

# 藏彝走廊中“藏回”的民族认同及其主体性<sup>\*</sup>

——以云南省迪庆藏族自治州香格里拉县“藏回”为例

白志红

本文以生活在云南省迪庆藏族自治州的“藏回”为研究对象,运用人类学理论和方法,将民族认同放在具体的历史、政治和社会情景中来讨论,分析“藏回”身份认同的特点,挖掘、再现研究对象的主体性(*subjectivity*),挑战回族族源多元但认同一元的观点。本文将说明迪庆藏族与回族之间的族群界限是模糊的、流变的,他们表现出来的主体性和历史记忆是建构“藏回”身份认同的主要因素,文化实践只是“藏回”认同的一个表层依据。

关键词:藏彝走廊 “藏回” 身份认同 族际通婚

作者白志红,女,云南大学西南边疆少数民族研究中心副教授。地址:昆明市,邮编650091。

## 一、问题的提出

在主张确立民族研究的宏观整体视野,构建中华民族格局这一总体思想和背景下,费孝通先生于1978年提出“藏彝走廊”这个概念,<sup>①</sup>并在国内掀起研究高潮。有学者呼吁应该探讨藏彝走廊中的一些大民族对区域内一些人口较少民族产生了什么样的影响及它们彼此之间的相互关系。<sup>②</sup>本文关注藏彝走廊中云南省迪庆藏族自治州藏族对当地回族的影响,并沿用“藏回”这个模糊的概念来泛指迪庆受藏族文化影响的法定回族,尤其是关注那些与藏族通婚的回族和与回族通婚的藏族。

云南的“藏回”主要居住在迪庆藏族自治州的香格里拉县建塘镇旺次卡村(以下简称旺村)、吾吕村,三坝乡的水磨坊村、安南村,哈巴雪山下的龙旺边村和兰家村(以下简称龙村和兰村)以及德钦县城。笔者于2000年8月和2007年11月深入德钦县城及旺村、龙村和兰村三个藏回村寨田野调查,并开展深入的访谈。访谈以非结构性为主,穿插结构性访谈、小组访谈,

\* 本文系教育部人文社会科学重点研究基地重大项目《云南藏区民族关系与构建和谐和谐社会研究》(项目批准号:2007jjd850206)的阶段性研究成果。

① 有关“藏彝走廊”这个概念的界定,可参见石硕:《“藏彝走廊”:一个独具价值的民族区域——谈费孝通先生提出的“藏彝走廊”概念与区域》,石硕主编:《藏彝走廊:历史与文化》,四川人民出版社2005年版,第13—31页;李星星:《藏彝走廊的历史文化特征》,《中华文化论坛》2003年第1期;李绍明:《费孝通论藏彝走廊》,《西藏民族学院学报》2006年第1期。

② 参见王铭铭:《藏彝走廊——多学科区域研究》,《西南民族大学学报》2007年第1期。

旨在探讨“藏回”族群认同的产生及其内在变化,探讨法定回族的民族身份,龙村和兰村的伊斯兰宗教信仰的复兴<sup>①</sup>和回族民族意识是否改变他们在日常生活中的社会文化实践和身份认同,探讨人们在与藏族互动交流中如何有效维系着对回族的主观认同。

笔者同时试图了解,在国家法定了民族族称后,人们如何保持或协商其民族族属,如何解释“藏回”这个法律上并不存在的身份认同,人们所选择的不同民族族属反映了什么样的社会文化背景。这些问题的解答要求我们不再把模糊的、不断流动变化的民族认同放在法定的固定民族族属框架中来讨论,有利于我们跳出“藏变回”、“藏化回”的单向性思维框架。

本文将说明迪庆藏族与回族之间的族群界限是模糊的、流变的。族际通婚和国家的少数民族政策为流变提供了基础和动力。文化实践只是“藏回”认同的一个表层依据,他们表现出来的主体性(包括历史记忆)才是建构“藏回”身份认同的深层因素。本文将先讨论作为主体的当事人如何认知、表述、选择、实践他们的“藏回”认同,周围的其他民族又是如何描述和评判“藏回”身份认同;然后再分析“藏回”身份认同表现出来的主体性。除注明出处者外,文中全部引语都来自笔者的田野调查笔记。

