗吉尼亚·伍尔芙（Virginia Woolf）的《三块金币》（*Three Guineas*）。书中的一个女性和平主义者说："作为一个女人，我没有祖国。作为一个女人，我不需要祖国。作为一个女人，我的祖国是全世界。"[40]尽管不是永远如此，但女人常常被认为比男人更倾向和平主义，更远离军国主义。[41]一些评论家认为，妇女更具有和平主义倾向，是性别意识形态的一个特定方面的结果。[42]不管这算不算得上是个解释，但经验事实仍然是：在为民族主义计划拿起武器、支持和平运动和支持热衷于加强军备的政治家这些问题上，男人和女人仍有程度上的差别。[43]这里的问题是：在较少军国主义倾向和支持民族主义之间是否有联系？由于妇女跟男人相比更不愿意以武力追求民族主义目标，那么她们更强的非暴力倾向会不会影响她们对"民族"计划的看法？是否由于她们更不愿意用某一特定方式

追求民族主义目标，而使她们显得不那么民族主义？还是这其实就意味着她们不那么民族主义？换句话说，妇女更少军国主义倾向是否是她们更少民族主义倾向的一个原因？或者，这意味着妇女支持一种不同的民族主义？或者，妇女更支持跨民族计划？

显示妇女的非暴力倾向和更富于国际主义精神的最佳例子，就是20世纪80年代格林汉姆公地（Greenham Common）的妇女和平营。妇女和平营反对核武器、战争和孕育军国主义的社会体制，是一个松散的国际主义派别的一部分。在此可以看到妇女争取和平的行动会影响民族计划的性质。另一个将反对军国主义和国际主义联系起来的当代例子，是绿色运动。这是一个政治派别，他们通过议会和其他政治论坛来表达意见，致力倡议生态平衡政策，其政策的组成部分还包括一个女性主义规划。他们的姿态完全是国际主义的，在第三世界[44]和第一世界也得到响应——绿党作为一个欧洲党派，在欧共体的选举战中，比任何其他政治派别都要积极。在此，生态政治、女性主义和国际主义汇聚成一个整体的政治规划。妇女与和平主义的联系的进一步证据，还可以在民意测验中找到。至少在英国和美国，民意测验显示，妇女支持军国主义的国家防卫的可能性更小。[45]

另外一种可能是，民族主义和军国主义之间的关联以相反的方式在起作用。在此，人们可能认为妇女更积极支持和平和反对军国主义，与她们不那么支持“她们的”民族有关。妇女很少认为为民族主义理由的战争是值得的，这是否因为她们较少真正从“胜利”的结果中获益——既然这胜利给她们的社会地位带来的改变小于男人？男人可能会从发号施令者变为被号令者，但他们却差不多永远不会变为处在低于女人的位置。反

过来说，在性别没有那么不平等的社会，胜利会给妇女带来更多好处，这样，妇女与男人对军国主义态度的差别，是否不那么明显呢？妇女一般较不支持军国主义，这从多方面影响性别和民族主义的关系。我们在这里看到妇女对国际和平及合作表现出比对带军国主义色彩的民族主义更多的支持。绿党的口号“放眼全球思考，立足本土行动”（Think globally，act locally），就与典型的女性主义实践和妇女的实践非常接近。

性别关系的边界

妇女的政治行动因此可能与男人有不同的空间规模。我认为，妇女的政治行动一般比男人更本土，更少民族主义。我将探讨为数众多的大型政治实体对男人和妇女所具有的不同意义，以便进一步讨论上面的议题。

在正式选举政治中，妇女角色比男人少。妇女更可能被选入地方议会而非全国政府。在英国，1987 年选举后的下议院，女议员占 6.6%，而在 1985 年选举后，地方议会的女议员占 19%。实际上，人们普遍相信妇女不会参与大型国家组织，然而，确有这样的妇女组织，即群众性的和全国性组织，例如妇女研究所、城镇妇女协会、母亲联合会。所以，不应夸大有关男人和女人的政治组织空间规模不同的意见，不过人们还是通常认为妇女在一个较小的地区范围内比男人更活跃。

我已经用了各种不同的概念和范围来区别不同的社会模式和群体——族群、“种族”和民族概念。还有很多其他范畴，如宗教、帝国、共同语言，主要是用来区分男人的群体。那么，从逻辑上说，在有关性别的问题上，标示男人的差异的概念与通常标示妇女的差异的概念，是同一套概念吗？男人和女

人可以用同一方式还是不同方式划分？妇女会象男人一样归属于并保卫“她们的”族裔或其他群体吗？

可能的答案不止一个。第一，如果认为男人和女人利益相同，那么分开他们的范畴不同的可能性便很小。然而，这种想法受到很大质疑。男人和女人确实占据不同的社会地位，因而有不同的社会利益。但这些不同，会引致族裔/民族/“种族”层面上的差异吗？第二，如果男人和女人在族裔统治中遭受痛苦或获益的程度相同，那么他们便可能有相似的族裔/民族/“种族”利益。第三，不同的族裔/民族/“种族”拥有不同的性别关系模式，其中有一些比另外的更受欢迎，这可能导致不同性别对于一个给定的族裔/民族/“种族”计划的优点有不同意见。这仍然取决于与男人经验相同的族裔/民族/“种族”的界限，只是男人和女人（或更可能是部分男人和部分女人）可能对族裔/民族/“种族”计划有不同评价。第四，既然族裔、民族、“种族”、宗教、语言及社会群体之间其他分界的能指往往相互交叠但并不经常重合，那么很可能其中一些分界对于女人更为显要，另一些对于男人更为显要。举个例子，一个宗教能指可能比一个“民族的”的能指对于女人更重要，对男人则相反，因此如果那两个体系发生冲突，男人和女人就可能背道而驰。军国主义和民族主义议题在此可能会受到影响。第五，不同的性别话语可能导致对大群体和小群体有程度不同的支持[卡罗·吉利甘（Carol Gilligan）认为，妇女有不同的道德评判标准。[46]]

妇女、民族和欧洲

作为一个国家的英国与作为一个超国家体的欧洲共同体之

间的游移关系，说明了边界不同的单位有着不同的性别关系。它还证明前面已经谈过的一个观点的重要性，即不要认定国家只有一个形成的关键时期。性别、族裔、阶级与“民族”、国家、超国家的国家式机构关系不同，这是因为性别、阶级和族裔的决定因素各不相同，从而民族国家在它们的构成中有不同的位置。

可以欧共体的发展为例。欧共体的中心机构长期以来均支持“机会均等”[47]实践，这是通过罗马公约（Treaty of Rome）正式进入欧共体，而罗马公约在运作上实际就是超国家的欧共体的宪法。这些法规能够有效推行，部分是由欧共体的一些官员的行动促成的。同样明显的事实是，那些已经有了制度化的机会均等实践的国家，如果允许其他国家继续使用次等妇女劳力以降低成本，便会损害自己的经济，这是违反这些国家的利益的。由于欧洲法庭的裁决和欧共体委员会的指示，迫使我行我素的民族国家步调一致，国家法规也随之改变。

英国并非被动地接受这些变化，而是经历了一段抵抗夹杂妥协的漫长、复杂的历史。比如，英国政府在欧共体的代表通常反对机会均等政策的扩张。他们利用否决权，阻止欧共体将机会均等这一政策运用于产假和兼职工人。因此，英国政府所选取的性别政策影响了欧共体的运作。然而，英国政府还是不情愿地接受了很多强加的政策。其中最重要的政策之一，就是对同工同酬法规的“同等价值”修正案。这一修正案大大拓宽了妇女要求同工同酬的范围。她不再需要去找一个做“同样或相似”工作的男人做参照，——由于职业分隔的严重，这通常是非常困难的——现在她只要找一个做同等价值的工作的男人（通常由某种工作评估方法决定），便可以要求同样报酬。在美国一些地方实行了这一政策，妇女的报酬常常能提高 20%。

在英国的工业法庭，成千上万这样的案例正在诞生。

在此我们看到了超国家体挑战和改变民族国家的性别关系的例子。对这一现象的解释有两个关键因素：第一，在超国家层面与国家层面，如在欧共体和英国，妇女利益的表现不同；第二，欧共体与英国的关系。

不分析英国与欧共体的关系，就无法充分理解今日英国的性别关系。换句话说，“民族”和“国家”议题是当代英国性别关系变化的决定因素。英国对欧共体越丧失其独立性，机会均等的法规和实践便越是得到加强，在过去和将来都是如此。在这方面，妇女受益于英国主权的丧失。

女性主义、民族主义和西化

与性别关系相关的跨国范畴的另一个例子是西化。女性主义与西化之间是否存在关联？这个问题对于围绕民族主义计划及女性主义和反女性主义计划的政治动员是重要的。[48]女性主义是跨民族的，还是特定于某民族或族裔的呢？

第三世界对女性主义的批评经常指出，首先，女性主义源于西方，因此，与源于本民族相比，女性主义的相关性较小。这里其实有两个进一步的问题：女性主义是跨国政治运动吗？它是起源于西方吗？

事实是：女性主义者所追求的种种目标，并不是某个国家特有的，而且女性主义者也通常读过其他国家女性主义者的作品。但同样是事实的是：很多女性主义著作源于西方。

然而，这并不是说，女性主义不是由当地环境所催生出来的。实际上，如前所述，加亚瓦尔丹拿有力地论证了第三世界的女性主义运动，是第三世界妇女为了自己的利益而发动

的。[49]理查德·J. 伊文思（Richard J. Evans）让我们看到，女性主义的第一次浪潮不仅出现于包括俄国在内的许多欧洲国家、澳大利亚和北美，而且还有国际女性主义组织存在。[50]

当然，问题是：在不同国家，妇女的从属地位是否有着相似形式？如果是，那么便很可能很多国家的妇女将表达相似的需求。从逻辑上说，在一个国家产生的文献和战术策略，在另一个国家也有相关性。也就是说，女性主义存在国际有效形式。例如加亚瓦尔丹拿和伊文思的著作里的证据表明，全世界的女性主义者都相信存在着这样的共同性，换句话说，女性主义和性别关系模式，有着重要的跨越国界的内容。

然而，女性主义和妇女进入公共领域的运动是西方产物这个“指控”，其重要性不可低估。在这件事上，“指控”的真伪，并不一定减低这一断言在民族斗争语境中的重要性。男性精英是否能够把妇女的公共参与说成是西方产物，这经常是一场本土斗争。进一步说，“西方”的意义是可变的，有时候表示性质、特征的形容词“西方”与“现代”一词可以互换（例如在 Ataturk 统治下的土耳其、Shah 统治下的伊朗），在此，“西方”一词帮助了有望增加妇女公共参与机会的政策实施。在另外的情况下，形容词“西方”意味着“受人憎恨的外来者和帝国主义的压迫者”[例如在霍梅尼（Khomeini）统治下的伊朗]，在此，“西方”一词助长了可能阻碍妇女公共参与的政策。因此，女性主义或妇女的公共参与和“西方”同义，都可能帮助或阻碍这样的变化，这要视乎其他条件而定，要分析何种条件导致何种方向，不仅要分析性别，还要分析族裔/民族/“种族”和国际秩序。

结　论

离开族裔、民族、“种族”关系，便无法分析性别，反过来也是一样。并不是把两套分析简单相加，而是它们在一种动态关系中相互影响。

性别关系的模式有时候与阶级、族裔、民族和“种族”拥有相同的空间单位，但多数时候并非如此。从可得到的证据来看，在总体政治活动的构成比例上，似乎妇女的政治活动比男人表现出更大的全球化和本土化的倾向。不过，由于证据有限，这必然只是一个暂时的结论。在国家层面，妇女的参与比男人少。性别关系性质的共同性，有时候超越了民族界限和族裔、“种族”特性。同时，“个人的”永远是政治的。

由于男人和女人常常、但不总是与战争的关系不同，军国主义决定性地影响着女性主义和民族主义之间的关系。这也许意味着，妇女同时是不那么军国主义和不那么民族主义的，因为军国主义常被看做民族计划的一个组成因素。

一个民族或族裔计划，要经过多方面不同社会力量的斗争，尤其是不同阶级和性别的社会力量。因此，民族之间的关系部分是大量本土特定的性别化斗争的结果。

今天，公民权的斗争是一项民主计划，在流行政治话语中，它包含了所有成年人的完全参与，不分“种族”、族裔、性别或信仰，它也是一个国家计划，是一个“国家”试图通过它，既在这个国家的居民眼中，也在国际社群的眼中取得合法性的计划。社会科学家应该注意“公民”这一术语新的意义，而不是把这个术语仍作为古希腊城邦国家所使用的、排除了妇女、奴隶和“外国人”的有局限的概念来看待。

参考书目

[1] 见 Anthony D. Smith，《民族主义理论》(*Theories of Nationalism*)，London 1971，和《民族的族裔起源》(*The Ethnic Origins of Nations*)，Oxford 1986.

[2] 见 Ernest Gellner，《民族与民族主义》(*Nations and Nationalism*)，Oxford 1983；Elic Kedourie，《民族主义》(*Nationalism*)，London 1966；Smith，《民族主义理论》和《民族的族裔起源》。

[3] Cynthia Enloe，《香蕉、海滩和基地：国际政治的女性主义理解》(*Bananas, Beaches and Bases: Making Feminist Sense of International Politics*)，London 1989；Kumari Jayawardena，《第三世界的女性主义和民族主义》(*Feminism and Nationalism in the Third World*)，London 1986；Nira Yuval-Davis 和 Floya Anthias 编，《女人—民族—国家》(*Woman-Nation-State*)，London 1989。

[4] 见 Michael Mann，《统治阶级策略和公民身份》("Ruling Class Strategies and Citizenship")，《社会学》(*Sociology*)，vol. 21，no. 3. 1987，pp. 339—54；Brian Turner，《公民身份和改革论：改革主义论争》(*Citizenship and Reformism: The Debate over Reformism*)，London 1986，以及《公民身份理论概要》("Outline of a Theory of Citizenship")，《社会学》(*Sociology*)，vol. 24，no. 2，1990，pp. 189—217。

[5] 例如 Michael Mann，《分层理论的危机？人员，家族/家庭/血统，性别，阶级和民族》("A Crisis in Stratification Theory? Persons, Households/Families/Lineages, Genders, Classes and Nations")，收入 Rosemary Crompton 和 Michael Mann 编《性别与分层》(*Gender and Stratification*)，Cambridge 1986。

[6] 参见 Michael Mann，《性别与分层》(*Gender and Stratification*) 和《1760 年前权力的历史·卷 1：社会权力的来源》(*A History of*

Power from the Beginning to A. D. 1760, Volume 1, The Sources of Social Power), Cambridge 1986; Bryan Turner, 《身体与社会》(*The Body and Society*), Cambridge 1987。

[7] 例如 Mary Daly,《(女性) 生态学, 基进女性主义的后设道德规范》(*Gyn/Ecology: The Metaethics of Radical Feminism*), London 1978。

[8] 例如 Bell Hooks.

[9] 例如 Enloe,《香蕉、海滩和基地》; Jayawardena,《第三世界的女性主义与民族主义》; Floya Anthias 和 Nira Yuval-Davis,《女人—民族—国家·导言》。

[10] Yuval-Davis 和 Anthias 编, 《女人—民族—国家》, Jayawardena,《第三世界的女性主义与民族主义》; Enloe,《香蕉·海滩和基地》。

[11] Anthias 和 Yuval-Davis,《女人—民族—国家·导言》。

[12] 同上, p. 7。

[13] Francesca Klug,《"噢, 在英格兰": 英国个案研究》("'Oh to be in England': The British Case Study"), 收于 Yuval-Davis 和 Anthias 编,《女人—民族—国家》。

[14] Marie de Lepervanche,《澳大利亚的女人, 民族与国家》("Woman, Nation and State in Australia"), 收于《女人—民族—国家》。

[15] Deborah Gaitskell 和 Elaine Unterhalter,《民族的母亲们: 南非白人的民族主义和非国大中的民族、种族和母性比较分析》("Mothers of the Nation: A Comparative Analysis of Nation, Race and Motherhood in Afrikaner Nationalism and the African National Congress"), 收于《女人—民族—国家》。

[16] Floya Anthias,《塞浦路斯的妇女与民族主义》("Women and Nationalism in Cyprus"), 收于《女人—民族—国家》。

[17] Christine Obbo,《性与支配在乌干达》("Sexuality and Domination in Uganda"), 收于《女人—民族—国家》。

[18] Haleh Afshar,《妇女和生育在伊朗》("Women and Reproduction

in Iran")，收于《女人—民族—国家》。

[19]《第三世界的女性主义与民族主义》。

[20] 同上，pp. 2—3。

[21] 同上，p. 3。

[22] 同上，p. 8。

[23] 同上，p. 259。

[24] 同上，p. 256。

[25] 参见 Swasti Mitter,《共同的命运，共同的联结：全球经济中的妇女》（*Common Fate, Common Bond: Women in the Global Economy*），London 1986；John Urry,《游客的注视》（*The Tourist Gaze*），London 1990。

[26] Enloe,《香蕉、海滩和基地》，p. 44。

[27] 同上，p. 48。

[28] 同上，pp. 49—50。

[29] 同上，p. 49。

[30] 同上，p. 44。

[31] 同上，p. 64。

[32] 例如 Daly,《（女性）生态学》。

[33] 参见 Mann,《性别与分层》和《政治权力的来源》；以及 Turner,《身体与社会》。

[34] 见 Sylvia Walby,《将女权制理论化》（*Theorizing Patriachy*）一书中对燧石的分析，Oxford 1990。

[35] 见上书更详细的解释。

[36] Mann,《统治阶级策略》。

[37] Turner,《公民身份理论概要》。

[38] Smith,《民族的族裔起源》。

[39] Doreen Massey,《劳动的空间划分：社会结构和生产的地理学》（*Spatial Divisions of Labour: Social Structures and the Geography of Production*），London 1984。

[40] Vriginia Woolf,《三块金币》（*Three Guineas*），London 1938。

[41] 见 Erika Cudworth,《女性主义与非暴力、理论、历史与实践中的关系》("Feminism and Non-Violence: A Relation in Theory, in Herstory and Praxis"),未出版的硕士学位论文,London School of Economics, 1988; Sybil Oldfield,《女人反对铁拳:军国主义之外的选择,1990—1989(原文如此——译者注)》(*Woman Against the Iron Fist: Alternatives to Militarism*, 1990—1989), Oxford 1989。

[42] 见 Sara Ruddick,《母性的思考》(*Maternal Thinking*), Boston 1989。

[43] Beatrix Campbell,《铁女人们:为什么妇女投票给保守党?》(*The Iron Ladies: Why do Women Vote Tory?*), London 1987; Cudworth,《女性主义与非暴力》; Hester Eisenstein,《当代女性主义思想》(*Contemporary Feminist Thought*), London 1984; Cynthia Enloe,《卡其布军服成了你?妇女生活的军事化》(*Does Khaki Become You? The Militarization of Women's Lives*), London 1983。

[44] 见 Vandana Shiva,《活着:妇女、生态与发展》(*Staying Alive: Women, Ecology and Development*), London 1989。

[45] 见 Zillah Eisenstein,《女性主义与性平等:自由美国的危机》(*Feminism and Sexual Equality: Crisis in Liberal America*), New York 1984。

[46] Carol Gilligan,《不同的声音:心理学理论与妇女的发展》(*In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*),中央编译出版社,1999。

[47] 见 Jeanne Gregory,《性、种族与法律:为平等立法》(*Sex, Race and the Law: Legislating for Equality*), London 1987; Catherine Hoskyns,《妇女的平等与欧共体》("Women's Equality and the European Community"),《女性主义评论》(*Feminist Review*) 20, summer 1985, pp. 71—88。

[48] 见 Jayawardean,《第三世纪的女性主义与民族主义》。

[49] 同上。

[50] Richard J. Evans,《女性主义者:欧洲、美洲和澳大拉西亚的妇女

解放运动，1840—1920》（*The Feminists: Women's Emancipation Movements in Europe, America and Australasia* 1840—1920），London 1977。

4. 沉默的问题：分治、妇女与国家[①]

◆ 布塔丽娅（Butalia，Urvashi）著
◇ 李玉霞 译 刘健芝、许朗养 校

政治分治给印度带来了最大的一次苦难。历史上从没有这么多人在如此短暂的时间内这么大规模地转换自己的家园和国家。短短数月之间，大约 1200 万人在刚被分割的印度和它以前的东西两翼——也就是新设的巴基斯坦——之间迁移。这些难民的绝大部分——1000 多万人——跨过了被历史上存在的旁遮普邦切割的西侧边界：回教徒西迁到了巴基斯坦，而印度教徒和锡克教徒则东迁到印度。屠杀有时是迫使他们迁居的原因，有时也伴随着他们的迁移。还有很多人死于营养不良，寒冷的气候，或者传染病。估计死亡人数在 20 万（当时的英国官方数字）到 200 万（较后期的印度方面的推测）之间。不过，普遍被接受的死亡人数是 100 万左右。和其他所有人为灾难一样，这次动荡使性暴力事件更加猖獗。估计有 75000 名妇女被异教的男人强奸和拐卖。千万个家庭支离破碎，房屋被毁，粮食被弃置腐烂，村庄变成废墟。令人惊讶的是，印度和巴基斯坦的新政府根本就对这种动荡局面的出现始料未及——

---

① 原文为 A Question of Silence：Partition，Women and the State，收入 Lentin R. ed. (1997)，*Gender and Catastrophe*，London & New York：Zed Books，PP. 92—109。

他们没有想到，根据不同宗教信仰划地而治（那么多印度教徒和锡克教徒对那么多回教徒）引起的不安与恐慌，会迫使人们背井离乡到他们认为更安全的同一宗教社群当中去。迁移的人们有的坐汽车，有的乘牛车和火车，但大部分是成群结队地步行。这种被称为“Kafilas”的难民队伍有时可以延绵数十英里。据说，最长的队伍有 80 万难民，队伍从头到尾经过某个地点需要八天时间。

一般的分治概况在书籍上是这样记载的，但是当时的具体情况便难知悉。作为分治后的第二或第三代人，我们当中许多人了解这一事件，并不是通过历史记录，而是通过那些耳熟能详的，尤其在印度北部的家庭里流传的故事。这些故事讲述了分治时代的恐怖和血腥，那些仍然住在边界另一方的亲戚朋友，还有回老家的情况。在宗教对立越来越严重的今天，很多诸如此类的故事营造了一份对那段神话般的印度教、锡克教和回教徒和睦相处的美好往事的憧憬，某些憧憬我们至今仍保留着。

分治的重要性使它成为了各种相关记忆的轴心：所有宗教种族冲突更都是以它为参照（“这就像回到了分治那会儿”，“我们还以为在分治时代已见过最糟糕的情况了”……）我们所掌握的关于分治的资料都是一些宪法历史、政府间的争论，还有尼赫鲁、甘地和真纳之间的协议与分歧，以及国大党和回教徒联盟之间的日益扩大的矛盾——总之都是这场游戏中的“政治”因素。另一方面，几乎没有边界两侧普通人经历的记载。这些经历还只是无人问津，而另一些甚至不为人知的经历就更有待我们去发掘，这就是妇女、儿童、低等种姓和其他社会边缘人的经历。在本章中，我将特别关注那一时期妇女的遭遇，并且探讨一个我越来越强烈的感受：分治是一个深刻的与

性别问题有关的过程。我们不应把目光局限在妇女是如何“同样也被影响的”。相反，我们要想理解这一重要历史时期，就必须以性别作为基本的分析范畴。[1]

但是，发掘妇女的历史并不是一项轻松的工作。官方资料几乎没有提到过她们，更何况在公共领域，基本上听不到妇女的声音。尤其在强奸、拐骗有时还加上谋杀这些事情上，这种沉默就更加彻底。尽管一些人的谈话能使我们对那段历史有所了解，但是那些历史对当事人的意义我们就难想象了。我研究的材料主要包括对人们分治时期形形色色经历的访谈、过来人对那段痛苦生活的日记和回忆录、官方材料，尤其是国会辩论记录、新闻报导和一些二手材料。我把口述历史作为研究的主要材料，不是说相对于“历史”来讲我更侧重“普通人”的经历，因为这两个概念都存在一定问题。毕竟，历史显然不可能包罗所有时期发生的一切事情，因为很大程度上它的面貌取决于谁来写历史、写作的时期和描写的对象。但是，要想了解尘封在角落的历史史实，我们只好依靠那些还没有被广泛接受的材料，并且根据自己的理解对历史这一概念进行质疑、延伸和发展。同时，在从今天的角度去发现过去的努力中，我的研究还包括对未来行动的展望。我们如何对待分治对我们今天生活的影响？我想，我们还需要参考许多关于这一历史事件的叙述。

首先，我不想把历史的沉默（用我的话来说）的“底层因素”（“underside”）即分治历史的人的维度，简单地归结为历史学家对这段历史的忽视。其实我相信，研究这段历史的难点在于，大多数历史学家都害怕揭开还没有愈合的伤疤，害怕展现精神创伤的痛苦与悲伤。这种研究彻底打破了把历史当作“客观记录”的观念，而且促使历史学家依靠一个最容易避之

惟恐不及、但却是最重要的研究工具——回忆，并相应地让他们面对与这种回忆相伴的矛盾与含混。

正因为对这种矛盾与含混有着深刻的了解，我并不标榜我的研究的客观性或者人们普遍认为的那种“事实性”。但是我想强调的是，人们选择何种方式描述和回忆一次事件、一个遭遇、一个过程，都和所谓的事件本身的“事实”一样，是历史知识及其探求的重要组成部分。所以，我希望能在这里以事实和回忆作为依据来描述历史，而不是扎进故纸堆，把对历史的构造完全建立在那些“事实”上。我这样做是有特定目的的。近年来，印度社会愈演愈烈的宗教分化，再次把分治的话题推到人们面前。在很大程度上，它是宗教派系冲突的定义性事件。回顾分治的历史，几乎已经成了我们决定现在的行动或未来的展望的必不可少的步骤。正是这种认识，在过去几年里逐渐为分治的研究打开了新天地。同时，我几年来对口述历史的大量研究也成为我的著作的一部分。[2]无论如何，在本章中，我会尝试从妇女在极其重大的灾难性事件中的千差万别的经历中，缕出一点头绪来。我的问题是，这些事件是怎样影响妇女的？她们与这些事件有怎样的关系？她们怎样处理这些事件？她们的经历是如何被再现的，具体说，是谁在再现她们？

一

就让我从至今仍在印度发行的英语日报《政治家》上引用几段话作为这一部分的开始吧。所引原文发表于 1947 年 3 月 15 日，是有关此前一星期发生的一件事情。

拉瓦尔品第（Rawalpindi）区托阿喀尔沙（Thoa

Khalsa）村90名妇女集体投井身亡的事情，在旁遮普邦（Punjab）广为流传，使人们联想起以前的拉杰普特（Rajput）传统：女人在男人不能保护自己时自焚。她们同时也遵循了甘地对印度妇女的忠告：在某些情况下从道德的角度出发，即使是自杀也比逆来顺受要强。

大概一个月前，一支配有木棍、冲锋枪和手榴弹的宗教民兵包围了这个村庄。村民们奋力抵抗……但到后来他们迫不得已举白旗投降了。经过谈判，入侵者向村民索取一万卢比，并很快得到了满足。他们郑重保证不会再来骚扰。

但是，第二天他们就违背了诺言。他们回来索取更多的钱，并且在此过程中残杀了40名抵抗者。因为敌我数量悬殊，村民们无法反抗入侵者的屠杀。村中的妇女召开了一个紧急会议，一致认为即使失去一切也不能失去名誉。90名妇女跳进了一口不大的井里。只有三人生还——因为井水不够淹死所有的人。

村落间的宗族暴力行为实际上开始于1947年3月，也就是印巴分治的前个月。在九天之内（从3月6日到13日），拉瓦尔品第的一些锡克教村庄遭到了回教暴徒的袭击。这些袭击又是为了报复印度教徒袭击了比哈尔的回教徒这一事件。想要查出是哪方面最先挑起冲突是徒劳的：事实上是印巴分治的消息刚被确定，回教徒和印度教徒这两个社群就开始互相攻击。在拉瓦尔品第地区，在塔马利、托阿喀尔沙、马特、那拉，还有其他许多村庄，攻击行为是在3月13日军队进驻该地区拯救幸存者以后停止的。许多村庄在攻击中被杀得鸡犬不留，在另一些村子里，有少数人侥幸逃过了劫难。我下面列举的大部

分材料就是从那些幸存者那里了解到的。[3]

对于许多家庭，实际上是整个社群来说，最大的危险似乎莫过于被迫信奉异族的宗教。这种恐惧并不是杞人忧天：大规模强制性改变宗教信仰在双方都发生过。尤其是锡克教徒当中（那几个村子的村民大都是锡克教徒），男人们认为他们能保护自己，但是他们深信女人不可能做到这一点。他们的逻辑是：男人可以战斗、并且在战斗中牺牲（如果必要的话），或者利用自己的机智和力量逃跑，但是女人们就没有这种能力。因此，她们特别容易被迫改变自己的宗教信仰。更何况女人有可能被强奸，怀上异教徒的孩子，这样的女人不仅自己本身失去了贞洁，就连整个社群和种族的纯洁性都受到了侮辱。男人能够拯救自己，可是女人必须由他们来“拯救”。

在访谈的初期阶段，我所找到的第一批人里，有一位年老的锡克教徒名叫孟格尔·辛格（Mangal Singh）。在他居住的阿姆里斯塔（Amristsar）镇，他被当作一位传奇人物。人们敦促我去找他谈谈，因为他和他的两个兄弟杀死了家里 17 口人，目的就是把这些家人从改变宗教信仰的危险中解救出来。一开始，他很不情愿谈起那件事（有什么用呢？把这些翻出来对你有什么好处？）。后来，他打开了话匣子，以一种既骄傲又悲伤的口气谈起那些家人——他们绝大部分都是女人和孩子。他拒绝承认他们是被杀死的。用他的话说，他们是“殉教”了，他们都“变成了殉教者”，或者叫“Shaheeds”（烈士）。

> 离开家以后，我们得过一道护村河。我们有一大家子人，几个女人和孩子不可能渡过那道河，也不可能在逃命的时候活下来。所以我们杀……他们殉教了——我们家 17 口人，17 条性命……我们心里充满了悲伤，为了他们，

悲伤和难过，为他们悲伤，为我们自己悲伤。所以我们带着满腹伤痛继续赶路，身上一个钱也没有，一口饭也没得吃……但是我们必须离开。不然，我们可能已经被杀死了，那个时候就是那样……

多年来，我和许许多多的人谈过话，有男人也有女人，也不断地听到了这样的回答。上面从《政治家》引用的报道的口吻和那些人谈起他们为了维护宗教的纯洁性，让数以百计的女人“殉道”时的口吻很相似。在托阿喀尔沙一个被袭击的村庄发生了两次这样的事件。首先是26名女人被她们的家族成员杀死，接着，据说有90名妇女集体投井自杀，除3名妇女生还外其余妇女全部死亡。我在托阿喀尔杀访谈过一个叫比尔·巴哈杜尔·辛格（Bir Bahadur Singh）的人，他是这么叙述这段往事的：

古拉伯·辛格家族有26个姑娘被放在一旁。开始动手的是我父亲圣·拉贾·辛格。他把他的女儿……他把女儿带到院子里去杀死。他先是祈祷（他做ardaas），他说：“真正的祖师，我们没有让你的锡克教受到玷污，为了拯救它我们要献祭自己的女儿，让她们殉教。请饶恕我们吧……”

然后有一个在我们村里干过苦力的男人。他走上前去并且……抓住他的（我父亲的）脚说：“帕巴吉（大哥），你先杀了我吧，我的膝盖肿了，我跑不了啦。回教徒会抓住我然后把我也变成回教徒的。”所以我父亲立刻用弯刀砍下了他的头……（然后）南德·辛格·迪尔，他跟我父亲说：“拉贾·辛格，请先让我殉道吧，因为我儿子住在拉合尔……你认为我会让那些回教徒把我的胡子剃掉然后

让我作为一个锡克教徒去拉合尔吗？为了这，杀了我吧。”于是我父亲就杀了他。他杀了两个人，然后第三个是我姐姐，蔓·考尔……我姐姐走到院子里，坐在父亲面前。当时我就站在父亲身边，像一般孩子一样拽着他的长衫，我紧靠着他……但是当父亲挥起弯刀的时候，也许他犹豫或害怕了吧，也许是弯刀被姐姐的长纱巾挡住了……没人说得清楚……那一幕真是太可怕、太恐怖了。我的姐姐自己用手移开了她的长纱巾，然后弯刀挥起来，她的头连同脖子被砍下来，滚落到了地上……一直滚到那儿……滚了很远。我流着眼泪，抽泣着爬下楼，然后我一直能听到弯刀不断挥舞砍落的声音……25个姑娘被杀死了，被砍死了。一个姑娘，我姑妈的儿媳妇，当时怀着孩子……反正她当时没被杀死。但是后来我姑妈的儿子对她开了一枪……（但是她）没有死。她对我们说：“杀了我吧，我活不下去的……我肚里怀着个孩子……”她是肚子上中的枪，那儿被打了个大洞，血不停地从里往外冒。那时我妈和姑父坐在一起，哈尔纳姆·考尔（她叫哈尔纳姆·考尔）就说：“给我点儿鸦片吧。”我们找来了鸦片，那年代人们是抽鸦片的。我们把鸦片混在唾液里用勺子喂给她吃。她开始念：“japji sahib path……”就像超度亡灵似的，她为自己超度。完全就像是她已经视死如归了……几乎没有人能够做到那点……她控制了死亡，只有当她希望死的时候死神才能带走她。她念了差不多半个小时的经文……半个小时啊，当她念完最后一句的时候，她也跟着走了。她知道自己会死的……那么牢牢地控制了……控制了死亡。[4]

比尔·巴哈杜尔为他姐姐的牺牲感到的自豪，在许多当时

在场的村民当中都有共鸣。这次事件发生不久，跳井的事就发生了。比尔·巴哈杜尔·辛格是这么描述的：

> 在井台边，萨尔达尼·古拉伯·考尔……当着我的面说："真的祖师啊，赐我们力量，让我们有能力拯救我们的姑娘吧……"当时我们家族那25个姑娘的事儿已经发生了……所以她知道圣·拉贾·辛格杀了自己的女儿和家族里其他的女人……我们不应该让剩下的女人用生命冒险，或者被抢走。所以大家在井边商量好以后，她们说："我们渴了，我们要喝水。"所以那些回教徒带她们去井边……我那时和妈妈坐在一起，当时25个女人的事情已经发生了……坐在井边上，玛塔·拉兹万蒂（她也被大家叫做古拉伯·考尔的女头领）说了两句话，她的祈祷有两句话，她说："真的祖师啊，为了拯救锡克教我们献上自己的生命。饶恕我们，接受我们的殉道吧。"……说完，她跳进了井里，然后有八十多个女人跟着她……也跳下了井。井被填得满满的；有一个女人叫巴桑特·考尔，她的六个亲生女儿都死在那口井里，但是她活下来了。她跳了四次，但是井已经被填满了。……她跳进去，又爬出来，又跳进去……她看着自己的女儿，又看看自己……我想她直到现在还活着。[5]

半个世纪后的今天，这些故事还有其他一些故事仍然流传着。它们不仅被当作锡克教男子汉无畏精神的例证（尽管死的是女人，但是她们牺牲的决定被视为男人的勇敢，因为这也是"拯救"她们），同时也是锡克教妇女"心甘情愿"舍命护教的英雄主义行为的例证。在古鲁德瓦斯每年祭拜亡灵的仪式上，

这些事情都被反反复复地讲述，劝诫妇女记住她们姐妹的勇敢和牺牲，并以她们为自己的楷模。女人受的教育就是，如果自己的种族或宗教受到了危险，你们的责任很明确。《政治家》上的文章，把印巴分治中这样牺牲的许多妇女，和战争中死了丈夫因而集体殉身的女人相提并论。把献祭和殉身直接联系起来并不出人意料。人们谈论殉教的女人时总是不忘把她们和那些没有殉教而活下来的女人相比较。尽管人们没有直接责怪生还的女人，但是很明显这些女人在某种程度上是被看做低于那些舍身护教的女人一等的。

因为男人能够战斗，而且许多男人战斗是为了救自己的命，因此，他们想保留性命的愿望是被看做与女人的求生愿望不可同日而语的。比尔·巴哈杜尔·辛格坚信："如果我们家族的妇女没有被杀死，那些跳井的人也没死，那么活下来的人现在就不会活着了。"在各个家族中，这种杀人事件（无论是自愿的也好，其他情况也好）是不被当作暴力行为的。人们觉得这是英勇的行为，而不是暴力的行为，把这么多女性推向死神。我知道死去的不少妇女是心甘情愿、坦然受死的；但是同样也有许多死去的人并不是情愿就这样死掉的。

关于分治时期暴力的讨论大多是围绕印度教（还有锡克教）和回教社群之间大规模的毫不留情的烧杀掳掠这些主题进行的。但是上述这种大多由某一宗教的男人对本教女性进行的家族内屠杀，却几乎没有人提起过。我调查到的大多数情况是，死亡的义务（实际是殉教的义务），还有所谓的维护社群名誉的义务，都是由男人强加在本宗教的女性身上的。尽管确实有一部分妇女真是自愿地承担这种义务，但是我们永远也不能得知，多少女性是迫不得已才对自己和自己的亲生骨肉，采取结束生命的极端行为。拉瓦尔品第地区的另一位幸存者古尔

万特·辛格（Kulwant Singh）至今仍记得他母亲把自己刚生下来不久的婴儿投进火里。对于大多数我采访过的人来说，那些死里逃生的女人或者在殉道时表现出恐惧和不情愿的女人，都多多少少被认为缺乏勇气和责任感。

殉教并不是妇女承受的惟一苦难。下面，我将探讨妇女们的另外一些经历。

二

现在人们已经普遍承认这样一个事实：在分治时期，信奉印度教、锡克教和伊斯兰教的妇女被其他教派的男人强奸，是普遍发生的暴力行为。很多时候拐卖妇女和强奸是密不可分的。不计其数的妇女被拐卖，为奴为娼。许多时候，她们身体上被蓄意弄上耻辱的烙印：异教象征图案或者类似性质口号的纹身；乳房被割掉；裸体游街示众；总之必是妇女们最深以为耻的。从那以后，很多女人过着与周遭隔绝的隐居生活。许多有关的历史不为人所知：大部分经历过那种事情的女人现在已到生命尽头，对自己的经历三缄其口。想要揭开这些真相的历史学家面临着一项几乎不可能完成的工作。有些“事实”是令人发指的：在多贝兰（Doberan），70 名妇女被拐卖了，而在卡胡塔（Kahuta），数字高达 500，在哈里阿尔（Harial）40，泰恩齐（Tainch）30，巴马利（Bamali）105，拉贾尔（Rajar）95，而据说仅在拉瓦尔品第被拐卖妇女数就在 400 人至 500 人之间。[6]但是这些“事实”背后的许多东西我们只能去猜测了。比如说，被拐妇女经常被人贩子虐待并转手倒卖。在德里（Delhi）的回教徒过渡营区工作的社会工作者阿尼丝·基德瓦依（Anis Kidwai）这样记录道：

> 我们有大量证据可以表明，多达75%的姑娘仍然（大约在1949年）被男人们卖来卖去。（这些）豆蔻年华的姑娘们居无定所，在今后多年内也不会找到一个安身之处。她们的青春被卖了几千个钱，然后那些贪婪的男人在满足了自己一阵子的性欲之后，就开始盘算怎么把她们卖了再捞一笔。[7]

大多数情况下，女人们是在步行、乘牛车、火车或者长途汽车逃难的大队中（kafilas）被拐卖的。她们经常被家里人用来换取其他家庭成员的自由。在初期阶段，也就是1947年6月公布印度/巴基斯坦分治计划以后不久，尽管双方政府建立了合作机构划分各自的资产，但是没有制定官方正式的交换人口的计划。随着宗教族群暴力的升级，人们开始害怕会丢掉性命。百万人的大移民展开了。就是在这种大规模移民和随之而来的暴力和屠杀中，买卖和强奸妇女的事情时有发生。对于各宗教族群的男人来说（印度教/锡克教徒和回教），女人是容易获取的猎物。通常情况下，手无寸铁的女人无力保护自己；很多人落在步行逃难队伍的后面，或者在这些队伍的边缘被劫走；关于难民在火车站的记录中充满了女人被拖下火车或者在车站附近被劫走的故事。

各个家庭开始上报寻找失散的女眷，国家被迫建立相应的机构来救援这些女人。早在1947年12月6日（也就是分治不到三个半月的时候），两个新组成的国家达成了一项关于救援被拐卖妇女，并使其“回到”她们“自己本土的”国家居住的协议。协议中使用的“寻回”、“回到”、“故乡”，其实都婉转地表达了这样的意思：把印度教和锡克教妇女送回印度和锡克

这一边，把回教妇女送回回教徒那一边。在这一点上（也就是什么是要做的事情），两国的意见是一致的。[8]因此，尽管国家（印度）自我定义为世俗国家，但是妇女的家乡/祖国都是以宗教（更确切地说是宗教社区）为标准来定义的，这就在界定妇女身份问题上产生了公开的世俗化修辞（尽管实际上世俗也是相对于宗教而言的）和强烈宗教族群内涵之间不可调和的矛盾。被别的宗教社区抢走的女性，必须被还回她们原有的宗教社区，她们的家乡。两种妇女的身份都是由各自国家的男人来界定的。

寻找被拐卖妇女的工作积极进行，最初由“妇女救援组织”负责。1948 年 11 月，该组织将查找工作移交给外交部。在不久之后的 1949 年 1 月 31 日，这项工作的合法性被确立——《被拐卖人士救援和送返条例》出台，后来又被代之以《1949 年被拐卖人士救援和送返法案》。立法使得印度的工作人员和官员能够进入巴基斯坦的某些特定地区，查找被拐卖的妇女。他们有权救援那些妇女并把她们带到临时的营地安置下来，直到她们的家属来认领。立法机构还同意建立一个印巴合作法庭，来裁决一切救援过程中产生的纠纷：比如有些妇女出于种种考虑不愿意回去。一些人是害怕她们不会被原来的家人接受。另一些人实际上自愿和非本教的男人一起生活，但是她们也同样被视作被拐卖妇女。因为，在某一截止日期后发生的异教通婚或关系都不被法律承认。这项法案只适用于被视为受影响的（即发生过拐卖事件的）地区。北方邦（UP），东旁遮普（East Punjab），德里，PEPSU（巴提哈拉（Patiala）和东旁遮普联合省）和拉杰斯坦联合邦（United States of Rajasthan），及一些特定省份被指定安置从别的邦救援出来的妇女。[9]

协议（在法案通过后有所改动）的说法很明确：搜寻边境两侧被拐卖的妇女，用强制措施把她们救出来，送回其原有的家庭。尽管协议非常谨慎并且一贯地（第一条款除外）使用“人士”这个词，实际上被讨论的是妇女的命运。因为，所有活动都是要寻觅和救援妇女，极少针对男性，似乎是认定男性有能力做出自己的选择。

负责救援被拐卖妇女事务的主要官员自己也是女性。姆丽杜拉·萨拉帕依（Mridula Sarabhai）被任命全面负责这项工作，而协助她或者参与这项工作的人也是一批女性：她们是拉梅施瓦里·尼赫鲁（Rameshwari Nehru）、苏希拉·纳亚瓦尔（Sushila Nayvar）、普列姆瓦蒂提·塔巴尔（Premvati Thapar）、芭格·梅赫塔（Bhag Mehta）、达姆扬提·萨迦尔（Damyanti Sahgal）、卡姆拉本·帕特尔（Kamlaben Patel）等等。阿尼丝·基德瓦依（Anis Kidwai）是当时德里临时营地的社会工作人员。那里所有做社会工作的妇女都由警察协助。这种小组由级别不等的30几名警官和警察组成。每发起一次救援工作，都会由警察和有关人员陪同一位女性社会工作者进行。在政府看来，女人更胜任处理这种微妙的情况以及“劝说”不愿意“回到”自己新家的妇女回到祖国或者父母这边。“劝说”显然是一个委婉的字眼，因为协议已经明确指出妇女自身的意愿不在考虑范围之内。有些坚持要求让妇女去援救妇女的关键女性〔帕德米妮·森（Padmini Sen）、姆丽杜拉·萨拉帕依〕，也同样认为女人更适合这种“敏感细腻”的工作。卡姆拉本·帕特尔说，非常必要把那些被武力拐卖的妇女从奴役她们的“异教”男人的“异教”家庭中带走，并把她们带回自己“真正的”家。达姆扬提·萨迦尔说：“我们当然同情那些被武力带走的妇女——有时候我们不得不出动警察把她们带

出去。但是那些事情是我们必须做的。[10]”

政府非常清楚这项工作有多么烦琐细致：1948 年年初，分治委员会第 16 次会议决定，两个自治领都应负责本地区的难民事务，并提出不得强迫任何难民回到他们自己的自治领，除非该地已完全恢复安定局面，并且该国愿意接收他们。但是有关妇女问题，会议决定：

> 救灾与难民安置部决定与红十字会协商，建立查证处以及专门负责寻找被拐卖妇女的搜索委员会。我们已向巴基斯坦方面提供了 23，000 个名字。为了救援被拐卖妇女，政府目前正依靠军方、地区政府、妇女及社会工作者，和社会知名人士的大力支持。
>
> 各方面将同心协力，一如既往地救援被拐卖和被强迫改变宗教信仰的人士。12 月 6 日，两个自治领在拉合尔召开会议，决定双方都应尽最大努力救援这些妇女。救灾与难民安置部妇女处已接到 25，000 多个被拐卖到巴基斯坦的妇女的名字……将近 2，500 名妇女已经得到救援……目前救援工作面临的最大障碍是：大多数被拐卖的印度教妇女害怕她们不会被她们原来的社会所接受，而回教徒正是利用了这一点对这些不幸的妇女施加心理压力，以至许多妇女不愿意离开拐卖她们的人回到印度。现两个自治领已达成协议，对这类妇女一律强制遣返。[11]（着重号为笔者所加）

但是强制遣返并不那么容易执行。一些妇女反抗是出于恐惧，一种对二次安置、重复的精神创伤、再次背井离乡和不被接受的恐惧，同样也由于她们许多人实际上很高兴居住在新的

环境里——而另一些人很高兴离开。另一个反抗的原因是，许多妇女害怕即使在本宗教的男人，诸如那些警察军人等所谓的保护者那里，她们也得不到安全。如果我们回顾一下那些被自己家族的人杀死的妇女的遭遇，我们就会明白，这种恐惧并不是没有根据的。分治的主要记录员基尔帕尔·辛格（Kirpal Singh）这样转述一名妇女与地区联络员古杰兰瓦拉（Gujranwala）的谈话：我怎么可能相信您派的两个印度兵能带我安全地穿过边界到达印度呢？要知道当年100名印度兵，也没能保护我们和其他被屠杀的同胞。另外两名妇女问道："我已经失去了原来的丈夫，改嫁给另一个人。现在你让我去无亲无故的印度，而且，你不会是想让我每天都换个丈夫吧。""为什么你们非得要把我带到印度呢？我现在还有什么宗教信仰和贞洁吗？[12]"任命妇女官员负责解救被拐卖的妇女，不仅是因为她们被认为更胜任劝说不愿意返回的妇女，还因为身为女人，她们更能理解那些她们负责救援的妇女的恐惧和矛盾心理。

这些妇女的恐惧是真实的。她们不被印度教家庭接受变成了一个主要问题：国家不知如何面对一夜之间被"救援"回来的众多妇女，如何使她们融入这个新的民族，而在国家眼中这个新的民族几乎就是那些被救援妇女家庭的同义词。由于这个原因，国家就成了要安置被拐卖妇女（她们被看做是走失的或被拐走的）的新家庭的首领。要进行安置工作，国家必须完成两件事情：它应该对自己的公民（包括寻找遗失亲人的和那些被解救的）负责，使破碎的家庭重新变得完整，同时完成一个至关重要的任务——在动荡时期建立一个稳定的核心。阿尼丝·基德瓦依、卡姆拉本·帕特尔和达姆扬提·萨迦尔这三个负责被拐卖妇女事务的女性都指出了这一点。有几因素在起作用：丢失了亲人、尤其是女人的家庭上报了丢失亲属的名

