

HOVÁ LETTEK A BABONÁK?
A KÍNAI SIBÉK SIRIN MAMÁBA¹ VETETT HITÉNEK
ÖRÖKSÉGESÍTÉSE GLOKÁLIS KIHÍVÁSOK ÉS NEMZETI
ÉRDEKEK KERESZTÚTJÁN²

Bevezetés

„Eső után, hogy az ég kitisztult, szivárvány ívelt át a Xubu folyó felett,
ily csodás napon történt, hogy Sahanji gyermeknek adott életet!
S midőn éjszaka lett, a hold lassanként a jurta fölél kúszott,
mintha csak Isanju istenség szemlélné egy új sorsot.
Ó! Ezen a csodás éjjelen, a jurta lobogó tüze mellett,
Urguntai szeretett tamburján játszott, s elénekelt a törzsi éneket.
A férfi és asszonya leánygyermeküknek a Sirin nevet adta,
s így, ezen a napon, a Sayan-hegy nagy erdejében
született meg Sirin, a felülmúlhatatlan.”³

¹ A tanulmányban előforduló idegen szavak átírásakor igyekeztem következetesen ragaszkodni az egységesítéshez. Ez a kínai nyelv esetében a nemzetközileg elfogadott *pinyin* átírás alkalmazását jelentette. A mandzsu/sibe nyelvű szavak átírásakor a Kínai Társadalomtudományi Akadémia által elfogadott tudományos átírási formát vettem alapul.

² A tanulmány a Magyar Tudományos Akadémia Prémium posztdoktori kutatói program *Örökségesítés a mai Kínában* című pályázatának keretében készült el. A tanulmány megírását segítő terepmunkáim a Xinjiangi Tanárképző Egyetem Etnológia és Szociológia Intézetével való együttműködésnek köszönhetően valósulhattak meg. A korábban, 2010 és 2015 között gyűjtött anyagaim a Magyar Állami Eötvös Ösztöndíjnak és a Campus Hungary Programnak köszönhetőek. Ezek a kutatások a Pécsi Tudományegyetem Interdiszciplináris Doktori Iskola Néprajz- és Kulturális Antropológia Tudományok Program intézményes háttérével folytak, együttműködésben a pekingi Központi Nemzetiségi Egyetem Nemzeti Kisebbségek Régi Nyomtatványainak Kutatóintézetével, a Daliani Nemzetiségi Intézet Északkeleti Nemzeti Kisebbségek Történeti és Kulturális Kutatóközponttal, a Chabucha'er Sibe Autonóm Járási Kulturális Központtal, illetve a Yili Tanárképző Főiskola Kínai Sibe Nyelvi és Kulturális Kutatóközponttal. A tanulmány a *Where Have Superstitions Gone? A Case Study on the Connection Between 'Secularization' and 'Heritagization' Among the Chinese Sibe* című, angol nyelvű tanulmányom (SÁRKÖZI, 2018b) átírt, továbbgondolt változata.

³ Az idézett, 2012-es terepmunkám során még kiadatlan költeményt a szerzők – Aji Xiaochang és A Su – beleegyezésével dokumentálhattam. Az idézett részben olvasható földrajzi nevek – a szerzők hivatkozásai szerint – Szibériában, a sibék sokak által feltételezett őshazájában található. A versrészlet negyedik sorában megnevezett Isanju (kínai nyelven: Yisanju) a sibe sámának által imádott legmagasabb rendű istenség.

A mandzsu-tunguz nyelveket beszélő népek panteonjában a szerencsét és gazdagságot hozó istenségek előkelő helyet foglalnak el, és alakjuk gyakorta egybefonódik a gyermekeket és unokákat védő, öregasszonyok formájában elképzelt szellem-lényekével (vö. SHIROKOGOROFF, 1924). Közéjük tartozik a sibék által imádott Sirin *mama*⁴ is, akinek fentebb idézett születéstörténetét a sibe zenész, költő és tanárember, Aji Xiaochang, valamint a szintén költő, de íróként és újságíróként is ismert A Su vetette papírra 2009-ben.

Aji Xiaochang és A Su egyaránt az északnyugat-kínai Xinjiang Ujgur Autonóm Terület vidékén, a Chabucha'er Sibe Autonóm Járásban születtek. Itt, Xinjiangban, az amúgy is mindössze 190 000 főt számláló sibéknek csupán egy töredéke (mindössze 30 000 fő) lelhető fel; döntő többségük ugyanis Kína északkeleti tartományaiban – vagyis Heilongjiang, Jilin és Liaoning tartományokban – él elszórtan.

A sibék két nagy csoportjának elszakadására a 18. században került sor. A sibék akkor az utolsó császári dinasztia, a mandzsu Qing birodalom (1644–1911) hadseregében szolgáltak. 1764-ben az eredetileg északkeleten élő sibék egy kisebb csoportját császári parancsra telepítették át a mai Xinjiang vidékére, hogy ott határvédő feladatokat lássanak el. Voltaképpen mindazok a sibék, akik ma Xinjiangban élnek – így Aji Xiaochang és A Su is –, a 18. században áttelepített katonák leszármazottai.

A nyugatra telepítést követően az egymástól elszakított sibék két nagy csoportjának sorsa igen sajátosan alakult: nyelvüket, a mandzsu/sibe nyelvet és írásrendszert,⁵ illetve szokásaik jelentős részét csak a Xinjiangba áttelepített sibék őrizték meg. Ezzel szemben az északkeleten maradt, elszórtan élő sibékben már az 1900-as évek elejére elhalványult sibe identitástudatuk. Így az 1950-es években, amikor a Kínai Népköztársaság kikiáltása után (1949) a sibék két nagy csoportjának képviselői lehetőséget kaptak az újbóli kapcsolatfelvételre, az egymástól elszakított sibe csoportok *homogenizálása* – vagyis a sibe identitás újrafogalmazása – egyedül közös történelmük (re)konstruálása mentén kezdődhetett meg.

A sibe történelem (re)konstruálásának folyamata egy, az egész országra kiterjedő, több évtizeden átívelő program része volt. A kínai nemzetet építő hatalmak legitimálásában ugyanis a történeti folytonosság retorikája mindennél fontosabb szerepet játszott (vö. DUARA, 1995, 17.; MOLES, 2009, 130.), és e retorika megalkotásából a kínai etnikumok értelmiségei is kivették részüket. A sibék esetében a közös múltból való tudás (re)konstruálása a sibe tudáselit kezében volt, akik a közös, „ősi” múlt

⁴ A kínai néprajztudományi kutatások valószínűsítik, hogy Sirin *mama* neve a *sirambi* igéből vezethető le, amelynek jelentése: *örökölni, folytatni* (HE, 2009, 255.). A *siran* szó főnévként ugyancsak *folytatás, utódlás* jelentéssel bír. A *mama* szó jelentése *nagymama, anyóka*, ami egyértelműen jelzi, hogy Sirin *mamát* öregasszony formájában kell elképzelnünk. Sirin *mama* nevet kínai nyelvre Xili vagy Xilin *mamaként* írják át.

⁵ A sibék a 17. század közepe táján, a mandzsuk hadseregébe sorozva „örökölték meg” a mandzsu nyelvet és írásrendszert. Utóbbi megreformálására egy 1947-es nyelvújítási programnak köszönhetően, a xinjiangi sibék körében került sor. A sibe nyelvet hivatalosan ekkortól különböztetik meg a mandzsutól („XIBOZU JIANSHI” BIANXIEZU – „XIBOZU JIANSHI” XIUDINGBEN BIANXIEZU szerk., 2008, 137.).

megrajzolásával párhuzamosan igyekeztek életben tartani – vagy feléleszteni – a sibék „ösi” kultúráját is.⁶

Ezt az igényt egyrészt a Kínai Kommunista Párt (a továbbiakban: KKP) nemzetépítési törekvéseinek irányvonala táplálta, ami az etnikumok kultúrájából mozaikszerűen konstruált kínai nemzeti kultúrában a kínai nemzeti identitás életre hívásának zálogát vélte megtestesülni; egy olyan identitásforma megkreálásának lehetőségét, amely a kínai nemzet valamennyi állampolgárától a nemzethez való kötődés elsődlegességét követelte meg, háttérbe helyezve az egyének saját etnikumaikhoz, nemzetségeikhez, családjaihoz való hovatartozásának tudatát.

Másrészt, éppen ezekkel a törekvésekkel szemben fogalmazódott, fogalmazódhatott meg a gondolat a sibe politikai- és tudáselit képviselőiben, hogy (re)konstruálódó „ösi” múltjuk és kultúrájuk nem csak és nem feltétlenül a kínai nemzeti egység életre hívását szolgál(hat)ja. Éppen ellenkezőleg: egy olyan identitástudat megfogantatását segítheti elő, amelyen belül a sibe (etnikus) identitástudatot nem szorítja háttérbe a (kínai) nemzeti hovatartozás tudata.

Csak hogy, ahogyan azt fentebb említettem, a 20. század közepére igen kevés olyan szelete maradt a sibe kultúrának, ami – a (re)konstruálódó történelem mellett – hatékonyan segíthette a sibék homogenizálását. Egyedül az ősokról őrzött tudás emlékezetben tartásának kiemelkedő jelentősége volt az, ami az ünnepnapokon túl áthatotta a sibék mindennapjait is – úgy északkeleten, mint északnyugaton (SÁRKÖZI, 2018a, 63.). Nem véletlen hát, hogy a fenti folyamat során a Sirin *mamá*hoz fűződő hagyományok mind nagyobb figyelmet kaptak a sibe értelmiség körében: hiszen Sirin *mama* alakja a közös őstől való leszármazásba vetett hitet és az ahhoz kapcsolódó „ösiséget” testesítette meg. Alakja így a sibék kollektív identitásának egy olyan megfogalmazását segítette elő, amelynek tekintetében a legfőbb identitásformáló erő a sibék saját őseikről őrzött tudása maradt (vö. HACKSTAFF, 2009, 183.).

A sibe értelmiség tevékenységének köszönhetően ha a sibék Sirin *mamá*hoz fűződő hagyományai nem is, de a Sirin *mamáról* áthagyományozott folklórkinésük végül 2009-ben az ENSZ Nevelésügyi, Tudományos és Kulturális Szervezetének (ang. *United Nations Educational, Scientific and Cultural Organizations*; a továbbiakban: UNESCO) a szellemi kulturális örökség megőrzéséről szóló egyezménye (ang. *Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage*; röviden: *Intangible Cultural Heritage*)

⁶ Az 1956-ban meghirdetett országos szintű adatgyűjtési munka a kínai etnikumok társadalmának és történelmének megírását, illetve az etnikumok életkörülményeinek feltárását célozta meg. E program keretében választották ki azt a két chabucha’eri születésű sibe kádert – Ji Qinget és Xiao Fut –, akiknek köszönhetően megkezdődhetett a sibe történelem (re)konstruálása. A sibe tudáselit csoportján belül ők voltak a „hivatalos” történetírás képviselői. Ketten – Wu Yuanfeng és Zhao Zhiqiang – e csoport tagjaiként a „tudományos” történetírást képviselték. A csoport ötödik tagja Han Qikun volt, aki autodidakta, „lokális” történetíróként minden fontosabb, a sibe nemzetépítő törekvések kibontakozását segítő döntő meghozatalában részt vett. A tudáselit tehát a sibe értelmiségnek egy olyan csoportja volt, amely csoport tagjainak egyetlen közös, összekötő jegye a múltra vonatkozó tudás birtoklásában és konstruálásában játszott meghatározó szerepe volt. Elkülönítettük az értelmiség más csoportjaitól saját analitikus szempontjaimat tükrözi (SÁRKÖZI, 2018a, 58., 109., 114.). A sibék történelmének megírására irányuló programról tanulmányom későbbi fejezeteiben részletesebben írok.

Convention; a továbbiakban: ICHC) értelmében a sibe szellemi kulturális örökség része lett. Az idáig vezető út azonban – beleértve azt is, hogy Aji Xiaochang és A Su bátran éltethesse Sirin *mamát* olyan költeményekben, mint amelyet fentebb idéztem – hosszú és viszontagságos volt. Ennek oka, hogy a sibék Sirin *mamába* vetett hite és az alakjához fűződő hagyományok nem ugyanazzal a jelentéssel bírtak a társadalom különböző csoportjai számára, és hogy e csoportok szemszögéből örökségként identitásformáló minőségében sem ugyanazon lehetőségeket rejtette magában (vö. CUI, 2018, 223–224.).