## 二、“藏回”身份认同的特点

“藏回”一词不仅在学术界广泛使用,也开始被村民引用。在笔者走访的县城、旺村、龙村和兰村,那些自称或被称为“藏回”的当地人并不像青海“藏回”那样认为“藏回”一词有何贬义,<sup>②</sup>也不在意“藏回”一词的合法性。当我的报告人觉得难以表述他们的民族身份的时候,“藏回”一词显得很方便,不止一个人对我说过:“我们是藏回,你晓得的嘛,一样一半。”

经过深入调查后,笔者发现,这“一样一半”具有多重含义,既指在血缘上“一样一半”,即父母的一方是藏族,另一方是回族;婚姻上是“一样一半”,即夫妻双方一方是藏族,另一方是回族;也指在社会文化上“一样一半”,即身为法定回族却操藏话、穿藏服、住着藏式房子,每天中午都喝酥油茶,吃藏粑、奶渣(当地藏族的奶酪)和牦牛干巴;有的回族吃猪肉,而有的藏族反而不吃猪肉了。县城那些也被当地其他民族认为“变掉了”的回族常在家里供奉藏式神龛。

更为重要的是他们在主观认同上也是“一样一半”,常常摇摆于藏族与回族之间。要么承认自己已经“变成藏族了”,要么认定“还是在回族”,有时甚至似是而非。例如,县城里的马嬢嬢虽然身份证上仍然保留回族的法定族属,但马嬢嬢却以惋惜的口吻对笔者说,自己变掉了,自己过世的父亲才是真正真的回族。他们当中一些人的法定民族身份仍然保持回族,另一些人已经将身份证上的民族族属改为藏族。无论他们是否保留回族的生活习惯,他们自己、其同

<sup>①</sup> 这里的“宗教复兴”指的是在村子里修建一座清真寺,从外地请来阿訇传教并开展的一系列伊斯兰宗教活动。20世纪90年代初,龙村和兰村的宗教复兴虽然在研究者看来只有形式上的意义而没有宗教意义(参见李红春:《鲜为人知的云南“藏回”》,《中国穆斯林》2006年第1期;李红春:《云南“藏回”族群的社会文化变迁研究——以香格里拉三村为例》,云南大学硕士研究生学位论文,2006年)。然而,宗教复兴的确对这两个藏区回族村的回族认同产生作用(参见Ben Hillman,“The Rise of the Community in Rural China: Village Politics, Cultural Identity and Religious Revival in a Hui Hamlet,” *The China Journal*, No. 51, January 2004)。多个报告人向笔者表示,宗教复兴之前自己只知道祖上是回族,不应该吃猪肉,但是回族是什么,为什么不吃猪肉,伊斯兰(教)有些什么教规教义都一无所知。看别人念经就跟着念,藏族拜佛也跟着拜。阿訇和老师来了以后,才知道回族不能这样做,随后一家家才把藏族的神龛拿掉。以前,就连现在的清真寺主持家里都有藏族神龛。

<sup>②</sup> 参见马秀梅:《青海化隆操藏语回族调查》,《青海民族研究》1994年第2期。

事和邻居都清楚记得他们的“根子是回族的”。

在许多情景中,这些多种含义交叉重叠,浑然一体,形成了“藏回”这个在法定族称之外的称号。当地的老百姓频频使用“藏回”这个法律上并不存在的称呼来表达自己或别人的身份认同,解释一些介乎于两个民族界限之间的模棱两可的现象和一些在文化界限上含混的社会实践。我的报告人(回族,男,58岁)解释道:

这是因为我们回族从来就没有我们自己的语言,除了男人戴白帽和女人用的盖头外,也不像藏族、苗族或和其他民族一样有自己的服饰。所以,我们的祖先来到这里后,就学着当地藏族讲藏语,穿藏族的衣服。慢慢就变成现在这个样子。

县城里的汉族报告人(男,47岁)也用“藏回”来表达他们对当地回族的认识:

说他们是“藏回”是因为他们都变了,他们吃猪肉吃得比我们还多。以前还有几个老人还真点儿,现在都变了。

除了在回族集聚的龙村和兰村,在外人眼里“藏回”实际上与当地藏族没有什么两样,就连当地的藏族报告人(女,32岁)也有同感:

“藏回”就是我们这里的那些回族,他们除了不吃猪肉以外,样样和我们一样。他们来到我们这些地方就慢慢和我们一样了。在中甸(现香格里拉县),回族和我们藏族在生活习惯上最接近,其他那些民族,傣族、彝族就和我们不一样了,你说哪里不一样我也说不清楚,就是生活习惯上不一样。我们喝酥油茶、吃牛羊肉,其他那些民族不吃。

