

欢迎按以下格式引用:王蕾.区分与固化:非遗保护视野下族群身份标签化及其相关问题——基于香格里拉三坝纳西族非遗传承的两个案例[J].长江大学学报(社会科学版),2023,46(6):40-44.

# 区分与固化:非遗保护视野下族群身份标签化及其相关问题

## ——基于香格里拉三坝纳西族非遗传承的两个案例

王蕾

(长江大学 法学院,湖北 荆州 434023)

**摘要:**在现代性视域下,“祖先的东西”被看作是一种文化再生产的资源,族性的策略性表达是这一资源博弈下的产物。香格里拉三坝乡围绕非遗传承与族群身份表达展开的一系列实践,呈现了各个实践主体在其中的谋略与行动及其嵌套的逻辑。这些实践可被视为当地居民对族性身份的再造,这也在客观上造成了传承民俗身份的格式化。基于族群身份理论视角,对基层非遗实践的现代性逻辑进行反思,呼唤非遗社区传承从竞争性伦理走向协商性伦理,将成为可能。

**关键词:**非物质文化遗产;身份认同;族群边界;标签化;族群协作

**分类号:**G127 **文献标识码:**A **文章编号:**1673-1395(2023)06-0040-05

2003年,联合国教科文组织第三十二届大会通过了《保护非物质文化遗产公约》;2004年8月,该公约在我国第十届全国人大常委会获得通过,此后,非遗保护在中华大地如火如荼地开展起来。虽然联合国教科文组织、中华人民共和国文化和旅游部、中国民俗学界对非遗保护的制度顶层设计都有着一套严格的学术规范,但由于“四级目录”要跨越纵向复杂的行政科层,不同的省市县乡和基层动员存在着很大的差异性、机动性与灵活性。纵向的行政科层和横向的地域竞争这些变量介入基层社区后,究竟会给个体、族群、社区造成何种变化?人类学家卡马洛夫夫妇在2009年出版了 *Ethnicity, Inc*<sup>[1]</sup> 一书,他们在书中提出了“族群公司化”的概念,用以分析在市场经济逻辑下族性表达所发生的变化。族群不是一个本真性的事实,民族身份、民族文化也不是一个本真性的事实,但在新的社会情境下,地方、文化

空间、族群中的个体都会在商品化的过程中策略性地、能动性地塑造新的族群身份,甚至是族群身份的某种取舍、让渡或强化。

云南省香格里拉县三坝乡围绕非遗传承与族群身份表达展开的一系列实践,呈现了基层社区主体在非遗竞争中的策略性行动,同时也表征了非遗与族群身份政治层层嵌套的逻辑。三坝是迪庆藏族自治州唯一的纳西族乡,从地理位置上看,它处于金沙江沿岸的坡地“坝子”之上,与丽江隔岸相望。从非遗标识来看,三坝所拥有的非遗项目主要有三项:一是国家级非遗项目纳西族东巴纸手工造纸技艺,二是省级非遗项目纳西传统舞蹈“阿卡巴拉”,三是省级非遗项目纳西传统纺麻技艺。在“由纳西而入藏”或“由藏而入纳西”的文化走廊上,三坝是一个具有独特性的社区,这样一个社区为我们讨论族群边界、族群身份提供了绝佳案例。笔者将通过一位当地非

收稿日期:2023-09-22

基金项目:荆州智库项目“长江文化谱系构建中华民族共有精神家园研究——以长江流域荆楚民俗谱系为例”(Jzsk-yk2240)

作者简介:王蕾(1989—),女,湖北荆州人,讲师,博士,主要从事社会人类学研究。

遗传承人和一个被视为典型村落的案例，讨论非遗对于当地族群认同与族群边界的影响。非遗事实上造成了纳西文化符号标识的强化与纳西传统的格式化，使得当地人越来越有意识地塑造“三坝纳西”的族群边界，并为这种新的族群身份填充内容。

