

【编者按】

这篇文章刊发在《中南民族大学报》2017年第5期，我们感到有些讨论对于我们理解“族群性”有所助益，故编入本期《通讯》，供大家参考。

这三篇论文的核心议题是对“族群性”(ethnicity)的理解与分析。第一篇是约翰·卡马洛夫(John L. Comaroff)论文的译文，作者在非洲田野实例的基础上提出认识“族群性”的5个观点：(1)族群性的起源始终蕴于特定历史力量之中，这些力量同时具有结构和文化意义；(2)族群性的意义与实践重要性会随其在社会秩序中的不同位置而变化；(3)族群性的起源是单一政治经济结构中相互区别的群体的不对称整合；(4)族群性是特定历史过程的产物，它会倾向于呈现自主力量的“自然”样态；(5)当它成为一个社会集体意识中被客观化的“原则”时，族群性便可能长期存在。我们可以将其与巴斯(Fredrik Barth)总结的4个“族群”特征相比较：(1)在生物学意义上具有极强的自我衍续性；(2)共享基本文化价值观念，其文化形式的外在统一性可被识别；(3)构成一个交流和互动场域；(4)具有自我认同和被他人认可的成员资格，以此与其他群体相区别。因此“族群”可视为在种族、文化、语言、社会组织中能够彼此区分的团体。应当说两人的上述观点都是人们认识“族群性”的切入点，但各有侧重。巴斯关注人群的生物性与文化特征，卡马洛夫更看重社会历史进程中对“族群”结构的塑造及其延续。

应当如何定义“族群性”？这是社会学和人类学的一个老话题。其实，我们可以通过十分简单的逻辑分析人们如何把自身与周围其他人加以区分及定位。最基础第一层的区分标准来自静态的外观体质特征(肤色、毛发、颅型等)，人们把相同、相似、差异很大的人分为不同的“族”，这些体质特征就是由血缘关系遗传下来的“生物性”。第二层的区分标准是所谓“文化特征”，进入动态的家庭活动的比较(语言、日常生活习俗、饮食禁忌等)，这可被视为“族”的扩展。第三层是更加复杂的家庭之外的经济活动的比较(狩猎、渔业、耕作农业、游牧等)，这已经牵涉到“群”的概念。第四层是社会组织形式及人所承担的权利义务的比较，这一层的“群”所涵盖的范围更大，已具有抽象的政治意涵。

人们讨论“族群性”时常说的“原生论”和“建构论”，其实各自都有一定道理。上述的第一层区分标准绝对是“原生”，第二层的天然继承性也很强，因为文化特征的继承在绝大多数人那里都是自然发生的，只有极个别人因为被外力放置到其他环境(如跨国领养)才可能出现与亲生父母不同的文化特征。第三层的经济活动通常具有很强的世代延续性，没有外力的干扰，许多群体的经济活动类型长期保持传统形态。第四层的社会结构则比较复杂，与社会分工相关的社会分层结构和流动机制紧密联系在一起，而且受到其他社会和国家的干预和影响。

经过上面的分析，我们就可以发现，如果人们关注的是第一层面和第二层面，具体研究对象是与其他文化传统、其他经济活动类型的群体交往较少的传统人群，那么，“原生论”很有说服力。如果人们关注第三层面和第四层面，如安德森描述的受到外来殖民者深刻全面影响下的印度尼西亚岛民群体，那么“建构论”自然完全可以成立。只要我们不以僵化的思维方式来观察人群，而是去努力理解其动态变化，不拘泥于身边某个群体的个案，而是从人类社会极其复杂多样化的现实情况来理解“族群”，就不仅不会把这两个理论对立起来，而会实事求是地对自己研究的具体个案做出符合实情的结论。

从这个角度来读刘琪的论文，我们就完全可以理解她提出的观点，即“在现实情境中，很难找到纯粹‘原生’或是‘建构’的族群”。而且根据个人的处境不同，提及“族群”时所强调的方面自然也不同，所以“需要强调族群文化特征的人，通常是有族群认同危机的人”。她在迪庆观察到的现象是：“当人们需要强调自己的族群身份的时候，便会赋予地域、血统、宗教、语言等要素以‘原生’的涵义，把它们视为根本性的，甚至是生物学意义上的；而当他们不需要用族



群身份为自身寻找认同的时候，这些‘原生’的要素便会变得不那么重要”。同样在香格里拉田野访谈的基础上，吴银玲的论文认为当地人在认同方面的选择次序是先从“家支”到“地域”，然后再到“民族”。同时，在这样一个多族长期混居的环境中，“人们已经在社会生活中模糊了彼此的族群边界，即使大家都意识到自己与其他族群之间存在不同，仍在以各自的方式和文化传统来进行整合”。

这组文章的核心议题很集中，在论述中既回顾了传统的重要文献，又分别以非洲和迪庆的田野经验对当地人群的“族群”认同类型和影响因素做出系统的分析，相信会对国内学术界的族群研究提供有益的启示。

(马戎)

【论 文】

图腾与族群性：意识、实践与不平等的标记¹

John L. Comaroff 著

刘琪 窦雪莹译²

摘要：所谓族群性 (ethnicity) 是什么？是需要被解释的分析对象？还是可以用来理解人类存在的重要面向的解释性原则？它曾以这两种方式被对待，有时还是同时的，这意味着即使在最基本的问题上也存在争议：族群性到底是什么？它是单一的事物，还是多样的？它是否足以形塑我们日常的社会和物质生活，亦或被其它力量和结构所决定？更进一步，族群性与种族、阶层和民族主义存在着怎样的联系？本文借助非洲的例子，从五个方面阐释族群性的本质，以期理解其历史特征和在实际经验中的多种形式。

有这样一个在某些地区广为流传的苏格拉底式的寓言故事：一位老师给了他的学生们两个放大镜，让他们透过其中一个看另一个。每个学生都分享了他所看到的东西，随后，圣人问了一个至关重要的问题，这个问题引出了整堂课的核心：“你们刚才告诉我的，是你们看到的，还是你们透过一样东西所看到的另一样东西？”在族群性的研究背后潜藏着同样的、通常不被人注意的难题。它是被分析、被解释的对象，还是可以用来理解人类存在的重要面向的解释性原则？它真的是“部落的偶像”，¹还是事实上只是记录员造出的偶像²？毫无疑问，它曾以这两种方式被对待，有时还是同时的。因此，即使在最基本的问题上，人们的观点依然难以达成一致：族群性是什么？它是一元的还是多元的？是单一的还是多样的？它能否决定社会行动，亦或是其它力量和结构形塑的结果？族群性的根源是所谓的原生意识，还是对特殊历史环境的回应？进而，它如何与种族、阶层和民族主义产生联系？要回答以上的问题，我需要的是一个广角镜而非放大镜，同时我也需要关注若干非洲的例子，尽管这样有些折中的嫌疑。除此之外，我这样做也是为了以倒叙方式呈现前面寓言故事中的问题。我将同时从分析性和概念性两方面关注族群性：一方面，关注在非洲和其它地方逐渐兴起的民族意识，另一方面关注可以用于理解族群性的理论术语。

不同于大多数学者所采用的途径，我并未将我的观点置于相关文献的讨论中，而是用五个论点来讨论族群性的本质。这几个论点并非以公理的形式呈现在大家面前，而是在尝试性地探索族群性与民族意识的起源、持续与转型的过程中不断发展与累积起来的。如果单独来看，它们中间的任何一个都不能算是新观点——它们也从前人的智慧中吸取了某些，甚至是大部分的精华。然而，无论单个论点的出处为何，它们的理论重要性更多在于相互之间的系统性关系，而不是单