所以,“藏回”这个身份认同所表达的是:藏族和回族之间的族群边界是模糊的;同时还暗含回族变成藏族了。这与藏、回杂居和藏、回通婚有很大的联系,但我们不能轻易下结论说当地的回族变成藏族了。在旺村,回族是少数,那些坚持回族民族族属的村民们并没有必要(也没有任何社会压力)与藏族划清文化上的界线。他们在生活上尊重并采用藏族的生活习惯,最突出的就是他们容忍其他村民杀猪吃猪肉,而别的村民们办红白喜事时也要专门为他们设置清真筵席。我的报告人M2(男,38岁)告诉我:“虽然我们家是真正真的回族,节庆期间我们也一样去他们藏族的寺庙,只是我们不磕头,不给钱。”究其原因,笔者发现,同在一个村子里,和睦相处以及礼尚往来的愿望和需要超越了民族界限。

除了生活习惯以外,生产方式也被当作民族身份认同的标志,被用来表述从回族到“藏回”的转变。务农并不像衣食住等行为方式那样被划归某个民族,但在当地人的记忆中不会从事农耕却是回族祖先的民族特征。的确,19世纪中期,开矿和经商是云南穆斯林的身份认同的重要标志。<sup>①</sup>据记载,中甸县三坝乡的回族曾经主要从事采矿,民国后期矿厂倒闭,开矿者转为务农。<sup>②</sup>对此,我的回族报告人(男,48岁)也有清楚的记忆:

迪庆的藏族绝大多数以畜牧业为生,而我们回族的先祖则多是来自陕西等地,开初是来挖铜矿、银矿的。他们不会搞生产,不会盘田(指不会种地)。后来纳西族教了他们种田。

因此,“藏回”这个模糊的身份认同具有两个民族融合和流变的特点。如同一些学者的观点一样,当地的老百姓也认为,吃猪肉和多民族杂居(族际通婚)导致“藏回”身份认同的形成及其模糊性和流变性。但笔者认为,仅仅根据这两个特点还不能在更深的层面上解释“藏回”的身份认同。首先,不吃猪肉这个公认的客观标准只是作为一个具有象征意义的标签来强化回族身份认同,因为许多法定回族也吃猪肉,而有的藏族(及与回族村寨通婚其他民族)反而不吃

<sup>①</sup> 参见 David Atwill, "Islam in the World of Yunnan: Muslim Yunnanese Identity in Nineteenth Century Yunnan," *Journal of Muslim Minority Affairs*, Vol. 17, No. 1, 1997.

<sup>②</sup> 参见《迪庆藏族自治州志》(下),云南民族出版社2003版,第1228—1229页。

猪肉。其次，藏回族际通婚的确导致“藏回”身份认同的形成，但正如笔者将在下文讨论的那样，族际通婚表现出来的民族族属是复杂的，而非简单的“藏变回”或“回变藏”。

### 三、族际通婚：“藏回”身份认同的基础

近代史上迪庆藏族与回族之间开亲具有相当悠久的历史，开亲既是两个民族在文化上和心理上的认可和接纳的前提，又是其结果。来到迪庆的回族与当地的藏族、纳西族和少数傈僳族通婚，不得不向当地藏族等民族学习在这个特殊自然条件下所需的生存技术与技巧，以适应当地恶劣的自然条件和生产条件。文化的借取在一定程度上又反过来为藏族、回族的族际通婚提供了良好的条件。客观上回族在迪庆属于少数民族，与当地的主体民族联姻也有助于改善个人在当地的社会地位。

但是，近年来有关回族族际通婚状况的研究<sup>①</sup>没有针对迪庆藏族、回族通婚的实证研究成果。即便有所涉及，研究者也没有在有限的篇幅里探讨由回族变为藏族是怎样发生的，含义是什么，以及衡量回变藏的标准是什么；更没有顾及那些嫁娶了藏族的人们如何坚守或放弃了他们的回族身份认同，以及他们为什么更改法定民族族属这类重要问题。

笔者发现，迪庆藏族和回族通婚导致两类回族的产生：一类是“已经变（成藏族）了”的回族，另一类是“还没有变掉”的回族。“变”与“没变”并不仅仅是外人眼里能够观察得到的文化现象，而是一些由当地人解释的文化传统及其意义。那么，“变”与“没变”是发生在什么样的社会文化情景中的呢？