### 一、非遗名录对族群身份的征用

#### （一）传承人：身份的单一化

国家级非遗纳西族东巴纸手工造纸技艺的传承人 Z 爷爷，1928 年出生于东巴世家，12 岁开始在其舅舅的指导下学习东巴经书，同时学习造纸、绘制神画、神路图及木牌画等传统技艺，是家传东巴的第六代传人，也是三坝乡的“三大东巴”之一。随着传统文化保护浪潮的兴起，Z 爷爷很快便引起了各方的注意。1999 年 Z 爷爷被云南省民族宗教事务委员会和文化厅授予“云南省民族民间高级美术师”称号，2007 年又被国务院认定为纳西族东巴纸手工造纸技艺国家级非遗项目代表性传承人。

Z 爷爷家靠近白水台景区，他家同时是一个民宿客栈，Z 爷爷的儿媳妇 X 女士承担着经营客栈的任务。X 女士善于沟通交流，尤其熟悉游客或外地学者的采访模式，几乎成了这项国家级非遗项目运作和对外宣传的经纪人。X 女士带笔者来到一个杂草地，笔者看到了东巴造纸所用的原材料，即当地人称为构树的树皮。X 女士向笔者介绍，东巴造纸最重要的原材料就是这种树皮，它含有特殊的毒素，造出来的东巴纸有着天然的防虫防腐的功能，可以更好地保存纸质文献。在 Z 爷爷的客栈外，是从树皮处理到造纸各个流程的实物展示。X 女士带领笔者参观了造纸流程，这种流程与其他地方的古法造纸并无多大差异。

无论是政府宣传，还是 X 女士私底下的对外介绍，Z 爷爷的非遗传承人身份紧紧地围绕着纳西族东巴造纸技艺。在 Z 爷爷家住了一个多星期，笔者经常遇到对纳西族东巴造纸技术充满兴趣的参观者。面对这些参观者，Z 爷爷并没有那么健谈，而是让他的儿子或儿媳出面回答大家的疑问。

#### （二）被淹没的多元社会身份

笔者以为 Z 爷爷精力有限，不善言谈，然而另一个场景却给笔者留下了深刻的印象。

那是一个雨天，吃完早饭，笔者坐在一楼大厅里休息。这时，一位五十岁左右的女村民面带愁容地走了进来，什么话也没有说，只是将手中的一小袋米

交给了 Z 爷爷。随即，Z 爷爷便招呼她到沙发上坐下，自己则进了里屋。X 女士告诉笔者，这位女村民的老公与儿子让其操心太多，她本人最近也不顺利，所以她过来找 Z 爷爷祈吉。没过多久，Z 爷爷从里屋出来了，他并没有换上东巴仪式中的传统服饰和冠饰，只是拿了一本一看就很有年代感的东巴经。此时，笔者正和 X 女士坐在距离他们两米远的长板凳上，而 Z 爷爷与女村民似乎一点也没有注意到我们的存在，而是全身心投入在这场室内小型仪式中。听完女村民的叙述之后，Z 爷爷拿出了两枚贝壳，随后，他多次将两枚贝壳同时掷向茶几，并不时翻阅东巴经书。这一过程持续了半小时左右。Z 爷爷根据女村民的年龄和属相，结合贝壳卦象，发现女村民有“麻烦”。最后，通过诵念东巴经书，Z 爷爷对她的“麻烦”进行了化解。

从性质来看，这只能算是东巴教中的一个常见的仪式，并没有什么出奇之处。然而，给笔者留下深刻印象的是仪式过程中 Z 爷爷的投入与虔诚，这与他之前接受采访时的反应形成了鲜明对比。在人们的认知中，国家级非遗项目传承人这一身份难道不应该是他最值得言说的标签吗？为什么在谈及造纸技艺的时候，Z 爷爷会觉得兴味索然，而在举行东巴仪式的时候他却如此专注投入？

作为国家级非遗项目传承人，Z 爷爷经常被邀请去参加各级电视台的拍摄与采访。有一次在白水台景区，北京电视台前来录制东巴经文翻译的相关节目。整个拍摄过程有着明显的摆拍痕迹，院子里不停地传来导演的声音：“Z 老师，您坐正了！”“Z 老师，您头抬起来！”“Z 老师，我们再来一遍！”而 Z 爷爷始终面露微笑，没有丝毫不耐烦的表情。面对外人的时候，Z 爷爷总是会保持这种淡然而客气的礼貌。他很清楚，这些人是冲着他的国家级非遗项目传承人头衔而来，他也理应呈现出与这个头衔相符的知识水准与待人接物的规则。