¹ 本文刊载于《西南民族大学学报》2017年第5期，第16-26页。

² 刘琪，华东师范大学人类学研究所副研究员。窦雪莹，西南民族大学外国语学院本科生。



个的意义。

一、

第一个观点是关于族群性这一概念的概括性论述，主要作为讨论的起点：不同于将族群性视为原生纽带的韦伯式传统¹，族群性的起源始终蕴于特定历史力量（forces）之中，这些力量同时具有结构和文化意义。同样，这一观点的推论也应加以强调。如果族群性的确是特殊历史条件的产物³而非人类组织的本体论特征，那么它就不能被作为一个真正“独立”的解释性原则，一个“第一原因（first cause）”⁴（p.167）²。这并不是在拒绝族群性的真实性，或者否认行为经常以族群之名发生，也不是要忽视这种行为在日常生活中的实际意义⁵（p.31）。这是想指出，为了真正理解族群性，我们不仅要关注它起源于其中的社会情境，还要找到它在存在的社会学之链（sociological chain of being）中的位置。这篇论文的大部分即是在回答以上两个问题；因为只有解决这两个问题，第一个观点才能得到支持，整体立场才能得以维系。

我们有必要从一个长久争执不下的议题开始我们的讨论，即族群性是否根植于人类文化差异和群体联盟的先赋地位这两个自然而然的“事实”；毕竟，单是“原生”论点的持续性本身就足够有意义。目前，这一论点主要依托于如下的复合概念：（1）从文化上定义共同体——或者，按照韦伯的术语，“身份团体”（status groups, *stande*），这类群体中的每个成员都对自己的身份认同有天生的意识；（2）这一身份中蕴含的传统忠诚是族群意识与联系的来源；（3）族群意识与联系为集体性行为 and 跨群体关系提供了基础。而这一议题的反对方则认为，族群性的表达除非作为对威胁共同体完整性与自决权的回应（reaction），否则便不会出现。这个论点继续说，只要一个共同体的完整性没有受到挑战，那么其族群意识要么不存在，要么处于休眠状态³。

我相信，以上两种看法都同时是正确且不完整的。一方面，人们心照不宣地假定原生性的联结与忠诚诞生于其中的前资本主义社会并非如此原子化，以至于共同体之间毫无联系。即使这一假定成立，假装共同体中的成员没有共同认同或对社会文化差异性的意识也是很荒谬的，例如，卢阿普拉河谷中各式各样的人对彼此习俗都有着敏感的觉察⁶。另一方面，这种觉察和族群意识本身又是迥然不同的⁷。

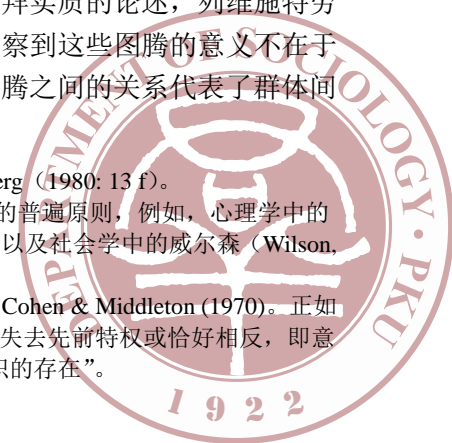
请允许我做进一步的阐释。集体的社会身份认同通常包含不同群体对自己身份的定义，以及不可避免地“我们”与“他人”之间进行的明显区分。认同，是内化于文化中的关系。显然，这种关系的社会的和物质的边界都是由历史塑造的，更不用说这些关系的内容，在经济和政治的进程中，这些关系也会随之变化（参见下文）。无论在群体划分中这些特定关系的实质是什么，关于认同的不可化约的事实意味着对于社会宇宙的文化建构。所有这些都和人类学的经典论断相呼应，尤其是涂尔干和莫斯⁸，他们指出，分类，即对于世界的有意义的建构，是社会存在的必要状态。然而，我要强调，对关系的标记（marking），即相互对立的认同才是“原生的”，而不是这些认同的内容本身。

讨论到这里，我们会想到伯格森⁹（Bergson, 1935:172-5）对图腾崇拜实质的论述，列维施特劳斯基基于这一论点写成了著名的论文。伯格森观点的天才性在于，他观察到这些图腾的意义不在于其与生俱来的本质（“它们的生物性”），而在于其“二重性”；这些图腾之间的关系代表了群体间

¹ 关于这种趋势的讨论及其韦伯理论的根源，见 Hechter (1975: 313 f); Greenberg (1980: 13 f)。

² 将族群性作为“第一原因”，认为其可以产生自主力量的理论仍旧是人类科学的普遍原则，例如，心理学中的布朗芬布伦纳（Bronfenbrenner, 1979: 258），人类学中的科恩（Cohen, 1978），以及社会学中的威尔森（Wilson, 1980）。

³ 例如，见 du Toit (1978: 100); Fried (1967: 15, 170); Skinner (1978: 1920); Cohen & Middleton (1970)。正如沃勒斯坦（Wallerstein, 1979: 184）所言，“族群意识是无处不在的。但只有当失去先前特权或恰好相反，即意识到这是反抗长期以来对权利的否定的关键时刻时，人们才会意识到族群意识的存在”。



的关系^{[9](p.175)}。由此，图腾崇拜只是一种形式，更进一步，是普遍存在的分类过程的在特定历史情境下的形式。在其中，群体在同样的人性之下将自身定义为独立或相互依赖的单位；形成相互对抗的集体认同；用象征性的术语将自身与他人描绘为类似但不同。这些关系被表达的形式是有生命还是无生命的并无太大区别，它们都是图腾意识，这一集体意识特殊分支的媒介。

族群意识也包括集体意识及其符号象征的形塑，这些符号为不同的社会群体之间标记出区别。族群性，与图腾一样，也是建立在一系列关系之上的。这样看来，族群性与图腾在形式上是相似的。然而，在实质上，二者有着明显的差别。无论族群性被如何定义——当然，关于它的定义多种多样^[10]，它始终有两个广为人知且紧密相连的部分：一个是社会成员基于文化差异做出的主观分类，另一个是分群时的刻板印象，这种刻板印象通常是等级式的，与社会劳动分工相符合¹。当然，这两个特征都并不是族群意识所特有的，第一个特征也适用于图腾，第二个特征适用于阶级。然而，二者的融合成为了族群性独有的特征（参见下文）。此外，在所有与族群意识有关的因素中，以上的特点是最经常被观察到的：出于下文中我们将会看到的原因，这些特点反映了那些创造按族群划分的世界的力量如何将其投射到人类经验之上。

二、

当然，关于族群性的论述还有更多需要阐明之处。一方面，族群性的特质会随着时间而改变，这也是为什么族群性很少被简单定义的原因之一^[11]；另一方面，族群性的表现方式可能会随着社会群体在权力关系的结构中所处地位的不同而变化。对于那些占统治地位的群体——无论是南非那些自诩为被选中的荷兰裔白人^[12]，还是将自身关于首领的特殊概念在乌干达内地广为扩散的前殖民时代的阿卢尔人^[13]，都坚信自己是当地的保护者，有控制经济、统治社会的正当性。与此同时，这些人依据自身假定的文化或“文明”背景排挤那些与他们争权夺势的人，甚至怀疑他们共享人性。因此，戈登^{[14](p.215)}指出，在纳米比亚矿产地工作的卡万戈人（Kavango）与奥万博人（Ovambo）正确的相信，他们的白人监督者“认为我们是动物”。19世纪，茨瓦纳人（丛林人）将他们的下层阶级萨尔沃人视为 *phologolo*，即野外猛兽。虽然这些萨尔沃人声称自己掌握了大量关于草药的知识，茨瓦纳人依然将他们看做是一群生活在未开化丛林里的人，只有在晚上才允许他们进入城镇^[15]。具有讽刺意味的是，茨瓦纳人越来越受布尔人（荷兰裔白人）的统治，而他们则将称前者为 *skepsels*，即“生物（creature）”^[16]。据最近在布尔人中做田野的克拉潘扎诺^[17]观察，这样的观念延续至今。事实上，他讲了一个明显体现出这个观点的轶事。这个轶事有关一位年长的报道人，他虽然对宗教深信不疑，但却就圣经为什么不能逐字逐句读的问题给出了一个堂吉诃德式的理论：

（如果逐字逐句地读圣经）“你无法解释黑人为什么是现在的模样”，他说：“他们由狒狒进化而来，这正是进化论的思想，但圣经对于进化论丝毫未提。上帝在一天之内创造了白人，这是圣经告诉我们的，而黑人则是由进化论创造的。”