在回族（及其他民族）和藏族之间模糊的文化边界上，通婚一般无外乎两种情况。第一种情况是回族入赘或嫁入藏族村寨。在这种情况下，进入藏族村寨的男女（包括那些婚后离开出生地到县城建立新居的男女），婚后的回族丈夫或妻子放弃回族生活习惯和民族认同。大多数回族能够接受和理解这种情况。这样一来，许多入赘或嫁入藏族村寨的回族很快便被“融化”在藏族当中，成为文化实践意义上的藏族。但是，他们在心理上和族源上都还认同回族，一些人在法律上也还保持回族的民族族属。在与其他人的日常交往中，他们自己也在口头上承认自己变（成藏族）了，或以“藏回”自称。第二种情况是藏族入赘或嫁入回族村寨的男女（仅限龙村和兰村），原则上他们必须放弃原来的饮食习惯并尊重回族的风俗。笔者采访的当事人和他们的亲属都能够理所当然地接受这个事实。笔者看到嫁进来的藏族妇女们随丈夫家的习惯，不吃猪肉，不养猪。这对她们来说并不困难，一方面因为这两个回族村中穆斯林宗教信仰和实践没有很明确的严格要求，也就不存在太大的社会环境压力；另一方面是因为婚前她们就清楚夫家的生活习惯和饮食要求，在思想上有所准备，过门后就很容易入乡随俗。至于那些嫁到“不真”的回族家庭里的女人们，老一辈也并不指望她们保持回族的传统。

上述两种情况一般会发生在同一个家庭里。现以马奶奶（回族）家五代人的族际通婚情况

<sup>①</sup> 参见王俊敏：《蒙、满、回、汉四族通婚研究——呼和浩特市区的个案》，《西北第二民族学院学报》1999年第1期；梁茂春：《民国时期大瑶山的族际通婚》，《民族研究》2004年第4期；吉国秀：《清原镇族际通婚的变迁》，《满族研究》2006年第1期；萨仁娜：《德令哈市蒙、藏、回、汉族际通婚调查研究》，《西北第二民族学院学报》2007年第1期；李晓霞：《新疆塔城市族际婚姻调查》，《新疆社会科学》2006年第3期；曾文芳：《塔勒德镇汉、哈、维三族关系比较调查与试分析》，《新疆社会科学》2006年第2期；水镜君：《从回汉“社亲”关系看和谐文化的民间创造》，《民族研究》2007年第1期。

为例(马奶奶的公公婆婆都是回族。公公婆婆生了两个儿子一个女儿):

老伴家是回族。大伯(回族)娶一妻子是藏族,嫁过来就变成回族人了。小姑本是回族,嫁给一当地藏族就变成藏族了。我嫁给老二,我们是“真正真的回族”。我生了五个孩子,长女本是回族,嫁给汉族就变成汉族。但是长女家生了一个女儿、两个儿子,全部登记的是藏族。大孙女嫁给藏族;二孙子娶了一个回族妻子,但她也变成藏族了;三孙子娶的是藏族。四个重孙也都是藏族。二女儿招一藏族女婿上门,生一孙女、二孙子,除了第三个孙子未婚外,孙女、孙子都嫁娶了当地藏族。三个重孙都变成藏族了。三女儿嫁到我的老家,虽然也是回族,但整个村子都变成藏族了,解放前就变了。三女儿家的一男一女也都娶嫁给当地藏族。两个重孙子孙女也是藏族。四儿子在家还在做回族,娶了老家的回族媳妇。但是他们的身份证上都登记成藏族了。一对重孙子孙女也登记的是藏族,出去读书也开始吃(猪肉)了。老五是女儿,嫁给一藏族,但他家是我母亲家的亲戚,根子是回族的,只是在旧社会就变(成藏族)了。老五家的两个娃娃也是藏族。