单，但是真正找到并救出这些女人往往已经是几个月甚至是几年之后的事了。在这段时间里这些女人经常是嫁人了，或者当了妈妈，或者是在新家庭里安顿好了。阿尼丝·基德瓦依说："但是现在一个新的问题出现了。大多数姑娘不想回来。"[13]她们的家人也面对新的难题。一些女人已经被"玷污"了，她们和"其他"宗教的男人同居了，结婚了，或是生了孩子。所以她们"玷污"了整个宗教社群的"纯洁性"。那么她们现在怎么能被收回来呢？而且，对她们的不纯洁、不贞的结果——也就是她们的孩子，他们该怎么处置呢？

这个问题如此严重，以致甘地（Gandhi）和尼赫鲁（Nehru）都曾反复呼吁印度教徒，要求他们不要拒绝让那些女人重返家园。在1948年1月的一次公开呼吁中，尼赫鲁说："人们告诉我有时候一些（被拐卖的）女孩和女人的亲属不愿意接受她们回家。这是一种人人都该反对的极端错误的态度，这些女孩子和女人需要我们的关怀和照顾。她们的家庭应该为能接她们回家并无微不至地照顾她们而感到骄傲。"[14]

甘地说过："我听说妇女受到了不公正的待遇：印度教徒不愿意接受被拐卖的女人回家，因为他们说这些女人已经不纯洁了。我为此深感耻辱。那个女人就和现在坐在我身边的女孩子一样纯洁。如果哪个被救援的妇女来找我，我会像尊重这些年轻女孩一样尊重她的。"[15]

这以后的几年时间里（实际上一直到1955年），这些妇女一直甚受两国政府的关注。从那年到1957年11月30日期间，相关法案每年都延续。但是1954年，在拉合尔举行的一次印巴会议决定，由于当时强制救援和安置意味着破坏新组建的家庭，国家不再强制被拐卖妇女归国。而两国都将建立特殊宿舍给那些不愿意回国的人暂居，而且让她们可以自由地和亲属见

面，以“帮助她们克服恐惧和心理压力，作出决定”。但是，一个人在这种临时宿舍待了一定时间，法庭仍旧有权作出最后决定，尽管从理论上讲，妇女确实有机会选择，但是她们很少能克服心理障碍反对法庭的判决。另外，救援工作也因为“拐卖后出生的儿童”问题而要中断。比如，从 1954 年 1 月 1 日到 1957 年 9 月 30 日，大约有 860 名儿童被重返巴基斯坦的回教徒妇女遗弃，另外 410 名儿童被带回国。那些被遗弃的儿童就得由国家来照顾。

三

我们不禁要问：为什么在那个时期，女性的身体对社群（和家庭）乃至国家都变得那么重要呢？这个疑问的意义至关重要，因为当时印度和巴基斯坦两国都面临着一大堆没有预料到的问题。国家需要给数百万难民提供住所，发放补助，安排工作。分治后发生的暴力事件需要控制；铁路交通和其他运输设施有待恢复；国际信用需要建立；国家财产和债务尚在争夺和分摊中……需要解决的问题无穷无尽。为什么偏偏在这个灾难时期，女性这样一个素来受到忽视的群体得到了这么高度的重视？

毫无疑问，印度国家需要恢复某种合法性。可以想象这个国家当时面临的问题：进入印度的难民比离开的多得多，这就造成了到达印度的难民能得到的财产分配，和他们留在巴基斯坦的财产之间的不平衡。几乎所有难民都不得不接受这样的现实：他们能分到的比他们以前拥有的要少。大多数涌入印度的难民以前从事的职业（放债人、教师、医生、农场主、店主）比那些离开印度的人从事的工作（理发师、裁缝、鞋匠、铁匠

等）要“高级”一些。国家很难为难民提供他们以前所从事的工作。很多人不得不降低身份做低等的工作来养家糊口。数以千计的妇女失去了丈夫——国家也必须为她们提供住所和工作。孤儿是另一大问题。此外，需要建立一个机构让人们能够安全离开原有的家园，并且有必要的话，帮助他们回老家去打点一些事情。大多数诸如此类的工作都留给被认为保持着中立的机构——军队。但是那个时候，军队自身也在进行宗教社群的分化。士兵和军官都被要求选择他们希望效忠的国家，如此等等。这些问题都不可能在短时期内就轻易解决得了。国家希望所有问题的解决都能有一个显而易见的结果：比方说，如果国家为一定数量的难民安置了住所，那么它就能说这项措施是成功的。但是，对女人来说情况就大不一样了。在实施救援行动的时候，国家以掌有道德理据的姿态自居，因为它自赋了家长的角色并开始寻找“女儿”的工作。诚然，媒体对政府没有救援足够多的妇女大加批评，立法会讨论也对政府该方面工作不力加以批评。无论如何，这项工作的实施本身就有着很重要的意义。因此，妇女对于国家的合法性就有了重大意义：如果她们能够被救援，实际上是如果她们能够被还以清白，被族群重新接纳，那么国家的合法性就会得到恢复。

社群和家族同样需要类似的合法性。我们可以这样理解家族对妇女儿童的屠杀或者逼迫妇女结束自己生命的极端愚蠢行为：他们希望通过这些行为排除障碍，自行脱离灾难。对于大多数家庭来说，脱离灾难在他们心目中就和保护“宗教”是同一回事——因为一旦回到印度，他们可以重新结婚，繁衍后代，并且养育新一代的纯洁的信徒。这个任务又是由女人承担的：她们的身体变成了播种信仰的纯洁的土地，而这份纯洁只能以死来捍卫。我不希望有人误会我的意思，认为女人只不过

是男人手中的工具，女人对祖国和宗教没有感情。肯定有许多女人是自愿结束生命的。同样的，也有很多被拐卖的妇女希望回到印度，正如也会有得多妇女不希望回来一样。但是无论如何，我们也不可能得知这些妇女当时的内心感受了。那些仍然健在的妇女不愿意再回忆这段历史。对这段经历我们掌握的仅有的资料，来自于大部分由男性历史学家（这一事实本身也值得思考）根据所谓事实和文献记录编写的历史书，而这些历史只道出了故事的一面。

但是，尽管国家和家族社群在看待妇女为其荣誉所承担的义务上有着相似之处，但是他们对待妇女的态度还是不尽相同。对于族群来说，一个女人身体的贞洁和她的族群归属和/或者宗教的身份是同样重要的。对于国家来讲，因为它所救援的妇女往往因和拐卖她们的人生活而已经失去了身体的“纯洁”，所以态度有所不同：它更加突出宗教身份的重要性，强调某些不纯洁比另外一些程度要轻一些，因为某些情况下妇女是情非所愿的。基于同样的原因，有必要不断地强调妇女是被拐卖的，因此甘地才强烈呼吁家人接纳他们的姐妹和女儿。甘地和尼赫鲁的呼吁并不是仅有的劝导，救灾与难民安置部曾经发放一种宣传手册，引用摩奴（Manu，译者注：印度神话中的人类始祖）的话来证实一个女人和丈夫以外的男人发生性接触，三个月经周期以后就会重新变得纯洁，这样好让家人再次接纳她。我们在一次访谈中也了解到出版的故事里公开宣扬悉多（Sita，译者注：印度神话中印度王子罗摩的美貌妻子）被罗波那（Ravaua，译者注：印度神话中的罗刹首领）抢走并有性接触以后，仍然保持贞洁。

救援失散家庭成员（恰巧这些人大部分是女性）的最初动力是一种自然的反应。夫妻离散、骨肉分离的许多家庭都希望

能团聚。但是实际操作上的困难使个人不可能完成这件事情，他们只好向国家求助。这件事情背后隐藏另一些情况是：对于那些把杀死女人解释为一种“保护”行为的男人们来说，大量“他们的”女人，或实际上是属于他们的宗教的女人被拐卖（尽管有些是自愿离开的，也必须视为是被强行拐走的），意味着某种崩溃，几乎是对他们自身的主体能动性的一次阉割。对这件事力不从心，他们只好把它交给国家——新的民族、新的家庭。国家作为核心的父权，现在为恢复和巩固家庭的父权制度提供了强制的支援。

我认为，对于一个后殖民的、陷入争夺战的、脆弱而易受攻击的国家，这是一种通过找到失去的东西来恢复合法性的做法：这个国家不可分割的一部分（如果你喜欢这样说），它的肢体，还有它的尊严，它的荣誉，它的财产。对女人的救援就变成了对那些丢失了的东西的救援，而这些女人的归来和她们的身体就变成了国家的合法性和荣誉回归的象征。这样，国家的行为就代表了它自己，也代表那些把主体能动性都托付给国家的族群；为了它自己的自我合法化，性别问题就变得至关重要。

可以说，国家的救援措施是建立在这样一个前提基础上的：那就是对自己的公民的悲惨遭遇，国家无法坐视不理。但是，女性公民受到的待遇却是不平等的，因此她们没有选择留下的权利。把女性当作人来看待与把女性当作国家的公民看待是两种相去甚远的观点，以至于一个普通的警察有权决定一个妇女是不是被拐卖的，哪个国家才是她真正的祖国；他还有权利强迫她去那里，并迫使她改变她自己也许十分满意的生活状态。

在国会，有一部分人强烈反对无视妇女在这类事情上的权

利的做法。国会议员马哈维尔·第亚吉（Mahavir Tyagi，在谈起从印度救援的回教徒妇女时）指出了问题的关键，他说："这些妇女是印度公民……她们出生在印度境内。不经她们同意就把她们送到巴基斯坦……我们不是侵犯了宪法规定的公民基本权利了吗？……尽管她们的丈夫去了巴基斯坦，但这并不能取消他们的成年妻子依法获得的公民权。她们有自己的选择权。"但是，妇女最终还是被剥夺了这种权利。

在这种背景下，让我们来看看奋力反抗的妇女。因为，尽管有许多妇女重新回到了她们的家庭，但也有不少女人不希望再度背井离乡，这些妇女进行了反抗，拒绝回来。救援的努力尤其是针对这些妇女的：她们与"异族"男子通婚、同居、生儿育女，违反了给她们制定的规矩。无论她们采取了何种（即使微不足道的）反抗，都毫无疑问是一种勇敢的表现，尤其是当命运并不对她们垂青的时候。但是，并不是每个人都有能力反抗的。现在流传的许多故事就证明了这一点。

我想以一个被卖给阿姆里斯塔的锡克教徒的回教徒女子的故事来阐明这一点。布达·辛格（Buta Singh）和贾伊纳卜（Zainab）相爱结婚并生了两个女儿。她已经从娘家失踪几年了，住在她娘家旁边的亲戚一直在寻找她。在她失踪六年之后，这些亲戚终于在阿姆利则找到了已经嫁给布达·辛格的"被拐卖"了的贾伊纳卜。贾伊纳卜拒绝回家，但是这些亲戚态度强硬，因为他们想娶她过门好保留要被国家收走的土地。她被强行带走了，不过允许她带着小女儿一起走。布达·辛格历尽千辛万苦来到巴基斯坦，并一直与贾伊纳卜保持书信联系。他最终皈依了伊斯兰教并找到了贾伊纳卜家的村子。但是贾伊纳卜已经被嫁给了她的表兄。布达·辛格向法庭申诉，他自信贾伊纳卜会选择回到他身边。但是，迫于家庭强大的压

力，贾伊纳卜在法庭上拒绝了他，并且把他们的女儿还给了他。这个备受打击的男人随即自杀，这个案件也被媒体广为报道。贾伊纳卜竟然放弃了一切，屈服于家族的压力，我们不禁要怀疑：有多少女人敢于在法庭上直言不讳。

对于这类事件的沉默，其实是分治时期总体的对于痛苦和精神折磨的沉默的一部分。不过同时，对于妇女这段遭遇的沉默体现了一些不同寻常的事：摆在大家面前的不仅是国家的问题，也是身份问题、家族问题、宗教问题和性的问题。印度国家认为，女人的身份是由她们的宗教立场决定的（这在一个自认为是世俗的国家是不寻常的）——她们要么是印度教徒，要么是回教徒。而两教通婚生下的小孩，除了是明显地提醒大家这个事实外，很难被归类到任何一个族群里去。

我手上的资料显示，两国对待拐卖妇女问题的态度是大相径庭的。尽管两国都签署了协议，但巴基斯坦并没有像印度那样就协议立法；并且，总体上讲回教徒家庭比印度教家庭更愿意接纳返回的妇女，也许这是因为伊斯兰教关于贞洁和玷污的标准跟印度教不一样吧。有些回教徒家庭也不太情愿，但是这种家庭的数量似乎比较少。印度国家把女性的身份和她们的宗教立场紧密联系起来的做法，并不是没有受到女性社会工作者的质疑。有很多像达姆扬蒂·萨迦尔、卡姆拉本·帕德尔，这样的人，冒着被撤职的危险，帮助她们负责的临时营的妇女回到拐走她们的人那里去。阿尼丝·基德瓦依质疑宗教到底对回教徒和印度教妇女有多大意义：

> 她到底对宗教了解多少呢？男人至少有机会去清真寺礼拜；但是女人呢？回教从来没让她们立足。他们一看到年轻女人眼睛就发红了，他们冲女人们吼：赶快出去，离

开这里，你们到这儿来干什么……是他们自己心中有鬼，但是他们却让女人走开——如果她们进了清真寺，一切礼拜就都被毁了。如果她们去听斋月最后一次聚礼，所有人的注意力就都被吸引过去了……如果她们参加了集体颂歌，苏菲派教徒就会把他们的注意力从真主转向尘世……

开始去了解这些女人的经历是非常困难的，因为几乎没有办法复原她们的声音——就算我们能，人们真的希望听到她们的声音吗？因此，她们不得不保持沉默。印巴分治时期被拐卖妇女的命运和今天有着同样遭遇的妇女的命运是极其相似的——在宗教族群冲突与暴力中，妇女的遭遇总是被大谈特谈，但是一旦暴力结束了，大家又对妇女的经历闭口不谈。这些女人的故事并没有结束。我们今天更应该关注女人在族群中的处境，她们如何看待自己的位置，她们与宗教的关系是什么；国家是怎样塑造女性的，还有我们应该如何向国家阐明我们的态度。因此，发掘历史和反省当下现实对我们来说是同等重要的——但愿过去历史的视野能为今天提供史实和教训。

注　释

[1] 本文是一个正在进行的印巴分治口述历史研究的一小部分。在研究过程中，我逐渐意识到性别是印巴分治研究的一个重要分析范畴。而实际上，我发表的许多著作也是有关这方面的研究。它们包括以下著作：发表在《经济与社会周报》（*Economic and social weekly*）上的《社群，国家和性别：印巴分治中的女性主体作用》（"Community, state and gender: on women's agency during partition"）；《妇女研究评论》（*Review of women studies*），孟买：1993 年 4 月；《牛津文学评论（印度特刊）》［*Oxford Literary Review* (*Special*

Issue on India)]（伦敦：1995 年 1 月，苏威尔·卡吾尔，阿妮雅·龙芭合编）中的《性别、社群、国家：关于妇女与分治的思考》（"Gender, community and the state: some reflections on women and partition"）；《妇女与印度的权利》（*Women and the Hindu Right: A colle ction of Essays*）（德里：妇女的迦利女神出版社，1995 年，塔妮卡·萨尔卡特，乌尔瓦士·布塔里亚合编）中的《回教徒与印度教徒：男人与女人，宗教社群定型与印度分治》（"Mushins and Hindus: men and women, communal stereotypes and the partition of India"）；《性别与性（暂定题目）》（*Gender and Sexuality*）（德里牛津大学出版社即将出版，梅那克实·塔班编）中的《寡妇与被拐卖妇女：性与公民权问题》（"On widows and abducted women: questions of sexuality and citizenship"）；关于女性问题的探讨还可参见里图·美农和卡姆拉·巴辛也在《经济与社会周刊》上发表的《救援、破裂与反抗》（"Recovery, rupture, resistance: the state and women during partition"），以及维纳·达斯的《关键事件》（*Critical Events*）一书（牛津大学出版社，1996 年）。

[2] 见乌尔巴希·布塔丽娅（即将出版的）《故事是有关我们的：没有讲出来的印巴分治中的故事》（*The Telling Is Upon Us: Untold Stories of the Partition of India*）（德里：企鹅丛书）。

[3] 这些村庄的许多幸存者住在德里。所列材料是在多年来对这些人进行的大量深入的访谈中得到的。

[4] 摘自比尔·巴哈杜尔·辛格的个人访谈记录。

[5] 同上。

[6] 这些数据来自以下各个不同资料：G. D. 哥斯拉，《严格的计算：分治前后有关事件的调查》（*Stern Reckoning: A Surrey of the Events Leading up to and Following the Partition of India*）（德里：牛津大学出版社，1949 年，1989 年再版）；基尔帕尔·辛格，《旁遮普邦的分治》（*The Partition of the Punjab*）（帕提阿拉：旁遮普大学出版处，1972 年）；《被拐卖人士的救援与安置》（*Recovery and Restoration of Abducted Persons*）（外交部印度政府出版物，1952 年）。

[7] 阿尼丝·基德瓦依，《在自由独立的影子下（印度语）》，（德里：国家图书信托，1983年）。

[8] 有关商讨都是在1947年12月6日举行的自治领会议上进行的。

[9] 基尔巴尔·辛格，《旁遮普邦的分治》。

[10] 达姆扬提·萨迦尔的个人访谈记录。

[11] 1948年，第16次分治会议。

[12] 基尔帕尔·辛格，《旁遮普邦的分治》，第172—173页。

[13] 阿尼丝·基德瓦依，《在自由独立的影子下》。

[14] 1948年1月《印度斯坦时报》。

[15] 引自G. D. 哥斯拉，《严格的计算：分治前后有关事件的调查》。

5. 南斯拉夫分裂后的国家战争中[①]的强暴、女性主义和民族主义

◆ 班德利（Benderly，Jill）著
◇ 梅园鞣译　张彩云 校

南斯拉夫分裂后的国家亲历了民族主义的毁灭力量。“种族清洗”已经使一百多万人成为难民，数万人死亡，导致强暴、凌辱、家庭破碎，以及无数人身体上和精神上的创伤。[1]自 1991 年以来，民族主义驱使的战争蔓延了南斯拉夫地区，在此期间，女性主义者始终对战争表示强烈的抗议，并且给予幸存者很大援助。因此，可以说后南斯拉夫（post-Yugoslav）女性主义者有着反民族主义的特点。

虽然表面看来，在南斯拉夫分裂后的国家，反战的女性主义便自然地是反民族主义的，但稍微仔细观察就会发现，女性主义有一个分支既是反战的，同时又是民族主义的（也许爱国主义一词更为准确）。这一分支诞生于克罗地亚（Croatia），亦存在于波斯尼亚—黑塞哥维纳（BiH）。克罗地亚女性主义组织 Kareta、Nona 妇女中心、Trešnjevka，以及妇女组织 Bedem Ljubavi 、Biser 和 žena BiH 基于一个共同的观点而联结

① 原文是 Rape，Feminism and Nationalism in the War in Yugoslav Successor States，收入 West L. ed：(1997)，*Feminist Nationalism*，New York & London：Routledge，pp. 59—72。

起来，即克罗地亚和波斯尼亚—黑塞哥维纳被塞尔维亚（Serbia）迫害凌辱，成为受害国。这些爱国组织认为，塞尔维亚灭绝女性和清洗另一种族的罪行是导致“妇女成为战争的受害者”、“克罗地亚和波斯尼亚—黑塞哥维纳成为战争的受害者”的共同原因。根据她们的观点，克罗地亚与波斯尼亚妇女的利益（停止残害女性和种族清洗）与她们国家的爱国主义目标相互重叠。

导致认同其民族/国家的女性主义者和反对其民族/国家的目标的女性主义者分裂的问题可以这样问：冲突中的所有国家是否都寻求侵略性民族主义并因此应受到所有国家的女性主义者的反对？或者，是不是塞尔维亚的民族主义是惟一侵略性、扩张性以及支持种族清洗的意识形态，而克罗地亚和波斯尼亚—黑塞哥维纳的民族主义身份是自卫性的，应该得到女性主义者的保卫？

这两种立场已经将女性主义者分为对立的两个阵营，特别是在克罗地亚的萨格勒布（Zagreb）。反民族主义的克罗地亚女性主义者已经克服了分离、恐惧和通讯中断带来的巨大障碍，与塞尔维亚贝尔格莱德（Belgrade）的反民族主义者联合起来。另一方面，爱国主义的克罗地亚女性主义者则反对塞尔维亚的女性主义者，将她们视为敌人的一部分。

为了达到本章的目的，我将考察萨格勒布和贝尔格莱德的女性主义者中，女性主义与民族主义的关系。自 70 年代晚期开始，这两个城市的女性主义运动日趋蓬勃。我将探讨一下这个地区的变化对女性主义运动的影响。这个地区的重大变化在 1991 年达到高潮。[2]

1991 年以前，女性主义组织只存在于塞尔维亚、克罗地亚和斯洛文尼亚（Slovenia），而且主要在首府城市。但自

1991 年以后，小型的女性主义组织逐渐在南斯拉夫分裂后的国家广泛出现。所有战争中的国家都动员它们的妇女投入到国家的事业中，但它们对妇女角色的定义总是跟人口有关（为国家多生儿子——但女儿是否无关宏旨呢?）或者跟服务有关的（照顾伤员、难民和失去家园的人，并且在男人上前线后维系家庭）。在波斯尼亚－黑塞哥维纳，妇女还渐渐在军队中出现，虽然她们大多不会承担战斗的任务。然而，一般而言，性别角色已经被民族主义和战争推向两极化。[3]

南斯拉夫的女性主义

女性主义在南斯拉夫有很长的历史。1890 年第一个妇女组织在哈布斯堡王朝（Hapsburg Empire）的南部斯拉夫省份和在塞尔维亚成立。在那时候开始，该国的女性主义运动的发展便与欧洲妇女运动联系在一起。独立自主的女性主义组织与共产党和社会民主党派的关系一直是复杂的和充满矛盾的。在第二次世界大战中，妇女积极参与了游击战斗，反法西斯妇女阵线尤其活跃。一个半自主的女性主义组织因此得以发展起来，并且影响着新成立的社会主义南斯拉夫。然而，妇女组织后来还是受到控制，直到 1970 年代末才又一次听见南斯拉夫女性主义者独立的声音。

从 1978 到 1986 年，女性主义针对建立在工人自治的基础上的社会主义没有完成对于解放妇女的诺言，发展了一套批判理论。这种理论批评所有国家都以具有性别特性的方式构造“国家主体”，因此公民身份的建构本质上是男性的计划。在南斯拉夫的社会主义中，解决“妇女问题”的方式是将妇女组织进生产和自我管理之中，并通过提供服务使妇女的这种“社会

活动”成为可能，但是女性不平等的公民身份以及所有国家的父权本质始终未受到关注。这样的女性主义立场备受争议，但是没有受到压制。

1986 年以后，女性主义运动以一种新社会运动（new social movement，NSM）的形式出现。虽然女性主义运动与其他 NSM 合作（特别是在它们发展得最好的斯洛文尼亚），并试图在妇女的公民地位和权利的问题上对“政治”作出影响，但它拥有自己的生命力，在南斯拉夫的三个共和国内，建构自己的另类文化、社区和行动网络。

民族主义冒升

直到 1991 年战争爆发前，女性主义运动对各共和国的独立没有什么兴趣，称之为“男性政治”。她们预言新建国家不会比南斯拉夫有更多“性别中立”色彩。事实上，1988 到 1991 年之间，女性主义者越来越专注于反对民族主义（无论是共产义者，例如塞尔维亚的斯洛博丹·米洛舍维奇，还是他们的反对者，如克罗地亚的 HDZ 及斯洛文尼亚的德莫斯）。女性主义者坚信任何国家的建立，不论是南斯拉夫还是其他共和国，都令妇女受到操纵。

为了批判民族主义对妇女的影响，南斯拉夫的反民族主义女性主义者依据安斯亚斯（Anthias）和伊瓦－戴维斯所提出的分类，分析妇女参与种族和民族的建构进程以及国家实践时一般出现的五种方式：（1）作为种族群体成员的生育者；（2）作为族裔/民族组织间的界限的再生产者；（3）作为集体意识形态再生产过程的中心参与者和它的文化传播者；（4）作为种族/民族区别的能指——作为建构、再生产和改变种族/民族范

畴的结构时所用的意识形态话语的焦点与象征；（5）作为民族、经济、政治和军事斗争的参与者。[4]

萨格勒布、贝尔格莱德和卢布尔亚纳（Ljubljana）的女性主义理论家都曾探索在日趋民族主义的市民社会中，妇女为承担以上的角色所受的压力。随着新国家的出现，女性主义的观点也有所发展。卢布尔亚纳社会学家雷纳塔·萨勒克（Renata Salecl）指出：

> 当官方的理论认为父权统治的问题不再存在时（在社会主义之下），官方也就看不见父权统治——这也意味着它的影响变得更加难于被指认。跟民族主义一样，官方虽然不承认其存在，但它仍会以一种隐蔽的方式发挥作用。父权统治虽据称已被克服，但在政治话语中，它始终是人们的一个猜度。因此，对于后社会主义的道德多数派（moral majority）来说，以一种新的方式表达父权并不困难：将回归“自然”性别角色解释为给过去“不道德”的社会政权带来道德的举动，并且以民族主义的方式重新阐释道德多数派的意识形态。[5]

女性主义者对南斯拉夫出现的民族主义提出了强有力的挑战。通过将各个共和国的妇女组织联系起来，以及抨击为了民族主义的人口目的而试图操纵生育的权利，女性主义者成功地阻止了以“生命权利”为由的反堕胎计划的进行。

反战的女性

新兴的国家实体对女性采取了比社会主义南斯拉夫更具工

具主义色彩的态度。在所有新的民族国家中，妇女的角色是民族的象征和民族的母亲。在战争中，妇女的角色成为争夺的领域：一方面是民族军队强暴、征服和“种族清洗”的对象；另一方面是作为“女性”和作为民族象征的暴行受害者。贝尔格莱德社会学家扎拉纳·帕布奇（žarana Papić）在贝尔格莱德这样描述妇女在所有新兴国家中的位置：

> 在这样的民族主义意识形态的集权统治之下，第一个受害者就是市民社会（civil society）自身。当市民社会处于危难之时，所有的人权（特别是妇女的人权）也处于危难……作为政治和军事战略，所有民族意识形态都是建构这种蓄意挑衅性的、侵犯性的，具有公然的暴力和指向致命打击的男性特质……并且受害者不仅是其他敌对民族，同时还是作为战争镖靶、战争武器、战争威胁、战争复仇、战争快感、战利品、作为强暴对象的大写女性……每一种侵略性的、指向战争的民族主义（我们都是它的受害者），就像规律一样，都是建立并主要依赖一种毫无尊严的、暴力的父权系统的特殊形态以及严格的性别秩序来运作的。在这种情况下，女性和男性被划分在对立的两个区域内：战争区域和庇护区域。[6]

自 1991 年战争爆发以来，各个共和国的女性主义者成为最适合救助遭受强暴和“种族清洗”的幸存女性的人之一，她们通过反暴力热线和被虐妇女庇护所来为妇女提供社会服务。在那些积极地为检举战争罪恶而收集有关暴行的证据的人中间，也有女性主义者。这些针对难民的小规模的、由妇女推行的自助计划，试图在野蛮的战争中重建市民社会所需的部分元

素。

当斯洛文尼亚和克罗地亚1991年夏天宣布独立，战争继而爆发时，[7]南斯拉夫分裂后的国家的和平运动随即形成。年轻人大批地逃离南斯拉夫的国家军队。士兵的母亲在国会和军队总部前集会要求将她们的儿子从军队遣送回家。起初，塞尔维亚、克罗地亚和波斯尼亚以及其他地区的母亲们协同进行反战抗议。[8]

但是当战争令克罗地亚受到严重破坏时，不同共和国之间的反战活动——甚至通讯——都大大减少了。屠杀和占领塑造着克罗地亚人的抵抗意识，令克罗地亚政府很容易便汲纳了大众的“和平”情感，比如“爱之墙”母亲运动（Bedem Ljubavi）。这些母亲反对她们的儿子加入南斯拉夫人民军队（JNA），但是不反对他们进入弗拉尼奥·图季曼（Franjo Tudjman）领导的克罗地亚防卫军队。[9]

克罗地亚的和平运动和女性主义运动也要面对内部分裂的困扰，一些人认为他/她们是作为受害的克罗地亚民族的一部分，一些人则仍然反对所有民族主义。前者有较大可能与政府合作，后者集拢在位于萨格勒布的克罗地亚反战运动及它在其他克罗地亚城市的分部周围。但他/她们很难受到公众注意，因为政府已经做了很多工作来扼杀“不忠实”的独立媒体。[10]

民族主义和非民族主义的问题随着战争在波斯尼亚的蔓延而愈加复杂。在那里，塞尔维亚人是最嚣张的“种族清洗者”，但是克罗地亚的地方军队和克罗地亚政府也为了取得波斯尼亚和黑塞哥维纳的领土而不择手段。

在贝尔格莱德，抵制服兵役的人在1993年估计数以十万计。[11]虽然只占政治反对派和独立媒体未能触及的塞尔维亚的一小部分，相当人数的平民开始厌倦战争和米洛舍维奇政府。

在战争一周年的时候，贝尔格莱德的女性主义者领导了一次疯狂的、由不同成分的人组成的游行——学生、保皇党人、知识分子在国会拧响闹钟和闹铃，警告政府看清真实情况。[12]随着国际制裁的生效，烟草和汽油从商店里消失，但武器仍然充斥市场，塞尔维亚的第二经济被战争投机商、黑手党一样的半武装人员和军人所操纵。

自战争爆发起，一小部分女性主义者自称为“黑衣妇女”，为反战进行无声守夜。她们每个星期站在贝尔格莱德的主要街道上，日渐习惯了被吐唾沫，被称为叛徒和妓女。[13]在 1993 年 8 月，“黑衣妇女”在伏伊伏丁那（Vojvodina）组织了一次反战抗议，吸引了来自南斯拉夫分裂后的国家和西欧的 200 名妇女参加。

救助强暴的幸存者

1992 年夏天当强暴、被迫怀孕以及其他与战争有关的施之于妇女的罪行从难民营中传出后，女性主义新闻记者是首批就此作出报导的人之一。克罗地亚的作家斯拉文卡·德拉库利奇（Slavenka Drakulić）称强暴为“灭绝种族文化的一种方法”。[14]

欧盟、人权组织、联合国以及波斯尼亚和克罗地亚政府在 1992 年花了大部分时间来玩有关强暴的普遍程度的“数字游戏”。[15]女性主义组织则将她们的首要工作放在将她们获得的有关妇女在战争中受伤害的资料发布出去。一部分女性主义者后来将工作转变为向妇女幸存者提供长期帮助。

正如南斯拉夫战争是政治通过其他手段的延续一样，强暴也是对女性生育的控制的延续——通过更为暴力的方式。在东

欧，对女性身体的控制已经使人工流产在齐奥赛斯库（Ceaucescu）统治下的罗马尼亚变得非法，也绝对没有提供任何其他避孕措施。共产主义东德用胡萝卜代替棍棒，通过母亲政策来控制女性的身体——为母亲提供经济上的奖励，使她们兼顾孩子和工作，但她们的工作都是没有晋升机会的。在铁托（Tito）时期的南斯拉夫，使用这种方法是为了证明共产主义自动地解放了妇女，但是女性所获得的“自由”不允许她们实践女性主义这一离经叛道的思想。1990 年底在塞尔维亚，阿尔巴尼亚裔（Albanian）女性被迫接受人口控制政策，而塞尔维亚女性则被禁止进行人工流产。1992 年在波斯尼亚，妇女更遭强暴和被迫怀孕。

人类学家盖尔·克利格曼（Gail Kligman）将强暴行为放在一个长时段加以考察：“政治自主在这个地区常常与对女性身体的控制联系在一起。共产主义倒台后的政权也如是。强暴不仅是战争罪行，也是战争的武器。”[16]

贝尔格莱德女性主义者莱帕·姆拉杰诺维奇（Lepa Mladjenović）曾论述过民族主义如何渗入各种关系：

> 民族主义者的仇恨已经从前线扩散到家庭关系中。我们看一下与战争相关的强暴：强暴难民妇女；退伍军人强暴身份是妻子和身份不是妻子的女性；强暴异族通婚中作为妻子女性；强暴成为民族主义者的媒体宣传的后果（后电视新闻暴力症候群）。[17]

克罗地亚女性主义者韦斯娜·凯西奇（Vesna Kesić）谈及克罗地亚的“人口重整运动”和这运动如何将女性化约为孩子的生养者。她分析了战争中以种族清洗为目的的强暴，指出那

是“男人破坏其他男人以及其社会的名誉的一种方式；这与性无关（就像‘战利品属于胜利者’那样）”。[18]

在南斯拉夫分裂后的国家，女性主义者就谁在进行强暴以及为什么进行强暴的讨论中，存在不同意见。一种观点力图指责冲突各方的男性，指他们都曾施行强暴、向女性施加暴力，以及剥夺女性选择是否生育的权利。另一种观点则单单指责塞尔维亚的准军事力量和支持他们的“南斯拉夫”军队，指斥他们以系统的强暴和强迫怀孕作为“种族清洗”的策略。正如赫尔辛基观察社（Helsinki Watch）的耶里·拉贝尔（Jeri Laber）所写：

> 虽然战争的各方都被证实有强暴的行为，但塞尔维亚军队的强暴行为规模最大，且没有受到惩罚。强暴的命令是否来自最高权力还不确定，但是这种行为在地方的司令部中是被默许的，甚至被鼓励。强暴常常在他人眼前发生这个事实，说明了强暴者无所畏惧。[19]

这个证据指出在以种族清洗为目的强暴行为中，塞尔维亚半武装队伍和军队所犯最多。然而，随着三方战争的帷幕拉开，冲突各方所犯的罪行日益增加，甚至联合国维和部队也卷入了妇女买卖之中。[20]

民族主义分裂了女性主义者

在南斯拉夫分裂后的国家，女性主义者因对民族主义和爱国精神的不同理解而分裂。在萨格勒布，两群女性主义者针对战争中被强暴的妇女而开展工作。克罗地亚庇护了大部分从它

自己的共和国和从波斯尼亚—黑塞哥维纳逃来的战争难民，所以它成了最合适从事这类工作的地方。战争严重激化了已经存在于萨格勒布女性主义组织中的冲突。在战争中，克罗地亚女性主义者之间的政治分歧包含更深的一层意义：非民族主义对民族主义。

四个妇女组织 Kareta（激进女性主义者组织）、Bedem Ljubavi（“爱之墙”，一个克罗地亚妇女组织）、Zene BiH（一个波斯尼亚难民妇女组织）和 Biser（波斯尼亚—黑塞哥维纳妇女国际计划）聘用了美国女性主义女律师凯瑟琳·麦金依（Catharine MacKinnon）。作为克罗地亚和波斯尼亚妇女，她们的立场是，强暴是塞尔维亚独有的武器，所有塞尔维亚人——甚至反战的女性主义者——对此都负有罪责。她们将民族作为受害者和女性作为受害者作了一个类推。

从四个组织给美国女性主义者的一封“公开信”的摘录中，可以看到她们对塞尔维亚人以及波斯尼亚和克罗地亚的非民族主义女性主义者不作区分的谴责，以及民族主义对这四个组织的影响。这封信表达了她们对 1993 年克罗地亚、塞尔维亚和波斯尼亚—黑塞哥维纳反战女性在美国巡回演讲的看法：

> 让穆斯林和克罗地亚妇女与那些进行着种族清洗的妇女同台演说，而后者甚至不承认种族清洗正在进行或试图让穆斯林和克罗地亚妇女相信种族清洗没有发生，这样做就好像在对犹太人进行大屠杀时，强迫犹太妇女与德国妇女“争辩”一样。[21]

1993 年 6 月在维也纳举行的联合国人权会议上，麦金依带着她对塞尔维亚女性主义者的敌意，在回答贝尔格莱德的女

性主义者娜代日达·切特科维奇（Nadezda četkovič）的提问时曾有如下言论："如果你反对塞尔维亚的政权，为什么你还没有死?"麦金依曾撰文表示，是巴尔干半岛流通的大量色情物品导致战争中出现种族灭绝性质的强暴。虽然有证据显示，带有种族灭绝性质的强暴的录像带曾经在市场出售，但这说明色情物品是强暴发生后的产物，而不是强暴的成因。[22]

与前面提到受民族主义影响的妇女组织的行动相反，萨格勒布妇女游说团（女性战争受害者中心及其他组织）公开反对克罗地亚民族主义。1992 年 12 月，这个团体给国际妇女与和平组织发了一封"意向书"，讨论策略和说明所需的帮助：

> 我们担心救助受强暴妇女的过程正在转到一个奇怪的方向，被政府的体制所控制……我们担心受强暴的妇女被利用来散播仇恨和以复仇为目的的政治宣传，这样就会导致对妇女更严重的暴力，以及对幸存者更深的伤害。[23]

克罗地亚的氛围令反对民族主义的女性主义者受到很严重的打击。五位质疑克罗地亚民族主义及其对女性的影响的克罗地亚女作家和记者，成为由萨格勒布的小报所煽动的憎恨运动的靶子。这"五个女巫"包括著名女性主义作家斯拉文卡·德拉库利奇，女性主义哲学家拉达·伊夫科维奇（Rada Iveković）和女性主义编辑、记者韦斯娜·凯西奇。她们发现她们的照片出现在萨格勒布的报章头版，照片上面大字标题叫喊着她们是"强暴了克罗地亚"的女性主义者、卖国贼和共产主义者。[24]

非民族主义政治使克罗地亚、波斯尼亚和塞尔维亚的女性主义者可以审慎地重建她们之间的工作关系。她们经常在国际会议上见面，并互通电子邮件。

然而，在塞尔维亚，民族主义也危害到女性主义者。“黑衣妇女运动”的参与者莱帕·姆拉杰诺维奇和薇拉·利特里钦（Vera Litricin）分享了她们对于战争影响的最深刻的体会：

> 战争爆发后，民族主义的仇恨急剧上升，塞尔维亚政府开始宣传敌人这个概念。突然间，斯洛文尼亚人成为了敌人，然后是克罗地亚人、穆斯林人、美国人、阿尔巴尼亚人等等。家庭和工作场所出现严重的冲突，女性开始在此基础上分裂。妇女组织中出现了前所未有的新问题。女性主义者可以是民族主义沙文主义者吗？和平主义者可以是民族主义者吗？武器可以是抵抗的工具吗？妇女组织应该因对民族主义问题（和因此带来的战争问题）有明确的看法而失去一些妇女吗？这些组织应该完全避免民族主义的问题吗？妇女们应该先坐下来，直接面对她们的信念，然后看看会发生什么事吗？所以，民族主义使女性之间出现分裂。它还在萨格勒布—贝尔格莱德女性主义者的关系中留下了的伤疤。[25]

1995 年波斯尼亚战争，就在四年前发动战争的民族主义领导人的协议下，朝着和平谈判的方向发展。与此同时，在塞尔维亚、克罗地亚和波斯尼亚—黑塞哥维纳的首府以及此地区的其他城市和乡镇，一个正在不断扩大的女性社群工作在她们的社区里，以及跨越边境，争取更深层次的和解。妇女们正在利用各种策略达致这种和平。克罗地亚奥西耶克（Osijiek）的妇女与塞尔维亚妇女合作，在停火线两边、分散了的家庭和朋友聚会。聚会在匈牙利境内的边境地区举行。奥西耶克位于斯洛文尼亚东部，因为位于与塞尔维亚接壤的前线而遭受猛烈的

轰炸。与此同时，科索沃（Kosova）和贝尔格莱德的妇女在二手货商店合作卖手帕。

1995 年 6 月，妇女们在马其顿一个地区性的会议上分享她们的经历和策略。一个来自伏伊伏丁那的女性和平运动家提议召开“巴尔干妇女和平议会”，她把计划放在电子邮件中。在中国怀柔召开的“1995 世界妇女大会”的“非政府组织论坛”上，巴尔干地区所有国家的妇女聚集一起，开办了多个工作坊。

每个女性主义组织都试图舒缓战争对妇女和儿童造成的影响。波斯尼亚—黑塞哥维纳泽尼察（Zenica）地区的梅地卡妇女健康中心（The Medica Women’ s nealtn lenter）这样描述自己组织的目的：

> 为战争地区里受创伤的妇女和她们的孩子提供一个避难的地方，让他们对生命有新的观点……民族主义动机触发的暴力、凌辱和强暴已经出现了……复仇，破坏了本来非常自然的波斯尼亚多种族共存的状态……50 位穆斯林、克罗地亚和塞尔维亚波斯尼亚妇女一起工作……在一所少有的为战争地区遭受创伤的妇女和她们的孩子所设的收容所之内。在这里她们在一个互相支持的氛围中，获得细心的照顾。[26]

面对着暴力和战争的现实，克罗地亚奥西耶克的“和平、非暴力、人权中心”把组织的目的定为：

> 在工作中、在组织的成长中，以及在其所有活动中都实践非暴力……不论多么困难，（都要寻找）建立在积极

的、具创造性的基础上的生命和工作动力……这意味着要考虑到实际的社会运动的所有成员，特别是那些看起来是维持现状的人、妨碍改变的人，甚至是敌人……很多时候，一个人最能够做的（通常也是最有价值的）是……当别人哀伤的时候在他身旁，接受并理解受伤害的人的悲痛和怨恨，明确、公开地表达你的社区应该保护人权的观点。[27]

贝尔格莱德“黑衣妇女运动”的宗旨是：

已经是战争的第三年，我们仍然在街上……三年来我们以女性的存在不断地对塞尔维亚政权说：对于那些你们利用其名义的人来说，你们的政治就是死亡、灾难和悲伤，而所谓“民族利益”，不过是为获得权力和带来毁灭的工具……女性将会记得，女性在互相讲述，而且我们目睹了这个政权所犯下的大量罪行。我们在前南斯拉夫各个地区的女性朋友依然在告诉我们，她们曾经以及现在所受的折磨。

民族主义并没有将我们所有人分离，信任还在不同名字的女性之间流淌。我们这些因为相信和平主义和女性主义而参加“黑衣妇女运动”的女性相信和平既不是花招，也不是策略，更不仅仅是战争的缺席。对我们来说，和平代表没有基于仇恨所作的决定，对我们来说，和平意味着一个没有暴力的生活所需的条件；与其他人，与那些跟我们不同的人共同生活的条件。我们的和平主张证明生活在一起是可能的。[28]

结　论

1991 年以前，南斯拉夫女性主义者只是反对民族主义的一束微弱的光。不同共和国的妇女组织建立了一个长期的合作关系，这关系比南斯拉夫联盟维持得更久。这种反民族主义的基础建立在对民族主义的分析之上，认为民族主义（不论是以民族主义运动的形式还是以民族国家的形式出现）力图控制妇女，令她们成为“民族的母亲”，并且废除了女性的其他主体角色。

1989 到 1990 年间的女性主义运动很大程度上集中在识别并抗拒正在兴起的民族主义对妇女的影响，特别是在人口和生育政策方面。在 1991 年，当大多数其他的社会运动都不同程度上成为民族主义阵营的一份子时，妇女在民族身份以外以及以超越民族身份的立场互相支持，使女性主义运动成为一个独特的社会运动。

然而，在战争的压力下，一些女性主义者最终成为了她们国家的民族主义的缩影。当然，每个南斯拉夫分裂后的国家都有着不同的民族主义。在战争过程中，塞尔维亚扮演着侵略者的角色，而克罗地亚则是受害者。然而，双方的反民族主义女性主义者都警告人们，两国以民族主义建立起的身份都是侵略性的（后来它们都想在瓜分波斯尼亚—黑塞哥维纳领土时分一杯羹）。

克罗地亚女性主义运动对如何看待妇女在战争中的角色有所分歧。一些人将克罗地亚视为一个企图操纵妇女公民并对她们构成危险的民族国家，她们把自己放在一个既反对战争，又反对图季曼政权的立场上。作为“女巫”，她们跟她们在塞尔

维亚同样被看成为不忠的姐妹一样受到攻击。那些将“妇女是受害者”和“民族是受害者”等同的人，则转向一种女性主义民族主义，即受害者的爱国主义。

注　释

[1] 本章中的资料是在1986—1987，1990，1993，1994—1996期间在贝尔格莱德（Belgrade），萨格勒布（Zagreb）和卢布尔亚纳（Ljubljana）搜集的。

[2] 在这里我不想深入探讨斯洛文尼亚的女性主义，虽然她们也是80年代组织起来。细节请参照Vlasta Jalusic的《民主的困扰：妇女与斯洛文尼亚独立》（“Troubles with Democracy：Women and Slovene Independence”）一文，见《独立的斯洛文尼亚：起源、运动、展望》（*Independent Slovenia*：*Origins*，*Movements*，*Prospects*），吉尔·班德利和埃文·克拉夫特（Evan Kraft）主编（纽约：圣马丁出版社，1994）。

[3] 仅在波斯尼亚—黑塞哥维纳，1995年就有54个妇女组织，其中至少四个称自己为女性主义者。令事情更复杂的是，只要快速地看一看不经常在前南斯拉夫报章头条新闻上出现的部分，就会看到自1989年以来就在塞尔维亚军事统治下的科索沃，90%以上的人在民族意义上是阿尔巴尼亚人。妇女运动在这里是新事物，而小群的女性主义者为了应为妇女权益而战还是为国家自由而战这个问题弄得很紧张，换句话说，她们面对着与第三世界国家的女性主义者相似的分裂。在马其顿共和国，女性主义是全新的事物。女性主义并不存在于黑山，那是一个偏远的、高度男权的前南斯拉夫共和国，现在与塞尔维亚结盟。在另一个与塞尔维亚结盟的省——伏伊伏丁那，女性主义主要是反战的。

[4] Nira Yuval-Davis and Floya Anthias编辑《妇女—民族—国家》（纽

约：圣马丁出版社，1989）。

[5] 雷纳塔·萨勒克《民族主义和在后社会主义时期对父权统治的否定》（"Nationalism and Disavowal of Patriarchal Domination in Post－Socialism"）（发表于"性别、民族主义和民主化：为中欧及东欧提出政策建议"论坛，华盛顿，1993 年 10 月）。

[6] 扎拉纳·帕布奇：《民族主义，战争和性别：前南斯拉夫前公民的前女性特质和前男性特质》（"Nationalism，war and Gender：Ex-Femininity and Ex-Masculinity of Ex-Yugoslavian Ex-Citizens"）（发表于"性别、民族主义和民主化"论坛，华盛顿，1993 年 10 月）。

[7] 关于这个战争及其成因，见劳拉·西尔贝（Laura Silber）：《南斯拉夫：一个民族的死亡》（*Yugoslavia：Death of a Nation*）（纽约：电视书籍/企鹅，USA，1996）。马克·汤普森：《一座纸屋：南斯拉夫的终结》（*A Paper House：The Ending of Yugoslavia*）（纽约：万神殿图书；1992）。布莱恩·霍尔（Brain Hall）：《不可思议的国家：南斯拉夫最后日子里的一次旅行》（*The Impossible Country：A Journey Through the Last Days of Yugoslavia*）（波士顿：David Godine，1994）。

[8]《支持和平的女性》，Žene za Mir，贝尔格莱德 1993；"Koliko su puta prevarene"（多么欺诈的方式）Danas，1991 年 7 月。

[9] 斯拉文卡·德拉库利奇访谈，1991 年 11 月。

[10] Arkzin，1991 年各期；托马斯·乌斯特纳克（Tomaž Mastnak），马尔科·赫伦（Marko Hren），琳内·琼斯（Lynne Jones）和斯拉文卡·德拉库利奇访谈。

[11] 反战运动中心指挥，韦斯娜·凯西奇访谈，贝尔格莱德，1993 年夏。

[12] Vieme，1992 年 7 月；莱帕·姆拉杰诺维奇的信，1992 年 7 月。

[13] 莱帕·姆拉杰诺维奇，薇拉·利特里钦：《1992 年的贝尔格莱德女性主义者；分离、罪咎与身份危机》（"Belgrade Feminists 1992：Separtion，Guilt and Identity Crisis"），Žene za Mir，1992。