Szociálintropológiai szempontból mindez azért bír jelentőséggel, mert e vallásos hit örökségesítésén, mint jelentéstermelő folyamaton keresztül éppen az értelmezés tágra szabott keretei miatt – globalitás és lokálitás, univerzalizmus és nacionalizmus végletei által behatárolva – a tudást, emlékezetet és identitást produkáló és reprodukáló legkülönbözőbb politikai, kulturális és társadalmi mechanizmusok reprezentálódnak. A folyamat középpontjában pedig értelemszerűen maga az örökség áll; az a fogalom, amely – az emberi létezés feltételeként – mindig is döntő szerepet játszott az individuумok és csoportok identitásának megalkotásában (vö. SMITH, 2006, 16.), de amely csak a nem is olyan távoli múltban lett „ön-tudatos hitvallássá” (ang. *self-conscious creed*; LOWENTHAL, 1998, 1.) – egyfajta mindent magába foglaló kategóriává.

Kínában az örökség mint terminológiai konstrukció évtizedeken keresztül igen sajtós diskurzív és szervezeti keretek között formálódott (YAN, 2018, 184.; SVENSSON, 2016, 34.). E folyamat végén Kína a saját legitimációs törekvéseit kiszolgáló ideológiához igazítva végérvényesen újradefiniálta az UNESCO univerzálisnak hirdetett örökség-diskurzusát – direkt vagy indirekt módon a társadalmi élet szinte minden szintjére kiterjesztve azt.⁷ Így épült be az örökség megőrzéséről szóló párbeszéd az 1970-es évek végétől mindent uraló patriotizmus retorikájába, így vált a kulturális örökség fogalma a mindmáig épülő kínai nemzet etnikumai 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 (vö. YAN, 2018, 80.). Mindennek köszönhetően mára a szocialista állam legitimációjának kulcsa Kína ötezer évesnek kikiáltott nemzeti kulturális öröksége lett – a korábbi marxista-leninista legitimáció helyébe lépve (MADSEN, 2014, 58.).

A sibék Sirin *mamába* vetett hitének örökségesítése e fenti folyamat szerves részeként segítette a nemzetépítő hatalmak törekvéseit; a folyamat azonban éppen erősen átpolitizált jellege miatt számtalan kérdést felvet: például, hogy pontosan *hogyan*, *miért* és *milyen formájában* is válhatott a nemzeti kulturális örökség részévé ez a vallásos hiedelem, amit eredetileg a társadalomra káros „babonák” közé soroltak? És milyen szerepet játszott a sibe értelmiség az adott örökségről való gondolkodás befolyásolásában? Tanulmányomban e kérdésekkel foglalkozom, a sibe értelmiség azon textuális stratégiá-

⁷ A kérdéssel, hogy önmagában véve az UNESCO világörökség programjának univerzális mivoltát, illetve a jelölések objektivitásának kérdését kik és milyen kritikával illették, a jelen tanulmány keretein belül nincs lehetőségem foglalkozni. E kérdésekről bővebben lásd pl. FISKEŠIĆ, 2010; BLUMENFIELD – SILVERMAN, 2013; YAN, 2018, 1–10. A világörökség programhoz fűződő gyakorlatot és a program jövőjét vizsgáló platformok kiváló összefoglalását adja pl. BOFULIN, 2017, 46–47.

ját állítva a középpontba, amelyet mindig is a partikuláris politikai és szociokulturális kontextusokhoz kényszerültek igazítani.

Annak érdekében, hogy e textuális stratégiát bemutathassam, hat olyan könyvből hozok példákat, amelyek megőrizték a Sirin *mamába* vetett hit szellemi kulturális örökséggé válásának mérföldköveit.

A hat könyvből három a sibék hivatalos történetének egymást követő újrakiadásai: az első az 1963-ban megjelent *Xibozu jianshi jianzhi hebian* [Összefoglaló a sibe nemzetiség rövid történetéről és krónikájáról] (ZHONGGUO KEXUEYUAN MINZU YANJIUSUO – XINJIANG SHAOSHU MINZU SHEHUI LISHI DIAOCHA ZUBIAN szerk., 1963) című könyv. A második az 1986-ban kiadott *Xibozu jianshi* [A sibe nemzetiség rövid története] („XIBOZU JIANSHI” BIANXIEZU szerk., 1986) című könyv. A harmadik a 2008-ban, az utóbbival azonos címen publikált könyv („XIBOZU JIANSHI” BIANXIEZU – „XIBOZU JIANSHI” XIUDINGBEN BIANXIEZU szerk., 2008).

A másik három könyv lokális, amatőr történetírók, illetve sibe néprajztudósok kutatásain keresztül nyújt betekintést a sibék történetébe és kultúrájába. E könyvek közül a legkorábban, 1988-ban a *Shenyang xibozu zhi* [A shenyangi sibék krónikája] (SHENYANG SHI MINWEI MINZU ZHI BIANZUAN BANGONGSHI szerk., 1988) című könyvet adták ki. A *Xibozu wenhua jingcui* [A sibe nemzetiség kultúrájának esszenciája] (HE szerk., 2009) és a *Zhongguo xiboren* [A kínai sibe emberek] (NA – HAN szerk., 2010) című könyvek, amelyek mintegy foglalatát adják a sibék történelméről és kultúrájáról írt, a sibék énképét mindmáig meghatározó munkáknak, a 2000-es évek elején jelentek meg.

Ezeket a könyveket keresztül igyekszem tehát lépésről lépésre, történetiségében feltárni, hogy hogyan lett a sibék Sirin *mamába* vetett hite elítélendő, a társadalomra károsnak ítélt „babonából” szellemi kulturális örökséggé – büszkeséggel töltve el egy kis etnikumot, és elégedettséggel egy hatalmas nemzetet.

Relikvia és örökség, vallás és babona: Sirin *mama* a sibék 20. századi történetírásában

A sibék Sirin *mamához* fűződő hagyományai egyfajta kulturális és politikai erőforrásként szolgálták a sibék kollektív identitásának megfogalmazását, és a kapcsolat e hagyományok, illetve az identitás között a kollektív emlékezet történetíráson keresztüli megteremtésére épült (vö. YAN, 2018, 17.). A kollektív emlékezet multivokális vagy fragmentált természetéhez igazodva formálódott e hagyományokról, mint kulturális örökségről való gondolkodás is.⁸ E folyamat megértéséhez elsősorban annak átlátása szükséges, hogy Sirin *mama* alakja hogyan jelent meg a sibék „hivatalos történetírásában”. De nem nélkülözhetem annak rövid áttekintését sem, hogy a kínai nemzetépítő hatalmak hogyan állították saját legitimációs törekvéseik szolgálatába az UNESCO univerzálisnak hirde-

⁸ Tanulmányom keretei nem teszik lehetővé, hogy az emlékezet természetéről – annak állandóságáról és/vagy képlékenységről – alkotott elméleteket (lásd pl. BURKE, 1989, 100.; SCHUDSON, 1989, 113.; SCHWARTZ, 2000, 203.) áttekintsem. Az adott kérdés összefoglalását, illetve ezen elméleteknek az örökség értelmezésével párhuzamba állítását lásd YAN, 2018, 18.

tett örökség-diskurzusát – hiszen ez volt az a politikai és szociokulturális keret, amely a sibe értelmiség örökség-formáló tevékenységét „felülről” meghatározta.

Az örökség fogalmának elterjedése Kínában – mint mindenütt a világon – hosszú idő alatt ment végbe, és megőrzésének Kínában elterjedő gyakorlatát a szakirodalom nyugati befolyásnak tartja, a folyamat gyökerét a Nyugat 1890-es évek végétől egyre növekvő befolyásában és a régi társadalmat érintő modernizációs törekvésekben keresve.⁹ Annyi valóban bizonyosnak tekinthető, hogy a Nyugat Kínába áramló új diszciplínáinak – úgymint a régészet, a történettudomány vagy az etnológia – hatására az örökségről alkotott kínai elképzelések új tudományos értékkel és jelentéssel telítődtek meg (LAI, 2016, 50–51., 79.). Ugyanakkor fontos hangsúlyozni, hogy Kínában korábban is létezett a természeti és kulturális értékek megőrzésének gyakorlata, így a nyugati idea az örökség megőrzéséről nem valami merőben új dologként bukkant fel, hanem valami másként (vö. CAO, 2007, 4–5.; YAN, 2018, 29.).

A nyugati kultúra felsőbbrendűségéről alkotott elképzelések, és ezzel párhuzamosan az ősi kínai kultúra modern világban betöltött jelentőségének megkérdőjelezése az 1920-30-as években váltak a modern kínai nemzet kiépítésén fáradozó hatalmak vitáinak központi kérdésévé. Az akkortájt mind nagyobb befolyásra szert tevő KKP hívei azt vallották, hogy a klasszikus kínai kultúra nem döntő eleme a marxizmus-leninizmusra kiépítendő nemzeti identitásnak (MEISSNER, 2006, 7–8.). A kulturális megőrzés a kommunista rezsim hatalomra jutása után (1949) sem jelentett mást számukra, mint a múlt felhasználásának lehetőségét a szocialista jelen kiépítéséhez és ezzel együtt a kommunista rezsim hatalmának legitimálásához (SÁRKÖZI, 2018b, 12.). Ekkor, ilyen körülmények között vette kezdetét annak a modern diskurzusnak a kibontakozása, ami lassanként megszabta, hogy a kínai emberek hogyan gondolkodjanak kulturális örökségükről – egyben lehetőséget és nyelvezetet is teremtve a társadalmi változások megvitatásához (vö. SMITH, 2006, 13.).

Ennek a diskurzusnak és a hozzá kapcsolódó intézményes, szervezeti keretnek az első fejlődési szakaszát – amely az 1980-as évek közepéig tartott – a kulturális örökségről mint „kulturális relikviáról” (kín. *wenwu*) való gondolkodás uralta.¹⁰ A hivatalos dokumentumokban már ekkor is fel-feltűnt a „kulturális örökség” (kín. *wenhua yichan*) fogalma, de ennek használata következtelen volt és még sokáig definiálatlan maradt (YAN, 2018, 31.). Nem úgy a nekik rendelt funkció, ami nem volt más, mint a patriotizmus propagálása és a forradalmi tradícióra nevelés.

E fenti ideológia szabott keretet a sibe tudáselit tevékenységének is, amikor az 1950-es években megkezdték a sibe történelem (re)konstruálását. A hivatalos emlékezet reprezentációjaként született, történelmüket röviden áttekintő első könyvüket átlapozva nyomban szembeötltek, hogy akkor, az örökségről formálódó diskurzus első fejlődési

⁹ A kínai „nacionalizmusok” és a kínai kultúra megítélésének kérdéséről, illetve a kultúra nemzetállam- és identitásformáló szerepéről lásd MEISSNER, 2006, 4–13.

¹⁰ A „kulturális relikviák” kategorizálására az 1960-as évektől a kínai állam egy sajátos szisztémát dolgozott ki (YAN, 2018, 35.). A „kulturális relikvia” és a „kulturális örökség” közti különbség leginkább az *assmanni* hideg és forró emlékezet fogalmain keresztül érthető meg. E fogalmaknak megfelelően a kínai „kulturális örökség” kifejezés a napi aktualitását veszített, kulturális ábrázolássá szelídült, pusztá emlékezeti tárggyá vált, a történelmi változás befagyaszttását szolgáló „antikvitásokra” utal (vö. ASSMANN, 1999, 68–70.).

szakaszában a sibe tudáselit miről is gondolkodott, gondolkodhatott egyáltalán a sibék kultúrájának részeként. Mindez a sibék Sirin *mamába* vetett hitének szellemi kulturális örökséggé alakulása szempontjából az első, megválaszolásra váró kérdés.

