

草原社区的空间过程和地方再造*

——基于“地方—空间紧张”的分析进路

郑少雄

(中国社会科学院社会学研究所)

【内容提要】 本文从自下而上的文化理解出发,分析了近年来内蒙古巴肯嘎查遭遇的如分割(草场承包)、排除(禁牧)、占用(气候干旱)等空间过程。一方面社区的应对方式是草场开垦及流转,使草原景观发生变化,传统社区面临消失的危机;但另一方面社区也通过开展文化批评、区分经济理性与文化理性、恢复公共仪式生活等形式,展开地方再造的努力。通过“地方—空间紧张”的分析进路本文认为,草原社区的命运取决于外部力量与社区双方更精细的空间协商机制。

【关键词】 草原政策 内蒙古 “地方—空间紧张” 空间 地方

一、问题与解释进路

(一) 草原危机及其地方解释

2012年夏天,摄影师卢广的一组内蒙古草原的照片在媒体上引起了广泛关注。照片显示草原的整体空间被煤化项目大规模挤占,剩下的草原也被挖得千疮百孔,恍若巨大的天坑群。具有讽刺意味的是,为了装点生机,地方政府在被破坏的草原上布置了大批牛羊雕塑。^①

直观上看,草原社区潜在的消失危机可以直接归结为外来资本的强势进入,将草原改造为更具盈利能力的工农业生产项目。但地方牧民的配合也不可忽视,以笔者研究的内蒙古鄂尔多斯市D旗巴肯嘎查^②为例,不但草场质量严重下降,草原面积也急剧缩小,2010年草原面积大约只相当于1980年的三分之一,其余三分之二或因牧民开垦导致严重沙化,或者已将使用权让渡给了工农业开发。

既然“风吹草地见牛羊”是一种普遍欲求的(desirable)的生产、生活景观,为什么一边是国家大力推行旨在改善草原生态的经济、环境政策^③,一边放任草原破坏,导致草原状况不断恶化呢?更重要的是,传统上被认为是草原价值观维护者的蒙古族牧民为什么心甘情愿地“开/卖”草场?

常规场合下,巴肯居民给出的理由包括:禁牧圈养、草场面积小质量差、种植经济作物、进城定居、缺乏劳动力、经济利益诱惑等。但是2011年社区“宝日敖包”祭祀结束后,一个完全开放性的酒桌访谈让笔者获得了另类答案:

我们的敖包才恢复几年?上面怕出事,就不让闹红火了^④。政府把草场分了,现在沙漠怕也要分了。草场分得就像豆腐丝,把蒙人打成了一盘散沙。豆腐丝有什么用,羊都放不了。现在还禁牧,叫我们像养猪一样养羊,我们蒙人哪有这样养羊的?

天气旱(知道为什么天旱吗?梁外的煤矿打吹云炮,不让下雨),草就长这么高高,不种玉米牲畜根本就不够吃。可不就得开地啊?现在地也快种不成了,水都叫东胜给抽去了,南边的煤矿也用水,没法浇地了。不要说浇地,我们人都快没水喝了。水抽完了,我们这些老头不想搬怕是也得搬走了。反正我们这里现在也不叫苏木了。

草场留着有什么用?开了算球,卖了算球。(集体访谈)^⑤

尽管不乏以讹传讹的成分,但所涉及的大部分内容本身在现实生活中可以找到对应。环境的文化建构只有和土著交谈中才能获得理解(Basso, 1996: 68),这些言论指向了牧民自我理解中的族群社会遭遇:外来空间生产策略(草场分割、禁止放牧、“吹云炮”天气干预);地方认同改变(原子化的蒙人、养猪的蒙人、限制敖包祭祀);去地方化(苏木撤销、草场消失、人口外迁)。换句话说,空间策略,以及空间策略带来的认同改变可能将导致草原社区的消亡。

(二) “地方—空间紧张”的分析框架

在其内蒙古草原环境与认同研究中,人类学家威廉姆斯(Dee Mack Williams)认为当代国家在归责生态危机时,同时使用了空间和时间上的两种修辞策略:空间上认为是少数民族过牧滥垦行为导致了土地退化;时间上把主要过错归咎到前代的社会剥削或错误政策身上,借此掩盖了当代国家的环境野蛮主义趋势(Williams, 2002: 24-40)。这一洞见促使我们思考环境变化的政治化维度:除了自身的权力和知识优势之外,当代国家凭借什么样的深层机制实现免责?