虽然 Z 爷爷没有明言，但显然，作为三坝乡仅有的几位东巴之一，他对于自己的东巴身份也同样有着认同。作为东巴，即纳西族的祭司，他可以为村民们解决“麻烦”，可以主持相关仪式，也可以与天上的各个神灵沟通。根据当地人的描述，最初在申请国家级非遗项目传承人的时候，这个东巴身份成为强有力的竞争优势之一。然而，当他申请成功后，这些原有的社会身份却被淹没在了外在可见的头衔之中。<sup>[2]</sup>

事实上，除举行东巴仪式以外，Z 爷爷还有其他的技能，比如绘画。在 Z 爷爷家有不少慕名前来向

他学习绘画技术的人,甚至还有人从泰国、美国、意大利等国赶来。Z 爷爷东巴造纸传承人的身份一旦被界定,他原有的多元社会身份便被非遗命名这一现代性的行政逻辑“格式化”为一个单一符号。诚然,在保护体系内部,其分类有着自身的规则体系,按照这套体系的划分,东巴造纸技艺与其他地区的传统造纸技艺有共通之处,然而,人们在观赏这种造纸技艺的时候却往往忘记它曾经是内嵌于东巴文字、语言、文献、纳西族传统俗信和生活世界之中的,是东巴社会生活中不可或缺的重要载体。

### (三)身份的征用与让渡

国家级非遗项目传承人的认定对传统文化的集大成者是一种荣誉和鼓励,但认定本身也是对传承人身份、民族文化、地方、社区传统的征用。在征用的过程中,传统文化中的某些要素被提炼出来,成为新的受保护的對象,而其他要素则隐匿在了幕后。也许每个从事民族文化保护工作的人都渴望参与非遗传承人的申报,但不可否认的是,看似是认证主体与被认证者的“共谋”和相互成就,本质上是征用和让渡的过程。非遗命名也正是通过这一具有互惠性、交换性和象征性的仪式过程,才让国家的荣耀具身到地方、族群或个体身上。伴随着对东巴造纸技艺的命名,Z 爷爷也让渡了“民间”“传统”“地方”“本土”“我者性”自我言说的自足性。于是,对外界而言,Z 爷爷不再是一个完全意义上的纳西族“大东巴”。外界在接触他的时候,看到的是其作为国家级传承人的光环,只有与其朝夕相处的村民,才会记得他曾经的身份。可以说,Z 爷爷之所以对谈论造纸反应漠然,对仪式专注,正是因为前者对于他而言,只是展示给外人看的技艺,而后者才是他在族群社区民俗身份真正的体现,这种身份意识是与地方族群俗民的生活世界交融统一的。

## 二、传统的发明与族性表达的竞争

吴树湾村是三坝乡白地行政村的一个自然村,也是三坝另一个非遗项目——纳西传统舞蹈“阿卡巴拉”的重要传承基地。吴树湾村的纳西族村民会强调他们属于纳西族“汝卡”(或写作“阮可”)支系,“阿卡巴拉”是吴树湾村纳西族“汝卡”支系独有的一种舞蹈。“阿卡巴拉”在某种意义上是吴树湾村在三坝这个大社区中地位的体现。

2003 年,“阿卡巴拉”被纳入香格里拉县县级非物质文化遗产;2005 年,被纳入迪庆藏族自治州州级非物质文化遗产。2009 年,“阿卡巴拉”申请云南

省省级非遗项目,当地文化部门到三坝乡吴树湾村进行文化普查。吴树湾村的 H 老师告诉笔者,他多次向调查人员表示“阿卡巴拉”在汝卡支系的原名其实应当叫“呀哩哩”,他希望有关部门将“阿卡巴拉”更改成“呀哩哩”进行非遗项目申报,还原其“汝卡”身份。从云南省最后公布的省级非遗名单来看,H 老师的请求显然没有得到采纳。2013 年,“阿卡巴拉”以纳西族舞蹈的名头成功被列为云南省省级非物质文化遗产,同时,三坝吴树湾村也有了两位省级传承人。