Sirin *mama* a sibék „kulturális forradalom” előtt írt történelmében

Miután Mao Zedong 1949-ben hatalomra juttatta a KKP-ot, elindította a kínai etnikumok számának meghatározását célul kitűző „etnikus klasszifikációs programot”. E program keretében 1950-1954 között 38, 1954-1965 között pedig újabb 16 etnikumot ismertek el hivatalosan is úgynevezett *minzüként*, vagyis nemzetiségként (WU, 2006, 47–48.). Az utolsóként elismert *minzu* regisztrációjára 1978-1987 között került sor (GLADNEY, 1988, 109.), aminek eredményeként ma – a *han* kínaiakat is beleértve – hivatalosan 56 *minzut* tartanak nyilván Kínában.

A hivatalos jelentések szerint a sibék már 1954-ben felkerültek a *minzük* listájára – beleértve mind az északkeleten, mind az Északnyugat-Kínában élő, 1764 óta egymástól elszakítottan élő csoportjaikat. E csoportok képviselői nem sokkal a sibék *minzuvá* nyilvánítása után, 1956-ban vették fel egymással a kapcsolatot. Majd, miután 1958-ban, a „nemzetiségek társadalmának és történelmének országos szintű adatgyűjtési munkája” után kezdetét vette a „nemzeti kisebbségek rövid történetének és krónikájának összeállítását célzó országos szintű munka” is, a sibék egymástól elszakított két nagy csoportja közti kapcsolat még szorosabbra fonódott. Akkortájt, 1959-ben kapott ugyanis két, az északnyugati Chabuča’erban született és nevelkedett sibe káder megbízást arra, hogy részt vegyen a sibék „rövid történetének” megírását célzó munkafolyamatban: egyikük Xiao Fu középiskolai történelemtanár, másikuk Ji Qing, a chabuča’eri Népi Kormányiroda vezetője (JI, 2004, 2.) volt. Ők ketten lettek a sibe tudáselit „hivatalos” történetírói.

A Ji Qing és Xiao Fu által vezetett kutatócsoportnak első lépésként a kínai etnikumok társadalmát és történelmét érintő kutatások központilag megszabott módszertanát kellett tanulmányoznia, szem előtt tartva azt az igényt, hogy a sibék által lakott két nagy földrajzi területen egyaránt folytassanak kutatásokat. Legfőbb céljuk az volt, hogy minél több olyan, a nép által megőrzött, nemzedékről nemzedékre átörökített, a sibék történelmével és kultúrájával kapcsolatos anyagot felgyűjtsenek, amely által a sibék „történeti fejlődése” feltárhatóvá válik (JI, 2004, 2.).

A kutatócsoport végül Északnyugat-Kínában, Xinjiangban kezdte meg kutatásait, majd az északkeleti tartományokban folytatta azokat. Adatgyűjtési munkájuk 1959 augusztusában fejeződött be; Ji Qing és Xiao Fu akkor tért vissza fő bázisukra, az északkeleti Shenyang városba, hogy megkezdjék a gyűjtött anyagok áttekintésére és rendszerezésére irányuló munkafolyamatot. 1963-ban e munka eredményeként, a Kínai Tudományos Akadémia Nemzetiségi Kutatóintézetének gondozásában, *belső forrásanyagként* látott napvilágot a sibék történelméről írt első hivatalos munka, *Xibozu jianshi jianzhi hebian* [Összefoglaló a sibe nemzetiség rövid történetéről és krónikájáról] címen.

E könyvet a hivatalos emlékezet reprezentációjaként olvasva lehet képet alkotni arról, hogy akkor, azokban az időkben a sibe tudásait miről is gondolkodott, gondolkodhatott egyáltalán a sibék kultúrájának részeként, illetve hogy vallási hagyományaik – így Sirin *mama* imádata – részét képezték-e a kultúrának nevezett fogalomkörnek. A szóban forgó könyv szerkesztői ugyanis a kötet nyolcadik és kilencedik fejezetében tárgyalták ugyan a sibe kultúrát: az előbbi fejezeten belül a „szocialista kultúra” kiépítésének lehetőségét és egyes fázisait taglalták, mint például az oktatás és az egészségügy fejlesztésének kérdését; az utóbbi fejezeten belül pedig az olyan népszokásokat ismertették, mint a házasságkötési és a temetkezési szokások, a fontosabb ünnepek vagy a népviselet (ZHONGGUO KEXUEYUAN MINZU YANJIUSUO – XINJIANG SHAOSHU MINZU SHEHUI LISHI DIAOCHA ZUBIAN szerk., 1963, 82–115.). De arról, hogy a vallás bármely aspektusa jelen lett volna a sibék életében, a kötet szerkesztői nem írtak – helyette a múltba száműzték a sibék vallási hiedelmeit.

Merthogy a kötet második fejezetében, amelyet a szerkesztők az – idézem szó szerinti fordításban – „ősi sibék” ismertetésének szenteltek, mégiscsak felbukkan a sibék vallásának, vallási hiedelmeinek egy apró szelete. A szerkesztők ezt a fejezetet három nagyobb részre osztották: az első alfejezet a sibék eredetét, a második a sibék 16. század vége előtti körülményeit, a harmadik a sibék 16. század vége utáni történetét tárgyalja, egészen a 19. század derekáig (ZHONGGUO KEXUEYUAN MINZU YANJIUSUO – XINJIANG SHAOSHU MINZU SHEHUI LISHI DIAOCHA ZUBIAN szerk., 1963, 6–19.).¹¹ A második alfejezeten belül az alábbi sorok olvashatók:

„Az ősi sibék a termelés színvonalának alacsony mivolta és a legkülönfélébb, megmagyarázhatatlan[*nak tűnő*]¹² természeti jelenségek miatt tisztelték és hitték az istenségeket.

Egykoron a sibék »Sirin *mamának*»¹³ és »Harikannak«¹⁴ áldoztak. »Sirin *mama*« az otthon nyugalmaért és a [család]tagok számára virágzásáért [felelős] istenség. [Sirin *mamát*] egy nagyjából két *zhang*¹⁴ hosszú kötélből készítették el, amelyre kis íjakat és nyilakat, aprócska csizmákat, tegez, bölcsőt, bronzpénzeket, vászondarabokat és apró csontdarabokat fűztek fel (*1. kép*). [Mindezt] egy papírból készített zsákba csomagolták, és az év nagy részében a házon belül, az északnyugati sarokba akasztva tartották (*2–3. képek*). Valahányszor beköszöntött a holdújév, [Sirin *mama* kötelét] a zsákból elővették, és az északnyugati sarokból a délkeleti sarokba húzva átlósan kifeszítették; füstölőáldozatot mutattak be neki, és leborultak előtte. [Majd] a második holdhónap második napjához érkezvén [a kötelet]

¹¹ Annak, hogy az adott fejezeten belül a sibék történelmének fordulópontjaként a 16. század vége lett kijelölve, nagyon egyszerű oka van: a sibékről szóló első írásos feljegyzések ebből a korból, egészen pontosan 1593-ból maradtak ránk. Ennél korábról nincs írásos anyag a sibékre vonatkozóan.

¹² A fordításokat a könnyebb olvashatóság miatt itt és a további idézetekben kapcsos zárójelbe foglalt kiegészítésekkel láttam el.

¹³ Az ebben és a később idézett szövegekben idézőjelbe tett tulajdonnevek az eredeti, kínai nyelvű szövegben is idézőjelbe foglaltak.

¹⁴ Kínai mértékegység; 1 *zhang* = 3,33 méter.

visszahelyezték a papírból készült zsákba, és eredeti helyére akasztották. A dolgok elkészítéséhez, amelyekből »Sirin *mama*« készült, olyan falubéli háztartást kellett keresni, amely sok tagot számlált, és generációit tekintve teljes volt; s mindezekon felül is olyan embert kellett felkérni [Sirin *mama* kötelének] elkészítésére, aki egy népes, gyermekektől s unokáktól hemzseggő család legidősebb tagja volt. Mindez azért [történt], hogy feljegyezzék egy adott család nemzedékeinek számát, a családtagok számát, [és azon felül] a fiú- és leánygyermek számát; továbbá feltehetően az [volt mindennek a célja], hogy egy istenség védelmezze az utódokat és a békességet. [Ha] egy új nemzedékkel bővült [a család], akkor egy csontot kellett [Sirin *mama* kötelére] akasztani; ha fiúgyermek született, akkor egy íjat, ha leány, akkor pedig vászondarabot [kellett felfűzni]. Így »Sirin *mama*« ellátta a család funkcióját is.

»Harikan« a jószágokat védelmező istenség. [...] Régen a sibék a ház külső déli oldalának nyugatra eső részére szögeltek fel egy deszkalapot, azon gyűjtöttek füstölőt, »Harikannak« áldozva (4–5. képek). [...]

Mindezekon felül a sibék hisznek még a samanizmusban, a lámaizmusban [...] stb.» (ZHONGGUO KEXUEYUAN MINZU YANJIUSUO – XINJIANG SHAOSHU MINZU SHEHUI LISHI DIAOCHA ZUBIAN szerk., 1963, 9–10.)



1. kép A képen látható Sirin *mama* kötelét 150 éve készítették az északkeleti Liaoning tartományban. A kötelet ma már kibontani nem lehet, de az arra fűzött kis bölcsők, íjak és nyilak, rézpénzek és vászondarabok így is jól kivehetők. (A szerző felvétele; Kína, Liaoning, 2012.)



2–3. képek A bal oldali fotón a Sirin *mama* kötélét az év nagy részében rejtő papírzacskó látható. A zacskót a ház lakói a ház nyugati szobájának északnyugati sarkába akasztották. A jobb oldali fotó egy másik ház nyugati szobájának északnyugati sarka mellé felszögelt deszkalapot ábrázolja. A képen látható öregember ott, azon a deszkalapon őrzi Sirin *mama* kötélét. A szoba nyugati oldalára szögelt deszkalapon elhelyezett fadoboz a család genealógiáját rejt. A ház lakói a fadoboz alá szerelt üveglapon az ősök tiszteletére meggyújtott füstölőket tartják.

(A szerző felvételei; Kína, Liaoning, 2012.)

E fenti szövegrészlet alapján valószínűsíthető, hogy Sirin *mama* és Harikan egymást kiegészítő istenségek voltak: egyikük a házban, az emberek által lakott térben, másikuk odakint, az emberek által lakott téren kívül „élt” – amely felosztás nem szokatlan az ázsiai népek által tisztelt istenségek panteonjában (lásd pl. VARGYAS, 2008, 107.). Sirin *mama* legfőbb funkciója – az idézett szöveg szerint – a sibe társadalomszervezet funkcionális alapegységének, az apaági ágazatnak, a *gargannak* a fenntartásában rejlett. Az exogám, szolidáris, kimutatható leszármazáson alapuló ágazatok rituális szempontból nem mások, mint közös halottakkal és már divinizált ősökkel rendelkező csoportok, amelyek közösen rendezik meg őseikhez kapcsolódó szertartásaikat. Sirin *mama* ennek az egy közös őstől leszármazott emberi csoport egységének és összetartozásának volt a szimbóluma, és nem véletlen az sem, hogy mikor mutattak be neki áldozatot: a Sirin *mamát* jelképező kötél kifeszítése ugyanis egybeesett a holdújévi ünneppel, amikor is a sibek ágazati gyűléseiket tartották. Az ágazatok vezetői ekkor vették számba az ágazat tagjainak jó és rossz cselekedeteit, osztották ki a dicséreteket, jutalmakat vagy büntetéseket, vették számba az ágazat anyagi helyzetét, és vitatták meg a jövő évi teendőket. Éppen ezért ezek a gyűlések kiváló alkalmat adtak arra, hogy a Sirin *mama* előtt bemu-

tatott szertartás során – köszönhetően a kötélre aggatott apró tárgyaknak – az ágazatok tagjai felidéznek és emlékeztetnek múltjukat, megerősítve ezzel együvé tartozásuk érzését. Ezért is olvashatjuk a kiemelt idézetben, hogy Sirin *mama* ellátta a család funkcióját is, mintegy fizikai reprezentációját képezve az identitásnak (vö. SMITH, 2006, 48.).