[14] 斯拉文卡·德拉库利奇：《隐藏在沉默之墙后面的女性》（"Women

Hide Behind a Wall of Silence"),《民族》1992 年 9 月 2 日。
[15] 阿里耶·奈尔 (Aryeh Neier):《看的权利》("Watching Rights"),《民族》1993 年 3 月 1 日;耶里·拉贝尔:《波斯尼亚:强暴问题》("Bosnia: Questions About Rape"),《纽约图书评论》(NewYork Review of Books),1993 年 3 月 25 日。
[16] 盖尔·克利格曼在华盛顿论坛上的发言,反对前南国家中的战争罪行的妇女临时联合阵线,1993 年 2 月 17 日。
[17] 莱帕·姆拉杰诺维奇:《环球的士兵》("Universal Soldier"),Žene za Žene,1993。
[18] 韦斯娜·凯西奇访谈,1993 年 10 月。
[19] 拉贝尔:《波斯尼亚》。
[20] Medica Zenica 的总裁 Marijana Sanjack 的轶闻报道,1993 年 7 月。
[21] Kareta, Biser, Bedem Ljubavi, Žene BiH 给作者的传真,1993 年 3 月。
[22] 凯瑟琳·A. 麦金侬:《将强暴变成色情作品:后现代种族灭绝》("Turning Rape into Pornography: Postmodem Genocide"), *Ms.* 1993 年 7—8 月。
[23] 萨格勒布妇女游说集团《意向书》,电子邮件,1992 年 12 月。
[24]《克罗地亚女性主义者强暴克罗地亚》("Groatia's Feminists Rape Croatia"), Globus (萨格勒布),1992 年 12 月 11 日,第 1 页。
[25] 莱帕·姆拉杰诺维奇和薇拉·利特里钦:《1992 年的贝尔格莱德女性主义者;分离、罪咎与身份危机》, Žene za Mir, 1992。
[26] Medica Zenica,《在暴力中幸存》("Surviving the violence", 1994)。
[27] 奥西耶克和平、非暴力和人权中心,94 通讯,1995 年 2 月。
[28] "黑衣妇女运动",《支持和平的女性》(贝尔格莱德,1995)。

6. 情感的民族主义[①]

◆ 克内则威克（Knezevic，Djurdja）著
◇ 北塔、薛翠 译　陈惠芳 校

尽管表面看起来民族主义没有性别之分，但事实并不完全如此。历史上有很多事例都证明民族主义一直明显地具有性别之分。最近的例子是发生在前南斯拉夫的战争，这场战争清楚地表明了这一点。由于参战三方基本上都认为：前南斯拉夫早已被强暴了，所以我们可以把强暴问题看做范例。当然，每一方心中都想着自己的国家；但是，当我们读着那些塞尔维亚军阀公然叫嚣的策略言辞时，我们明白，强暴是对国家进行羞辱和污秽的策略。很清楚，国家是一个女人的身体，或者说它就是一个女人。人们认为，女人“不仅是女人”，还是国家的人格化象征。在这种情形下，女人不是人，或者说不是个人。在男人的话语中，女人们被表示为一个团体，充满了一些（想象出来的）特征，这些特征跟国家的特征很相像。比如，我们习惯于说“祖国母亲”或“故乡母亲”，就是这一观点的两个例子。

由于民族主义提供了集体的观念，它对女人具有很强大

---

① 原文是 Affective Nationalism，收入 Seott Joan W. et al eds. (1997)，*Transitions Environments Translations — Feminism in International Politics*，New York：Routledge；pp. 65—71。

的、独特的吸引力。此间有着各种各样的缘由。首先，在妇女和女性主义的运动和意识中，一种“归属”的感觉得到了有意识而且系统的发展。这个发展过程几乎是“自然的”，由于个人主义从来不是妇女的特权，所以它不可能成为集体意识发展的障碍。民族主义跟这种情况有些类似之处；尽管个中有些重要的差异，但不管怎样，从属感有的时候就是会转移到国家身上。妇女倾向于奉行平等主义原则，她们没有领导，面对权力往往有一种恐惧感（尤其害怕有权有势的女人，因为女人早已学会了认可和尊崇有权有势的男人，而不是女人）。要让她们来决策，她们会感到不安；她们也不太乐意积极参加任何形式的公共生活，尤其不愿意参政。情形之所以这样，是因为这些人类活动领域中，没有一片是为女人开辟的；现代社会中的公共领域（在自由主义理论中）是为男人开设的。比如，当我们不说公民，而说男人和女人时，这些概念指的是我们的性别，而不仅仅是权利。通过自由主义理论表现出来的社会政治实践表明：人们比较容易认可男人的身体天生适合于某些特权和责任等。无论什么时候，女人若想去适应这些东西，她们必须付出代价，即失去作为女人的特殊性。当然，民族主义似乎提供了某种包容性，它并不排斥女人。

我们要说的第二点是，恰恰是这种“归属”的感觉，使对民族主义的整个接受过程显得容易多了；因为它为女人提供了独一无二的机会，使她们能进入公共领域或政治领域，（在某种程度上）跟男人处于平等的位置；或者积极参与社会生活，并且得到世人的认可——但她们只能以一个团体的形式参与，且在社会和政治方面，都是相当受限制的。

对于女人来说，进入公共领域有两种情况。一是把女人定位于男人的支持者，二是通过“安全空间”的观念使她们得到

社会的认可。让我们先来说说作为男人支持者的女人。在历史上，无论什么时候，当深刻的社会变化发生时，当整个社会似乎受到威胁时，女人就会被“邀请”去积极参加公共生活；这几乎是一条规律了。一直以来，女人的力量在帮助建立男性统治时都会受到欢迎，而女人也常常很高兴地承担这样的角色。当然，女人对所发生的事情并不总是能意识到；因为她们对如何开展一个社会议题，从来没有过清晰的观念；那个社会议题将女人也包括了进来，作为男人平等的合作伙伴。这种情形，在克罗地亚几个女性主义团体如何跟民族主义相互作用的过程中，很容易就能看到。1990 年大选之后，几乎一夜间，克罗地亚出现了大量的女性主义团体，她们都参与公共生活。由于这些团体中有许多具有强烈而明显的民族主义倾向，有时候，她们在公共场合的讲话比男人的更为强硬；这也是很可怕的。因为在当时政权之下，留给她们的公共空间是极为狭隘的，所以女性团体着迷于民族主义。尽管当时的政权及其意识形态的统治基础是军警暴力，但诡吊的是，在他们还能够统治的时候，人们反而感觉稳定和安全。从某种特定的意义上来说，整个体制及其规则都是相当明确的；大家都知道，所有的政治决策是如何在封闭的小圈子内作出的。因此，在政治上把自己跟那个体制联系起来，相对来说是比较容易的。你要么站在反对制度的一方，要么是这个制度的支持者，或者属于大多数人中的一员——而大众永远是无意识的或者说是漠不关心的。如果你想要实现你自己的私人议题，并为此而受到政权的孤立，那你就得好好考虑那些政治上的禁忌，因为有相对高的生活水平（社会保障、职业保障等），民主的缺乏也就得到了补偿。

在当前，由于政治体制中先前的意识形态合法性已经消失，一种新的、被广泛接受的意识形态——民族主义——出现

了，它是使新管治合法化的途径。奇怪的是，民族国家的观念作为一种至高无上的价值观似乎在奇怪地发挥作用，它使一个几乎完全一样的权力结构合法化。还有一点让大多数西方人感到困惑的是：民族主义出现得如此迅速，而且在那些共产党政权统治了半个世纪的国度里，它这样容易被人们所接受，到底是怎么一回事？——要知道，在那些国家里，任何种类的民族主义表现都曾经受到严厉的惩罚。在所有那些以前由共产党政权统治的国家，有某种东西深深扎根在它们的教育和意识形态领域中。正如大家所知道的，在东欧和俄罗斯，“迟来的国家”的问题是由成立共产党政权来“解决”的；这些政权宣称：民族主义已经不复存在。但是，由于它们没有提出另一套有着相同吸引力的意识形态体系，它们挪用了整套民族主义观念（把自己由奉献给具有超凡魅力的领袖人物，转而奉献给奉守单一国家意识形态的俄罗斯母亲；把集体利益置于个人利益之上；需要为光明的未来奉献自己；害怕内外敌人，等等）。问题是，民族主义这个概念只是官僚层的专利，普通老百姓是被禁止使用的。如是，一方面，民族主义作为一场来自下层的运动，曾经是被压制的；而另一方面，领袖们却宣称自己是“民族事业”的斗士。由于没有任何理性地组织自己的方式，共产党政权统治下的社会都保留了民族主义，作为一种非理性的社群归属感的最清楚的表达。

1990 年大选之后，随着战争的爆发，在克罗地亚，这一狭隘的公共空间面临着彻底消失的危险，至今仍然如此。这乍看起来似乎不合逻辑，因为这是几十年来共产党专政之后的民主选举。不过，新选举出来的政党也是极具民族主义色彩的。1990 年大选之后，克罗地亚进入了多元社会，但它被约简为某种特定的框架；这种框架只允许我们做一些合法的事情，即

他们认为能够被大家认同或接受的事情。这意味着，只有当多元被限定在民族主义排他主义的框架中，才可能存在。任何落在这一框架之外的念头都会被认为是背叛国家。在这些情形中，对民族主义的认可，看起来只是为妇女的行动开启了一个广阔的空间。在这一空间中，妇女们得到最为广泛的社会认同。无论是什么样的社会形态，无论她们在这社会中扮演什么样的角色；只要她们支持或提倡的那些东西合乎于主流政治，她们就能参与公共空间中的活动。在克罗地亚，这是妇女们介入辩论的一个理由；她们辩护说，只有克罗地亚和穆斯林妇女被强暴了，整个塞尔维亚国家都在强暴这些妇女。通过受政权控制的媒体，这一辩护立即得到了政府的认可，并且被政权在政治权力游戏中所利用。贝德姆·柳巴维（Bedem Ljubavi 字面上的意思是“爱的堡垒”；但她们也自称为“爱的锁链”或其他相似的名称）、卡雷塔（kareta）、特雷斯涅沃卡（Tresnjevka）（两者都自称为女性主义组织）以及其他一些妇女团体都以“女性主义爱国者”的形象出现在媒体上，她们为妇女做了勇敢的工作，所以受到了人们的赞扬。但是，那些想要向政府提出有关的社会问题和政治问题的团体，非但不能享用公共空间，而且还要受到官方控制的媒体的激烈攻击，这些媒体从来没有弄清楚那些团体真正要的是什么。在克罗地亚议会定期举行的讨论会上，这些尚未被国家认可的团体也受到了一个女议员的攻击。她曾警告她的男同事说：“这些女性主义组织很危险，尽管她们是妇女。我的男同事必须严肃对待她们。”在克罗地亚，“危险”是指“怀念南斯拉夫”、“共产主义者”，甚至“和平分子”，以及其他批评政权的立场。这种指控实际上对“危险”人物构成危险，他们会在工作上遇上麻烦，甚至失业；也会在各方面受到骚扰，被人殴打诸如此类（有一

位记者发表不同意见，后来竟然在克罗地亚一个大城市中心被殴伤）。当然，这位女议员说得很明白她指的是哪些组织。1992 年末到 1993 年初之间，她这种指控达到巅峰。首先，萨格勒布（Zaqreb）周报 Globus 刊登了一篇长文，标题意味深长："克罗地亚女性主义者强奸克罗地亚！"五位妇女被指控为克罗地亚的叛国者，而且"隐瞒塞尔维亚以性暴力作为种族主义与帝国主义政治的工具的事实"。文章说："克罗地亚以及世界的女性主义运动，在 90 年代的巴尔干半岛战争中道德沦亡了"。这些妇女被形容为"属于 70 年代早期出现于萨格勒布和贝尔格莱德的女性主义'运动'"，还有她们"发掘不仅宣扬阶级斗争还有性别斗争的美国及法国女性主义文学。由于大部分女士在寻找男性伴侣和志趣方面都十分困难，因此只好选择女性主义作为自己的'使命'、意识形态和专业"。作者进一步提供资料："不管理论立场或外表怎么样，她们有一小部分，根据南斯拉夫官方的选择标准，也能够找到结婚对象：一位贝尔格莱德的塞尔维亚人嫁了两次，每次都嫁给克罗地亚的塞尔维亚人。"在作者眼中，这样的事情"关乎有系统的政治选择多于偶然的爱情选择！"这篇沙文主义文章的高潮以十分堂皇的姿态终结：这些女人打造"女性主义——马克思主义——共产主义——南斯拉夫四位一体的政治思想"，而事实上她们就是信奉"共产主义的小姑娘"。这篇未署名文章的结尾是她们的名单及其详细资料，例如出生地点、国籍、婚姻状况、子女数目、丈夫、财产等等。不久，这种指控变得国际化了。有一封信通过电子会议四处流传，这是与凯瑟琳·麦金侬（Catherine McKinnon）办公室密切合作的产物，这封信猛烈攻击其中两位妇女，指控的措辞一模一样：背叛克罗地亚国家、共产主义分子、亲塞尔维亚、企图掩饰受害者（特别是被强暴的妇

女）的资料、错把受害者当作犯错者等等，这次有四个团体签署：女性主义组织 Kareta、国际波黑妇女自发组织（Biser）、波黑妇女难民组织（Zene BiH）和“爱之墙”（Bedem Ljubari）。信里还有其他指控，但以上述最后两项最严厉最危险：两人同样一贯将“资料”与评论混为一谈，但通常都是谎言；给别人贴上政治标签，指控他们犯了他们没犯过的罪行，或者根本不是罪行的“罪行”。

这些妇女组织采纳（由政府大力支持的）民族主义的框架，庇护克罗地亚政府的行为，解释说虽然政府不民主，可是“我们”在作战，所以总的来说“我们”应该给政府空间让它终止战争和开展工作。这样其实意味着任由政府采取对妇女不利的法律。

这便清楚说明，接受以民族主义为基础的国家意识形态的组织，就被容许加入公共领域，相反便被粗暴地被排斥。不过，即使被容许加入公共领域发表意见，不管过去或现在，都被严格限定在强大的传统父权制度规定的妇女议题上（一个对妇女很清楚的讯息，就是她们在公共领域并不受欢迎，克罗地亚国会的女议员数目在 1990 年选举之前是 17%，现在则跌至 3%）。这张“政治领域入场券”是假的。这些妇女没有机会提出作为政治议题真正的妇女议题，只有机会再度在男性主导的政治领域里扮演一向被指派的角色，再次表现为克罗地亚人或者回教徒或者塞尔维亚人超越的集体性的倡导者，因而又担任妻子、母亲、姐妹、护士的角色。由于民族主义主导的公共领域给予她们正面的响应，独裁的男领袖又给予肯定，使她们获得印证自己是“正确”的“证据”。妇女只有依从男性意识形态的严厉规则，才可表现为支持者或社会变革中的参与者，但这些参与仅仅是男性社会的附属品而已。

第二种对妇女的肯定是提供“安全的空间”，我们怎么理解这一点？当国家情况越来越恶劣，为什么有大量妇女被正在发展的民族主义和新父权主义吸引，尤其是在分裂、焦虑、冷漠、社会不安等问题压在妇女身上明显多于男人身上的时候？为什么妇女一定首先被辞退，她们的医疗保险和其他福利也往往在各处率先被缩减，并且只有她们受约束性的新父权价值的影响？

由于没有理性的经济或者政治计划提供给妇女（也没有给克罗地亚社会或者市民），数种新旧传统父权制度下妇女的形象，便经由伦理和民族主义包装后出呈现。于是克罗地亚变成母亲，妇女变成祖国，几乎每个克罗地亚政客的每篇讲辞都重复这点。1992 年春天国家总统宣布的“宗教复兴工程”正式批准这种掺和克罗地亚和妇女的简单做法。“精神复兴工程”中有一些法律和条件，保证克罗地亚最崇高的职业是母亲一教育者；保证有子女的在职母亲被“请出”工厂；鼓励婚姻而遏制其他任何类型的关系。还有“反对公众与家庭生活中无神论/物质主义的倾向，强调：一个克罗地亚家庭的父亲是重整克罗亚人口的基本而关键的因素，所以他对家庭的繁荣和幸福负有责任，而克罗地亚大批年轻女人默默出走，这种现象必须得到遏制”。在这份文件的每一个部分，都对堕胎行为一再地加以警告；比如，有一条提示是这样的：“在堕胎这个议题上，我们就仍然生活在塞尔维亚共产主义时代。”

对于妇女的艰难处境，政府的回应政策是局限她们的空间，把它缩小至母亲这个角色，并同时关闭车间，首先开除妇女。这样的政策在两个层面上发生效应。首先，国家权力被用来严格而清晰地限制妇女享有的空间，将其限定为与男人的公共空间分离的、邻近的或在它之外的空间。如此一来，妇女要

在社会中争取一个跟现在不一样的位置，实在是困难重重。其次，由于在公共空间中被赋予了一些神秘因素，如尊严、重要性、社会认可等，大多数女人很有可能认为，公共空间是惟一让她们逃避悲惨生活的地方，因而是有吸引力的。

民族主义和新父权主义的压力严密地封锁了妇女通往公共空间的路途，阻碍她们参与各个领域的社会生活，剥夺了她们的平等权利。它似乎反过来给女人提供了一条更加“简便”的解决问题的途径，但事实上这是误导。重整人口工程的人士一再辩论说，女人应该受到保护，不去承担繁重的劳动，她们的生活中应该没有男人所面临的问题。民族主义和新父权主义的意识形态给妇女提供了集体的保障和家庭生活的“安全空间”；他们还让女人看到：她们的所有麻烦都是由“其他人”引起的。女人被提供的身份为妻子和母亲，总的来说是男人的支持者。

有些妇女和妇女团体还在努力工作，为真正的两性平等斗争。这些团体是非民族主义的、明确反战的、国际主义和多民族取向的。尽管存在着难以置信的困难和阻力，但她们的影响是不容忽视的。

我原可以下一些结论，来概括我所讨论的问题，但我只愿描述几天前发生的事情（1995 年 10 月 31 日）。在“萨格勒布的因佛特卡妇女组织”（Women's Infoteka from Zagreb）和“妇女人权组织”的发动下，一群来自克罗地亚各地代表着各种各样的妇女团体和组织的妇女，创立了一个特别联合阵线，监督克罗地亚的选举。她们组织公众听证团，跟来自不同党派的妇女候选人交谈。在举行这场会议的房间里挤满了妇女和候选人，她们来自各个党派（只有反对党代表到场；执政党即克罗地亚民主联盟代表有些索性缺席，有些则推说有事）。会议

开到一半的时候，有四个人（三男一女）自称是右翼团体“新克罗地亚权利党”代表，他/她们进入房间时，大喊大叫，说女人们应该停止开会，各自回家去。他/她们声称民主是腐朽的，所以他/她们呼吁法西斯统治。他/她们带着恶意，把在场的女人们叫做“南斯拉夫共产主义妓女”和具羞辱成分的“女性主义同性恋者”。这四人还开始行纳粹/法西斯的敬礼。当大伙抗议他/她们的无礼闯入时，其中一人扇了一名妇女代表的耳光。最后，警察来了，秩序才得到恢复。两天后，这个右翼团体注册为合法的政治团体。甚至在注册之前，他们的领导就在电视上长时间地露面，随意地表达他们的法西斯主义观点，没有人尝试阻止这件事，因为它完全是在政府控制之下进行的。

这件事发生在两天前（1995 年 11 月 2 日），而今天是克罗地亚的选举日。我刚要写完这篇文章。问题是，明天会带来什么？

要解释选举之后所发生的事情是不容易的，因为悖谬的是，什么也不曾发生。事实上，选举不仅选举代表，还容许执政党修改宪法，以便总统能再次参选；因此，选举活动变得很复杂。克罗地亚民主联盟的领袖弗拉尼奥·图季曼（Franjo Tudjman）想要连任，但根据现行宪法，总统参加二度选举是非法的。为了修改宪法，图季曼和克罗地亚民主联盟需要在议会中得到三分之二的票数。为了对投票施加影响，他们把选举往前推。这样，克罗地亚民主联盟在卡拉几纳（Krajina）成功的军事行动在选民的心目中还记忆犹新。但他们不仅没有赢得三分之二的选票，而且还失去了一些重要的地区，比如萨格勒布。在这个城市里，生活着四分之一的克罗地亚人，而且反对党得到 60%的选票。这个城市议会的主席候选人提名被接

纳之前，要先得到图季曼的确认；但图季曼拒绝认可反对党提出的三个候选人。甚至来自国际社会的压力也无助于解决这个问题。要知道，如果克罗地亚想到加入欧共体，必须得到国际社会的同意。现在执政党和官僚层的统治手段跟先前的非常相像（如果说有区别的话，那也只是以前的政府统治手法更加纯熟，也更加自由些）。在我们现在的社会中，既没有基本民主权利，也没有为这些权利斗争的任何可行方法。公民们不敢示威，也不敢罢工；因为这些行为会使他们被烙上“人民公敌”的印记，显得比塞尔维亚人还要危险。政府利用战争这个借口，把包括媒体审查制度和破坏经济运作等行为措施合理化。在这样的情景中，保持控制是相当容易的；因为只要这个政府在表面上能给予某种地区上的和平，它就会得到世界上其他政府的支持。持不同政见者将没有能力找到他们所需要的国家社会的支持，从而就不能发展出重要的反对派政治力量，对国内问题施加影响。最可怕的是，这个国家的事能维持很长很长时间，可能达到几十年。实际上，明天能给我们带来的也不过如此而已。

7. 移动的沙洲：巴勒斯坦解放运动中女性主义和民族主义的联系①

◆ 格拉克（Gluck，Sherna B.）著
◇ 海苑苑 译　陈顺馨、周燕珍 校

欧洲黑暗的历史记录，第三世界民族解放运动中妇女期望的落空，使得女性主义者对民族主义产生了怀疑。事实上，在已从殖民国变为独立国家的阿尔及利亚，妇女们的经历已表明，即使民族独立了，女性的利益就算没有完全被掩盖也会被颠覆。[1]差不多30年以后，在妇女运动已成为世界性运动的情况下，巴勒斯坦的妇女似乎提供一个完全不同的模式。[2]在“反以色列运动”（intifada）的高潮时期，巴勒斯坦人民起来反对以色列的占领，妇女活动家总是一再重申：“我们不想成为另外一个阿尔及利亚！”

六年以后，当巴勒斯坦人民着手准备建国时，虽然那些妇女早已行动起来推进妇女议程的发展，但是她们远不如当年那样自信，因为尽管妇女运动中的对话标志着女性主义意识已达到了一个新水平，民族运动中男性领导的响应却更清楚地反映

---

① 原文是 Shifting Sands：The Feminist-Nationalist Connection in the Palestinain Movement，收入 West L. ed.（1997），*Feminist Nationalism*，New York & London：Routledge，pp. 101—129。

了旧式的民族政治。不过，女性主义民族主义的出现终究改变了巴勒斯坦的政治论述和广大妇女的期望 。

追溯有 70 年历史的巴勒斯坦民族运动近期的变化，我们能更好地理解那些阻碍或者推动女性主义民族主义的社会条件。巴勒斯坦民族运动的历史始于奥斯曼土耳其帝国的瓦解 ，随即在英国托管时期壮大，并且在以色列国成立导致巴勒斯坦人失去家园时［尤其在 1964 年“巴勒斯坦解放组织”（PLO）成立后］，作为一种反殖民主义的解放运动而成熟，并在几种完全不同的环境中繁荣：在巴勒斯坦的历史遗留地上，即西岸、加沙和东耶路撒冷；在海外居住区，特别是黎巴嫩，那儿，运动建立了一个半自治政府，领导着大批巴勒斯坦难民。当环境改变和在不同的历史时期，妇女参与民族运动的性质连同女性主义运动所讨论的内容也随之变化和不同。[3]

巴勒斯坦民族意识的产生

在 1908 年的“青年土耳其”（Young Turks）[4]造反前，巴勒斯坦和其他奥斯曼土耳其帝国的阿拉伯地区一样，享受着政治和文化自治，当地的要人都帮政府的忙。当这些要人被迫接受土耳其人的语言和文化时，他们那种作为一个拥有同种语言和同样信仰起源的独特族裔和文化群体的阿拉伯意识受到了冒犯。他们和这个地区其他部分的反对力量联合起来，迫切要求在奥斯曼帝国的范围内实行阿拉伯人的自治。[5]

与此同时，在第二次“大迁徙”（“aliyah”，犹太人迁入巴勒斯坦）期间，巴勒斯坦的犹太人口翻了三倍多，创了超过八万的新高点。巴勒斯坦的阿拉伯人并没有觉得，与之相处已好几个世纪的非政治性犹太人是一种威胁，他们倒是被新的犹

太政治移民困扰着。一方面，农民失去土地，无法放牧；另一方面，城市的精英受到犹太人可能的经济竞争的威胁。奥斯曼帝国新的统治者不仅对阿拉伯人的抗议无动于衷，并且认为和犹太复国主义者的合作是符合他们的利益的。因此，他们废除了对犹太人进入巴勒斯坦的限制，并且允许土地买卖。[6]

随着奥斯曼土耳其在第一次世界大战中败北，欧洲人瓜分大叙利亚，英国人获得了巴勒斯坦的托管权。“贝尔福宣言”(Balfour Declaration) 表明他们支持犹太人的复国梦想，这为以地区界定的巴勒斯坦民族主义的出现打下了基础。

随后的 30 年，从英国托管巴勒斯坦直到 1947 年联合国通过以巴分治计划期间，巴勒斯坦民族主义分子组织反对以色列继续向巴勒斯坦移民的运动。除了 1936 至 1939 年的起义以外，运动主要由一些老牌大家族控制。1948 年以色列建国以及随后爆发的阿以战争之后，在被以色列占领的土地上的 75 万巴勒斯坦人被迫出逃，民族主义运动处于一个相对的低潮。在克服由损失所带来的震动之同时，还被埃及人（他们控制了加沙地带）和约旦人（他们统治着约旦河西岸，包括东耶路撒冷）所操纵，巴勒斯坦人似乎无法制订出一个政治议程去应付他们所面临的新局面。民族主义运动直到 1964 年“巴解组织”成立后才恢复过来。尽管早在 1965 年巴勒斯坦人就同以色列人进行小规模的游击战，但是巴勒斯坦民族运动真正的动力，来自 1967 年的战争和以色列人占领了历史上属于巴勒斯坦的领土。

尽管老牌精英家族仍然控制着西岸的巴勒斯坦人的政治生活，海外巴勒斯坦人的聚居地却出现了新的民族主义领导人和新的政党（他们一般被称为党派）。从 1970 年“巴解组织”被驱逐出约旦，直到 1982 年以色列人侵黎巴嫩，新一代的领导

人通过民族主义运动加强了领导权。他们在黎巴嫩难民营中建立了政治和社会行政机构来处理巴勒斯坦人的事务。

“巴解组织”被赶出黎巴嫩以后，能够让巴勒斯坦民众表达民族主义抱负的渠道所余无几。反之，在海外巴勒斯坦人聚居地上，民族运动的目光转向了外交政治领域。那时，在巴勒斯坦占领区（Occupied Palestinian Territories），尤其是在西岸的政治气候有了改观。1976 年地区选举后，新的本地领导出现了，新一代活动分子开始投身到基层组织建设中去。妇女在此过程中发挥了重要的作用，与此同时，她们成立了第一个妇女委员会，为女性主义民族主义者在十年后积极参与“反以色列运动”播下了种子。

民族主义、妇女行动和性别化界限

对巴勒斯坦妇女来说，代表民族抱负的行动并不新鲜。由于历史记载不够详细，很难估计妇女们在最早的农民抵制犹太复国主义者定居的行动中的参与程度。但是有线索表明，妇女们的确参加了 1911 年发生在阿富拉（Affula）的巴勒斯坦农民和犹太定居者之间的武装冲突。[7]

从 1917 年起，城市里的妇女开始参加反对贝尔福宣言的示威游行。1920 年，她们还参加一个代表团，会见了英联邦高级专员。一年以后，一群受过教育的城市上层妇女成立了“巴勒斯坦妇女联合会”（Palestine Women's Union）[8]，她们大多数和巴勒斯坦民族主义运动中的男性要人有联系。值得注意的是，虽然男性政治中的宗派斗争很明显，妇女们却似乎能克服这种分歧。

当城市里的妇女精英超越她们那个阶级的妇女经常做的慈

善活动时，也开始逾越传统的性别界限。她们三五成群地深入乡村，组织那儿的妇女。[9]在耶路撒冷主要的穆斯林和基督教的神圣地方（清真寺和圣墓教堂）里，她们举行示威并发表演说，这是她们迈出的大胆的一步。[10]表面上妇女们谈的是民族主义的豪言壮语，她们的实际行动却是具颠覆性的，尽管她们并没有公开地反对当时普遍存在于她们那个阶级的高度性别隔离的社会结构，与当时的埃及妇女相反的是，巴勒斯坦妇女没有明显地把民族主义活动和她们本身的从属地位联系起来。

在接下来的 20 年，那些城市妇女精英们主要致力于慈善活动，尽管她们也向农民提供帮助，并且在 1936 年到 1939 年的起义中发起了抵制犹太复国主义者产品的运动。[11]她们同时也利用和其他阿拉伯国家妇女的关系来反对犹太复国主义。1947 年联合国通过巴勒斯坦分治的决议之后，暴力升级了，一些妇女也开始参加革命支部，为游击队提供食物和水。[12]后来，当战争全面爆发时，妇女们的支持起了关键的作用。

随着阿拉伯军队被打败，80 万人逃离家园，一个完全不同的时代开始了。对妇女们而言，这意味着她们不能再进行直接的斗争，也不能像以前那样从事更大胆的工作，而只能退回到社会和慈善活动中去。[13]尽管本世纪 20 年代和 30 年代妇女们的社会活动范围已经扩大，但有意义的性别意识形态转变还没有发生。不但妇女仍然以家庭角色为重，传统针对妇女的名节观念还依然普遍存在。因此，以色列军队利用巴勒斯坦人害怕本族妇女被强奸的心理，成功地把大批巴勒斯坦人赶出以色列。[14]

面对着失去家园和财产所带来的物质损失和由此造成的心理创伤，难民妇女全身心地为家人的生存而忙碌。对那些没有离开家园的妇女来说，则意味着要尽力满足那些衣衫褴褛、饥

饿的难民和涌入西岸和加沙地区的受伤士兵的需求。她们的努力带动了新的慈善组织，这些组织成为了60年代在西岸成立的许多机构的前身。年长的巴勒斯坦流放妇女精英继续在约旦和黎巴嫩从事慈善活动，中产阶级和难民营中的年轻妇女则参加了当时许多正处于形成阶段的政党。[15]

1964年“巴解组织”的成立是民族主义运动的转折点，也是妇女投身民族运动新纪元的开端。1964年在东耶路撒冷召开了“巴勒斯坦国民大会”（Palestinian National Council）成立大会，原来的“巴勒斯坦妇女联合会”也参加了会议。她们在西岸成立了许多妇联的支部。在慈善组织外表的掩护下，她们开办了识字、缝纫、急救和护理的课程，并且组织建立孤儿院、医院和学校。[16]妇女们建立的组织是那个时期追求“平稳”（sumud）的运动的坚强后盾。一些妇女也开始加入政党，参与游行、示威和散发传单，尤其是在1967年以色列入侵和占领了西岸，包括东耶路撒冷和加沙地带之后。

一直到70年代，占领区上的巴勒斯坦妇女们组织的形式和她们对性别问题的认识没有多大的转变，但是巴勒斯坦人海外聚集地的妇女的经验却显示了全新的动力。“巴解组织”在约旦活动的时候一直被称作“革命潮”，妇女们也是这股革命潮流的一部分。她们参加军事行动，并成为全职干部。[17]就像早期的民族主义活动分子一样，这些妇女也跨越了性别的界限，不过，尽管呼吁妇女平等参与革命的声明大量出现，妇女问题并没有得到她们真正的注意。

在1970年“巴解组织”被驱逐出约旦之后和随后的黎巴嫩时期（1972—1980），大部分妇女被撤出武装斗争。尽管如此，抵抗运动密集地建立起来的组织和内部的巩固给妇女提供了机会。她们成为了各种各样组织的成员，包括抵抗运动或

“巴解组织”各部门的雇员，个别妇女甚至成了其中的官员。[18]

为了动员黎巴嫩难民营中的妇女，人们作了不少努力，但是更多的注意力放在训练妇女的防卫能力，提高她们对民族问题的认识和母亲保健项目上，而较少注意发展妇女本身的素质。[19]没有这类妇女发展项目，流放生活的条件只会更加强化妇女的家庭和生育角色。当她们再也不能从事田间劳动时，那些离开家园的农民妇女在家庭之外便不能扮演什么角色。而且，失去了熟悉的亲属关系网，生活在穆斯林文化中的女难民和被驱逐的妇女就历史地要面对她们活动上的日益增强的限制。[20]一位巴勒斯坦妇女在她十多岁时就积极参加了1936年到1939年的起义，并且在被放逐之前一直是个民族运动的积极分子。对此情况，她深有感触地说：

> 在自己的国家，巴勒斯坦人进步得多，妇女们也更加独立和自由。……但是1948年以后，这些都改变了。在巴勒斯坦难民营中，人们对妇女的“名节”极端甚至是疯狂地在意。这也许因为巴勒斯坦人失去了一切对他们的生命有意义的东西，“名节”是留给他们惟一的财产。[21]

此外，保存和繁衍文化以及人口的任务落到了妇女身上。1975到1976年，以及1982年再次在难民营发生的大屠杀，使得妇女的生育任务更加沉重。就如哈密达·卡兹（Hamida Kazi）指出的那样，“当自己的国家和政府都缺席时，家庭就被赋予一种很强的机构（institutional）特点。妇女们发现不管她们身在何方，只有她们才能充当起使巴勒斯坦文化开花结果的角色。”[22]

面对这些压力，“巴勒斯坦妇女联合总会”（General Union of Palestinian Woman，GUPW）既没有想过更不愿去挑战民族主义运动主流的性别意识形态。GUPW 是在“巴勒斯坦阿拉伯妇女联合会”其中一个创始人的号召下，于 1965 年成立的，并成功地把分散于各个阿拉伯国家的小型组织的妇女的工作统一起来。由于决心要寻求确认为代表巴勒斯坦妇女的合法“官方”组织而不是一个自治团体，GUPW 就排除了成为女性主义力量的可能性。60 年代后期，在上级的命令下，隶属阿拉法特（Arafat）领导的法塔赫派（Fatch Faction）的妇女接管了这个组织，撤换了会长，并且合并了它旗下所有的慈善机关。[23]

“巴解组织”的左派至少承认“妇女问题”的存在，但是主流的法塔赫派却根本没有明确表明对妇女解放的看法。再者，正如罗丝玛丽·萨伊（Rosemary Sayigh）指出的，GUPW 的领导人和自己那一派领导人的联系比跟妇女成员的联系更多，妇女干部之间的合作也很少。她们惟一能同意的是要求妇女在抵抗运动中央执行委员会中能有一席之地。但这个妇女平等参与的要求从来没有真正实现。[24]

人们很难弄清楚，西岸越来越多的妇女自治团体到底给在黎巴嫩的 GUPW 造成多大的压力。不管怎样，80 年代开始，GUPW 新一代积极分子开始提出女性主义议题，包括对劳动妇女的处境的关注、家庭法律的改革和民族运动两性关系的转变，以及对改善基础保健的要求。[25]这些讨论在 1982 年的妇女论坛上达到了高潮。不管这些发展是否可能使 GUPW 变得激进，并更积极地响应妇女的要求，所有的可能性都随着 1982 年以色列人侵黎巴嫩后抵抗运动的衰退而被粉碎了。GUPW 只不过成为了在突尼斯的“巴解组织”官僚架构的又

一得力助手，继续被固定在狭小的民族主义舞台上。[26]

女性主义民族主义的发展

由于脱离了在黎巴嫩的“巴解组织”的官僚结构和得到新一代积极分子的支持，巴勒斯坦占领区在城镇、乡村和难民营展开的志愿工作团体中有男有女。不过，参加这些团体的年轻妇女发现，她们不仅要顶住来自家庭的反对，还要经受得住工作团体中那些年轻男性的根深蒂固的性别偏见。[27]跟参加别的社会运动的其他妇女一样，这些工作团里的年轻妇女凭经验知道她们需要集中处理自己的受压迫问题，并且建立自己的解放组织：

> 在志愿工作结束后，组织内的妇女就开会，热烈讨论妇女工作开展的情况和巴勒斯坦妇女的处境。慈善机构的工作是积极的，但我们并未就此感到满意。……我们的批评是这些机构能帮助的妇女太少，而这些工作只是在加强妇女的传统角色，而不是为了帮助妇女获得解放，而且接触到的也仅仅是城市中的妇女。[28]

除了新起一代的大学毕业生，年龄稍大的对政治积极的职业妇女，比如扎赫拉·卡玛尔（Zahera Kamal）也对妇女慈善机构狭隘的工作范围感到心灰意冷。所以很自然地，她们离开那些争论“妇女问题”的左翼团体，联合其他妇女组成新的力量，于1978年3月8日成立了第一个妇女委员会。[29]正如卡玛尔在1985年接受一家报纸的采访时说的：

> 我们想改变现状，使妇女们不再被阻止学习、工作、改变自身意识和参加为了人民的民族斗争。我们不打算让改善妇女自身地位的问题沦为次等问题；我们认为这是我们活动的核心，因为只有这样妇女在民族和社会解放斗争中才会有立足之地。[30]

颇具讽刺意味的是，这个组织最开始的时候不得不邀请男性作关于巴勒斯坦妇女的演讲。

左派的论述的改变、受教育的妇女越来越多、女知识分子和职业妇女阶层的出现、挣薪水的妇女增加（增加到百分之十七）和基层组织受到重视，这一切为建立新的妇女运动带来大好时机，这场新的运动同时提出妇女所受到的民族和社会方面的压迫。占领区内的变化为这场运动的发展提供了沃土，国际女性主义的发展更给了它力量。70 年代后期，许多从海外学习归来的巴勒斯坦妇女都参加了女性主义的意识提升团体的工作。[31]

新成立的巴勒斯坦“妇女工作委员会”（Women's Work Committee）同“巴解组织”的官方机构 GUPW 最初的不同之处在于，前者明显地独立于任何民族主义派别，尤其致力于基层组织的建设。[32]事实上，这个组织主要吸收妇女参加民族主义运动，但是它也倾向于发展自己的动力，开创一片自由的空间，让主要是城市里受过大学教育的妇女探索她们自身所受的性别压迫。[33]但是当她们开始接近乡村和难民营的妇女们时，这些来自城市的妇女不得不直接面对那些妇女恶劣的生活条件。于是，她们制订适合那些妇女需要的计划，包括健康项目，育儿中心和缝纫工场。

妇女们开始在一个统一的委员会中合作，像她们的先辈

——20年代的妇女精英一样，以超越宗派和以家庭为基础的政治联系的方式。然而，由于在优先问题上和代表数量上，委员之间爆发了争论，这个脆弱的联合体在1980年瓦解了。1981年同共产党合作的妇女脱离了该委员会，在耶路撒冷成立了社会服务委员会［也就是“劳动妇女委员会联盟”（Union of Working Women's Committees）的前身］，同时宣布她们的首要任务是“提高劳动妇女对她们所受压迫的复杂性的认识：传统父权社会、工作场所的剥削和占领区人们的特殊差异性”。[34]第二年，和“巴勒斯坦解放人民阵线”（PFLP）合作的妇女成立了“巴勒斯坦妇女委员会”（也就是后来的“巴勒斯坦妇女委员会联盟”，UPWC）。1983年，法塔赫派中的妇女成立了“妇女社会工作委员会”（WSWC）。“巴勒斯坦解放民主阵线”（DFLP）的妇女保留了原来的委员会——她们是PFLP的先锋，但最终她们把名称改为“妇女行动委员会联盟”（Federation of Women's Action Committee）。[35]

由最初的一个组织分裂为四个不同的妇女委员会，不全是女性主义政治的问题，而是跟派系纠纷有关。UPWC和WSWC被指控有“隐性支持者”（“invisible constituencies”），而且当前者的发言人被问及该委员会的计划时，她无法详细阐述这个新的组织和原来的委员会的主要区别。[36]的确，因为和左派联合的三个委员会都致力于发展城市地区的工会和托儿所以及开展乡村妇女的合作社项目，结果项目工作经常互相重复。相反的是，和法塔赫合作的那个委员会没有明确的妇女意识形态和活动项目，在“反以色列运动”开始之前，它也只不过做些传统的慈善工作。

妇女委员会的增多带来了混乱，也是让那些有女性主义意识的妇女感到沮丧的原因之一。就如其中一位妇女所评价的那

样，“巴勒斯坦民族运动从根本上说是男人的运动，现在更被意识形态和宗派的界限分割了。但是妇女运动必须团结起来，因为占领区妇女的地位非常脆弱。”[37]尽管如此，那些委员会还是成功地吸引了几千名妇女参加它们每年为国际妇女节所举行的活动，那些场合通常用来宣传它们各自所属党派的路线。1987 年，这四个委员会第一次联合庆祝国际妇女节，它们都表达了对“受到阶级、社会、个人和政治压迫的巴勒斯坦妇女”[38]的关切。

但是这种共同的措辞掩盖了它们想法中真实的差别。尽管大多数在妇女委员会之外的女性主义者，尤其是职业妇女和女学者，她们坚决认为必须把妇女的解放和民族解放运动结合起来，妇女委员会的态度却是模棱两可的。它们所持的立场各有不同。三个左派委员会中有两个坚持认为在民族斗争的同时必须有一场争取妇女解放的斗争，而另一个则认为民族主义斗争在特定的时期应给予优先考虑。另一方面，主流的和法塔赫合作的妇女团体顶多坚持妇女解放跟随在民族解放之后。然而，就如我们所料，这些立场是会变动的[39]，并且，委员会的公开论述并不总是如实地反映它们的女性主义意识或者一些项目内带有反叛性的女性主义意图。比如，截止 1987 年，几个妇女团体就已经开办了幼儿园、缝纫工场、识字班，甚至经济生产合作社，明确表明这是为“妇女解放打基础”而设计的。[40]

到 1985 年第三次世界妇女大会在内罗毕（Nairobi）召开时，由旧的慈善社团式的妇女运动所标志的那种民族主义行动被取代了。这些老一辈的妇女曾是 1975 年世界妇女年会筹备委员会（和约旦妇女联合组成）的骨干。但在 1985 年标志着结束“联合国妇女十年”的内罗毕会议，巴勒斯坦妇女委员会的领导者和不结盟的女性主义者站到了妇女解放运动的最前

沿，她们的国际联系因这次会议得以加强，并且变得日益重要，尤其是在“反以色列运动”开始之后。

“反以色列运动”、自由空间和不断变化的意识

在1987年12月7日从加沙开始的群众起义之前，女性主义话语已经打下了基础。[41]但是，“反以色列运动”的多变性和创造性，为巴勒斯坦的社会开创了一片新的自由天空，在那里，各种界限被超越了，社会关系也被改变了。

城市中来自各个派别的妇女一起到邻近的委员会分发食物和日常用品；或组织给儿童讲课，因为以色列人关闭了学校，使得他们的教育中断；或参与急救培训。在乡村和难民营，为了更好地抵制以色列人制造的食品，许多妇女组织了做罐头的项目，开辟“反以色列运动”菜园。许多这类活动只不过反映了妇女作为养育者的传统角色，或者是被限定在家庭生活话语（discourse of domesticity）的范围内，譬如保护自家和别人的孩子。尽管如此，家庭和政治责任的区别已变得模糊，对许多聚集在公共场合参加有政治影响的活动的已婚妇女而言，这些活动有着改变她们地位的潜在作用。

当新一代年轻男女在政治活动中自由地相处时，许多文化习俗就会打破，就像她们经常描述的那样：

> 在“反以色列运动”之前，女孩不允许在大街上独自行走。她要么由她的父亲，要么由她的兄弟陪伴着。现在我大概在晚上十点左右回家。如果他们允许我们做些什么，那些并不是突然被允许做的事，而是经常做的事。[42]

不仅是闻所未闻的事情变得不再稀奇，许多年轻的基层妇女积极分子开始想象一个她们拥有更多选择的未来。和我交谈过的年轻单身委员会成员明确地表示想拥有一个计划得很好的小家庭。她们打算在婚后继续外出工作，参加委员会的活动，把孩子放在幼儿园，有的甚至对自己必须结婚的假设产生了怀疑。许多人认为丈夫会跟她们一起承当家务是理所当然的。几位已婚的妇女已成功地建立了这种家务分工，但是她们提到，这种情况只有在她们不和公婆住在一起时才可能出现。[43]

正如年轻妇女坚信她们会嫁给自己的心上人那样，老一代妇女相信她们的包办婚姻也成为过去。当谈到她们的生活时，老一代的已婚妇女也会说到“反以色列运动”怎样为她们创造了一片自由的天空。她们参加的小型合作社项目包括生产扎答（zaatar，一种干的野生百里香、芝麻籽及盐的混合物），在塔布里（taboun）（一种传统的放在室外的有盖火炉，生面团直接放在炭火上）烤面包，缝纫或编织衣服，以致使传统的家务活变得政治化。乡村里的幼儿园帮妇女减轻一天中部分时间的家庭责任。她们参加妇女团体的活动使她们同家庭外非亲属的联系变得正当。这种新的关系也反过来影响家庭关系的变化。一位年轻的四个孩子的母亲证实说：“以前当我外出时，我丈夫总会反对。所以，在那些日子，我总不告诉他就出去了。现在当我告诉他我要外出时，他就让我出去，是完全公开的。”[44]当委员会的活动讨论像娜瓦尔·萨达薇（Nawaal Sadawi）和法提玛·莫妮丝（Fatima Mernissi）这样的女性主义者的作品时，乡村的妇女就有了工具命名自己所受的压迫。[45]

参加各种“反以色列运动”的活动的妇女感到她们和未来的巴勒斯坦国休戚相关，并假设她们所扮演的角色能继续。年

轻的妇女认为她们自己或者至少她们这一代的某些人会是未来政府的积极参与者，甚至会成为国会议员。[46]比她们稍大的已结婚生子的妇女，则设想未来的国家会为她们提供服务，以减轻她们的负担，就如一位年轻的母亲所言：

> 他们会更加关心妇女和会开办更多托儿所和幼儿园……如果妇女们能得到所有来自国家的帮助，她们就会有更多的时间……我的丈夫将会更关心他的孩子和房子。[47]

巴勒斯坦基层妇女积极分子所经历的观念改变可能是阿尔及利亚和其他地方妇女的经历的写照。但巴勒斯坦妇女经历的不同之处在于，她们有一个组织化的妇女运动，并且这场运动日益敢于挑战父权的价值观和权威。例如，委员会的活动分子在吸收妇女参加家庭之外的活动时，经常遇到男性的反对，尤其是那些为妇女获得更多自主权打下基础的活动，譬如健康咨询课、经济项目，甚至幼儿园。委员们用不同的方法对付那些反对妻子或女儿参加委员会或其活动项目的男人：一些委员对有关家庭采取直接的干预，另一些委员则增强妇女的自信心，让她们能有勇气直接面对家庭，如果那些措施都失败了，委员会领导人就会运用她们的关系网，由一些男政治委员同那些妇女的男性家庭成员谈话。[48]

有段时间，委员会的领导人和村里的长老之间的冲突是更直接的。比如，在一个村庄里，男人们反对一个委员会提出的计划生育，同时还要求停止这个委员会的所有项目，因为她们在“教女人不听话”。这个委员会的全国领导人站在她的立场，告诉男人说：“这是妇女的决定。我们到这儿是为了听取妇女的意见。如果她们不想我们继续工作，那好办。但是只要有一

个妇女需要，我们就会留下来。这不由你们决定。”[49]用她的民族立场，这位委员会领导人不仅挑战了村里的长老，而且也使妇女感到有力量。但尽管这次经过精心策划的行动成功了，妇女的项目却不是总能成功地经受得住攻击。

对加沙的沙提难民营（Shatti Refugee Camp）和西岸的亚拉森难民营（Jalazon Camp）的研究显示，委员会的活动范围很广。沙提难民营16到35岁的妇女中差不多有一半知道这些委员会，并且在这个年龄段，百分之三十的人支持它们的活动。[50]同样，1991年对亚拉森难民营的调查发现，百分之三十九的未婚妇女在“反以色列运动”的第四年中参加了妇女委员会，甚至是在委员会作为社会团体的掩护性外表被去掉之后。[51]

年轻妇女在委员会的参与率很高，许多积极分子尤其是年轻的未婚妇女都经历了意识上重大的转变。比如，在亚拉森难民营，大部分被调查的主妇对家庭劳动的性别分工表示满意。但是大部分未婚妇女却认为那种分工是不公平的，并且至少在结婚之前拒绝接受它。可是，她们害怕结婚后丈夫的家人会使她们“被迫接受现实”。

