

A történet folytatódik

Nemzetépítés, történetírás és örökségesítés Kínában

Fej Zsen (Fei Ren)¹ az északkelet-kínai Csangcsun (Changchun) város sibe értelmiségének oszlopos tagja. Amatőr helytörténészként számos könyvet és tanulmányt publikált a kínai sibe etnikum eredetével kapcsolatban.² Történetírói tevékenysége egy, az 1950-es években kezdődő, több évtizeden átívelő országos program örökségének tekinthető. A kommunista rezsim hatalmának legitimálásában ugyanis a történeti folytonosság retorikája mindig is fontos szerepet játszott,³ és e retorika megalkotásából a kínai etnikumok értelmiségei mindmáig kiveszik részüket. A közös, „ősi” múlt megrajzolása és általa az „ősi” kultúra életben tartása – vagy felélesztése – az ő feladatuk. Fej Zsen ennek az ügynek szentelte életét, történetírói és hagyományteremtő tevékenységét a nemzetépítő ideológusok mindenkor elvárásainak megfelelően.

Miután a kínai nemzeti történelem (re)konstruálása és az „ősi” kínai kultúra megőrzése egy hosszú folyamat eredményeként az UNESCO univerzálisnak hirdetett *kulturális örökség* programjához igazodott, 2009-ben Fej Zsen is csatlakozott egy gyógyászati kulturális örökség kutatóközpont megalapításához. Ma ez a központ nyújt intézményes háttérrel a Fej Zsen nemzetségéhez kötődő „genealógiai közösség” (*genealogical community*)⁴ hagyományteremtő működéséhez. Ehhez a közösséghez etnikai hovatartozásától függetlenül bárki csatlakozhat, aki Fej Zsen egyik, az 1800-as évek elején született ősétől való szimbolikus leszármazást vallja. Mint Kínában mindenütt, ez a lokális közösség is mindent megtesz azért, hogy minél több általa ápolt és/vagy teremtett hagyomány hivatalosan is a nemzet kulturális örökségévé váljon. Ám hiába a sibék történelmének szüntelen újra- és továbbgondolása, illetve a (re)konstruált történelemre hivatkozott hagyományok propagálása, Fej Zsen közösségének sibe tagjai eddig e téren még nem arattak sikert. Ironikus módon csupán egy *han* kínai gyógyásznak, Csia Mejnek (Jia Mei) sikerült elérnie, hogy a sibe gyógyászat részeként fémjelzett gyógyító tevékenységét jelöl-

* A szerző a Bölcsészettudományi Kutatóközpont Néprajztudományi Intézetének tudományos munkatársa (1097 Budapest, Tóth Kálmán utca 4., sarkozi.ildiko.gyongyver@btk.mta.hu).

1 Az esettanulmányban szereplő nevek mindegyike álnév.

2 Fej Zsennel és a csangcsuní sibe közösséggel 2010 óta tartom a kapcsolatot; azóta számos alkalommal folytattam közöttük kulturális antropológiai terepmunkát.

3 Vö. Duara, 1995. 17.; Altermatt, 2000. 48.; Moles, 2009. 130.

4 Zerubavel, 2012. 48.

tesse a kínai nemzeti kisebbségek szellemi kulturális örökségének listájára. Csia Mej eredménye azonban – annak ellenére, hogy ő han kínaiént saját magát a sibe etnikumú Fej nemzetség nyolcadik generációs utódjaként nevezi meg – számtalan konfliktust teremtett a csangcsuni sibe közösségben.

Jelen tanulmányban arra vállalkozom, hogy – egy rövid bevezetést követően – nagy vonalakban felvázoljam e konfliktus mélyrétegeit. A fenti esettanulmányt hivatkozási alapul véve arról szeretnék átfogó képet adni, hogy a történetírás és az örökségesítés miként vált a leszármazás ideológiája által átítatott nemzeti egységről és a kulturális diverzitásról alkotott elképzelések manipulálásának kiszolgálójává.

A háttér

A kínai világ történelme – Belső-Ázsiától a Csendes-óceánig, illetve Szibériától az Egyenlítőig – hatalmas térségre terjed ki. Ezen a földrajzi egységen belül számos sajátos életmóddal, önálló kultúrával és nyelvvél rendelkező embercsoport él. Ma csak a Kínai Népköztársaságban (KNK) hivatalosan 56 etnikumot tartanak nyilván; ennek megközelítően 92 százalékát a han kínaiak teszik ki, míg a fennmaradó 55 etnikus kisebbség a teljes lakosságnak mindössze 8 százalékát alkotja. Ők a kínai nemzetépítési politika „építőkövei”, amely politika középpontjában az „egyesített soknemzetiségű ország” megteremtésének kívánalma áll.

De Kína nem volt mindig a ma hivatalosan elismert 56 etnikumot egyesíteni kívánó, azok egyenlőségét hirdető ország.⁵ Az, hogy a nem han kisebbségek ma valamennyien „kínai” kisebbségként definiálódnak, hosszú történelmi folyamat eredményének tekinthető,⁶ és e folyamat mélyén a leszármazás ideológiája befolyásolja a *kínai nemzeti egységről* való gondolkodást. Mindennek magját a 17. században azok a han értelmiségiek vetették el, akik kultúrájukra a civilizáció középpontjaként tekintettek, és akik veszélyeztetettnek látták e kultúra hegemoniáját: egyrészt a hanok Ming-dinasztiáját (1368–1644) megdőntő mandzsuk hatalomra jutása, másrészt a Nyugat Kínára gyakorolt mind nagyobb befolyása miatt.

Az évszázadok során a leszármazás ideológiája mindennél fontosabb esz-közzé vált ahhoz, hogy határokat húzzon a hatalomra potenciálisan jogot formáló csoportok között⁷ – és ez nem változott az utolsó császári birodalom, a mandzsuk Csing-dinasztiája (Qing, 1644–1911) bukását követően sem. A 20. század fordulójától egymást váltó ideológiai-politikai hatalmak ugyanis sohasem vetették el a leszármazás ideológiájának nemzetépítő jelentőségét, csupán mindig újabb és újabb köntösbe bujtatták azt, hogy megpróbálják életre hívni a hön áhított kínai nemzeti egységet.

Az 1949-ben hatalomra jutó Kínai Kommunista Párt (KKP) a nemzeti egység megteremtését két, egymással párhuzamosan futó, országos program segítségével igyekezett megalapozni. Az egyik a kínai etnikumok kategorizálására irányuló

5 Vö. Mullaney, 2011. 1.

6 Hyer, 2009. 257.

7 Vö. Dikötter, 1997. 15.

„etnikus klasszifikációs program” (*minzu shibie*) volt. A másik a közösségteremtő erővel rendelkező nemzeti történelem (re)konstruálására irányult. E két program valójában egymást feltételezte: a nemzeti történelem csak a Kína határain belül élő etnikumok történelmének megírásával, eredetük feltárásával és leszármazásuk megrajzolásával, mozaikszerűen (re)konstruálódhatott; ez viszont mindenekelőtt a KNK határain belül élő etnikumok megnevezését, megformálását követelte meg.

A közös múlt – és vele együtt a közös emlékezet – életre hívása az „etnikus klasszifikációs programmal” karöltve valójában nem volt más, mint monumentális horderejű kísérlet az identitás uralására. Lehetőség arra, hogy a nemzetépítő ideológusok a tér és az idő dimenzióit manipulálva, a hangzatos formákon keresztül megidézett *nemzeti identitás*ra hivatkozva igyekezzenek legitimálni a KKP hatalmát. Ez az állam által felülről irányított folyamat azonban nem tekinthető sem „egyirányúnak”, sem befejezettnek – csupán a keretek azok, amelyek megváltoztak.

Ez a változás a *világörökség* fogalmának kínai térhódításával vette kezdetét. Maga az *örökség* fogalma – mint terminológiai konstrukció – évtizedeken keresztül igen sajátos diskurzív és szervezeti keretek között formálódott Kínában.⁸ E folyamat során a kínai nemzetet építő ideológusok a saját legitimációs törekvéseiket kiszolgáló elméletekhez igazítva végérvényesen újradefiniálták az UNESCO univerzálisnak hirdetett örökségdiskurzusát⁹ – direkt vagy indirekt módon a társadalmi élet szinte minden szintjére kiterjesztve azt. Az örökség megőrzéséről szóló párbeszéd ennek eredményeként épült be az 1970-es évek végétől mindent uraló *patriotizmus* retorikájába; így vált a „kulturális örökség” fogalma az etnikumok felett gyakorolt kontroll legfőbb retorikai eszközévé; és így lett a világörökség-program teljes egészében a nemzeti egységről és a kulturális diverzitásról alkotott elképzelések manipulálásának kiszolgálójává.¹⁰

A kínai etnikus hagyományok örökségesítésére irányuló program tehát valószínűleg forgatókönyvet ajánlott fel a KKP ideológusainak, hogy véghezvigyék egyéni érdekeiket.¹¹ Ezen a jelentéstermelő folyamaton keresztül a múltból alkotott tudást, az emlékezetet és az identitást produkáló és reprodukáló legkülönbözőbb politikai, kulturális és társadalmi mechanizmusok reprezentálódnak. Így e folyamat mélyrétegeinek feltárása segíthet megérteni, hogy milyen elemekre épül a leszármazás ideológiája által áthatott kínai nemzet.

8 Svensson, 2016. 34.; Yan, 2018. 184.

9 Az UNESCO világörökség-programjának univerzalitását, illetve a jelölések objektivitását érintő kérdéseket bővebben lásd például: Fiskesjő, 2010; Blumenfeld–Silverman, 2013; Yan, 2018. A világörökség-programhoz fűződő gyakorlatot és a program jövőjét vizsgáló platformok kiváló összefoglalását adja például Bofulin, 2017. 46–47.

10 Vö. Yan, 2018. 80.

11 Uo. 3.

Az etnikumok klasszifikációja

Ahogy a bevezetőben említettem, a leszámazás ideológiájára épülő kínai nemzeti egység gondolata már a 17. században megfogant, de csak a 20. század elején vált tisztán és pontosan megfogalmazott politikai programmá. Ez idő tájt egyre több hatalom igyekezett mind nagyobb területet birtokba venni Ázsia keleti végein, és Kína már nem volt ura saját sorsának. Határain belül a szárazság, az éhínség, az áradások és a nyomukban járó járványok emberek millióinak az életét követelték. És ha ez nem lett volna elég: a természeti csapások mellett Kína utolsó császári birodalma, a mandzsu Csing-dinasztia politikai, gazdasági és társadalmi rendszere egyaránt a hanyatlás jeleit mutatta.

Kínának számtalan sorsfordító változással kellett tehát szembenéznie. E folyamat menetét a kor legmeghatározóbb ideológiája, a *nacionalizmus* vezérelte, amelynek képviselői – a császári, dinasztikus rendszer felszámolását sürgetve – két nagy csoportot állítottak egymással szembe. Az egyik oldalon a Kínát akkor már 300 éve uraló mandzsuk álltak. A másik oldalon a hanok foglaltak helyet, akik a megújulást és kultúrájuk felsőbbrendűségét hirdették. A két csoport között fennálló, részben faji, részben kulturális-esszencialista megkülönböztetéseken alapuló ellentét gyökerei – a folyamatot történeti kontextusban vizsgáló kutatások szerint¹² – egészen a hanok Ming-dinasztiáját megdőntő mandzsu hatalom kiépítéséhez vezethetők vissza.