4–5. képek A bal oldali fotón egy Északkelet-Kínában őrzött, Harikant megjelenítő vászondarab látható. A jobb oldali fotó Északnyugat-Kínában készült, a Chabuča'er Sibe Autonóm Járás legrégebbi, mintegy száz éve épült házáról. A ház déli oldalán nyugatra eső részén, az ablak mellett a Harikant rejtő fadoboz látható, alatta a füstölőáldozat bemutatását szolgáló deszkalappal. (A szerző felvételei; Kína, Liaoning és Xinjiang, 2012.)

A kérdés azonban felmerül: 1963-ban, a kötet megjelenésekor már tényleg csak múlt időben lehetett beszélni a sibék Sirin *mamába* vetett hitéről? Hiszen a szöveg ezt sugallja, és erre utal az is, hogy az adott fejezet az „ősi sibék” ismertetésén belül kapott helyet. Egyedül az idézett szöveg utolsó bekezdése az, ami miatt az idővel való manipuláció gondolata felmerülhet – idézem ismét: „a sibék *hisznek még* a samanizmusban, a lámaizmusban [...] stb.”. Itt, ebben a mondatban, az „ősi sibék” vallásáról írt beszámoló utolsó bekezdésében a múlt időnek semmi jele nem mutatkozik. Mindennek okát a KKP valláspolitikájában érdemes keresni.

Mao Zedong, miután 1949-ben hatalomra juttatta a KKP-ot, valamennyi kínai etnikum számára egyenlőséget hirdetett meg, az autonómia lehetőségével egyetemben. Ezen felül ígéretet tett arra is, hogy valamennyi etnikum megőrizheti vagy megreformálhatja hagyományait, szokásait és vallásos hiedelmeit. Az azonban nem volt nyilvánvaló, hogy a KKP ideológusai pontosan mit értettek megőrizhető vagy megreformálható „vallásos hiedelmek” (kín. *zongjiao xinyang*) alatt.

A probléma gyökere a kínai „vallás” (kín. *zongjiao*) és „babona” (*mixin*) fogalmak megkülönböztetésének, kategorizálásának problematikájából eredt. Az adott terminusok nyugati koncepciók nyomán megalkotott értelmezései az 1900-as évek elején, japán közvetítéssel terjedtek el Kínában. A Meidzsi-restauráció idején (1868) japán fordítók és gondolkodók tucatjai fáradoztak a nyugatról beáramló eszmék értelmezésén és saját nyelvükre való átültetésén, illetve társadalmuk fejlődésének szolgálatába állításán. A 20. század eleji, modernizációt hirdető kínai értelmiség színe-java az ő munkáikat tekintette mérvadónak. Ez alól a KKP ideológusai sem képeztek kivételt, akik a legkülönfélébb hiedelemrendszerekre alkalmazott gyűjtőfogalomnak nem a „vallást”, hanem a „babonát” tették meg, három nagy csoportot különböztetve meg: az „egyszerű babonákat” (kín. *yiban mixin*), amelyek közé az őskultuszhoz kapcsolódó, családokon belül gyakorolt szokásokat sorolták; a „feudális babonákat” (kín. *fengjian mixin*), mint például az ördögűzést vagy a geomanciát, és a „vallási babonákat” (kín. *zongjiao mixin*) (ANAGNOST, 1987, 43–44.).

Valláspolitikai gyakorlatában azonban a KKP éles határt húzott a legálisnak ítélt „vallások” és az illegálisnak tekintett „babonák” közé – tovább növelve az adott fogalmak értelmezése körüli zűrzavart: csak a „vallási babonák” kategóriájába sorolt tételes vallásokat – vagyis a buddhizmust, a taoizmust, az iszlámot, a protestantizmust és a katolicizmust – tekintette hivatalosan „vallásnak”. Ennek megfelelően az 1950-ben felállított Vallásügyi Hivatal (a mai Vallásügyi Hatóság) is csak az öt intézményes vallás híveinek ellenőrzéséért felelt. Ezzel szemben az első két kategória hívei hivatalosan nem minősültek „vallásosnak”. Ugyanakkor, mivel az e kategóriákba sorolt „babonák” voltak azok, amelyek gyakorlatilag az egész falusi népesség életét átszöve az etnikus tudat elsődleges hordozói voltak, a „tudományosságot” hirdető KKP bennük látta manifesztálódni politikai hatalmának egyik legnagyobb ellenségét. Ez volt az oka annak is, hogy ezen „babonák” ellenőrzése nem a Vallásügyi Hivatal, hanem a közbiztonsági hivatalok feladatköre volt (SALÁT, 2000, 144.).

Az olyan leszármazási és vallási közösségek tehát, mint a sibéké, mindennél nagyobb fenyegetést jelentettek a KKP politikai hatalmának legitimációja szempontjából, ami miatt a KKP ideológusainak az őskultuszt – és annak valamennyi megjelenési formáját – felszámolni igyekvő törekvése őket sem kímélte. Ez lehet az oka annak, hogy a sibék Sirin *mamá*-ba vetett hite is csupán a sibék múltjának részeként jelenhetett meg történelmük első, hivatalos verziójában.

Sirin *mama* a sibék „kulturális forradalom” után írt történelmében

Az etnikumok énképét pusztító hullám a „kulturális forradalom” (1966–1976) során tetőzött Kínában; akkor, amikor a kommunista rezsim hadjáratot indított az úgynevezett „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 a kínai etnikumok énképének fogódzója lehetett volna. Így a „kulturális forradalom” fékezhetetlennek tűnő erővel sodorta magával Kína etnikumait egy olyan nemzeti egység

felé, amelyben az etnikus identitások végleg feloldódni látszottak. A társadalom radikális átalakítását támogatók csoportja ugyanis pusztulásra ítelt minden, a rokonságelvű társadalmakhoz utolsó szállként füződő tárgyi emléket, emlékezethordozót – az ősöknek emelt templomokkal és a genealógiák minden formájával egyetemben (SVENSSON, 2016, 39.).

A kulturális örökség megőrzéséről és általánosságban véve a kultúráról való gondolkodásban csak a „kulturális forradalom” után következett be változás.¹⁵ Mindebben igen nagy szerepet játszott a Nyugat, ahonnan a világörökség fogalma – a globalizáció kiteljesedésével és az emlékezetéről alkotott elméletek térnyerésével párhuzamosan – elindult hódító útjára (HARTOG, 2006, 16–17.). A világ természeti és kulturális örökségének védelmét célul kitűző egyezményt (ang. *Convention Concerning the Protection of the World Cultural and Natural Heritage*; röviden: *World Heritage Convention*; a továbbiakban: WHC) az UNESCO 1972-ben adoptálta,¹⁶ és valamivel több, mint egy évtizeddel később, 1985-ben Kína is ratifikálta azt. A „kulturális relikvia” és a „kulturális örökség” terminusok használata azonban még mindig következtelen maradt, és az iratokban, amelyek a kulturális megőrzés kérdését feszegették, továbbra is a „kulturális relikvia” maradt a hivatalos terminus. Bár fontos hozzátenni, hogy az örökség terminus kulturális dimenzióba helyezése nemcsak Kínában, hanem Nyugaton is viszonylag új jelenségnek tekinthető (vö. TUNBRIDGE – ASWORTH, 1996, 2–3.; LOWENTHAL, 1998, 4–5.).

A kulturális örökségről való gondolkodásnak ebben az egészen 2005-ig elhúzódó átmeneti szakaszában a kínai kormányzat által vezérelt szocialista modernizációt leginkább a patriotizmus és az internacionalizmus eszméjével lehetne jellemezni. A „kulturális forradalom” kaotikus évtizede után a kormányzat különösen nagy figyelmet fordított a kulturális hagyományok újjáélesztésének, de a fejlesztések a kultúrára vonatkozóan valójában nem jelentettek mást, mint a szocializmus építését és a haza iránti elkötelezettség megerősítését – amiből a parasztemberekől kezdve a munkásokon, katonákon és kádereken keresztül az értelmiséggel bezárólag mindenkinek ki kellett vennie a részét (BAI, 1986, 16–26.).

A hazaszeretet égisze alatt kezdődött meg a kínai etnikumok történelmének újraírása is. 1979-ben az Állami Nemzetiségi Ügyek Bizottsága – amelynek feladata a központi kormányzat és az etnikumok közötti együttműködés összehangolása volt – döntötte el, hogy folytatni kell az 1950-es években megkezdett és a forradalom alatt beszüntetett történettudományi munkák megírását. Ennek eredményeként született meg a sibék hivatalos történetének második, újraírt változata *Xibozu jianshi* [*A sibe nemzetiség rövid*

¹⁵ E tekintetben kulcsfontosságú jelentőséggel bírt a KKP 11. kongresszusának 3. plenáris ülése, amelyre 1978. december 18–22. között került sor Pekingben. Ez a plenáris ülés a politikai élet fordulópontja volt: a KKP vezetői ezen az ülésen fogadták el Deng Xiaoping realista politikai irányvonalát, a figyelem középpontjába a gazdasági építómunkát helyezve (POLONYI, 1994, 244–245.). A „reform és nyitás” politikájának meghirdetésével – elvben – új korszak vette kezdetét Kínában: az úgynevezett „sajátosan kínai színezetű szocializmus” kiépítésnek korszaka, amelynek kiteljesítése mind a mai napig tart (CHEN, 2010, 18.).

¹⁶ Ezzel – az egyezmény univerzalizmuson alapuló ideája és a szervezet globális bürokratikus apparátusa miatt – az UNESCO a legfőbb globalizáló aktorok egyikévé lépett elő (BORTOLOTTI, 2010, 97–98.).

története] címen, 1986-ban – többek között annak a Xiao Funak köszönhetően, aki már az első, 1963-as könyv megírásában is részt vett. A kötet szerkesztőségének elsődleges célja az volt, hogy minden korábbinál pontosabb képet fessenek a sibék történelméről, beleértve a *xianbeiektől*¹⁷ való leszármazás elméletét is. Majd a sibék történelmének ebben az egyre teljesebbé kreált képében kellett megkeresniük a sibék hazaszeretétét bizonyító pontokat.

A történetírásnak ebben a „poszt-maoista” korszakában mind több, népszerű vallási gyakorlat – amelyeket korábban illegális, nem vallásos „babonáknak” tituláltak – nyert besorolást a buddhizmus vagy éppen a taoizmus rendszerébe, illetve élvezett minden korábbinál nagyobb legitimitációt (KIPNIS, 2001, 36.). Így már talán nem is olyan meglepő, hogy a sibék „hivatalos” történetének ebben az újabb, 1986-os változatában („XIBOZU JIANSHI” BIANXIEZU (szerk.), 1986) már külön fejezet szól a sibék vallásáról – pontosabban „vallási hiedelmeiről” (kín. *zongjiao xinyang*), hogy a pontos szóhasználattal éljek, jelezve: ez az a fogalom, amit hatalomra jutásakor a KKP a kínai etnikumok „megőrizhető” és „megreformálható” értékei közé sorolt. Igaz, a „vallási hiedelmeket” ebben a kötetben még élesen elkülönítették a sibék kultúrájától (úgy mint nyelvtől, oktatásától, irodalmától, illetve művészetétől) és szokásaitól (mint például a temetkezési- és házasságkötési szokásoktól, az ünnepnapoktól vagy a tabuktól), amelyeket szintén két, külön fejezetben ismertettek („XIBOZU JIANSHI” BIANXIEZU szerk., 1986, 96–120., 135–138.).

A kötet „vallási hiedelmeket” tárgyaló fejezetén belül – szemben a korábbi, 1963-as kiadással – a sibék legkülönfélébb vallási hagyományairól lehet olvasni. Ezekben belül Sirin *mama* imádata ismét kiemelt helyet kapott; a leírtakat szó szerint idézem:

„A sibék különösen tisztelik az ősokeket. Az ősök tisztelete felülmúlja a samanizmusba, a lámaizmusba és valamennyi más istenségbe vetett hitet. A sibék férfi és női ősokeknak] áldoznak. A női ősoke neve »Sirin *mama*« [...].