地方与空间是人类学与人文主义地理学常用的两个基本概念。自20世纪70年代社会理论的空间转向以来(何雪松, 2006; 汪民安, 2006),空间成为宰制性的概念,地方则不再受重视(Taylor, 1999: 13)。传统上认为地方是具有特殊性的意义中心,而空间是抽象和理性化的;地方具有使用价值,空间具有交换价值;空间包含地方。但是段义孚(Tuan, 1977)认为地方和空间同等

重要，二者相互定义、相互补充和相互转化。在这个基础上泰勒（Peter Tylor）提出，“取决于不同的视角，任何一个特定区域潜在地既是地方，也是空间，因此空间生产者（space producer）和地方创造者（place maker）”之间的关系就构成了“地方—空间紧张（place-space tensions）”。最典型例子是现代民族—国家：作为国家，它确定和承认主权边界，因此国家是空间生产者；作为民族，通过形成“想象共同体”的过程，国家的主权领土被转化为神圣祖国（sacred homeland^⑥），空间转化为“想象的地方”。

从国家空间到民族地方，是一个向空间容器内注入文化内容（filling the container）的过程，也就是民族—国家首先必须排除原有地方世界之间复杂的社会联系，创造出一个“空的空间（empty space）”，从而实现注入新的现代性内容的目的。在从空间转化为地方的过程中，为了实现内部匀质性，民族—国家对社会生活进行重组，如重新划分政区，以自然特征而非社会联系对其重新命名，改造生产、生活方式等，经典的例子如欧洲殖民者对北美、澳洲以及非洲进行内部区域重组时划定的那些笔直边界。通过自上而下的政治过程，民族—国家将新的空间感和地方感强加给了内部的不同地方。这就是民族—国家的“地方—空间紧张”：从空间转化为地方的过程中消解了次级区域的地方性。民族—国家既是能动的（enabling），也是抑制性的（dis-enabling）^⑦。这样的“地方—空间紧张”，在从家庭到国家、乃至全球的不同层面上都存在着（Taylor, 1999: 12-14）。

传统草原社区遭遇民族国家“空间—地方紧张”的挑战更甚。威廉姆斯认为当代国家主导下的草原政策，既有政治经济学领域的考量，同时也秉承着汉人文化中的空间认同。儒家价值观偏好等级性、定居化、封闭型的空间（以宫墙、城墙和长城为其最重要的表征），基于这个认识论基础上的国家草原政策就不可避免地与蒙古人对移动性、开放性与易变性的空间偏好与生产实践相背离（Williams, 2002: 61-72）。蒙古牧民与国家空间观念的差异还显示在朱晓阳（2007）所提出的“两幅地图”上。在草场承包过程中，政府使用一份定位精准却不工作的“国家标准地图”，当地的牧户则根据另一份“实际的土地使用和地方社会—文化关系的地图”行事，因为后者承载了地方的社会历史实践和在空中已然形成的惯习。这两幅地图之间的矛盾表征了草原共有地分配管理过程中的“法律语言混乱”和社区失序。宝力格（Bulag, 2002）也认为现代民族国家建设过程就是要将“游牧的他者”转变为“祖国多民族大家庭中的一员”，直接导致了国家对于草原生计、景观以及空间模式的新的想象和规划。但牧业经济除了维持生计的功能以外，还是维持民族性和蒙人群体认同的重要象征手段。因此，改造牧业经济带来的后果与朱晓阳（2007: 43）的困惑一致：合乎经济理性的政策遭到了地方农牧民的抵制。

上述讨论都触及到草原地区空间模式改变这个面向，但没有明确将之作为一个空间问题提出来，也没有精细描绘改变的过程、途径以及地方社区应对的多重进路。在笔者看来，空间问题是当代草原困境的深切根源。以下笔者讨论的民族—国家（包括它的代理人各级地方政府）与次级区域（如巴肯嘎查）的关系中，一方面，笔者将侧重强调国家作为空间生产者的角色^⑧，另一方面，笔者将平衡巴肯嘎查作为地方与空间的双重面向：作为地方，它被自上而下的空间过程所改造，从而丧失地方感（senses of place）（Feld & Basso, 1996）；作为空间，它同样通过填充文化内容的多重实践，重新塑造地方。

（三）研究方法 with 材料获得

本研究基于笔者2010年、2011年在巴肯嘎查为期约一百天的人类学田野工作。笔者绝大部分时间住在嘎查办公室或下属召北社的一个蒙古族牧民家里，广泛参与社区的日常生活与劳动，与当地干部群众形成了密切的联系。主要信息来源包括：一是书面材料。嘎查近十年来收到的上级文件和会议记录，笔者都可以自由查阅，另外通过访问旗、镇政府有关部门，获得了许多相关文件资料；二是参与观察和开放式访谈：除了日常生活劳动以外，笔者还参加了诸如嘎查党员大会、召北社员大会、集体上访、敖包祭祀等公共活动，形成了丰富的田野笔记；三是针对部分数据进行了小规模问卷调查。