对于被统治族群而言，族群称谓或许来源于其他人给予他们的集体意识。我们将看到，有时候，这种身份认同的构建往往与先在的社会学事实没有太大联系，而是与人们所说的“传统的发明”^[18]的情境有关。然而，即使这些被统治族群的社会认同是被赋予的，他们也常常将自身的“族群性”定义为共同困境与利益的象征；同样，通过这种方式，他们可能会开始宣称自身拥有共同的一系列符号与意义，有时还包括道德准则^[4]。更进一步，这种宣称会通过反过来否定统治族群的人性来得到表达。例如，那些卡万戈和奥万博的矿工们通过将欧洲人称为“野蛮人”来弥补自

¹ 这些特征在韦伯式与马克思式的论述中也经常可以见到——虽然论述强度不同。事实上，雷克斯（Rex, 1970: 48）将族群性视为社会学家在讨论“种族关系”这一题目时的情境性定义。

己降格的损失^{[14](p.216)}。类似的，茨瓦纳方言中的“白人”，*makgoa*，是一系列用来形容非人类的、动物的以及害虫的名词（单数前缀：*le-*；复数前缀：*ma-*）；包括 *Legodu*（小偷）与 *letagwa*（醉鬼）。*Makgo* 一词本指依附于大型动物身上的“白色灌木丛跳蚤”^{[19](p.137)}。总之，族群认同对于拥有他们的人而言同时具有经验与实践的重要性，它会带来相互关联的对集体自我的认定与对集体他人的否定；它可能会导致对共享人性的怀疑，并且可能会反应不平等的关系中蕴含的紧张感。

我将在下文中进一步阐释这些实质性的特征。就现在而言，需要重申的是，虽然族群性在内容上与图腾有很大差异，但在这些差异背后，二者共通之处：归根结底，二者都是社会分类与社会意识的模型，是认同与集体关系的标记。因此，我们可以同时审视它们。同时，这也使人们对这种对立的根源提出疑问：进一步讲，族群性的特殊性在哪里？为什么社会分类，以及认同和区分意识的原生事实会采取这么多不同的形式？当然，简单的答案可以是演化论式的：图腾崇拜是族群性的初期形式，而一系列由“简单”到“复杂”的社会系统的运动塑造了族群性。这样的回答是远远不够的。资料表明，非洲的前资本主义时代也存在着族群意识^{[20](p.309)}，而林顿经典的民族志图案表明^[21]，图腾意识在工业社会中也同样存在。在我看来，问题的答案应该到别处去寻找，即到图腾与族群性分别出现并持续的历史性的、特定的社会结构中寻找。与图腾和族群性相关的象征与实践都可以在特定的经济与社会建构中找到起源。

将以上观点做一个总结，就形成了第二个观点：群体性不是单一的“事物”，而是包含了一套关系和观念模型；更多的，族群性的意义与实践重要性会随其在社会秩序中的不同位置而变化。然而，作为意识的一种形式，族群性与图腾都是在特定历史结构中产生的，这些历史结构对人类经验产生了广泛影响，并为社会行动提供了情境。

这一观点同样具有重要推论，包括对“原生”论点的最终反驳。正如从图腾与族群性的对比中揭示的那样，这个论点不单混淆了两种意识模式，还混淆了几个相当独立的分析层次。我需要重申的是，对立认同的塑造——即我们与他人的对立——是“原生的”，正如分类是社会存在的必要情境。然而，社会分类通过哪种具体的集体认同形式得以实现，始终是由历史的物质与文化需求决定的。¹

三、

以上论述引出了第三个观点，这个观点关注制造图腾与族群性的力量，以及相关的意识模式。用最通俗的话来说，第三个观点是这样的：图腾是随着结构上相似的社会群体的对称性关系的建立而出现的——这些群体不一定能够被整合进同一个政治实体之中——族群性的起源则是单一政治经济体中结构上相互区别的群体的不对称整合。

具体而言，图腾意识随着社会单位的互动而产生，这些社会单位保持着——或者至少从内部来看保持着——自身对于生产与再生产方式的控制。简而言之，图腾意识是无名无姓的群体进入

¹ 另一个“原生的”论点是“人类本性 (human nature)”议题。例如，弥尔顿·戈登 (Milton Gordon, 1978: 73) 认为，既然族群性不会被流动性湮没，那么它便“被整合进了自我之中”。那些以族群的名义行动的人们，实际上是在保卫自身；同时，鉴于“人类本性”总是倾向于自我陶醉，族群意识与冲突便无法避免。威尔森 (Wilson, 1981: 113) 则提出了相反的论点，即“人类”倾向总是以社会与文化特征为中介的——这意味着，它可能是族群对抗的必要条件，但却并不是充分条件。然而，我还走得更远。戈登的论述混淆了我上面所提的两个层面。当然，在集体身份认同的建构中，“我”被融合进了“我们”之中；这是一个无法化约的社会事实，然而，它是否是“人类本性 (即使这种本性存在)”，则是戈登的断言。那么，为什么是族群认同？对于戈登而言，他最终落脚于一个断言，即它不能被有意识地去除。然而，人类学在此提供了确切无疑的证据。族群认同有时会被放在一旁，也会具有高度情景化的特征 (参见下文)。当然，摆脱族群认同的容易程度在不同案例中会有极大差异：例如，对于纳粹德国的犹太人而言——他们和他们的反对者分享同一种语言、肤色甚至 (在很大程度上分享) 同一种文化——族群认同几乎是不可否认的；对于铜矿带上的中非人而言，虽然他们被语言、文化以及肤色所分割，但他们的族群身份一直是可探讨的。很明显，族群流动性——就像所有社会认同一样——是在历史过程中被塑造的。事实上，对于许多人类学家和比较社会学家来说，“人类本性”也同样如此。

平等或互补性依赖关系的途径，以此来塑造自己的集体意识并和他人区别开来。有时，这样的关系在各种交换循环中被奉为圭臬；其它时候，也可能带来袭击、敌意与战争；很多时候二者兼而有之。此外，这些遭遇也可能导致参与者之间短暂的不平等关系，这种情况事实上也经常发生。然而，如果这些参与者能保持各自的完整性，并没有以群体为单位屈服于其它群体——这种情况在参与者拥有正式意义上的结构相似性的时候最容易出现，那么，总体上的平衡关系便会占主导地位。一旦如此，这些我所定义的图腾认同与附属关系将得以维系。另外需要指出的是，这种认同的特定内容同时依赖于参与者生活在其中的社会文化秩序，以及他们之间关系的准确性质。

图腾意识及其生成过程多见于非洲前资本主义社会。例如，在索托族-茨瓦纳（Sotho-Tswana）酋长制中的关系，以及在苏丹所谓无首领的努尔人的和丁卡人的社会中都可以看到这种意识的存在和形成^[22]；当然，民族志作品中有大量这样的案例。在历史上，图腾关系也会出现于一个整合了移民或被征服群体的政治实体中。当然，重要的是，这种情况只会发生在这些人群不是作为从属阶级，而是作为与那些已有结构单位类似的群体被整合进现有社会秩序的时候。在这种情形下，便可能出现某种形式的图腾多元主义。在这方面最为令人震惊的例子是茨瓦纳 *merafe*（“国家”），它总是在不断吸纳外来的群体。这些外来群体的图腾虽然与原有部落不同，但通常会被确立为从属于整体的、独立的区域划分，这也是茨瓦纳政治实体中主要的政治-居住区隔；它们的内部组织、权威分布与生产方式成为了当地结构中难以觉察的要素^[23]。由此，茨瓦纳人的部落中经常包括数量很大的图腾群体，它们之间的认同对立仅在仪式情境下得以表达^[24]。¹我们可以据此推断，图腾意识同样可能出现于被征服的与复合的地区，取决于社会单位在政体中的组织方式。当它们与其它类似群体以对称关系的方式被整合起来的时候——例如 19 世纪恩戈尼人（Ngoni）形成的“滚雪球国家”^[25]，人们便可以期待，产生图腾意识的历史情境会自然而然的出现。²