Sirin *mama* [nevét] az északkeleti sibék között »Zisun *mamaként*« fordították le kínai nyelvre. Ennek jelentése, hogy [csak] ha van női ősoke, az utódok [akkor] képesek szakadatlan sokasodni, nemzedékről nemzedékre alászállni. Sirin *mamát* egy két *zhang* hosszúságú selyemkötél jelképezi, amelyre kis íjakat és nyilakat, aprócska csizmákat, tegez, bölcsőt, bronzpénzeket, vászondarabokat, csontdarabokat, falapátot, favillát fűznek fel. Mindezekből a csont a generációk számát jelképezi; ha egy új generáció születik, egy csontot kell [Sirin *mama* kötéltelére] fűzni. A kis íjak és nyilak a fiúgyermek jelképei; ha fiúgyermek születik, két csont közé íjcskát és nyilacska kell akasztani. A vászoncsík a leánygyermek jelképe; egy generáción belül ahány leánygyermek van, annyi vászondarabot kell [a kötéltre] fűzni. A bölcső, a kiscsizma stb. az utódok sokaságát hivatottak jelképezni; a tegez [annak kívánalmát] fejezi ki, hogy a fiúgyermek felcseperedvén kiváló vadásszá váljék; a bronzpénz a család gazdagságára utal; a falapát, a vászondarab stb. a gazdag termés jelképei.

¹⁷ A mai Kelet-Mongólia és Mandzsúria vidékén élt nomád nép, amely döntő szerepet játszott Kína történelmének alakulásában (GERNET, 2001, 153–156.).

Sirin *mamának* a nyugati szoba északnyugati sarkában áldoznak. [Az öt jelképező kötelet] az év nagy részében egy papírból készült zsákba csomagolják; és az északnyugati sarokba akasztva tartják. Valahányszor beköszönt az év utolsó estéje, [a kötelet] a zsákból előveszik, és az északnyugati sarokból a délkeleti sarokba húzva átlósan kifeszítik; füstölőáldozatot mutatnak be neki, és leborulnak előtte. [Majd] a második holdhónap második napjához érkezvén visszahelyezik [Sirin *mamát*] a papírból készült zsákba, és eredeti helyére akasztják. Mivel a házon belüli munka az asszonyok dolga, ezért a szobán belül kell az áldozatot bemutatni. Mindez a matriarchális társadalom maradványa. [...]

Sirin *mama* egy másik funkciója, hogy feljegyezze az adott család generációinak, családtagjainak, fiú- és leánygyermekének számát, ami megfelel a családja funkciójának. [...]

A sibék ősök tiszteléséhez [fűződő] szokása a *xianbei* emberektől eredeztethető. Az idő előrehaladtával az emberek szemében a vallások jelentősége mindinkább elhalványult, de az ősökre irányuló tisztelet mindmáig fennmaradt” („XIBOZU JIANSI” BIANXIEZU szerk., 1986, 137–138.).

A fenti sorokat olvasva könnyen belátható, hogy a Sirin *mamáról* írt jellemzés nagy vonalakban megegyezik az 1963-ban közölt szöveggel – legalábbis, ami a Sirin *mamát* jelképező selyemzsinór leírását illeti. Sirin *mama* funkciója azonban egy igen jelentős tartalommal bővül: Sirin *mama* itt, az 1986-os szövegben már nem egyszerűen a gyermekek és unokák védelmezőjeként, illetve a családfák írásjegyek nélküli változataként, hanem egyenesen a sibék egy, közös „női őseként” bukkan fel – akitől függ, és akinek köszönhető a sibék fennmaradása. Ennél is nagyobb jelentőséggel bíró változás a Sirin *mamáról* 1963-ban közzétett szövegtörödékhöz képest annak elhíntése, hogy a sibék Sirin *mamához* fűződő hite egyenesen a sibék feltételezett őseitől, a *xianbeiektől* eredeztethető, és hogy ez a hit – az őskultusz szerves részeként – még a kötet megjelenésekor (1986) is töretlenül élt a sibék körében. Hiszen e hagyomány múlt idejűségére vonatkozó utalások itt, ebben a szövegtörödékekben, eltűnnek.

E változás oka a kínai nemzet egységes és hivatalos történelmét kreáló ideológusok kívánalmának kiszolgálásában rejlett, ami valamennyi „hivatalos” történetírótól etnikumuk történelmének minél korábbi időkre való visszavezetését és hagyományaik folytonossá tételét követelte meg. Az e követelmények mentén íródtó történelemnek volt köszönhető, hogy Sirin *mama* alakja az egymástól elszakított sibék egységének szimbólumaként léphetett elő: az általa megrajzolt leszármazás-történet ugyanis alkalmasnak bizonyult arra, hogy – a sibék két nagy csoportját jellemző, áthidalhatatlannak tűnő nyelvi és kulturális különbözőségekre dacára – segítse a sibék közös identitásának megfogalmazását.

A Sirin *mamába* vetett hit „hivatalos” történetírásban megfestett képénél azonban a valóság sokkal összetettebb volt. Legalábbis ezt támasztják alá a „hivatalos” történetíróktól függetlenül, de azokkal olykor együttműködő „lokális” történetírók munkái, illetve az 1980-as évek második felétől közreadott néprajztudományi kutatások eredményei is. Ezeket keresztül követhető nyomon a Sirin *mamába* vetett hitről, mint örökségről való gondolkodás alakulása is.

Babonából szellemi kulturális örökség: az örökséggé válás történeti iróniája

A sibék „hivatalos” történetének 1963-as és 1986-os kiadásait 2008-ban egy újabb, harmadik kiadás követte. Ebben, kis változtatásokkal, így írnak Sirin *mamáról*:

„A sibék különösen tisztelik őseiket, és ennek hosszú története van. Az ősök tisztelete felülmúlja a samanizmusba, a tibeti buddhizmusba és valamennyi más istenségbe vetett hitet. A sibék, függetlenül attól, hogy nagy vagy kis családról van-e szó, mind áldoznak Sirin *mamának* [...].

Sirin *mama* nevét az északkeleti sibék között »Zisun *mamaként*« fordították le kínai nyelvre. Ennek jelentése, hogy [csak] ha van női ő, az utódok [akkor] képesek szakadatlan sokasodni, nemzedékről nemzedékre alászállni. [Mindez] ugyancsak magába foglalja az otthon nyugalmának és a [család]tagok sokaságának jelentését. [...]

Miután lett írás, a családfa átvette Sirin *mama* funkcióját. A sibék akkortól tekintenek úgy Sirin *mamára*, mint az utódokat védelmező istenségre.

A dolgok elkészítéséhez, amelyekből Sirin *mama* készül, olyan falubéli háztartást kell felkeresni, amely sok tagot számlál, és generációit tekintve teljes; s mindezekon felül is olyan embert kell felkérni [Sirin *mama*] elkészítésére, aki egy gyermekektől s unokáktól hemzsegő család legidősebb tagja. Sirin *mama* elkészítésekor ünnepélyes szertartást kell rendezni, disznót, birkát kell ölni, s a nemzetség valamennyi tagját meg kell kérni, hogy az áldozatbemutató után [együtt] üljék meg a tort [...].” („XIBOZU JIANSHI” BIANXIEZU – „XIBOZU JIANSHI” XIUDINGBEN BIANXIEZU szerk., 2008, 194–196.).

A sorokat olvasva egyértelművé válik, hogy Sirin *mama* imádatának „hivatalos” történetírásban megfestett képe mit sem változott az 1986-ban közölt verzióhoz képest. Igen jelentős eltérés mutatkozik ugyanakkor az adott szövegrészlet közlésének tartalmi besorolása tekintetében: hiszen amíg az 1963-as kiadásban a szerkesztők egyetlen fejezetet sem szenteltek a vallások ismertetésének, az 1986-os kiadásban pedig a „vallási hiedelmekről” szóló rész önálló fejezetként szerepelt, addig itt, a 2008-as verzióban a sibék „vallási hiedelméről” szóló alfejezet – és azon belül az ősök, illetve Sirin *mama* tisztelete – már a *Xibozu de wenhua* [*A sibe nemzetiség kultúrája*] című fejezetben került besorolásra. Ez a változtatás pedig sokkal fontosabb, mint amilyennek első olvasatra tűnik: jelképe annak a fordulatnak, amelynek eredményeképpen a sibék vallási hagyományai kultúrájuk szerves részeként, Sirin *mamába* vetett hitük pedig a társadalomra káros „babonából” örökséggé léphetett elő.

E folyamat állomásai azonban a sibék 20. századi „hivatalos” történetírásában rejtve maradnak. Nem úgy azokban a „lokális” történetírók által írt munkákban, amelyek az 1980-as évek második felétől láttak napvilágot. Mind közül is kiemelkedő jelentőséggel bír az a könyv, amelyből a Sirin *mama* imádatáról szóló, utolsóként idézett, „hivatalos” történetírói verzió összeállítói is merítettek: a Sirin *mamának* bemutatandó állatáldozatról ugyanis az 1988-ban kiadott *Shenyang xibozu zhi* [*A shenyangi sibék krónikája*] című könyvben írtak először.

Ez a könyv tehát két évvel a sibék „hivatalos” történetének második kiadása után jelent meg, és a könyvet kiadó szerkesztőbizottságnak tagja volt egy Han Qikun nevű amatőr történetíró is. Han Qikun bizonyíthatóan már az 1950-es évek végétől, vagyis egészen a kezdeti lépésektől kezdve segítette a sibék „hivatalos” történetének megírásán dolgozó kutatókat, miközben szülőföldjén, az északkeleti Shenyang városban maga is lokális történetíróként vált ismertté. Nem véletlen hát, hogy az általa (is) szerkesztett 1988-as kötetben és a sibék „hivatalos” történetét ismertető munkákban olyan sok az átfedés. Ugyanakkor a *Shenyang xibozu zhi* [*A shenyangi sibék krónikája*] című könyvnek már csak abban a rövid részletében is, ami a sibék Sirin *mamába* vetett hitét tárgyalja, számos olyan eltérés található a „hivatalos” történetírói munkákban közölt leírásokhoz képest, amelyek felett nem hunyhatunk szemet. Példaként idézem az alábbi részletet:

„A múltban a sibék, függetlenül attól, hogy nagy vagy kis családról van-e szó, mind áldoztak Sirin *mamának* [...]. Mindez a klánrendszer maradványa [...]. A felszabadulás után [1949] a sibék még mindig mutattak be áldozatot [Sirin *mamának*]. A kulturális forradalom idején Sirin *mamát* a »négy réginek« titulóval volt, hogy elégették, de vannak, akik megőrizték és továbbadták ezt a nemzetiségi kulturális örökséget” (SHENYANG SHI MINWEI MINZU ZHI BIANZUAN BANGONGSHI, 1988, 80–82.).

A fenti idézetet a korábbi „hivatalos” történetírói verziókkal összevetve azonnal szembetűnik, hogy a *Shenyang xibozu zhi* [*A shenyangi sibék krónikája*] című könyv és a sibékről írt „hivatalos” történeti munkák ellentétes képet festenek a sibék Sirin *mamába* vetett hitének meglétéről. Hiszen a sibék „hivatalos” történetének 1963-as kiadása tagadta, 1986-os és 2008-as kiadásai pedig egyenesen az időtlenségbe vetették Sirin *mama* imádatát. A „hivatalos” történetírók így tették a sibék vallásának ezt a szeletét alkalmassá arra, hogy a sibék „ösiségét”, és ezzel együtt a nemzet folytonosságát hirdessék. Ezzel szemben a *Shenyang xibozu zhi* [*A shenyangi sibék krónikája*] nem hallgatta el a tényt, hogy a Sirin *mamához* fűződő szokások megőrzésének lehetősége mindig is történelmi események függvénye volt, és hogy e hagyomány nem maradt fenn mindenütt töretlenül. Külön figyelmet érdemel továbbá, hogy ebben a könyvben már akkor a nemzeti „kulturális örökség” részeként beszéltek Sirin *mama* imádatáról – jelezve, hogy a „kulturális relikviáról” és „kulturális örökségről” való diskurzus foglalkoztatta a sibe „lokális” történetírókat is.