从马奶奶家谱看来,在迪庆以族(教)内婚闻名的回族在通婚问题上显得非常宽容。她的两个女儿嫁给外族(汉族和藏族),一个招婿上门,一个嫁到“根子是回族”的娘家;唯一的儿子娶的是“真正真的回族”。从笔者在田野调查中的访谈和马奶奶的五个儿女的择偶结果来看,理想的通婚模式还是族内婚。对于招婿和嫁到回族村的另外两个女儿在择偶时就抱有明显的期盼。由于缺乏小生活范围里的支持,这两个女儿无法保持回族传统。马奶奶家族中第一、二代在生活中和主观心理认同上都是回族,第三代经历了族际通婚和国家统一登记身份证的手续,到了第四代就全部成了藏族;身份证上登记的是藏族,饮食方面已不再忌猪肉,主观心理认同“藏回”(尽管在马奶奶看来,这一“变”主要是因为他们吃猪肉四儿子的两个孩子)。

保持回族传统的人家必定是有家庭的或社区的支持。尽管身份证上已经登记为藏族,马奶奶的四儿子仍保持其回族民族认同。在县城和旺村,像马奶奶和四儿子一家那样在主观认同上没有“变成藏族”的回族很少。这当然有两个前提:一个是儿子娶了一个回族妻子,另一个是他们婚后一直和坚持回族生活方式的父母(马奶奶的老伴曾经是阿訇)生活在村里。显然,老一辈对伊斯兰教规的掌握、在日常生活中的坚持、对儿女的严格管教起到了决定性作用。由于没有与具备这三个条件的父母生活在一起,同在一村的二女儿、嫁给另外一个村子回族的三女儿和嫁给了由回族变成藏族的五女儿就难免变了。马奶奶的邻居一家虽有老人,但老人除了守住不吃猪肉外,不知回族与其他民族还有什么不同。由于缺乏足够的宗教知识以及缺少马奶奶老伴的社会声誉,邻居家的老人就没能将自己坚守的古训传给下一代。这种情况在笔者的调查中极为普遍。

表面上“藏回”的形成是两个民族杂居和通婚的直接结果,但藏族、回族族际通婚并不一定导致主观上民族认同或民族族属的改变。当地回族以及那些自认为也被称为“藏回”的人们登记的民族族属可能是藏族(如马奶奶的四儿子),也可能是回族(如马奶奶本人)。况且,杂居和族际通婚不能解释为什么当地藏族、回族与其他民族通婚比率较低。同是生活在迪庆的民族(如彝族、傈僳族)与藏族、回族通婚的例子很少。<sup>①</sup>

<sup>①</sup> 在这四个民族的族外通婚观中,彝族在解放前曾经在血统方面具排他性。回族则一致在宗教信仰方面具排他性。藏族和傈僳族虽然没有明确的排他性,但笔者深入访谈的结果发现,两个民族自身的民族意识与其他民族对他们的看法不太一致。从整体的统计数据来看,藏族并非一个与外族通婚的民族。藏族与其他民族的通婚率仅为7.71%,是全国7个族际通婚率最低的民族之一(参见李晓霞:《中国各民族间族际婚姻的现状分析》,《人口研究》2004年第3期)。较低族际通婚率与藏族相对集中的人口分布有关。回族则不然,回族人口分布全国各地。迪庆回族与当地藏族、汉族、纳西族的族际通婚也非常普遍,但是偶与傈僳族通婚,在40岁以上的人中与彝族的联姻基本没有。年长的各族报告人都认为彝族实行内婚制,彝族不但不与外族人结婚,就连“彝族内部都不可以随便通婚的”。

笔者认为,多民族杂居和族际通婚只能在表面上说明“藏回”的形成及其模糊性和流变性,却无法解释藏族、回族通婚带来的主观认同;仅仅依靠一些具体的文化现象来界定这些处于两种及多种文化交融重叠之处的回族,不足以解释更深层次的意义。“我们”和“他们”的界限还是在一些人和特定情景中得以维护,许多“藏回”(及当地的藏族、汉族、傈僳族、彝族村民)反复向我列举一些细节:真正真的回族不像村里其他藏族那样在房屋上插经幡,他们不养猪、不吃猪肉,为亡人下葬时必定要请阿訇,“阿訇来了用我们的回族话念经”,<sup>①</sup>即阿拉伯语念《古兰经》。“回族的棺材不兴有底,也不兴立碑,和汉族、藏族的(棺材)都不一样”。

笔者还认为,尽管国家的民族政策是人们改变其法定族属的动因,但“藏回”身份认同的关键是人们表现出来的主体性;身份认同不应该仅从表面上以肉眼观察得到的生活习惯和生产方式来判断,而应该深入探讨当事人的主体性。<sup>②</sup>根据国家的法律,子女可以选择父母双方任何一方的民族族属,这样大大方便了那些想充分利用国家民族政策为子女争取实惠的百姓。当前较为常见的是将回族(及其他不同的民族族属)改为藏族。下文将论述人们在更改民族族属时表现出来的主体性(subjectivity),即行动者(agents)积极主动的实践。