Ugyanakkor a 20. századi nacionalista mozgalmak megértése – a folyamat gyökereinek kijelölésén túl – sokkal összetettebb kép megrajzolását igényli. Ennek oka, hogy a *modern kínai nacionalizmus* kibontakozásában a Kína felosztásával és gyarmatosításával fenyegető idegen hatalmakkal szemben érzett kiszolgáltatottságnak ugyanolyan fontos szerepe volt, mint a hanok 20. század eleji mandzsuellenes mozgalmainak. A Nyugat okozta krízis elmélyülése az 1840-es évek elejére, az első ópiumháború (1839–1842) elvesztésének idejére tehető. A hanok szemszögéből nézve ez a krízis egyetlen ponton különbözött a mandzsuk egykori tényérésétől: abban, hogy a Nyugat – szemben a han kultúrával lassanként asszimilálódó mandzsukkal – a kínai kultúra lényegét akarta megváltoztatni. Ez az „esszencia” a han nacionalista értelmiség számára többek között Kína évezredekre visszanyúló történelmében, az egységes kínai nyelvben és a filozófiai tradíciókban öltött testet.¹³

A hatalom korábbi legitimációs elvének átgondolásához végül a régi uralgó osztályok és a modernizáció híveinek körében fokozódó elégedetlenség vezetett el. A hagyományosnak tekintett társadalmi formák elsorvadni látszódtak, és az értelmiség megkezdte a nemzetről alkotott európai gondolatok átültetését a kínai viszonyokra. E folyamat eredményeként fogalmazódott meg a kínai nemzeti egység megteremtésének politikai programja, és az utolsó császári dinasztiát felszámoló

12 Lásd például: Meissner, 2006; Hyer, 2009.

13 Meissner, 2006. 44–44.

forradalom vezéralakja, Szun Jat-szen (Sun Yixian) már a nacionalizmusra építette politikai ideológiáját.¹⁴

1916-ban azonban Kína katonai kormányzói egymás ellen fordultak, és külföldi hatalmak támogatásával felosztották egymás között az országot. Ennek eredményeként az átalakulásra tett kísérletek káoszba fordultak. Ennek az időszaknak a Kína határain belül élő etnikumok jövőjének szemszögéből mégis döntő jelentősége volt: az 1930-as évektől lassan, de biztosan előretörő kommunisták az ekkor formálódó elméletekből és az elméleteket szolgáló új fogalomrendszerből merítették az egységes Kínáról alkotott víziójukat.¹⁵ Ez a fogalomrendszer, amely az emberi csoportokat rasszokba osztó „nyugati” osztályozást vette alapul, egészen a 19. század végéig ismeretlen volt Kínában.

A nézet, hogy a kínaiak a „sárga rasszba” tartoznak, misszionáriusok közreműködésével terjedt el az 1890-es években.¹⁶ Ugyancsak ekkortájt vált ismertté Charles Darwin evolúciós elmélete, köszönhetően Jen Funak (Yan Fu), aki Thomas Henry Huxley *Evolution and Ethics* (1893) című munkáját lefordította kínai nyelvre. A fordítás 1898-ban jelent meg Kínában Jen Fu saját megjegyzéseivel kiegészítve.

E fordítás megjelenése után, az 1900-as évek elején, az etnikumok kategorizálását érintő elméletek középpontjába a japán *minzoku* szóból eredeztethető fogalom került, amit kínai nyelvre *mincuként* (*minzu*) ültettek át.¹⁷ A *mincu* szóösszetételén belül a *min* szó emberek, nép, a *cu* pedig nemzetség, klán jelentéssel bír. Magát a *mincu* szóösszetételt a nyugati szakirodalomban gyakorta népként, etnikumként, nemzetiségként vagy nemzetként fordítják – csakhogy a szóösszetétel jelentését mindig másként értelmezték a kínai etnopolitikában. A 20. század elején az adott kifejezés például arra szolgált, hogy a leszármazás szimbolikus határainak megrajzolásával tegyen különbséget az etnikumok között, és rajzoljon egyenlőségjelet a *mincuk* mint politikai és a „fajok” mint biológiai egység közé.¹⁸

Szun Jat-szen erre a fogalomra alapozva öntötte formába a *hancu* (*hanzu*), vagyis a „han nép” ideáját,¹⁹ amely a hanokat egységes „rasszként” jelölte meg.²⁰ Szun Jat-szen szerint a vérségi kapcsolat volt a nemzetépítés legmeghatározóbb eleme,²¹ és a hanokon kívül még négy csoportot nevezett meg: a mandzsukat, a mongolokat, a tibetieket és a *huj* (*hui*) név alatt egyesített muszlimokat.²² Ezek a hanokkal együtt alkották az Öt Nép Köztársaságát.

14 Uo. 7.

15 Mullaney, 2011. 2.

16 Dikötter, 1997. 36.

17 Az átvétel eredete nem meglepő, mivel a 20. század elején a kínai értelmiség színe-java elsősorban japán fordításokon keresztül került kapcsolatba a nyugati irodalommal és eszmerendszerekkel (Gladney, 1998. 117.).

18 Vö. Dikötter, 1997. 3.

19 Benson, 1989. 11.

20 Szemben a „han ember” (*han zsen* – *han ren*) kifejezéssel tehát, amely kifejezés megléte egészen a Han-dinasztiáig (i. e. 206 – i. sz. 220) vezethető vissza, a *hancu* kifejezés használata modern jelenség (Gladney, 1998. 116.).

21 Vö. Meissner, 2006. 53.

22 A négy csoport voltaképpen azt a négy etnikumot ölelte fel, amelyek a hatalomra potenciálisan jogot formálhattak, illetve a formálódó kínai nemzeti egység létrejöttére kiválásukkal veszélyt jelenthettek (Sárközi, 2018. 37.).

Csang Kaj-sek (Jiang Jieshi) azonban, aki 1925-ben átvette a köztársasági csapatok feletti parancsnokságot, és aki 1927-re Kína legnagyobb hatalmú katonai vezetője lett, átértelmezte a *mincu* fogalmát. Nacionalista rezsimje azt hangoztatta, hogy az országban csupán egyetlen nép, a „kínai nép” (*csunghua mincu* – *zhonghua mincu*) él, tehát minden nem han csoport is egy és ugyanazon „ősi kínai rassz” része.²³ Ezzel Csang Kaj-sek voltaképpen azt az „egymincus Kínáról” alkotott víziót öntötte formába, amelyből aztán a KKP ideológusai is sokat merítettek a kínai nemzeti egység kiépítéséhez.²⁴ 1945-re, a második világháború végére Csang Kaj-sek nacionalista rezsimje már elkészült az „egymincus Kína” ideájára épülő etnopolitikai tervvel, de az elképzelések az 1921-ben alapított KKP követőinek növekvő hatalma miatt már nem válhattak valóra.²⁵

1949-ben, a KNK kikiáltásával az etnikumok klasszifikációjának kérdése végérvényesen a KKP kezébe került. A kommunista politikai program egy olyan egységes kínai társadalom kiépítését helyezte mindenek elé és fölé, ami egyrészt szöges ellentétben állt a hagyományos kínai társadalomról alkotott elképzelésekkel, másrészt ezer szállal kötődött a közelmúlt etnopolitikai szemléletéhez. A kommunista rezsim célja egy új, „egyesített soknemzetiségű ország” kiépítése volt, és a nemzetépítő ideológusok ennek lehetőségét Csang Kaj-sek „egymincus Kínáról” alkotott ideájának az új viszonyokhoz való igazításában vélték felismerni. Az egységes társadalom megvalósítása lett annak a kulcsa, hogy a KKP legitimálhassa hatalmát és a territoriális integrációra irányuló politikáját.²⁶

Az etnopolitikai terv megvalósításának azonban igen összetett problémakört felvető feltétele volt: annak ismerete, hogy voltaképpen hány nem han csoport is él Kína határain belül. Történeti forrásokból ugyanis tudni lehet, hogy az etnikumok számát illetően nem volt konszenzus a KKP-n belül; márpedig ahhoz, hogy az első Nemzeti Népi Kongresszus összeülhessen, és a KKP forradalmi erőből legitimált kormányként működhessen tovább, e kérdés tisztázása mindennél fontosabbnak bizonyult.

A KNK első népszámlálása – ami 1953 júliusa és 1954 májusa között zajlott – voltaképpen ennek a kérdésnek a tisztázását tűzte ki célul. A népszámlálás során közel két és fél millió népszámláló biztos járta az országot, hogy a megkérdezettek nevét, életkorát, nemét és a családfőhöz fűződő viszonyát feljegyezze. Volt azonban egy kérdés, melynek értelmezése sok kívánnivalót hagyott maga után: ez a kérdés nem volt más, mint hogy ki melyik *mincu*hoz tartozónak vallja magát.²⁷ A *mincu* fogalmának értése hiányában sok feljegyzett etnikai csoport neve egyszerűen nemzetségnév volt, és ennek megfelelően a népszámlálás eredményeként mintegy 400 nem han csoport identifikálta magát nemzetiségként.²⁸

23 Gladney, 1998. 117.

24 Mullaney, 2011. 2.

25 Uo. 30.

26 Uo. 80.

27 Uo. 20.

28 Gladney, 1998. 108.

Ez az eredmény valósággal sokkolta a KKP-t, és hogy az etnikumok kategorizálását pontosítsák, 1954-ben meghirdették az „etnikus klasszifikációs programot”.²⁹ A programon belül kiemelkedő szerep jutott a kínai társadalomtudósoknak – elsősorban az etnológusoknak és a nyelvészeknek –, hogy az egységes akadémiai hálózattá szervezett kínai etnológiát a nem han csoportok kategorizálásának szolgálatába állítsák.³⁰ A program központja az 1951-ben alapított Központi Nemzetiségi Főiskola – a mai Központi Nemzetiségi Egyetem – volt. Az ott dolgozó társadalomtudósoknak a *mincuk* kategorizálásához eredetileg azt a szovjet „nemzet” (oroszul: *nácija*) definíciót kellett alapul venniük, amelyet Joszif Visszarionovics Sztálin formált meg Lewis Henry Morgan és Friedrich Engels evolúciós téziseire alapozva. A társadalomtudósoknak így két kulcsfontosságú kritériumhoz kellett igazodniuk. Az egyik az a négyes modell volt, amely a *közös nyelv, a közös életter, a közös termelési mód és a közös lélektani adottságok* megléte révén jelölte ki az etnikumok közötti határokat. A másik a nem han csoportoknak a társadalmi fejlődés öt evolúciós állomáson (ősközösség, rabszolgatartó társadalom, feudalizmus, kapitalizmus, szocializmus) belüli helyének kijelölése volt. Ezen az öt evolúciós állomáson belül ugyanis a prekapitalista közösségek – beleértve az olyan szerveződési formákat is, mint a klánok, a törzsek és a törzsszövetségek – nem voltak teljes értékű nemzetiségeknek tekinthetők.³¹

Az etnológusok és nyelvészek azonban igen hamar felismerték a *nácija* fogalma alapján felállítható kategóriák gyakorlatban való alkalmazásának esetlegességeit. Ezért egy olyan kategorizálási rendszert dolgoztak ki, amelyet alapul véve valamennyi prekapitalista evolúciós állomás társadalomszerveződési formájára *potenciális* nemzetiségként tekinthettek.³² Az „etnikus klasszifikációs programnak” tehát két pillére volt: a *mincu* etnológiai értelmezése *etnoszként* és kommunista felfogása *nácijaként*.