这些都是我在和年轻积极分子的谈话中发现和获得的证据。尽管如此，性别意识是否真的有了转化，或者社会实践是否真的和意识的改变同步进行还值得怀疑。再者，就算个人的意识有了改变，若不进行更广泛的制度重建，这些改变是不会引起深远的社会变革的。在挑战巴勒斯坦父权社会结构的过程中，首先必须依靠妇女委员会的活动和开展的项目。当妇女运动蓬勃发展时，它把性别的话语引入了民族运动，并且开始用更多女性主义的术语来界定性别的利益。

变化中的性别话语和性别利益

在“反以色列运动”初期，许多妇女委员会的领导人虽然支持促进妇女独立的项目，仍然坚决避免采用女性主义的标签。1988 年，四个委员会领导人在接受采访时，仅有一位明确地用女性主义术语来谈论她的团体。[52]其他领导人的含糊其辞与其说是对女性主义明显的不友善，还不如说是她们自己矛盾心理的反映 。她们把女性主义理解为一种只促进女性权益，甚至是“憎恨男人”的意识形态，这是她们不接受的。她们的矛盾心理反映在社会观念最保守的妇女委员会，即与法塔赫联盟的“妇女社会工作委员会”领导人的一则评论中：“不，我们不是女性主义者。我们是为妇女工作的，我们帮助她们获得独立，独立于男人。但我们不是女性主义组织”。[53]不论她们持何种态度，由于对各自所属的政治派别都忠心耿耿，她们难于就一个单一的妇女议程而团结起来，甚至在试图团结一起在“妇女高层联会”（即 Women's High Council，WHC）名义下工作之后。

在突尼斯的“巴解组织”的紧急指示下，1988 年 3 月，“妇女高层联会”成立了。[54]尽管并无真正的证据显示最初的号召包含对妇女问题的支持，妇女自己转化了这一进程，把独立于各党派的女性主义者纳入了“妇女高层联会”之内。对于独立的女性主义者来说，联会终于为她们提供了一个参与政治的舞台，而不用同任何一个政治派别联盟。另一方面，来自半自治的妇女委员会的积极分子发现自己正在承受追求女性主义目标的压力，而这些目标也是她们“很多人”个人赞同的。[55]尽管“妇女高层联会”也沾染了在巴勒斯坦政治领域中普遍存

在的瓜分权力之风，但它开创了另一个自由的空间。在那里，妇女们展开内部讨论，讨论到底什么是她们的性别利益。这种讨论经常让她们必须直接挑战神圣不可侵犯的文化价值，包括“名节”观念。[56]

被以色列逮捕或拘留的年轻妇女经常遇到一连串的性骚扰，这些行为不仅是用来羞辱她们，也是为了让她们家里的男人发怒。以色列士兵、监狱看守员、审问员经常赤身露体，强迫被关押的妇女脱去衣服，然后对她们进行性侵犯，要么抚弄她们的乳房，要么强奸她们。当这些妇女从监狱或看守所放出来时，经常会被家里的男人惩罚，因为她们“羞辱”了他们。面对这个问题，“妇女高层联会”还没有找到行之有效的方法处理，不过，单就把性骚扰引入公众话语的范畴内，就能为日后更广泛的针对妇女的暴力问题的女性主义讨论铺路。

在这个时期，妇女团体不能建立一个统一的妇女议程，但是，当妇女争取自由的运动受到威胁，比如 1989 年哈马斯（HAMAS）运动强迫妇女穿上贞节装时，她们确实走到了一起去。她们一致的反对行动迫使“起义统一民族领导”（UNLU）这一地下的管治机构，发布公报谴责对妇女的骚扰。[57]一年以后，当哈马斯运动又鼓吹妇女的贞节装时，随着那时几所独立的妇女中心和妇女研究委员会的建立，妇女运动的女性主义声音变得愈来愈强。[58]

在一种对社会行动和社会变革作学术探讨的驱动下，这些中心开始赞助主办一些论坛，尤其是针对妇女所受的文化压迫。比森研究中心妇女研究委员会于 1990 年 12 月召开的“妇女社会问题大会”，以及妇女研究中心于 1991 年 6 月发起的关于殴打妻子的专题讨论会，均为一种新的性别话语和为女性主义分析铺了路。[59]然而，两次会议的组织者都收到来自民族领

导人的告诫，说“现在还不是讨论性别问题的时候”，因为这种问题具有潜在的分裂性。尽管两场会议都如期召开，比森中心的组织者还是放弃了最初准备集中讨论海雅布（hijab，面纱或贞节装中的头巾）的计划。她们以模糊的语言，企图去除人们对女性主义的恐惧。[60]然而，颇具讽刺意味的是，会议的中心议题扩大之后，会上反而出现更广泛的讨论，尤其是在公开讨论那部分，结果，父权价值观受到了更大的挑战。[61]

正当女性主义在妇女委员会产生愈来愈大的影响力时，海湾战争爆发了，所有的活动被迫暂停。1991 年春天，随着美国国务卿詹姆斯·贝克（James Baker）开始穿梭外交，几个妇女委员会的重点从妇女发展项目，转移到吸引妇女关注各政治派别提出的和平进程的政治分析。这些讨论一直支配着巴勒斯坦的政治生活，一直到 1994 年，妇女运动能够发展一个统一的议程和提出女性主义民族主义的远景之时。

另一方面，妇女研究中心和团体，包括在比尔赛特大学新出现的妇女研究计划，显示出人们日益乐意集中于文化上的敏感问题的研究，包括针对妇女的暴力问题。[62]反过来，这也给妇女委员会增加了勇气。例如，1993 年 12 月，它发布了一个联合声明，强烈谴责家庭内，大街上，甚至发生在民族主义派系的普通成员中间的针对妇女的暴力。[63]接着，一个妇女委员会设立一条热线，应付妇女受到暴力对待时的求助。另一个委员会的领导人直接出面，干预几桩发生在拉玛拉的强迫婚姻。女性主义活跃分子则开始讨论建立一家妇女庇护所的必要性。[64]婚内强奸（1994 年夏天在一桩强迫婚姻中发生）这类问题的提出，使人们进一步对妇女在家庭的从属地位提出质疑。

明显地，巴勒斯坦妇女运动的范围和眼界已经拓宽了，性别问题也引入了公众话语当中。一系列的项目和培训计划在西

岸和加沙地区被提出，为的是“通过增强妇女的性别意识，让她们感到有力量”[65]。虽然这种新的、威胁性更小的措辞是经由资助项目的国际非政府组织提出的，却能达到暴露和接受更多女性主义议题的效果。

巴勒斯坦妇女运动努力界定自己对女性主义的看法之同时，也明确地和国际妇女运动结盟。[66]尽管国际女性主义运动对巴勒斯坦妇女运动发展女性主义议程的影响不宜过分夸大，它扮演的角色却必须得到确认。从“反以色列运动”一开始，她们便跟意大利女性主义组织，和来自美国和欧洲的个别女性主义者紧密联系，为女性主义的对话创造了另一个空间。此外，在国际会议上，与第三世界女性主义者的直接接触和对她们的著作的研究，有助于巴勒斯坦女性主义民族主义的发展，这种女性主义把女性身份和巴勒斯坦人的身份联系在一起。我们将会看到，当妇女开始更认真地为未来的国家计划时，这些国际联系变得日益重要。

妇女与国家的形成

尽管占领区那些渐露头角的国家领导人逐渐产生关注妇女的兴趣，并且把妇女的需要纳入其政治话语中，在突尼斯的“巴解组织”领导人却对妇女无动于衷。当政局的支配权从务实的积极分子转移到几乎全面由男性当道的政治家手中时[67]，女人们开始看到她们争取到的权益受到威胁。

马德里会议后，被委任专责事务委员会的三百多人中，只有四名妇女，那时，妇女运动的“忠诚”领导人，即奥斯陆协议（Oslo Accord）的拥护者，便不得不动员起来建立“妇女事务专责委员会”。[68]除了要求更多的妇女被委任外，她们更

争辩说性别意识应该贯彻所有委员会的工作，结果她们在各委员会，尤其是在宣传委员会中的代表，的确增多了。

当1993年12月颁布的基本法（即过渡时期的临时宪法）初稿仍然没有清晰地显示平等权利得到足够的重视时，妇女们又动员起来。受到妇女运动和其他民主力量批评后，临时宪法的第三稿有了很大的改进，尽管联合国“消除对妇女所有形式的歧视公约”（CEDAW）仍然不在被承认的联合国公约名单之列。[69]

即使那些长期以来就是法塔赫派追随者的妇女也没有因为这样微不足道的成功就放松对自身事务的关切。1994年，“妇女社会工作委员会”的一位领导人就明确表示拥护女性主义，她主张说：“如果我们现在不抓住机会（也就是充分利用现在的形势），也许我们想为妇女取得什么就需要20年、25年的时间。”[70]出于这种紧迫感，1994年夏天，她参加了一个妇女运动领袖的代表团，跟返回加沙不久的阿拉法特会面。她们希望确保所有的部委都能贯彻对妇女事务的关注，而不只是委托一个特设的部委来管理，因此，她们提出在总统下直接设置一个“妇女秘书处”作为监督机构。[71]尹提撒·瓦兹尔（Intisar Wazir）[人们一般称她为乌姆·基哈德（Umm Jihad），即阿布·基哈德（Abu Jihad）的遗孀]和阿拉法特一同会见了代表团。她是“巴勒斯坦政权”（Palestinian Authority）中惟一被任命为部长级官员（社会事务部）的妇女。尽管她和阿拉法特都一般地赞成妇女的建议，却没有给予任何明确的答复。几星期之后，在巴黎同法国记者谈话时，阿拉法特透露了他对这个建议的认同，但没有任何实际结果，接下来的事态发展也没法让这种对妇女权益的包容有所增长。许多像这样“忠诚”的妇女领导人批评了“奥斯陆协议”（Oslo Accord）后巴勒斯坦

跟以色列所签署的协议，还有阿拉法特对“反以色列运动”时期在占领区蓬勃发展起来的民主力量的忽略。事实上，称她们为务实的忠诚分子（pragmatist－loyalists）更恰当些。但与“世俗反对者”（“secular oppositionists”）不同的是，她们的策略是尽量在现有的政治环境下布置行动，还尽量直接参与巴勒斯坦政权。这种姿态被其中一位妇女恰如其分地描绘为“一只脚进、一只脚出策略”。[72]

由于“妇女事务专责委员会”（现在简称“妇女事务委员会”）被看成是一个半政府机构，反对派妇女拒绝加入。无论如何，这两个阵营达成了一种协调的方式，即她们共同参与“妇女文献委员会”的工作，起草《妇女宪章》（Women's Charter），也即是《妇女权利法案》（Women's Bill of Rights）。[73]占领区的“巴勒斯坦妇女联合会”的老派领导依然遵循旧的慈善路线，在一位反对派妇女领导人的鼓励下，联合会也被拉进了这一项工作。促进联盟的目的是为了让这个法案获得更大的支持面和建立更广泛的基础，在“反以色列运动”期间，这一代的社会保守派妇女基本上被排斥在妇女运动的边缘，因为她们经常迫使新出现的女性主义民族主义者放弃文化敏感的问题。然而，在一阵犹豫之后，她们没提出什么大的变动就宣布支持宪章，并且以她们的名义颁布它。

作为一个明确的女性主义文件，宪章的权威性源于联合国的公约和文件，包括《消除对妇女所有形式的歧视公约》。宪章起草者的意图是推动宪章所阐明的原则“被包括在未来巴勒斯坦国的宪法和立法中”。[74]为了容纳务实忠诚派和世俗反对派妇女的不同政治策略，每一个组织或者妇女委员会都被允许自由地使用文件，不管以什么方式使用它，但是这份文件将被正式提交给“巴解组织”——而不是“巴勒斯坦政权”——以

供将来建立的独立国家之用。由于这一认识，当“巴勒斯坦政权”的社会事务部长尹提撒·瓦兹尔出现在公布该宪章的记者招待会上时，一场危机爆发了。

务实者们相信，过渡时期的政权结构是为国家将来的运作作准备的，所以远远早于被正式号召之前，她们就已经开始发展竞选战略。“妇女事务委员会”的几位委员前往约旦和南非观察两地的选举，并和两个国家的妇女候选人及活跃分子见面。[75]对于定额分配制，尽管她们在意识形态上有保留——“不管怎么说，妇女不是少数民族”——但回到巴勒斯坦，她们还是接受了百分之三十的妇女份额是必须的（至少初期保证她们的代表权）。[76]

1995 年深秋选举的准备工作正式开始了，女性主义务实分子随即提出她们的要求，并得到了独立民主人士如海达尔·阿布杜·沙菲（Haidar Abdul Shafi）的支持。沙菲女士是巴勒斯坦出席马德里会议的代表团团长。怎料，将进行选举的立法机构原定的 83 个席位中，有 5 个预留了给基督教徒，还有一个留给在那不勒斯居住的撒玛利亚派犹太人，而给妇女们留出议席的提议却完全被拒绝了。负责起草巴勒斯坦选举法的选举委员会的其中一位委员为这一决定辩护说：“我们已经给了妇女平等。西岸这首次选举中，她们和男人享有同等权利：她们可以投票，她们可以参加委员会的竞选，甚至可以参加总统竞选。我们顶多能做到这些。”[77]

就像阿拉法特早些时候的讲话，即说他能接受妇女宪章的原则，只要它们不与伊斯兰法律（Sharia）冲突，这位委员所说的就等于没有回答妇女的要求，但也表明阿拉法特逐渐准备拉拢政治上的伊斯兰教旨分子，尤其是哈马斯。[78]另一方面，当甚至连忠诚派妇女也表示不满时，阿拉法特的法塔赫派似乎

被迫作出让步，宣布16个选区的每张选举名单中，都至少得包括一名妇女，“无论她是属于法塔赫派的或是独立的”。[79]不过，颇具讽刺意味的是，为了取得“民族救亡党”的注册，哈马斯的领导人名单中竟然有两名妇女，这是在伊斯兰运动中妇女第一次获得某种公众角色。[80]

已经重视了吗？

当巴勒斯坦运动进入一个新的阶段，妇女运动终于成功地按照妇女宪章发挥统一的作用时，旧派系的政治斗争却又一次导致了妇女的分裂。一些反对主义者从女性主义民族主义运动中退出，指责这样的妇女运动是在“从政治活动转向发展一个独立于民族解放活动的女性主义议程”。[81]这些人在GUPW中发挥着重要的角色，尽管她们把一些女性主义的议题引进联合会的工作中，基本上，她们重新加强了老一代妇女活动家的力量和偏重民族解放问题的政治路线。[82]这在1995年9月在中国召开的“非政府组织妇女论坛”上表现得十分明显。论坛有一半的专题讨论会是由GUPW的委员和老式慈善机构成员主持的，那些成员主要关注的是以色列仍然占领巴勒斯坦。

在过去十年慢慢演变着的女性主义民族主义，也许能经得住这次政治风暴，然而，在作为“反以色列运动”遗留下来的民主的公民社会中，它仍将是一股重要的力量。比女性主义团结性的起落更成问题的，是女性主义民族主义运动正在脱离基层组织。讽刺的是，当知识分子和城市里的活动分子动员起来将女性主义议题带到民族主义的讨论中去时，乡村妇女改变的可能性却削弱了。海湾战争之后，先前妇女委员会为乡村和难民营妇女所创造的自由空间开始缩减。尽管战争所导致的经济

萧条是罪魁祸首，在“反以色列运动”取向上的混乱和谈判的前景问题也是原因之一。有些委员会仍然开展妇女问题的讨论，乡村和难民营的政治网络却逐渐瓦解。[83]

到了1994年夏天，运动的基层联系即使没有中断，也变得非常薄弱，没有多少证据证明，一些“培训培训者的计划”确实在乡村妇女中实施了，或者对她们产生过影响。相反，许多乡一级的合作项目早已停止或者被私有化，大部分妇女委员会所开设的中心和幼儿园都已关闭，村里的识字班项目正在减少，委员会的例会也很少召开。在卡伏尔那美（Kufr Nameh），一位36岁带有四个孩子、以前曾经为学会读书和写字而感到非常骄傲的妇女，现在悲叹道，如果不继续学习，她就无法保持她的识字能力。她在几年前发动起来的一个面包合作社，被自己的私有企业的一名成员吞并了。[84]更糟糕的是，她抱怨说，委员会现在只着重妇女可在她们各自家里从事的项目和计划。[85]换句话说，妇女的生活又变成私人的事，并且在此过程中，旧有的模式再次出现。

乡村和难民营中原有的年轻的积极分子，有的在1994年已结了婚，有的已做了母亲或正怀着头一个孩子。她们对我抱怨说，除了家庭，她们再也没有别的选择了。[86]看来，只有仍然单身的前基层积极分子能有幸按照她们已改变了的期望来塑造自己的未来。[87]

结　论

就如历史记载所表明的那样，除非公共机构的机制也发生变化，许多基层积极分子早期所经历的那些意识上的转变顶多只维持在个人层面上。另一方面，如果意识不转变，只颁布重新阐述

妇女地位的法律又很难产生永久性变化的基础。的确，妇女本身就经常拒绝用法律手段去反对压迫她们的文化习俗。[88]

新生的巴勒斯坦国的领导层从未发展一种承认妇女拥有多元角色的视野，这一事实表明妇女的未来不容乐观。相反的是，尤其从1982年以来，多数的法塔赫流派成员的记录和措词，都反映了他们仍然相信妇女的主要作用是充当家庭的支柱和巴勒斯坦文化的承载者。这种“妇女主内”的路线非常接近最大的反对派哈马斯所推进的路线。[89]然而，和几乎没有什么团体组织起来挑战这一意识的阿尔及利亚截然不同的是，巴勒斯坦有轰轰烈烈的妇女运动，并发展成为积极的民间团体和全球妇女运动的一部分。她们的努力成功地把性别引入了政治话语中。并且，即使她们同样担心新时期妇女的命运，她们仍然继续讨论女性主义—民族主义观点的意义和方向。[90]

最终，巴勒斯坦妇女的命运与两个方向紧密相连。一个是为了建立一个独立的国家，跟以色列进行持续的对外斗争；另一个是为了获得一个多元化、民主的社会，包括不仅仅产生阶级和性别等级体系的经济发展，而进行的内在斗争。即使妇女运动集中在建立各种机构和为未来的国家发展法律机制，关键仍应是拓宽妇女运动的基础，并且在地区层面发展针对普通妇女日常生活的项目。同时，它应关注并且响应具竞争性的伊斯兰话语。至于那些试图阐明自己的女性主义视野的伊斯兰妇女们，她们人数虽少，却正日益增多，妇女运动更应该与她们进行对话。[91]

注　释

[1] 有关阿尔及利亚最好的讨论，请参看 Marie-Aimee Helic-Lucas

"Women, Nationalism and Religion in the Algerian Liberation Struggle,", 收于 *Opening the Gates: A Century of Arab Feminist Writing*, ed. M. Badran and M. Cooke (Bloomington: Indiana University Press, 1990); "Women's Struggles and Strategies in the Rise of Fundamentalism in the Muslim World: From Entryism to Internationalism," 收于 *Women in the Middle East: Perceptions, Realities and Struggles for Liberation*, ed. Haleh Afshar (New York: St. Martin's Press, 1990); Bouthaina Shaaban, *Both Right and Left Handed: Arab Women Talk About Their Lives* (London: Women's Press, 1989), 182 至 235 页; 最特别的是 Marnia Lazreg, *The Eloquence of Silence: Algerian Women in Question* (New York: Routledge, 1994)。

[2] Sherna Berger Gluck, "We Will Not Be Another Algeria: Women's Mass Organizations, Changing Consciousness and the Potential for Women's Liberation in a Future Palestinian State", *International Annual of Oral History*, 1990; 以及 Gluck, *An American Feminist in Palestine: The Intifada Years* (Philadelphia: Temple University Press, 1994)。

[3] 我主要取材于我自己的研究成果，分析 1978 年至 1994 年巴勒斯坦占领区的妇女运动。有关海外巴勒斯坦人聚集地，尤其是黎巴嫩的讨论，我参考了 Julie Peteet, *Gender in Crisis* (New York: Columbia University Press, 1991); Rosemary Sayigh, "Palestinian Women and Politics in Lebanon," in *Arab Women: Old Boundaries, New Frontiers*, ed. Judith Tucker (Bloomington: Indiana University Press, 1993); Judith Tucker, introduction to Orayb Najjar, *Portraits of Palestinian Women* (Salt Lake: University of Utah Press, 1992)。

[4] "青年土耳其" 是一群在 1908 年发动政变的低级军官，他们放逐了阿卜杜尔哈米德 (Abdulhamid)，并且任命他的兄弟为新苏丹王 (Sultan，土耳其君主)。

[5] Muhammad Muslih, *The Origins of Palestinian Nationalism* (New

York: Columbia University Press, 1988)，第 61 至 62 页。

[6] 出处同上，第 70 至 72 页。

[7] 乌萨玛·卡里德指她的历史调查中的妇女参与："A Palestinian History of Woman's Struggle," Al Fajr, pt. 1, March 8, 1985, and pt. 2, March 15, 1985（原文用阿拉伯文发表于 *Al Hadaf*, 1984）。

[8] 尽管联合会实际上是 1921 年成立的，但是直到 1929 年它才组织有两百至三百名代表参加第一次巴勒斯坦阿拉伯妇女大会，成为一个正规的组织。这是不同记录就它的成立日期有不同的说法的原因。

[9] Peteet, *Gender in Crisis*，第 48 页。

[10] 出处同上，第 52 页。

[11] Peteet, *Gender in Crisis*，第 53 页。

[12] Khalid, "A Palestinian History of Woman's Struggle"; Peteet, *Gender in Crisis*，第 58 页；和 Sayigh, introduction to Najjar, *Portraits of Palestinian Women*，第 5 页。

[13] 乌萨玛·卡里德把这种撤退归结于领导的资产阶级的特性，但是这种解释既忽略了早期资产阶级妇女所发挥的作用，也忽略了对被迫出逃的妇女的独特意义。

[14] 尽管人们还不清楚强奸到底有多普遍，但是大量资料，包括以色列的军事情报，显示威胁强奸和性骚扰妇女是以色列对付平民的一种武器。

[15] Peteet, *Gender in Crisis*，第 60 页；以及 Sayigh, introduction to Najjar, *Portraits of Palestinian Women*，第 6 页。

[16] Khalid, "A Palestinian History of Woman's Struggle"。

[17] Sayigh, "Palestinian Women and Politics in Lebanon"，第 176 至 177 页。Sayigh, introduction to Najjar, *Portraits of Palestinian Women*，第 8 页。

[18] Sayigh, "Palestinian Women and Politics in Lebanon"，第 176 页。

[19] Sayigh, introduction to Najjar, *Portraits of Palestinian Women*，第 2 页。请参看 Peteet, *Gender in Crisis* 一书，这是针对这一时期黎巴嫩巴勒斯坦妇女组织的极好研究。

[20] 这种经验在穆斯林世界的其他情况以另一种形式出现。譬如，那些在家乡生活时不戴面纱的阿富汗妇女难民被迫在巴勒斯坦难民营中戴上面纱，因为那里她们周围都是陌生人。

[21] Soraya Antonius, "Fighting on Two Fronts: Conversations with Palestinian Women," in *Third World, Second Sex*, ed. Miranda Davies (London: Zed, 1983, p. 72)。

[22] Khamsin Collective, "Palestinian Women and the National Liberation Movement: A Social Perspective", *Women in the Middle East* (London: Zed, 1987).

[23] Peteet, *Gender in Crisis*, 第 63 至 65 页。

[24] Sayigh, "Palestinian Women and Politics in Lebanon", 第 180 页。

[25] 出处同上，第 196 页。

[26] 根据 1993 年 11 月 29 日的 Al-Quds 报告（重印于 1993 年 11 月 29 日的《巴勒斯坦报告》英语版，第 8 页），巴勒斯坦妇女联合会的秘书在前往占领区时所作的一次谈话中，说巴勒斯坦妇女未来的作用是"欣赏和融入男人的职责。"

[27] 关于志愿委员会的工作以及它对第一个妇女委员会形成的促进作用的讨论，是以对丽塔·基阿卡曼（Rita Giacaman）和扎伊拉·卡玛尔（Zahira Kamal）的采访以及爱米妮·利马维（Amni Rimanwi）在艾巴·奥古辛（Ebba Augusin）的个人经历为基础的，参见 *Palestinian Women: Identity and Experience* (London: Zed, 1993)，第 77 至 80 页。

[28] 出处同上，第 79 页。

[29] 1989 年 1 月，耶路撒冷，对扎赫拉·卡玛尔（Zahera Kamal）的采访。

[30] *Al Fajr*, March 29, 1985, 第 10 页和第 15 页。

[31] 见对丽塔·基阿卡曼［拉玛拉（Ramallah），1989 年 1 月和托潘嘎（Topanga），1989 年］以及对拉娜·娜沙施比（Rana Nashashibi）（耶路撒冷，1989 年 1 月）的访问。

[32] 尽管这个团体的几位创建人成为最后的"妇女行动委员会"（与

“巴勒斯坦解放民主阵线”联合的妇女委员会）的领导人，最初的委员会吸收许多不同的派别和无党派妇女。

[33] 这个观察的基础是对丽塔·基阿卡曼、扎赫拉·卡玛尔和艾沙·哈巴实（Assia Habash）的采访，以及爱米妮·利马维的反思（Augustin, *Palestinian Women*）。尽管早期的文献提到第一个委员会的形成主要是由于妇女组织者觉得需要女性主义，但是其中的一位创会成员提出了一个更加坦白的解释。参见 Fadwa Al-Labadi, “Memories of a Palestinian's Daughter,” (Masters thesis, University of Kent, 1993).

[34] Daound Kuttab, “Growing Pains of the Palestinian Women's Movements,” *Al Fajr*, March 11, 1983, 第 16 页。

[35] 1993 年当“巴勒斯坦解放民主阵线”分为两派，一派成为了 FIDA 时，而“妇女行动委员会”（WAC）也分裂了，尽管每一派都保留了原来的名字。

[36] Kutttab, “Growing Pains of the Palestinian Women's Movements”, 第 16 页。

[37] 出处同上，引文。

[38] 参见摘自 *Al Fajr* 中关于每一次庆祝会的报告。

[39] 这些观察的基础是对每一个团体的项目、基地和通讯的考查，还有对委员会领导人及不结盟妇女的个人采访。这些采访断断续续地在 1989 年 1 月 1 到 1994 年 6 月之间进行，为期差不多六年。

[40] 摘自“巴勒斯坦妇女联合会”没有注明日期的传单。

[41] 下面讨论的基础是在超过五年的时期，对西岸和加沙几个不同村子和难民营的基层积极分子的采访。

[42] 1989 年 6 月在夸杜拉难民营对卡瓦拉的采访。

[43] 在 1989 年夏天的非正式会谈中，几位年轻的已婚男性积极分子也谈到了这一点。

[44] 那瓦尔·库福·那美村（Nawaal Kufr Nameh），1990 年 1 月；原文是阿拉伯语。

[45] “巴勒斯坦妇女联合会”设立了一个项目，这些作者在书中讨论的

正是有关这个项目的情况。亚巴亚难民营（加沙）和西岸的村子库福·那美的委员会成员都提到这些讨论。“妇女行动委员会”则起草自己的文献以作研究之用。

[46] 对库福·那美的“巴勒斯坦妇女联合会”，“妇女联合工作委员会”，和“妇女社会工作委员会”的年轻成员、伊萨维耶（Issawiyeh）的“妇女行动委员会成员”以及1991年6月在库福·那美的乌姆·卡尔杜恩（Umm Khaldoun）和1989年6月在伊萨维耶的萨姆·萨姆（Zam Zam）对老一代的委员成员的集体采访。

[47] 参见注释44。

[48] 以对伊萨维耶的艾达·伊萨维（Aida Issawi）（隶属“妇女行动委员会”），和对在拉玛拉的夸杜拉难民营（Qadura Camp）的卡乌拉（Kahwla）（隶属“巴勒斯坦妇女联合会”）的采访为基础。

[49] 1989年1月对拜特·哈尼那（Beit Hanina）的扎赫拉·卡玛尔的采访。

[50] Erica Lang and Itimad Mohanna, *A Study of Women and Work in Shatti Refugee Camp of the Gaza Strip*, (Jerusalem: Arab Thought Forum, n. d. [1992?], 第167页。

[51] Majdi Malki, “Some Social Effects of the Intifada in Jalazon Camp”, 重印于 *News from Within* 11 (September, 1995)。但是马尔齐(Malki) 从资料中得出的结论和我的不一样。例如，她认为百分之三十九的参与率具有负面意义，因为它代表了在“反以色列运动”期间当委员会“清白”的外表被揭开以后，妇女参加委员会积极性的下降。我认为这已经是很高的比例了，尤其与其他国家妇女在民族解放斗争中的参与程度相比。

[52] 1989年1月对“妇女行动委员会”的扎伊拉·卡玛尔的采访。在“妇女行动委员会”的文献中，它的确标榜自己为一个社会主义女性主义组织。

[53] 1990年1月对“妇女社会工作委员会”的那拉·夸拉（Nahla Qura）的采访。

[54] 四个主要的部门（妇女、健康、农业委员会以及工会）都被号召

发展相互间更高的协调与合作。妇女委员会是惟一能立即响应这一号召的部门。

[55] 较之她们所属政党所传播的官方意识形态，妇女委员会的领导人在采访中，更经常地流露出对妇女自治的极大支持。

[56] 1989 年夏在耶路撒冷对艾沙·哈巴实的采访。

[57] 1989 年 8 月发布的公报说："任何人都不得以妇女或女孩在大街上的衣着或没戴'面纱'(hijab) 为由与之搭话"。

[58] 其中第一个成立的"妇女研究中心"在 1989 年是作为"妇女行动委员会"的研究项目成立的。之后，它开始独立运作，从事研究，支持办工厂作坊，以及培训妇女的研究技能。随后在 1990 年，"妇女研究委员会"在拉马拉成立了"比森研究发展中心"。尽管"那不勒斯妇女事务中心"是最早成立的妇女研究中心之一（1989 年建立），但一开始，它研究的外向性还不如其他两个研究机构。"妇女事务中心"在加沙的分支机构现在是独立的，它的项目重点更近似于西岸的两个研究中心。

[59] 尽管第一个这类会议的记录已出版，有关"妇女研究中心"支持的工作坊的消息来自与中心的负责人和其他与会者的交谈。

[60] 会议记录以如下含糊的声明作为前言的："巴勒斯坦妇女选择不讨论那些可能会使我们不能集中在反对以色列占领的主要斗争的某些社会和妇女议题。但是，这种选择——出于我们的自由意志和责任感——绝对不会阻止我们对有关社会和妇女问题的重要事件的讨论，尤其是那些可能会阻碍巴勒斯坦妇女在斗争和政治中发挥作用的事件。"

[61] 以我与会议的主要组织者之一，艾琳·库塔布 (Eileen Kuttab) 的谈话为基础。

[62] 例如，"比森研究中心"的妇女分部从事了有关针对妇女暴力的广泛研究，其中最重要的是开始了关于乱伦问题的讨论。

[63] *Palestine Report*, December 12, 1993 (originally published in Arabic in *Al-Quds*)。此外，该团体还呼吁"巴解组织"发表宣言，"肯定妇女有过尊严的生活、参与就业、思想自由的权利，并且禁

止一切针对妇女的暴力。”

[64].这条消息是以1994年7月对“劳动妇女联合委员会”的阿马尔·克莱什（Amal Kreish）与对“巴勒斯坦妇女联合委员会”的马哈·那萨（Maha Nassar）的采访为基础的。1994年9月，在“妇女，司法和法律”大会上（由*Al-Haq*的“通过法律赋予妇女权力”项目赞助），委员们推荐建立被虐妇女的庇护所。

[65] 这些包括“加沙妇女事务中心”举办的讨论会和课程；“妇女法律咨询中心”支持的工作坊和讨论会；*Al-Haq*的妇女和法律计划，以及委员会分会设立的用来培训“妇女事务专责委员会”的项目。

[66] 1993年12月召开的“妇女社会问题大会”上，其中一个辩护词最清楚地体现了这一特点：“（忽略）这一讨论将威胁妇女在长期斗争中所取得的成绩。此外，这还可能会切断巴勒斯坦妇女同世界其他国家正在为自由、民主和平等而斗争的妇女知识和文化的联系。”，第23页。

[67] 1994年夏，加沙和杰里科地区建立了民族政权后，许多女性主义者开始提到这个政权，称官员或其领导人为“阿布们（Abus）的政府”。这意味着许多人有化名。——例如，亚瑟·阿拉法特被称为阿布·阿马（Abu Ammar）——也表示一种辈分的和社会的区分。按照传统，男人与女人被称作他们长子的母亲（乌姆Umm）和父亲（阿布Abu）。

[68] 关于委员会成立的叙述以1994年7月对三位政治成员的采访为基础：阿马尔·克莱什，扎赫拉·卡玛尔和那拉·夸拉。

[69] 那瑟尔·阿鲁里（Naseer Aruri）和约翰·卡罗（John Carrol）记录了人们对基本法的反应和《新巴勒斯坦宪章》的修改过程，见“A New Palestinian Charter,” *Journal of Palestine Studies* 23 (1994)：5—17。但是他们并没有特别描述妇女们的批评。这一点我是依据对三位最熟悉“妇女事务委员会”的妇女的采访，以及根据1994年2月14日巴勒斯坦报告（*Palestine Report*）第3页上记载的70位妇女与基本法的起草者阿尼丝·夸瑟姆（Anis Qassem）的会谈的报告而得出的结论。

[70] 1994 年 7 月在耶路撒冷对那拉·夸拉的采访。

[71] 在采访中，两位与会妇女分别描述了这次会议。

[72] 伊斯拉·雅得（Islah Jad），引自 Rita Giacaman and Penny Johnson，"Searching for Strategies: The Palestinian Women's Movement in the New Era," *Middle East Report*, January-February 1994。

[73] 1994 年 7 月对阿马尔·克莱什、扎伊拉、那拉·夸拉、马哈·那撒与爱琳·库塔布的采访。这些女性提到该文件时，都把它当作妇女的宪章。当 1994 年 8 月 3 日，该文件正式公布时，它被称为《妇女法律地位原则》。

[74] 文件全文可以在 *Palestine Report*, November 17, 1995 的第 10 至 11 页找到。

[75] 关于这几次行程的信息主要是以 1994 年 7 月在耶路撒冷对那拉·夸拉的采访为基础的。

[76] 以 1994 年 7 月在耶路撒冷对那拉·夸拉和扎赫拉·卡玛尔的采访为基础。

[77] 阿里·撒发里尼（Ali Safarini），见于 *Palestine Report*, November 17, 1995 的一则采访。

[78] 在基督教徒获得五个席位后，又把另外五个立法局的席位给予加沙地区的代表，这似乎是另一次拉拢。

[79] *Palestine Report*, December 15, 1995, 第 5 页。

[80] 正如 *Palestine Report*, December 8, 1995 中所说的那样。

[81] 1995 年 3 月 29 日由比尔采特大学"妇女研究项目"组织的"巴勒斯坦妇女运动圆桌会议"上苏哈·巴哥提（Suha Barghouti，"巴勒斯坦解放人民阵线"成员）的发言。摘自 News from Within 11 (April, 1995): 5。

[82] 事实上，撒米哈·卡里尔（Samiha Khalil），慈善团体运动领导人和占领区"巴勒斯坦妇女联合会"的主席，自我提名为亚瑟·阿拉法特的竞争对手。但是她的讲话，与其说是关于妇女，还不如说是针对阿拉法特和"巴解政权"的政治声明。

[83] 如欲了解完整的讨论，请参看 Gluck, *An American Feminist in*

Palestine。

[84] 另一个委员会开办的缝纫工场也同样地被当地委员会的一位领导人霸占和私有化。

[85] 1994 年 7 月对卡夫尔·那美（Kufr Nameh）的扎拉（Zahra）的采访。

[86] 1994 年 7 月对伊萨维耶的巴斯娜（Basma），和在卡夫尔·那美的海尔姆（Hiem）和费得娃（Fedwa）的采访。

[87] 1994 年 7 月对加沙城的阿美拉（Amera）及在卡夫尔·那美的穆娜的采访。

[88] 这点在 Stephanie Urdang，*And Still They Dance：Women，War and the Struggle for Change in Mozambique*（New York：Monthly Review Press，1989）中有尖锐的批评。

[89] 例如，很长的一段时间，在“巴解政权”的社会事务部警告妇女活跃分子“致力于妇女的健康问题和加强那些巩固妇女作为妻子和母亲的传统角色的项目”之后，她们再没有当上“希伯伦家庭计划和保护会”主任一职。News from Within (September，1995)：13。欲知这方面和与它相对的“妇女解放路线”的详细描述，请参看 Valentine M. Moghadam，*Modernizing Women：Gender and Social Change in the Middle East*（Boulder：Lynne Rienneri，1993），第 69 至 74 页。

[90] “巴勒斯坦妇女运动圆桌会议”的记录（参见注释第 81 条）和后来比尔采特（Birzeit）“妇女研究项目”对那次会议的评论［News from Within 11 (July，1995)］对于这个继续行的探索有非常有趣的描述。

[91] 尽管没有像我们在埃及甚至在伊朗见到的那种伊斯兰女性主义运动，但是按照我所听到的消息，这儿的确有存在个别的伊斯兰女性主义者。这消息来自 1994 年夏天在希伯伦的 *Al-Haq* 举行的“妇女和法律工作坊”的参加者。

8. 诉说空间：巴勒斯坦妇女与民族叙事的产生[①]

◆ 雷雍（Layoun，Mary）著
◇ 秦晶 译　许宝强 校

共同体的划分并不根据它们的不实/真诚，而是根据它们被想象的风格。

——本尼迪克·安德森：《想象的共同体》

……我们开始成为共同斗争中的合作者，而不再是旁观者或纯粹消极的观察者，因此内部和外部都将合为一体。

——爱德华·萨伊德：《反以色列运动和独立》

我们向英勇的巴勒斯坦妇女致以特别的敬意，她们是生活资料和生命的保护者，是我们人民永恒的光辉的监护人。

——巴勒斯坦独立宣言（1988年11月15日）

---

① 原文为 Telling Space：Palestinian Women and the Engerdering of National Narratives，收入 Parker et al eds.（1992），*Nationalisms and Sexualities*，New York & London：Routledge，P. 407—423。

叙述着的内部与外部

“内部”和“外部”的路标旗帜鲜明地点出了爱德华·萨伊德（Edward Said）在“反以色列运动和独立”（“Intifada and Independence”）[1]中讨论的范围，尤其是在结论处，这篇文章谈论到另外一种时间和空间——或者更恰当地说，是被不同方法勾画出的同一空间下的另外一种时间——在那里，这种内部和外部可以“合为一体”。非常相似的路标也成为了“巴勒斯坦独立宣言”和1988年11月11日巴勒斯坦国民议会签署的“政治公报”[2]的标志。对于后两个文件来说，“内部”和“外部”很明显是指历史上巴勒斯坦范围“内部”的巴勒斯坦人的（各种存活）空间——也许尤其是指那些占领区的巴勒斯坦人的空间，以及对于散居国外的巴勒斯坦人而言是边界线“外部”的空间。然而，《巴勒斯坦独立宣言》必须要重申并反复叙述这项被假设为已实际存在的“合为一体”。宣言开头征引了巴勒斯坦境内的阿拉伯人与巴勒斯坦土地之间历史上“固有的联结”、“永久的团结”、“不灭的关联”；这种联系“天然地”（指对那些出生于巴勒斯坦的人而言）与历史地先于“内部”和“外部”的强制建构，而且先于独立宣言和国家地位而存在。独立宣言将巴勒斯坦人民和土地的古代统一性以及近代个人在土地和“国家生活”、“权利”等方面遭到的否定、不公正和断裂的历史作出对比。在对巴勒斯坦人的自然的和历史上的权利进行解释时，它另外赋予巴勒斯坦人“自决”、“主权”和“独立”的法律权利。正是这些权利，以及其后来遭受的侵犯和巴勒斯坦人对这种侵犯的抵抗，促成了“巴勒斯坦解放组织”（Palestinian Libersation Organization，PLO）将国家意志

“融入于政治之中”。在此框架下，作为“巴勒斯坦解放组织”执行机构，“巴勒斯坦国民议会”（Palestinian National Council，PNC）在褒扬反以色列运动（intifada）发挥关键性的推动作用的同时，宣告了新的巴勒斯坦国的独立，于是内部和外部在此合为一体：“巴勒斯坦是巴勒斯坦人的国家，不管他们身处何方”。伴随着这个宣言，一个新的内部被确立：“这个国家是为了使他们能在它里面享有共同的民族和文化身份，在它里面享有所追求的完全平等的权利，在它里面将会受到保护……”（着重号为笔者所加——作者注）。在描述了这个新内部之后，《独立宣言》也提到了它与外部，即阿拉伯世界、阿拉伯联盟、联合国、不结盟运动以及所有“热爱和平的国家”的联系。在结论部分，《独立宣言》向它的力量（和叙述性的力量）的源泉致敬——向那些为巴勒斯坦国家独立斗争而牺牲的人，投身于“反以色列运动”的人，生活于难民营、在流放途中的和在牢狱中的人，儿童、老人和青年。文章开头引文中的向“英勇的巴勒斯坦妇女”致敬一段，便是出自于这部分内容。有趣的是，那句对什么是巴勒斯坦妇女真正不可思议的坚强和斗争的赞扬之辞，表明了她们的位置是作为“内部”（并很可能证明是来自“内部”）的“保护者”和“监护人”，是“内部”的“生活资料和生命”，是“我们人民永恒的光辉”。

与之相比，“巴勒斯坦国民议会”的《政治公报》是从内部和外部间的裂隙开始，而不是在先于“内部”和“外部”的强制结构的时空中展开的。事实上，《政治公报》前半部分占主导地位的关于“内部”与“外部”的过去和现状的描述，暗含着与后半部分对将来具体行动所提供的方案和保证的对立。“政治公报”详细地、而且比《独立宣言》更有针对性地呼吁“内部”和“外部”持续有力地支持“反以色列运动”，并反复

陈述国民议会致力于“综合解决阿拉伯——以色列冲突”的承诺。最后，《政治公报》专门讨论了它与以色列（一个具体的“外部”）的关系。《独立宣言》只有一次用“以色列的占领”这样指名的方式讲到这个“外部”，它再一次提到这个“外部”是在讨论关于把历史上的巴勒斯坦分为阿拉伯人和犹太人的两个国家的联合国 181 号决议案的时候。而且值得注意的是，《巴勒斯坦独立宣言》在其构成文本中承认以色列国的同时，也坚持联合国这一决议案是对自己国家地位的权利的确认，他们认为这个划分巴勒斯坦的国际文件同样是赋予巴勒斯坦建国的合法性的文件。“巴勒斯坦解放组织”和“巴勒斯坦国民议会”对联合国 242 号、338 号、605 号和 608 号决议案的接受，是在《政治公报》的更具体语境中发生的，引自联合国 42/195 和 40/61 号决议案的“反对一切形式的恐怖主义，包括国家恐怖主义”的接受情况也是如此。《政治公报》也向其他的“外部”发言，包括与它有联系的约旦、黎巴嫩和它们的人民，以及生活在那些国家里数以千计的巴勒斯坦人；它还申明了对伊朗——伊拉克停火、阿拉伯世界的团结一致、南非和纳米比亚以及全世界的民族解放运动的支持，以及对以色列的反对本国极端主义分子的和平力量的声援。在结尾处，《巴勒斯坦国民议会》的《政治公报》号召美国人民“为结束美国无视巴勒斯坦民族权利的政策而奋斗”，这里的“外部”很显然不是仅仅指流亡在外的巴勒斯坦人的“外部”。如果“政治公报”中的“外部”有不同定义的话，那么“内部”也是如此。毫无疑问，对一个独立的巴勒斯坦国家的宣称和接受其存在的现实是《政治公报》无可争辩的基石，但在地形学意义上，这样的一个国家，要比生活在“内部”和“外部”的巴勒斯坦人都可以划归在内的国家要复杂得多。

爱德华·萨伊德在他那篇富有说服力的文章的结尾，提出了类似上述观点的看法。在其观念中，“内部”和“外部”的“合为一体”并不一定是由处于相同时空下的相同人群聚合而成；相反，它是靠这种参与“共同斗争”的努力——不论这种参与会在何处发生——把内部和外部重构为一体。而这个达成的“一体”则需要各方面的共同维护和不断协商，它只能在内外协调的尝试中，通过一方向另一方的连接或跨越的努力而产生。萨伊德以这些多重复杂的事项和空间来证明以色列军队对巴勒斯坦人的凶残和暴力、美国政府对于这种凶残的实际支持和西方媒体缺乏远见的合谋，以及在以色列占领下的巴勒斯坦人的损失、灾难、抵抗和决心。因此他的结论直指美国政府和美国人民——他们（对政府）的支持和同情并不一定是由官方指令的，也论及巴勒斯坦运动的政治目标和“道德及文化的细节”，以及“以色列占领统治下的巴勒斯坦人的苦难和伟大”。显然在这里起作用的不只是一个单一的“内部”和“外部”。比起地理界线和界线以内所能容纳的空间，占领区的“内部”和散居在外的人的“外部”的意义无疑要复杂得多。要成为“斗争中的合作者，而不是旁观者或纯粹消极的观察者”，意味着要参与到一个既非空间也非时间上的单一或排他的“内部”里面去。而且，“共同的斗争”、“内外合为一体”不能靠萨伊德在“反以色列运动和独立”中的划分界线和建筑城墙的方式来维系。同样地，《巴勒斯坦独立宣言》和《政治公报》建立在对巴勒斯坦国家象征性和文字上的巨大力量的确认基础上，同时也建筑于“无论身处何方的巴勒斯坦人”的具体现实之上。就像萨伊德整篇文章所论及的，“内部”和“外部”的空间被假定为是复杂和多重的，同时在它们的本质和外延之内被各种方式“占领”。[3]

叙述着的民族主义：或，这究竟是谁的故事？

在特定的时间和空间里，民族主义建构并宣称一种“民族”的叙事和这“民族”与已有或潜在的国家的关联性叙事，要求享有对民族（“人民”）的一种特权叙事的视角，以此来证明自己讲述故事的能力。从这种第三人称和经常是绝对全知的视角出发，民族叙事在对其关于现状的叙述的合法性和惯例的宣称中，尝试着建构它的历史或者组织它所叙述的（通常是持续的和不间断的）往事。而且这种叙事还需要对其叙事前景作出预测或者建构其民族叙事的终极目的，这个前景或终极目的大概会取自叙事自身的以及民族的结构和内容。

然后民族主义被构造为一种叙事，它通过组织可能的相关因素来讲述故事。它要建构自己的叙事视角并赋予其特权地位也并非出于偶然。民族主义的叙事提出一种民族的“语法”，即关于民族组成要素的“正确”或有序的运用和安置。一个民族的语法（或 grammatiki）提出了相关的行文（gramme）和措词（gramma），并规定了语言恰当的和可以接受的情境和使用方式。

但同时民族主义也不可避免地要表述（articulates）其民族的修辞。充当叙事的民族主义（nationalism-as-narrative）需要说服它的隐含读者和听众，使他们相信其措辞的有效性和可取之处，以及这些措辞间“天然的”联系。它的吸引力不仅来自于（作为“语法”的）真实和有序的字词，而且也是由（作为修辞的）具有说服力和可能性的遣词造句而生。在这同一的民族的叙事的语法和修辞之间的区分、间隙和矛盾之中，某种程度的灵活性或流动性被感知或得以产生。一种瞬间存在

的空间不但被民族叙事所言说，而且同时也在言说着民族叙事，但两种言说可能是不同的。

在过去几年中，“传统”的巴勒斯坦妇女经常使用“民族的工作”（amal al-watani）[4]这个术语来形容她们所参与的街头示威、与以色列士兵对峙、组织并参加邻近地区各种群众组织等活动。这个词的使用提示了存在于语法的场地和说服的可能性之间的裂隙的更具体的特写策略，对巴勒斯坦妇女（和儿童）来说，“合适的场地”——叙事中合乎语法的位置——可能并不是在街头与士兵对峙、向他们掷石块或结集示威；至少以前并非如此。她们过去一直在家庭“内部”充当儿童的养育者和生活的维持者等角色。但随着占领区的压迫越来越严重，随着这被认为是备受保护的家庭“内部”不断成为对抗的场所和以色列军事力量实施报复的场地；随着家庭的男性成员——父亲、儿子、丈夫、兄弟——这些被认为可以协调家庭（“内部”）和占领者（“外部”）的对抗关系的人被投进监狱，或流放、被杀戮或毒打时，家庭/“内部”变得大有问题，其脆弱性也愈来愈表现出来。家庭“内部”正强有力地被表现为一种特殊的建构，它每一方面都像街头的“外部”一样充满危机。街头的“工作”如今都由“女性工作者”来完成，或准确的说，这种“工作”成为了“国家的”（任务），也同时是对她们作为生命的养育者和支撑者的叙述姿态一种“逻辑上”的延伸。[5]