与此对应，族群的出现与族群意识的觉醒是另一种历史进程的产物，在其中，具体社会实体之间的结构关系是不平等的。换句话说，它们是某种群体分布的特定模式的社会与文化对应物，在其中，一个群体通过强迫、暴力或其它形式建立了对另一个群体的统治³；在排他性的劳动分工中，将作为一个封闭单位的后者放于依赖性的、特殊的位置；最后，通过将其排除在对生产与/或再生产的手段的掌控之外，制定了能够榨取价值的规范。这样一来，统治者将自身与被统治者的关系定义为阶级（classes）；无论这种聚合体之前的社会学特征是什么，它们在这样的过程中都成为了新的群体。

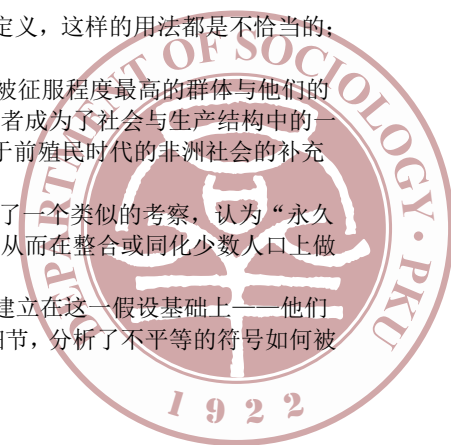
如我之前提到的，这种结构化不平等的制造需要更多冠冕堂皇的理由；毕竟，如果缺乏文化表征，劳动的社会分工便不可能成立。在一个分层的、碎片化的社会环境中，这便需要将人们生活的社会空间标示为易辨别的不同的阶层。⁴这些文化表征并不是任意的：鉴于它们用群体身份的方式使不平等的物质、政治和经济权利的分配理性化并为人们所理解，那么，它们便必须在定义上将这种不平等视为相关族群的内在特质。因此，每个群体“被赋予的”特质就成为了“族群”身份的一部分——即便这些群体本身，至少在现有情况下，是被这个过程本身形塑的，它的认同

¹ 沙佩拉（Schapera, 1952）将这些群体称为“族群”。然而，无论族群性被如何定义，这样的用法都是不恰当的；显然，它反映了二十世纪五十年代这一名词的模糊性（du Toit, 1978: 1 ff）。

² 在 19 世纪早期祖鲁国家的诞生中，可以引申一个可供比较的观点。在这里，被征服程度最高的群体与他们的征服者之间并没有巨大的社会秩序上的差异。当被整合进祖鲁政体时，被征服者成为了社会与生产结构中的一部分而不是一个从属阶级（cf. Suret-Canale 1969; Walter 1969; Guy 1980）。对于前殖民时代的非洲社会的补充讨论，参见 Wallerstein, 1979。

³ 追随斯派塞（Spicer, 1971: 797），麦圭尔（McGuire, 1982: 168）也对族群进行了一个类似的考察，认为“永久文化系统的”的承载者是从“对立”中诞生的；即那些“为了控制周边环境，从而在整合或同化少数人口上做出的努力”。

⁴ 华伦（Warren, 1978）对于危地马拉印第安人群体意识的有启发性的研究正是建立在这一假设基础上——他们在一个阶级社会中的从属地位以族群的方式得到了生动的表达；他用大量的细节，分析了不平等的符号如何被精心编织为一套自洽的文化表征。



从一开始便已经被注定。

接下来要论述的是，由外界施加在一个社会群体上的认同可能与群体中个人的主观感受大相径庭。因为集体自我（collective self）的构建——更多的，包括其命名（对于统治者而言）或困境（对于被统治者而言）——都依赖于它与集体他人（collective other）之间的区分（differentiation）。这样，“他者性（otherness）”便成为了社会自我的对照形象，而不是对某个特定群体经验式的描述。的确，族群意识具有雅努斯式的两面——它包括对集体自我的肯定及对集体他人的否定——这是对于不平等的结构化的文化表达；它会浮现于群体将自身在不对称的“我们-他们”关系世界中的经验象征化的时候。

此外，族群认同到底在多大程度上根源于先前的文化事实，这在不同的案例中会有很大不同。^[26] 不说其它，至少在拥有文化的群体彼此互动的时候，文化便可能会转型。^[27] 即使没有转型，虽然这种情况很少出现，出于前文讨论过的原因，它们也会准确地在被赋予他人的身份中得到表达——即使族群称谓是从此前封闭的、同质的群体中产生，这也可能是事实。因此，正如英国殖民机构对非洲的社会秩序不屑一顾，按照对他们的歪曲表达行动——例如，通常认为这群土著人毫无宗教可言^[28]——茨瓦纳也对 19 世纪服役于他们的萨尔沃人抱有类似的扭曲印象。当底层阶级是由来自复杂起源的人们构成的时候，这种情况更可能发生：在这样的情况下，他们身份的实质，无论是自我认同的还是外界赋予的，都是在造就他们从属地位的同样历史进程中拼凑而成。

如我之前所言，族群意识存在于非洲的前资本主义社会。但它并不仅是殖民主义或城市化的产物，有时人们会这样认为，虽然这二者的确包含了族群意识形成的必要因素，且经常伴随着族群意识的出现。前殖民时代话语中最为人所知的例子莫过于卢旺达与布隆迪内部胡图与图西两族关系的纠葛^[29]，这段历史正好印证了我们上面所提的族群意识的特点。除此之外还有许多例子^[30]，比如在安科累王国，巴黑人征服了拜鲁人，并使他们属于从属地位^[31]。没有那么广为人知例子是马尔加什共和国中的贝齐寮人，就此科塔克^[32]写道：

贝齐寮人从未有过将自身视为独立族群单位的共享意识。在被梅里纳人征服之前，甚至没有贝齐寮人这一说法。有的只是分散在现在贝齐寮人故土上的小国和酋邦。他们的征服者……建立了梅里纳国的贝齐寮省……这样便为贝齐寮人延续至今的族群意识的产生提供了基础。

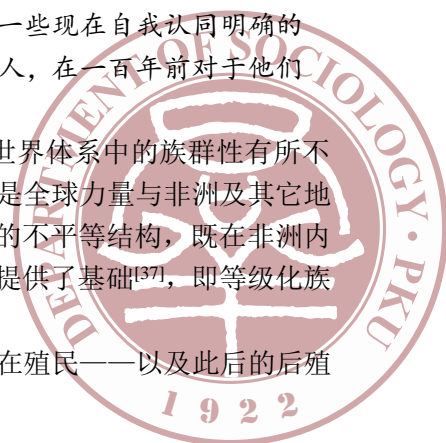
科塔克继续指出^[32]，巴拉人的族群意识也是在十九世纪十分类似的情况下产生的^[33]。在整个马尔加什国，族群意识似乎都是因其政治维稳作用而日渐增长的。

随着殖民主义日渐渗入非洲，当地人在不同程度上或快或慢地被整合进欧洲的政治经济空间，并成为日益蓬勃的全球劳动分工中的一员。可以想象，当他们不平衡地被整合进一个生产与交换关系的更宏大的秩序中时，将会导致全新的族群称谓与分类的出现^[34]。正如格林伯格^[35]的观察：

以吉库尤人为例，他们的历史对于理解肯尼亚的肯雅塔和民族主义至关重要。在英国统治与将土地让渡给殖民者之前，吉库尤人没有确定的身份认同；而一些现在自我认同明确的族群，如印度的锡克教人、尼日利亚的伊波人以及马来西亚的马来人，在一百年前对于他们的“相同性（sameness）”几乎没有意识。

然而，普遍存在于前殖民时代的族群性的形式与孵化于扩张的世界体系中的族群性有所不同。正如他人所言^[36]，当代第三世界历史的主调是相互决定的互动，是全球力量与非洲及其它地方不同社会秩序的“对话式表达”。这种遭遇建立起了新的、多层次的不平等结构，既在非洲内部，也在非洲与欧洲之间。这样，便为我们所言的“分裂的族群性”提供了基础^[37]，即等级化族群认同的温床。