Ennek a szemléletnek a szellemében kezdődött meg a KNK „etnikus klasszifikációs programja”, amely folyamat három nagy szakaszra bontható: 1954-ig, az első szakaszban 38, 1954–1965 között, a második szakaszban pedig újabb 16 etnikumot nyilvánítottak hivatalosan nemzetiséggé.³³ Az utolsóként elismert *mincu* regisztrációjára a kategorizálási munka harmadik szakaszában, 1978–1987 között, egészen pontosan 1979-ben került sor.³⁴ Ezzel a hivatalosan elismert kínai etnikumok száma 56-ra emelkedett, amelyből 55-öt úgynevezett *saosu mincuként* (*shaoshu minzu*), vagyis „kis lélekszámú nemzetiségként” – azaz nemzeti kisebbségként – regisztráltak.

A klasszifikáció azonban sok kívánnivalót hagyott maga után. A sibék esetében például tudni lehet, hogy ők már 1954-ben, a program első szakaszában felkerültek a *mincuk* listájára. Lélekszámuk akkor, az első népszámlálási adatok alapján

29 Rees, 2000. 17.

30 Mullaney, 2011. 39.

31 Uo. 72.

32 Uo. 82–83.

33 Wu, 2006. 47–48.

34 Gladney, 1998. 109.

nagyjából 19 ezer főre volt tehető. Ez a szám a második népszámlálás idejére (1964) megközelítően 33 ezer főre, majd a harmadik népszámláláskor (1982) már 83 ezer főre nőtt. A lélekszámnak ez az ugrásszerű növekedése önmagában is figyelemre méltó jelenség, hát még, ha hozzáteszem, hogy 1953-ban Északkelet-Kínában a sibék összlélekszámának csupán töredékét regisztrálták.³⁵

Mindez azért érdekes, mert a sibék eredetileg Északkelet-Kínában, a mai Heilungcsiang (Heilongjiang), Csilin (Jilin) és Liaoning tartományok vidékén éltek, ahol az úgynevezett „nyolczászlós hadseregben” szolgálták a mandzsu császárokat. 1764-ben azonban egy *kisebb* csoportjukat a nyugati határvégekre rendelték, hogy ott határvédő feladatokat lássanak el. Az áttelepülő sibe katonák leszármazottai mind a mai napig a Hszincsiang (Xinjiang) Ujgur Autonóm Terület vidékén élnek; a mandzsu/sibe nyelv és írásrendszer, illetve szokásaik jelentős részének megőrzése nekik köszönhető. Mindez a tudás az északkeleten maradt sibék körében már az 1900-as évek elejére feledésbe merült.³⁶

A fentiek ismeretében érdemes csak belelapozni azokba az 1950–1960-as években megjelent tanulmányokba, amelyek a formálódó kínai nemzetről tudósítottak a Nyugat számára. Így például John De Francis 1951-es tanulmányába, amelyben a szerző a sibéket hszincsiangi nemzetiségként jelöli meg – és nem úgy, mint egy egymástól elszakított, két földrajzi területen élő etnikumot.³⁷ Hasonlóképpen sokatmondó Michael Freeberne 1953-as forrásokra támaszkodó közlése, amely egy és ugyanazon csoportba sorolja a Hszincsiangban élő sibéket a mandzsuval, lélekszámukat 20 ezer főben adva meg.³⁸ Bár az utóbbi tanulmány témájánál fogva eleve csak a hszincsiangi népességmegoszlásról tudósít, mégis felmerülnek kérdések: véletlen-e, hogy a Freeberne által megadott adatok megközelítően megegyeznek az első népszámlálás sibékre vonatkozó, nyilvánosságra hozott adataival? És vajon ez jelentheti-e azt, hogy az első népszámláláskor a sibéket mint hszincsiangi *mincut* tartották nyilván?

Ezt a kérdést ma már – megfelelő források hiányában – igen nehéz lenne megválaszolni. Hadd idézzek ugyanakkor e kérdésre vonatkozóan egy még kiadatlan, az északkeleti Talién (Dalian) városban élő sibékről szóló kéziratból: „Az 1953-as első népszámlálási adatok alapján a sibe nemzetiségűek lélekszáma 19 022 fő volt, de Talién városban mindössze egyetlenegy [sibe embert regisztráltak]. Habár a sibe nemzetiségű emberek tudták, hogy ők maguk sibe nemzetiségűek, mégsem vel[he]tték vissza nemzetiségi hovatartozásukat. Ám ahogyan a Párt nemzetiségi politikája megvalósulni látszott (...), a sibe nemzetiségűek egy csoportja kérvényezte, hogy »visszatérhessen gyökereihez«, és [ők] vissza [is] nyerték nemzetiségi hovatartozásukat.”³⁹

35 1953-ban a Csilin tartománybeli sibék hivatalosan regisztrált száma például mindössze 360 fő volt (Tong-Bai-Ba, 2010. 334.).

36 A sibék nyugatra telepítésének körülményeiről lásd: Sárközi, 2018. 150–153.

37 De Francis, 1951. 147.

38 Freeberne, 1966. 108.

39 A kéziratot (Na-Guan, 2012) Na Qiming sibe helytörténész bocsátotta rendelkezésemre 2012-ben.

Ez a rövid idézet két nagyon fontos momentumot árul el az „etnikus klasszifikációs program” esetlegességével kapcsolatban. Először is, az idézet bizonyítja, hogy bár az északkeleti sibék bizonyos formákban megőrizték sibe identitásukat – annak ellenére, hogy nyelvük és szokásaik jelentős része köreikben már feledésbe merült –, a 20. század egymást váltó ideológiai-politikai hatalmainak etnopolitikája sibe identitásuk elnyomására kényszerítette őket.⁴⁰ Másodsor, az idézetben említésre kerül az a folyamat, amely a kínai etnikumok kategorizálásának *kiigazításaként* értelmezhető. A klasszifikációs programra vonatkozó szakirodalomból tudni lehet, hogy e folyamat során csupán az 1970–1980-as években több millióan – köztük sibék – kérték a rájuk osztott nemzetiségi kategória megváltoztatását.⁴¹

Példaként álljanak itt ismét a sibék, akiknek számaránya a klasszifikációs program kiigazításának következményeként a két nagy, egymástól elszakított csoport tekintetében drasztikusan megváltozott: míg 1964-ben a sibék 51,48 százalékát Hszincsiangban, 45,24 százalékát pedig Liaoning tartományban tartották számon, ez az arány 1982-re Hszincsiang tekintetében 32,72 százalékra, Liaoning esetében pedig 59,03 százalékra módosult.⁴² Fontosnak tartom megjegyezni továbbá, hogy a kínai nyelvű szakirodalom szerint nem volt még egy olyan nemzeti kisebbség Kína határain belül, amely olyan ütemben folyamodott volna a „gyökereihez való visszatéréshez”, mint a sibék.⁴³ Ebben a folyamatban – éppen úgy, mint valamennyi más, kiigazításért folyamodó etnikum esetében – a helyi történétírók, mint amilyen az esettanulmányomban megnevezett Fej Zsen is, döntő szerepet játszottak.

Az identitás alakítására tett kísérlet tehát, amelyre a kommunista rezsim hatalomra jutása óta törekedett, és amelynek véghezvitelére elsősorban a klasszifikációs programra támaszkodott, feszültségekkel teli folyamat volt: az etnicitást érintő kérdések mögött meghúzódó események sorozata,⁴⁴ amelyek középpontjában az emlékezet és a történelem manipulálása állt.

Az etnikumok „rövid története”

A KKP 1956-ban, az „etnikus klasszifikációs programmal” szoros összefüggésben hirdette meg „a nemzetiségek társadalmának és történetének országos szintű adatgyűjtési munkáját”. Ez a program elsődlegesen a nemzetiségi autonóm területeken élő etnikumok életkörülményeinek feltárását célozta meg. Két év múlva, 1958-ban, a kutatómunka első eredményeire alapozva vette kezdetét „a nemzeti kisebbségek rövid történetének és krónikájának összeállítását célzó országos szintű munka”. Az adott munkafolyamaton belül a társadalomtudósok három áttekintő könyvsorozat megszerkesztését kapták feladatul: 1. *A kínai nemzeti kisebbségek rövid története*;

40 Vö. Yang, 1995. 287.

41 Vö. Wu, 2006. 50.

42 Yang–Zhang–Xiong, 1988. 52.

43 Yang, 1995. 288.

44 Mullaney, 2011. 4.

2. A kínai nemzeti kisebbségek nyelvének krónikája; 3. A kínai nemzeti kisebbségek helyi jellegzetességei.⁴⁵

Thomas S. Mullaney összefoglalja az etnikai kisebbségek „rövid történetének” megírására irányuló program lényegét az etnikus klasszifikációt vizsgáló monográfiájában. A „rövid történet” sorozatban párhuzamos folyamatok érhetőek tetten: egyrészt a klasszifikációs program kategóriáival összhangban hatalmas mennyiségű új tudás keletkezik, másrészt a „múlt elhallgatására”,⁴⁶ a klasszifikáció megtörténének felejtésére irányuló rendszerszintű folyamat zajlik. A nemzeti kisebbségek rövid történetében a történetírók igyekeztek az adott nemzetiség eredetét időben minél régebbre visszavezetni, azt az érzetet keltve, mintha valamilyen – kezdetleges, félig kifejtett, elnyomott vagy kiteljesedett – formában mindig is létezett volna. Ahogy azt Siu-woo Cheung megállapítja, az állam mindent megtett, hogy a kisebbségek elitjét bevonja a történetírásba annak érdekében, hogy megnyerje őket, és felsorakozzanak az új ortodoxia mellett, mivel mindenáron kerülni kívánta a látszatot, hogy a nemzetiségi identitás alakítása felülről irányított. Cheung a következő megállapításra jut Kujcsou (Guizhou) tartomány esetében: „A helyi elit a nemzetiségi intézet által kialakított mesternarratívához igazodó önábrázolási folyamaton keresztül (például a nemzetiség hivatalos történetének megírásával) formálja át a helyi identitást és hozza létre az intézményesített kisebbségi identitást.”⁴⁷

Valóban igaz, hogy a múltat soha nem állították olyan elánnal a politika szolgálatába, mint a nacionalista ideológia által áthatott nemzetállamok formálódásának idején.⁴⁸ Mint ahogyan az sem tagadható, hogy a közös múlt és vele együtt a közös emlékezet megteremtéséből az etnikus kisebbségek értelmiségei is kivették részüket. A sibék esetében két, hszincsiangi születésű sibe kádert választottak ki arra a feladatra, hogy részt vegyenek a sibék rövid történetének megírását célzó munkafolyamatban: az egyikük Hsziao Fu (Xiao Fu) középiskolai történelemtanár, a másikuk Csi Csing (Ji Qing), a hszincsiangi Csápcsál (Chabucha’er) Sibe Autonóm Járási Népi Kormányiroda vezetője volt.⁴⁹

Ők ketten a Kínai Tudományos Akadémia Nemzetiségi Kutatóintézetének vezetője, Hou Fang-zsou (Hou Fangrou) és egy történelemprofesszor, Feng Csia-seng (Feng Jiasheng) irányítása alatt kezdték meg kutatómunkájukat 1959-ben. Az északkeleti és északnyugati kutatóutak során Csi Csing és Hsziao Fu igyekezett minél több olyan anyagot felgyűjteni, mely által a sibék „történeti fejlődése” feltárhatóvá válik.⁵⁰ Munkájuk végül 1963-ban, a Kínai Tudományos Akadémia Nemzetiségi Kutatóintézetének gondozásában, *belső forrásanyagként* látott napvilágot *Összefoglaló a sibe nemzetiség rövid történetéről és krónikájáról* címmel.⁵¹ Könyvükben – éppen úgy, ahogyan azt minden más, a saját etnikuma hivatalos „rövid történe-

45 *Xibozu jianshi*, 2008. 1–2.