#### 四、主体性：“藏回”身份认同的关键因素

在田野调查中,笔者发现将自己或家人的民族身份更改为藏族的案例似乎很常见。族际通婚为他们提供了法律上的依据,而身在藏族自治州方便了他们的行政手续。那些随爷爷或奶奶的民族族属(通常是藏族)的事例很多。B大爹(回族,男,60岁)是这样解释的:

国家的少数民族优待政策在我们这里只优待藏族,不优待回族。以前我们每月还有几块钱的回民补贴,现在也没有了,其实回族在这里才是真正真的少数民族。小孩考学校加分也只是藏族有,回族没有。况且还有饮食方面回族要忌口,孩子到外面去就有很多不方便。我本人之所以改口(开始吃猪肉),就是因为我上中等师范学校时学校取消回族伙食(导致的)。当时(20世纪60年代)我们整个学校只有两个学生是回族,一开始学校还让食堂为我们单独开饭,可开了一年,炊事员嫌麻烦,就让我们和大家一起吃了。所以,我觉得还是让娃娃(孙子)做藏族好。

B大爹对国家少数民族政策的认识明显有误,但这里反映出来的是生活在云南藏区个别回族的主观感受,对国家政策的有限认知,是导致他们改口吃猪肉的客观因素。这种错误理解与回族在当地极少的人口规模<sup>③</sup>和当时的政治社会背景有直接联系。尽管两个儿子的正式民族身份是回族,两个儿媳的民族身份分别是壮族和汉族,B大妈却把两个孙子的民族身份随她(作为奶奶的民族身份)登记为藏族。

回族M嬢嬢也把其丈夫(原为汉族)、他们的孩子和外孙的民族身份改为藏族。当我吃惊她竟然能够那么容易地办成这件事的时候,M嬢嬢很轻松地告诉我:“我们这里是藏族自治州,不是(吗)?反正我们本来就是少数民族。”她的意思是从其他民族更改成藏族很容易。后

① 也有人解释道:用回族话念经实际上就是用阿拉伯语言夹杂着陕西话念经。

② 虽然县城和其他三个村的部分村民都认为“县城的(回族)全部变掉了(指变为藏族)”,然而,笔者在州县政府部门和县城还是采访到了许多坚持法定回族民族身份,坚持不吃猪肉,始终自称回族的干部和普通居民。

③ 两个民族在州里和乡里的人口规模也促成了两个民族的族际通婚。历次全国人口普查统计数据表明,回族在迪庆州的人口一直很少。即便是在回族比较集中的三坝乡(龙村和兰村所在地),回族也是乡里的少数民族,藏族则更少(参见《云南省中甸县地名志》,中甸县人民政府编,1984年,第142页)。另外,导致两个不太与外族人通婚的民族在当地通婚的主要因素与藏族、回族在当地较高的社会地位有关。

来笔者发现, M 嬢嬢的确实有合法的理由把她的孩子和外孙的民族身份改为藏族, 因为她的母亲是藏族。但她把丈夫的民族身份也改为藏族的依据笔者就看不出来了。重新更改身份证上的法定民族身份反映出当事人的主观能动性。

出于个人的政治仕途或为后代享受国家对边远山区少数民族实施的优惠政策的考虑,<sup>①</sup> 像 B 大妈和 M 嬢嬢一样将原来的民族族属改为藏族的例子在当地其他人家也有。在市场经济条件下, 计划经济时代制定的许多优惠政策已经失效或逐渐减弱。对于人口较少的 7 个特有民族和藏族, 云南省在配备少数民族厅级干部、民族自治地方少数民族领导干部和公务员的选拔中, 都作了享受特殊优待的规定。<sup>②</sup> 这对于那些生活在县城的回族或“藏回”长辈们很有吸引力。