二、地方感

（一）社区简介

巴肯嘎查是一块微型草原绿洲，在黄河“几”字湾内，距黄河20公里，总面积约225平方公里，分成面积约略相等的沙漠和草原两大部分，中间被锁边林带^⑨隔开。

巴肯嘎查曾经是一个以蒙古族为绝大多数的牧业社区，随着民国尤其是新中国成立以后汉族移民数量增加，蒙古族人口逐渐下降到一半左右，但仍然远高于全市（9%）、全旗（4%）的蒙古族人口比例（2010年数据）。在2000年全旗禁牧之前，巴肯嘎查的生计方式是放牧业为主，辅以少量种植业。

（二）历史记忆与空间观念

1. 历史记忆及其当代回响

D 旗民间流行着一句俗语“走胡地，随胡礼”，“胡”意味着这里原是北方游牧之地。尽管随着历代汉人的不断拓殖，到清末民初汉人已经在鄂尔多斯高原，尤其是河套地区广泛扎下根来（陈育宁，2002），但 D 旗中西部地区仍然被认为是蒙古游牧者的世界，鄂尔多斯历史上著名的“独贵龙”运动，就是以巴肯草原为基地的（白玉山、刘映元，1964）。日本人投降以后，巴肯人又发起反对王公招徕汉人垦殖的斗争，迫使王公宣布以穿过巴肯的“骆驼大道”为界，南面的草原永久禁垦（金山，1995）。巴肯境内原来有两个喇嘛寺庙大召和小召（后者一直保留到“文革”前夕），因此它下属 4 个社的名字里含有“召”字。巴肯历史上的范围还包括现已划出去的宝日敖包所在地敖包梁社。敖包是蒙古族宗教生活中心，因此在巴肯人心目中，敖包梁仍然应该是巴肯的地方。景观与历史资源的结合表明巴肯草原一直是蒙人物质和精神世界的结合体，在当代实践中也被反复引用。在解释巴肯的房子绝大多数分布在骆驼大道北面的原因时，老人们说：“南坂的那些都是新户，老户不会在草原上盖房子”。近几年部分巴肯人不服锁边林补偿款的分配结果，他们在上访材料里就不断强调巴肯是“独贵龙”运动发源地，暗示他们以少数民族身份进行抗争的决心¹²。可见历史记忆与景观持续不断地卷入地方的创造与再创造过程中（Steward & Strathern, 2003）。

2. 草原的整体主义视角

牧民是在两个不同的层次评价地方好坏的：一是草原世界本身的完整性，二是草原与外部的关系模式。关于前者下面还将继续论述，后者也是理解草原自我认同的重要尺度。

巴肯草原处于黄河沿滩农区（河套平原）包围之中。从长时段的历史来看，农耕与畜牧始终被看做是一对不能相互兼容的土地利用制度（王建革，2006）。但本地居民的认识与此略有些细微的差别。贯穿巴肯的骆驼大道据说是历史上宁夏回商的驼队到包头等地贩运物资形成的，巴肯人也借助这条大道与黄河岸边的农区和市镇形成交换关系。此外，巴肯在黄河岸边曾经拥有一块 1400 亩的飞地，是土改时应牧民的生活需求分配给他们的“口粮田”：

守着草原有肉吃，但是沿滩的土地也不错，我们的人可以去那里种糜子和小麦。蒙人爱喝奶茶，奶茶里放糜子多好啊……每年春季嘎查轮流派人去那里耕种，秋收以后把粮食拉回来。后来上面嫌这样太麻烦，1972 年移了十几户人家过去，一户是汉族，其他的都是蒙人，把户口也迁去，在那里搞一个生产队。到 1977、78 年的时候，除了这户汉族，蒙人全部跑回草原来了。（原嘎查书记 AG）

这个事例说明，耕地与草原的关系是辩证的。蒙古族的景观认同里，并没有绝对排斥耕地，而把农耕视为草原牧业生计的有益补充（王建革，2006），只是在空间上耕地不应当直接出现在草原上。而且，从时间上说一旦农耕成为生活的全部，本身也并不美妙，就像许多人观察到的，蒙古牧民尽管也欢迎农产品，却不愿意投入过多的密集农业劳动（Williams, 2002: 70-71）。换句话说，耕地这个“他者”也可以外部存在、部分存在的特殊方式纳入自身认同，成为草原“自我”的一部分。

自段义孚提出“恋地情结（topophilia）”概念开始，地方被定义为“感知的价值中心”，以及社会与文化意义的载体。主观性与日常生活体验是建构地方最为重要的特征。本质上说，地方是一个和海德格尔的“栖居”视角联系在一起的概念（朱兹等，2010: 2）。栖居是“活关系（lived relationships）”生产的过程，地方感是栖居实践的产物，人与地方是同构的（Feld & Basso, 1996; Basso, 1996）。不管是历史记忆、草原内部完整性，还是草原与外部的关系模式，都是在漫长“栖居”过程中建立起来的社会文化联系，这些联系是评价地方好坏的依据，以及建立生活意义的基础，但同时也成为自上而下的空间过程试图改造的对象。