46 Mullaney itt Trouillot, 1995-re utal.

47 A Siu-woo Cheungtól idézettek eredeti közlése: Cheung, 1996. Az idézet fellelhető: Mullaney, 2011. 124.

48 Altermatt, 2000. 48.

49 Ji, 2004. 2.

50 Uo.

51 *Xibozu jian shi jian zhi hebian*, 1963.

tét” megírni igyekvő értelmiségi is tette – Csi Csing és Hsziao Fu arra törekedtek, hogy minél pontosabb képet alkossanak a sibék eredetéről. Hiszen a hivatalos megfogalmazás szerint a *mincuk* eredete a „történelem legfontosabb alapja”⁵² volt; azé a történelemé, amely a kínai etnikumok történelméből, mozaikszerűen építkezve igyekezett megalkotni a kínai nemzet közös történelmét.

Az „etnikus klasszifikációs program” és a nemzetiségek „rövid történetének” megírására irányuló munkafolyamat azonban a kulturális forradalom idején (1966–1976) megtorpanni látszott. A forradalom kitörésekor még húsz éve sem volt annak, hogy a KKP hatalomra került, és a KNK kikiáltásával megkezdte a kínai nemzeti egység kiépítését. És jöllehet, a klasszifikációs program során formálódó etnikumok ígéretet kaptak hagyományaik megőrzésére és/vagy újjáélesztésére, a társadalom radikális átalakítását támogatók csoportja meghirdette hadjáratát a „négy régi” ellen. A „négy régi” fogalma – vagyis a „rég gondolkodás”, a „rég kultúra”, a „rég szokások” és a „rég hagyományok” – voltaképpen felölelt mindent, ami az etnikumok énképének fogódzója lehetett volna. Így a forradalom fékezhetetlennek tűnő erővel sodorta magával Kína etnikumait egy olyan nemzeti egység felé, amelyben az etnikus identitások eltíporni látszottak.

A KKP etnopolitikájában csak az 1980-as években következett be változás, a KKP XI. kongresszusán megválasztott Központi Bizottság harmadik plenáris ülése után, amelyre 1978. december 18–22. között került sor Pekingben. Ez a plenáris ülés a politikai élet fordulópontja volt: a kommunarendszert felszámolták, a kulturális forradalmat hivatalos dokumentumokban ítélték el, és ezen az ülésen fogadták el Teng Hsziao-ping (Deng Xiaoping) realista politikai irányvonalát is. Ezzel vette kezdetét a „reform és nyitás” politikájának megvalósítása, ami egy új korszak kezdetét jelezte.

A KKP etnopolitikáját érintő legjelentősebb fordulat az volt, hogy a kínai nemzeti egység megteremtésére használt addigi hívószó, a „nacionalizmus” helyére a „patriotizmust” vezették be. Ez a hívószó arra hivatott, hogy meggátolja az etnikumok és az állam, illetve az etnikumok egymás közötti potenciális ellentéteinek kiélesedését. Hazaszeretőnek lenni Kínában egyet jelentett a KKP szeretetével és a KKP célkitűzéseinek szolgálatával.⁵³ Mindennek háttérében a kommunista rezsimnek az a felismerése állt, hogy az etnikumoknak ígért jogok és lehetőségek a kínai nemzeti egység kiépítését veszélyeztető etnikus identitás megerősödését vonhatják maguk után. Ezt igazolta az a tény is, hogy a forradalom után ugrásszerűen megnőtt azoknak a száma, akik a klasszifikációs program során rájuk osztott nemzetiségi kategória kiigazítását kérvényezték.

Az új etnopolitika következményeként tehát, az 1980-as években a kínai etnikumoknak csupán egyetlen lehetőségük maradt arra, hogy politikai és gazdasági előnyöket célzó kérelmeknek a kommunista rezsim eleget tegyen: ha bizonyítják múltjuk és jelenbeli törekvéseik hazaszerető mivoltát. A *mincuk* „rövid történetének” megírása is e keretek között folytatódott. Az Állami Nemzetiségi Ügyek Bizott-

52 Wu, 2006. 45.

53 Vö. Vámos, 2009. 62–63.

sága, amelynek feladata a központi kormányzat és az etnikumok közötti együttműködés összehangolása volt, 1979-ben döntötte el, hogy folytatni kell az 1950-es években megkezdett munkálatokat. Az 1956-ban tervbe vett három könyvsorozat megjelentetésén túl még két további sorozat kiadását tűzték ki feladatul: 1. *A kínai nemzeti kisebbségek* és 2. *A kínai nemzeti kisebbségek társadalomtörténeke vizsgálata*. Az öt sorozat végül a *Könyvsorozat a nemzetiségi kérdés öt fajtájáról* címmel vált a kínai történetírás részévé.⁵⁴

A kommunista rezsim a következőképpen fogalmazta meg az etnikus történetek újraírásának szükségességét: „Országunk egységes, soknemzetiségű ország, és a hosszú időn átívelő fejlődés folyamatában, melynek során közösen építettük hazánkat, valamennyi nemzetiség meghozta a maga áldozatát. Nemzetiségeink történelme hazánk történelmének elválaszthatatlan része. Annak céljából, hogy felébredjünk nemzetiségeink saját történelmük iránti büszkeségét és továbbvigyük a patriotizmus szellemiségét, továbbá hogy tovább erősítsük a nemzeti egységet és együttesen haladjunk a szocialista modernizáció kiépítésének irányában, eldöntöttük, hogy kiadjuk *A kínai nemzeti kisebbségek rövid története* című könyvsorozatot.

E könyvsorozat szerkesztése és kiadása igen hosszú időn át tartó közös munka révén valósulhatott meg (...), és az 1959-es év végére az első kéziratok javarészt elkészültek. 1963-ban a Nemzetiségi Kutatóintézet az első kivonatokat ki nyomtatta, azzal a céllal, hogy azt széles körben véleményeztesse és kijavítsa, és ezzel színvonalát nyilvános publikálásra alkalmassá tegye. De Lin Piao (Lin Biao)⁵⁵ és a »négyek bandája«⁵⁶ romboló tevékenysége miatt a nemzetiségi kutatómunka több mint tíz évre felfüggesztődött, és így kívánalmunk megvalósítására sem volt lehetőség. Most azonban eldöntöttük, hogy nemzetiségeink rövid történetét az 1949-es felszabadulásig írjuk meg, és az első kéziratokat kijavítjuk és kibővítjük, majd sorban publikáljuk őket.⁵⁷

Ami a sibe történetírókat illeti, tökéletesen alkalmazkodni tudtak a hazaszerető múlt bizonyításának kitételéhez.⁵⁸ A sibék „rövid történetét” ismertető könyv 1986-os újrakiadása is, amely *A sibe nemzetiség rövid története* címmel jelent meg,⁵⁹ már az új, elfogadott ideológiához igazodott. Két dolgot azonban fontosnak tartok kiemelni. Egyrészt azt, hogy a „hivatalos” történelemben foglaltak nem voltak széles körben ismertek a sibék között. Jó példa erre, hogy egy 1980-as sibe tanácskozás eredményeként megszületett egy beadvány, amely öt pontban foglalta össze a sibe értelmiség kormányzattal szemben támasztott igényeit és javaslatait. A beadvány negyedik pontjában az azt író értelmiségiek aggodalmukat fejezték ki a tekintetben, hogy a parasztok és a káderek sibe történelemben való jártassága igen

54 Az öt könyvsorozat megírása és szerkesztése 1958–1991 között folyt. Az összesen 402 kötetből álló sorozat összeállításán 1760 ember dolgozott (*Xibo zu jianshi*, 2008. 1–2.).

55 Lin Piao (1907–1971) katonai vezető, 1959–1971 között a KNK honvédelmi minisztere, a kulturális forradalom előkészítésének egyik vezéralakja.

56 A kulturális forradalom legnagyobb túlkapásait elkövető szélsőbalos kommunista csoport, amelynek Mao Ce-tung felesége is tagja volt.

57 *Xibo zu jianshi*, 1986. 1.

58 A sibék „hazaszerető történelmének” megalkotását részletesen lásd: Sárközi, 2018. 177–183.

59 *Xibo zu jianshi*, 1986.

szegényes. Hangot adtak továbbá abbéli reményüknek, hogy a kormányzat lehetővé teszi egy, a sibékről szóló könyv megírását és terjesztését a káderek között.⁶⁰

Másrészt, a „hazaszerető múlt” hivatalos verziójának elterjesztése csak az olyan helytörténetírókkal való együttműködéssel valósulhatott meg, mint amilyen az esettanulmányomban bemutatott Fej Zsen is. Példaként azt az egyébként máig sem bizonyított, de a hivatalos történelem által propagált elméletet hoznám fel, amely szerint a sibék az ősi hsziempiktől⁶¹ (xianbei) származnak.⁶² Fej Zsen maga a csangcsuni közösségen belül erre az elméletre alapozva hozta létre a szimbólumoknak azt a készletét, amely a csangcsuni közösség sibe identitásának megerősítését szolgálta; és ugyancsak ezen elmélet köré szervezte közössége újratemtett hagyományait. E tevékenység megértése azonban már nem választható el az „örökség” fogalom kínai hódítóútjának megértésétől.