在最底层，通常被行政法令视为封闭政治单位的当地群体，也会在殖民——以及此后的后殖



民国家中寻求并获得对他人的统治权，这样，便建构出了内部的族群关系。在最高层，“欧洲人”与“非洲人”的结合在共同的族群性中得到了表达。一方面，这在泛非洲主义和“非洲文化”这一概念中得以体现，另一方面，这也是移居-殖民社会秩序的结晶，这种秩序源自于对（贵族的）维多利亚时代英国社会的漫画式呈现^[38]。在这两级之间，还有一种中层的忠诚，这种情感跨越了教区的边界，并通过共享的文化属性获得了同样的政治正当性；有一个名词专门描述这种族群性，即“超部落主义（supertribalism）”。以上这三种形态，最底层的通常按照传统被称为“部落主义”；中层的被称为“民族主义”，有时还带上“族群”作为限定词；最高的则被称为“种族”。但所有这些形态都与产生族群意识的过程有着类似起源，虽然可能有更为复杂的、碎片化的伪装。它们是非洲人口与各种各样的殖民统治者在特定历史条件下遭遇的**相关产物**。

不难看到，自等级性的身份认同萌生以来，碎片化的族群性便成为了现代非洲不断重现的主题，并且在文化上与政治上都具有显著性。例如，津巴布韦的殖民历史形成了错综复杂的“部落”民族志地图，在间接统治之下，便产生了认定他们“传统”政治体制的要求——即便，在有些地方，它们根本就没有部落。它也促进了两个这样的实体的诞生，即绍纳人（Shona）与恩德贝勒人（Ndebele），这两个族群掀起了一场（超部落的）民族主义运动。反过来，这些运动中以“爱国主义前沿”为名形成的联盟又推动了解放战争，从而导致了津巴布韦的独立。这场战争的双方都与国境线外的势力形成了联盟——沿着错误的**种族划分**，把南非分裂为纷繁多样（跨国界的）的群体。尽管高潮不同，东非也遭遇了这样的经历，西非的乌干达^[39]与肯尼亚^[40]也相当引人注目。毫无疑问，这些过程中产生的族群等级化的形态有所差异，然而，从总体上而言，在这种筑巢的结构中，对立的身份认同——无论是“部落”、“国家”还是“种族”，都是族群性的一种特定折射——都以引人注目的频率一再出现。

四、

第四个观点在以上三点的基础上进一步延伸，关注历史力量与结构的区分，以及二者在日常生活中被经历的方式。我已经论述过，产生图腾、族群或其它自我意识的力量内在于经济与社会的结构与转型，然而，社会行动者用来理解他们的术语必定会与**世界被表达的方式**有关：人类认知与行为的语境不是正式被建构的，而是在共同的符号与标签中组织而成。随着劳动分工中的阶级通过先赋地位与文化区分的方式得以建构，族群性便成为了解释和引导社会秩序的关键性媒介。

换句话说，一旦它成为了社会分类与地位关系的基础，族群性本身，而不是那些推动它产生的力量，便成为了难以言说的、决定个体与群体困境的要素。毕竟，无论从任何社会语境**内部**来看，族群身份都毫无疑问的被视为会塑造职业生涯与个人传记的“自变量”。因为，从经验层面来看，似乎的确是族群性决定了社会地位、阶级身份等，而不是阶级或地位决定了族群认同。事实上，马克思对**辟籍**的描述，无论有什么其它局限^[41]，用在这里很合适：族群和族群意识的起源可能蕴含在不平等的结构化之中。然而，一旦被客观化为劳动分工的“原则”，族群性便似乎具有了独立的特质，成为了造就个体与群体不平等命运的首要因素。也就是说，非裔美国人**不认为是肤色决定了他们的社会阶层，而是社会阶层决定了他们的肤色**¹，生活在卢旺达的胡图人和生活在博兹瓦纳的卡格拉格帝人也是如此，他们认为是族群归属决定了自己的地位，而非相反。

¹ 这一点也隐含在围绕威尔森（Wilson 1980）提出的种族重要性在美国正在逐渐衰退的论断的辩论中。威尔森的批评者指出，皮肤颜色仍旧是塑造黑人生活的首要元素；因此，它的重要性不可能减弱。在**经验层面**上，这或许是真实的。然而，无论其他论断怎样加入这一讨论，威尔森并没有否定种族的经验意义。他的论文更是在说，黑人的生活机会是由其它结构要素决定的，即阶级差异。总的来说，这一争论源于社会经验与产生它的力量之间的混淆。

在这些情境下，族群性成为了事物“自然”秩序的基本特质，成为了人们必须生活于其中的世界的既定特征。这项原则也不限于特定的社会学范畴，它既适用于合法化自身统治地位的族群意识形态，也适用于那些族群标签成为被支配地位的象征的人们。这样的标签不仅是一套分类体系，虽然它有着分类体系的意涵。此外，它也为组建利益相关的群体与社会关系提供了现实基础，同时为个人与共同利益的追求提供了社会资源。由此，族群意识与作为其基础的结构形成了一种辩证关系：当族群作为（明显的）社会分类和划分群体的独立标准作用于经验之上时，它便为集体活动提供了一个强有力的动机。反过来，这又会促使人们认识到他们日常所生活的世界是由族群和族群关系所支配的，进而再生产出了那套最初激发族群意识的社会秩序。然而，正如我们将看到的，现实远比这些复杂的多。因为那些冠以族群之名的社会行为也揭示了内在于结构性不平等的制度中的矛盾，从而可能从内部改变这些制度。

以上这些论述或许看起来是在说族群性不过是某种错误的意识，是对于阶级“幻影般的”神秘化。然而，这并不是我们要表达的观点。因为，在任何制度中，关系被表达的方式也是现实的不可化约的组成部分。正如吉诺维斯^[42]所言，

..... 某种意识一旦产生，便会深刻地改变其物质现实，并在某种意义上自动的成为这种现实的特征。

诚然，不平等的结构及其文化表征的术语，无论是被纳入到“族群性”之下还是其它，都是相互建构的。出于已经论述过的原因，二者缺一不可：它们都是结构与实践的辩证法的组成要素，正是这种辩证法塑造了具体的社会关系——也塑造了经济与社会的实质。

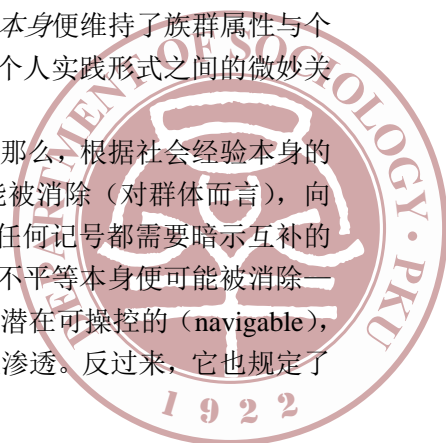
总的来说，第四个论点指出，族群性是特定历史过程的产物，它会倾向于呈现出自主力量的“自然”样态，即一项可以决定社会生活进程的“原则”。由此，i)通过规定一项社会制度从内部被经历的特定方式，它 ii)推动了社会实践，并将个人与集体利益的追求理性化。这便反过来 iii)塑造了显而易见的关系、群体与身份认同；并因此 iv)在结构与实践之间建立起了辩证关系，长期来看，可能使社会秩序本身的特征再生产并/或发生转变。

五、

以上的论述把我们带到了第五个，也是最后一个论点，这一论点回应了一个非常概括性的分析诫令：不仅那些创造历史现象的情境与维持它的情境不同，任何一个现象，一旦被创造出来，便会获得影响脱胎于其中的结构的能力。族群认同也是如此。当它成为一个社会集体意识中被客观化的“原则”，族群性便可能长期存在，而使其长期存在的因素可能与推动它出现的因素完全不同，也可能会对它产生于其中的语境起到直接与独立的影响。

我已经强调过，在“被赋予的”的文化差异使不平等的结构理性化的制度中，族群性会成为一种令人信服的现实存在。正如我们已经指出的那样，正是这一具体化的过程使族群在社会生活的秩序化中成为看似独立的要素。由此，族群认同常常假定，共享这种认同的人们在日常社会、经济与政治生活中时刻都在发挥它的功能。^[43]进一步，这种功能发挥本身便维持了族群属性与个人及群体的实践关联。然而，在这背后，还隐藏着社会经验与集体及个人实践形式之间的微妙关系。