三、空间过程

（一）分割：草场承包与撤乡并镇

作为一种从农区移植过来的土地政策，草原承包经历的曲折更多¹³。巴肯嘎查承包责任制分两步进行：第一轮承包发生在 20 世纪 80 年代初，首先把耕地、数年后又将集体牲畜作价划分到户，草场也进行了划片联合管理。第二轮承包从 1996 年开始，一方面延长了原耕地承包合同，另一方面实现草场到户。草场划分的过程并不顺利：

巴肯人口多，草场面积小，这么一分，每家的草场就像豆腐块一样，利用价值不大。有经验的牧民都知道，牛羊不能固定在一块地方放，羊和人却要动的。所以政策下来要搞承包到户，蒙人都想不通，从成吉思汗以来草场就是公用的。但是既然上面有要求，咱们也得照办。我那时是召后的社长，我胆子比较大，不怕事，召后 96 年在全嘎查第一个把草场分了，领导很满意。别的社麻烦就多了，97 年是召南，98 年马驹，99 年召前，到 2000 年召北才最后一个把草场分下去，分了 5 年，吵了 5 年。（现嘎查长 QEH）

为了实现最大程度的公平，召北社最终把草场分成三类：一是房屋周围的；二是寸草滩；三是碱滩。每个家庭都公平地拥有三类草场。与其他社相比，召北的草场更破碎，嘎查“每户一块豆腐块”、召北“每户三条豆腐丝”也就成了巴肯的笑料。豆腐块和豆腐丝并非刻薄的挖苦。二轮土地承包后，最少的社人均37亩（汉）、47亩（蒙），最多的社人均55亩、65亩，全社不分蒙汉人均约55亩¹⁴。以6口之家算户均330亩，如果分成三块，每块110亩。对于牧区稍有了解的人大致都能理解，330亩草场是一块微不足道的面积，如锡林郭勒盟某嘎查的户均草场面积达到一万多亩，丈量误差就可以达到数百亩（张倩，2011）。

草场承包不但导致实际使用价值下降（Williams，2002；王晓毅，2009；张倩，2011；韩念勇，2011），也引起了社会景观的重大变化。2004年旗政府规定只有和农牧局签订了网围栏建设工程的牧户才可以享受禁牧补贴，富裕家庭迅速完成水泥桩和铁丝网搭建，经济条件差的家庭则随意拉几条木桩、绳子应付了事。草原围封还意味着对合作与开阔空间里自由移动的拒绝。在这个意义上说，网围栏的社会景观意义至少体现在两个方面：一是贫富分层的自然化（naturalization），二是社区碎片化的自然化（williams，2002：138-173）。关于后者，召北社出现了这样一个案例：

DLG和儿子矛盾很深，生病期间主要靠女儿照顾，死后把自己和老伴的大部分草场都留给女儿，导致儿子不但不操办后事，甚至拒绝在葬礼上出现。隔了几天儿子就在分给自己的草场上又圈了一道带刺的网围栏，目的只是为了挡住女儿进出分给她的草场的道路。真正把舆论引向高潮的是，2011年夏天，女儿一家要求从召北社分得属于自己的沙漠承包款时15，因为可疑的户口来回迁移经历激起社员的坚决反对，但是女儿通过打官司成功得到了这笔款项。社员集体去镇里上访，要求撤销女儿的户口登记。儿子不但积极提供内幕消息，甚至驾驶自己的人货两用车义务把社员们送到镇上。¹⁶

尽管这个例子过于极端，而且兄妹间争夺的实际上是利益本身¹⁷而非草场空间，亲属关系破坏并不能直接归因于草场承包，但巴肯人仍然把社区内部团结和道德感遭遇挑战与草场分割联系起来：包括召北社因为分草场争吵不休的五年，巴肯嘎查为了恢复“宝日敖包”遭到承包户的漫天要价，部分人将草场卖给煤老板对草原景观带来的广泛破坏，以及随着地价上升沙漠也面临着被分割和出卖的局面。巴肯居民将物质空间分割和社会空间分割联系起来，这种联系因为2011年敖包祭祀的遭遇被进一步证实了。正如开头引用的言论提到的，分草场（沙漠）、建网围栏，以及限制敖包祭祀，都被理解为使得蒙古族散失了社会团结的机制。

巴肯蒙古族遭遇的空间分割进程不仅限于草场。草原与其他景观共同构成的更大的物质与意义空间同样经历了漫长的分割与重组过程：撤乡并镇。虽然撤乡并镇的总体趋势是合并，但合并首先是以必要的分割为前提的。