A történet folytatása

Az „etnikus klasszifikációs programot” vizsgáló első könyvet 1995-ben adták ki Kínában. Ennek újradradása 2005-ben jelent meg.⁶³ Ugyancsak 2005-ben döntötte el az Állami Nemzetiségi Ügyek Bizottsága, hogy újra kiadja a kínai etnikumok „rövid történetének” teljes sorozatát. A sibék „rövid történetének” 2008-as kiadásához írt előszóban egy magyarázat is olvasható mindezzel kapcsolatban: eszerint a könyvsorozat újradadásának célja az volt, hogy a szerkesztők a „történelmi tények tisztelben tartása mellett” kijavítsák a hatalom által „nyilvánvalóan tévesnek” ítélt nézőpontokat és kiegészítsék a könyvek tartalmát.⁶⁴

Ekkor már több mint negyven éve volt annak, hogy az etnikumok „rövid történetének” első kiadásai napvilágot láttak. A sibéknél azonban eredetük megkreált története még mindig nem volt széles körben ismert. Jó példa erre egy 2004-ben publikált tanulmány, amely a *Tanuljuk a hsziempi és a sibe történelmet* címmel jelent meg.⁶⁵ A tanulmány szerzője, és egyben a sibék „rövid történetének” egyik írója, Csi Csing ebben az írásában pontosította a sibék történetíróinak feladatát. Megfogalmazása szerint az nem volt más, mint rávezetni az embereket arra, hogy miként fejezhetik ki lojalitásukat a nemzetépítő hatalom iránt. Mint írta: „A sibe nemzetiség történelmében a haza iránti lojalitás a fő vezérfonal, gyermekeinknek, unokáinknak, utódainknak sosem szabad feledniük a hazaszeretetet e lelkeletét, ez a mi nemzetiségünk sorsának vezérfonala.”⁶⁶

60 A tanácskozásról és a beadványról bővebben lásd: Sárközi, 2018. 175–176.

61 A mai Kelet-Mongólia és Mandzsúria vidékén élt nomád nép, amely döntő szerepet játszott Kína történelmének alakulásában (Gernet, 1996. 190).

62 A hsziempi leszármazás elméletének problémakörét lásd: Sárközi, 2018. 180–181.

63 Az újradadás Huang Guangxue és Shi Lianzhu szerkesztésében, *A kínai etnikus klasszifikációs program* címmel, a Minzu Chubanshe gondozásában jelent meg.

64 *Xibozu jianshi*, 2008. 3.

65 Ji, 2004. 10–33.

66 Uo. 33.

Jól látható tehát, hogy a hívószó továbbra is a patriotizmus maradt. És bár a KKP nemzetépítő törekvéseinek irányadó programjai és az azokat keretbe foglaló ideológiák sokat változtak a kommunista rezsim hatalomra kerülése után, a politikai-hatalmi elit szemében a lényeg mégiscsak ugyanaz maradt: a régóta áhított kínai nemzeti egység megteremtése. Ehhez pedig a legfőbb eszközök egyikét továbbra is a „történelem politikai kisajátítása” jelentette: ez volt és ez is maradt a kulcs a kínai etnikumok identitása feletti uralom kiterjesztéséhez. Az 1980-as évektől kezdve azonban a hazaszerető történelem rekonstruálása mellett a nemzeti identitás kiépítésének egy új eszköze is körvonalazódni látszott: ez nem volt más, mint a kínai etnikumok „ősi” kultúrájának megőrzése.⁶⁷

Mindez azért érdekes, mert az „ősi” kínai kultúra modern világban betöltött jelentőségéről már az 1920–1930-as években parázs viták dúltak, és éppen az akkortájt mind nagyobb befolyásra szert tevő KKP hívei vallották azt, hogy a klasszikus kínai kultúra nem lehet döntő eleme a marxizmus–leninizmusra építendő nemzeti identitásnak.⁶⁸ A kulturális hagyományok megőrzése a kommunista rezsim hatalomra jutása után (1949) sem jelentett mást számukra, mint a múlt felhasználásának lehetőségét a szocializmus megvalósításához és ezzel együtt a kommunista rezsim hatalmának legitímálásához. A kulturális forradalom után azonban mindez megváltozni látszott, és a kultúra lényegi elemévé vált egy olyan politikai programnak, amely a *kínai nemzeti egység* megteremtésének igen sajátos módját fogalmazta meg.

Ez a program az úgynevezett „négy identitás” tudatosítására, vagyis a „hatalmas anyaországgal”, a „kínai nemzettel”, a „kínai kultúrával” és a „sajátosan kínai színezetű szocialista úttal” való azonosulásra irányult.⁶⁹ Anélkül, hogy a „négy identitással” való azonosulás kérdését itt és most részletesen elemezném, csupán két, az adott programra vonatkozó propagandaszöveget szeretnék idézni. Az egyik szerint „az ősi Kína határvidékén belül élő népek a kínai nemzet forrásai, amelyek történelmükön keresztül fűzik össze az egyéneket és a nemzet sorsát”;⁷⁰ a másik szerint ezek a népek „együttesen hozták létre a kínai kultúrát”,⁷¹ mely „kiművelte a kínai nemzet fennkölt érzelmait, és táplálta annak szellemét”.⁷²

Ezek a propagandaszövegek arra engednének következtetni, hogy a nemzetépítő ideológusok tiszteletben tartják azokat a hivatalos politikai irányelveket, amelyek szerint minden etnikum számára meg kell adni a lehetőséget lokális kultúrája megőrzésére.⁷³ Csakhogy azon a kultúrán belül, amely Kína valamennyi etniku-

67 Bai, 1983. 16.

68 Meissner, 2006. 48–49.

69 A „négy identitás” tudatosításának a nemzeti egység megteremtését elősegítő szerepére Hu Csin-tao (Hu Jintao) mutatott rá először, foglalatát adva a marxizmus államra, nemzetre és kultúrára vonatkozó nézeteinek. A „négy identitás” értelmezését részletesen lásd: Sárközi, 2018. 98–101. Annak jelentőségét, hogy a „négy identitás” a közelmúltban egy ötödik elemmel, a KKP-val való azonosulással bővült, a jelen tanulmány szabott keretei miatt nem tárgyalom.

70 Sun, 2012.

71 Deng, 2012.

72 Sun, 2012.

73 Vö. Chang, 2010. 19.

ma számára valamiféle kollektív kulturális-nemzeti identitást hivatott közvetíteni,⁷⁴ a normát mindig is a han kultúra jelentette.⁷⁵ És ha ehhez hozzáteszük, hogy 1989 után – a faji nacionalizmus megerősödésének bizonyságaként – a KKP ideológusai mind több pártpolitikai iratban hivatkoznak a hanok és Kína etnikus kisebbségeinek közös őseire,⁷⁶ önkéntelenül is felmerül a kulturális diverzitásról alkotott elképzelések manipulálásának kérdése. Ez a folyamat, amely lassanként megszabta, hogy a kínai emberek miként gondolkodjanak kultúrájukról, része volt a kultúráról mint örökségről való gondolkodás kibontakozásának, és párhuzamosan haladt a hazaszerető múlt megkreálásának folyamatával.

Az örökség fogalmának kulturális szférára való kiterjesztése nemcsak Kínában, hanem Nyugaton is új jelenségnek tekinthető.⁷⁷ A kulturális örökség fogalma fokozatosan bontakozott ki,⁷⁸ mígnem – a globalizációval karöltve – elindult hódító útjára a világon.⁷⁹ Ennek első lépése volt csupán, hogy az UNESCO 1972-ben adoptálta a világ természeti és kulturális örökségének védelmét célul kitűző egyezményt (*Convention Concerning the Protection of the World Cultural and Natural Heritage*, röviden: *World Heritage Convention* [WHC]), amivel az UNESCO – az egyezmény univerzalizmuson alapuló ideája és a szervezet globális bürokratikus apparátusa miatt – a legfőbb globalizáló aktorok egyikévé lépett elő.⁸⁰

A kulturális örökség hívószava a világon mindenütt alkalmasnak tűnt arra, hogy a legkisebb falusi közösségektől a nemzetek társadalmának egészét átható szervezőelvvé váljon.⁸¹ A fogalom egyfajta kulturális és politikai erőforrásként állt a nemzetek szolgálatába, hogy megteremthessék kollektív identitásukat; az örökség és az identitás között kapocsként pedig a kollektív emlékezet szolgált.⁸²

A szakirodalom az emlékezet szociális dimenzióinak feltárását Maurice Halbwachs vezetése visszafelé. Halbwachs Henri Louis Bergson és Émile Durkheim hatására dolgozta ki a kollektív emlékezet kortárs értelmezését. És bár munkáját – *Les cadres sociaux de la mémoire* címmel – 1925-ben publikálta, elmélete csak jóval később, az 1960–1970-es években kapott minden korábbinál nagyobb visszhangot a nacionalizmusra és a múlt konstruáltságára vonatkoztatott kérdések miatt. Az igazi fordulópontot Eric J. Hobsbawm és Terence Ranger 1983-ban publikált nagy hatású tanulmánya, a *The Invention of Tradition* hozta meg. Ettől kezdve megsokszorozódott az emlékezet, a történelem és a hatalom kapcsolatát, illetve az „örökség” által formált kollektív emlékezet és identitás kérdését vizsgáló tudományos munkák száma.

A jelen tanulmányban nincs lehetőségem arra – és valójában az érvelésem sem követeli meg –, hogy a fenti kérdéskörben megjelent tudományos mun-

74 Vö. Altermatt, 2000. 49–50.

75 Gladney, 1998. 98.

76 Meissner, 2006. 54.

77 Tunbridge–Ashworth, 1996. 2–3.; Lowenthal, 1998. 4–5.

78 A fogalom geneziséről lásd például: Sonkoly, 2011. 9.; Varró, 2018.

79 Hartog, 2006. 16–17.

80 Bortolotto, 2010. 97–98.

81 Sonkoly, 2011. 10.

82 Yan, 2018. 17.

kákat számba vegyem – Maurice Halbwachs elméletétől⁸³ Eric Hobsbawm,⁸⁴ Pierre Nora,⁸⁵ John Gillis⁸⁶ vagy Jan Assmann⁸⁷ munkáin keresztül egészen a közelmúlt olyan nagy hatású tanulmányaival bezárólag, mint amilyen például Sharon Macdonald monográfiája.⁸⁸ Csúpan azoknak az elméleteknek a jelentőségét szeretném hangsúlyozni, amelyek a kollektív emlékezet állandóságáról vagy képlékenységéről folytatott vitákhoz kapcsolódnak.⁸⁹ Ezek alapján született meg az a szintetizáló nézőpont, amely szerint az emlékezet „természetéről” folytatott vitánál nincs tanulságosabb az örökség megértésének szemszögéből, mivel az örökség mind az emlékezet állandóságát, mind annak képlékenységét megtestesíti. Ezen szintetizáló elméletek értelmében az örökség egyrészt materiális formájában a múlt folytonosságát hivatott reprezentálni; másrészt az örökség a képlékeny interpretációk és múlt-narratívák szimbolikus küzdőtereként szolgál.⁹⁰ Az örökségnek éppen ez a tulajdonsága az, ami teret enged a nemzetépítő hatalmak számára ahhoz, hogy a fogalmat saját céljaik eléréséhez használják fel.