事实上,在“前非遗时代”,白地固然是三坝纳西族乡的一部分,但在村民的认知中,他们并没有刻意强调自己的族群身份。以白地最盛大的节日“二月八”为例,根据当地老人的回忆,1949 年以前,白地还没有通公路,但周围村子里的很多人会步行前来,白水台上甚至都难以找到下脚的地方。特别值得一提的是,无论是文献,还是老人的回忆,都提到这些从四面八方赶来的人不仅包括纳西族,也包括世居在白地的其他民族,还包括从其他村落来的,他们或是为了祭祀,或是为了社交,或是为了贸易,齐聚在白水台共度佳节。更为有趣的是,当地的一位彝族村民表示,因为白水台“位置(空间)大一些”,所以村里各个民族的主要节日都是在这里过的。彝族的火把节在这里庆祝,当地的纳西族及其他民族也在这里与彝族村民一同载歌载舞。

当“二月八”被认定为三坝乡的品牌之后,对这一节日的阐释逐渐发生了变化。这个本是当地所有民族共同庆祝的节日,变成了纳西族的代表性节日。近年来,白地的“二月八”节被分为两天,第一天(农历二月初七)是仅属于吴树湾村的除秽、祭天的日子,第二天(农历二月初八)是整个白地村民的节日。有趣的是,在第二天,我们仍旧可以看到许多非纳西族的白地村民,但在对外宣传的时候,所有人都统一口径说:“这是我们三坝纳西族的节日。”

冯莉指出:“受历史上政权更替、不同时代社会文化运动或权力个体的喜好等多种因素影响,纳西族民间文化也遭受了以极端方式进行的改造、征用甚至是摧毁等种种突变。如此复杂的历史背景,使得纳西民间文化在传承和保留的过程中与一些早期形成的原生性内容交织融合在一起,成为当地人的宗教信仰和行为实践。”<sup>[3]</sup>在她看来,三坝的民间文化呈现出原生性与新生性杂糅的状态;而在笔者看来,这种新生性与原生性的交织,可视为对传统的再造,是当地人对因此而来的热潮的回应。在这个过



程中,官方叙事首先发生了变化,而地方人民又用自己的知识与实践对这种变化做出了回应,进而重塑了村落的样貌与形态。<sup>[4]</sup>对于经济欠发达的三坝乡来讲,“传统的发明”对村民来说,既是生计之外的事,同时也有可能是生计本身。因此,在与白地其他自然村的竞争中,吴树湾人的团结确实让他们顺利地成为了三坝纳西族群文化展演的主角,但代价是社区内部更为复杂的身世和文化的多样性在官方话语中的隐没,村落社区原有的民族交融的历史语境和历史过程也逐渐被淹没在纳西族单一化的身份叙事之中。

三、迈向协商性伦理的非遗传承

在今天的三坝,我们看到了这样的图景:一方面,纳西文化的保护传承基地遍地开花,纳西名人辈出,头衔、称号更是比比皆是;另一方面,各个自然村的纳西文化守护者之间又存在着微妙的竞争。当然,这些竞争都是内部的,在面对外人的时候,所有人都会骄傲地宣称他们是香格里拉的纳西,是白水台孕育的儿女,这也是今天的三坝在对外宣传时努力营造的标签。本文的两个案例虽然有个体性与群体性之分,但从本质上来看,二者都将一种综合性的文化形态通过分类切分出了不同的门类,以对接现代性行政管理的需求。这种对接的过程,也是文化被标签化的过程。此后,它便会被赋予一种新的格式,所有外在可见的展演都需要按照这种被规定的格式进行。从根本上来说,最终目标是实现对文化空间的保护,让传统社区实现可持续的、活态的传承。在这样的理念之下,最理想的状态是一个族群、社区所共享的世代流传的文化记忆与他们生活世界中的经验、知识能内化于社区日常生活中,且能通过具身性的传承来达成一种自然的保护。