50年代巴肯西部的敖包梁社被划给当时的M大队。1980年之前，巴肯先是属于SC公社，后来随SC公社一起并入ZJF公社。不管是SC还是ZJF都以河套灌区农业生产为主，巴肯处于附属和补充地位。那时候去公社开会，沿滩的大队长们争论得热火朝天，巴肯根本插不上话。领导提到巴肯通常也就是会议结束的时候：“牧区的同志还有什么看法没有？没有我们今天就散会了”。

1980年巴肯迎来一个重大转变，D旗决定划出包括巴肯和M在内的3个大队，与另一公社的2个大队共同组成Z苏木，以发展畜牧业为主，驻地就设在巴肯：

为什么成立Z苏木？“文化大革命”结束，邓小平搞改革开放，开始重视少数民族权利了嘛。D是个旗，上面是伊盟，盟、旗、苏木、嘎查是蒙古族地区传统的行政建制，四级都有才完整嘛。那个时候D旗下面没有苏木，这怎么能行呢？……苏木驻地为什么选在巴肯？巴肯草场好，牧业基础好，蒙古族人口最多。（前副苏木长CZY）

苏木成立以后，政府及下属“七站八所”的院子沿着骆驼大道背面一字排开，原来冷清的巴肯嘎查兴旺起来。苏木政府给巴肯人带来了切实的便利，学校、医院和供销社都是巴肯人所盼望的，谁家丢了羊，派出所民警转眼的功夫就到了。最重要的是，在苏木的名义下，畜牧业是最具正当性的生计手段，巴肯人不再需要面对和农区干部一起开会的尴尬了。因为是苏木驻地，巴肯人也自认为是整个草原绿洲的中心。

2000年旗政府发布“禁牧令”，让巴肯人引以为豪的草原放牧从制度上说终结了。2002年，苏木驻地搬到20公里外的另一个嘎查，原因是“依托XSW沙漠旅游区扩大Z苏木的知名度，招商引资，带动地方经济发展”¹⁸。这一变故让巴肯人深感惆怅，一方面是苏木驻地搬走以后，所有曾经享有的便利条件随之消失；另一方面意味着，即使被强行转变成以饲草料种植为支撑的集约化畜牧业，畜牧业的核心地位已经遭到动摇，政府的经济偏好转向了旅游等新兴行业。

2005年D旗又启动了一次大规模的机构改革,以境内8条南北纵贯的河道为边界,将全旗20个苏木、乡、镇合并成8个,每个苏木、镇都公平地拥有丘陵、沙漠和黄河沿岸平原三种地貌,成为D旗的缩微版19。巴肯重又划归ZJF镇。新ZJF镇总人口38274人,蒙古族只有913人,发展思路是“把全镇经济布局划分为三个发展区域:南部工矿区、北部现代农业区和中部生态旅游区”20,表明新政府首先关心工矿、农业的产值和利税,最后才会留意到沙漠边缘的巴肯草原。

撤并之初曾经遭到巴肯人的反对。部分群众向上级写信称:Z苏木组建时经过国务院“批准备案”,是D旗唯一的少数民族牧业苏木,对于尊重蒙古族的风俗习惯和生计差异,落实党的少数民族政策起到了重要的作用。应该保留“苏木现有行政区划,必要时将版图扩大,因为‘苏木’是‘旗’的基础”21。这份申诉材料起到的作用很难证实,Z苏木的名称虽然保留了下来,但新的Z苏木和其他镇在人口民族比例、景观构成、生产方式上并没有任何区别,而且巴肯自己被抛向了柳沟河西岸的ZJF镇,而其属下的柳沟社则被留在东岸Z苏木。

近60年来的反复变化,巴肯从一个从属于农业的牧业大队,一度变成牧业苏木的中心,再变成旅游业的附属,最后退居工矿和农业的双重边缘。社区内部景观由此也充满不确定性,比如遗留在巴肯的苏木机关院子大都荒废,既不能牧也不能耕;敖包梁划给M嘎查,使巴肯居民失去宗教生活中心;鄂尔多斯城市供水工程的取水点在东岸,但对巴肯地下水的影响同样巨大,由于柳沟社已经不属于自己的地界,巴肯人的权益抗争变得困难重重。刚开始他们去上访时,人家甚至反问:在Z苏木取水和你们巴肯有什么关系?