Kínában az örökség fogalmának elterjedése – mint mindenütt a világon – hosszú idő alatt ment végbe. Ennek kapcsán fontos megjegyezni, hogy a természeti és kulturális értékek megőrzésének gyakorlata már jóval azelőtt létezett, hogy Kína 1985-ben ratifikálta volna a WHC-t. Így a nyugati elgondolás az örökség megőrzéséről nem valami merőben új dologként bukkant fel Kínában, hanem valami másként.⁹¹

Az örökségről születő diskurzus, illetve az ahhoz kapcsolódó intézményes, szervezeti keretek kiépítésének első fejlődési szakasza az 1980-as évek közepéig tartott Kínában. A hivatalos dokumentumokban ekkor a „kulturális örökség” fogalom még csak elvétve bukkant föl, szemben a „kulturális relikvia” széles körben elfogadott – és értett – fogalmával.⁹² E két terminus használata az örökségről való gondolkodás második, egészen 2005-ig elhúzódó, átmeneti szakaszában is következetlen maradt, és az iratokban, amelyek a kulturális megőrzés kérdését feszegették, továbbra is a „kulturális relikvia” kifejezést használták. A két fogalomnak rendelt funkció azonban egy és ugyanaz volt: a hazaszeretet propagálása.⁹³

83 Lásd például: Halbwachs, 1980.

84 Lásd például: Hobsbawm, 1972.

85 Lásd például: Nora, 1989.

86 Lásd például: Gillis, 1994.

87 Lásd például: Assmann, 1995.

88 Macdonald, 2013.

89 Lásd például: Burke, 1989; Schudson, 1989; Schwartz, 2000.

90 Yan, 2018. 18.

91 Vö. Cao, 2007. 4–5.

92 A „kulturális relikviák” kategorizálására az 1960-as évektől a kínai állam egy sajátos szisztémát dolgozott ki, amely öt csoportra osztotta a relikviákat: 1. építészeti stb. emlékekre, amelyek történelmi eseményeknek, forradalmi megmozdulásoknak állítanak emléket; 2. régészeti lelőhelyekre, ősi épületekre, barlang-templomokra stb., amelyek történelmi, esztétikai vagy tudományos értékkel rendelkeznek; 3. értékes műalkotásokra; 4. forradalmi vagy ősi dokumentumokra, amelyeknek történelmi, tudományos stb. értéke van; 5. olyan dolgokra, amelyek különböző társadalmi rendszereket, gazdasági és/vagy társadalmi tevékenységeket reprezentálnak (Yan, 2018. 35.).

93 Vö. Bai, 1986. 16–26.

Mindez a politikai céloknak alárendelt örökségfogalomra vonatkoztatható kérdések egész sorához vezet el,⁹⁴ amelyek közül tanulmányom szempontjából a múlt nemzeti konstrukciójának az örökségesítéssel való összefonódása a legfontosabb problémakör. Hiszen az örökség és az emlékezet fogalmai együtt hatoltak be a történelem értelmezési mezejébe és váltak a kommunista rezsim legfőbb ideológiai-politikai eszközévé az „ősi” nemzeti múlt megalkotásában. Tény, hogy a történeti kontinuitás retorikája már hatalomra kerülésekor a kommunista rezsim egyik legfőbb eszköze volt ahhoz, hogy legitimálja uralmát. A világörökség-program azonban új lehetőségeket teremtett a rezsim számára ahhoz, hogy a „kulturális relikviák” fizikai formájától leválassza azok „spirituális esszenciáját”, és a történelembe fagyasztva megfeleltesse őket a történeti és kulturális folytonosság narratívájának.⁹⁵ Az örökségfogalom, illetve az örökségesítés folyamata tehát politikai eszközként kezdte segíteni azon állami ideológiák elterjesztését, amelyek a hatalom legitimálását szolgálták. Ennek belátásához elegendő átlapozni a kulturális örökségek listájára való felterjesztést kérelmező iratokat. Ezek jelentős részének legfőbb célja az volt – és ma is az –, hogy a felterjesztett örökségek által megteremtsek a múlt egységes narratíváját, amely segít definiálni egy konkrét nemzeti történelmet.⁹⁶

Az így megalkotott, nemzeti történelemként megszületett diszciplína azonban nem feltétlenül ugyanazt jelentette és jelenti a kulturális örökség alapon emlékező társadalom különböző csoportjai számára – ahogyan azt a tanulmányomban hozott esettanulmány is sejtetni enged. Pedig akkor, amikor az esettanulmányban jelzett konfliktus kibontakozott, elméletileg már jelentős változások után állt az örökségről való gondolkodás Kínában. Ezeket a változásokat jelezte, hogy az új évezred elején a kulturális megőrzéssel kapcsolatos hivatalos terminus a „kulturális relikvia” helyett a „kulturális örökség” lett.⁹⁷ Mindez a kínai szakirodalom szerint nem pusztán terminológiai elfogadást jelentett, hanem narratív változásokat is hozott a hivatalos iratokban, a politikai beszédekben és az individuumok örökségről való gondolkodásában:⁹⁸ a kulturális örökségről folytatott diskurzus eszerint lassanként olyan irányba haladt, ami megfordította a kultúra felhasználásának és a kultúra megőrzésének elsődlegességéről folytatott addigi gondolkodást.⁹⁹ De hogy valóban megtörtént-e ez a fordulat, amelyet a kínai szakirodalom tehát a kulturális örökség fogalom terminológiai elfogadásának tulajdonít, a fentiek alapján kétségbe vonható. És ezt a kétséget látszik alátámasztani az a tény is, hogy a kulturális örökség megőrzésének fő célja, a nemzetépítő törekvések legitimálása, nem változott – a „szellemi kulturális örökség” fogalom elterjedésének ellenére sem.

A szellemi kulturális örökség megőrzéséről szóló egyezményt (*Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage*, röviden: *Intangible Cultural*

94 Lásd: Yan, 2018. 10.

95 Uo. 21.

96 Moles, 2009. 130.

97 Yan, 2018. 45.

98 Vö. Cao, 2007. 4–5.

99 Vö. Huo, 2016. 499.; Yan, 2018. 31.

Heritage Convention [ICHC]) az UNESCO 2003-ban ratifikálta, és Kína az első között, 2004-ben csatlakozott a programhoz. Mindez új intézmények felállításához és az UNESCO által propagált örökségfelfogástól meglehetősen eltérő örökségretorika megerősítéséhez vezetett.¹⁰⁰ E retorika megalkotása nem kis részben az örökségről folytatott párbeszédbe bevont tudóstársadalomnak volt köszönhető.¹⁰¹ A tudósok munkája eredményeként az ICHC szellemi kulturális örökségről alkotott, a lokális diverzitást népszerűsítő elképzelése a kommunista rezsim egyik, ha nem a legfőbb eszköze lett, hogy legitimálja az etnikumok felett gyakorolt (kulturális) kontrollt.¹⁰²

A KKP ideológusainak értelmezésében a szellemi kulturális örökség fogalom a nemzeti kulturális identitás, az etnikus szolidaritás és a társadalmi harmónia megteremtésére hivatott. Ám annak ellenére, hogy kulturális diverzitásról beszélnek, az adott fogalmat a „világ” kulturális diverzitásának *nemzeti, kollektív reprezentációjaként* értelmezik, ahelyett, hogy a lokális közösségekre vonatkoztatnák azt. Egyetemes szinten Kína tehát mint valamiféle totális egység jelenik meg, amelyen belül a különböző lokális közösségek megkreált történelmen keresztül életre keltett kulturális gyakorlatok felolvadnak a nemzeti egységben.¹⁰³

Az UNESCO örökségfelfogásának manipulációjára, a lokális hangok háttérbe szorulására példa az esettanulmányom is, amely jól mutatja: a fenti diskurzív eszközzel áthatott kínai nemzetépítés konfliktusokat generál még az olyan kis közösségekben is, mint amilyen a Fej Zsen által megteremtett „genealógiai közösség”. A kínai szellemi kulturális örökség program szelekciós kritériumai valójában eleve kevés teret engednek a kulturális diverzitásnak és a lokális befolyásnak. A hat kritérium közül csupán a második reflektál a lokális jellemzőkre; az összes többi a nemzeti egység megteremtését szolgálja olyan kitételekkel, hogy a felterjesztett örökségnek a kínai nemzet kulturális kreativitását, a kínai nemzeti identitást, vagy éppen a kínai nemzet kulturális hagyományainak folytonosságát kell reprezentálnia. E tekintetben valóban mindegy, hogy Fej Zsen „genealógiai közösségéből” éppen egy han etnikumú embernek sikerült elérnie, hogy sibe gyógyászati tevékenységét felterjessze a kínai „szellemi kulturális örökségek” listájára – annak ellenére, hogy sibe származása csupán szimbolikus. Tevékenysége a kommunista rezsim által meghatározott követelményeknek így is eleget tesz. Sőt, ha azt vesszük, hogy a kínai nemzet kulturális és történeti folytonosságát úgy képes reprezentálni, hogy eltörli – vagy inkább elkendőzi – az etnikumok közti határvonalat, még meg is haladja a várakozásokat.

A történet tehát folytatódik tovább. A hagyományok örökségesítése, az örökség megőrzésének gyakorlata beágyazódott a hazaszeretet retorikájába, a kommunista rezsim saját ideológiájához és hatalmának legitimálásához igazítva a

100 Svensson, 2016. 34.

101 A témában születő cikkek ugrásszerű növekedésének elemzését lásd: Blumenfield, 2018. 171. A legjelentősebb témák áttekintését lásd: Svensson–Maags, 2018. 11–15.

102 A kérdésre, hogy mindez hogyan fonódik össze például a gazdasági érdekekkel, tanulmányomban nem térek ki. Erről a problémakörrel bővebben lásd például: Chau, 2014. 953.; Svensson, 2016. 41–42.