非遗命名试图将某些文化传统通过一定程序识别出来,进而给予经济与行政的支持,以此达到保护的目。在某种意义上,这项运动本身便是对传统社区生活的干扰。对标签化逻辑进行简要总结,可以说,它主要是指以科层化的行政动员来实施的非遗命名机制,其暗含了对地方性的建构和改造的内在语法。正如冯莉所言,“文化的传承是以自然的方式发生的,与村民的日常生活息息相关。”<sup>[5]</sup>然而,吊诡的是,非遗从一开始就不是一项自然发生的运动,而是自外而内、自上而下的,受到外来力量推动的一个行政变量。非遗保护实施二十年来,客观上带来了文化保护的效果,但同时也使得文化的内涵发生了窄化。从物质形态来看,这种窄化不会带来什么问题,但一旦回归到具体的个体、群体与社区生活世界,这种新的文化标签便会与原有的整体社会生活之间发生摩擦。当这种标签与资源竞争联系在一起,情况便会更加复杂。对于族性的表达,一切“外来的”力量都有可能成为族群群体或个体的某种资源,围绕着这种资源所展开的竞争,则会在很大程度上影响到族群之间、社区之间、族群内部的个体之间的关系。这些关系的微妙变化,最终又会落实于新的族群身份的表达式与族际关系的变化,进而改变整个社区的面貌。

从三坝乡所在的香格里拉地区来看,这里本就是多民族杂居的地域,在历史上也曾是滇西北多民族交流交往的文化走廊,多民族共处共融。在今天的田野调查中,观察村民的日常生活,笔者也几乎感受不到社区内部各个民族之间的明显差别。然而,在香格里拉县开展的“一乡一品”活动中,三坝乡政府及一些乡贤精英开始逐渐意识到高举纳西文化的旗帜是他们最好的选择。从表 1 中,我们可以看到各乡镇在族群身份表达上的标签化。

表 1 香格里拉县部分乡镇少数民族特色节庆类非遗

地方	小中甸镇	洛吉乡	五境乡	东旺乡	三坝乡	傈僳族聚居区	虎跳峡镇
标签	达拉节	丹巴节	俄仲花节	转山节	二月八	盂什节	火把节
族性	藏族	藏族	藏族	藏族	纳西族	傈僳族	彝族

从整体上看,“一乡一品”活动让各乡镇公共文化百花齐放,迪庆藏族自治州境内的文化呈现出多样性,但具体到每个乡镇,多民族复杂共处的历史事实却往往被某个具体的族群标签淹没。以三坝乡为例,该乡的非遗保护除了自上而下的政府关怀与民族社区内文化精英的积极动员以外,作为一个地方,

它不得不面对更为复杂的现实。从横向来看,三坝乡的纳西文化申遗要与丽江纳西族核心聚居区形成区分并保持特色;从纵向来看,在迪庆藏族自治州的各级行政辖区中,三坝乡处于末端,在将自己标记为纳西族的时候,它又需要从更为主流的迪庆藏族文化圈的打造中艰难地获取一杯羹。最终,当个体与

个体、族群与族群、社区与社区之间因为竞争关系不断从传统文化中提取要素、重塑自身形象的时候,族群身份的表述也会随之被裹挟。当多重的个体身份、整体的社会生活被标签化,不仅外界对于纳西民族文化或东巴文化出现了一种整体性“失察”,在内部,传承人、社区或本族群对于这种单向度荣耀也产生了认同与强化。今天,三坝的年轻人越来越为自己的纳西身份而自豪,也不会忘记加上一句,自己不是来自丽江的纳西,而是香格里拉的纳西,是“三坝纳西”。这个不断被现代工具理性和无限度的分类学逻辑倒逼的身份,逐渐成为他们最重要的认同。