从一开始，巴勒斯坦男人就成为以色列人最直接的报复对象。也许在父权制度与殖民主义利益一致的情况下，巴勒斯坦妇女和儿童则相应地被描述为无力抵抗的、消极的目击者或受害人，她们的位置曾经是而且现在仍是在受保护的“内部”之中。近年来，尤其是对生活在占领区的巴勒斯坦人来说，正是

在父权社会和殖民压迫的界线之外，妇女、儿童和男子能够组织并行动起来。在加沙曾经有一个十二三岁的男孩，因为掷石块而被以色列士兵盯上，当他意识到逃跑并不可能时，便转过身，敞开胸膛迎向对方，迫使士兵不得不以五颗子弹射进他的胸膛。[6]这个残酷的故事的背后有一种可怕和悲剧性的“逻辑”，那就是一种打破旧有的叙事模式和空间界限所产生的后果……就像当以色列士兵前来逮捕一个被当作掷石块的嫌疑犯的男孩时，几位老妇人突然从后院出现，她们紧紧地以罐壶盆瓶等器皿围着这个邻居家的孩子，并不断侮辱前来的士兵，对他们大声叫嚷，试图以此来保护男孩不被带走。巴勒斯坦妇女直接和自发地与武装力量对抗，她们的淤伤、断骨和残牙至少证明了她们被分配的诉说空间在一短暂的时段中被重新界定，以及她们进入或重新定义一个新的空间所付出的真实代价。如果上述事例中的“内部”转变为“外部”，如果“家庭”成为了村里的街道或难民营地的广场的话，那么，“内部”与“外部”的界线以及内部/家庭和外部/街道的对立，至少出现短暂的移动。在上文引用的那篇文章里，爱德华·萨伊德曾这样写道：“也许这样说会更准确，由于反以色列运动展开的缘故，男性已经从统治的角色转变为与女性平起平坐。”[7]下此结论不可避免要求助于其他例子中民族叙事的重组的形象——比如在阿尔及利亚或苏丹，在那里“内部”曾经是女性被指定只能在某种程度上再次“回归”的地方，如今她们已经从中走出来[8]，而这一点，在对“阿拉伯”或“穆斯林”女性的某种总括性讨论中，似乎成为一种真正的困扰。不过，对占领区的妇女来说，这种潜在的“遏制策略”（“Strategy of Containment”）和叙事封闭（narrative closure）的可能性会显得相对清楚。许多人都希望，过去10年到12年间群众组织的大好形

势和近三年来的反抗趋势可以持续到“以后”，但有些人则明白这种持续的趋势对他们可能意味着什么，因而颇为担心。期待和恐惧都证实女性已经组织起来，参与并微妙地影响着巴勒斯坦这个共同体所设想的以及目前的自我组织“风格”——就在她们拒绝把妇女事务和组织统统拖延到将来才处理时。

作为叙事的民族主义这个命题，提醒我们可以通过综合考虑叙事的声音、时间、空间、情节设计和遏制策略等因素，使文学叙事分析的批判性和理论上的洞察力能对民族主义的叙事产生影响。从这个角度出发，我们将很好地关注讲述故事的“叙述的声音”、它们对时空的建构以及对叙述终极目标的预想。但同时也会有些别的含义伴随着对民族主义的特定叙事建构的这种识别。如果民族主义被表述为民族的叙事和它与国家潜在的或实存的关系，不管这种叙事是否在官方的界限之内，在它对叙事者、叙事对象和叙事人物三者的建构中都可能蕴涵深刻的冲突。

严格来讲，这并不只是一种“文本”关注：叙事不仅可以被诉说、书写而且还是现实中的行为。[9]不论其中介为何物，它们内部和外部上都是互相冲突的。并不存在预先决定的和最终结论性的支配性叙事（master narratives），不过显然有主导或霸权叙事［它们通常是出自统治者（master）的叙事］。从内部上讲，叙事（力图）在一个“有序地”、“天然地”自我辩明的框架里包含其组成要素：人物、动作、故事的过去和现在、叙述的现在和叙事空间。但它们也会被从多重视角叙说、书写或搬演，这些视角并不全都是平等的[10]，它们不拥有同样的说服力，而且也不能平等地解释相同的被叙述的“事实”。然而在这种语境中，我想说明的是，叙事视角、“真相”、时间或空间的冲突在某些场合下会破坏甚至改变原来主宰的叙事秩

序，或至少预示着它的变化。

在我看来，这些关于叙事的分析上和认识论上的议题与这个世界上的实践和能动作用没什么不相称的。我不仅是从历史事件的广阔视野出发来理解后者，而且也把它看做成农民、劳工、难民和农妇的日常实践。普通民众每天的奋斗和选择，他/她们适应或改变主流叙事形态的尝试，时常会被忽视淡化。然而，他/她们也在投身于民族叙事的理论化和实践当中，而并非只有政府或那些以他/她们名义发言的领导人才会这样做。当这一过程既没受到抹煞淡化，也没有被当作怀旧或自抬身价来对待时，我们就能够发现，在一些时间段里，部分民族/人民的日常经验确实扰乱了民族叙事的主导定义，有时还会为主导的国家建构带来更加实用和灵活的另类选择。

这些另类选择的表述建立在我想暂时称之为叙事（实践的）和叙事学（理论上的）的两种能力之上。[11]叙事和叙事学能力的活动是后天习得和由社群形塑的，而且都并不完整；它们被人们以不同的方式插话、表述、并付诸实践。我们这里所讨论的“能力”并不是简单地从一系列无限的可能性中分别选出和“运用”的，还是由话语和实践所建构，并在言说、思想和行动中被理论化。参与和反抗已确立的主导叙述的活动因此可以说是运用这两种能力的叙事行为的具体策略，正是由一个我们怀疑或已证实的偏颇、不完整或者是虚构的故事，为这种毋需假定存在着超越的、完整的叙事或叙事者的另类活动奠定了基础。[12]

叙述着的巴勒斯坦妇女：谁说、谁听、谁被叙述？

在谈到巴勒斯坦小说家沙哈尔·卡利菲（Sahar Khalifeh）

那些参与建构了其自身的“内部”和“外部”叙事的小说之前，我希望简短地重申一些占领区巴勒斯坦妇女参与其中的非虚构性语境。下面的描述并不是关于以色列侵占占领区的历史和统治巴勒斯坦人的军事管制特征的历史叙述[13]，但由于我们大多人并不曾生活在占领区的日常现实中，很可能轻易地忽略这种历史语境，而正是在这些具体的语境下——而不是想象中或理想的“外部”区域里——巴勒斯坦妇女的“叙事策略”才更为醒目地凸显出来。

所以这里我要做一个简短的关于历史脉络的插话。大约有40%的巴勒斯坦人居住在历中上的巴勒斯坦地区，其总数为200万左右，其中64.5万人在以色列，93.8万人在约旦河西岸，52.5万人在加沙。在1967的战争中，以色列沿着戈兰高地和西奈攫取了现在的占领区，从此戈兰高地就被霸占下来，西奈的大部分则被归还给埃及，而约旦河西岸和加沙地带一直保留在以色列的军事管制之下。1967年以来，约旦河西岸52%的地区和加沙地带34%的地区被以色列没收，然后被挪为军用或犹太人居住地。占领区的巴勒斯坦人（大约有150万左右）逐渐既在字面意义上又在隐喻意义上被限制在保留下的城镇、乡村和难民营里。如果说他/她们地理上的空间不断被削减的话，那么他/她们迁移或增长也都是如此 。实际上，他/她们所有的事情都需要占领当局的批准：挖井、扩建住宅房屋、修理破房子、种植橄榄树或西红柿、开家日托中心或健康诊所、离开占领区、重新进入占领区、带钱进来、带书进来、开家小商店或工厂、出售产品、改变或增加大学的课程、进行结婚和葬礼的仪式[14]等等。大约有超过1500条军事条例管理着占领区巴勒斯坦人的日常生活。另外，还有一些专横任意的法律和禁令仍在实施，它们大都可以追溯到对巴勒斯坦的英国

托管时期。这些做法还不是以色列对“反以色列运动”所作的反应，它们从1967年以色列刚一占领约旦河西岸就已开始了，而在镇压“反以色列运动”时以色列军队的手段更为残酷。

即使是在“反以色列运动”之前，巴勒斯坦的生存条件也让人无法不为之绝望，特别是在加沙地带的山村和难民营里，情况更为糟糕。比如联合国在加沙建起的难民房，人均建筑面积是27到35平方英尺，而美国惩治委员会在美国建议给每个监狱犯人的人均建筑面积是60平方英尺；在加沙，婴儿死亡率是38.5‰，在约旦河西岸则是27.1‰，而以色列的阿拉伯人则是21‰，以色列的犹太人则是11.6‰。

自1967年以来，占领区的巴勒斯坦人源源不断地为以色列工厂和工业输送大量廉价劳动力，由于家庭中养家糊口的男性劳动力被放逐、鞭笞、投入监狱等众多原因，劳工队伍中女性所占的百分比已经从过去的不足10%上升为25%，这一变化主要是在过去10年到12年间发生的。对女性的流动的约束已经慢慢松动，这在山村和难民营表现得特别明显，在城镇里也是如此。于是巴勒斯坦妇女不但要进入以色列的劳动力当中，而且还要被迫直接面对她们作为女性、巴勒斯坦人和雇佣工人所遭受的三重压迫，而不再是通过她们的丈夫、父亲、兄弟、儿子来（间接）面对压迫。下面就是一个她们作为工人遭到歧视的例子：1970年到1988年间，从占领区来到以色列工作的巴勒斯坦人的工资总共被扣减了8亿美元，她们获取的社会安全金却完全没有因这些扣减而增加分毫。在“反以色列运动”之前，巴勒斯坦妇女和男性的无产阶级化逐渐加速，并为以色列产品提供了急剧膨胀的重要市场。以色列在占领区的年度总纯收入（减去支出）为5000万美元，而以色列每年花在占领区的巴勒斯坦人身上的人均费用是185美元。（我们可以

作一比较：它每年花在以色列人身上的费用是人均 1,350 美元）。[15]

从此我们不难发现“反以色列运动”的战术策略以及相反的叙事的基础源于以下措施[16]：有选择地抵制以色列商品、拒绝向以色列政府纳税、中断工作和有限度地罢工、组织并扩大群众的和街坊邻里的委员会来鼓励和协调占领区的社会、政治和经济生活，抗议以色列破坏公众聚会、葬礼的行为等等。[17]

在这种布局下，不论在巴勒斯坦民族主义叙述的内部，或当这种民族叙事面对与之对立的叙述时，巴勒斯坦妇女通过积极的参与（叙述的“表现”）和对民族主义的理论化（“叙事学”的假设与策略）的努力，以特殊的方式催生了巴勒斯坦民族主义的叙事。在这种语境之内，同时也针对着这语境，卡利菲创作了她近期的两部作品：《仙人掌》（al-Subbar）[18]和《太阳花》（Abad al-shams）[19]（直译为：《太阳崇拜者》——作者注）。尽管前者通常被视为卡利菲“前女性主义”时期的作品，但《仙人掌》这部小说的叙事结构已经在某些方面暗示出：即使只是在试图讲述一个故事时，民族叙事本身也会存在着矛盾。

《仙人掌》的叙事视角是一种并非绝对全知的第三人称，小说主人公的第三人称外部叙述经常滑到他们内心抒情式的幻想中去，或者是干脆直接进入叙事者本身的幻想中，因此小说在“内部”和“外部”叙述之间、外部叙事人物的故事和小说人物或叙事者内心的揭示之间“摇摆不定”，这种“滑动”并无明确的语法标志。

在小说开头的几页里这种叙事的滑动很明显：小说的几个主要人物之一欧沙玛（Osama），取道约旦返回他在约旦河西

岸的那不勒斯老家。当欧沙玛乘坐出租车穿过约旦峡谷时，出租车司机不断把车上的收音机由一个台转到另一个台，在收到耶路撒冷的以色列广播服务台的阿拉伯语节目时，出租车司机马上把它换到另外的台，下面是他们之间的对话：

——他们也讲阿拉伯语，好像他们生下来就这样似的，杂种！

——他们的确是生下来就讲阿拉伯语。

此后是对随之而起的沉默中的第三人称叙述，和可能是出自欧沙玛视角下的窗外景色的描写：他看到了“太阳的光线洒在黑暗的山坡上”；然而叙述者马上将这一幕比喻为“女性生育之后腹部留下的撑绷的印记”。在巴勒斯坦的语境下，这些景色以一种令人不安（如果对其足够熟悉的话）的方式比喻为女人丰腴的身体。但这种特殊的观察——像女人生育后的腹部——会出于何人？出自年轻的未婚男子欧沙玛吗？似乎不可能。它更可能是（隐含的女性）叙述者而非欧沙玛的观察结果。但不论这个比喻的来源是谁，在巴勒斯坦——女人的比喻之前的内容关心的并不是巴勒斯坦人，而是那些“好像生下来就讲阿拉伯语的”以色列人。在从如风景般的女性身体中生下来就讲阿拉伯语的巴勒斯坦人和（同样也是从如风景的女性身体中?）出生后也讲阿拉伯语的以色列人之间，隐藏着族裔界限、民族界限和语言界限的混乱，无论有多短暂：这就是全书反复出现的界限的混乱。小说将一个以色列词汇“sabra”（以色列出生的以色列人）放置于阿拉伯语的书名之内，这为我们提供了更为明确的暗示：在这种语境中，“生育的权利”、语言和身份之间复杂的建构变得更为沉重。以色列词语“sabra”

在发音与意义上都与阿拉伯语的书名相一致，阿拉伯语“subbar”是坚硬（stubborn）顽强的仙人掌的意思，这是一种在巴勒斯坦/以色列土地上“天然的”“土生土长”的植物，[20]它的外部是长满荆棘的多刺的梨木，里面却很甜。“内部”和“外部”的概念在这里显然有意地混乱起来，为我们超越界限提供了有力的暗示。[21]因为如果卡利菲小说中的巴勒斯坦人是坚硬顽强的“仙人掌”（subbar）的话，那么，至少由此伸延（或有力地滑动越界）后，以色列人也是如此。“内部”和“外部”以及在这些空间内的居民的界限（很明显地）是被僵硬地强加上去的，但这种边界也在不断变动——起码要比严格限制的语言的、文化的和民族的界限所允许的变动要频繁得多。不过要建立并超越这些界限究竟需要哪些条件？运用何种本尼迪克特·安德森（Benedict Anderson）指向的风格？这些会为谁带来好处？

但不论这个像女性丰腴身体的风景，它的后代的“市民身份”（“citizenship”）是什么，在小说中较后出场的人物祖迪（Zuhdi）那里，被比喻为（男性）巴勒斯坦人渴求并为之奋斗和回归的、可爱的、女性的巴勒斯坦这个矛盾和含糊的形象，得到了明确而重要的再次描述。祖迪是一个巴勒斯坦工人，因为与一位以色列工友打架，并鼓吹巴勒斯坦人与以色列人之间的工作自由参与权，被当局投入监狱。在狱中他受到了多民族的和跨代的男性狱犯群体的教育，出狱时，他对自己处境的认识已经发生了改变。当他回到妻子沙迪娅（Saadiyya）身边时，他把她（的身体）看做为：

> 被占领的土地上安全的天堂……这是我宝贵的财富和不容侵犯的堡垒。

这块肥沃的土地接收种子，并把它变为丰富的生产和消费。

具有反讽意义的是，《仙人掌》某种程度上是这一度很肥沃而今却已不能再供养种子和庄稼的巴勒斯坦土地的记录，因为它已经被占用为犹太人的聚居地，其供水系统已引入以色列的农田。在以色列找工作的巴勒斯坦人大都像阿迪（Adie）或者阿布·沙比（Abu Sabir）、沙哈达（Shahada）一样，要么曾经是地主，要么就是没地没工作的农民 。在卡利菲继《仙人掌》发表的续篇《太阳花》中，主人公莎迪娅在丈夫祖迪死后成了寡妇，为了养活孩子，她开始在一家以色列人开的衬衫厂里做女裁缝。作为一名在以色列工厂的工人，她进入了一个“外部”；而在她自己的社群里，她又是一个被迫要冒险穿越“体面的”界限的妇女，从而进入被社会放逐的另一个“外部”，于是女性作为神圣的内部的堡垒/沃土的反讽和矛盾在这两本书中得到呼应。

在这里我想进一步谈一个《仙人掌》中“内部”和“外部”叙事空间滑动的例子。和上面一样，这个事例预示着一种另类的视角，以组织叙述中的角色，甚或是一种相对立的叙述视角，表明对巴勒斯坦民族叙事重新讲述的可能。乌姆·沙比（Umm Sabir）是小说中的一个人物，是位巴勒斯坦农妇，她的丈夫在以色列工作。在一次事故中，他的左手被绞断，但因为是“非法打工”，他没有获得任何补偿，此后一直失业在家。这部小说的叙事空间的滑动发生在她与一位以色列军官（不知名的）妻子之间，她们在约旦河西岸的一家水果店里相遇。当以色列军官和他的妻子、女儿走近店主，购买那些她根本买不起的水果时，沙比起先是充满愤怒和妒恨，后想起以色列的残

暴统治和以色列人的富裕，于是她默默地诅咒他们。当儿子不顾她的阻止，拒绝放下那些她根本买不起的水果时，沙比既生气又很沮丧地打了她儿子。那位以色列妇女上前试图劝阻她时，她没说什么，只是冷冷地面对着他们，几乎无法抑制自己的愤怒。后来欧沙玛从旁边的街道冒出来，并致命地刺伤了那位以色列军官，这时乌姆·沙比和以色列家庭原来建构起来的关系开始崩溃。那位军官倒在水果摊上，濒临死亡；他女儿把头猛撞在支撑着商店布篷的金属柱上，然后瘫倒在地。乌姆·沙比的眼睛接触到了那位以色列妇女的目光：

> 不自觉地，某样东西撼动了乌姆·沙比紧闭着的内心深处，她的心变软了，于是回答了那个妇女无言的请求。
>
> “上帝保佑你”，她小声地说。

她摘掉了自己的面纱，把它盖到那个躺在地上的女孩露着的腿上，当她这样做的时候，乌姆·沙比首先是想到了自己的女儿，然后又想到了“所有的女孩”，她弯腰向倒下的以色列女孩小声讲道：“我很为你难过，我的女儿。”几分钟前，在愤怒的敌意、贫穷、暴力导致的死亡的汇合处，“内部”（巴勒斯坦社会）和“外部”（以色列社会）的民族界限还是泾渭分明不可逾越，然而，此时此刻，这位老年农妇却跨越那多重界限，至少是暂时冒险越过了一种叙事的界限，那种叙事原可以将她放在其（男性）的“内部”伙伴打击“外部”的敌人时扮演沉默（暗含支持）的见证人位置。她温柔地对那位以色列妇女讲话，用自己的面纱盖在她的女儿身上，抚摸着以色列妇人的肩膀并不停地安慰她。她对欧沙玛袭击以色列军官的最初反应——“你做得很好，你是个英雄”——如果说没有被后来的

举动取消的话，也已发生了变化。即使她听从了后来到场的阿迪叫她“回家到孩子身边去”的劝告，她还是又重新回到那位以色列妇女身边，轻拍着她的肩膀，安慰了她一番才离开。在与以色列军官一家关系中，作者将欧沙玛、沙比和阿迪的言行并列放置，为严酷的叙事现状暗示出了某些（乌托邦的）选择余地。但并非全无限制。沙比没有被给予探究自己行动意义的叙事可能，相反，这种“特权”给了阿迪，“尽管有隔开人们的各种界限”，阿迪估计仍有可能敞开这个狭小世界的视界。乌姆·沙比则没有这种独白的机会，她的想法被限制在第三人称的叙述当中。然而，正是她先于阿迪的认识的行动，使阿迪的认识成为可能，也正是她在关键时刻抓住机遇，发现了一条可以跨越围墙和界限的道路，并提出了对“内部”与“外部”主流划分[22]以及这些叙事空间中女性角色的重写，或至少是对一些别的角色的重写可能性。不过在欧沙玛的猛烈攻击和阿迪的巧妙控制局势之间，乌姆·沙比对那位以色列母亲强烈的同情被有效地塑造出来，并很可能被包容在内。

欧沙玛的暴力，乌姆·沙比的愤怒、敌意和同情，阿迪好心的调解：在整篇小说中，常被喻为抵抗的战士的荆棘（Shaaka）意象的暧昧性在这里表现得最为明显。《仙人掌》一书中有不少关于荆棘和玫瑰的描述，指向了巴勒斯坦作家福兹·阿拉斯玛（Fouzi al-Asmar）有名的诗歌，这首题名为《1948》的诗作是阿拉斯玛在 20 世纪 60 年代末期在以色列监狱中写下的：

> 当我们/在玫瑰园里/种下荆棘/兄弟，玫瑰花/离开了

卡利菲的文学叙述（和其他文字叙述）中的叙事空间及其

间隙，提醒了人们重铸一种叙事的可能，这种叙事不可改变地反对玫瑰和荆棘，反对神圣不可侵犯的（可能是女性的）“内部”和不可能触及的（可能是男性的）“外部”的叙事，那肯定是一个值得一听，值得一讲/重讲的故事。

注　释

在此我要感谢威斯康星大学麦迪逊分校研究院教师研究基金和人文学科研究中心对我这个长期项目的支持，本文就是其中的一部分。

[1]《社会文本》（*Social Text*）第22期（1989年春），第23—29页，后被收入查柴瑞·洛克曼（Zachary Lockman）和约耳·贝宁（Joel Beinin）主编的《反以色列运动：巴勒斯坦反对以色列占领的起义》（*Intifada: The Palestinian Uprising Against Israli Occupation*）（Boston: South End Press, 1989），第5—22页。

[2]《巴勒斯坦独立宣言》和“巴勒斯坦国民议会”的《政治公报》的官方英译文本，见《巴勒斯坦研究杂志》（*Journal of Palestine Studies*）第70期（1989年冬季刊）第213—223页，此处引文采用官方译文。

[3] 这些在萨义德的《天外有天：巴勒斯坦人的生活》（*After the Last Sky: Palestinian Lives*, NewYork: Pantheon Press, 1986）里也很明显。在该书题为“内部”的第二部分中，珍·莫尔（Jean Mohr）的照片和萨义德对这些照片的评论叙述了多重的故事。但正如萨义德的叙述表明的那样：这是一个复杂的、多重的“内部”，而且被来自外部的力量深刻地调解着、问题化、运用和描述。这些外部包括萨义德所说的时空上的“外部”、莫尔镜头的外部以及被第一章命名为“政府”的外部。对外部而言，从外部来看，什么是“内部”？对内部而言，从内部来看，什么又是“内部”？（这问题的一种回答是：“内部”这一章的最后几页有效地使女性以及她们严重的缺席问题置于al-dakhil隐秘的意义层面上。）《天外有天》一书中

内部与外部之间明显而强烈的反讽，是在与其“同伴”的叙述［见肯耐思·布朗（Kenneth Brown）的《穿越迷宫之旅：关于以色列/巴勒斯坦摄影方面的论述》“Journey through the Labyrinth：A Photographic Essay on (srael/palestine”）（《视觉交流研究》（*Studies in Visual Communication*）第8卷2期（1982年春）第2－82页］反讽并置中加以强化的，实际上布朗的文章建立在与莫尔许多相同的照片的基础上，这些照片当然也位于同样的地理空间，即布朗所告知的以色列/巴勒斯坦。在这两个文本“无言的”互换中，“内部”与“外部”的矛盾被痛苦地展现出来。

［4］占领区妇女组织的英文记录：见朱斯特·希特曼（Joost Hiltermann）《妇女组织自我》（“Women Organize Themselves”）出自《看护人》（*The Guardian*）1987年5月27日；《女性抵抗与群众运动》（“Women，Resistance，and the popular alovement”）出自《聚焦巴勒斯坦》（*Palestine Focus*）1987年7－8月刊；《巴勒斯坦妇女组织起来反抗占领》（“Palestinian Women Organize Against Occupation”）出自《聚焦巴勒斯坦》（1989年1－2月）；雪莱·塞拉博士（Dr Shelley Sella）《狱中的巴勒斯坦妇女》（“Palestinian Women in Prison”），见《聚焦巴勒斯坦》1989年3－4月刊；丽娜·伯纳德（Reena Bernard）《巴勒斯坦妇女的新力量》（“The new power of palestinian Women”），见 *Lillith* 14卷1期（1989）；克丽斯·斯摩（Kris Small）：《巴勒斯坦妇女变化的角色》（“The Changing Role of Palestinian Women”），见 *AAUG Newsletter* 22卷1期（1989年秋）；罗斯玛丽·萨伊（Rosemary Sayigh），《巴勒斯坦妇女：三重压迫，独自斗争》（“Palestimân Women：Triple Burden，Single Struggle”），系《巴勒斯坦：占领区一侧》（*Palestine：Rrofile of an Occupation*）（Khamisin，1989）中的单篇论文；又《占领区的巴勒斯坦妇女》（“Palestinian Women in the Occupied Territories”）出处同上篇；丽塔·格雅卡曼（Rita Giacaman）和彭尼·约翰逊（Penny Johnson）《巴勒斯坦妇女：建起阻碍，打破障碍》（“Palestinian Women：Building Barricades and Breaking Barriers”）收入洛

克曼和贝宁主编的 *Intifada*；雷玛·哈玛尼（Rema Hammami）（“Women，the Hijab，and the Intifada”）；朱斯特·希特曼《持续的运动产生空间：贸易协会和妇女组织》（“Sustaining Movement，Creating Space：Trade Uniens and Women's Commitlees”），见《中东报导》20，3/4（1990 年 5—6 月）。

[5] 当然这种宣称也有所限制，但此处我们把它看成所谓的“公共的”和“私人的”区域的不同性别重构会更好一些。

[6] 这和其他各种人权被剥夺的情况，可以在关于巴勒斯坦人权的资料统计项目每月的公告找到，（Chicago，IL）。，此外巴勒斯坦人权组织 Al-Hag 也出版关于占领区状况年度报告。

[7]《反以色列运动和独立》（Intifada and Independence），*Intifada*，第 21 页。

[8] 想理解这个问题的复杂性，请看：桑德拉·海勒（Sondra Hale）《家长的翅膀：苏丹女性和革命》（“The Wing of the patriarch：Sudanese Women and Revolutionary parties”），MERIP 报告，138 期，专门讨论了中东地区的女性和政治（1986 年 1—2 月刊），那里有大量的地方讨论到阿尔及利亚妇女的角色；朱利特·敏斯（Jullette Minces）《妇女在阿尔及利亚》（“Women in Algeria”），见劳埃斯·贝克（Lois Bech）和尼克·凯都（Nikki Keddle）主编的《妇女在穆斯林世界》（*Women in the Muslim World*）（Cambridge，MA：Harvard University Press）；法提哈·阿开波（Fatiha Akeb）和穆迪克·阿伯德拉兹（Mdike Abdelaziz）《阿尔及利亚妇女谈社会改革的需要》（“Algerian Women Discuss the Need for Social change”），见 E. W. 佛涅（Fernea）编《中东的女性与家庭：变化的新声音》（*Women and the Fammily in the Middle East：New Voices of change*）（Austin：Univertsity of Texas Press，1982）；法德拉·穆拉贝特（Fadala Mirabet）《阿尔及利亚妇女》（*La Femme algerienne*）（Paris：Maspero，1969）；阿瑟·迪杰巴（Assia Djebar）《家庭中的阿尔及利亚妇女》（*Des Femmes cl'Alger dans leur appartement*）（Paris：Des Femmes 1980）；玛尼亚《女性主义和差异：作为

一名女性描写阿尔及利亚女性的危险》（"Feminism and Difference: The perils of Writing as a Woman on Women In Algeria"），见《女性主义研究》（*Feminist Studies*）14 卷 1 期（1988 年卷）。

[9] 盖尔·琼斯（Gayl Jones）的 *Corregidora* 是这种叙事的多样性的引人注目的文学例子。

[10] 哈贝马斯的平等和平衡化舞台的假设似乎是令人难以置信的（哪怕是理论上必需的）乌托邦结构，不着边际的交流在这种理想化的言谈情境中发生。

[11] 对语言能力比较著名的而且可能是非历史或史前的描述，可参见乔姆斯基（Noam chomsky）《生成语法理论的讨论》（*Topics in the Theory of Generative Grammar*）（The Hague Mouton，1966）或《语言和思想》（*Language and Mind*）（New York：Harcourt，Brace&Janorich，1972）。

[12] 但是詹姆斯·克利夫德（James Clifford）的论文《论人种学的权威性》（"On Ethnographic Authority"）结尾中对"真实叙述"的可能性提出相当不同而且令人困惑的要求，该文见乔治·E·马尔库思（George E Marcus）所编《书写的文化：人种学的政治学和诗学》（*Writing lulture：The politics and politics of Etunography*）（Berkeley：University of California Press，1986）。

[13] 拉佳·塞哈德（Raia Shehadeh）《占领者的法律：以色列和约旦河西岸》（*Occupier's Law：Israel and the west Bank*）（Washington，DC，Insistute for Palestine Studies，1985）中对此有综合广泛的描述。

[14] 米歇尔·卡勒佛（*Michel Khleife*）的电影《加利利的婚礼》（*Wedding in Galilee*）（1987 年，比利时/法国）是对占领下的乡村婚礼复杂性的发人深省的关注。

[15] 占领区经济状况的信息来源于沙拉·罗伊（Sara Roy）《加沙地带考察》（*The Gaza strip survey*）（挪路撒冷：约旦河西岸数据库项目和耶路撒冷邮政出版社，1986）；福兹·加莱（Fawzi Garaibed）《约旦河西岸和加沙地带的经济》（*The Economies of the west Bank*

ana Gaza strip）（Boulder，Co：Westview Press，1986）；麦龙·本韦尼斯提（Meron Benvenisti）《约旦河西岸数据库项目：以色列政策调查》（*The west Bank Data Proiect：A Survey of Israeli Politics*）（Washington，DC：American Enterprise Institue，1982）；布伦·范·阿卡迪（Brian Van Arkadie）《利益与负担：约旦河西岸和加沙地带经济报导》（*Benefits and Burdens：A Report on the West Bank and Gaza strip Economies since* 1967）（纽约：卡耐基国际和平基金会，1977）；爱利亚胡·卡诺夫斯基（Eliyahu Kanovsky）《六天战争的经济影响：以色列、占领区、埃及和约旦》（*The Economic Impact of the Six－Day War：Israel，The Occupied Territories，Egypt and Jordan*）（New York：Pareger，1970）。

[16] 见《巴勒斯坦研究杂志》第17卷3期（1988年春），第63－65页，巴勒斯坦领导者和发言人于1988年1月14日（约“反以色列运动”开始一个月后）在耶路撒冷召开的新闻发布会上对以色列当局的14条要求。

[17] 群众委员会组织（比如城镇、乡村）是广泛的本地社区，邻舍委员会则像它们的名字所表现的那样，组织更为本土化，包括那些妇女、健康、教育、农业委员会，以及分配食品、走访邻近地区的家庭、关注民众具体事务的委员会。

[18] *al-Subbar*（Jerusalem：Gallbeo Limited，1976）英译本名为《野荆棘》（*Wild Thorns*）（London：al-Saqi Books，1985）

[19] *Abad al-shams*（Beirut：PLO Press，1980），这部小说以及由四个短篇组成的小说集《我们不是你们的仆人》（*Lam na'ud jawari lakun*）（Beirut：Dar aladab，1988）都采取了更自觉的女性主义立场。

[20] 在此我要感谢多丽丝·桑默（Doris Sommer）为我指出“Sabra”在希伯来文中的真实含义。

[21] 沙哈尔·卡利菲近来所写的一篇关于她的作品和情节来源的文章相当有趣：《改变你的所有来穿过围墙》（“To change things you

have to pass through/go beyond walls") (al-Fikr al-demograli 5) (1989 年冬) pp. 49—56。

[22] "内部"和"外部"之间显著和复杂的共鸣不仅是卡利菲的小说或萨义德的文章"诗意的"关注点，正如我前面讨论的《巴勒斯坦独立宣言》和《政治公报》所表现的那样，这一话题也极为重要地提醒了人们巴勒斯坦民族主义的危机和解决之路。

9. 女性身体和“跨民族”生育；或不叫强暴的强暴？①

◆ 雷雍（Layoun，Mary）著
◇ 宋旗 译　陈惠芳 校

在这个以光速运作的年代，我们紧紧抓住那些分类和范畴不放，那是一片荒芜的地带中，我们已坍塌的坐标……

它们是控制的反映，向我们保证，任何事都有所谓的时间和地点。它们宣示什么是对的，什么是错的……我们利用它们，但是怀疑它们。它们是游戏的规则，但或许这游戏已没人再去玩。

芭芭拉·克鲁格（Barbara Kruger）
《什么是高尚的，什么是卑下的，谁又在乎？》[1]

一个置换的注脚：我并不想在以下的讨论中试图给后现代主义重新下一个定义。这里我感兴趣的是特定的小说叙事方式，如何处理危机时刻的民族主义的冲突和矛盾（不论是在历史意义上还是在文学意义上）。而且，在那样一种情境下，我

① 原文为 The Female Body and “Transnational” Reproduction; or, Rape by Any Other Name? Grewal I. et al. eds (1994), Scattered Hegemouies, Minneapolis: u. of Minnesota, pp. 63—75.

讨论的重点会尤其放在对于性（sexuality）和性别（gender）范畴的历史建构上；在1974年后的塞浦路斯的文学和文化生产的特例中，我讨论的重点就是那些对强暴女性及强暴后果的故事的关注——这些后果包括有可能的生育（不论是字面意义上的，还是隐喻意义的）。在这些文本中，那些对于性和性别范畴的历史建构的文学叙述，往往带着一种以戏仿[2]为特征的姿态，这种戏仿和后现代主义相联系，是一种“自觉的、自相矛盾的、自我削弱的宣言”，是一种“将自发的与有历史根源的事物扯在一起并给予同等对待”[3]的戏仿。

但是，正如罗勃·威尔森（Rob Wilson）很贴切地指出的，在后现代与“后核时代”[4]之间有种值得注意的特殊的巧合。那就是，事实上来说无所不在的，那种无论是谁都无法逃脱的、毁灭性的、最终的灾难到来的可能性。而且与以往的那些关于灾难的预言截然不同的是，后核时代，或者说后现代，不再会去设想一个高高在上的、控制一切的原创者——他会有选择地毁灭那些“邪恶”者，并让那些“正直”者过上那种“救世主”故事所描述的永生的生活。事实上，后现代/后核时代是更具威胁地无所不在的，谁也无法逃脱的——正如那些T恤衫以一种冷酷残忍的幽默所传达的：在升腾扩散的蘑菇云下，写着这样的话，“老兄，就这么回事！”蘑菇云这种形象所传达的毁灭性以下讨论的塞浦路斯短篇小说《荒谬》（Paralogismos）的结尾部分有充分体现。但同时，为了建构或整合这个世界上的认知和存在方式，为了生产（和生育）方式的转换和变革，还有另外一种可能性（不管对这种可能性的表达是多么的犹豫不决和含蓄）。在1974年后的塞浦路斯小说中，再生产生育的另类可能性的潜能，既具威胁性，又提供希望。如果国家、性别、民族宗教社群、阶级、父权等界限被暴力和毁灭

再确定，那么跨越这些界线也不见得就是非暴力的保障。但是，跨越那些界限，的确可以削弱暴力、刻板的身份，以及父系的生产模式。也就在这种削弱过程中，后现代（后核时代）那种有建设性的“破坏”潜能，变得清晰可辨。

那么，通过不给后现代主义下定义，我要说，如果后现代主义是世界资本主义制度中的“晚期资本主义的文化逻辑”[5]，不论后现代主义还是后现代性都不是局限于或根源于一个假定的“中心”的现象。晚期资本主义的“第一世界”性，与一种一厢情愿的自我形象相反，并不拥有独一无二的版权。事实上，以下所说的事实至少值得考虑——在二战后，尤其是在六十年代后，“后现代性”的社会和经济特征倒是在“第三世界”国家日趋明显。就后现代主义而言，在文学和大众文化文本中倒不难辨别。但不论是从内在还是表象上来说，后现代主义在埃及、希腊、或巴西等国家的首都城市的经济、社会面貌中亦显而易见：在这些城市中，“传统”、“现代”和几乎是光怪陆离的未来主义建筑在同一个地带并肩而立；堂而皇之的美国食品专营店与工人阶级的小饭店门户相邻；“超级市场”就挨着地摊；（经常关着的）小日用品杂货铺（光顾的人日见稀少）和那种卖大规模生产的旅游商品的商店（营业时间很长）鳞次栉比。后现代性或晚期资本主义的“文化逻辑”在“第三世界”并不一定以一种类似洛杉矶购物街的形式出现，这一事实并不否定后现代性的文化后果，也不否定它们的社会和经济现状。这一假设，即存在一种国际化的、但拥有程度并非同等的后现代性，以及后现代性和“第三世界”国家的文化生产和消费有着决定性的关系，成为我们解读下面这一危机时刻的民族主义小说叙述的关键。或许就是在那些叙述中，我们感受到一种明显的渴望，一种模模糊糊的想象——渴望和想象其他一些

还叫不出名字的社群；其他生产和再生产性、家庭和社会关系的方式，其他认知和体验差异的方式。

如果民族主义被当作一种叙事来表述，那么在这些故事被讲述、聆听、再讲述的过程中，那些叙述本身的、在它们中的和与之对抗的叙事中的富策略的处理方式，就成为针对民族主义的运作方式的重要评述。考究民族主义叙述至关重要的部分，在于这种叙述过程的复杂性及民族叙述（或叙述的各个部分）的建构、解构和重构。从修辞上来讲，民族主义作为一种叙述方式——或者说任何一种叙述方式——都试图给人如下的印象：紧凑连贯前后呼应，叙述者有着合理合法的权威地位（不管别人是否这样认为），所讲述的故事表明了“真理”，而且，同样重要的是，将故事的观众/听众/读者放进一种特定的框架中。显然，这种努力往往是自相矛盾的，充满了纰漏。这是民族主义作为一种叙述方式，或者说是任何一种叙述方式的弱点所在。但同时，恰恰是在那些纰漏和自相矛盾中，蕴涵着重新构铸、重新处理民族主义的特定秩序（或者说民族主义的“语法”）的可能性。在这个重塑过程中，并非只有历史的、政治的或法律的叙述方式才发挥作用。文学叙述也可以被解读为试图重新安排和处理它们所参与其中的占主导地位的民族主义叙述的一种努力，并且，文学叙述还试图重新界定占主导地位的民族主义叙述方式所划定的并竭力维护的那些界限。这种叙述处理往往同时具有反抗的姿态和默认现状的姿态。

在下面讨论的写于 1974 年夏土耳其入侵塞浦路斯之后的一篇塞浦路斯小说中，对于占主导地位的民族主义叙述所界定的秩序与界限的重塑和重新处理，是通过念念不忘地对一个被强暴的塞浦路斯妇女的身体进行描写所展现出来的。一个不可侵犯的妇女在喻义上等同于不可侵犯的祖国母亲，这种类比毫

无新意可言，但同时，这种类比又存在很严重的问题。但目前，我对那叫人愤怒的类比并不感兴趣，我比较关心的是，把遭受强暴的女性象征地等同于受到侵犯的祖国所带出的后果引发的具体的文化和文学方面的回应。

当然，如果我们暂时撇开文学文本不谈，上述那个隐喻意义上的等式所带来的政治和社会后果是引人深思的，甚至是令人感到触目惊心的。由于众多的塞浦路斯妇女被入侵的土耳其士兵强暴，其造成的怀孕促使了一向很鲜明地持保守态度的塞浦路斯东正教人不得不于1974年秋天和冬天认可堕胎的行为。与此同时，塞浦路斯议会通过一项议案，含混其词但实际上不加限制的使堕胎成为合法行为。[6]但在侵略/强暴、占有/生育的等式中，文化的介入和处理手法表明，更关键的决不仅仅是妇女被强迫怀孕，因为正如这些叙事所暗示的，就算把那些不想要的身孕流掉，也没有（不能）抹去土耳其的入侵和占领在塞浦路斯妇女身体上写下的暴力——同时也不能抹去土耳其入侵后的塞浦路斯社会本身在她们的身体上所写下的暴力。

他们说一个人应该爱他的祖国
我的爸爸也一直这样告诉我
我的祖国被分成了两半
我又该爱哪一半？

妮瑟·雅森（Nessie Yassin，1975）

玛丽亚·阿布拉米杜（Maria Abraamidou）的《荒谬》（Paralogismos的意思是不合理智，不合逻辑，或者是错误的计算）发表于1979年，那是短命的塞浦路斯右翼因政变和随之而来的土耳其入侵、并随即占领塞浦路斯的五年之后。[7]阿

布拉米杜这个短篇小说，故事发生在土耳其占领的北部港口城市科尼雅，就在政变和入侵的短短几个月之后。夜幕中，一个年轻的希腊裔塞浦路斯女子在她母亲的院子里浇花，喃喃自道："我正在失去它，我正在失去它（"Paraloizomai，paraloizomai"）"。她听到房子外满是灰尘的石头路上，有一种犹犹豫豫地向邻居走过去的脚步声。脚步声停住了；有人在看她。她听到了笑声和说话声（那是"别人的"声音）和一首土耳其情歌（amane），这首歌听起来像是一首葬歌（moiroloi）。就在那个时候，她看清了传来脚步声的那个人的身体和脸：

> 眼睛像鹰，因无眠而肿胀，他紧紧地盯住她，好像要说点什么，好像他终于决定要融化他们之间心照不宣的已存良久的沉默。(20)

《荒谬》讲述一位希腊裔塞浦路斯女子爱娃图西雅（Evtuxia）[8]和一位没有名字的土耳其士兵之间的相遇。通过讲述这样一个不合逻辑的故事，《荒谬》以一种批判的姿态，大胆地向占主导地位的民族主义秩序提出了挑战。占主导地位的民族主义秩序会将土耳其入侵者和希腊裔的塞浦路斯人置于不共戴天的仇敌的位置上：前者是野蛮的侵略者，后者是无辜的受害者，被迫成为亡国奴。同时，《荒谬》这篇小说还——甚至从某种程度上更加大胆地——向那些对塞浦路斯妇女和她们性空间的限制发出挑战。但同时，在阿布拉米杜的短篇小说叙述空间的内部，那种自相矛盾的、充满不安的民族（主义）建构——那种为男人和女人、希腊裔塞浦路斯人和土耳其裔塞浦路斯人、塞浦路斯人、本土土耳其人和本土希腊人，都指定正确位置的民族主义叙述——被启用，并且随时重塑和重新给出不

无争议的、冷酷的结论。通过带有批判意味的对占主导地位的民族（主义）叙事的重新叙述，通过讲述一段发生在被侵占的塞浦路斯国土上，一个土耳其士兵和一个年轻的希腊裔塞浦路斯女子之间那不可思议的爱与性的关系，《荒谬》这个故事——正如它的名字所暗示的——的确是疯狂、不合逻辑、不可思议的。它试图在叙事中，为性别化的民族（主义）空间重新绘图的不合逻辑的努力，最终还是被官方的民族叙述所影响、遏制——那种官方的民族叙述是不会容忍此种叙事策略的微妙性的。

种族民族主义界线带来的某种不安和矛盾心理，在《荒谬》这个故事中通过语言现象表现出来。故事的叙述在两种语言——第三人称叙述者的希腊土语和爱娃图西雅、她的母亲及她们同村的村民说的塞浦路斯方言之间展开。这其实是同一种语言的截然不同的两种分支，在不只一个民族主义故事的记述中，还被宣称为同一个文化和民族。这两种语言分支的对比，通过故事中不断出现的两个表示亲热的土耳其短语而得以加强——这两个短语是那个土耳其士兵用来称呼爱娃图西雅的。在一种暗示性的叙述策略中，这两个短语是故事中土耳其士兵所说的惟一的话，也是文本中惟一出现的土耳其语。故事中出现土耳其语，影射了土耳其在塞浦路斯的占领——至少暗含这种意思。

与这种语言现象相平行呼应的是，叙述本身也在土耳其占领下的爱娃图西雅和她同村的村民日常生活细节，和爱娃图西雅自己夜晚梦幻般试图飞越边界的努力的片段之间来回展开——爱娃图西雅想要跨越的，其实是土耳其和塞浦路斯之间、穆斯林教和基督教之间、占领者和被占领者之间、男人和女人之间的一系列边界。每一次爱娃图西雅穿越边界，都是紧跟在

她对于五个与她同属于一个种族和宗教的男人的一系列回忆之后，这种描述在这样一种穿越边界的语境中，意义是不言自明的。她对于这五个男人的回忆，其实也就是她对于自己在社会意义上的、个人的“失败”的一种回忆——作为一个仍没有结婚的女性，她没有完成村里的人对于一个年轻女性惟一认可的角色，那就是为人妻、为人母。爱娃图西雅不仅没有结婚，她还没有订婚。她对那五个塞浦路斯男人的回忆的必然性，通过以下的叙事处理而得到加强。当那个土耳其士兵从她母亲房子的墙外离去时（他先前就是站在那堵墙后，半藏在黑暗中），她恰恰就在那时想起那五个男人：

> 她看见他从房子外的墙挪步走开，在昏暗的暮色中，他的巨大的身体就像是一种威胁。从 Peristeres 升起的月亮的光照在他的手臂上，他把手臂很笨拙地交抱在胸前，好像他觉得很冷，好像这是一个给予和安慰的模糊的姿势。后来她看到他缓缓地把交抱在胸前的手臂放开，然后向她行了一个礼。就是在那个时候，从那张很奇怪地、极其吸引人的脸，从那个陌生的又怀有敌意的姿势，记忆向她袭来，他们的阴影挤满了回忆那狭窄的信道。(21)

也许出乎我们的意料，并不是土耳其士兵阴影般的威胁从黑暗中跳出，袭向爱娃图西雅，而是她自己对于五个希腊裔塞浦路斯男人的回忆向她袭来，这五个塞浦路斯男人向她申辩为什么他们没有——不能（如他们宣称的那样）——娶她。对于爱娃图西雅，最危险的“威胁”何在？是存在于那个向她行礼的土耳其士兵吗？还是她自己的回忆呢？当然，常规的答案会是那个土耳其士兵从阴影中“跳出来”，并且袭击这个年轻的

塞浦路斯女子。然而，事实上，更为迫切的威胁来自于爱娃图西雅对于被拒绝的回忆和被拒绝的后果。即使土耳其士兵是一个威胁，那么，他肯定是一个更加模棱两可的威胁。他或许是从欲望角度来说的威胁，或者正是因为爱娃图西雅将“安慰”和“奉献”赋予了他，他才成为一个威胁。考虑到有效叙述（operative narrative）和叙述外（extrana，rative）的界限，那也的确是一个威胁。

那么，很清楚的是，爱娃图西雅穿越边界时，不可避免地要和她的回忆联系在一起。在她穿越边界的行为中，她试图将自己重新放入一个不同的、不管对于她“自己的”社区还是“敌人的”社区来说都不那么带有限制性的关系中；而她的回忆，是关于她作为一个年轻又是很惹人注目的未婚女子在她自己的社区、她自己家中的种种矛盾和困境。“家”和“社区”在这里并不是不言自明的持久的范畴，而是一种有问题的议题和有局限的可能性。也就是在这种语境中，那个土耳其士兵的出现可以是一个“陌生的也是怀有敌意的威胁”——令爱娃图西雅不得不回忆起了她的那种“在自己的家里无家可归的”状况——而且，同时，那个土耳其士兵又是一个“奉献或安慰的姿势”。