A „hivatalos” történetírásban a Sirin *mama* imádatáról megrajzolt töretlenséget cáfolják egy 2010-ben kiadott kétkötetes könyvben írtak is. Ezt a könyvet *Zhongguo xiboren* [*A kínai sibe emberek*] címen adták ki, és egyik főszerkesztője éppen az a Han Qikun volt, aki a *Shenyang xibozu zhi* [*A shenyangi sibék krónikája*] című könyv szerkesztésében is részt vett. E könyvben, a mintegy száz oldalt kitevő, „társadalmi vizsgálatoknak” szentelt fejezetben belül elszórtan találhatunk információkat arról, hogy a 20. században milyen formában élt, élhetett a sibék között Sirin *mama* tisztelete. Példaként csak egy rövid történet fordítását közlöm, amelyet a társadalmi vizsgálatban részt vevő kutatók az északkeleti sibék körében gyűjtöttek:

„Gyermekkoromban gyakorta hallottam, amint dédszüleim azt mondogatják, hogy Sirin *mama* a gyermekeket védő [istenség]. Egykoron, szülőföldünkön, az őseink vadászatból éltek, s mikor a felnőttek a hegyekbe mentek vadászni, a gyermekeket bőrszákba helyezve a faágra aggatták, és Sirin *mamát* hívták rájuk vigyázni [...]” (NA – HAN, 2010, 33.).

Ez a rövid történet arról árulkodik, hogy – legalábbis északkeleten – a 20. század végéhez közeledve a sibék Sirin *mamába* vetett hite sokkal inkább volt az emlékezet, semmint a tényleges vallásgyakorlat része volt. Ezt támasztja alá az a néprajztudományi tanulmány is, amelyet a sibék egyik legismertebb néprajztudósa, He Ling publikált 2009-ben a *Xibozu wenhua jingcui* [*A sibe nemzetiség kultúrájának esszenciája*] című tanulmánykötetben.

He Ling tanulmányát *Xibozu minjian xinyang wenhua* [*A sibe néphit kultúrája*] címen adta közre, és ez a cím már önmagában is figyelmet érdemel – leginkább a címben olvasható „néphit kultúrája” kifejezés használata miatt. E tanulmányában He Ling a Qing-dinasztiabeli (1644–1911) sibék néphitének bemutatásakor említi először Sirin *mamát*. Az általa itt leírtak nagy vonalakban megegyeznek a fentebb hozott idézetek tartalmával. Sőt, a szerző forrásként hivatkozik a *Shenyang xibozu zhi* [*A shenyangi sibék krónikája*] című, 1988-ban kiadott könyvre is. Ezzel a forrással összhangban He Ling szembehelyezkedik a sibék „hivatalos” történetében írtakkal, és a sibék Sirin *mamába* vetett hitét kiszakítja az időtlenségből. Arról ír, hogy a Qing-korban még mind az északkeleti, mind az északnyugati sibék áldoztak Sirin *mamának*, és hogy Sirin *mama* imádata még élt a Kínai Népköztársaság kikiáltásának idején is (HE, 2009, 255–256.). Csakhogy – ahogyan He Ling írja – a „kulturális forradalom” mérhetetlen pusztítást végzett minden téren – és éppen itt, a nem is olyan távoli múlt eseményeivel kapcsolatban kerül előtérbe a „néphit kultúrája” fogalom. He Ling a következőket írja:

„A nemzetiségek néphitének kultúrája éppen olyan, mint bármely más, nemzeti-ségi jellemzővel bíró kultúra; megvan a maga jellegzetessége, mint például történeti jellege, ősi jellege [...]. Ami a jelenkori sibék néphitének kultúráját illeti, úgy is mondhatjuk, hogy [...] elveszítette rendszerezettségét és teljességét, és csak az adott kultúra ága és levelei maradtak meg” (HE, 2009, 259., 262.).

Hiába követte tehát a „kulturális forradalmat” kulturális rehabilitáció – írja a fentiekkel kapcsolatban He Ling –, volt, amit már nem lehetett megmenteni. He Ling ezzel magyarázza azt is, hogy a Sirin *mamáról* folytatott kutatások egyike sem nyújt, nyújthat teljes képet Sirin *mama* imádatáról. Az általa szavakba öntött gondolatok tanulmányom szempontjából mindennél fontosabbak: arról tanúskodnak, hogy a 20. század végén Sirin *mama* imádata a „néphit kultúrája” fogalom égisze alatt éppen vallási tartalmától megfosztott örökségként élhetett csak tovább – mint egy ágaitól és leveleitől lecupaszított fa, amelynek törzsét a tűzbe vetették.

Mindezzel szoros összefüggésben fontos megjegyezni, hogy éppen az új évezred elején, egészen pontosan 2000-ben jelent meg a hivatalos dokumentumok címében, illetve

a hivatalok nevében a „kulturális örökég” fogalma (YAN, 2018, 45.), jelezve, hogy a kulturális megőrzéssel kapcsolatos hivatalos terminus a „kulturális relikvia” helyett a „kulturális örökség” lett. 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 (vö. CAO, 2007, 4–5.): a kulturális örökségről folytatott diskurzus eszerint lassanként olyan irányba haladt, ami megfordította a kultúra felhasználásának és a kultúra megőrzésének elsődlegességéről folytatott gondolkodást (vö. HUO, 2016, 499.; YAN, 2018, 31.).

De hogy valóban megtörtént-e az a fordulat, amelyet a kínai szakirodalom a „kulturális örökség” fogalom terminológiai elfogadásának tulajdonít, kétségbe vonható. Ennek ugyanis ellentmondani látszik az a tény, hogy a kulturális örökség megőrzésének fő célja, a nemzetépítő törekvések legitimálása, mit sem változott. Sőt, ironikus módon az univerzálisnak hirdetett világörökség program egyenesen ösztönzi a kínai kormányzatot, hogy – ahogyan azt a korábbi országos, több évtizeden át tartó történetíró program keretében is tette – a programot felhasználva megerősítse a kínai nemzet dicső múltjának és történeti folytonosságának narratíváját (vö. MOLES, 2009, 130.). E törekvések tekintetében pedig a szellemi kulturális örökség fogalom elterjedése sem hozott lényegi változást.

Az ICHC-t az UNESCO 2003-ban ratifikálta, és Kína az elsők között, 2004-ben csatlakozott a programhoz. Mindez új intézmények felállításához¹⁸ és egy újfajta, de az UNESCO által propagált örökség-felfogástól meglehetősen eltérő, a nemzeti kulturális identitást, az etnikus szolidaritást és a társadalmi harmóniát hangsúlyozó örökség-retorika megszületéséhez vezetett. Ez a retorika – amelynek megalkotása nem kis részben az örökségről folytatott párbeszédbe bevont tudós társadalomnak volt köszönhető¹⁹ – az ICHC szellemi kulturális örökségről alkotott, a lokális diverzitást népszerűsítő elképzelését egyenesen eszközként használta és használja mind a mai napig is ahhoz, hogy legitimálja az etnikumok felett gyakorolt (kulturális) kontrollt (YAN, 2018, 80 – 82.).

Mindezek fényében érthetővé válik, hogy Kína új örökség-retorikája miért nem vezetett a különböző kulturális és vallási gyakorlatok toleranciájához – csupán egy újfajta utat nyitott azok menedzseléséhez. Számos tanulmány foglalkozik például a kérdéssel, hogy a turizmus, amelynek fejlesztésében a kulturális örökség program mindennél fontosabb szerepet kapott, hogyan vált a kínai vidék modernizációjának legfőbb eszközévé (lásd pl. SVENSSON, 2016, 41.); vagy hogy a lokális kormányzatok hogyan fedezték fel az ősohöz fűződő örökségekben rejlő tőkét és emelték azokat a hivatalosan védendő (materiális vagy immateriális) örökségek közé, amelynek köszönhetően a vallás mindennél nagyobb üzletággá nőtte ki magát Kínában (CHAU, 2014, 953.). A hivatalos kulturális örökség diskurzus ünnepli például az egyes etnikumok ősök templomai-

¹⁸ Ma a kulturális örökség megőrzésének szempontjából a legfontosabb intézmények a State Administration of Cultural Heritage, a Ministry of Construction és ennek tartományi, városi, körzeti és járási képviselői, a Kulturális Minisztérium és ennek lokális irodái, a Government Offices for Tourism and Religious Affairs, maga a KKP és annak Propagandaosztálya, illetve ennek helyi kirendeltségei (SVENSSON, 2016, 34.).

¹⁹ A témában születő cikkek ugrásszerű növekedésének kielemezését lásd BLUMENFIELD, 2018, 171. A legjelentősebb témák áttekintését lásd SVENSSON – MAAGS, 2018, 11–15.

nak monumentalitását és ősiségét – de sosem az azokhoz fűződő vallási gyakorlatot! A kulturális örökség megőrzéséért felelős hatóságok tehát még mindig úgy tekintik ezeket a helyeket, mint kulturális relikviákat, és nem mint élő kapcsolatot az őshöz (SVENNSON, 2016, 42.).

Sirin *mama* imádatának „metamorfózisa” nem választható el e folyamattól. Sirin *mamának*, hogy a 21. század első évtizedében szellemi kulturális örökségként a kínai nemzeti kultúra részévé váljon, le kellett vetnie „babonákból” szőtt köntösét, és az, hogy élt-e még a belé vetett hit vagy sem, a nemzetet építő hatalmak számára nem volt fontos többé. Csak azok az „ágak” és „levelek” számítottak, amelyek a nemzet ősiségének hirdetésére alkalmasak voltak – mint például azok a szájról szájra hagyományozódó történetek, amelyek számtalan variációja közül az egyik így hangzik:

„Sirin *mama* története» arról mesél nekünk, hogy nagyon, nagyon régen, a Nagy-Hingán-hegy lábánál, Hulunbei'er füves pusztaságán, élt egy törzs. Ők voltak a sibék ősei. Történt egyszer, hogy nyáron, mikor a sibék ősei a hegyekbe mentek vadászni, az öregeket, a fiatalokat és a betegeket ott hagyták, a barlangban. Egy Sirin nevű leányt és az ő *amáját* (apját) bízta meg, hogy vigyázzanak rájuk. Sirin akkortájt 18 éves volt, gyönyörű, okos és bátor. A vadászatra induló emberek már jó néhány napja odavoltak, és még mindig nem tértek haza. Az otthonmaradottak élleme egyre csak fogyott, így, miután Sirin megtanácskozta édesapjával, fogta iját és nyilát, s elindult a hegyre, hogy megkeresse a vadászatra induló embereket. De pont, mikor a hegytetőre ért, kitört a vulkán, s a föld csak úgy rengett; Sirinnek vakon kellett visszabotorkálnia a barlanghoz. Hogy az öregek, az ifjak és a betegek életben maradhassanak, Sirin a barlang közelében nyúlra vadászott, halat és rákot halászott, gyökereket gyűjtött és fakérget szedett. Voltak, akiknek betegsége súlyosbodott, és egymás után hagyták el ezt a világot. Végül Sirinen és édesapján kívül kilenc fiú és kilenc leány maradt életben. Sirinre nehezedett a teher, hogy a 18 gyermeknek édesanyjuk helyett is édesanyja legyen: tiszta szívből óvta valamennyiüket; vadon termő gyümölcsöket gyűjtött nekik, és taníttatta őket az íj használatára. A gyermekek így cseperedtek napról napra. Hogy megvédje életüket és megmenekülhessenek valamennyi bajtól, ami a füves pusztaságban leselkedett rájuk, Sirin – vállalva a számtalan nehézséget – felkereste a Jåde császárt²⁰ is, hogy annak segítségét kérje. A Jåde császár nagyon meghatóta Sirin története, s egy csodás szalagot adott neki, hogy legyőzhesse a démonokat, hogy barlangjukban friss forrás fakadjon, s a barlang környékén virágok, fűvek és fák sarjadjanak. A Nagy-Hingán sűrű erdeje még áthatolhatatlanabb, Hulunbei'er füves pusztasága még dúsabb, még bujább lett. Végül a kilenc fiú- és leánygyermek megmenekült, és az édesapa is életben maradt. Az eső után tisztán ragyogó napon Sirin énekelve és táncolva repült nyugatra, hogy a Jåde császárnak visszaadja a csodás szalagot.