(二) 排除:从“两禁”到“两种”

2000年4月起,D旗政府在全旗实施“禁牧令”:

我旗是沙化和水土流失较为严重的地区,长期以来,由于畜牧业生产中的粗放经营,超载过牧以及不合理的垦伐等原因,致使全旗植被严重破坏,生态环境急剧恶化,农牧民收入增长缓慢。因此,恢复植被,合理开发利用草牧场,保持草畜平衡,提高畜牧效益,有效制止风蚀沙化和水土流失已成为全旗人民的历史重任。为积极有效地实施生态建设工程,绿化富民……全部实施禁牧。

22

为了配合禁牧成效,旗政府第二年又出台禁垦措施,合称为“两禁”。但是禁牧和禁垦的执行力度几乎是霄壤之别。

禁牧是2000年以来巴肯生活中的关键词。不但骆驼大道边的围墙上刷满了禁牧的标语口号,“两禁办”的执法巡逻也异常频繁,巴肯的大部分家庭都有因为偷牧被抓羊、罚款的经历。巴肯人之间流传一个玩笑,“我们的羊只是喜欢在草原上散步,但是禁牧队的人却把它们训练成了刘翔”。在严密的监管下,巴肯人还曾一度转入夜间偷牧。笔者在召北社的房东JQL是舍饲养殖示范户,但也曾因为夜间偷牧两次摔进壕赖沟里。

为了厉行禁牧,旗政府大力推广舍饲圈养示范小区建设。政府选择一些善于接受新鲜事物的牧民,出借周转金鼓励他们建设标准化棚圈,某个社区拥有的标准化棚圈达到一定数量(20~30户),养殖牲畜达到特定规模(户均基础母畜30~50只),并且拥有至少1户饲草加工专业户时,该社区便可以命名为示范小区。2005年前巴肯嘎查有过2个示范小区,撤乡并镇以后,随着工作思路的变化,示范小区也就无疾而终了。

放牧从草原空间中被排除出去,至少导致了两方面的负面影响:一是实用性方面的评价。牛羊粪便本身是草原的养料,而且没有牛羊啃食的话,巴肯草原著名的竹荻(芨芨草)滩就会彻底衰败,因为残茎会影响新芽生发,用巴肯人的说法是被“钉死”。二是草原从景观美学的角度而言也“死”了。一天黄昏,笔者和一群召北老汉坐在骆驼大道旁看公路施工,有人赶着羊群从远处经过。几个老汉手搭成凉棚,眯着眼睛,目光随着羊群的身影在阳光下移动,直到羊群逐渐细成了白点点才收回来。有个老汉说:“草原上得有牲畜才红火”。红火是巴肯人的常用词,如参加祭敖包也叫“看红火”,是草原生活中不可或缺的。对草原生机的追求其实是普遍性的,前述地方政府在草原上布置牛羊雕塑的道理也与此相仿。

禁垦的实施状况则大相径庭。“两禁”并不意味着禁止畜牧业本身,相反出于“禁牧令”中提到的“收入增长、提高效益、富民”等目标,政府极力鼓励扩大养殖规模23。养殖业规模扩大,意味着要为更多的牲畜提供饲草料,政府推广的解决方案是“以牧为主,为养而种,以种促养,以养带种”24的经济工作思路,鼓励农牧民大力开展“两种(饲用玉米和优质牧草)”,并规定“两种”大户可以获得“免征农业税,无偿提供草籽,饲用玉米在种子价格上进行补贴”25等优惠。种植业作为支撑手段,在畜牧业社区得到了空前的强调。

“两种”导致开荒。政府认为巴肯等三个西部嘎查“贫困原因主要是人口多,耕地面积少”26,在这种观念指导下,1999年“全苏木先后开发宜农荒地1.2万亩”27;旗“两禁办”正式成立的同一年,苏木政府启动了大淖湿地牧场改造工程,目标是将其“改

造成高产农田，使西部三个嘎查，人均增加水浇地近3亩”²⁸；旗政府还提出“保粮（食）、扩经（济作物）、猛增草”²⁹的调控思路。上述实践表明，在“两禁”的话语修辞之下，草原开垦实际上是地方政府公开鼓励的对象。

“两禁”与“两种”的内在矛盾，在政府和社区里各有解释。旗里一位干部说，“禁牧和禁垦两手抓，但要一手硬，一手软。禁牧要硬，禁垦要软，这是个辩证法”，一方面表明地方政府面临发展经济的巨大压力，因此才会不断加大畜牧和种植规模，另一方面也暗示，官员潜意识里认为过牧而非农耕是草原生态退化的罪魁祸首。社区的解释要点则在于景观和文化空间。草原的开阔性让禁牧执法可以轻易“人赃俱获”。巴肯居民说，“开个小车在草原上转一圈，看见羊抓了往车上一扔，就等着牧民乖乖地一手交钱一手交货，生意好做得很”。相比之下，开荒是一个难以觉察的行为，而且不能有效扣押有价物品，因此对于小规模开荒几乎完全放任不管。更重要的是，真正的开荒者是政府本身，老书记AG说：“康巴什30那么大的新城，不就是开垦草原来的吗？两禁办的人怎么不去管？草原不值钱，种粮、挖煤、盖楼房才值钱”。地方政府的深层逻辑正是如此，在正式表述里，D旗就是将草原禁垦定义为“在本旗境内禁止开荒”³¹，换言之，正如威廉姆斯曾经指出，在国家的生态认同中，未经人类劳动投入的草原被视为“荒、芜、穷”，荒意味着无价值，必须加以改造，因此“开荒”具备天生的经济、文化正当性（Williams, 2002: 65-66），就像政府认为按养猪的方式养羊具有优越性一样。