103 Vö. Yan, 2018. 82.

kulturális diverzitás eredetileg univerzális diskurzusát.¹⁰⁴ A hivatalos szabályzatokból és dokumentumokból az is kiviláglik, hogy a kormány gyakorolja az elsődleges jogot az örökségek menedzselésében, és a kommunista rezsim kontrollja esetenként számos kérdést vet fel a lokális közösségek (emberi) jogait illetően.¹⁰⁵ Mintha egyedül az állam lenne képes felismerni és megvédeni a lokális közösségek örökségét, amelyeknek így az örökségesítés folyamatába nem sok beleszólása van. Sőt, mivel az örökség megőrzését a kommunista rezsim a hazaszeretet manifesztációjaként artikulálja, az individuumoknak részt venni az örökségesítés felülről irányított folyamatában sokkal inkább kötelességük, semmint alapvető emberi joguk.¹⁰⁶

Összefoglalás

A WHC közel fél évszázados működése együtt járt az interdiszciplináris „örökségtanulmányok” (*heritage studies*) növekedésével, a tudományos reflexió pedig kitermelte a „kritikai örökségtanulmányokat” (*critical heritage studies*) is. Az *International Journal of Heritage Studies* megjelenítése (2010), illetve az *Association of Critical Heritage Studies* megalapítása (2012) új és befolyásos paradigmát hozott az „örökségtanulmányokba”. Ez a paradigma *diskurzív fordulatnak*, vagy ha úgy tesszük, *paradigmatikus váltásnak* tekinthető e tanulmányokon belül.¹⁰⁷

Habár politikailag semlegesnek hirdetik, a „kritikai örökségtanulmányokon” belül a WHC-t gyakran illeti kritika univerzálisnak hirdetett ideológiája,¹⁰⁸ illetve feszültségkeltésre alkalmas gyakorlata miatt.¹⁰⁹ Kína esetében mindezek a problémák még egyértelműbbé válnak, ha megnézzük például a kommunista rezsim által kidolgozott világörökségi nevezés stratégiáját. Ennek köszönhetően azóta, hogy Kína 1987-ben először ért el sikereket világörökségi felterjesztéseivel, a kínai világörökségek száma megsokszorozódott, és a kommunista rezsim mind nagyobb hangsúlyt fektet a nevezések számának növelésére. Nem elhanyagolható tény az sem, hogy ma már a KKP küldi a legnagyobb delegációt az UNESCO Világörökség Bizottságának üléseire.¹¹⁰ Mindezek a törekvések részei annak az állami stratégiának, amely a nemzeti kultúra „puha erejének” megformálására irányul,¹¹¹ és ami egyértelművé teszi, hogy a program csak még mélyebb árkot húz Kína és a Nyugat közé.¹¹²

Tanulmányomban, csatlakozva a „kritikai örökségtanulmányok” sorához, arra törekedtem, hogy egy adott esettanulmányból kiindulva történetiségében vizsgáljam fel: a történetírás és az örökségesítés hogyan vált a leszármazás ideológiája által átítatott nemzeti egységről és a kulturális diverzitásról alkotott elképzelések

104 Vö. Smith, 2006. 276–298.; Yan, 2018. 84.

105 Vö. Beazley, 2010. 63.

106 Vö. Yan, 2018. 90.

107 Vö. Logan–Kockel–Craith, 2016. 18.

108 Lásd például: Yan, 2018.

109 Lásd például: Jokilehto, 2011.

110 Meskell et al., 2019.

111 Blumenfield–Silverman, 2013. 6.

112 Yan, 2018. 2.

manipulálásának kiszolgálójává. Kiindulópontom az volt, hogy az etnicitás a leszármazás kulturálisan definiált elképzelésének és a szociopolitikai körülményeknek a dialektikus interakciójaként értelmezhető.¹¹³ És hogy a mai modern kínai nemzetépítés mélyén meghúzódó, az etnicitással szorosan összefüggő kérdéseket az örökségesítés folyamatára vonatkoztathassam, előbb a kínai etnikumok megkonstruálásának történelmi horderejű lépését mutattam be. Arra igyekeztem felhívni a figyelmet, hogy az etnikumok klasszifikációs program szerinti besorolása, majd az azt követő kiigazítási folyamat egyaránt a kínai etnikumok konstruált, esetleges és változó jellegére utal.

Ezt követően tértem csak rá arra a kérdésre, hogy az etnikumok hivatalosan elfogadott, folytonosan (re)konstruálódó történelme mentén, az *emlékezés* és a *felejtés* mezsgyéjén miként épül fel a jelen valósága – vagyis az egyesített nemzet illúziója. Hiszen az államiság szintjéről tekintve a cél sosem volt más, mint egy konstruált történelmi kronológia szerint, az emlékezet feletti uralom kiterjesztésével egyetlen és egységes nemzeti idővé és térré forrasztani a legkülönbözőbb lokális/közösségi történeteket.

Majd, hogy az első két fejezetet egybefűzzem, amellet érveltem, hogy a klasszifikációs program során életre hívott „intézményesített kisebbségi identitás” a már „hivatalos” történelemmé vált múlt felidezésén, illetve „tudatos és program-szerű vállalásán” alapul.¹¹⁴ Ennek bizonyítását szolgálta a példa, amely a „négy identitással” való azonosulás programját mutatta be, és amely elvezetett a történettudomány és az örökségesítés kapcsolatának kérdésköréhez. Ez a kapcsolat az új évezred fordulója tájékán vált csak igazán problematikussá: akkor, amikor az identitás, az emlékezet és az örökség fogalmi végleg a múlt, a jelen és a jövő közötti kontinuitás megteremtésének szolgálatába álltak.

Itt, ezen a ponton tartottam megragadhatónak az UNESCO és a kínai örökségdiskurzus közti leglényegesebb különbséget: azt, hogy amíg az előbbi az örökség retorikai univerzalitását hangsúlyozza, utóbbi a nemzeti szolidaritás megtestesülőjeként tekint rá.¹¹⁵ Kína örökségpolitikája tehát elsődlegesen a kínai nemzet kiépítését szolgálja, és a kommunista rezsim számára a kulturális örökségek kiemelkedő fontossággal bírnak. Az örökségesítés folyamata a KKP ideológusai számára nem jelent más, mint a múlt interpretálásának, manipulálásának és inven-ciójának lehetőségét a jelen és a jövő érdekeltségeiért.¹¹⁶ A kínai örökségrezsim pedig, ami az átfogalmazott, de univerzálisnak hirdetett konvenciókban, a politikában és a jogban ölt testet, fentről lefelé irányítja az örökséget definiáló és alkalmazó kapcsolatrendszer, az emlékek megőrzésének jogát a közösségekről az intézményekre ruházva át.

Reményeim szerint a leszármazás ideológiája által vezérelt kínai nemzet megkreálásának mérföldkövein végigjárva sikerült megfelelően illusztrálnom, hogy az örökség imaginatív, kozmopolita természete nemzeti érdekek mentén formálódik,

113 Vö. Gladney, 1998. 114.

114 Vö. Gyáni, 2000. 85.

115 Yan, 2018. 95.

116 Vö. Chan, 2005. 65.

politikai és kulturális konfliktusok forrásává válva. Véleményem szerint éppen ezek a konfliktusok azok, amelyeken keresztül az identitás, az emlékezet és az örökség jelent és jövőt formáló természete igazán megfoghatóvá válik. A kérdést azonban, hogy az örökségesítés folyamata Kínában át tud-e vezetni egy olyan szintre, ahol feladata már nem az eltussolás, hanem egy emlékezésre és felejtésre egyaránt képesé tevő identitáskonstrukció megteremtése, egyelőre nyitva kell hagynom.

Forrás- és irodalomjegyzék

1. Kiadatlan források

Na-Guan

2012 *Dalian xibozu zhi* [A talieni sibe nemzetiség krónikája]. Szerk.: Na Qiming – Guan Wei.

2. Kiadott források és szakirodalom

Altermatt

2000 Altermatt, Urs: *A szarajevói jelzőtűz. Etnonacionalizmus Európában*. Bp., 2000.

Assmann

1995 Assmann, Jan: *Collective Memory and Cultural Identity*. In: *New German Critique*, 65. (1995) 125–133.

Bai

1986 Bai Youhan: *Xibozu yuanliu shi gang* [A sibe nemzetiség eredetének vázlata]. Shenyang, 1986.

Beazley

2010 Beazley, Olwen: *Politics and Power: The Hiroshima Peace Memorial (Genbaku Dome) as World Heritage*. In: *Heritage and Globalization*. Eds.: Labadi, Sophia – Long, Colin. New York, 2010. 45–65.

Benson

1989 Benson, Linda: *Ili Rebellion: The Moslem Challenge to Chinese Authority in Xinjiang 1944–1949*. New York–London–Armonk, 1989.

Blumenfield

2018 Blumenfield, Tami: *Recognition and Misrecognition the Politics of Intangible Cultural Heritage in Southwest China*. In: *Chinese Heritage in the Making*. Eds.: Maags, Christina – Svensson, Marina. Amsterdam, 2018. 169–193.

Blumenfield–Silverman

2013 *Cultural Heritage Politics in China*. Eds.: Blumenfield, Tami – Silverman, Helaine. New York, 2013.

Bofulin

2017 Bofulin, Martina: *Building Memorials for a Friend or a Foe? Mobility and Heritage Dissonance Amid China–Japan Conflict*. In: *Anthropological Notebooks*, 23. (2017) 3. sz. 45–61.

Bortolotto

2010 Bortolotto, Chiara: *Globalising Intangible Cultural Heritage? Between International Arenas and Local Appropriations*. In: *Heritage and Globalisation*. Eds.: Labadi, Sophia – Long, Colin. New York, 2010. 97–114.

Burke

1989 Burke, Peter: History as Social Memory. In: *Memory: History, Culture and the Mind*. Ed.: Butler, Thomas. Oxford, 1989. 97–113.

Cao

2007 Cao Bingwu: Zhongguo Wenwu yu Wenhua Yichan Gaikuang jiqi Baohu de Zhongyao Yiyi [A kínai kulturális relikviát és kulturális örökséget, illetve a megőrzés gyakorlatát érintő kérdések]. In: *Zhongguo Wenhua Yichan Baohu Chengjiu Tonglan* [A kínai kulturális örökség megőrzésének gyakorlatáról]. Beijing, 2007. 1–8.

Chan

2005 Chan, Selina Ching: Temple-Building and Heritage in China. In: *Ethnology*, 44. (2005) 1. sz. 65–79.

Chang

2010 Chang Shiyin: Duominzu houfa guojia xiandaihua jincheng zhong de zuji zhengzhi zhenghe yu zhengzhi wenming jianshe [Az etnopolitika integrálásáról és a politikai civilizáció kiépítéséről a soknemzetiségű fejlődő országok modernizációjának fényében]. In: *Minzu wenti yanjiu*, 8. (2010) 15–22.

Chau

2014 Chau, Adam Yuet: The Commodification of Religion in Chinese Societies. In: *Modern Chinese Religion*. Vol. II. 1850–2015. Eds.: Goossaert, Vincent – Kiely, Jan – Lagerwey, John. Leiden–Boston, 2014. 949–976. DOI: https://doi.org/10.1163/9789004304642_025.

Cheung

1996 Cheung, Siu-woo: Representation and Negotiation of Ge Identities in Southeast Guizhou. In: *Negotiating Ethnicities in China and Taiwan*. Ed.: Brown, Melissa J. Berkeley, 1996. 240–273.

De Francis

1951 De Francis, John: National and Minority Policies. In: *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 277. (1951) 146–155. DOI: <https://doi.org/10.1177/000271625127700115>.

Deng

[2012] Deng Baojun: *Sige rentong* [A négy identitás]. <http://k5x.klmyedu.cn/jswm/mztj/Pages> (letöltés: 2013. március 19.).

Dikötter

1997 Dikötter, Frank: Racial Discourse in China: Continuities and Permutations. In: *The Construction of Racial Identities in China and Japan: Historical and Contemporary Perspectives*. Ed.: Dikötter, Frank. Hong Kong, 1997. 12–33.

Duara

1995 Duara, Prasenjit: *Rescuing History from the Nation: Questioning Narratives of Modern China*. Chicago–London, 1995.

Fiskesjö

2010 Fiskesjö, Magnus: Politics of Cultural Heritage. In: *Reclaiming Chinese Society: The New Social Activism*. Eds.: Hsing, You-tien – Lee, Ching Kwan. New York, 2010. 225–245.