Sirin védelme alatt a gyermekek felnőttek és emberré cseperedtek, családot alapítottak, és a sibék utódai mind többen lettek. Az édesapa 99 éves korában halt meg,

²⁰ A legnagyobb tiszteletnek örvendő kínai taoista istenség.

és mivel Sirin megvédte a sibéket, a Jáde császár lányává fogadta őt, és a »Sirin *mama*« nevet adományozta neki, hogy örökkön örökké a sibe emberekkel együtt éljen, védje sokasodásuk és egészségük, hogy felnőhessenek» („XIBOZU JIANSHI” BIANXIEZU – „XIBOZU JIANSHI” XIUDINGBEN BIANXIEZU szerk., 2008, 150–151.).

Ez a történet, ebben a formában – a sibe népköltészet remekéeként – a sibék „hivatalos” történetének 2008-as kiadásában jelent meg, és a „néphit kultúrájának hajtásaként” annak bizonyítására szolgált, ami a nemzeti történelem írói számára fontos volt: hogy a sibék eredete az ősi *xianbeiek*ig vezethető vissza, hogy az eredetről őrzött tudást a nép megőrizte, és hogy a sibék mindezt Sirin *mamába* vetett hitüknek köszönhetik. Ennek a történetnek azonban létezik egy teljesebb verziója is, ami már jóval korábban, az 1988-ban kiadott „lokális” történetírói munkában, a *Shenyang xibozu zhiben* [A *shenyangi sibék krónikája*] jelent meg először. Ez is ékes bizonyítéka annak az útkeresésnek, amely során a sibék „hivatalos” történetírói az amatőr, „lokális” történetírókkal karöltve igyekeztek megtalálni a számukra oly fontos „babona” elfogadtatásának módját.

Útkeresésük végül sikerrel járt, és ez egyértelműen a sibe tudáselitnek a sibe értelmiség azon csoportjával való együttműködésének volt köszönhető, amely csoport a sibe kulturális örökség menedzselését az új évezredben a kezébe vette. Maga az örökségelit az állam és a társadalom között állva játszik közvetítő szerepet a sibe kulturális örökség megőrzésében, és legbefolyásosabb tagjainak közös jellemzője, hogy társadalmi státuszuk és nyilvánosságra gyakorolt befolyásuk mellett szoros szálak fűzik őket az államapparátushoz (vö. YAO – HAN, 2016, 293–297.). Közéjük tartik Aji Xiaochang és A Su is – az a két ember, akiknek Sirin *mamáról* írt verséből a tanulmányom elején idéztem.

Ahhoz, hogy a sibék Sirin *mama* imádatához fűződő folklórkincsét szellemi kulturális örökséggé nyilvánítsák, a sibe örökségelitnek számos szűrőn kellett keresztüljutatnia terveit, hiszen első körben mindig a lokális kulturális hivatalok döntenek el, hogy mely nevezés érdemes a továbbjuttatásra. Majd, csak ha a Kulturális Minisztérium által felügyelt, a felterjesztést kivizsgáló bizottság is jóváhagyta és szentesítette azt, lehet bármit is kulturális örökségnek nevezni (YAN, 2018, 86.). Ráadásul az örökségesítésre felterjesztett hagyományt meg kell feleltetni a kínai nemzeti szellemi kulturális örökség kritériumainak, vagyis hogy – többek között – az örökségesítendő hagyomány reprezentálja a kínai nemzet kulturális tradícióját és segítse annak folytonossá tételét, referáljon a lokális karakterekre, illetve ösztönözze a kínai nemzeti identitás megerősítését (GENERAL OFFICE OF THE STATE COUNCIL OF PRC, 2009 [2005].).

Végül a lehetőséget, hogy a sibék Sirin *mamáról* írt folklórkincsét szellemi kulturális örökséggé nyilvánítsák, egy He Junyou nevű ember hozta el Aji Xiaochangnak. Ez az ember az északkeleti Liaoning tartomány Shenyang városában született 1924-ben. Elmondása szerint családjukban a mesemondás hagyománya generációról generációra öröklődött, és ő maga nyugdíjas éveiben, 2005-ben kezdte lejegyezni és rendszerezni a sokszor mesélt történeteket. Elmondása szerint mivel akkortájt a faluban, ahol lakott, nagyon nehéz volt papírt beszerezni, lányunokája iskolás füzetét használta; és hogy a füzetlapokkal spóroljon, apró írásával a lapok mindkét oldalát teleírta. Néhány év alatt He Junyou ötvennél is több füzetre való történetet jegyzett le, és egy helybéli tanárem-

ber, Han Hengshun segítségével a kéziratok egy részét be is gépelte. Tevékenységére végül a helyi kulturális központ munkatársai figyeltek fel a kínai szellemi kulturális örökségek felkutatására irányuló terepmunkájuk során. He Junyou ekkor már 83 éves volt (HE – SHENYANG SHI YOHONG QU WENHUAGUAN, 2009, 001–005.).

A He Junyou által mesélt, zömében Sirin *mamáról* szóló mesék rendszerezése és újbóli rögzítése két szakaszban – 2008 és 2009 februárjában – folyt, a Liaoningi Egyetem néprajz szakos munkatársainak bevonásával és Aji Xiaochang közreműködésével. E munkálatok eredményeként született meg a *He Junyou xibozu changpian gushi [He Junyou sibékről szóló történetei]* című könyv 2009-ben, amelynek kiadását követően a Sirin *mamáról* írt folklórkincs felkerülhetett a sibék szellemi kulturális örökségének listájára. A sibe tudás- és örökséget által kidolgozott, több évtizeden át formált textuális stratégiának köszönhetően tehát a sibék egykor társadalomra káros „babonájából”, vagy inkább annak egy szeletéből szellemi kulturális örökség vált.

Befejezés

A tanulmányomban áttekintett források alapján úgy tűnik tehát, hogy Sirin *mama* a sibék által lakott térben, a házban élő istenségként élt, élhetett a sibék tudatában. Előtte zajlott minden, ami a házban történt. Alakjában számos funkció és alkotóelem tevődött össze: ő volt a sibék írásjegyek nélküli családfája, az utódok (sokaságának) és az otthon nyugalmanak védelmezője, a közös őstől való leszármazás és az ősi múlt megtestesítője.

Éppen ez utóbbi tulajdonsága volt az, ami Sirin *mama* alakját alkalmassá tette arra, hogy a formálódó kínai nemzet folytonosságát hirdesse. Sirin *mama* imádata ennek köszönhetően léphetett elő a sibék „hivatalos” történetének egymást követő kiadásában egy régvolt hiedelemrendszerből előbb még élő „vallási hiedelemmé”, majd „vallási hiedelemként” a sibék kultúrájának elemévé.

Arról azonban, hogy mindeközben a sibék milyen intenzitással éltek, élhették meg *ténylegesen* Sirin *mamába* vetett hitüket, a sibék „hivatalos” történetének egymást követő kiadásai mélyen hallgattak. Csak más, általam is idézett források engedik sejtetni, hogy a kommunista rezsim nemzetépítő tevékenysége miként szabott gátat Sirin *mama* imádatának. És ebben az univerzálisnak hirdetett, de nemzeti érdekek mentén zajló örökségesítés folyamata – a kínai szekularizációs politika betetőzéseként (vö. ENDRES, 2011) – mindennél nagyobb segítséget jelentett a nemzetet építő hatalmak számára, kiváló példáját adva a kínai vallási hagyományok örökségesítésének „történeti iróniájára” (SVENSSON, 2016, 32.).

Így a kérdés magától adódik: igaz-e, igazzá válhat-e az UNESCO missziója, hogy globális békét és társadalmi egyenlőséget teremtsen? És a világörökség program valóban kulcsfontosságú szerepet játszhat ebben a folyamatban? Hiszen e fenti tanulmány is kiválóan illusztrálja, hogy az örökség imaginatív, kozmopolita természete nemzeti érdekek mentén formálódik, gazdasági, politikai és kulturális konfliktusok forrásává válva. De akárhogy is legyen, éppen ezek a konfliktusok azok, amelyeken keresztül az emlékezet, az identitás és az örökség jelent és jövőt formáló természete igazán megfoghatóvá válhat – magába foglalva a globalitás és lokalitás, az univerzalizmus és nacionalizmus, továbbá a materiális, az immateriális és a kultúra összefüggéseire vonatkoztatott kérdéseket.

Az UNESCO és a kínai örökség-diskurzus közti leglényegesebb különbség – amelyre tanulmányomban igyekeztem rálátást adni – adott: előbbi az örökség retorikai univerzalizációját hangsúlyozza, utóbbi a nemzeti szolidaritás megtestesítőjeként tekint rá (YAN, 2018, 95.). Kína örökség politikája tehát elsődlegesen a kínai nemzet kiépítését szolgálja, és a kínai örökségrezsim, ami az átfogalmazott, de univerzálisnak hirdetett konvenciókban, a politikában és a jogban ölt testet, fentről lefelé irányítja az örökséget definiáló és alkalmazó kapcsolatrendszert. E folyamat eredményeként az örökségrezsim az emlékek megőrzésének jogát a közösségekről az intézményekre ruházza át, s az örökségesítés során a kulturális javakat újra elosztva idegenek számára teszi hozzáférhetővé azokat.

A ma már haldoklónak kikiáltott kommunista rezsim számára a kulturális örökségek kreálása mindennél fontosabbá vált, hiszen az örökségesítés folyamata számukra nem jelent mást, mint a múlt interpretálásának, manipulálásának és invenciójának lehetőségét a jelen és a jövő érdekeltségeiért (vö. CHAN, 2005, 65.). Ugyanakkor az örökség folyamatos bővülésével a nemzeti emlékezet meghatározásának privilégiuma – mint mindenütt a világon – a verseny kihívásaival szembesül, és mind több, önmaga legitimitását bizonyítani igyekvő csoport, illetve individuum emlékezete vonja kétségbe azt.



6–7. képek A bal oldali fotó egy, a Belső-Mongol Autonóm Terület Morin Dawá Daur Nemzetiségi Autonóm Zászlóban élő sibe család Sirin *mamát* megtestesítő vászondarabjáról készült, amit a jobb oldali fotón látható, a szekrény tetején, a családfőt ábrázoló fénykép előtt elhelyezett fadobozban őriznek a család vászonra írt családfájával egyetemben. A három nyílvesztőt ábrázoló Sirin *mama* leginkább a mandzsuk körében volt ismert; e vászondarabot a mandzsuk fiúgyermekek születésekor akasztották a ház bejárati ajtajára – éppen úgy, ahogyan a képen látható Sirin *mamát* őrző család tagjai is teszik azt, mind a mai napig. (A szerző felvételei; Kína, Belső-Mongólia, 2010.)

Kutatóútjaim során magam is láttam, hogy vannak még olyan sibe közösségek, amelyek *Sirin mama* imádatára énképüket meghatározó vallásuk részeként tekintenek; hogy sok helyütt családok, ágazatok őrzik vagy készítik el újra a *Sirin mamát* jelképező selyemzsinórokat (6–7. képek). A kérdést azonban, hogy vajon *Sirin mama* imádata *ma* ugyanazért fontos-e a sibék számára, mint amiért volt *egykoron*, egyelőre nyitva kell hagynom. Ez az a kérdés, ami további kutatásaim vezérfonalául szolgálhat majd annak teljesebb megértéséhez, hogy a már örökségesített hagyományok milyen jelentéssel bírnak a társadalom különböző csoportjai számára – legfőképpen ott, ahol a kommunista ideológia által elnyomott identitások szabályozásával zajlik a nemzet építése (vö. LIGHT – DUMBRAVEANU-ANDONE, 2004, 161.).