鉴于正是被感知的文化指标构成了这些系统中的不平等的基础，那么，根据社会经验本身的性质，如果相关的文化标记可以被倒转或废除，这种不对称性便可能被消除（对群体而言），向上的社会流动也会成为可能（对个人来说）。毕竟，为了具有意义，任何记号都需要暗示互补的对立意义。因此，如果那些规定不平等关系的标志与原则不再适用，不平等本身便可能被消除——至少从行动者角度来看是如此。换句话说，这样的制度将自身视为潜在可操控的（navigable），按照社会文化差异可被协商的程度，内部的分工界线也多少可以相互渗透。反过来，它也规定了



合适的条款，根据这些条款，无论是在集体还是个体的层面，社会行动都可以被组织，利益也可以被追求。让我们对这两个层面都进行考察，因为它们的动力学相互矛盾，并且还有着复杂的联系。

在集体行为的层面，共同利益的逻辑对于统治者而言是显而易见的（参见前文）。它存在于对他们独有的文化认同及由此而来的物质地位的权威保护之中。用意识形态的术语来讲，这样的保护主义会导致他们强调自身与他者的对比。虽然他们可能会与特定群体建立联盟，在底层阶级内部造成分化，或者允许个体进入他们的阶层，但这些都是为了保护特权而做出的策略性考虑。对于被统治者而言，这个问题便并非如此清晰。一旦当针对共同困境的有凝聚力的声音成为可能，那么，便会出现两个选择。他们要么凝聚在一个众志成城的直接行动中——这种行动通常，但不总是政治性的——目的是彻底消除不平等的结构；要么他们可以尝试通过“证明”文化差异已经不再具有相关性来消除差异：请见南非和美国黑人的尝试，这个世纪的早些时候，他们曾经通过证明自己已经“变成了”和压迫他们的一样的人（即“文明人”）来获取公民权。毫不奇怪，按照这些制度将自身刻在人类意识中的方式，第二种观点可能会成为人们首先寻求的对象^[44]；同时，也不难理解为什么这种尝试常常失败，并且早晚会走向公开的政治行动。在殖民情境下，随着碎片化族群性的出现，具有地方观念的群体（比如说，“部落”，参见前文）往往会发现，这样的努力虽然并没有消除更高一层的不平等，但当他们从（殖民）劳动分工的低端“崛起”的时候，他们便以牺牲其它类似群体为代价获得了相对成功。

无论这些历史运动如何在特定情境下展开，一个基本的矛盾会内在于它们之中。原因在于，任何试图颠覆“被赋予的”不平等的行动都可能进一步强化作为社会分化原则的族群性：这样的行动是由并且为了那些按照文化认同进行区分的群体发起的事实，便证明了这种认同的确为集体自我定义与行动提供了唯一基础。当共同行动被认为已经成功的时候，这种情况会体现得更为明显，即使是失败的行动，也可能会确认他们的共同归属，并将这种归属与社会困境联系在一起。用分析的术语来说，这种确证是同义反复的，然而，我们也将会看到，族群性的再生产及其实际重要性的增强，既会激发试图消除它的努力，又会推动那些肯定其价值的行动。只要人们的社会实践继续按照好像族群性的确是不平等结构的关键的方向进行，那么，统治群体的保护主义与被统治群体的反应便可能共同维持一个由族群构建秩序的世界。

边缘人群试图通过否定族群差异来获得集体改善，基于同样的原因，人们常常认为，个体流动也是消除与给定社会地位相联的文化特质的方式。对个体而言，他们对新身份的接受会比群体更简单。再一次，在非洲有许多关于诸如此类的身份认同的再次协商，其中，最具代表性的例子是南非一些被认为是“有色人种”的人“变成白人”的尝试^[45]。从这个层面来讲，当某些个体不断积累社会和物质资源时，族群区分的界限的确有被打破的可能（参见下文）。同样，正如前文所指出的那样，对于支配者而言，如果只是少数下层人民崛起，他们可能几乎不会反对。整个殖民历史告诉我们，作为工业成就的向上流动的可能性，通常会同时享有实践上与意识形态上的赞许。

一旦当向上流动成为可能，人们花费心思去获得它的时候，族群内部便不可避免的会出现分层。原因在于，为了获得那些可以重估他们阶级身份的资产，个体将首当其冲地要求巩固他们在下层阶级中的位置。因此，沃勒斯坦^[30]及很多其他人指出，族群内部的关系为这些可能获得向上流动资源的人们提供了领域；事实上，除此之外，人们很少能在其它情境下这样做。¹此外，在分裂的族群性不断发展的殖民主义之下，位于下层秩序的族群通常被认为有着底层阶级的特质；这些特质或多或少是相互独立的——正如在工业化社会相互独立的劳工市场那样，在劳动分工内

¹ 格里利与麦克里迪（Greeley and McCready, 1974: 300）关于美国族群关系的论述有相同的观点——一个非常经典的观点。威尔森（William Wilson）提醒我，这个观点在弗雷泽（E. Franklin Frazier）的 *Black Bourgeoisie* (1957) 一书中有所提及。



部有着相对层级化的位置。¹反过来，这也为个体提供了操控自己的族群身份，以便从社会底层向上流动的途径：它绘制了一系列的步骤，使人们最终能够走出底层的窠臼。为了走上这条道路而付出的努力是非洲城市民族志的主调，它通常导致被称为“情境性族群性(situational ethnicity)”^[46]的产生，即为了社会与物质收获而对个人认同进行的策略性管理。那些沿着这条线路走下去，并且上升到阶层结构中尽可能远的地方的人们，成为了可见的统治阶层的一份子，即新兴的当地资产阶级。然而，无论是作为个人还是作为群体，他们都面对一个无法避免的抉择，即，在告别他们的底层身份时，他们要么丢弃自己的族群认同——毕竟这种认同代表了他们努力逃出的底层困境，要么就面对这样的矛盾，即做一个首要阶级地位与自身群体身份不符的群体成员。无论是哪种情况，他们的处境都是矛盾的，因为他们身份的两个维度相互矛盾——这种对抗最经典的案例是非洲的“非裔欧美人”^[47]。

将群体与个人的视角整合后，我们可以看到一个重要的模式。一方面，只要族群称谓与认同为共同行动提供了情境，这样的行动都会加强族群性作为社会原则的实践重要性——无论其直接目的是什么，也无论任何给定群体是失败还是成功。作为结果，族群认同看起来被赋予的特质会被重复确认，同时被确认的还有族群作为封闭单位的观念^[48]，虽然人们也常常会对其族群身份进行社会性的管理。另一方面，在个体层面，向上流动的成功改变了族群与阶级的关系。因为它既导致了族群内部的区分，同时，随着资产阶级矛盾的显现，也导致了族群归属与阶层身份之间失去了相互对应的关系。（显而易见，如果这种对应关系得以维持，那么，涉及到个人与群体行为的矛盾便不会出现，或者会采取一种新的形式。）这并不会抹去这样的事实，即作为统计意义上常见的事实，以及作为本土观念，族群仍旧不可避免的与特定阶级位置相联系。然而，阶层与社会文化的差异不再在任何绝对或约定俗成的意义上相互符合。²