但是, 在回族聚集的龙村和兰村, 笔者没有发现刻意去改变民族族属登记的案例。但这并不等于说村民们完全不在乎法定的民族族属和户口登记, 更不等于说这两个村的村民们没有主体性。随机抽样几个家庭后笔者发现, 同样是回父藏母家庭, 有的为后代选择藏族, 有的选择回族。<sup>③</sup> 访谈的结果表明, 他们在做决策时都有自己的考虑。选择藏族的家长认为“藏族在我们这些地方好发展”; 选择了回族的家长则认为“父亲是回族孩子当然就是回族, 当藏族有好处也不能改”; 也有的认为生活“在回族村就选择回族, 这是理所当然的”。

应该强调的是: 尽管“藏回”这个身份认同为他们提供了解释其文化和社会行为的意义的空间, 但无论是选择藏族为其法定族属也好或者是依旧登记为回族也罢, 他们的日常生活和社会实践并没有因身份证上法定民族族属的不同而不同。

## 五、结 论

本研究探讨了当前迪庆藏族自治州回族身份认同的一种动态的表现形式。“藏回”身份认同既有伊斯兰教以外的政治经济因素为基础, 也有它在香格里拉的文化交融为条件。香格里拉的“藏回”在饮食习惯、语言、服饰和许多物质文化方面从藏族文化中采借了包括在这个特殊自然条件下所需的生存技术与技巧。“藏回”与当地藏族在生产生活、居住场所、政治参与和公共娱乐方面(即公共空间)高度的结构同化, 以及与藏族在文化上的高度同化, 都在一定程度上为藏族、回族的族际通婚提供了良好的条件。

但是, “藏回”身份认同是两个民族相互认同的结果。族际通婚在客观事实上为人们改变民族族属提供了法律条件。适应香格里拉的社会和文化环境, 与其他民族(尤其是藏族)和睦相处, 保障在迪庆的生存发展, 是形成了“藏回”这个身份认同的根本。

与藏族通婚并没有使回族丧失其民族认同, 反而成为人们构建“藏回”身份认同的文化资源之一。族际通婚为当地藏族和回族在精神上、意义上、符号上、象征上等全方位、多层次的交

① 笔者所访谈的县城的回族干部及其村里的同胞们都认为, 好几个回族干部之所以没有成为领导岗位的第一把手, 是由于他们的回族身份而不是他们的个人素质和能力比在位者差, 原因是“因为我们这里是藏族自治州”。虽然国家只是明确规定州长必须由藏族担任, 但我的报告人一致认为, 只有藏族能够有把握任其他部门的主要领导岗位(事实上, 藏族的确在主要领导干部人数中占多数)。这种藏族占优势而其他少数民族处于劣势的看法在普通百姓中也较为普遍, 并直接导致将原有的民族身份更改为藏族的现象时时发生。

② 参见陈娟:《云南少数民族进一步享受法定优待》, 人民网 2004 年 9 月 23 日。

③ 同样, 两个村里回—纳西和回—傣僳通婚家庭的后代在族属的选择上也没有固定模式。

融提供了一个重要平台。族际通婚后代的民族族属的选择表达了人们的主体性。国家允许子女随父母任意一方定民族身份的政策为民族认同的自主提供了动力和政策上的保障,使个人能在一定程度上操纵其民族身份。族际通婚使族群身份成为灵活的、流变的,并对夫妻双方和子女的民族身份和民族认同有深远影响。对祖先的追忆导致他们努力保持民族认同(回族),而对现实利益的企盼和对未来的不确定性又导致他们将后代登记为藏族,甚至将配偶的民族身份也更改为藏族。

如巴特论证的那样,<sup>①</sup>文化内容并没有在族群边界的划分和维护中起到决定性作用。这在香格里拉县是有其独特的历史原因、社会文化背景和自然条件。多民族杂居和族际通婚并不一定是决定民族认同的唯一因素,甚至不是关键要素。民族认同才是导致藏、回通婚的因素。当国家法定的民族标签不能够为他们提供正式的族称时,他们巧妙地使用“藏回”这个称号来表达自己的主观认同。从客位的角度来看,“藏回”与藏族毫无二致,但“藏回”这个身份认同表达了“我们”与“他们”还是不一样。这种不一样并没有互相排斥,而是表现出两种文化的互相包容。

没有哲麻提(Jamaat),<sup>②</sup>迪庆回族与藏族和其他民族仍然在思想意识和心理上保持边界,在与藏族和其他当地世居民族互动的过程中融而不化。“藏回”的形成反映出深层次族群关系和民族认同,而不仅仅是简单的“藏变回”或“回变藏”的文化表象。值得注意的是“藏回”的认同是复杂的和多向性的。<sup>③</sup>在操作层面上,迪庆藏族和回族共存共生、和谐发展的事例为我们构建和谐社会提供了文化支撑。

[责任编辑 马 骅]

① 参见 Fredrik Barth, “Introduction,” *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Origination of Cultural Differences*. London: Allen and Unwin, pp. 9—38.