Források

- HE Junyou (elbeszélte) – SHENYANG SHI YUHONG QU WENHUAGUAN (szerk.)
2009 *He Junyou xibozu changpian gushi* [He Junyou sibékről szóló története]. Shenyang, Liaoning Renmin chubanshe.
- HE Ling (szerk.)
2009 *Xibozu wenhua jingcui* [A sibe nemzetiség kultúrájának esszenciája]. Wulumuqi, Xinjiang Renmin Chubanshe.
- NA Qiming – HAN Qikun (szerk.)
2010 *Zhongguo xiboren* [A kínai sibe emberek]. Shenyang, Liaoning Minzu Chubanshe.
- SHENYANG SHI MINWEI MINZU ZHI BIANZUAN BANGONGSHI (szerk.)
1988 *Shenyang xibozu zhi* [A shenyangi sibék krónikája]. Shenyang, Liaoning Minzu Chubanshe.
- „XIBOZU JIANSHI” BIANXIEZU (szerk.)
1986 *Xibozu jianshi* [A sibe nemzetiség rövid története]. Beijing, Minzu Chubanshe.
- „XIBOZU JIANSHI” BIANXIEZU – „XIBOZU JIANSHI” XIUDINGBEN BIANXIEZU (szerk.)
2008 *Xibozu jianshi* [A sibe nemzetiség rövid története]. Beijing, Minzu Chubanshe.
- ZHONGGUO KEXUEYUAN MINZU YANJIUSUO – XINJIANG SHAOSHU MINZU SHEHUI LISHI DIAOCHA ZUBIAN (szerk.)
1963 *Xibozu jian shi jian zhi hebian* [Összefoglaló a sibe nemzetiség rövid történetéről és krónikájáról]. Beijing, Zhongguo Kexueyuan Minzu Yanjuiusuo.

Irodalom

- ANAGNOST, Ann. S.
1987 Politics and Magic in Contemporary China. *Modern China*, 13, 1, 40–61.

ASSMANN, Jan

1999 *A kulturális emlékezet. Írás, emlékezés és politikai identitás a korai magaskultúrákban*. Budapest, Atlantisz.

BAI Youhan

1986 *Xibozu yuanliu shi gang* [Nagy körvonalakban a sibe nemzetiség eredetéről]. Shenyang, Liaoning Minzu Chubanshe.

BLUMENFIELD, Tami

2018 Recognition and Misrecognition the Politics of Intangible Cultural Heritage in Southwest China. In: MAAGS, Christina – SVENSSON, Marina (szerk.): *Chinese Heritage in the Making*. 169–193. Amsterdam, Amsterdam University Press.

BLUMENFIELD, Tami – SILVERMAN, Helaine (szerk.)

2013 *Cultural Heritage Politics in China*. New York, Springer.

BOFULIN, Martina

2017 Building Memorials for a friend or a foe? Mobility and Heritage Dissonance amid China-Japan Conflict. *Anthropological Notebooks*, 23, 3, 45–61.

BORTOLOTTI, Chiara

2010 Globalising intangible cultural heritage? Between international arenas and local appropriations. In: LABADI, Sophia – LONG, Colin (szerk.): *Heritage and Globalisation*. 97–114. London and New York, Routledge.

BURKE, Peter

1989 History as Social Memory. In: BUTLER, Thomas (szerk.): *Memory: History, Culture and the Mind*. 97–113. Oxford, Blackwell.

CAO, Bingwu

2007 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: CULTURAL RELICS PRESS (szerk.): *Zhongguo Wenhua Yichan Baohu Chengjiu Tonglan* [A kínai kulturális örökség megőrzésének gyakorlatáról]. 1–8. Beijing, Cultural Relics Press.

CHAN, Selina Ching

2005 Temple-Building and Heritage in China. *Ethnology*, 44, 1, 65–79.

CHAU, Adam Yuet

2014 The Commodification of Religion in Chinese Societies. In: GOOSSAERT, Vincent – KIELY, Jan – LAGERWEY, John (szerk.): *Modern Chinese Religion II: 1850–2015*. 949–976. Leiden – Boston, Brill.

CHEN Jianyue

2010 Zhengzhi wenming yu minzu quyue zizhi [Political Civilization and Regional Ethnic Autonomy]. *Minzu wenti yanjiu*, 1, 18–26.

CUI, Jinze

2018 Heritage Visions of Mayor Geng Yanbo: Re-creating the City of Datong. In: MAAGS, Christina – SVENSSON, Marina (szerk.): *Chinese Heritage in the Making: Experiences, Negotiations and Contestations*. 223–244. Amsterdam, Amsterdam University Press.

DUARA, Prasenjit

- 1995 *Rescuing History from the Nation: Questioning Narratives of Modern China*. Chicago – London, The University of Chicago Press.

ENDRES, Kirsten W.

- 2011 From 'Wasteful Superstition' to 'Beautiful Tradition': Changing Assessments of Popular Ritual in Late Socialist Vietnam. In: BROSIUS, Christiane – POLIT, Karin M. (szerk.): *Ritual, Heritage and Identity: The Politics of Culture and Performance in a Globalised World*. 246–280. London – New York – New Delhi, Routledge.

FISKESJÖ, Magnus

- 2010 Politics of Cultural Heritage. In: HSING, You-tien – LEE, Ching Kwan (szerk.): *Reclaiming Chinese Society: The New Social Activism*. 225–245. New York, Routledge.

GENERAL OFFICE OF THE STATE COUNCIL OF PRC

- 2009 [2005] Guanyu jiaqiang wo guo feiwuzhi wenhua yichan baohu gongzuo de yijian [Circular on Strengthening the Protection of Intangible Cultural Heritage]. In: SACH (szerk.): *Zhongguo Wenhua Yichan Shiye Fagui Wenxian Huibian 1949–2009* [Collection of Legal Documents on China's Cultural Heritage Enterprises: 1949–2009]. 521–527. Beijing, Cultural Relics Press.

GERNET, Jacques

- 2001 *A kínai civilizáció története*. Budapest, Osiris.

GLADNEY, Dru C.

- 1988 Clashed Civilizations? Muslim and Chinese Identities in the PRC. In: GLADNEY, Dru C. (szerk.): *Making Majorities. Constituting the Nation in Japan, Korea, China, Malaysia, Fiji, Turkey and the United States*. 106–131. Stanford, California, Stanford University Press.

HACKSTAFF, Karla B.

- 2009 Who Are We? Genealogists Negotiating Ethno-Racial Identities. *Qualitative Sociology*, 32, 173–194.

HARTOG, François

- 2006 *Atörténetiség rendjei. Prezentizmus és időtapasztalat*. Budapest, L'Harmattan – Atelier.

HUO Zhengxin

- 2016 Legal Protection of Cultural Heritage in China: a Challenge to Keep History Alive. *International Journal of Cultural Policy*, 22, 4, 497–515.

Ji Qing

- 2004 *Qingxi xibo* [Sibe kötődések]. Shenyang, Liaoning Renmin Chubanshe.

KIPNIS, Andrew B.

- 2001 The Flourishing of Religion in Post-Mao China and the Anthropological Category of Religion. *The Australian Journal of Anthropology*, 12, 1, 32–46.

LAI Guolong

- 2016 The Emergence of 'Cultural Heritage' in Modern China: a Historical and Legal Perspective. In: MATSUDA, Akira – MENGONI, Luisa Elena (szerk.):

- Reconsidering Cultural Heritage in East Asia.* 44–86. London, Ubiquity Press.
- LIGHT, Duncan – DUMBRAVEANU-ANDONE, Daniela (ford. KRASZNAI Zoltán)
 2004 Örökség és nemzeti identitás kapcsolata Romániában. In: ERDŐSI Péter – SONKOLY Gábor (szerk.): *A kulturális örökség.* 157–180. Budapest, L'Harmattan – Atelier.
- LOWENTHAL, David
 1998 *The Heritage Crusade and the Spoils of History.* Cambridge, Cambridge University Press.
- MADSEN, Richard
 2014 From Socialist Ideology to Cultural Heritage: The Changing basis of legitimacy in the People's Republic of China. *Anthropology & Medicine*, 21, 1, 58–70.
- MEISSNER, Werner
 2006 China's Search for Cultural and National Identity from the Nineteenth Century to the Present. *China Perspectives*, [online], 68. Internetes forrás: <http://chinaperspectives.revues.org/3103> (letöltés ideje: 2013. április 2.)
- MOLES, Kate
 2009 A Landscape of Memories: Layers of Meaning in a Dublin Park. In: ANICO, Marta and PERALTA, Elsa (szerk.): *Heritage and Identity: Engagement and Demission in the Contemporary World.* 129–140. London, Routledge.
- POLONYI Péter
 1994 *Kína története.* Budapest, Maecenas.
- SALÁT Gergely
 2000 Vallások Mao Kínájában. 140–160. In: HAMAR Imre (szerk.): *Mitoszok és vallások Kínában.* Budapest, Balassi.
- SÁRKÖZI Ildikó Gyöngyvér
 2018a *A mártírium homályából: Sibe ősök és hősök a kínai nemzetépítés oltárán.* Budapest – Pécs, MTA BTK Néprajztudományi Intézet – PTE Néprajz – Kulturális Antropológia Tanszék – L'Harmattan.
 2018b *Where Have Superstitions Gone? A Case Study on the Connection Between 'Secularization' and 'Heritagization' Among the Chinese Sibe.* Budapest, Pázmány Péter Catholic University. /PEACH Working Papers 21./
- SCHUDSON, Michael
 1989 The Present in the Past and the Past in the Present. *Communication*, 11, 105–113.
- SCHWARTZ, Barry
 2000 *Abraham Lincoln and the Forge of National Memory.* Chicago, University of Chicago Press.
- SHIROKOGOROFF, S. M.
 1924 *Social Organization of the Manchus: A Study of the Manchu Clan Organization.* Shanghai, Royal Asiatic Society.

SMITH, Laurajane

2006 *Uses of Heritage*. London and New York, Routledge.

SVENSSON, Marina

2016 Evolving and contested cultural heritage in China: the rural heritagescape. In: MATSUDA, Akira – MENGONI, Luisa Elena (szerk.): *Reconsidering Cultural Heritage in East Asia*. 31–46. London, Ubiquity Press.

SVENSSON, Marina – MAAGS, Christina

2018 Mapping the Chinese Heritage Regime Ruptures, Governmentality, and Agency. In: MAAGS, Christina – SVENSSON, Marina (szerk.): *Chinese Heritage in the Making*. 11–38. Amsterdam, Amsterdam University Press.

TUNBRIDGE, J. E. – ASWORTH, G. J.

1996 *Dissonant Heritage: The Management of the Past as a Resource in Conflict*. Chichester, UK, John Wiley and Sons.

VARGYAS Gábor

2008 *Dacolva az elkerülhetetlennel. Egy közép-vietnámi hegyi törzs, a brúk kultúrája és vallása*. MTA Néprajzi Kutatóintézete – PTE Néprajz–Kulturális Antropológia Tanszék – L'Harmattan.

WU Shimin (szerk.)

2006 *Zhongguo minzu lilun xinbian* [Újrakiadás a kínai etnikus teóriáról]. Beijing, Zhongyang Minzu Daxue Chubanshe.

YAN, Haiming

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

YAO Yuan – HAN Rongbin

2016 Challenging, but not Trouble-Making: Cultural Elites in China's Urban Heritage Preservation. *Journal of Contemporary China*, 25, 98, 292–306.

ILDIKÓ GYÖNGYVÉR SÁRKÖZI

WHAT HAPPENED TO SUPERSTITIONS?
THE HERITAGIZATION OF THE SIRIN MAMA BELIEFS OF THE CHINESE
SIBE AT THE CROSSROADS OF GLOCAL CHALLENGES
AND NATIONAL INTERESTS

In China, heritage as a terminological construct has developed over decades within a very specific discursive and organizational framework. As a result of the process, China has permanently redefined UNESCO's universal heritage discourse, adapting it to its own aspirations of legitimacy. As an integral part of this process, the heritagization of the Sirin *Mama* beliefs of the Chinese Sibe ethnic group assists the aspirations of nation-building powers. However, the process of heritagization – limited by the opposite poles

of globality and locality, universalism and nationalism – raises countless questions. *How* and *why* have the Sirin *Mama* beliefs of the Chinese Sibe, originally classified as socially harmful “superstitions”, become part of the national cultural heritage? And what role did the Sibe intelligentsia play in influencing thinking about this particular heritage? The study addresses these issues, focusing on the textual strategy of the Sibe intelligentsia that has always been forced to adapt to particular political and sociocultural contexts.