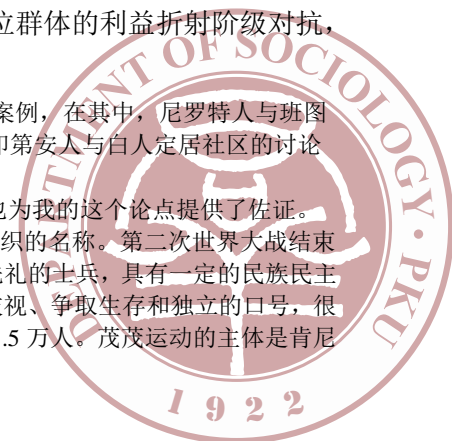
某种类型的族群政治运动为所有这些提供了很好的例证，即那些曾经在总体上处于附属地位的人群，随着时间推移发生了分化，其中一部分人摆脱了底层的身份。这些上升到新阶层的人们通常会参与或领导这些运动——有时候，我认为，是为了消除他们自身生活中的困境——这样的运动通常以游行或抵抗的形式展开；通常是反叛而非革命，按照格拉克曼广为人知的区分。在一些案例中，他们有单一的社会文化群体作为核心，就像肯尼亚的茅茅运动³；另一些，如南非的非洲国会及这个大陆上很多民族主义政党，则打破了本地“部落”的划分。在后面这种情况下，他们或许会加强一个此前仅是微弱存在的共享的象征秩序，并将一个相对异质化的社会实体焊接为一个自主行动的、有边界的地位群体。同时，以这种方式，族群政治运动强化了族群与阶级联结中的连续性与非连续性。一方面，它们表达了族群与阶级之间强大的（统计学意义上的）联结——毫无疑问，这种行动与现行的社会、经济和政治权力分配形成对抗，它的主要支持力量来自那些明显遭受不平等之苦的人们。然而，另一方面，它们也打破了阶级分化的界限，让人似乎看到了地位群体团结的彰显。更进一步，那些身在其中的人可能并没有意识到这些运动的二重性，即作为下层阶级的抵抗宣言与作为地位群体团结的断言。

因而，在非洲的殖民主义之下，族群的抗争必然会对社会世界的轮廓产生影响，在某些情况下，它们也确实导致了重大的自由改革。然而，只要它们仍旧根据地位群体的利益折射阶级对抗，

¹ 马祖瑞(Mazrui, 1978)对殖民主义下的乌干达的描述提供了一个尤其清晰的案例，在其中，尼罗特人与班图人的分裂在当代劳动分工中清晰的折射出来。马祖瑞的分析也可以被扩展到印第安人与白人定居社区的讨论中，他们也在劳动分工中有着同样清晰的分化。

² 参见 Wilson 1984，他对于美国种族与社会政策的深度分析启发了我的讨论，也为我的这个论点提供了佐证。

³ 20世纪50年代肯尼亚人民反对英国殖民者的武装斗争运动，茅茅是该运动组织的名称。第二次世界大战结束后，曾在英国军队中服役的肯尼亚人纷纷复员回国。这些受过反法西斯战争洗礼的士兵，具有一定的民族民主思想，利用传统宣誓的办法，开始组织茅茅。他们提出夺回土地、废除种族歧视、争取生存和独立的口号，很快便得到各地农民的响应，宣誓参加的群众超过100万人，武装部队曾达到1.5万人。茅茅运动的主体是肯尼亚最大的族群吉库尤人。——译者注



便无法最终改变支配的**结构**。它们所做的仅仅是将这些结构粉饰以个人成就的幻象，并没有触碰到族群与阶级之间的关联，因此，最终将使集体的不平等得以固化。这一现象不仅限于非洲。正如彭思特^[49]所揭示的那样，同样的现象也适用于牙买加二十世纪三十年代的黑人民族主义组织中，尤其是马库斯·加维（Marcus Garvey）领导的全球性黑人进步组织（UNIA）。这个组织旨在获得稳固的对中产阶级的领导权（即那些要求相关政治行动符合他们集体**阶级利益**的人；^{[49](p.208)}，在穷人中也有大量追随者，他们按照“事物天然的秩序^{[49](p.145)}”，即对肤色的继承经历苦难。彭思特接着论述，这种“普泛化的黑人民族主义”^{[49](161)}最终“折射出潜在的集体阶层意识，并将其原子化”^{[49](p.187)}，尤其是当它退缩到拉斯特法里（RasTafarian）的千禧年主义¹中，或者在经济缓和期的碎片中寻求自我满足的时候。换句话说，正是基于二重性的特质，族群性本身成为以明显的不对称为标志的殖民与后殖民资本主义秩序成熟化过程中的一个因素。一方面，它为高度分层的劳动分工源源不断地提供文化与机构的基础；另一方面，它使向上流动的可能性与成功的伦理理性化。

更为概括地说，当族群逐渐内部分化并丧失了与阶级相互对应的关系的时候——从长期来看，它们必将如此——它们便**成长**为了经典韦伯意义上的地位群体（status group）。在这里，我们可以看到一个双重的理论讽刺。首先，族群归属在这样的**历史进程**中被实现并强化为地位群体的过程，实际上走向了与韦伯理论相反的轨迹。在韦伯的传统中，基于地位的亲密关系是原生的，先于那些基于阶级的关系，只是在日渐理性化的工业社会中，才会让位于后者^[50]。亲密关系不是**随着**阶级结构的出现而出现的，更不用说会与阶级结构之间形成复杂的辩证关系。然而，不仅是韦伯的理论被族群的兴起与持续所挑战。按照马克思的经典论述，族群性也不会随着阶级差异的出现而出现，恰恰相反，推动阶级社会产生的历史进程应当淹没“传统的”意识形态，最终使其完全消失，阶级意识取而代之。然而，族群认同远未消失，也没有作为一个“真实的”二律背反的附属物存在，它在许多历史制度的动态变化中扮演着重要的角色——它支撑却掩饰，强化又折射这些制度中的首要分裂。结构中内在的矛盾与不平等的标记不仅给族群性加上了一个客观化的“力量”外表；同时，也激发了社会实践并使其理性化，这些社会实践带有巴洛克式循环特征，将族群性真实地塑造为社会世界中的主导性力量。

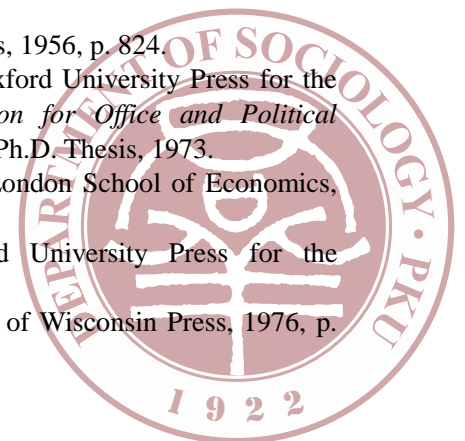
结 论

如果这五个论点经得起推敲，那么，怀着对韦伯与马克思正统理论的敬意，我们可以说，族群性是无处不在并坚忍不拔的，虽然它的情境、经验特质和与历史的相关性会不断发生变化，但它始终拒绝消失——尽管曾经流行的社会学理论都认为它即将消失。对我来说，理论和经验层面上的主要问题不在于解释族群意识与族群附属性的起源与持续状态——甚至不在于解释其转变。一旦族群性被理解为一**系列**关系，一种特定历史力量与进程的产物，而不是一个原生的“给定物”，那么，这些问题就变得可以理解了。基于我以上的所有论述，更复杂的问题是，族群意识什么时候、为什么会瓦解，进而被阶级意识取而代之——如果事实上发生过的事件确实可以用这样简单的术语概括。不过这是一个需要另加对待的问题。我当下实践的**目的**是谦虚谨慎的，只是想要探索一些围绕着不平等的标志与实践展开的基础性分析议题。同时，如果目前这些主张仍旧是试验性的，我们有理由相信，拙劣地借用列维-施特劳斯的术语，族群性值得再思考。

参考文献：

¹ 拉斯特法里教（Rastafari movement），是1930年代起牙买加兴起的一个黑人基督教宗教运动。该运动信徒相信埃塞俄比亚皇帝海尔·塞拉西一世是上帝在现代的转世，是圣经中预言的弥赛亚重临人间。这一教派吸引了很多较为贫穷的黑人，除了宣扬其信仰之外，也大声呼吁如贫穷和压迫等社会问题的解决。——译者注