然而，爱娃图西雅穿越边界的行为本身是脆弱的，有问题的。其中一些非常明显的矛盾表现在她对本地学校孩子讲述科尼雅的过去时那种乌托邦式的描述。孩子们来到学校，满是关于土耳其军队强占他们的家、他们的邻居以及他们的村庄的愤怒的描述。对于他们的故事，以及他们对未来充满忧虑的问题，爱娃图西雅不能够给以响应。相反，她把那些最小的孩子们聚在她的周围，给他们讲故事。那是一个融进了阳光和纯白的故事[9]：

她对他们讲，村子曾经是一个巨大的花园，一直绵延到下面的平原。在这个花园上，漫步着穿着白色衣服的（塞浦路斯东正教）僧侣，他们穿着白色的衣服，是因为只有白色才适合这么多的光，这样的美丽。他们的村庄是美丽的，他们爱这个村庄，不是吗？

完全没有预料到，她又一次看见，在孩子们的头上面，他的脸正向她的靠近。(24)

除了对一个纯种族和宗教的过去的叙述，作一个别有寓意的假设之外，爱娃图西雅讲述的故事那些最主要的比喻与她自己的情况形成了鲜明的对比：她奔向“滴水的潮湿”和“黑暗的夜晚”，她与土耳其士兵的相会总是沉默的。她奔向那个土耳其士兵，实际上是远离了她自己在故事中讲述的“美丽”，“光”和“白”——在她的故事中，僧侣的纯洁在宗教意义上象征了“美丽”、“光”和“白”。但同时，非常清楚地，她奔向土耳其士兵其实也是逃离性压抑，逃离被拒绝和孤独，逃离她所在的社群的种族和宗教的界限，逃离她母亲和有关的亲属所代表的家庭的界限和束缚。无论是在梦里还是在现实生活中，在她母亲和家族的人的眼中，她是一个“妓女”，或是“古怪的神经兮兮的容易激动的”——一个神经病人。在一个我们所熟悉的富有寓意的行动中，爱娃图西雅日常生活的疲惫与乏味，还有“失败”，都在她与一个被禁止的对象——那个土耳其士兵的“不可思议”的关系中被抵消了。

非常引人注意的是，《荒谬》这篇小说并没有说明爱娃图西雅的“土耳其士兵”的民族渊源。他可能是土耳其裔塞浦路斯人的一员，他也有可能来自土耳其本土。如果他是前者，即土耳其裔塞浦路斯人，那么可以想见，他们的关系是先于土耳

其的入侵的。这，或许就是“他们之间心照不宣的已存在良久的沉默”？对于这样的问题，《荒谬》并没有给出明确的答案。事实上，故事对于那个土耳其士兵到底是土耳其裔的塞浦路斯人，还是入侵的土耳其士兵并不加以区别。实际上，在爱娃图西雅对年幼学童充满幻想地讲述科尼雅的历史之前的那一段故事描写中，在那些孩子们的眼中，不论入侵的是土耳其军队还是土耳其裔的塞浦路斯人，都没有什么分别——他们都是“敌人”。这一叙述姿态不禁让人想起（希腊裔）塞浦路斯民族主义的一个故事所表现出来的民族沙文主义，丝毫没有讽刺意味地，它号召人们为争取一个自由而独立的特别“希腊”的塞浦路斯而奋斗。[10]

然而，绝大部分对于希腊裔（还有那些不那么公开的土耳其裔的）塞浦路斯妇女与入侵和占领塞浦路斯的土耳其士兵之间的相遇的记述，并不是一个疲惫的土耳其士兵犹豫地远远站在暮色掩至的黑暗里这样一种描述，而是，强奸。在土耳其入侵前的一个多星期，塞浦路斯夺权上台的右翼政府宣称自己是使塞浦路斯免受“外来威胁”的保护者——那些威胁正是他们为夺权所宣称的借口之一。事实上，这届很快就倒台的政府很蛮横地将同是塞浦路斯人的土耳其裔人也划归为“外来威胁”，这件事很有讽刺意味地说明（这样的事倒并非是第一次发生）所谓的“外来”的定义可以有多大的延展性。阿布拉米杜的小说《荒谬》也正是应该放在这样一种社会背景中来看。不管有多少矛盾交织的情感，《荒谬》挑战了占主导地位的希腊裔塞浦路斯民族主义的社会、政治、文化定义。它以另外一种方式重新叙述了不同性别的不同民族的人之间的相遇——塞浦路斯人和土耳其人之间，基督教徒和穆斯林之间，女人和男人之间。

或许《荒谬》所作的最瞩目的挑战，对占主导地位的民族叙述潜在的最激进的颠覆，是表现在爱娃图西雅发现自己怀孕时狂喜，而那个土耳其士兵也知道爱娃图西雅怀孕这个事实。结果，她不再夜晚去和她的情人相会，而且试图避开他白天那注视的目光，在村内专挑后街和远离大路的小径活动。当土耳其军方下令“搜查武器”（“但任何一个人都知道他们不是在搜查武器”），爱娃图西雅所居住的居民区的希腊裔塞浦路斯住户，都被赶出他们的房子，到一个广场上去。那时，爱娃图西雅感觉到那个土耳其士兵“凝重的双眼”，“从远处注视着她，眼睛里藏着一种像一个受伤的野兽那样的无助的屈辱”（25）。尽管其他住户的家都被弄得一片狼藉，可当爱娃图西雅回到她妈妈的家里时，发现她们的家“丝毫没有被动过，钥匙（还）挂在门上”。被来自她自己的种族宗教社群的男人所拒绝，被她自己的家庭所抛弃，怀着她的土耳其（或土耳其—塞浦路斯）情人的孩子，对土耳其军队进行搜查的叙述，爱娃图西雅过度悲情地以描写年轻妇女的嫁妆被扔得满街都是作结。

意识到她自己怀孕后，爱娃图西雅被促使重新思考她以前所认定的“自己内在的死亡”：

> 既然她不再活着，这又是如何发生的呢？这个全新的生命是从什么地方开始孕育的？……所以最终还是有希望的，即使是对她来说；她能够等待；它给了她一些有所坚信的时光。（24）

但也是她母亲的房子没有被搜查这件事使她“下决心去拒绝一切”。

她要拒绝自己的心；那是她为自己重新获得的生命所不得不付出的代价。(26)

不幸的是，但也并非令人吃惊的是，她所要拒绝的“一切”——“她自己的心”——正是那个土耳其士兵，还有她和他之间的关系。作为对付占主导地位的民族主义叙述对于其他不同叙述方式的遏制[11]，故事采取了一种触目惊心的策略。在故事的结尾部分，爱娃图西雅与她那个情人、现在又是她孩子的父亲的土耳其士兵最后一次相会时，用一把花园里用的锄头将他猛击致死。如果我们考虑到，这篇小说企图动摇那些占主导地位的民族主义叙述所划定的那些界限——关于女人和男人，塞浦路斯人和土耳其人，欲望和压抑，而且更为重要的是关于塞浦路斯社会本身的情况——那么，那个残暴的故事结尾实际上是《荒谬》这个故事策略上的必然需要。通过这样一个结尾，在处理一个塞浦路斯女子和一个土耳其士兵之间的边界时潜在的破裂性问题就大大减弱了。

然而，也就是《荒谬》那血淋林的结尾，把读者带回到贯穿整个叙述的异常激烈的意识形态斗争中去。在这一点上，关于土耳其士兵的死亡的叙述，其实是有暗示意义的。当爱娃图西雅猛击他的时候，他没有叫喊，只是跪了下来，伸出他的手，爱抚着她隆起的腹部。然后，他无声地滑倒在地，死去。爱娃图西雅没有逃离现场，把他的血淋林的身体留在身后，相反，她为他行了葬礼：

她站了一会，看着他躺在她的脚下。然后她从院子取来水，将血从他的脸上洗去。她将他的身体摆直，将他的手臂交抱在胸前，就像她曾经看到他自己做的那样。她拿

起了那把锄头，挖向潮湿的泥土。(27)

第二天早晨，爱娃图西雅在她母亲的病床前俯下身来，许诺了几个月来她母亲一直求她做，而她一直拒绝做的事情：

我会去找那个土耳其司令官让他安排我们的证件，然后我们就可以离开。好吗，妈妈？(27)

至此，对于边界的跨越和《荒谬》本身——尽管是含混的，含蓄的，并受到占主导地位的民族主义叙述的冲击与侵害的——最终得以完成。从字面上来看，那个从暗影中出现的、成全这个不可言说的故事的土耳其士兵，被抹去、打倒、埋葬了。爱娃图西雅和她的母亲将冒着危险和带着商议的可能性，逃离她们的家，到塞浦路斯未被占领的安全的南方地区避难去。爱娃图西雅暂时在塞浦路斯的民族主义的希腊裔塞浦路斯叙述中，重新演绎她的角色，故事结果是（幸与不幸）还存在很大的争议——即使是对她自己来说。如果要把她的角色放入占主导地位的塞浦路斯民族主义叙述中去，她毫无疑问的会被写为一个未婚的女子，怀了孕但也情有可原，因为她怀上了一个希腊裔塞浦路斯人的孩子，而那个男人为反抗土耳其入侵而死去。这样，对于她自己和他人，爱娃图西雅就不会处在这么一种妻子不像妻子，母亲不像母亲的尴尬境地，她就能完成至少其中的一个为人承认的角色。但是如果爱娃图西雅是一个将为人母的角色，那么，她也是一个无助而无辜的受害者。她可以得到一个被社会所接受的作为母亲的角色，与此同时，另外一种不可思议的、不合逻辑的角色被彻底排斥了。

除此之外，《荒谬》又能如何结束呢？因为，这个不可言

说的故事，在占主导地位的秩序下，的确是荒谬的，不合逻辑的。《荒谬》以一种模棱两可的、被冲淡削弱的、本身带有矛盾心理的方式，参与了占主导地位的塞浦路斯民族主义叙述，它指出了官方叙述中的自相矛盾的缝隙所在，进行了探索，并重新处理。我们所说的重新处理正是指故事企图讲述一种越界，一种暂时的对边越界。这正是一种飞逝的短暂的可能性——去挑战和超越占主导地位的空间组织。

《荒谬》这个故事里，这种越界发生在一个女性身体的生育空间，这种描写是别有寓意的。[12]一方面，这种空间建构与它跟爱娃图西雅作为母亲的关联性，很难说是对主导的性别角色的越界。对女性身体的利用都大同小异——至少从它是生育场所来说。但是爱娃图西雅的叙述力量——尽管是以一种很奇怪的方式获得的——本身是值得注意的。她是否以一种不同的方式在利用她自己的身体（还有作为她的情人的土耳其士兵的身体），去建立、维护而最后又结束一个跨越种族、国家、宗教界限的关系？她对自己的身体和欲望，的确能够加以操控，尽管这为她的欲望对象带来血淋林的后果。尽管如此，她那还未出生的孩子会是一个不可思议的“跨民族主义”的小小产物——一个不是建立在强奸的基础上，而是建立在欲望、引诱，还有，或许可以商榷地，那就是爱的基础上。这个产物的代价是高昂的，土耳其士兵那血淋林的尸体就毫无疑问很形象地证明这一点。然而，即便是他们关系的残暴的结尾，看起来好像在支持一种占主导地位的民族主义的解读方式，然而，她被土耳其士兵所吸引，她对他的欲望，甚至是爱，同时又在反驳那种占主导地位的民族主义的解读方式。

当我是个小孩子，我不知道她是否是希腊的

——那只我们希腊邻居的猫。
有一天我问妈妈
是否猫是土耳其的
而狗是希腊的。
狗总冲着我们的小猫咪们汪汪叫。
几天以后
我看见我们的猫
吃掉了她自己生出来的小猫咪。

梅赫梅·雅森（Mehmet Yassin）
《我们自己的猫的神话》（1985）

有容许另外一种秩序的生育吗？容许出现女性的欲望和性的能动性，容许生育的能动性？容许重新考虑“民族”的界限，重新考虑什么是这些界限所遏制的和排斥的？容许持这样一种观点，即易受强暴的/受强暴的女性并不是为了民族而存在的、属于民族所有的生育场所？爱娃图西雅那不合逻辑、不合常理的故事，对这类问题作出了引人深思的响应，即便没有给出答案。她以一种奇怪方式获得的力量——受局限的、妥协的、不完整的——很清楚跨越了民族和性别的那“纯洁”和“完整”的界限。她的故事和叙事暗地里打破了不可强暴的女性与不可践踏的国家之间的等式[13]。在这个越界和打破的过程中，她的故事也带出了其他的故事，不管是虚构的还是非虚构的。爱娃图西雅的故事暗示，值得争议的不仅仅是对于女性身体的强暴，还有是强蛮地剥夺不同性别的人的社会能动性与力量的现象。强奸的暴行是在某一种事物的秩序中发生的，即女性是纯洁、道德的、没有力量的；而男人则是不纯洁、富有侵略性、有力量的。正是在那样的一种语境中，爱娃图西雅的

故事——她对界限的议商（negotiatiorrs）——还有故事的叙述，得以进行。她进入了那“不纯洁”的、“被玷污的”夜间区域，暂时将代表纯洁的耀眼的白色和排斥这种行为的叙述甩在身后。在“黑暗”中，她是自己的欲望、身体和性行为的积极活跃的施动者（agent）。

她故事的参数极其清楚地表明这决不仅仅是一个孤立的问题，不仅仅是某一个女性的自主和不可侵犯的问题。爱娃图西雅所生活的那个社会的定义和行为方式本身存在着危机。如果我们得出这样的结论，爱娃图西雅的行为荒谬与不合常理，将会被纳入到新的可接纳的界限中关于母性、祖国、民族、生育的主导叙述，然而，作为叙述者的爱娃图西雅，还有作为读者的我们，都知道个中仍然有一个关于越界的故事。

总而言之，或许没有必要指出以下这一点：叙述中描写的强暴并不是塞浦路斯妇女被入侵的土耳其士兵强暴这个事实。它不是——带有“人类学现实主义”的文学叙述的合成品——历史事实某种直接、必然、没有任何处理地在文学上的反映。外国入侵和占领并不会必然地、“自然而然地”导致大量的以女性强暴为题材的文化和文学叙述作品的出现。在 1974 年以后的塞浦路斯小说中，强暴题材的故事仍然占有重要位置，这跟这类题材的故事在其他社会和文化中并不显得那么重要有关。虽然即使性别和性不可避免地会和民族主义联系在一起，却不一定要突显强暴作为“民族故事”。

我想要指出，在 1974 年之后的塞浦路斯关于强暴的小说，并不单纯是、也并不完全是历史现实中强暴事件在文学上的呈现。事实上，这些关于强暴的小说，是有关激烈矛盾的社会和政治关系叙述的一种（具有潜在解构分裂作用的）标志物。这些激烈矛盾的社会和政治关系指的是：塞浦路斯社会内部的希

腊裔塞浦路斯人和土耳其裔塞浦路斯人之间，男人和女人之间，还有塞浦路斯与它的地中海沿岸的邻国之间的关系——当然包括希腊和土耳其，也包括中东国家。而且，这些关系都染上了很浓重的性别色彩——这里所说的性别是社会的产物，并不仅仅是生理差异的结果。那么，关于女性强暴的叙述，所展现的形象和故事并不单纯是一个“女性的”故事。它同时是一个社会的故事，一个政治的故事。这一点在阿布拉米杜的小说《荒谬》中有所暗示，因为，即使它没有直接表现对女性的强暴，它却是以强暴题材的小说为蓝本的。然而，在讲述穿越性别和民族界限的过程中（不管这些界限是多么深地被刻定），《荒谬》把女性的被强暴重新放在一个对社会和民族的权力和能动力提出质疑的位置上，而不仅仅把它看做对女性身体的施暴。这里，对于强暴的表述便无可避免地和对于民族和宗教、文化和语言的界限的表述联系在一起。这样做，并不是要就此抹杀历史事实中强奸（和入侵）的残暴和暴力行为。但它想暗示，1974 年之后的塞浦路斯叙事并不是“现实”经历的单纯复制。而且，它还想指出，关于女性被强暴的形象、描写或者故事，所表述的决不仅仅是“女性被强暴”。毫无疑问，一个侵略力量的进入——不管是民族的，还是性的，都的确是故事的组成部分。但，同样重要的是，故事同时还要表述的，是关于非强迫性的女性能动性，关于女性对自己的身体、性、生育和同样重要地对于社会位置的操控的性的、政治的和民族的问题。

将女性身体叙述为纯洁和被强暴的国家的场所，叙述为跨国的母性生育场所，当然是一个模棱两可的姿态。它试图赋予女性永恒的、生殖力旺盛的、给予哺育滋养的形象，而且，女性是能够给予“自然”抚慰的生殖场所。然而，在这些文本

中，那些关于对女性身体强暴的叙述，又同时试图通过展现矛盾，和暴力的描写，将女性身体叙述为民族的场所。许多1974年后的塞浦路斯故事的叙述中，这些内在冲突的形象建构一种社会和文化的话语时，标志着一种威胁，以及一种希望。但如果那种叙事的确是一个模棱两可的姿态，那么，它暗示着超越民族界限之外，仍有一个未曾讲述的故事。然而，目前来说，这个在爱娃图西雅夜半穿越边界的寂静黑暗中被讲述的故事，只能是“荒谬”的。

注　释

在这篇论文的成型过程中，曾以不同的题目在以下场合发表：1990年MLA会议，题目为“扰乱篇章：叙述，秩序，性别”；米而瓦克的威斯康新大学研讨会“错位：关于文化身份的疑问”；欧柏林学院；加州大学伯克利分校。我感谢组织者杰克·博雅斯（Jackie Byars）（华纳州）、安洁里卡·巴玛（Angelika Bammer）（爱莫瑞）、阿诺丁华内·尼得哈木（Anu Digwaney Neodham）（欧柏林学院）、弗郎西雅·麦西耶罗（Francine Masiello）（加州大学伯克利分校），还有参加那些研讨会的观众所作的评论和建议。

[1] 芭芭拉·克鲁格：“什么是高尚的，什么是卑下的，谁又在乎？”（“What's High, What's Low-and who cares?”），《纽约时报·周日版》，1990年9月9日。我很感谢杰夫·沙兰（Jetf Shalan），是他将这篇文章给我看，引起了我的注意。

[2] 戏仿的文学意义值得重温。如果我们首先想到的是亚里士多德的关于戏仿的定义，即它是为达到嘲弄和喜剧的效果所进行的模仿，那么我们还应想到，戏仿还是如欧里庇得斯的戏剧所表现的，“唱出歌的弦外之音”，曲折的表达，晦涩的暗示。

[3] 琳达·何切恩（Linda Hutcheon），《后现代主义政治》（*The politics*

of Postmodernism）（伦敦，Rontledge，1989），1—2。

[4] 罗勃·威尔森，“后核时代的后现代：作为核网架的景观”，（“Postmodern as Post—Nuclear：Landscape as Nuclear Grid)”，收入《伦理学/美学：后现代位置》（*Ethics/Aesthetics：Post—Modern Positions*）一书，编者：罗伯特·麦瑞尔（华盛顿，D. C. Maisonneave，1988），162—92。

[5] 这个短语当然是弗雷德里克·杰姆逊（Fredric Jameson）在他的“后现代主义或晚期资本主义的文化逻辑”（“Postmodernism or the Cultural Logic of Late capitalism”）一文中说的，（*New Left Revien*），146（1984）：53—92，还有他近期的一本同名的书。但是后期资本主义/后现代性和后现代主义之间的关系并不是就那么轻易地紧密相连的——这种联系是更加莫衷一是的，复杂的，和值得人深思的——文本和文本外的关系是前者是后者的“现实主义”的反映：后现代主义是后现代性的文化逻辑，是后现代性的（悖论的）“现实主义”反映。

[6] 这项法案的模棱两可使得近年来关于堕胎在塞浦路斯是否是合法行为的辩论日趋激烈，比如可以参见塞浦路斯周报（The Cyprus Weekly）（1989：12月1—7）的“增长中的堕胎行为”。

[7] 玛丽亚·阿布拉米杜，《荒谬》，刊载于《最后的分离》（O Teleutaios Horismos）（Leukosia：Kypros出版社，1979）。

[8] 字面上，她的名字的意思是“好运”。

[9] 这里她的故事里的阳光是和她注意到的照在那个土耳其士兵手上的月光相对照的。

[10] 比如说，直到1989年至1990年在塞浦路斯还流传着这样的卡片和海报：在一面蓝白旗子后有一个金色的花环。国旗是希腊的，并非塞浦路斯的，在旗子上印着这样一句话（就像一个假期问候什么的）：“在地上平安”。国旗下面，是更小的字母：“塞浦路斯—自由—希腊”。

[11] “……故事开始了，它也必将结束”，爱娃图西雅说道。

[12] 在1974年后的塞浦路斯文化和社会情景中，女性身体作为这种越界的场所，并不是只有阿布拉米杜的小说才这样写。这点恰恰表明了这个类比并不是一个孤立的文学现象，它是一种占主导位置的社会隐喻。

帕诺斯·依奥尼德斯（Panos Ioannides）的小说，尤其是《制服》（*Oi stoles*）和《看不见的那一面》（*E atbeate opsc*），或者是克里斯拖斯·哈特孜巴巴（Christos Hatzipapa）的小说《蓝色风信子的颜色》（*To cbroma tou galaziou iakintbou*）都是在这方面尤其突出的作品。

[13] 如果要讨论其他事实上采用相同模式的塞浦路斯故事叙述，可以参见“新鲜的利马豆及其他的被占领的塞浦路斯小说”，《人类学和文学研究》（*Anthropohgy and Literary Study*），瓦尔·丹尼尔（Val Daniel），杰夫·派克（Jeff Peck）编辑（即将出版）。

10. 滴血之喻与平常事物的其他寓意[①]

◆ 普洛宾（Probyn，Elspeth）著
◇ 黄逸含 译　陈顺馨　薛翠 校

没有什么比搬到另一个国家居住更令人觉得自己是那么愚蠢。我不想把这段我希望是有时限的经历写成更似悲剧的故事，但我感到把自己置身于日常生活的喧嚣中是那样愚不可及。我所遭遇的一些文化事物和践行跟我的英式童年的记忆是那样令人沮丧地相近：洗洁剂的瓶子是线条简洁的磨砂塑料而非美式的线条繁复的透明塑料；在海滨从一位叫我“宝贝”的年长男人手上获得一杯热甜茶。当熟悉的事物感觉上渐远时，陌生的事物变得切近：从我的舌头可以最清晰地听到一种文化上的混乱状态，因为我总是拿腔作调，在本没有长元音 a 的地方试图加上这个音。

简言之，从魁北克搬到澳洲，对我来说像是参加一个密集的课程：平常事物（the ordinary）有时可以巍然耸立；不是变得异乎寻常而是让人感到厌烦——而让人感到理所当然的事物是不会这样的。鄙见以为，这对一个研究文化的人而言，是非常有益的经历，甚至也许该变成所有从事文化研究的人的必

① 原文为 Bloody Metaphors and Other Allegories of the Ordinary，收入 Kaplan，Caren eds.（1999），*Between Woman and Nation*，Durham and London：Duke，pp. 47—62。

修科——就像在全国识盲日（National Blind Awareness）里蒙住双眼四处行走一样。从一个自己研究并生活了多年的人文地理环境移居到另一个环境，而且是一个依赖平常事物的自明性来得到自我肯定的环境，此举让我怀疑自己的受虐倾向已达到相当程度[1]，但那是引起我兴趣的一种平常性。刚来这里不久，我就被行动中的平常性的例子迷住了。我阅读人们对弗兰克·莫豪斯（Frank Moorhouse）评论澳洲文化媚俗所产生的反响；收听电台电话节目中被鲁珀特·默多克（Rupert Murdoch）激怒的普通澳洲人的讲话（默多克在声明放弃公民权之后长期介入国家事务）；我思考那个针对“长杆罂粟”的社论卡通，还有试图搞清在服务行业中人们不断重复别人的名字，是出于全国上下对平等的执迷，抑或不过是个优美的姿态。

如果说我在这里的讨论与澳洲没多大关系的话，身在半个地球的距离之外，倒有助于澄清和重新梳理我希望提出的一些观点，因为我的论题是魁北克（Québec）如何经常穿上性别和性的隐喻出场。因此，我一直思考的问题之一是，不同的国家权力将什么纳入平常的范畴。在这里我援引韦氏字典关于“平常”（ordinary）的两条定义：一是指日常所理解的“可预期的事物”；其二回溯至字根“ordo”（天主教会记载每天的礼拜仪式和全年节日的教会历书），指“拥有或构成直接或原本的法权（jurisdiction）……属于这种法权”。由此我感到“平常”（ordinary）这个词具有双重复合的含义：即根据他们与一个原本的法权的关系而集体构成的一个组群所预期的事物。同时，法权也让我们想起权力行使的空间和它行使的方式这两个问题。平常会强求一种分析文化的特质的模式，这种模式需要对研究对象最内在的归属性层层剥开。至少就我而言，很难设想处于一个文化现实之外而去研究这个群体或民族视为平常的文化实践与话语。

这无疑是一种有局限的研究立场，因为它不仅处在平常的边界上，同时又以迥异的关系趋近于这个边界。但正是这种局限性给我一种定位于民族梦想的批判性实践的启示。或如福柯（Foucault）所言："梦的历史的人类学意义教诲我们，它不仅是对世界先验性的揭示，而且还是这个世界的本质的调整，而这个本质是困在其物质性元素之中的"（1994，88）。

不同秩序的民族梦想都将呈现为单一的形象。如同根·莫里斯（Meaghan Morris）在她的文章《在海边》（"On the Beach"）中所述："时至今日，一个关于民族性（nationality）的问题仍旧会被框定在白种男性的平常状态（Ordinariness）这样的图景之中；也在今天，一个处于混乱状态的主体可能会被不偏不倚地描述为：'像无头土鸡一样团团转'"（1992，452）。如果说这种表述已经抓住了我有些时候的感受的话，那么，更重要的是根·莫里斯的论点帮助我思考魁北克民族（Québécois nation）当前的身份定位问题。她的文章将民族形象（"平凡的澳洲人"）与某种程度的物质特性（materiality）之间的相互关系进行问题化处理，这种物质特性反复出现在该民族常规的可预期的声明、形象及词汇用语等方面。在这个基础上，我为自己设定的批评任务，就是处理那些凌乱地散落于民族表述蹊径上的碎片，从而找出民族用以建构其自身的各种可触知的方式——从而设问，究竟是什么和是谁成为某个特定政权的预期人物。

在当代文化理论多个扭结（twists）中，其中一个是有关民族的。似乎当民族作为观念重获凸显时，其物质特性以及其要求的和作为概念应该加以描述的平常性，都被遗忘了。例如，本尼迪克特·安德森（Benedict Anderson）指出，民族是被想象而存在的，这已成为陈腔滥调了。然而，更有趣的是当

安德森无意间谈到民族与性别时，他却提出一个对比的读法："作为一个社会文化概念，民族性的正式普遍性在于——每个人在现代社会都能够、应该、并且实际上会'有'一个民族性，就像他或她'有'一个性别一样——相对的是其具体表现的不可改正的特质"（1983，14）。在尊重安德森这个论点的重要性的同时，我要追问的是，究竟是什么和是谁被选定为具有这种普遍性的？身为一个女性主义者，我很难不感受到，妇女再次在社会性别的伪装下被推上前，作为普遍物质性的根据，而民族却作为一个抽象概念漂浮开去。事实上，如果不是民族似乎不免要披上女性化的隐喻，把实际社会范畴中的性别视为一种普遍状态，实在是一种悖论。

然而，如果一个抽象的"她"能够表达民族（尤其是小民族）的一般理念这个看法是相当普遍的话，那么，生产某些民族的在地（local）情况却经常会扰乱这种普遍性。在澳洲，根·莫里斯引述唐纳德·霍恩（Donald Horne）的看法："澳洲的形象就是一个穿着开领衬衫严肃地享受冰激凌的男性。他的孩子在身旁"（Morris 1992，451）。她接着讨论这个在海边的男人起到某种时空意象（chronotope）的作用，促使我们"从变量关系上思考时间与空间范畴在文化上的相互依存。"（460）假如，像根·莫里斯所述，正是这个在海边的平常白种男性的形象体现了澳洲民族主义的时空关系的话，那么，在词源学意义上，"平常"这个词本身已经带有某种空间感，它决定了事物的可预期性的限度。我对魁北克的一部分迷恋，可能正在于不平常的事物如何惯性地联系着有关起源的滥套故事，这种起源的法权地位来自持有特权的伤痛（la blessure）和妇女的隐喻。如同米切琳·坎布隆（Micheline Cambron）所讨论的，魁北克人主流的民族主义话语是怀旧式的，"每一选择都是一

种损失，并且，虽则痛楚，拒绝选择竟然是不可想象的……一种分裂……一个‘无法愈合的创伤’，一件（民族）良心上的‘恨事’”（1989，186）。

运用性别化的术语引证民族的做法已经很普遍，我在这里想做的是指出有关的一些方式，这些方式在把极为美好的民族形象比喻为女性时，是作为平常事物处理的。这些方式规定了什么可以被视为魁北克人的特点（一种有效的容纳与剔除的策略），也同时显示社会关系的另类观念是可以期待的。简言之，我想提出一种分析民族的方式，这种方式采用一般的隐喻作为集体争取可以接受和视为平常的民族内涵的根据。例如，在加拿大和魁北克的语境中，有一种双重女性化的隐喻在产生作用：第一重是惯性地把魁北克表述为被冷酷又暴力的丈夫（加拿大）虐待的妻子；第二重是把英语区的加拿大习惯地描绘为面对美国这个庞然大物而没有自卫能力的女性：象可怜的猎物海狸相对于捕食中的鹰一样。这个隐喻化过程因加拿大和魁北克不断要求分居和离婚这样一般化的修辞而进一步膨胀起来。因此，引用这些隐喻时通常指向一种深层的意义，那就是一种由民族、女性特质与脆弱之间的静止对等关系所固定的意义。在进行隐喻分析之外，我想指出一种以滴血伤口（bleeding wound）作为时空意象的运作方式，这种方式也将女性的性（sexuality）进行操作，而这种操作被视为一种构成魁北克民族性的时空联系的有利模式。用尼采的术语说，经世世代代的使用之后，隐喻已成为民族性想当然的装饰物的一部分：“在一种诗意和修辞化的过程中变得密集，又经变形和美化，并且在长期使用后似乎跟民族的关系更加固定、典范化和有其约束力；真理成为人们已经遗忘它们是幻象的事物的幻象；被用滥的隐喻”（1972，5）。一个独特的、历史性的、民族的特殊性

就这样被归纳了，其独有的条件所产生的可能性通过性别的隐喻而被普遍化了。可以说，我们必须干扰这些话语的模式，这是极为重要的。这些隐喻引入的对等的做法容许了各种形式的暴力的平齐过程（generalization）。无论是将魁北克人的语言法则简单类比为纳粹德国的政纲，还是把严格限定的称号例如大屠杀（特指二战期间纳粹对犹太人的大屠杀）与完全不同的情形联系起来的方式，都使得隐喻修辞容许了一种快速的贴标签行为，并阻碍了对具体民族政权作必要而切实的分析。虚空的民族无处不在却又无处可在；随着性别观念被极端利用，将民族比做女性等于掏空了其历史生产的物质证据。

为便于使论点具体些，我回到魁北克的情况来。就我活在伤口之内的经历来说，由于魁北克不断地以不确定的步伐，向着独立建国的全民公决迈进[2]，我突然觉得“溃疡”——无生命威胁但却长久地使人烦恼之伤痛——也许是个更恰当的隐喻。然而，不同写作类型的作家回到的却是那个伤口：从弗雷德里克·杰姆逊（Fredric Jameson）概述魁北克最杰出的作家之一胡伯特·阿奎因（Hubert Acquin）的散文特征的文字——“一种俗丽的外表……一个裸露着的伤口所留下的污迹”（1983，216），到阿瑟·科洛克（Arthur Kroker，1984）那把加拿大和魁北克受到法国、英国和本土民族的帝国统治，描写为在历史上留下滴血的伤口的精彩描述。“民族”作为一个伤口从未完全愈合过：当郊区发展计划决定在莫霍克人（Mohawk）的圣地奥卡（Oka）开建一个高尔夫球场几乎导致了一场内战时，疮疤被揭开了；当西部加拿大“红脖人”（rednecks）[①] 在鸢尾花上跺脚时，伤口上的皮肤被磨得见血肉了。

① 编者注：“红脖人”指的是北美洲颈脖晒得红红的贫苦农民。

还有，对于许多住在魁北克省外的加拿大人来说，拥护分离主义的魁北克集团（Bloc Québecois，女王陛下在加拿大议会众议院中忠诚的反对党）是加拿大民族精神的计时炸弹。

使用机敏的言辞就领土问题发言，尽管沉闷而冷漠，通常会被外人看为是安全的。但是，这些言辞却情感地和历史地显现了使魁北克和加拿大发展到今天这种殖民状况的各种力量。如果我们从政府声明到街头涂鸦的任何方式中，看见这些言辞在产生作用的话，这里，我则特许自己相信，电视影像推动民族性别化的各种方式，深刻地威胁着人们对性别和民族的认知。

要理解在魁北克被视为平常的事物的不平常性，必须了解魁北克社会的一大特征，那就是本土制作的电视节目占有主导地位。尽管已被纳入北美流行文化的网络，魁北克仍然通过文化制作互联网络不断生产其“与众不同”的文化，而这些制作是由政府机构资助，也得到一些积极参与当下文化遗产建构事业的私营法语系统商业机构的赞助。此外，有研究和非正式民意测验发现，法语语系魁北克人都极度忠于法语流行文化，并且实际上选择本地制作的节目多于外来节目，例如法语配音版的 Melrose Place。正如我的一些同事曾经阐明的（Allor 1993；Saint Jacques and De la Garde 1992），魁北克文化景观以生产和消费这两个层面上的混杂性（métissage）为标记。一方面，魁北克的电视剧把小说家、体育记者、剧场演员和导演、电影和电视演员都拉到一块，而当地的硬件连锁店、画廊与面包公司都以赞助这些电视节目为荣。[3]在消费的层面，由于魁北克的文化圈子不大，电视观众很容易跨越多种文化形式和制作与喜爱的演员保持联系。况且，魁北克明星保有某种“亲近观众”（“down-home”）的作风，电视观众可能在当地的

酒吧里撞上他们（我曾碰到一个人，以为是自己从前的学生，却发现他是个著名演员，这种事情也可以令人很窘的）。

如果说文化制作的混杂性是编织魁北克独特之处的一条线的话，那么，无处不在的历史剧就抓住了魁北克某些落后和进步的状况（le va et vient）和成为一个完全现代和正常的国家的民族渴望。数之不尽的电视剧集果敢地返身于过去，鼓励着一种关于魁北克的过去、现在和未来的大众叙事，这种叙事在目的论意义上，无疑是现代主义的，如果不是被过多的文本内容重组了民族的取向的话。相反，如果黄金时段的电视节目强制性地围绕建国过程中的女性比喻，从其他社会潮流的语境来看，这个隐喻可能变得有威胁性。换言之，如果以女性隐喻民族的运动通常取代了实存的女性在历史中的位置的话，那么，女性在魁北克社会的社会和历史力量则重新引导这场隐喻运动，并揭示出在建构魁北克民族的过程中女性特定的物质作用。此外，民族的女性隐喻展示在魁北克观众面前的同时，与流行文化中魁北克民族建构的男性再现的缺席配合得天衣无缝。例如，当知名剧作家米切尔·特伦布雷（Michel Tremblay）被问及为何他的剧中没有男性角色时，他回答道："因为魁北克真的没有男人"（Schwartzwald 1991，180）。[4] 因此，同样，在十分常规的层面上看，围绕或通过女性组织起来的魁北克的再现似乎已广为接受，以致没有引起学院或公众的批评。

也许由于我受到立场上的限制，我不断注意魁北克形象的单向性，而现在则转向揭示民族、性别和性的标准形构的电视文本。我引用的文本应被视为融入魁北克人日常生活的模板，如果我突显了它们，那它们也只不过是正在编织的社会想象（imaginary）的断片而已。我要从《舒哈域》（Shehaweh）开

始，一个在“加拿大电台”（Radio－Canada）[5]黄金时段播出的历史剧。这出戏由吉思·鲍德温（Jean Beaudoin）执导，玛丽娜·奥西尼（Marina Orsini）主演（她在无数电视剧中出现，并为本地一间药房连锁店拍摄广告）。这个剧集倒置了惯常的殖民化方向，其表述再生产着一种“未被任何国家占领的原始土地”（terra nullius）的意识形态。这个版本以白人到来前的日常生活全景作为开场。在数分钟内，我们看到场景从田园和原野转向描述最早的原住民（First Nations）之间的暴力，然后是一个白人男人如命运安排一样地到来。他的旅程始于印第安广漠的生活空间，经圣·罗伦特（Saint Laurent），到达玛利城（Ville Marie，现在的蒙特利尔），然后应该是沿河流而上，穿过海洋回到法国。这段截取的历史是通过一个休伦族（Huron）小女孩的角色讲述的，一个法国亲信把她绑架到法国皇家宫廷，让她在被送回新法国省（La Nouvelle France）前接受“文明”的洗礼，以便回去后向她的族人传授帝国的好处。剧集以一个很长的全景镜头摇拍一个休伦村庄作为开始，拍摄的主要是妇女的家务劳作，随后焦点转向一个小女孩舒哈域（Shehaweh）。她弯腰捕鱼，发现自己双腿间流血。村庄里的女人聚集到她身旁，操着没翻译的休伦语安慰她，应该是告诉她做女人的事情。画面持续数分钟后镜头切到敌对的异族武士的到来（他们大概像莫霍克人，虽然并无说明这类本土民族的确切身份）。舒哈域随即被带走。但随着法国捕猎者战胜了武士并拖着她到玛利城时，更不幸的命运在等着她。整个开篇进展舒缓，从田园牧歌般的乡村场景到法国人群魔乱舞的场景；当舒哈域在挣扎和尖叫时，镜头淡出将尖叫声带入下一场景。

至少可以说，这个以扰乱人心和怪诞的方式讲述的帝国与

各民族互相接触的故事，构成了现代魁北克叙述的基础。从大腿间的第一滴经血到法国（深入加拿大印地安族的）猎人（courrure-de-bios）的暴力，舒哈域的形象可以被解读为不同民族团结起来的充满同情的描述。前景中的暴力行为，按照一套殖民主义的编码系统，无疑是剧集讲述的历史生活中必不可少的组成部分。然而，就杀害土著人这个情节的处理来说，这个剧集并没有用实录的方式，反而显示出一种倾向本地人接受法国征服者（这些征服者后又被英国人同化）的同化的姿态。就当今的民族看来，这种同化是一个该谴责，但不可避免的既成事实。进一步说，这个剧集极力为自己提供一种解读，那就是原住民在一种“无法愈合的伤口”的民族主义修辞之下，被纳入法国征服者的管辖中。这是两个被压迫的民族之间相互怜悯的表演，而拍摄背景是壮丽的北方原始土地，这片土地早已盖上魁北克人的印章。温和点说，这是对民族主义的清晰宣言所持的一种模糊立场，依仗的是保留某些历史事实。此外，虽然剧集使用土话，而每一集都有一位老人作介绍（明显地打出赞助商贝尔加拿大公司的标志），但事实上扮演印第安公主的是白种意大利裔魁北克人（奥西尼家族）。

同样，我们可以参考一份美洲如何被欧洲人殖民的文献，这份文献与各种法语语系的人宣称一向拥有这片领土格格不入，而作出这样的声明包括魁北克、加拿大和一些原住民。作为魁北克人集团的领导，吕西安·布夏尔（Lucien Bouchard）说，魁北克的主权是一个不可剥夺的、从历史占有延续下来的权利：“这是必要的，因为我们是一个民族（a people），我们一直感觉是一个整体，也这样做着，我们居住在祖先几乎在400年前就已定居下来的领土上……我们拥有自己独一无二的文化、斗争的神圣遗产——法语——我们的官方语言和12代

人的忠诚与勇气”（《时事报》1995 年 11 月 4 日，B3）。

对殖民地的所有权作这样坦然的宣称可能会让人感到震惊，不过，我们还得把布夏尔宣言中那些充满英雄气概的言辞，放在魁北克操作的国家、性别、性和他性（otherness）这样的语境中加以理解，这是一种对边缘性（marginalia）近乎病态的愿望。尽管“边缘”（marginal）这个词听上去可能像个怪诞而过时的牢骚，用魁北克口音讲出来时，它仍会复制出一种认识论，这种认识论在可接受的历史、性别、性和种族的建构下而成为定论。这样，魁北克民族主义式的论争总是按照公认的老调进行：魁北克是个特定的文化，是个“独特的社会”，并以语言和殖民之间的对等关系为基石，以此证实魁北克在加拿大和北美的语境中是脆弱无助的。同样，正如我们在舒哈域的例子中所看到的，流行文化也把魁北克的独特性表现为边缘之于大多数或者是边缘之于其他边缘（一个属于他者的民族）、边陲之于中心、被侵犯的女性之于战无不胜的男性。

这种修辞上的调动可以说是安德森含蓄地接受了民族性和性别的“正常”对等的一种证明。但正如帕尔塔·查特济（Partha Chatterjee）强有力地指出的，我们必须不断地问“是谁的想象的共同体”这一问题，但我还要加上“是谁的性别”这一条。在他对印度、孟加拉反殖民民族主义的读解中，查特济提出了有关主权的计划（project for sovereignty）如何在两个截然不同的领域中得以实施：一个他称为外在的物质，另一个是内在的精神：“换言之，殖民国家是被排除在民族文化‘内部’之外的……如果这个民族是一个想象共同体，那么，正是这个‘内部’决定它的存在的。”（1993a，3）查特济作这样区分的原因是创造一种分析的空间，以处理非西方民族主义的独特问题。与安德森相反，他问道：“如果世界其他地区众

多的民族主义都不得不从欧洲和美洲所提供的现成的‘标准模式’中，选择他们的想象共同体的话，那么，他们还有什么想象空间可言?”(5)

但是，可能有一部分问题在于，众多的民族主义中都流于想象力匮乏、宁愿苟安于现存的已被接受的模式。尽管我发现查特济的论题很有启发性，我还是想引入女性主义的理论，向他的隐喻性假设：“内在/民族精神中心”与“外在/物质”这样对立的空间二分法提出疑问。也许从一些实例看来，在一些殖民历史情况中，不同的精神形式确实曾抵抗彻底的文化兼并，但这也让人想起妇女作为“内在”如何被习惯性地掩藏起来，而男人就把自己描绘成“外在”地保护民族的人。在魁北克的例子中，这种性别化的民族刻画看似错置了，事实上情况却是如此。又或许是魁北克的民族主义希望二者兼顾？因为很清楚，民族的外在或多或少已经稳定，并已被作为法语区而确定下来：在物质层面上，位列前五十名的商界人物几乎都是法语语系的男人，但关于民族内在的、“精神的”话语，却仍然以性别化的边缘性——也即女性和脆弱所构成。虽然这也许适用于某些魁北克的民族主义话语（基本上，借用澳洲的一个说法，这也成为一种可称为文化“呼喊”的样式），但是在转入下一个例子时，我们可以看出女性隐喻的寓言性力量也可以戳破传统的民族内外的划分。

以女性主义历史剧为招徕的《卡莱布的女儿们》（Les filles de Caleb）也是由鲍德温执导的，在“加拿大电台”播出。该剧是魁北克制作的有史以来最成功的电视剧之一，每集都吸引350万观众（占法语区总人口的四分之三）。故事围绕两个我最喜爱的主题展开：马和教师。女主角艾米莉(Emilie）是一个独立的中学女教师，20世纪初她独力支撑着

大家庭的生活，而丈夫奥维拉（Ovila），不是出去喝酒，就是去北方打工，或是又喝酒又打工。剧集播映到一半时，出现一幕撩人的场景，那就是艾米莉和一匹配种马同时出现在一个场景中：远景拍摄的是母马正不断交配，然后镜头直接切到奥维拉从背后用鼻子轻触艾米莉的特写镜头，这制造了一种紧张的性张力，而这种张力却被艾米莉一个要献身做修女的妹妹之到来所打破。在魁北克相当封闭的、文本互涉的文化语境中，这场在晚上八点播出的戏引发了各种笑话，其中包括一个滑稽模仿，即让艾米莉主动要求奥维拉“像马儿们那么做”，而奥维拉表现得十足像一个乡下白痴，只是像马一样嘶鸣。影星奥西尼在接受加拿大国家英语广播电台访问时作了一些评论，大意是说：“人与动物之间的性交是美丽、自然的。”《卡莱布的女儿们》又促成了连续剧《布兰其》（Blanche）的制作。改编自阿莱特·库斯蒂尔（Arlette Cousture）的小说，《布兰其》把艾米莉的女儿布兰其做医生的愿望的破灭，等同于一个民族在历史中的诞生。用这种叙述来捕捉魁北克步入现代性的进程十分有趣。布兰其被麦吉尔大学（McGill University）医学院拒收后（她被魁北克的英语捍卫者麦吉尔大学拒绝，究竟是出于性别，还是民族，或是二者兼有，该剧故意把这一点处理得很含混），跑到魁北克西部阿比替比（Abitini）这个荒凉的地方当护士，并获得了声誉和成就，而阿比替比是拓荒者（Les colons）在战争中建立起来的定居地。

在民族主义话语中，我们或者会被引导到这样的一个说法去，即布兰其的职业生涯与现代魁北克的定居之间的类同，可以在民族与性别对等这方面找到事实根据。因此，这也可以引申说这些民族诞生的再现必须依赖女性形象，使得魁北克的民族身份可以确认为永恒的，与其他现代民族一样具普遍性。用

精神分析术语来说，“伤口”隐喻的突显有助于再生产魁北克的真理，即无法回避地、甚至负载跨历史任务地把现代民族国家带入具象征秩序的阶段。在勒内·莱维斯克（René Lévesque）不朽的名言中，魁北克的任务与命运被卷裹成为一体：“我们和历史有个正常的约会”（“Nous avons un rendez-vous normal avec l'histoire.”；“We have a normal rendezvous with history.”）。这句话是在1980年全民公决刚刚失败后一个动人的时刻提出的，它不但捕捉到目的论的动力，而且也抓住了不断围绕滴血伤口这个隐喻而提出的言说，这些言说的确构成了魁北克民族话语网络里不可或缺的元素。雅克·帕里佐（Jacques Parizeau）刚担任总理时曾经规劝魁北克要变得正常，之后我们就不断听到这句话的引述：只有在主权中这个伤口才有可能开始愈合。

然而，当这些话语上的转变反复见于许多有见识的、公认的把魁北克描述为时刻受到威胁的民族主义言说的同时，对女性的性爱修辞的庸俗重复，也揭示了一种在普遍的女性的脆弱性这个框框之外的情况。正是既具体又无处不在的女性形象的出现，使我返回平常性中去，这种平常性是民族政权逐渐灌输的，即使政权本身已被这种平常性所牵引：高度性化的魁北克人成为推动魁北克进入正常的动力。其结果是，作为充满欲望的女性民族形象十分显著，这为一些相当有趣的男性性别表述保留了空间。当民族与女性的这种性化关系，公开地将所谓正常的男人排除在外时，我们便不觉得奇怪为何男同性恋和魁北克民族形象变得泛滥起来。正如罗伯特·舒瓦茨瓦尔德（Robert Schwartzwald，1991）令人信服地指出的，男同性恋是五六十年代民族主义者钟爱的修辞手法，并广为流传，以解释魁北克人为何无能力决定自己独立与否。他们运用心理分析

中“幼稚的性”（infantile Sexudity）这一概念来做论证，天主教会及其神父（他们被称为“穿制服的人”）和联邦政府都被视为阉割真正魁北克男子汉的势力，是剥夺他们进入象征秩序及独立身份的力量。加拿大联邦主义者，不论是法语语系[像背叛者皮埃尔·艾略特·特鲁多（Pierre Elliott Trudeau)]还是英语语系的，通常都被称为“脂粉气的男人”、“菲菲”（fifis）或男同性恋者（fags）——一些阻碍魁北克上升到正当的民族异性恋阶段的人物。

这种绝对接受天主教教义、民族主义和性是正常的态度，可以见于任何重塑过去的作品。在《卡莱布的女儿们》中，遵从牧师关于女人，以及无数子孙后代使大地变得人丁兴旺（即为“摇篮的报复”）的训诫，艾米莉可繁育整个民族。不过，她从中得到的似乎更多是乐趣，而不是官方隐喻想要使我们相信的滴血之伤。在《布兰其》一剧中，她女儿逃离男人和牧师，向妇女宣讲避孕方法，无视天主教教义和被逐出教会的威胁。