Freeberne

1966 Freeberne, Michael: Demographic and Economic Changes in the Sinkiang Uighur Autonomous Region. In: *Population Studies*, 20. (1966) 1. sz. 103–124. DOI: 10.2307/2172616.

Gernet

2001 Gernet, Jacques: *A kínai civilizáció története*. Bp., 2001.

Gillis

1994 Gillis, John R.: *Commemorations: The Politics of National Identity*. Princeton, 1994.

Gladney

1998 Gladney, Dru C.: Clashed Civilizations? Muslim and Chinese Identities in the PRC. In: *Making Majorities: Constituting the Nation in Japan, Korea, China, Malaysia, Fiji, Turkey and the United States*. Ed.: Gladney, Dru C. Stanford, 1998. 106–131.

Gyáni

2000 Gyáni Gábor: *Emlékezés, emlékezet és a történelem elbeszélése*. Bp., 2000.

Halbwachs

1980 Halbwachs, Maurice: *The Collective Memory*. New York, 1980.

Hartog

2006 Hartog, François: *A történetiség rendjei. Prezentizmus és időtapasztalat*. Bp., 2006.

Hobsbawm

1972 Hobsbawm, Eric: The Social Function of the Past: Some Questions. In: *Past & Present*, 55. (1972) 1. sz. 3–17. DOI: <https://doi.org/10.1093/past/55.1.3>.

Huo

2016 Huo, Zhengxin: Legal Protection of Cultural Heritage in China: A Challenge to Keep History Alive. In: *International Journal of Cultural Policy*, 22. (2016) 4. sz. 497–515. DOI: <https://doi.org/10.1080/10286632.2015.1015534>.

Hyer

2009 Hyer, Eric: Sinocentricism and the National Question in China. In: *Nations and their Histories. Constructions and Representations*. Eds.: Carvalho, Susana – Gemenne, François. Houndmills–New York, 2009. 255–273. DOI: https://doi.org/10.1057/9780230245273_16.

Ji

2004 Ji Qing: *Qingxi xibo* [Sibe kötődések]. Shenyang, 2004.

Jokilehto

2011 Jokilehto, Jukka: World Heritage: Observations on Decisions Related to Cultural Heritage. In: *Journal of Cultural Heritage Management and Sustainable Development*, 1. (2011) 1. sz. 61–74. DOI: <https://doi.org/10.1108/20441261111129942>.

Logan–Kockel–Craith

2016 Logan, William – Kockel, Ullrich – Craith, Mairead N.: The New Heritage Studies: Origins and Evolution, Problems and Prospects. In: *A Companion to Heritage Studies*. Eds.: Logan, William – Craith, Mairead N. – Kockel, Ullrich. Chichester, 2016. 1–25.

Lowenthal

1998 Lowenthal, David: *The Heritage Crusade and the Spoils of History*. Cambridge, 1998.

Macdonald

2013 Macdonald, Sharon: *Memorylands: Heritage and Identity in Europe Today*. New York, 2013.

Meissner

2006 Meissner, Werner: China's Search for Cultural and National Identity from the Nineteenth Century to the Present. In: *China Perspectives*, 68. (2006) 41–54. DOI: <https://doi.org/10.4000/chinaperspectives.3103>.

Meskeil et al.

2015 Meskeil, Lynn et al.: Multilateralism and UNESCO World Heritage: Decision-Making, States Parties and Political Processes. In: *International Journal of Heritage Studies*, 21. (2015) 5. sz. 423–440. DOI: <https://doi.org/10.1080/13527258.2014.945614>.

Moles

2009 Moles, Kate: A Landscape of Memories: Layers of Meaning in a Dublin Park. In: *Heritage and Identity: Engagement and Demission in the Contemporary World*. Eds.: Anico, Marta – Peralta, Elsa. London, 2009. 129–140.

Mullaney

2011 Mullaney, Thomas S.: *Coming to Terms with the Nation: Ethnic Classification in Modern China*. Berkeley–London, 2011.

Nora

1989 Nora, Pierre: Between Memory and History: Les Lieux de Memoire. In: *Representations*, 26. (1989) 7–24. DOI: <https://doi.org/10.2307/2928520>.

Rees

2000 Rees, Helen: *Echoes of History: Naxi Music in Modern China*. Oxford–New York, 2000.

Sárközi

2018 Sárközi Ildikó Gyöngyvér: *A mártírium homályából. Sibe ősök és hősök a kínai nemzetépítés oltárán*. Bp.–Pécs, 2018.

Schudson

1989 Schudson, Michael: The Present in the Past and the Past in the Present. In: *Communication*, 11. (1989) 105–113.

Schwartz

2000 Schwartz, Barry: *Abraham Lincoln and the Forge of National Memory*. Chicago, 2000.

Smith

2006 Smith, Laurajane: *Uses of Heritage*. London–New York, 2006.

Sonkoly

2001 Sonkoly Gábor: A kulturális identitás új kerete: a kulturális örökség. In: *Politika és nemzeti identitás Közép-Európában*. Szerk.: Bárdi Nándor – Lagzi Gábor. Bp., 2001. 9–25.

Sun

2012 Sun Yong: „Sige rentong” shi minzu da tuanjie zou xiang weilai daolu de jishi [A nemzeti egység megvalósulásához vezető út mérföldköve, a „négy identitás”]. <http://xz.people.com.cn/n/2012/0415/> (letöltés: 2013. március 19.).

Svensson

2016 Svensson, Marina: Evolving and Contested Cultural Heritage in China: The Rural Heritagescape. In: *Reconsidering Cultural Heritage in East Asia*. Eds.: Matsuda, Akira – Mengoni, Luisa Elena. London, 2016. 31–46.

Svensson–Maags

2018 Svensson, Marina – Maags, Christina: Mapping the Chinese Heritage Regime Ruptures, Governmentality, and Agency. In: *Chinese Heritage in the Making*. Eds.: Maags, Christina – Svensson, Marina. Amsterdam, 2018. 11–38. DOI: 10.2307/j.ctt2204rz8.4.

Tong–Bai–Ba

2010 Tong Jingfei – Bai Changyou – Ba Qinglin: *Tan gu lun jin hua xibo* [A sibék múltjának és jelenének megvitatása]. Changchun, 2010.

Trouillot

1995 Trouillot, Michel-Rolph: *Silencing the Past: Power and Production of History*. Boston, 1995.

Tunbridge–Ashworth

1996 Tunbridge, J. E. – Ashworth, G. J.: *Dissonant Heritage: The Management of the Past as a Resource in Conflict*. Chichester, 1996.

Varró

2018 Varró Annamária: Örökség, identitás, újítás – Interjú Sonkoly Gáborral. In: *Újkor.hu*, 2018. február 28. <http://ujkor.hu/content/orokseg-identitas-ujitas-sonkoly> (letöltés: 2020. április 1.).

Vámos

2009 Vámos Péter: A társadalmi, etnikai, vallási feszültségek és a korrupció kezelése Kínában. In: *Stratégiai kutatások. A változó Kína – I. Kína politikai, társadalmi fejlődésének jelene és jövője*. Szerk.: Inotai András – Juhász Ottó. Bp., 2009. 32–84.

Wu

2006 *Zhongguo minzu lilun xinbian* [A kínai etnikus teóriáról új kiadásban]. Szerk.: Wu Shimin. Beijing, 2006.

Xibo zu jian shi jian zhi hebian

1963 *Xibo zu jian shi jian zhi hebian* [Összefoglaló a sibe nemzetiség rövid történetéről és krónikájáról]. Szerk.: Zhongguo Kexueyuan Minzu Yanjiusuo – Xinjiang Shaoshu Minzu Shehui Lishi Diaocha Zubian. Beijing, 1963.

Xibo zu jianshi

1986 *Xibo zu jianshi* [A sibe nemzetiség rövid története]. Szerk.: „Xibo zu Jianshi” Bianxie zu. Beijing, 1986.

2008 *Xibo zu jianshi* [A sibe nemzetiség rövid története]. Szerk.: „Xibo zu Jianshi” Bianxie zu – „Xibo zu Jianshi” Xiudingben Bianxie zu. Beijing, 2008.

Yan

2018 Yan, Haiming: *World Heritage Craze in China: Universal Discourse, National Culture, and Local Memory*. New York–Oxford, 2018.

Yang

1995 *Zhongguo shaoshu minzu renkou* [A kínai nemzeti kisebbségek lélekszáma]. Szerk.: Yang Kuifu. Beijing, 1995.

Yang–Zhang–Xiong

1988 Yang Yixing – Zhang Tianlu – Xiong Yu: *Zhongguo shaoshu minzu renkou yanjiu* [A kínai nemzeti kisebbségek lélekszámának vizsgálata]. Beijing, 1988.

Zerubavel

2012 Zerubavel, Eviatar: *Ancestors and Relatives: Genealogy, Identity, and Community*. New York, 2012.

ILDIKÓ GYÖNGYVÉR SÁRKÖZI

THE STORY CONTINUES

NATION-BUILDING, HISTORY-WRITING AND HERITAGIZATION IN CHINA

Fei Ren is a major figure among Sibe intellectuals in the town of Changchun in north-east China. Being a local, self-taught historiographer, he published several books and studies on the origin of the Sibe ethnic group. His history-writing activity can be regarded as the bequest of a nationwide project that was launched in the 1950s and lasted for several decades. The rhetoric of historical continuity has always been key to legitimizing the power of the Communist regime and the intellectuals of Chinese ethnic groups continue to play a part in creating this rhetoric. It is their task to draw up a common, "ancient" past and thereby keep the "ancient" culture alive – or revive it. In line with the expectations of nation-building ideologues in power, Fei Ren has devoted his life and activities focusing on history-writing and creating traditions to this cause. As the outcome of a long process, the (re)construction of China's national history and the preservation of China's "ancient" culture came to align with UNESCO's *cultural heritage* programme, declared to be universal. As a result, Fei Ren also contributed to the establishment of a medical cultural heritage research centre in 2009. Today, this centre provides the institutional background of the activities the "genealogical community" associated with Fei Ren's clan carries out with the aim of creating traditions. Regardless of ethnic ties, anyone can join this community if they declare to belong to the symbolic descent line of one of Fei Ren's ancestors born in the early 1800s. Like everywhere else in China, this local community exerts all efforts to have as many of their traditions, preserved and/or created, as possible included in the list of national cultural heritage. Yet, despite the constant rethinking and further thinking of the Sibe's history and the promotion of traditions citing the Sibe's (re)constructed history, the Sibe members of Fei Ren's community have not been successful in this respect. Ironically, only one *Han* Chinese healer, Jia Mei, succeeded to have his healing activity, hallmarked as part of Sibe medicine, nominated for inclusion in the list of intangible cultural heritage of Chinese national minorities. Although born a *Han* Chinese, Jia Mei has declared to be the eighth-generation descendant of Fei's clan from the Sibe ethnic group. Despite this, his achievement has induced numerous conflicts among the Sibe community in Changchun. Following a brief introduction, I will undertake to outline the deep layers of these conflicts in this study. Drawing on the above case study, I would like to provide a comprehensive picture of how history-writing and heritagization were used for manipulating ideas related to national unity and cultural diversity imbued with the ideology of descent.