② 哲麻提在阿拉伯文中有“聚集、集体、团结、共同体、社区”等含义,回族一般称自己“围寺而居”的社区为“哲麻提”或“坊”(参见杨文炯:《回族形成的历史人类学解读》,《回族研究》2006年第4期)。

③ 当地回族不仅仅受藏族文化的影响,还受纳西文化和汉文化的影响(参见李红春:《云南“藏回”族群的社会文化变迁研究——以香格里拉三村为例》,云南大学硕士研究生学位论文,2006年; Ben Hillman, “The Rise of the Community in Rural China: Village Politics, Cultural Identity and Religious Revival in a Hui Hamlet”, *The China Journal*, January 2004)。“藏回”的民族认同不仅仅摇摆于在藏族与回族之间,除了改为藏族外,还有一些回族将其民族族属改为纳西族。



**Abstract:** The study concerning of village is a focus in present academic circle. Since the middle of 20th century, there have been many achievements in the field of study of village. Nevertheless, it has also some disadvantages. First, the level of study, staying in the stage of superficial construction of integral ethnography, is hysteretic. Secondly, the classic evolutionism is only paradigm. Thirdly, the method is limited as the cultural items are separated from the context of life. All of these should be reflected seriously.

**Keywords:** studies of ethnic villages; ethnography; evolutionism; cultural item.

**Identity, Perception and Authority within the Dispute Between the Yi and Han People: An Example of Ninglang Yi Autonomous County, Yunnan**

..... **Jiarimuji**(40)

**Abstract:** In the Xiaoliangshan mountains, solution of dispute is related to the transformation from individual, family, ethnic group to nation-state. It has two directions: agreement or national force. Ethnic, historical, and political factors influence the raise and solution of the dispute. Every dispute express different conceptions. So the dispute essentially is the argument of the conceptions.

**Keywords:** ethnic dispute; identity; perception; authority.

**"Dishes-Serving Dance " From Village to Stage and Market: Changes of the**

**Etiquette of the Nanjian Yi people** ..... **Qin Ying**(50)

**Abstract:** "Dishes-serving dance, " dancing as serving, is an important etiquette of feast of the Nanjian Yi people. Over the past 20 years, "dishes-serving dance, " with the cultural change of the local Yis, has separated from the original performance in villages and enter cities. It is artily reprocessed on the form of stage to reveal in hotels and restaurants for the purpose of commerce. This is a functional transformation from people's amusing themselves to pursuit profit in capitalization of traditional nationality art. It also reveals the change from free culture to conscious one.

**Keywords:** Yi, the nationality; cultural change; dishes-serving dance.

**The Ethnic Identification of the Zang-Hui or Tibetan-Hui in Tibet-Yi Corridor and Their Subjectivity: A Example of the Zang-Hui of Shangri-La County, Diqing Tibetan Autonomous Prefecture, Yunan Province**

..... **Bai Zhihong**(58)

**Abstract:** Basing on the anthropological study to the Zang-Hui of Shangri-La, Diqing, Yunnan, this paper challenges the viewpoint that the Hui has multi-origins but common identification. The author discusses the ethnic identification within special historical, political, and social context to analyze the characteristics of the identification, and dig and reconstruct the subjectivity of the study object. The paper argues that in Diqing the ethnic borders between the Tibetan and Hui are ambiguous or variable. Their identification is mainly constructed on their subjectivity and historic memory. The cultural practice is just an ostensible assumption for the identification.

**Keywords:** Zang-Yi corridor; Zang-Hui; identification; ethnic intermarriage.

**Thinking of the Study Model and Ethnic Angle of the Frontier Archeology**

..... **Li Donghong**(66)

**Abstract:** The frontier use to be a big stage of action for many ethnic groups. The connection between the frontier archeology and "ethnic problems "is revealed through the complex relations between the culture and ethnic groups who moved in different spaces and times. Certain culture must be related to certain ethnic group. So the archeology with the ethnic angle and paradigm can provide an interpretation for the findings while it pay more attention to the human and society to improve practicably the development and innovation of the Chinese archeology method.