#### 四、余论

在非遗进入中国的 20 年里,学术界对非遗背后的权力语法和资本裹挟的研究成果已是汗牛充栋,当大家都在呼吁非遗保护要去行政化,要警惕商业化的时候,地方政府、族群、社区甚至地方精英、传承人被这个头衔裹挟的程度却越来越深。联合国教科文组织推动的这项运动及其为此设定的评审机制,初衷是要去政治化,以增强对全世界文化多样性的保护,增强人类对历史、对他者、对边缘和对自我的主体间性的观照和理解,从而缓解现代性带来的文化泛政治化、民族主义、文化区隔,并尽力化解现代科技、工商业发展和全球化运动给文化多样性带来的冲击。然而,在项目实施的过程中,我们却看到,这一运动在很多时候形成了新的竞争与区隔。换句话说,本文讨论的非遗带来的族群标签化,不仅是我们某个底边社区所看到的镜像,也是民族国家内部族群、社区之间如何认同的关键性问题,甚至可能成为当今民族国家之间的一个全球性问题。<sup>[6]</sup>如果说非遗保护是联合国教科文组织发起,中国政府积极参与,中国的非政府组织和学者、知识精英推动的运动,那么,是否应该思考这项运动对于每个族群、村落甚至个体的日常生活更为丰富的意义?这种意义是他们从被动卷入、形成认知并主动实践的过程中生产出来的,并会深刻地影响与改变他们的日常生活。基层社区虽无力从时代的浪潮中分身,但作为一个学术问题,学者不能无视它所带来的除文化保护以外的客观后果。尤其是在某种“举国体制”和“运动式”的保护逻辑下,基层非遗实践的工具性伦理与联合国教科文组织《保护非物质文化遗产公约》

价值性伦理的冲突会日益显现。无论是在国家、地区之间,还是社区、个体之间,“抢注”带来的族群标签化,以及由此生成的对于族群文化形态单一化的叙事,以及逐渐产生的对于“异己”身份的警惕和区分,都是文化多样性价值观下的非遗保护最不愿看到的后果。

我们不能对初心本善的非遗有过多的苛责,非遗申报命名机制及其分类学的行政语法也并不会直接导致工具与目的的矛盾,但在社区和传承人的基层实践中,常常会出现工具与目的颠倒的事实。本是作为实现文化多样性价值伦理的工具,可能反过来成为了目的本身。在这个意义上,三坝的非遗实践,作为标本与寓言,可以为我们反思中国社会的基层社区治理提供一面镜子。“唯有在自观与他观或内部与外部之间形成对接并沟通地方知识、学术话语和政策制定,才能为确保非遗的存续力建立起融通的视野,在多元行动方之间形成功能性互补。”<sup>[7]</sup>如果共同体建构注定是一个多方参与的实践,那么,能否将某种头衔在最大程度上与某个特定族群、特定社区脱钩分离,能否最大程度上形成地方传统与官方话语之间的并接,使其成为个体与个体、社区与社区、族群与族群、国家与国家之间协商共赢的事务,<sup>[8]</sup>或许这才是“中华民族共同体”与“人类命运共同体”等宏旨的题中之义。

#### 参考文献:

[1] John L. Comaroff, Jean Comaroff. *Ethnicity, Inc* [M]. Chicago: University of Chicago Press, 2009.

[2] 王蕾. 忧郁的白水台——香格里拉三坝纳西族群身份的当代展演 [D]. 华东师范大学, 2015.

[3] 冯莉. 民间文化遗产传承的原生性与新生性——以纳西汝卡人的信仰生活为例 [D]. 天津大学, 2012.

[4] 刘琪. 现代性语境下族群认同的消弭与建构——对迪庆藏族自治州两个村落的比较研究 [J]. 学术月刊, 2016(3).

[5] 冯莉. 传承人调查认定看当前“非遗”保护工作中存在的问题 [J]. 青海民族研究, 2010(4).

[6] 马千里. 代表性、政治化与商业开发导向: 关于教科文组织“非遗”名录机制的若干思考 [J]. 文化遗产, 2017(6).

[7] 联合国教科文组织. 非物质文化遗产领域 [J]. 巴莫曲布嫫, 译. 民间文化论坛, 2020(3).

[8] 高丙中. 世界社会的民俗协商: 民俗学理论与方法的新生命 [J]. 民俗研究, 2020(3).

特约编辑 桑俊

责任编辑 叶利荣 E-mail: yelirong@126.com