如果说《布兰其》剧中的牧师是些道貌岸然之辈，在其他剧目中他们则有点滑稽。《蒙特利尔 P. Q.》，一个以 40 年代为背景的真正可以视为垃圾的肥皂剧中，有一个我喜欢的片段：有个牧师在梦遗中抚摸一只吊袜带（摄影机从上俯视拍摄）。在近期的连续剧集《怜悯》（Misericorde）中，修女做了同样的事。这一次，奥西尼与娜塔莉·马莱特（Nathalie Mallette，她在《卡莱布的女儿们》一剧中饰演艾米莉的妹妹）又联袂出现。剧情讲述父母希望女儿在魁北克新的世俗社会里向上爬，而她们则扮演反抗现代家长的修女。剧集以耶耶（yé-yé）或嬉皮时期的 60 年代为背景，描述了“静默革命”（Quiet Revolution）时期人们推翻教会势力的活动，这是魁北克从天主教

黑暗的统治期（la grand noirceur）转向通过斗争成为现代世俗社会的关键时期。这一历史时期是通过修道院两个修女的生活而表现出来的，这两个修女的其中一个把失贞作为生命的历史性任务。《怜悯》的作者［《卡莱布的女儿们》的体育记者雷让·特伦布雷（Réjean Tremblay）和他的搭档法比安纳·拉鲁什（Fabienne Larouche）］解释说，这个剧集的灵感来自一位已被免去圣职的修女向拉鲁什所做的表白："做爱后，我告诉他我是处女并且是个修女，那个男人答道：'作为修女，你的法式接吻棒极了'！（Tu frenches bien pour une soeur）"（Montour 1994，14）。

当艾黛特（Édite）修女以性交去表现"万福，玛利亚"时，如果不致过于草率的话，那么把她读解为魁北克现代性的隐喻大概会很容易。但使我更好奇的是那两个修女间交投的凝视。当娜塔莉带着渴望与蔑视瞭望时，她似乎更着意奥西尼的反应而不是吉尔多·罗伊（Gildor Roy）的行为（即使他是个著名的乡村西部明星，同时是舞台、影院和电视的宠儿，看着他是件乐事）。在魁北克语境中，互文关系很清晰：如果在《卡莱布的女儿们》中，立志献身教会的娜塔莉看着奥西尼进行玩马活动的话，那么，在这里就是奥西尼观看娜塔莉在轮船的厨房桌子上发生性行为（如我的一个学生所说，她确实磨亮了那张桌子）。可悲的是，艾黛特修女因那桩事而精神受创，最后当着全体正在祈祷的修女，从唱诗班的护墙上跳下去自杀了。

虽然我还可以列举其他形象，但我想回到这些形象所表述、并作为其中一部分的平常性问题上来。我反对学术写作和魁北克政治话语一定程度上把民族拔高与抽象化，我要论证的是这些形象引导我们达到阿希尔·孟比（Achille Mbembe）所

称的“后殖民权力的陈词滥调”。正是这些形象使魁北克将成为的民族（devenir-nation）“完全真实，它们不仅把这个民族观念逐渐灌输到目标人群的头脑中，还建构一个时代的想象，从而使它成为人民常识的一部分”（Mbembe 1992，2）。如孟比所论，是“什么构成了‘统治的艺术’这个问题引导认识论上的转移：放弃“抵抗/被动”、“保守/进步”这种“遮蔽我们对后殖民关系的理解”（3）的二元论，使我们走出传统的以性别为重心的二分法。例如，通常把女性作为文化传统的神圣守卫者这一点，已经很大程度上被女性快乐地享受性爱这个普遍事实所改变，并确实被描绘为魁北克的历史。

根据福柯《行为之行为》（La conduite des conduites）的统治术理论，尼古拉·罗斯（Nikolas Rose）和彼得·米勒（Perter Miller）论证道：“权力不是向公民施加强制约束力，而是‘使得’公民有能力承受一种规范性的权力”（1992，174）。在其他著作（Probyn 1996）中，我曾更充分地应用统治术（governmentality）的视角来分析现代权力的民族形式，在此，我想提请大家注意的是某种统治术的建构，这种统治术把女性性爱作为自我建构的民族政体的中心和平常部分。对于罗斯和米勒的理论，我尝试加以阐释：在魁北克，女性的性成为有特权的领域，不受限制和抑制，却变得平庸——为了建构对女性的性有所认识的普通公民。再者，在魁北克，这不仅是抽象的哲学问题，也是实际和日常的事情：如何生产拥有主权的公民，或更直接地说，如何让大多数人为争取独立而投票：一种工具性的实效。

在解读女性形象作为表达魁北克民族潜在和真实的内涵的隐喻之余，我建议可以将这些形象视为规划什么是某民族可接受的界限的寓言。尽管如此，在什么应视作国家的法权，与什

么是民族预期的和被预期的之间，这些女性形象始终摇摆不定。并非怀疑那种不断生产民族的各种力量的历史性，通过研究某些特定形象如何作为“平常事物”而被提出的，我们便能开始理解整个魁北克民族如何被转化成一个政府计划，为此我们常常听到人们把“成为魁北克”（le devenir de Québec）称为“一个社会计划”（un projet de sociétéé）。可以这么说，呼唤“社会计划”是近期在全省举行的公众集会的结果，魁北克党（Parti Québécois）曾希望这些集会能促使群众广泛支持立即的分离。然而，冒出的一个公众要求却是考虑女性和原住民的角色、土地权、经济、自由贸易、男女同性恋者的权利等多样化元素之间的相互联系。简言之，这是当魁北克变得正常时，关于魁北克社会的各种独特的因素如何联结起来的问题。

在提出魁北克女性的性的再现被操作为一种享有特权的统治术形式时，我企图避开那些在讨论民族问题时经常出现的区分和等级，避免那种将性别差异问题从“更棘手的”的民族差异问题分离出来的讨论，还有那些把电视当作是文化差异的组成部分、进而将之分析为只不过是一种添加物或民族政策和权力这些更严肃的事物的包裹糖衣的做法。我对平常事物的拥护和我对任何内在民族真理的排斥，使我对有关民族的所有独特的地方都毫不放过，并加以细致分析。这些独特的地方，如福柯指出的，是无法在“通过差异体系辨认符号时”找到的。相反，“类比的丰富内涵……真实与虚拟，感悟与期待，过往与幻觉……只在流动中才有价值，是转述而非标记，足印而已”(1994，277)。

这种关注使得民族的诞生不像到达目的地后的英雄出场，也不会以被践踏、被压迫的少数民族姿态出现，而是一种历史和物质的形塑过程，从重重叠叠的殖民和暴力状态中产生其存

在的形态和形成的模式。应该清楚说明，在这种范畴里对平常事物作研究，并不容忍将恐外症、种族主义、恐女症和同性恋恐惧症这些也是魁北克日常的一部分变成陈腔滥调。为了防止这种事情的爆发，我的做法是不断提出证据，证明这些现象是不寻常性质。由于多年来教授学生处理大家所熟知的不寻常事物（unheimlich），这使我转向研究平常事物看来有点不寻常，但介入民族主义者论争的方向之急切性，则迫使我要对可接受之物的界限做出精确分析。不是颂扬人民（le peuple），但记住这个事实是有益的：民意测验经常显示，从堕胎到男女同性恋权益种种，公众言论要比政客经常宣称的社会能够接受的程度进步得多。

因此，从这个以隐喻为动力的民族内部，我全力追溯作为外表的社会分层过程。这个外表写满历史前设，因各种实际的可能性和破裂性，印在其上的足迹，可能朝向民族的其他存在方式。正如我试图展示的，魁北克的民族外表是由一系列的电视形象制造和描摹出来的，包括马的交配以及修女的性行为、月经与强奸、自渎的牧师、对魁北克传统家庭里女同性恋的真实报道、男同性恋收养儿童，还有“魁北克产”的施虐/受虐行为（S/M）。简言之，这些形象说明了魁北克生成过程中的一些动力与介入，和朝向一个更具伦理道德的新民族的路线。至少这是我试图表述的期望与赌注。如果民族的未来还模糊不清，无法预期，那么，至少这个“滴血伤口”的隐喻已经烙下，而姐妹们正用性爱改变着历史。

注　解

谨在此感谢悉尼西部大学邀请我做访问学者，这给了我一个在澳洲反思魁北克的空间。这次研究的经费由 FCAR 以及加拿大社会科学和人文科学委员会提供。

[1] 近期的一部澳洲电影《苏仁图酒店》(Hotel Sorrento)（由理查德·富兰克林执导），以饶有趣味的方式见证了平常性在澳洲文化被接受的情况。故事以三个成年姐妹之间的妒忌、误解等庸俗事情展开。这是一个真实的故事，三姐妹中的一个将之写成畅销小说。这部电影引起的高潮来自一个相当精彩的转折，那就是图书委员会宣布该小说抄袭自一本英国小说。简言之，电影捕捉到一些当代澳洲关于文化是如何以及被谁表述出来的问题的张力。远处的一群文化批评家可以将写自传的人的痛苦当作一个英国小说家的虚构而摒弃，倒也从另外的方向，概括了澳洲的平常性特征的一些问题。

[2] 魁北克主权问题的第一次全民公决于 1980 年举行："赞同"的一方由广受欢迎的总理 Rene éLévesque 领导，"反对"的一方则以首相 Pierre Trudeau 为首。虽然结局是主权独立被否决，但就如当前的形势所显示的，这一争议很难善罢甘休。最近一次全民公决是在 1995 年 10 月 30 日，但其结果很难说是决定性的，反对派只以微弱优势赢得了投票（0.5%）。事实上，联邦反对派领袖 Lucien Bonchard 承诺过要坚持下去，直到可以确保与加拿大分离和总理 Jacques Parizeau 辞职，但他做出这个承诺是在把失败归咎于"英语语系的因行贿而获得既得利益者和原住民的票数"之后。

[3] 参见 Martin Allor 在《魁北克公司》(1993) 中的分析。这个术语是用来指称那些新兴的法语语系的商界新贵及其在文化生产中的作用，生产层面上的"混杂"例子，可以在非常流行的电视剧《独家新闻》中看到，该剧以极轻度的虚构手法讲述两份日报（《新闻快报》和《独家新闻》）的事情。参与撰写剧本的是一位体育记者

Réjean Tremblay，还吸引了像 Roy Depuis 这样的演员，他同时在最新的电影、戏剧及商业广告中演出。该剧是由面包公司 Weston 和最大的法文日报 La Presse 赞助的。这还只是“混杂”结构中的上端，因为该剧集固定地演出真实的新闻故事，并描绘魁北克商界在民族文化生活中盘根错节的关系。

[4] 虽然我没法引用 Robert Schwartzwald 文章中的术语，但文章中关于魁北克同性恋的“颠倒的虚构”的描述，却直接启发了我的论证。

[5] 魁北克的主要电视网包括（一）加拿大电台（SRC），这是加拿大广播公司（CBC）的法语台，由联邦政府赞助并有商业广告收益；（二）魁北克电台，这是由魁北克州政府经营的电视频道，被授权播出高水平和教育性的节目；（三）“四季电视”，是一个私营商业法语电视网。

11. 妇女与民族[①]

◆ 查特济（Chatterjee, Partha）著
◇ 杨凯 译　薛翠、陈顺馨、陈敏娟 校

众声的纷扰

如果说有一个主题统治着在19世纪孟加拉（Bengal）出现的新文学，那么它就是改变的主题。任何事都在变；任何事都不可能保持一致，随之而产生了长期激烈的关于如何处理好所有这些变化的争论。但是，实际上，这些争论都假设改变社会根基的力量是无法抵抗的，而且是外在的：改变的根源本身是外置的，而且无法控制。当考虑到殖民环境下自我的“现代”意识的出现时，记住这一点是重要的。

正如上述，与其他同时期的社会争论一样，“新女性”的问题被叙述为应付改变的问题。但是谁要做出应对呢？班克姆钱德拉（Bankimchandra）是19世纪末孟加拉最杰出的文学评论家，他在19世纪70年代早期，写了一篇论文，比较上一代的妇女与现代女性道德上的优点和缺点。[1]班克姆开篇就提出，男性制定一切社会规范，而女性只能服从。“只关心自己

① 本文原名 Women and the Nation，收入 Ortner, Sherry et al eds. (1993), *The Nations and Its Fragments*, *Princeton* & NY: Princeton University, pp. 135—157。

的利益的男性，他们改进女性地位仅仅是为了扩大自身的利益，而无其他任何原因”。因而，当考虑女性的特征时，班克姆无疑是要向社会机制提出疑问。如果说一位现代女性与她们的前辈有不同的话，那么她的行为是男性规定的社会准则的结果；在这里男性的态度和行为备受挑战。

班克姆随后继续在“传统”女性的对比下列举了“新”女性的美德与缺点。所列举的都相当熟悉，在随后的数十年中，这些美德与缺点在数量庞大的民族主义女性文学中不断被复制、褒扬、经典化。过去，女性未受过教育，因而显得粗鲁、粗俗、好争吵。对比之下，现代女性则有更高雅的品味。另一方面，过去的女性勤劳而且强壮，今天的新女性则懒惰且喜好奢侈的生活，不爱做家务，并且羸弱。还有，以前女性是虔诚的，她们忠于自己的丈夫，待客有礼，对穷苦人宽厚慷慨；她们真诚地相信正确的行为规范。今天，女性这样待人接物，与其说是她们虔诚信教，不如说她们怕受到指责。

班克姆可能已经意识到，尽管他最初指出了男性作为社会法则的制定者的责任，这篇论文还是可能被看做是对女性自身的一种批评，无论是针对传统还是现代的女性。三位应该是女性的读者，对论文作出了响应，班克姆把她们的信件跟论文一块儿刊登在同一期的杂志上。这三封信均抱怨作者对女性不公正。第一封信以一连串的诘难攻击了这位受过教育的男性：

> 我们懒惰。但是，你呢？……你工作，仅仅因为英国人把你捆在石磨上……你说，我们没有信仰的束缚，但是你呢？你始终对宗教恐惧，因为它像套在脖子上的绳套：绳子的一端掌握在酒铺老板手中而另一端掌握在娼妓手中。

第二封信指出，现代女性的缺点正是由现代男性的“优点”造成的：

> 是的，是你们的优点，而非你们的缺点。如果你们不是如此深爱我们，我们不会有如此多的缺点。我们懒惰，因为你们已令我们如此满意……我们未善待客人，因为我们全部心思都放在丈夫和孩子身上……最终，我们不害怕宗教了吧？事实上，正因为我们害怕宗教，我们才不敢告诉你们我们应当怎样。你们是我们惟一的信仰。我们那么害怕你，以致不怕任何其他宗教……如果这样便亵渎了宗教，那么这是你们的缺点和你们的美德造成的。如果你们不介意被一个饶舌的女性问这样的问题——“你们是我们的老师，我们是你们的信徒：你们教给我们的是什么样的宗教呢？”……唉，丢脸呀！不要再散播你的奴隶的谣言了。

第三封信主动提出与现代男性交换位置：“待在家中，掌管家务，让我们出去工作。我们做了七百年的奴隶，而你们仍然以身为男性而自豪！难道你们不羞愧吗？”[2]

在开头，我在讨论女性书写自身的作品的时候，提到班克姆的论文，这不仅是为了提醒大家，框制这些作品的霸权话语——反对殖民的民族主义话语——其核心仍是一种男性的话语，而且是为了指出这一话语有能力收编不和睦的、边缘的、批判的声音。班克姆所用的话语方式是自嘲。以班克姆为代表的民族主义者一派，试图以理想化男性形象：强大、自信、公正、智能、正义的保护神、破坏者的克星，塑造国家领导的形

象。他无情地讥笑和嘲弄他认为未达这一理想的受过教育的精英。作为未达理想的精英之一，他只能以自嘲的语气将其自己的软弱暴露出来，甚至通过假设的“他者”——那些文盲、穷人和“疯子”以及女性的声音去反诘。[3]这一形式被广泛应用。事实上，19 世纪末的孟加拉小说和戏剧充满女人的声音，她们既有来自“高雅”家庭的，也有城市贫民，她们用“平常”讲话的修辞技巧和“常”识性的道德戒律来暴露有教养的男性的狂妄和矫饰。我们一定不要忽视这种内在化的批评可能出现的霸权：仅仅通过承认有这么一回事[4]，便能使它在某种程度上保持自身的合法性，并挪用女性的和通俗的嘲弄方式。

问题是：那个程度怎么把握？或者更精确地说，在哪一话语领域之中？在什么样的边界之内？如果我们不把话语的领域看做多种议题与意识聚集的争论场域之一，就无法找到一个历史的确切的答案。我们必须把话语置于权力领域之内，在构成这一领域之余也被它所建构。这里，支配力量不能排除对主体性的要求，因为即使是被支配的也总有自治的一面。否则，权力成不了一种关系；也不再有斗争。

如果 19 世纪末孟加拉的民族主义意识形态使一种新父权统治对妇女的征服变得合法，那么它的历史将会是一个斗争的历史。历史学家面对的困难是，当研究政治历史的陈旧档案时，女性在民族主义历史中仅仅以“贡献者”的角色出现。[5]因此，人人能断言说，女性同样积极参与民族主义的斗争，但是无法辨认任何女性作为主体的表现，而且无法从这一立场质疑那种成了霸权的民族主义文化的流行方式。

我的论据是，由于殖民社会的特定情况，我们应该少从政治冲突的外在领域去寻找这段历史，而更多注重中产阶级家庭的“内部”空间。幸好，我们可以钻研一些档案：一系列由受

过教育的女性写的关于她们在现代印度历史中这个多事之秋的生活与斗争的自传。我将在这里介绍五部这样的女性自传，第一本的作者生于19世纪最初十年，而最后一本的作者则在20世纪最初十年时步入中年。

自传看来好像是研究自我表现的“现代”形式的出现的显著材料，但很不幸，殖民的环境再次错置了这个通常是关键性的工具的运用要点。孟加拉文学史家一向赞同，传记及自传的现代形式之所以出现于19世纪中期的孟加拉，是因为一个“个人”的新概念出现在受英式教育的精英中间。[6]但是，尽管这种文类持续流行，要解释为什么是有关国家群体社会历史和新的文化规范的发展，而不是个性的探究和个性的内部研究构成了这些自传的主要内容，是很困难的。第一部19世纪孟加拉综合社会历史是以一个社会改良者[7]的传记形式写成的，而在世纪之交最重要的孟加拉政治领袖将他的自传命名为《形成中的国家》。[8]看起来，“新个人”只能通过国家叙事的方法刻写其生命的历史。

正如所料，女性自传有其与男性自传不同的特点。这不是简单指女性的生活故事多与家庭而非公共领域相联，这是所有国家现代时期女性自传中都有的特征。也不是指一种特征，即女性身份的自我发现确认了“另一种意识的真实存在和得到肯定”以及“女性自我的显露与认同某个‘他者’相关”。[9]说到底，所有身份的显露必须通过建立一种变更性（alterity）。[10]对我来说，男性自传也一样：不同之处只在于文本所采用的策略。这里讨论的女性自传最引人注目的特征是，在一种关于时代更替、行为模式和习惯转变、价值观产生变化的叙述中，揭示自我的主题如何仍然受到压抑。

首先出现在19世纪下半叶的自传、是由在孟加拉殖民时

期的新公众生活中获得显赫地位的男性撰写的，而最普通的书名是 ātmacarit。这个词是英文单词 autobiography（自传）的字面翻译，但也有别的重要含义，即古典和中古时期 carita 文学的总称。这种文学记录的是帝王和圣人的生活，埃斯瓦高萨（Asvaghosa）的 Buddbacarita 和巴纳（Bana）的 Harsacarita 可能是最有名的圣徒传记著作的例子，而 Caitanyacaritāmrta（1615）是孟加拉成为殖民地前两世纪众多 carit 著作中最著名的一部。当圣徒传记明显随着 19 世纪新传记文学崛兴而迅速被弃时，把 carit 作为男性自己或别人讲述他的伟大生活故事的想法，却显然一直流传，甚至被赋予现代的意义。

女性的故事却没有资格成为 carit，从我阅读的大约 20 部的 19 世纪孟加拉女性自传来看，没有一部题为“ātmacarit”。[11]事实上，我们可从这个现象看出这一时期女性自传写作性质的端倪：这些不仅仅是男性自传著作的变种，而是构成了一种不同的文学类型。这些女性自传最常被称为 smrtikathā：即“回忆录”或者更准确地是“记忆里的故事”。把这些故事贯穿成一个叙事文体的，并非作者的生命史或者她的“自我”发展所致，而是“时代”的社会变革。最普遍被应用的叙事手法是这样的对比：“在过去……”/“现在……”这些故事讲述的包括妇女家庭日常生活的“内在”部分、宗教仪式和庆典、出生、死亡、婚嫁、打乱正常生活的意外等，当然也包括“现在”事物怎样与前不同。毫不令人惊奇的是，最先有系统地针对女性自传写作所作的研究，主要将这种材料视为重建 19 世纪孟加拉社会史的资源。[12]最近有一部研究女性自传的书更精细地作了这样的尝试。[13]

家庭生活史的叙述尤其适合“女性”文学类型这个说法及其延续，不用说，是基于捍卫文学传统的男性的一个信念，即

这种叙述差不多是直接把个人的经验中残留的记忆印象重述一遍而已。作者不需要有诗人或者小说家具备的想象力或者独特才华便可以写回忆录：每个人都可以做到。迅速、直接、朴实无华的形式看来十分适合一种真正的“女性”的文学声音。当泰戈尔（Rabindanath Tagore）的故事《破碎的巢》（*The Broken Nest*），被萨耶雷（Satyajit Ray）拍成电影中的女主角——查璐拉塔（Charulata）第一次尝试写作时，写了一篇叫《八月的云》的文章，但她很快就发现文章读起来很像她丈夫的兄弟阿玛尔（Amal）写的另一个叫《七月的月亮》的故事。她于是继续写童年住过的山村的 Kali 神庙。泰戈尔称赞查璐（Charu）风格上的变化：“尽管开头部分她很受阿玛尔华丽的风格所影响，但很快变得朴素而且具有自身的魅力，丰富得像今天的乡土谚言。”[14]

总之，这种类型不需要作者表现她“自身”或检视个性发展，它不是讲述一个模范人物的生活，甚至不是重要人物的故事。直到现在，记着这样事实是有用的：孟加拉女性传记文学几乎都是自传。这种文类要求作者只告诉大多是年青女性的读者，女性的日常生活是如何改变的。这让我们提出一些问题：我们如何应付这一变化？我们必须从何种方式改变自己？这些，当然是民族主义话语的核心问题。但是，在这种特定的情况下，这种民族主义话语使人能够提出和回答一个更具体的问题：妇女在变革的时代必须怎样做？

为了找到 19 世纪受教育女性是如何回答这一问题的，我们将考察她们的一些著作。我们将倾听她们自己的话，但是也要好好记住那种最佳时机的诡计：对那些同时屈从于殖民主义和民族主义父权制度的人来说，使用语言的主权受到了双倍的损害。

启蒙之前

桑塔·娜格（Shanta Nag）来自中产阶级，母亲曾经受过教育，她讲述了如何学读字母表的故事。那大约是世纪之交的时候，母亲坐在桌子一面教她的哥哥，她就站在母亲旁边，静静地看着。几个月之后，没人察觉下，她已经学会阅读两本最早的孟加拉初级读物。惟一的困难就是，为了阅读，她必须将书倒过来。[15]当然，在她的时代，孟加拉中产阶级家庭中的女性受教育已很平常，她自己应该可以如常地学习字母和上学。但是掌握一门确实是预定给他人的技术这个想法，似乎一直保留在这些早期受过教育的女性心中。

没有比拉桑达里·德比（Rassundari Debi，1809－1900）的故事更加辛酸的了。对于她来说，学习阅读和写作无异是终其一生的奋斗。她出生于一个富裕地主的家庭，村庄的学校就在她家的一幢房子里。她8岁时，她的叔父便将她送入这所学校。在这里，全班只有她一个女生。以后的两年，她每天坐在地板上，和其他男生一起学习孟加拉字母、数学和波斯语（当时还未被英语替换的官方语言）。教师是一位英国女性。[16]拉桑达里并未告诉我们这点，但是我们通过其他资料获悉，19世纪初基督教会女传教士试图针对印度女孩开展教育，首先在学校，尔后在她们家中。[17]这一尝试很快便被搁。因为家族的男性似乎给女性受基督教义影响的想法吓坏了。到了19世纪下半叶，印度在孟加拉为女性开办自己的学校，并制定认为合适的现代教材，中产阶级女子上学从此变得合法。

这时候，10岁的拉桑达里，因学校失火而突然失学。[18]她是否能继续念书已成为疑问，因为按照流行的习俗，到了12

岁，她就应该结婚了。

从那时起，她的生活给日常家务缠个不休。几年后，她的婆婆死了，她便必须挑起持家的担子。她每天要为家里大约30个人做三顿饭。她生养了12个子女，其中7个在她有生之年死去。她家事繁重不能随便出门，即使出门参加丈夫亲属的婚礼，或其他宗教事宜，也有两名保镖、两名侍女和10至15名其他人在船上陪同，“像假释期的罪犯”，她必须在几天内返回。拉桑达里尤其为未能在她母亲临死之前见到她而悲伤。

> 我试着用各种方法去看望我的母亲，但是没能成功，这对我来说不是小小的遗憾。啊上帝：你为何让我降生成人？与小鸟和走兽以及其他的世上低等的生灵相比，出生成人是珍贵的特权。但是，尽管有这样的特权，我却未能尽到责任，我为何要生为女人？这是我一生的羞耻！如果我是我母亲的儿子，得知她即将死去，无论我在何处，我都会像鸟儿一样飞至她的身旁，我只是一只关在笼子里的鸟。[19]

如果这就是拉桑达里生活的全部，那么它与其他成千上万的孟加拉上层种姓地主家庭的妇女生活毫无区别，而我们也没有机会在她的话里读出什么。幸运的是，她怀有一个秘密的梦想。她一直都很虔诚，青年时代后期，她渴望阅读宗教史诗和伟大圣人的生活故事。但她甚至不敢看写着字的纸张，生怕给人批评。然而，她告诉我们，她每天向上帝祈祷：“噢，上帝，教我学习吧，使我能读书……如果你不能教我，谁又能呢？”[20]但是，她不知这种不可能的壮举何时可以完成？

明灯在梦中给她指路。

面礼一天，在我沉睡时，我梦见我打开一本 Caitanya-bbagavat，并读起来。一醒来，我心里充满喜悦，闭上眼睛，回想起这个梦，明白我得到了一份珍贵的礼物。我对自己说“好极了！我从未看过 Caitanya-bbagavat，即使见过一本也认不出来。但是，我在梦中读了它……”每天，我请求万能的上帝“教我阅读，我想读书”，上帝没有教我阅读，但却给我力量在梦中读书，我很高兴，感谢上帝！[21]

拉桑达里好像真有神灵庇佑。一天，当她在厨房忙活时，丈夫进来找最大的儿子，对他说：“这是我的 *Caitanya-bbagavat*，在这里找个地方收起来，以后，我会来取。”拉桑达里等到身边没有人时，拿走了还未装订的手稿的一张，藏在自己的房间里。然后，她试图阅读，发现以前念过一阵子的书，多年后已不能帮助她识别大多数的字。于是她偷了一张儿子练习字母的纸。在以后的几个月里，每当她独自一人的时候，她便对比着两张纸艰辛而又绝对秘密地自学阅读。

以后的几年中，她以自己的方式学习 *Caitanya-bhagavat*。除了几个值得信任的女仆外，家中没有人知道这件事，但是她已经感觉到一个全新、尽管仍似乎离她很远的世界的存在。

我心里感觉似乎需要六只手。两只用来干家中所有家务，那么无论老人或孩子，都不会挑我的毛病；另外两只用来使孩子与我同心，亲密无间；而剩下来的两只手，可以伸向月亮，……曾有人将月亮托在手中吗？……，然而，我的心里充满了疑惑。我渴望能阅读 Purāna。[22]

拉桑达里鼓起勇气，将秘密告诉孀居的妯娌。让她惊讶的是，她们不仅没有斥责她，反而渴望共同成立秘密的读书会，安排从外面取得书籍并建立一套详细的警报系统，以防被发现。[23]

等到儿子长大成人时，她已经无需再保守这个秘密了。无论怎样，时代已经改变。她儿子一代的男子视女性受教育为一种美德。正是在儿子的帮助下，拉桑达里学习阅读印刷书籍，并在后来学习写作。[24]

拉桑达里视她的成就为神的赏赐。事实上，她的故事在我们搜集到的资料中是非常特别的一个，因为她诚恳地说了一个生命如何被神秘念头和对神的力量的想象而塑造的故事，包括显示这种力量存在的梦境和奇妙的巧合。我们可以把它看成是19世纪早期用散文形式写成的宗教文献。所有的遭遇在这里被归结为神的力量所决定，拉桑达里将她的艰辛和痛苦——“三生重负一生背”——仅仅视为命运的安排。我也应该提到的是，她庆幸年轻一代女性比她们幸福，“宇宙之神现在已经制定了事物的新准则。女人今天不必受苦……现在父母细心教育女儿，我看在眼里，感到十分高兴”。[25]

在我们离开拉桑达里，转向讨论那些直接受到“现代”信念所影响的女性的生活史之前，我们必须说明，她的故事在孟加拉自传文学中是占有一席之地的。她的书在本世纪初出版时，附有两则前言——一则由戏剧作家J. 泰戈尔（Jyotirindranath Tagore）写成，另一则由孟加拉先锋文学史家D. 森（Dineshchandra Sen，1866－1939）写成。泰戈尔从她的写作中读出“一种单纯和不自觉的魅力”，并特别注明说：“是她对宗教知识的渴求驱使她学习阅读和写作的”。[26]

森则从中读出“一位传统印度教妇女的真实形象”，说这是一幅“坚忍，慈悲的孟加拉女性的原本图像”。他指出，现代文学把焦点完全放在女性作为罗曼蒂克爱情的主人公上是不全面的，印度教女性毕竟还会是母亲、女儿、姐妹、姑嫂、媳妇、家里的女主人，而她们“必须称职地扮演这些角色，才可能受到社会的赞扬”。拉桑达里正是这些传统美德的榜样。[27]当然，她身处的社会所崇尚的规范经常是具压抑性的，但这正构成了传统不良的方面，必须加以改革。

对于20世纪的民族主义者来说，拉桑达里的故事仅仅确认了他们所构造的印度妇女的本质：自我牺牲、慈悲、崇高，并且拥有巨大的源自个人的忠诚和笃信的激情力量。他们认为，这种本质需要在陷入偏狭和迷信的传统中重新发掘，而这得借助改革和教育的力量。他们未能认识到的是，拉桑达里的奋斗是来自一种未被启蒙运动所殖民的意识，她顺从同时抵抗这种前现代的父权社会；她的抵抗策略来自视女性教育为民族主义改革议程这样的现代思想来临前的传统。总之拉桑达里意识的激活，并不需要男性民族主义改革者的介入。[28]事实上，在她的时代，民族主义计划根本未开始，只是在后来民族主义者才挪用她的故事建构自己的史前史。

容许我在这个过渡时期多停留一会，我想在这里将萨拉达桑达里·德比（Saradasundari Debi，1819－1907）的故事介绍给大家。萨拉达桑达里九岁时就嫁给殖民时期加尔各答(Calcutta）最显赫的家族。她的公公拉姆卡马拉·森(Ramkamal Sen）在我的另一篇文章中曾经被提及，他跟当时的英国商人和官员们联系相当密切。尽管他极力主张西化教育，但仍然捍卫宗教的正统。萨拉达桑达里的丈夫曾受过新式教育，每天晚上，他在卧房悄悄教她读书与写作。[29]可惜，她

还很年轻时就成了寡妇。在以后的生活中，尽管仍然阅读，她却失去了写作的能力。我们正在阅读的文字记载，是经由她口述给一位年轻男性亲属而记录下来的。

她给我们讲述的是一个痛苦的故事——一个抚养年幼的孩子、并被周围妄图骗取她的财产的男性亲戚包围的寡妇的痛苦。她活在世上的主要责任就是照顾儿女——给儿子良好的教育，为女儿安排好婚事。只要可能，她就找机会逃离这些世间的痛苦，做法是去朝圣。她也很虔诚，她讲述的故事中最愉快的插曲出现在那些离家的旅途上。

这又可能是一种当时许多上层家庭妇女所过的生活。她的故事之所以有人笔录，是由于她儿子克沙波钱德拉·森（Keshabchandra Sen）是19世纪下半叶孟加拉最有魅力的宗教改革领导人之一。正是作为克沙波的母亲，萨拉达桑达里的自传才在孟加拉文学库中占有一席之地。[30]

正是她故事的这一面呈现了文化改革漩涡中城市家庭内的奋斗足迹。与拉桑达里不同，萨拉达桑达里在信仰上更为自觉。她讲述了一生中众多的朝圣旅程的欢欣和满足感，但也表达了一丝罪恶感。

> 那时我觉得自己很圣洁，现在却没有这种感觉了。那时我有一点天真，即使现在，我去朝圣，却不是为了获得宗教功德，而是出于爱，犹如我爱自己的孩子和亲人一样。但我去朝圣不是为了获得救赎……我迷恋的是宗教，并热切渴望看到神圣的地方。即使现在做各种各样的膜拜，都是出自同样的感受“爱”。我心里相信只有一个神，若不向“他”膜拜，将永不会获得救赎。我不能肯定说人们如果只是膜拜有形之神sakar，将永不会获得救赎。但

是我知道如果他们崇尚无形之神（nirakar），就会获得救赎，而我自己的救赎正依靠“他”的慈悲恩惠。

任何了解那段孟加拉社会史的人，都会立即听到上面的表述中有关一神论的婆罗门（Brahmo）改革者与印度正教保卫者之间的争辩的回音。生活在正教的家庭中，同时又是一位以养育了一个拥有激进宗教观的儿子为骄傲的母亲，萨拉达桑达里很明显陷入了并不是她本身制造的矛盾之中。于是她的言谈中显示出两种语调——一是她对去印度宏大的 Vaishnav 神庙朝拜时所表现的感激和欢欣，以及她对神的奇妙幻想；另一种声音是作为克沙波钱德拉·森的母亲所宣称的角色。对于我们来说，宣称哪种才是她真实的声音是很困难的。但是可以肯定的是，她竭力使这两种声音并存于身上。

我必须承受巨大的痛苦，因为“克沙波”成为婆罗门教的人。我必须承受巨大的侮辱……以及不公正的对待。……我没有一天不在哭泣……很多次甚至连我都认为克沙波做错了。我现在不再想这么多了。……我从祭师那里得到了建议。他告诉我“如果你儿子接受这种新宗教，他将会成为一个伟大的人。人们会蜂拥追随他，不必再为这个担心”。我听后便平静下来。[31]

不难注意到的是，对于早期孟加拉新中产阶级的女性来说，作为一套套的规条，社会和宗教的存在体现并汇合于家族及亲属关系中。包括“西方”本身，外面世界的新思潮也体现在家庭的男性成员身上，通常是儿子或丈夫。由男性掌管的公众领域中关于社会改革的巨大争论，都会在家中的妇女的生活里

有所体现。结果，女性要制定对策，好能应付加诸她们的忠诚和欲望上的要求。萨拉达桑达里似乎生活在两难之中：一方面她以对传统的忠诚换取抽离具压迫性的世界所带来的安慰，另一方面她要面对激进的儿子所传播的理性宗教。要看妇女如何解决这种被撕裂的痛苦，我们要转向另一个妇女如何逃离大家族日常生活的折磨，跟她那现代主义的丈夫，生活在“社会”之外的故事。

新女性

凯拉丝巴丝尼·德比（Kailasbasini Debi，1830－1895）是19世纪中期社会改革的杰出人物克斯霍里钱德·米特拉（Kishorichand Mitra，1822—1873）的妻子。[32]克斯霍里钱德任职于东印度公司，在孟加拉和Bihar地区任重要的行政职务。于是，在婚姻生活的许多年里，凯拉丝巴丝尼都和丈夫远离家族，居住在公司提供的公寓和船宅里。丈夫教她用孟加拉文和一点英语阅读和写作。后来，克斯霍里钱德在加尔各答定居下来，在城郊建造了一幢带花园的房子，凯拉丝巴丝尼便在那里与丈夫和女儿生活在一起。

与我们所听到的故事相比，凯拉丝巴丝尼明显地将婚后生活作为一件幸福的事来讲述。尽管她远离了传统的家庭生活，并以批判的角度看待这种生活，但这种生活一直在等着她。她惊骇于传统家庭把妇女置放在不卫生和恶劣的条件下生孩子，并对她们不能像她那样从丈夫那里获得启蒙教育，从而受益深感遗憾。[33]她知道丈夫如何努力不懈地塑造她的思想和信念，并且表示十分感激。她所学到的大部分是理性主义的观点，而这些理性主义论点在19世纪是为传统信仰和习俗辩护的工具。

于是，凯拉丝巴尼附和丈夫说，寡妇囿于传统，过着远离奢华的艰苦生活，是为了不让自己吸引男性以免成为色欲的对象。吃肉被视为一种污染，因为印度天气暖和，吃肉对身体有害。偶像崇拜满足了那些对抽象而无形之神难以理解的无知人们的宗教需要。[34]

毫无疑问，凯拉丝巴丝尼认为自己比身边的女性要幸运和优越。她喜欢跟随她那被启蒙的丈夫过那种公式化生活。每当他外出时，她带着灿烂的笑容告诉我们，她“像鲁宾逊·克鲁索（Robinson Crusoe）一样，吃饭、睡觉、读书，做针线活，教育女儿，并以写这札记打发时间”[35]。

但是，尽管远离习俗规范的束缚，并沉浸于婚后教育的幸福气氛之中，凯拉丝巴丝尼仍要想办法保护自己，以防受丈夫的改良计划影响。

> 我不相信印度正教的仪式但是我全服从，因为我知道如果不坚持，我丈夫将完全放弃印度教。我最亲密的亲友都是印度教徒，我不能抛弃他们。因此，我谨慎地遵从印度教各种守则。
>
> 我十分害怕没人会接收我手中的食物，这比死还羞耻。正如，我丈夫出外吃东西“不遵守仪式的规则”，如果我也去的话，这将是一场灾难。
>
> 由于我遵从印度教规，无论我丈夫干什么我都没有问题。这是孟加拉人的宗教，但这正是聪明人不信奉的原因。可是我从未向丈夫说过这个，尽管我知道如果我告诉他，他一定非常高兴。[36]

我想说明，我们正在讨论的，是一种策略出现于新兴的民

族主义中产阶级家庭的时刻。这种策略期待一种更为普遍的形式，那种形式日后被政治民族主义加以运用，借着文化维系的社区的团结力量，能与现代国家的需要互相配合。印度的民族主义中，并不存在泾渭分明的属于中产阶级父权家庭的个人私人领域，与属于划一化的公民的公共领域。殖民政权带给印度的理性官僚主义现代国家形式，正是以否决被殖民的印度人的公民权为前提的。因而，这种策略必须使用另一种区分——一方面，是精神上或内在的，另一方面，是物质或外在的。后者是投降给殖民政权的阵地；前者是民族主义得以发展成为霸权力量的基础。凯拉丝巴丝尼站在这种新兴中产阶级家庭的立场发声，并不是要告诉我们，宗教信仰和实践是个人私事，而市民的公共行为才是国家生活中重要的事。相反，她发现男性不得不习惯的、外在世界的践行是无关紧要的，因为国家生活真正关乎的，更多是社区生活的内在空间的践行。在这里，认真坚持社区的宗教实践是妇女的责任：尽管“个人”的信仰是无关紧要的。她的策略反映了民族主义的文化政治的一个极为重要的动向。

我认为家庭在民族主义霸权计划的发动上不是辅助性的，而是一个大本营。19 世纪印度新兴中产阶级妇女于是成为民族主义计划的活跃主体——是其霸权策略形成的共谋者，与此同时，她们又对这些策略进行抵抗，因为妇女受到它们所制造的新形式父权制的支配。

回到凯拉丝巴丝尼：她用来调解对忠诚的不同要求所产生的矛盾的态度有明显的稳定性，毫无疑问这种可能性来自一个偶然的机会，让她婚后的家庭能和她的社会生活重心拉开距离。19 世纪下半叶，随着殖民政府的扩张，不少孟加拉中产阶级家庭散居在印度北部的城镇，类似凯拉丝巴丝尼的情况一

再出现。但是，至少在她的例子里，个人解决方式在社会边缘的脆弱性可说是悲剧性地暴露出来。1873 年凯拉丝巴丝尼 40 岁出头时，她丈夫去世了。

> 我有了“寡妇”的称呼。每当我听到这个称呼，就像闪电击中我的心。啊上帝呀！你为什么给了我这样一个称呼。它将伴随我多久呢？我快不能忍受这种痛苦了。我希望这个称呼赶快消失于尘灰中，多么讨厌的称呼呀！每当听到这个声音，我的心都会颤栗！[37]

这是凯拉丝巴丝尼日记最后的一段话。正如我们所知，她从此再没有写作了。[38]

然而，19 世纪下半叶，民族主义意识形态把文化改革计划列入议程，又为妇女提供新资源，令她们将个人的不幸转化为新的社会身份。这在普拉桑那玛耶·德比（Prasannamayi Debi）的故事中显得十分明显。出生于上层种姓地主家庭的普拉桑那玛耶，10 岁时嫁给了一个轻微精神错乱者。在她去婆家拜访两次以后，她父亲不再让她回去。从 14 岁起普拉桑那玛耶就与她双亲和兄弟一起生活，度过了余生。她父亲支持改革运动，不仅给儿子最好的教育，使他们后来在各自的工作领域中都位高权重，而且也在家中教育他女儿。

在很小的时候，普拉桑那玛耶就展露了她的文学天赋。因为她父亲爱好文学和音乐，她的家庭是包括了当时一些最杰出的文学家的文化圈的一部分。普拉桑那玛耶不但被允许旁听这些讨论，而且得到鼓励，积极参与其中。她经常当着这些著名的人物大声朗诵自己的诗。尽管还是一个年轻的女子，她已经在主要的文学期刊上定期地发表作品，而且不久就出版了自己

的诗集。无可否认，从克服童婚落后的习俗所带来的个人悲剧，转而以写作建立自己的声望，是她受到赞赏的原因。由于19世纪末已进入一个文化自觉的年代，在男性亲友圈子的庇护与鼓励下，普拉桑那玛耶成为模范人物，一个宣称为具有“新女性”的所有美德的代表。

我们是从其他的途径得知普拉桑那玛耶那段悲剧的婚姻的；[39]她自己对此只字未提。在91页的对她的童年和少年家庭生活，以及很多亲戚和熟人的详细描绘中，她从未提起过她丈夫。她惟一提到与婚姻有关的片段是，第一次到婆家时，穿上最新流行的裙子和短上衣，并被有关她会阅读写字的谣传所包围。人们十分好奇，称她“英国新娘”（mem bau），而当她天真地显露其才艺，包括示范六角琴时，她遭到婆婆的责骂（PK，第4页）。她只有一次评论到高攀更上层的种姓和阶层的婚姻习俗（Kulin）的问题，而她正是受害者。她说：“贪婪的kulin父母，只为保护他们血统的名望，并不考虑给女儿安排这样的婚姻所带来的后果，尽管许多这样不谐调的婚姻导致了众多的不幸。但是一下子打破这种社会习俗是困难的。”（PK，第37页）她提到家里另外几个女性曾因这种婚姻而遭受不幸的事实，但是随后她补充说，“这种不幸的历史最好不外传出去（janasamāj）”（PK，第89页）。

因此，即使当新式的婚姻家庭在孟加拉中产阶级确立起来，而其普遍接受的理想形式在社会改革论争的话语层面上，和在新小说与诗文的想象层面上得以生产，整套区别内/外的标准仍然大派用场，以区别家庭生活哪方面可以提及，哪些不能。因此，这不表示隐私领域（sphere of the intimate）得以创造，并容纳具有“外向”主体性的私有化个体在其中。[40]相反，这种隐私领域，即使在道德或艺术基础上受到改革派的批

评，仍然是一种不可在“公共场合”提及的主题。这是一个深深存在于社区生活领域的、被严加看管的地带，甚至有关它的记忆也不能在公开场合有所流露。

只有一处地方普拉桑那玛耶滑离她对社会历史的客观叙述，让我们窥探到一个妇女因其处境必须为身份和认同而进行斗争的领域，这便是她谈及音都玛提（Indumati）的时候。音都玛提是改革者拉姆塔弩·拉赫里（Ramtanu Lahiri，1813—1898）孀居的女儿。“这位卓越的女性”，她说，“生来就是为了告诉人们爱的责任，为了证明人类生命的目的不是为了耽溺，而是牺牲——为了服务于他人而牺牲青春的快乐和欲望。”她也是音都玛提的朋友，而在她们的友情中，两人同样找到忘掉现实世界的方法。

> 我现在无法解释完全忘记我们自己是多么奇妙。从早到晚，直至深夜，我们都可以交谈，时间匆匆而过。这里没有政治阴谋也没有关于科学问题的讨论，只有梦境般的想象和两个对世界之道毫无所知的人因未达成愿望而感到的痛楚。用作构造这个想象的世界的所有感受和景象，都是我们所思所想，与现象世界毫无关系。（PK，第55页）。

除了这些稍为离题的内容外，普拉桑那玛耶故事的其余部分都是从“新女性”立场出发写成的民族主义社会史的典范。她批评许多宗教信仰和习俗不合理和迷信。[41]她惊诧于印度种姓歧视的严重性，并希望这森严的制度会逐步削弱。“所有人都必须共同努力，使国家安定富强，我们不能再离群地生活。所有人都必须热爱祖国母亲。”她十分感谢父亲、兄弟以及他

们圈子里的朋友，因为他们给了她在公共生活中追求全新的女性身份与角色所需要的引导和鼓励。她将当代历史完全看成是改革和民族进步取得合法性的过程。另一方面，她惋惜英式教育导致了人们对西方礼节的肤浅模仿，而忽视传统中美好的东西："现在的年青人能够背诵纳尔逊将军（Admiral Nelson）的祖先的名字，却不知道他们自己祖父母的姓名。"她毫不怀疑地断言，妇女的重要身份是忠实的妻子和模范的母亲。

> 我的母亲斯里玛提·玛格那玛耶·德比（Srimati Magnamayi Debi）十分爱国。她对祖国的爱是无与伦比的，印度每一粒沙石对她而言都像一粒金子。……她最亲密的神就是丈夫。她总是服从丈夫的指令，依据一个理想而生活，并教导子女追随这个理想。（PK，第 14 页。）

如果我们把历史看做一个线性的进程，那么我们所叙述的故事就完成了一个旅程：从 19 世纪初拉桑达里开始，到世纪之末以普拉桑那玛耶达为终结，因为在普拉桑那玛耶的故事中，作为文化霸权而建构的"新女性"民族主义思想似乎已经实现。她的斗争被完全纳入国家建构的计划中——其他方面却从公众记忆中抹去。

被忘却的妇女

如果我停止筛选这类历史档案，那么，以上的叙述所描绘的主要是一种线性的流程。不用说，这不是偶然，我故意地选择并安排这样的四个故事，目的正是为了制造这种效果。我的目的是为了通过这些大体上自白式的故事，追溯民族主义的

“新女性”建构的谱系。当然我也可以从相反的方向读解同样的文本，突出文本对霸权论述所作的抵制的痕迹。其实，我在本文也指出了这类的痕迹。但是，我保持我的线性文章叙述得平滑流畅，藉此再次强调霸权的民族主义从容对待反对声音的力量。

因此我们有了以上的线性的叙述。民族主义者会从中读出另一种从奴役到解放的过程；对民族主义作女性主义批评的人则读出从一种奴役到另一种奴役的过程。现在为了打乱这种图景，抢先打断这两种结论，我会进一步叙述，介绍比诺第妮（Binodini）的自传。[42]