- [1] H. R. Isaacs, *Idols of the Tribe: Group Identity and Political Change*, New York and London: Harper and Row. 1975.
- [2] A. Mafeje, The Ideology of Tribalism, in *Journal of Modern African Studies*, 1971(2).
- [3] I. Wallerstein, *The Capitalist World-Economy*, chaps, 10-11, Cambridge: Cambridge University Press, 1979.
- [4] M. Moerman, Being Lue: Uses and Abuses of Ethnic Identification, in J. Helm, ed, *Essays on the Problem of Tribe*, American Ethnological Society: Proceedings of the Annual Meeting, 1967, p. 167.
- [5] M. Moerman, Being Lue: Uses and Abuses of Ethnic Identification, in J. Helm, ed, *Essays on the Problem of Tribe*, American Ethnological Society: Proceedings of the Annual Meeting, 1967, p. 31.
- [6] I. Cunnison, *The Luapula Peoples of Northern Rhodesia*, Manchester: Manchester University Press, 1959.
- [7] E. P. Skinner, Voluntary Associations and Ethnic Competition in Ouagadougou, in B. M. du Toit, ed, *Ethnicity in Modern Africa*, Westview Press. 1978.
- [8] E. Durkheim, and M. Mauss, *Primitive Classification*, in R. Needhamtrans, ed, Chicago: University of Chicago Press, 1963.
- [9] H. L. Bergson, *The Two Sources of Morality and Religion*, A. Audra and C. Breretontrans, New York: Henry Holt and Co. 1935.
- [10] R. Cohen, "Ethnicity: Problem and Focus in Anthropology." in *Annual Review of Anthropology*, 1978(7).
- [11] M. Hechter, *Internal Colonialism: The Celtic Fringe in British National Development, 1536-1966*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1975.
- [12] H. Adams, and H. Giliomee, *Ethnic Power Mobilized*. New Haven: Yale University Press, 1979; J. H. Coetzee, Formative Factors in the Origins and Growth of Afrikaner Ethnicity in B. M. du Toit, ed, *Ethnicity in Modern Africa*, 1978.
- [13] A. Southall, *Alur Society*, Cambridge: W. Heffer and Sons, 1953; E. H. Spicer, Persistent Cultural Systems, in *Science*, 1971. 174: 795-800.
- [14] R. Gordon, The Celebration of Ethnicity: A 'Tribal Fight' in a Namibian Mine Compound, in *Ethnicity in Modern Africa*, B. M. du Toit, ed, Boulder: Westview Press, 1978.
- [15] J. Mackenzie, *Ten Years North of the Orange River*, Edinburgh: Edmonston and Douglas, 1871.
- [16] J. S. Marais, *The Cape Coloured People, 1652-1937*, London: Longmans, Green, 1939, quoted in Crapanzano, 1985, p. 33; D. Livingstone, *Missionary Travels and Researches in South Africa*, New York: Harper and Brothers, 1858, p. 37.
- [17] V. Crapanzano, *Waiting: The Whites of South Africa*, New York: Random House, 1985.
- [18] E. J. Hobsbawm, and T. O. Ranger, eds, *The Invention of Tradition*, Cambridge and New York: Cambridge University Press, 1983.
- [19] J. Comaroff, *Body of Power, Spirit of Resistance: The Culture and History of a South African People*, Chicago: University of Chicago Press. 1985, p. 37.
- [20] R. Linton, Totemism and the A.E.F., in *American Anthropologist*, 1924, p. 309.
- [21] R. Linton, Totemism and the A.E.F., in *American Anthropologist*, 1924; C. Lévi- Strauss, Totemism, R. Needhamtrans, Boston: Beacon Press, 1963: 7-8.
- [22] E. E. Evans-Pritchard, *Nuer Religion*, Oxford: Oxford University Press, 1956, p. 824.
- [23] I. Schapera, *A Handbook of Tswana Law and Custom*. London: Oxford University Press for the International African Institute, 1938; J. L. Comaroff. *Competition for Office and Political Processes among the Barolong boo Ratshidi*, University of London: Ph.D. Thesis, 1973.
- [24] I. Schapera, *The Ethnic Composition of Tswana Tribes*, London: London School of Economics, 1952.
- [25] J. A. Barnes, *Politics in a Changing Society*. London: Oxford University Press for the Rhodes-Livingstone Institute, 1954
- [26] C. Young, *The Politics of Cultural Pluralism*, Madison: University of Wisconsin Press, 1976, p. 34.



- [27] M.Sahlins, *Historical Metaphors and Mythical Realities*, Ann Arbor: University of Michigan Press, 1982.
- [28] R. Moffat, *Missionary Labours and Scenes in Southern Africa*. London: Snow, 1842, p. 244; W. J. Burchell, *Travels in the Interior of South Africa* (two volumes), London: Longmans, 1822 (2), p. 383.
- [29] J. J. Maquet, *The Premise of Inequality in Ruanda*. London: Oxford University Press for the International African Institute, 1961.
- [30] I. Wallerstein, *The Capitalist World-Economy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1979.
- [31] K. Oberg, The Kingdom of Ankole in Uganda, in M. Fortes and E. E. Evans-Pritchard eds, *African Political Systems*, London: Oxford University Press for the International African Institute, 1940.
- [32] C. P. Kottak, *The Past in the Present: History, Ecology, and Cultural Variation in Highland Madagascar*, Ann Arbor: University of Michigan Press, 1980: 303.
- [33] W. R. Huntington, *Religion and Social Organization of the Bara People of Madagascar*. Ann Arbor: University Microfilms International, 1974.
- [34] E. R. Wolf, *Europe and the People without History*, Berkeley and London: University of California Press, 1982, p. 3800; C. Young, *The Politics of Cultural Pluralism*, Madison: University of Wisconsin Press, 1976.
- [35] S. B. Greenberg, *Race and State in Capitalist Development*. New Haven: Yale University Press, 1980.
- [36] N. Long, Creating Space for Change: A Perspective on the Sociology of Development, Inaugural Lectureship for Professorship of Empirical Sociology, Wageningen: The Agricultural University, 1984; J. L. Comaroff, Dialectical Systems, History and Anthropology, in *Journal of Southern African Studies*, 1982, 8 (2): 143-72.
- [37] R. Cohen, "Ethnicity: Problem and Focus in Anthropology." in *Annual Review of Anthropology*, 1978(7), p. 387.
- [38] T. O. Ranger, The Invention of Tradition in Colonial Africa, in E. J. Hobsbawm and T. O. Ranger eds, *The Invention of Tradition*, Cambridge and New York: Cambridge University Press, 1983.
- [39] A. A. Mazrui, Ethnic Tensions and Political Stratification in Uganda, in B. M. du Toit ed, *Ethnicity in Modern Africa*, Boulder: Westview Press, 1978.
- [40] D. Parkin, *The Cultural Definition of Political Response*, London and New York: Academic Press, 1978.
- [41] R. Lichtman, Marx's Theory of Ideology, in *Socialist Revolution*, 1975 (23), p. 49.
- [42] E. D. Genovese, *In Red and Black: Marxian Explorations in Southern and Afro-American History*, New York: Pantheon Books, 1968, pp. 32; S. B. Greenberg, *Race and State in Capitalist Development*, New Haven: Yale University Press, 1980, pp. 390.
- [43] O. Patterson, *Ethnic Chauvinism: The Reactionary Impulse*. New York: Stein and Day, 1977, pp. 102.
- [44] S. B. Greenberg, *Race and State in Capitalist Development*, New Haven: Yale University Press, 1980, pp. 7-8
- [45] G. Watson, *Passing for White: A Study of Racial Assimilation in a South African School*, London and New York: Tavistock, 1970.
- [46] R. Cohen, "Ethnicity: Problem and Focus in Anthropology." in *Annual Review of Anthropology*, 1978(7), pp. 349-403; A. Cohened, *Urban Ethnicity*, London: Tavistock, 1974.
- [47] F. Fanon, *Black Skin White Masks*, London: MacGibbon and Kee, 1968.
- [48] F. Barthed, *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Cultural Difference*, Boston: Little, Brown and Co. 1969.
- [49] K. Post, *Arise Ye Starvelings: The Jamaican Labour Rebellion of 1938 and Its Aftermath*, The Hague and London: Martinus Nijhoff, 1978.
- [50] M. Hechter, *Internal Colonialism: The Celtic Fringe in British National Development, 1536-1966*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1975, p. 313; S. B. Greenberg, *Race and State in Capitalist Development*. New Haven: Yale University Press, 1980, p. 6.