比诺第妮（1863—1941）可能是19世纪最后几十年中加尔各答舞台上最著名的女演员。这种专业女演员本身是新兴有教养的中产阶级文化的创造物，用以满足效仿欧洲路线而出现的新兴公共剧院的需要。但是这种需要难以在为妇女制定的高尚品德的规范中得到满足。剧院最初的经营者制定的解决方法，就是从城市娼妓中招募年轻女子，并训练她们学习戏剧艺术的现代技巧。这成为一项卓著的教育计划，使妇女学会现代文学的语言和感受，并试着将自己变为专业的艺术家，但她们仍然被认为过着不道德的生活而被排除于上流社会之外。作为一名职业演员，比诺第妮的生活正是由这种新世界的中产阶级文化生产的矛盾所制造出来的。她10岁时被送入剧院；到了18岁事业达到高峰。23岁时，她决定离开舞台。49岁的时候，出版自传，讲述她13年的职业生涯。她以历史顺序的方式叙述事件，但事件前后的事情仿佛存在于时间的真空中似的。她小时候在加尔各答贫民区长大，家里没有成年男人。在她的自传中，她以十分厌恶的口吻讲述贫民区的环境，追忆她还是孩子时如何对邻居投以“恐惧和惊奇”的眼光，希望自己从未面

对如此的羞耻。[43]她在五六岁时已被安排了婚姻，将来嫁给邻居一个被指为她的丈夫的男孩。[44]这是否是她生命中的重大事件，现在只能推测，因为当她母亲同意送她进剧院做月薪儿童演员时，一切都改变了。

对于一个十一二岁的女孩来说，要成为专业演员是一件艰苦的事。不过，剧院就象大家庭，她觉得自己就是这个艺术家庭中的一名演员。她服从其规条，以献身的精神做需要她干的事，并为剧院带来名誉和声望。只有当我们定位于这个她取得身份与投入忠诚感的集体——移置于中产阶级专业剧院所人为构造的世界的扩展的大家庭，而对她来说这个家庭是社会真实的缩影——我们才开始看到比诺第妮自传主题的重要意义：被出卖。

比诺第妮一直都有一种强烈的信念：女子名声不好的耻辱，可以由艺术上的贡献和成就洗刷掉。诚然，她接受与各式富有赞助人姘居，似乎是因为她认为这是为更伟大的艺术而作出的牺牲。信任剧院家庭的团结融洽对她来说是一种极大的需要，因为只有在那里，她才可能过着有价值和尊严的生活。当剧院面临危机时，她甚至冒着相当大的危险，同意当那个准备资助剧院落成的富商的情妇，那个商人的交换条件是著名的比诺第妮小姐。有人更引导她相信剧院的“兄弟姐妹”会以她的名字命名新剧院，以表达对她的感激。当这一切都没有发生时，她感到被出卖了。[45]这只是在她生活史中所叙述的一系列被出卖的故事中的第一例。

我们可以想象，接受新中产阶级文化的语言和感受力训练的比诺第妮，有相信代表“新女性”的解放的主张的强烈愿望。戏院的生活把她引向了希腊悲剧和莎士比亚，引向了迈克尔·马德胡苏丹·达特（Michael Madhusudan Dutt）、班克姆

钱德拉（Bankimchandra）和第那本都·米特拉（Dinabandhu Mitra）的新人文主义思想；引向了热情的民族主义者基里什钱德拉·高什（Girishchandra Ghosh）的印度神话学和宗教历史学。当她意识到，她可能的转化只是为了满足宣称代表民族的新中产阶级的文化需求，却不能获得那个阶级为其妇女保留的尊敬位置时，她学会了不再相信。

> 自从青少年时期卷入世事纷纭，我已学会了不再信任。应负责任的是我的老师，社会和我自己。但是，分担羞耻有什么用？不信任仍然存在……它如何深深植根在我心中，看我日后生活中的事情就清楚了……还有这是不能根除的！我知道信心是平静的基础，但那信心在哪里？[46]

比诺第妮认为，她为理想和演艺事业献身应该有所回报。如果接受启蒙而受到尊重的女性的美德意味着对一系列新的规范的服从，那么，她就准备服从。但是她得不到应有的尊重。她有一个女儿，本想送去学校，但是没有学校要她，当女儿死去时她又一次感到被出卖。[47]到了中年，当决定写下自己的故事，“以我心中的耻辱来涂黑白纸”时[48]，她请求高什（Ghosh）老师为她写前言。高什写了，但是比诺第妮不怎样喜欢。实际上，高什尝试做的是一种经典的挪用策略，指出“这是一种由一个普通娼妓的平常生活带出的伟大道德教训……通过阅读这个自传，虔诚者不会骄傲，自以为正义者会感到卑微，罪人会感到平静。”他继续评论比诺第妮对社会卫道士的“诽谤”：“与其说她强调艺术启发人的一面，不如说她在讲述她自己的故事。隐藏个性作为写作自传的重要技巧被忽略了。”高什承认比诺第妮有理由感到痛苦，“但是这类诉苦的

话最好是在她自己的故事之外说，因为她期待从中获得同情的读者，在面对这样痛苦的事时，不会同情她”[49]。

正如我所说的，比诺第妮对这个前言不满意。她坚持这位加尔各答舞台上的老师和最好的男演员应该对所有发生过的事情作“真实描述”。前言的修订本并没有出现，因为几个月后高什就去世了。对于比诺第妮来说，这又是一次被出卖。“我的老师曾告诉我：‘我将在死前写好这个前言。’……但是这没有实现……老师留下未完成的前言，这又一次让我领受到，我一生中所有渴望的，都不会得到满足。”[50]

但是，最令人心碎的一次出卖发生在比诺第妮试图在剧院之外建立自己的生活时。大约从她离开舞台的那一刻起，30年的日子里，她与城中一个来自最富有且最有名望的世家的绅士生活在一起。她全心全意投入这段爱情，感到自由、爱、尊重和关怀。她没有想到这段关系不可避免的脆弱，因为无论有多么真挚的感情，个人力量无法逾越新建的主流世界的界限。——这个世界只会宣称代表她的利益说话，却不会将她视为其组成部分。躺在病床上时，那个富有的绅士曾向她承诺：“如果我忠实并愿献身于上帝，如果我出生于有品德的家庭，你将永不会乞求保护。”但是死亡却使他无法履行诺言。可以想象，他的家族根本不会承认这种令人尴尬的关系。比那第妮又一次被出卖了。

因此，比诺第妮无视她所有老师的劝说和忠告，觉得没有义务隐藏内心深处对惯常的信念和习俗的怀疑，她决定讲述“自己的故事”。她违反了女性写作（smritikathā）的所有规范，并在写给已故情人的一系列信中，控诉上流社会。也许她的边缘处境使她敢说自己的话，她以痛苦的反讽笔调写下了这本书的序言。

> 我认为，印度男子和女子完全相信天堂和地狱，相信轮回。……尽管他（她的情人）已不在世上，但他一定在天堂，从那里他可以看到发生在我身上的一切，可以感受到我心里的痛苦——如果，也就是说，印度教是真的，诸神也是真的；如果，也就是说，轮回是真的。[51]

因此，在结束有关民族主义过渡的叙述之前，我们需要记住比诺第妮的故事，因为它又一次告诉我们，民族主义解放的故事必然是一个被出卖的故事。因为它只能在实施一整套新的控制的同时赋予自由，它只能通过把一些人打入另册来界定一个国家的文化身份；而且它只能赋予一部分人拥有公民权的尊严，因为其他人总是需要被代表，而且不允许代表他们自己说话。比诺第妮又一次提醒我们，民族主义宣称已一劳永逸地解决的人民与民族、民族与国家之间的关系，都会继续被质疑，因此可以不断协商下去。

一个悲观的后记

写完最后这美好而没有结论的一句，我感到疑惑。这句话承诺了更多关于女性与民族主义的故事，而我认为自己已经成功地避免了下结论，不是吗？

在最近的一篇文章中，爱德华·萨伊德（Edward Said）提到“一种初期的且未解决的张力”，争持于“像国籍、教育、传统、语言和宗教这样固定的机制（agencies）所给予的稳定的身份，与各种边缘的、疏离的或……反体系的力量之间。”他说，这种张力“造成一种令人震惊的局面：强化爱国主义、

主张文化优越感和加强控制机制，其力量与无法躲避性巩固了……身份的逻辑”。[52]

萨伊德思考的是，在中东地区经常发生的以爱国主义加强身份认同的名义而产生的“残酷、无情、可耻”的暴力。我则在想同样可耻的暴力肆虐于印度不同宗教或使用不同语言的社区之间的政治关系事件中。萨伊德说：“对于我们这些支持在无拘束的民族主义表达的年代里进行民族主义斗争的人来说，在可能的范围内提出对民族主义的拒绝、否定和怀疑的理念和有效措施，是责无旁贷的。”我完全赞成他这番话。

但是，他又说“正是由于委身参与和知识分子的承诺，我们必须扪心自问：在我们的目的、我们的文化、我们的国家的名义下，我们愿意容忍多少的身份认同、多少正面的权力巩固、多少行政认可权?”在这里我又开始存有疑问。我们是否仍然要解答如何区分“好的民族主义”与“坏的民族主义”这个古老的自由主义问题？一点身份认同、正面的权力巩固和行政认可权都是为大家好的，但是超出一点，就无法容忍，这是我们的立场吗？对我来说，这很难接受，因为我一直反对提出这种自由主义的似是而非的问题（paradox）。[53]

避免这种自相矛盾的方法之一是质疑和重新问题化所有太简单的身份认同过程，这个过程被每个民族主义的国家意识形态利用来建立国家与民族、民族与人民的关系。这种智性的怀疑论，也许容易导致超越智性范围的危险。但是现在只是谈及智性范围内的作用，我认为这可能产生重要的影响。我有一个颇令人惊讶的发现：最有力且真正的反殖民民族主义的历史成就，往往于政治战场之外获胜，且恰在政权的实际争夺决出结果之前。这一发现又一次打开了谁领导，谁跟从，以及这一切何时开始的问题。总之，这将引出一个以不同的参与者和不同

的编年方法重写民族主义历史的议程，也将表明，反殖民族主义具有文化创造性的形式试图在殖民国家干预之外建立一个领导权的领域，而这种形式不能被产生于欧洲或美洲的民族主义的“标准”形式所代替。

但是，对我们来说，极重要的是能够呈现反殖民的民族主义的许多危机时刻、被压抑的另一种事件序列和试图抹去的抵抗痕迹。今天在后殖民国家里许多持异见的知识分子正做着这项工作。有人辩说，从殖民过渡到后殖民政权的历史是非常成问题的；民族解放承诺如果不是骗人的话，那么这承诺肯定是通过排斥那些应该有份分享解放的果实的人而实现的。事实上，在国家的领域之内和之外打开民族计划的全部问题，可以让我们带出基进的提法：在与殖民主义斗争过程中形成的民族主义文化史，包含了许多可信的、有创造性的、多样的社会身份的发展可能性，而这种可能性被试图重复现代民族国家的标准形式的后殖民国家的政治史暴力打断。我们也像比诺第妮一样，有一个被出卖的故事。

我的疑问是这种批评的有效性。为了活在被海湾战事弄得支离破碎的世界里，我恐怕不能同意萨伊德如下轻易的乐观主义声明：“从全球的观点看学问与政治，霸权已成过去，正迈向大同社群。”[54]正是后殖民国家知识分子的双元文化主义——他们用心努力才能获得的必要的双元文化主义——使他们看清骗人的、虚伪的全球合作的神话。对我们而言，很难想象世上有一个似乎合理的国家，在那里我们与学术和政治的支配性结构的关系不会是对抗性的。

因而，宣称民族主义批评是一件容易的事是不诚实的。相反，更实际的策略是不低估民族主义冒着不同程度的危险，或获得不同程度的成功，去收编异见和边缘的声音的能力。为了

真实性的缘故，我必须提醒，今天，比诺第妮在孟加拉戏剧史上是一个光荣的名字。她的奋斗和被出卖的故事，是戏剧和电影十分流行的主题，新的后殖民国家的官方自由派不允许对她作任何性道德的判断，以防影响她作为演员的尊严。

在国家的新领地中的公共空间吗？是的。在社群的伦理范围内吗？值得怀疑。仅几个月前我在加尔各答一家日报里偶然发现一封短信，一位现时七十多岁并曾获几项国家荣誉奖的过气名女演员，抱怨报纸上一篇关于一位已故男演员的文章，称她是他的“亲密朋友和伙伴”。她问道：“七十八岁的人了，我有必要在报上以一封信来证明尼尔马兰度·拉赫里（Nirmalendu Lahiri）曾是我的丈夫，我为他生了四个孩子吗？是的，我与拉赫里先生是朋友，就像师父与门徒的关系。但是这是我第一，也是最后一句话：我是他第一任妻子，也是他孩子的母亲。”[55]

民族主义伦理领域，仍然是异见纷争的地带。

注　释

[1] “Pracina ebam nabina,” in BR，第 249—56 页。

[2] “ Tin rakam,” in BR，第 254—256 页。

[3] Sudipta kaviraj 曾经分析过班克姆写作中的自嘲的作用。“班克姆钱德拉：1. 疯狂的标志，2. 自嘲的传统”，特约文章 108 和 109（Calcutta：Centre for Studies in Social Science，1989）。

[4] 不用说，每一篇这样的批评以及随后的挪用都在话语领域播撒了不稳定的种子。例如，就像 Sibaji Bandyopadhy 提醒我的，班克姆不得不通过坚持，不管男子行为如何，妻子具有奉献的美德是一个伦理性真理，他关于普遍的男性主导的叙述的风险。这种矛盾几乎没有隐藏起来。

[5]“这通常意示着女性加入传统历史的框架之中……因此，除少数的例外，女性在男性制定的界限内工作。以这种方式揭示的历史是一种贡献的历史。” Kumari Jayawardena, *Feminism and Nationalism in the Third World* (London: Zed Books, 1986), 第 260－1 页。

[6] 这是孟加拉文学中传记文类最有条理的研究的中心议题：Debipada Bhattacharya, Bamla carit sabitya (Calcutta: Dey's 1982)。

[7] Sibnath Sastri, Remtanu lahidi otatkalin bangasamaj (1904), in *Sibnath racanasamgraba* (Calcutta: Saksharata Prakashan, 1979)。

[8] Surendranath Banerjea, A *Nation in Making: Being the Reminiscences of Fifty Years of Public Life* (1925; reprint, Bombay: Oxford University Press, 1966)。

[9] Mary Mason 就是这样判断女性自传与男性自传之间的区别的。Mary G. Mason, “The Other Voice: Autobiographies of Women Writers”, in James Olney, ed., *Autobiography: Essays Theoretical and Critical* (Princeton: Princeton University Press, 1980) 第 207－35 页。

[10] 这一点 Georges Gusdorf 曾在“Conditions and Limits of Autobiography”一文中指出，见 Olney, *Autobiography*, 第 28－48 页；亦见于近期的 Philippe Lejeune, *On Autobiography* (Minneapolis: University of Minnesota, 1989)。

[11] 我应该对这种叙述作一点修正。没有女性自传被称为 ātmacarit，但是我曾看过两部 19 世纪女性传记被称为 cari。其中 Kumudinicari (1868) 是关于一位 Brahmo 女性的故事，她被呈现为一个虔诚的、模范的、几乎神圣的人物。另一部 Laksimanicarit (1877)，是由一位丈夫书写的有关他逝去的妻子的生平描述。

[12] 见 Chitra Deb, *Antahpurer atmakatha* (Calcutta: Ananda, 1984); Srabashi Ghosh, “Birds in a Cage: Changes in Bengali Social Life as Recorded in Autobiographies by Women” *Economic and Political Weekly: Review of Women's Studies* 21 (October 1986): WS88－96; Meenakshi Mukherjee, “The Unperceived Self: A Study of Five

Nineteenth-Century Autobiographies," in Karuna Chanana, ed., *Soicalisation, Education and Women: Explorations in Gender Identity* (New Delhi: Orient Longman, 1988)。

[13] Karlekar, *Voice from Within*。这部最新的著作的发表，使我不必赘述这些自传文本的社会历史背景。

[14] 见 Rabindranath Thakur, "Nastanid," *in Rabindra racanabali* (Calcutta: Government of West Bengal, 1962), 7: 433—74。

[15] 见 Shanta Nag, *Purbasmrti* (1970; reprint, Calcutta: Papyrus, 1983)，第 16 页。

[16] 见 Rassundari Dasi, *Amar jiban* (1876; reprint, Calcutta: De Book Store, 1987)，第 5—6 页。

[17] 见 Ghulam Murshid, *Reluctant Debutante: Response of Bengali Women to Modernization*, 1849—1905 (Rajshahi: Rajshahi University Press, 1983); and Moredith Borthwick, *The Changing Role of Women in Bengal*, 1848—1905, (Princetion: Princeton U. Press, 1984)。

[18] 见 Rassundari, *Amar jiban*，第 14 页。

[19] 同上，第 38—39 页。

[20] 同上，第 32，41 页。

[21] 同上，第 41 页。

[22] 同上，第 56 页。

[23] 同上，第 57—58 页。

[24] 同上，第 63—66 页。

[25] 同上，第 97，109 页。

[26] 见 Jyotirindranath Thakur, "Bhumika," 同上，第 v 页。

[27] 见 Dineshchandra Sen, "Grantha paricay," 同上，第 vii-xii 页。

[28] 据传统历史记载，一般而言，孟加拉女性在 19 世纪中期社会改革之前大都是文盲。但是我们有一些证据说明这不是必然的事实。例如，看 Paramesh Acharya 的 Bamlar desaja siksadbara 第一章 (Calcutta: Anushtur, 1989)。甚至是上层种姓女性，她们显然被

严厉禁止读书和写作，有时候仍能够冲破这些禁忌。Prasannamayi Debi，我会在这一章的后面部分讨论她的自传，其中提到她的村庄的一些上一代女性受过教育，当中一个甚至开办过学校，既教男孩也教女孩。见 *Prasannamayi Debi*, *Purbba katha*, ed. Nirmalya Acharya (1971; reprint, Calcutta: Subarnarekha, 1982)，文章再引用这本书的时候，会以 *PK* 为标记。

[29] 见 Saradasundari Debi, *Kesabjanani debi saradasundarir atmakatha*, ed. Jogendralal Khastagir (Dhaka, 1913); reprint, Eksan 17 (Autumn 1983): 4。

[30] 作为一种“口述实录”式的叙述，这严格来说不是自传，尽管它以此命名。它明显是为了满足克沙波·森 (Keshab Sen) 的追随者和崇拜者的好奇。萨拉达桑达里 (Saradasundari) 自己好像颇清楚地意识到她被期望扮演的角色，但是她同样拒绝这样做。我很感激 Kamala Visweswaran 提醒我指出这点的必要。

[31] 见 Saradasundari, *Saradasundarir atmakatha*，第 17，33—34 页。

[32] 见 Kailasbasini Debi, *Janaika grhabadhur dayeri* (1952)；重印于 Eksan 15, nos. 3—4 (Autumn 1981): 7—48。内文所标示的页码是属于重印本的。

[33] 同上，第 11，44 页。

[34] 同上，第 42—43 页。

[35] 同上，第 21 页。

[36] 同上，第 32 页。

[37] 同上，第 45 页。

[38] 这个凯丝巴丝尼 (Kailasbasini) 不要和那个凯拉丝巴丝尼·德比 (Kailasbasini Debi, Gupta) 相混淆，凯拉丝巴丝尼·德比曾写了早期著名的关于女性教育的文章 Hindu mahiladiger hinabastha (1863) 和 Hindu abalakuler bidyabbyas o tahar samunnati (1865)。

[39] 见 Nirmalya Acharya, “Grantha-pariciti,” in PK, pp. 99—104。

[40] 尤尔根·哈贝马斯 (Jürgen Habermas) 针对西欧而作的描述，见 Jürgen Habermas, *Structural Transformation of the Public*

Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society, trans. Thomas Burger (Cambridge: MIT Press, 1991), pp. 43—51。

[41] 例如，每年到 Ganga 沐浴的朝圣团，都经常遇上沉船的灾难而导致众多人殉难。*PK*，第 34 页。

[42] 见 Binodini Dasi, *Amar katha o anyanya racana*, ed. Soumitra Chattopadhyay and Nirmalya Acharya (1912, reprint, Calcutta: Subarnarekha, 1987)。

[43] 同上，第 17—18 页。

[44] 同上，第 16，78 页。

[45] 同上，第 38—45 页。

[46] 同上，第 13 页。

[47] 同上，第 62 页。

[48] 同上，第 64 页。

[49] 见 Girishchandra Ghosh, "Banga-rangalaye Srimati binodini," 同上，第 135—44 页。

[50] 见 Binodini Dasi, *Amar katha*, p. 8。

[51] 同上，第 3 页。

[52] 见 Edward W. Said, "Identity, Negation and Violence," NLR 171 (1988): 46—60。

[53] 见 Partha Chatterjee, *Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse*? (London: Zed Books, 1986), pp. 1—35。

[54] Edward W. Said, "Third World Intellectuals and Metropolitan Culture", *Raritan Quarterly* 9, no. 3 (Winter 1990): 27—50。同样原因，我不同意哈贝马斯所说的，"在互相合作的制约下，一个有沟通的社区能够达成一个不受制约的共识"。详见 Jürgen Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*, trans. Frederick Lawrence (Cambridge: MIT Press, 1987)。

[55] 见 Sarajubala Debi, letter to the editor, *Anandabajar patrika*, 6 April, 1991。

译后余话

◆ 陈顺馨

本书以“妇女、民族与女性主义”为主题。这是一个北京——香港之间的合作翻译计划。负责选定文章的是香港的刘健芝、我和北京的戴锦华；翻译者是北京大学的研究生和其他一些朋友；校译工作则在香港进行，而参与者是活跃于香港的女性主义者和其他一些朋友；组织和编辑工作主要是由戴锦华和我负责，也得到吴晓黎的帮忙。我们坚持用此种“非市场”方式处理这个计划，除了因为找到既熟悉女性主义、民族主义理论又掌握翻译技巧的人并不是一件容易的事外，更重要的原因是想让更多的学生和朋友能够通过翻译的经验，对妇女、民族和女性主义问题有更多的认识和兴趣，从而壮大我们两地的女性主义队伍。这样的安排要求我们投入加倍的时间和耐性，比如组织翻译和校译队伍、重新校订一些未如理想的稿子、照顾两地不同的翻译习惯（如修辞、人名翻译等），工作量相当大，也很繁琐，但觉得这是值得尝试的。

翻译（这里包括原文翻译和校译）包含阅读、理解、阐释、表达、修辞等方面，不但涉及一文多义、多诠释等问题，也跟译者（包括原文翻译者和校译者）的阅历、文化背景、语言使用习惯等有关，这与我们使用的翻译语言——汉语——本身的规律分不开。当然，由于译作的想象读者与原作的很不同，翻译也得考虑接受的问题，因此，译作虽然要承载原作的

内容，却必然会以一个崭新的形象出现。本翻译计划对于每一位译者的翻译原则、修辞方式和文字风格，基本上采取多元并存的态度。此外，经过多重处理的译文，必然是一个交织着多人对原文的思考、认识和挣扎的糅合体。印裔美籍女性主义批评家斯皮瓦克（G. C. Spivak）曾经指出，译者与文本之间的关系是非常密切的，她甚至用“爱”（love）、“情欲”（erotic）、“投降”（surrender）等字眼来形容这种关系（1993）。这个主要是由女性承担的翻译计划，适中的精神劳动所带来的快感或痛苦，以至译者、编者之间的思想感情交往，一定程度上彰勋着一种女性主义的创造性和对话性，突破权力化释译关系一贯的单向性和被动性，促进“翻译”与“女性”之间的“结盟”。

加拿大翻译研究者沙丽·西蒙（Sherry Simon）曾经指出，“翻译者与女人在一种强调等极的历史中，一直是以弱者形象出现的：翻译者是原作者的女仆，妇人则低于男人”（1996：1）。翻译者之所以在这样的等级制中被放在与“女人”同等的位置的原因是，“原文”一直被认为是权威的、有生殖力的、完美的，因此是“男性”的；“译文”则是从属的、派生的、残缺的，因而是“女性”的。另外，这样的性别分野并不只是隐喻性的，历史上的翻译实践告诉我们，被剥夺了创作权的女人，通常转向翻译以取得在公众表达自己的机会，以致在19、20世纪初，翻译成为了女性练笔的途径。沙丽·西蒙试图建构的是一套女性主义翻译理论，目的在于批判这种把女人和翻译降低到社会和文化底层的观念和历史存在，并提出翻译和女人同样具创造性，应处于与原文和男人同等的位置（1996：2）。今天，虽然广义的书写世界仍然为父权的价值、阶序、成规所主导，但翻译恐怕不再（或不应再）是女性进入

书写世界的惟一“门径”。但女性的翻译，特别像我们这些拥有中、港华人身份，用汉语把一些原来面向西方读者的英语著作介绍给华人读者的翻译，能否在一种后殖民文化仍然无孔不入的情况下，对存在于性别、语言、地域等方面的不平等权力关系提出挑战，使“隐形”了（become invisible）的“女性”和“译者”得以“显身”，重返“主体”的位置，发出声音，相信这是女性主义翻译实践的最大考验。

这本《妇女、民族与女性主义》，涉及妇女与民族这两个范畴的关系和其中延伸出来的女性主义对民族主义的批评或介入问题，范围非常广，某些概念或名词的翻译不但涉及理解上的不同，还有中国内地、台湾和香港三地翻译习惯上的差异，因此有必要在此作一些说明。

Agency，Agent：这里沿用“能动性”、“能动机制”和“能动者”、“施动者”等译法。本译丛的《语言与翻译的政治》一册详细介绍了斯皮瓦克对这组概念的理解，这里要补充的是agency在妇女与民族发生关系这个语境中的含义。女性主义的“受害”（victimization）论述一般把妇女看成为民族主义的受害者，即在民族/国家建造或战争的过程中，她们被利用、收编、歧视、剥削、排斥、遗忘甚至残害，而一些批评民族主义的男性历史学家如查特济（Partha Chatterjee），则看到妇女是民族主义的共谋者。不过，对于另一些认为要介入民族主义的女性主义者来说，民族/国家（或称国族）的建造或冲突也可以是一种“能动机制”，即能够提供一些条件或可能性，让妇女建立自己的位置，争取更多的资源，确立自己的，改变自己的命运，进而成为自我的“能动者”。相反，虽然妇女是民族的“她者”（other），但民族在建构“自我”（self）的时候，却需要倚仗这个“她者”，妇女因而也成为民族/国家建构提供

“能动机制”，甚至改为民族/国家的面貌。本译丛正是要展示妇女与民族之间这样的一种互动关系。

Category：这个词汇有“类别”和“范畴”两个意思，前者应用于具体的性质或物质等方面的分类，后者则较多在抽象的学术分析中使用，例如性别、民族、和阶级是多种学科的三大分析范畴。因此，这里讨论作用一个 category 的性别与民族时，均译作“范畴”。

Community：在香港，community 一般译作“社区”或“社群”，有一群人共同居住的地区共同从属的社会群体的含义，因此，安德森（Benedict Andersom）的“Imagined Communities”概念也一般译作“想象的社群”。台湾两年前出版了安德森 *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*（1991）一书的中文版（吴叡人译，时报文化 1999 年出版），译者把“Imagined Communities”译作“想象的共同体”。这个译法已有先例，如 Europe Economic Community（EEC，欧共体）中的 community 就是译作“共同体”。这种跨越国家的地区经济—政治联盟，的确超越了“社区”的地域概念和“社群”的群体概念，是一个有共同利益的实体，所以“共同体”是一个恰当的译法。民族这个“imagined community”在性质上也靠近一个超越“社区”和“社群”的文化—政治体制，因此，这里采用“想象的共同体”这个译法。

Feminism：这里统一译作“女性主义”而不是“女权主义”。Feminism 源自 19 世纪末欧美的启蒙运动和妇女运动，提升性别意识和争取各种被剥夺的权益的确是早期的妇运分子最大的目标，因此，其理念和产生的理论体系都较以妇女为本位和权益取向。不过，随着运动和理论的发展，feminism 在

20 世纪除了仍然是妇女权益争取运动的理论支柱外，还为重要的文化思想资源，跟各种文化理论进行对话，并且介入各种领域（例如这里谈到的民族和民族主义），冲击其既定的性别秩序。20 世纪后期，feminist studies 或 gender studies 更变得学科化，在挑战不同的学术思想之同时，强化自身的理论体系和在学院的地位。因此，把 feminism 译作“女权主义”，突出的只是妇女权益这方面的含意，却掩盖了文化层面的丰富内涵。相反，“女性主义”这个译法除了能够充分表述对“女性”这个性别群体的关注外，还展示一种“女性”的、具反思性的文化社会立场：对霸权统治或不平等权力关系的挑战、新生差异的存在、以和平代替暴力、建立另类话语方式等等。

Local：一般来说，Local 是一个相对于 global（全球）和 regional（地区）的概念，译作“本地”或“本土”是最常见的。后来，台湾的文化研究学者提出，在崇尚宏大论述的主流语境中，local 在这样的高低序列中容易受到压抑，即一个地方的本土的独特性，容易被一些地区性或全球性的统摄性论述所掩盖，因此，在重新认识这些经验的重要性之余，在修辞上也以“在地”这个概念代替“本地”或“本土”。“在”这个似乎有“在场”（presence）的意思的字眼，点出一种可见性和现场性，即强调与日常生活的时空和相关性，的确更具有文化研究的味道，之后把 local 译作“在地”在中国内地和香港的文化研究界也开始流行起来。这里并不要求统一，译者仍然可以按照习惯采用“本土”或“在地”这个译法。

National/Nationalist Project：Nation 一辞的复杂性，本丛书的《解殖与民族主义》一书已有很详细的解释，这个不再赘述。我们沿用了“民族”和“国族”这两个译法，而如何取舍这两个不同的译法，就视乎译校者对语境的理解。把 nation

－building 的各种实践称为 National Project（民族计划）还是 Nationalist Project（民族主义计划），似乎不同的作者有不同的习惯，意思是一样的。把 Project 翻译为“计划”，未必是最好的选择，其他的译法如“工程”、“项目”、“方案”等，都能够说明 project 在不同情况下的运用习惯和意义。在性别化的民族/国族建造的情况下，无论是生物性或文化性再生产和公民身份建构所延伸的实践，用“计划”、“工程”、“项目”、“方案”等概念加以概括，都有其局限性。不过，在这些常用的词汇当中，“计划”似乎较能说明民族/国家创造的宏观性和规划性这些方面，因此权宜也选择了它。

Reproduction：这里有两种译法：“再生产”和“生育”。在讨论妇女与民族的关系时，伊瓦－戴维斯（Nira Yuval－Davis）认为第一个妇女介入或者是被纳入民族计划的层面是生物性或生物学意义上的“生产”（biological reproduction），即对女性身体“生产”下一代的控制，成为一个民族不断或“再”自我“生产”（在数量和质量上）的重要保证。在个体的女性而言，一个生物性或物质性的生产过程，就有“繁殖”的意思。不过，在民族这个语境下谈“繁殖”，采用了“再生产”这个硬译法，为的是保存“re”这个“再次”、“回复”等方面的意思。

Sex/sexuality：这里的译者把这组词汇均翻译作“性”。英语 sexuality 是任何跟 sex 有关或可以用 sexual 来形容的行为、状态、取向、特性等的统称，含义相当广泛，因此，给它跟 sex 同一个译法可能是一种防止丢失其任何意义的做法，却出现不能辨别两个词汇在英语上的区别的缺陷。有人把 sexuality 译做“性态”，以区别于指称通过性器官或身体其他部位的接触而产生的情欲或其他反应的“性”，但似乎又只突出其

“状态”的一面，因此也不十全十美。

Sex/gender system：sex 的性别意义上是指由一个人拥有的性器官来确定的、有别于一个拥有另一种性器官的人的生理性别，因此，在一般表格上看到的 sex 是指女或男的“性别”。但一直以来，女性主义关注的“性别”不是生理意义上的 sex，而是社会意义上的 gender，即一个人的性别特质、取向、认同都是文化社会的产物，由后天建构而不是先天决定的，而这比生理性别重要。在中国内地的妇女运动圈子中，gender 是被翻译为“社会性别”的，而在台湾和香港，则只译作“性别”。随着酷儿理论（queer theory）的冲击和性议题如性工作、色情产业、同性恋、S/M、变性等讨论的深化，以往较从文化社会结构出发分析性别系统的建构的性别理论（gender theory），似乎不足以解释性这个系统的多元化现象，除了要发展新的理论外，在表述上也得更新，其中的一种方式是把 sex 从以前被纳入其中的 gender 这个范畴中独立出来，因此出现了 sex/gender 这样的词组。这里沿用的是台湾的译法：性/别，以表述其中的变称含义：性和性别。

Woman/Women：Woman 这个在英语上有单数与复数之分的名词，在英语书写世界中，如果不是用来说明具体数目上的差异，什么情况下用单数或复数来指称属于某一个性别的群体，是颇为随意的，例如本书收录了两篇文章：“Woman and Nation”与“Women and the Nation”，都是说明妇女/女人作为一个范畴与民族的关系，数目意义上的差异完成不在考虑之内，所以把两者都翻译成“妇女”都可以。这里把 Woman 翻译成“女人”，而把 Women 翻译成“妇女”，只是跟随中国内地的习惯，而不是一个定论，把 Woman 翻译成“妇女”、Women 翻译成“女人”的也大有人在。另外，Womanhood

的译法也是比较随意，有些人译作“女性”，与 female 的译法没两样，这也未尝不可，因为可以理解为“女人”这个生理意义上的“性别”的统称；有些人译作“女人气质”或“女子特质”，与 femininity 的译法相同，这便是社会/文化建构而成的女性性征的一种理解。译法上的选择就是按具体语境来决定。

附：人名英汉对照表

A

Abraamidou, Maria	阿布米杜，玛丽亚
Acquin, Hubert	阿奎因，胡伯特
Afshar, Heleh	阿芙莎，海勒
al－Asmar, Fouzi	阿拉斯玛，福兹
Amin	阿明
Anderson, Benedict	安德森，本尼迪克特
Anithas, Floya	安斯亚斯，弗罗亚
Arafat	阿拉法特
Arendt, Hannah	阿伦法特，汉娜
Armstrong	阿姆斯特朗
Assiter, Alison	阿斯特，艾里森

B

Baker, James	贝克，詹姆斯
Balibar, Etienne	巴里巴尔，艾蒂安
Bankimchandra	班克姆钱德拉
Barden－Powell, Robert	巴登－鲍威尔，罗伯特
Bauer, Otto	奥托，保尔
Beaudoin, Jean	鲍德温，吉恩
Bhabha, Homi	巴巴，霍米
Binodini	比诺第妮
Bookman	布克曼

Bottomley, Gill	波特姆雷，吉尔
Bouchard, Lucien	布夏尔，吕西安
Brah, Avtar	阿弗塔，布拉赫
Brown, Elaine	布朗，爱莱娜
Brown, Elas Barkley	布郎，艾尔萨·巴尔蕾
Brunt, Rosalind	布伦特，罗萨琳
Butler, Judith	巴特勒，朱迪斯

C

Caldwel, John	卡尔德威尔，约翰
Cambron, Micheline	坎布隆，米切琳
Ceaucescu	齐奥塞斯库
Cetkovic, Nadezda	切特科维奇，娜代目达
Chatterjee, Partha	查特济，帕尔塔
Cohen, Eric	艾里克，柯恩
Connell, R. W.	康奈尔，R. W.
Cousture, Arlette	库斯蒂尔，阿莱特

D

Dahl	达尔
Davis, Angela	戴维斯，安吉拉
de Beauvoiv, Simone	德·波优瓦，西蒙娜
de Lepervanche, Mari	德·勒波旺士，玛丽
Debi, Kailasbasini	德比，凯拉丝巴丝尼
Debi, Prasannamyi	德比，普拉桑娜玛耶
Debi, Rassundari	德比，拉桑达里
Debi, Saradasundari	德比，萨拉达桑达里
Debi, srimati Magnamayi	德比，斯里玛提·玛格拉玛耶

Delphy, Christine	德尔菲，克里斯汀
Deutch	多池
Dill, Bonnie Thornton	迪尔，保妮·索恩顿
Drakulic, Slavenka	德拉库利奇，斯拉文卡
Dutt, Michael Madhusudan	达特，迈克尔·马德胡苏丹

E

Enloe, Cynthia	安罗，辛西娅
Evans, Richard J.	伊文思，里查德·J.

F

Faludi, Susan	法鲁迪，苏珊
Fine, Robert	费恩，罗伯特
Foucault	福柯

G

Gandhi	甘地
Gaitskell, Deborah	盖茨克尔，德波拉
Gatens	加顿斯
Gilligan, Carol	吉利甘，卡罗
Gellner	盖尔纳
Ghosh, Girishechandra	高什，基里什钱德拉
Gilroy, Paul	吉尔罗伊，保罗
Goldman, Emma	戈德曼，爱玛
Goodale	古达尔
Goodfellow	古德弗娄
Gordon, Linda	戈登，琳达

Grant, Rebecca	格兰特，丽贝卡
Greenfeld	格林菲尔德
Grewal, Inderpal	格雷瓦尔，因德帕尔
Gujranwala	古杰兰瓦拉

H

Habermas	哈贝马斯
Hall, Stuart	霍尔，斯图尔特
Haraway, Donna	哈拉维，多娜
Hassan, Riffat	哈桑，丽法特
Hassen, Haleh	哈桑，海勒
Hill—Collins, Patricia	西尔—科林斯，帕特里夏
Hobbes	霍布斯
Hood—Williams	胡德—威廉斯
hooks, bell	胡古斯，贝尔
Horne, Donald	霍恩，诏纳德

I

Ignatieff, Michael	伊格纳提弗，迈克尔
Indumeti	音都玛提
Ivekovic, Rade	伊夫科维奇，拉达

J

Jackson, Jesse	杰克逊，杰西
Jameson, Fredric	杰姆逊，弗雷德里克
Jayawardena, Kumari	加亚瓦德娜，库玛丽
Jihad, Abu	吉哈德，阿布

Jihad, Umm	吉哈德，乌姆

K

Kamal, Zahra	卡玛尔，孔赫拉
Kandiyoti,	坎迪约提，丹姆兹
Kaplan, Caren	卡普兰，卡伦
Kazi, Hamida	卡兹，哈密达
Kesic, Vesna	凯西奇，韦斯娜
Khalifeh, Sahar	卡利菲，沙哈尔
Khomeini	霍梅尼
Kidwai, Anis	基德尼依，阿尼丝
Kitching	基经
Kligman, Gail	克利格曼，盖尔
Klug, Francesca	克拉格，弗朗西斯卡
Kristeva, Julia	克里斯特娃，朱丽亚
Kroker, Arthur	科洛克，阿瑟
Kruger, Barbara	克鲁格，芭芭拉

L

Laber, Jeri	拉贝尔，耶里
Lacan	拉康
Lahiri Nirmalendu	拉赫里，尼尔马兰度
Lahiri Ramtanu	拉赫里，拉姆塔弩
Laqueur	拉克尔
Larouche, Fabienne	拉鲁什，法比安纳
Levesque, Rene	莱维斯克，勒内
Levi—Strauss	列斯—斯特劳斯
Litricin, Vera	利特里钦，薇拉

M

Mackinnon, Catharine	麦金侬，凯瑟琳
Mallette, Nathalie	马莱特，娜塔莉
Mandela, Winnie	曼德拉，温妮
Mani, Lata	马尼，拉塔
Mann, Michael	曼，迈克尔
Marshall, T. H.	马歇尔，T. H.
Massey, Doreen	麦塞，多林
Mbembe, Achill	孟比，阿希尔
Mead, Margaret	米德，玛格丽特
Mehta, Bhag	梅赫塔，芭格
Mernissi, Fatima	莫妮丝，法提玛
Miller Perter	米勒，彼得
Miloševilć, Slobodan	米洛舍维奇，斯洛博丹
Mitchell, Juliet	米歇尔，朱丽叶
Mitra, Dinabandhu	米特拉，第那本都
Mitra, Kishorichand	米特拉，克斯霍里钱德
Mladjenovic, Lepa	姆拉杰诺维奇，莱帕
Moghadam, Valentine	莫格哈达姆，瓦伦蒂纳
Mohanty	莫汉提
Moore, Henrietta	莫尔，亨利艾塔
Moorhouse, Frank	莫豪斯，弗兰克
Morgan	摩根
Morison, Tony	莫里森，托尼
Morris Meaghan	根·莫里斯
Mosse, George. L.	摩斯，乔治. L.
Murdoch, Rupert	默多克，鲁珀特
Musil, Caryn, McTighe	穆西尔，卡琳·麦克泰格

N

Nag, Shanta	娜格，桑塔
Nairn, Thomas	奈恩，托马斯
Najmabadi, Afsane	纳吉玛巴迪，阿弗萨尼
Nayvar, Sushila	纳亚瓦尔，苏希拉
Nehru	尼赫鲁
Nehru, Rameshwari	尼赫鲁，拉梅施瓦里
Nelson, Admiral	纳尔逊，阿德米拉尔

O

Oakley, Ann	奥克雷，安
Orsini, Marina	奥西妮，玛丽娜
Ortner, Sherry	奥特纳，谢莉

P

Papic, Ïarana	帕布奇，扎拉纳
Parizeau, Jacques	帕里佐，雅克
Parker	帕克
Patel, Kamlaben	帕特尔，卡姆拉本
Pateman, Carole	帕特曼，卡洛尔
Pettman, Jindi	派特曼，金迪
Pheterson, Gail	伏特森，盖尔
Powell, Enoch	鲍威尔，艾诺克

R

Rattansi	拉丹西

Ray, Satyajit	萨耶雷
Ratzel, Nora	拉茨尔，诺拉
Riley, Denise	李雷，丹尼斯
Rose, Nikolas	罗斯，尼古拉
Rousseau	卢梭
Roy, Bildor	罗伊，比尔多
Rubin, Gayle	鲁宾，歌勒

S

Sadawi, Nawaal	萨达薇，娜瓦尔
Saghal, Damyanti	萨迦尔，达姆扬提
Sahgal, Gita	萨迦尔，吉塔
Said, Edward	萨伊德，爱德华
Salecl, Renata	萨勒克，雷纳塔
Sarabhai, Mridula	萨拉帕依，姆丽杜拉
Sayigh, Rosemary	萨伊，罗丝玛丽
Schlesinger	史莱辛格
Schwartxzwald, Robert	舒瓦茨瓦尔德，罗伯特
Sen, Dineshchandra	森，D.
Sen, Keshabchandra	森，克沙波钱德拉
Sen, Padmini	森，帕德米妮
Sen, Ramkamal	森，拉姆卡玛拉
Shafi, Haidar Abdul	沙菲，海达尔·阿布杜
Singh, Bir Bahadur	辛格，比尔·巴哈杜尔
Singh, Buta	辛格，布达
Singh, Kirpal	辛格，基尔帕尔
Singh, Kulwant	辛格，古尔万特
Singh, Mangal	辛格，孟格尔

Smith, Anthony	史密斯，安东尼
Spelmon, Elizabeth	斯白尔曼，伊丽莎白
Spivak, Guyatayi	斯皮瓦克，古雅塔丽
Stalin	斯大林

T

Tagor, Rabindanath	泰戈尔
Thapar, Premvati	塔巴尔，普列姆瓦提
Tito	铁托
Trembley, Réjean	特伦布雷，雷让
Trudeau, Pierre Elliot	特鲁多，皮埃尔·艾略特
Tudjman, Franjo	图季曼，弗拉尼奥
Turner, Brian	特纳，布莱恩
Tyagi, Mahavir	第亚吉，马哈维尔

U

Unterhalter, Elaine	翁特哈尔特，爱莱娜

W

Walby, Sylvia	沃尔拜，西尔维亚
Wazir, Intisar	瓦兹尔，尹提撒
Weed, Elizabeth	韦德，伊丽莎白
Wilson, Rob	威尔森，罗勃
Woolf, Virginia	伍尔芙，弗吉尼亚

Y

Yassin, Mehmet	雅森，梅赫梅

Yassin, NessiÖ	雅森，妮瑟
Yuval－davis, Nira	伊瓦－戴维斯，妮拉

Z

Zainab	贾依纳卜
Zubaida, Sami	祖拜达，萨米

学术精品

书　名	著(译)者	定价
白银资本	[德]贡德·弗兰克 著	35.00
后现代理论	[美]道格拉斯·凯尔纳 斯蒂文·贝斯特 著	26.50
现代性之隐忧	[加]查尔斯·泰勒 著	10.00
艺术的法则	[法]皮埃尔·布迪厄 著	26.00
资本主义论丛	[法]费尔南·布罗代尔 著	18.40
民主的模式	[英]戴维·赫尔德 著	26.90
实践与反思	[法]布迪厄 著	26.80
后现代科学	[美]大卫·雷·格里芬 著	14.40
后现代精神	[美]大卫·雷·格里芬 著	15.00
后现代文化	[德]科斯洛夫斯基 著	17.50
历史的真相	[美]阿普尔比 等著	21.50
冷却的太阳	[美]巴恩斯 著	36.00
不同的声音	[美]吉利根 著	19.80
地方性知识	[美]克利福德·吉尔兹 著	24.80
驯服偶然	[加]伊恩·哈金 著	28.00
比较诗学	[美]厄尔·迈纳 著	20.50
反市场的资本主义	伯拉尼 等著	23.00
发展的幻象	塞林斯 等著	25.00
语言与翻译的政治	柯·斯皮瓦克 等著	25.00
中国的自传文学	[日]川合康三 著	15.00
传统中国的内发性发展	[日]三石善吉 著	15.00
近代日本的中国认识	[日]野村浩一 著	18.00

书　名	著(译)者	定 价
看哪这人	[德]尼 采 著	9.00
权力意志	[德]尼 采 著	32.80
超善恶	[德]尼 采 著	16.00
金融全球化	[法]弗朗索瓦·沙奈 著	20.00
经济全球化	[法]雅克·阿达 著	19.00
全球化与政治	乌尔里希·贝克等 著	21.80
竞争的极限	里斯本小组 著	19.50
资本全球化	[法]弗朗索瓦·沙奈 著	19.80
全球化陷阱	[德]汉斯一彼德·马丁 哈拉尔德·舒曼 等著	21.80
国家与市民社会	邓正来 编	32.70
人文科学认识论	[瑞士]让·皮亚杰 著	16.40
社会科学方法论	[德]马克斯·韦伯 著	14.90
全球化时代的民族与民族主义	安东尼·史密斯 著	16.80
民族主义	埃里·凯杜里	16.00
民族与民族主义	盖尔纳 著	16.00
群众与权力	[德]埃利亚斯·卡内提 著 冯文光 译	39.80
马克思主义经济学史(1929－1990)	[英]M.C.霍华德 J.E.金 著 顾海良 张新 等译	48.80
创新的扩散	[美]埃弗雷特·M.罗杰斯 著	33.00
自由主义基本理念	顾 肃 著	36.00
梁宗岱文集	梁宗岱 著	195.00
自由的冒险历程	[法]雷 威 著	29.50
意识形态的崇高客体	斯拉沃热·齐泽克 著	22.00

书　名	著(译)者	定 价
真实之复兴 ——极度现代的世界中的身体、自然和地方	[美]查伦·斯普瑞特奈克 著	18.00
超越解构 ——建设性后现代哲学的奠基者	[美]大卫·雷·格里芬 等著	19.80

中央编译出版社发行部
邮资和优惠购书的有关规定

一、(一)一次性购书100元以下者,邮资为书价的15%;(二)一次性购书100元以上(含100元),邮资为书价的10%;(三)累计购书500元以上(含500元),邮资为书价的5%。

二、符合下列条件的免邮资:

(一)累计购书1000元以上(1000元以上部分);

(二)一次性购书500元以上,可发铁路件者,免收邮寄费,同时予以建档,免费发放邮购优惠卡,凭优惠卡购书可享受10%优惠。

三、优惠购书:

(一)一次性购书500元－1000元,可按书价的95%购书;

(二)一次性购书1000元,可按书价的90%购书(最大另议);

四、欲购我社图书,请来电来函联系,或将订单直接寄与发行部,款到发书。邮局汇款请在附言中注明所购书名及册数,同时务必写清您的单位全称、详细地址、收件人、电话及邮政编码,以免无法邮寄或发生差错。

联系地址:北京西单西斜街36号,中央编译出版社发行部

邮政编码:100032

联系电话:(010)66509618

传　　真:(010)66171396

联 系 人:杜金红　女士

网　　址:www.cctpbook.com



组稿编辑／王吉胜
责任编辑／苏　元
特约编辑／腾　威
版式设计／尹　珺
封面设计·田晗工作室 (010) 87712237

ISBN 7-80109-638-X
9 787801 096388 >

ISBN 7-80109-638-X/C·78
定价：21.80元

http://www.cctpbook.com