（三）占用：干旱与“煤矿的吹云炮”

空间进程是立体式的。除了地表空间外，天空也成为改造的对象。

近半个世纪以来，尤其是进入21世纪以后的十年来，内蒙古地区气候干旱化的趋势越来越显著（张倩，2011）。与其他地区一样，巴肯居民也切身感受到降雨剧减的危机。召北社长JLB专门加工竹笄扫把卖给各旗的环卫局，但是近年订单大幅下降，原因就是竹笄杆越来越短，扫把不经用。牧草变短是草原居民的共同印象：

我刚嫁到巴肯的时候（70年代），雨水还很好。下了雨过后，草原上湿湿的，绿绿的，到处是水，人站在草原上，能听见竹笄吱吱地长，牧民心里就高兴啊……竹笄长好了，牲畜也平安，夏天躲太阳，冬春避风。现在国家叫禁牧，禁了十年了，你看草还是长不起来。（牧民KHL）

草长不起来，除了被“钉死”的原因外，还跟降雨减少有关：

咋介不下雨？不是老天爷不下雨。我们连续五年祭敖包，只要有一年老天爷答应，下一场透雨，草原不就好了吗？是叫梁外那些煤矿、砖厂给害的。他们偷偷打一种吹云炮，把云给打开，硬是不让下雨。煤矿老板有南方人，也有内蒙人，他们传得很。

政府为什么不管？政府支持他们放炮。下雨了砖厂煤矿就不能开工，不开工政府口袋里就没钱，没钱就不能买小车。你看旗里的干部、镇上的干部，他们只会往梁外地区跑，那里有煤矿，钱多。现在谁还关心牧区？（KHL）

在“宝日敖包”祭祀上，笔者也听到众人关于吹云炮的议论，这使笔者意识到流言在社区具有广泛的心理基础。³²联想到2009~2013年云南连续四年干旱，网络上流传的地方政府发射防雹弹的谣言³³以及政府的辟谣³⁴，我们不难发现民间社会面对气候异常时独特的想象力及其普遍性。就像斯特拉森和斯图瓦德（2005: 29, 19）指出的，“想象力作为一种解释世界的能力和倾向，是任何社会生活的前提”，“过去的思想和实践可以融入当前世界。不同的历史阶段彼此纠结，构成了一个新的过程变异”。

吹云炮流言与现实生活中天空受到的挤压和占用有关。在蒙人的分类图式中，天上是最高神“长生天”（蒙古语称为“腾格里”）居住的地方，长生天掌管雨水以及人类的其他福祉，人类通过敖包与“苏勒德”³⁵祭祀与之形成互惠交换。敖包通常建在开阔地的最高处，上立苏勒德，按照蒙古族的传统，敖包周围不得出现比苏勒德更高的物体，以保证敖包的尊贵地位以及与长生天沟通的有效性。D旗移动公司近年在宝日敖包近旁修建了一座高耸的信号发射塔，曾引起巴肯居民的抗议，要求迁址另建³⁶。关于天空的独特观念还体现在巴肯人的生态实践上：巴肯汉族居民的房屋周围通常遍植杨树，形成舒适的树荫，而绝大多数蒙古族房子四周却是空荡荡的。前副苏木长CZY告诉我，“蒙人一般不会在房子周围种树，他们不喜欢树木高过苏勒德”。

吹云炮、发射塔以及房屋周围的树木表明，空间作为社会的产物，已经从本地日常生活中的“绝对空间”——这种空间具备本身固有的特质，是血缘、土地和语言纽带的产物——转变为容纳现代性生产关系的“抽象空间”（Lefebvre, 1991）。这则谣言所反映的实质是，随着社会工程（social engineering）的展开，以及鄂尔多斯成为煤炭基地，相互依恃的国家力量与煤炭资本已经深入影响到巴肯社会生活的各个角落，改变了巴肯的空间性质与结构，完成了对巴肯草原的“景观驯化”³⁷。

四、去地方化与再地方化

(一) 压力下的地方

自上而下的空间过程结合起来, 给巴肯草原带来的最大变化是开草场与卖草场。80年代初巴肯嘎查还是一个比较纯正的牧业社区, 人均耕地面积很小³⁸:

以当时嘎查人口总数 800 人计算, 耕地面积约 1200 亩左右, 仅占嘎查 10 万亩草场面积的 1% 左右。禁牧与扩大养殖规模使得草原开垦成为必须。除了前述举政府之力进行的土地开垦以外, 巴肯社区的牧民开荒潮也逐渐高涨: 2003 年嘎查耕地总面积 5000 多亩³⁹, 2005 年 6600 亩⁴⁰, 2008 年 10091 亩⁴¹, 2011 年可能达到了 15000 亩之多⁴²。与第一轮土地承包时相比, 增加了十几倍, 且新开辟的耕地大部分集中在骆驼大道以南。

开荒并不仅限于把草原变为耕地, 鱼塘也开始在草原上涌现。第一口鱼塘 2010 年在召北社出现, 一年之后全嘎查已经拥有 5 口鱼塘, 面积大的达到 30 亩, 小的也有 10 来亩。鱼塘在草原上出现是破天荒的: 一方面蒙人受藏传佛教影响, 原来没有养鱼吃鱼的传统; 另一方面草原上的鱼塘使用地下水, 地下水蒸发以后, 鱼塘周围的土地容易发生重度盐碱化而降低甚至失去使用价值。鱼塘出现至少从一个侧面表明, 不顾及长远经济和生态利益的观念已经开始在草原居民中蔓延。

其次是草场流转。承包使牧户拥有了对草场的独立支配权, 禁牧使草原失去了理论上的使用价值, 加上政府鼓励草原“流转”⁴³, 以及外来煤炭资本⁴⁴的强势进入, 使得巴肯草原卷入草场外流的狂潮之中。草场价格上升很快, 2008 年前还只在 300~500 元/亩之间, 2010 年涨到 1500~2000 元左右, 2011 年飙到了 2500~3000 元, 最高成交价达到了 5000 元, 甚至 8000 元。同一时期价格不同的原因, 主要看交通便利程度, 和草场质量本身没有任何关系。草场流转后的用途多种多样, 包括开办苗木场、养殖场、种植大棚蔬菜, 乃至工厂、度假村、加油站, 或者仅仅是为炒卖土地。

在笔者田野调查期间, 隔三岔五都有外面的越野车开进来, 到处打听卖草场的家庭。据不完全统计, 到 2011 年 7 月止, 大约 20% 的巴肯家庭已经卖掉了部分或全部草场, 其中马驹社的比例最高, 卖草场的家庭约 30 多户, 召前、召后次之, 各有 13~14 户, 召南和召北较低, 各有 4 户和 6 户人家出卖草场。以笔者在嘎查长 QEH 家查阅到的 13 份流转合同为例, 全部签订于 2010 年和 2011 年, 共涉及草场面积 1701 亩, 金额 632 万元, 平均每亩价格约为 3715 元。

在投资者手里, 草场完成了资本化转型。流转是官方词汇, 参与交易的双方都更习惯于称为“卖”, 巴肯居民常见的说法是“卖给煤老板搞开发了……牲畜在自己家棚圈里的时候, 宝贝得不得了。羊贩子一抬上车, 你就管不着了。草场也一样, 卖掉就是人家的了”。在这个意义上说, “卖”字显然比“流转”的法律用语更准确⁴⁵。处于边缘化地位的巴肯居民被裹挟进一个更大的外部经济循环体系, 他们获得经济利益, 但却必须彻底切断与土地乃至社区权利和情感上的关联。不管是开草场还是卖草场, 对于一个以牧业为主的社区, 都意味着地方的潜在终结, 或者说, 变成了空间过程所希望形成的另一种地方的一部分。

(二) 地方再造

90 年代以来, 人类学对地方创造 (place making) 的关注达到一个新的高度。人们从特定的地域空间中创造地方时, 文化是必备的要素, 地方创造被视为对空间的“文化区域化” (“cultural territorialization” of space) 实践 (Gupta and Ferguson, 1997: 4, 6)。考察地方创造需要特别关注本地居民的文化实践, 以及文化实践如何通过特定的景观体现出来。正如前面已经提及的, 社区具备通过话语实践和社会行动来“填充容器”的能力, 从而实现地方再造。

1. 流言蜚语中的身份重建

除了吹云炮, 巴肯日常生活中的流言蜚语还通过对生计、身体、食物、动物等不同角度的感受, 来表达空间过程导致的族群认同迷失和社会张力。

笔者的房东蒙古族妇女 BM 有一次抱怨老两口身体不行了: 蒙人好好的, 偏要学汉人种地, 做受罪人。这几年上面叫牧民圈养, 叫种饲料地, 我们蒙人不会种, 身体弄坏了。我们家老汉, 叫抓禁牧的人追得摔到壕赖沟里, 腿脚都不行了。BM 试图表达的, 一是诉说病痛的社会根源, 二是把生计方式与族群身份联系起来, 认为耕种是“他者”的事, 和蒙人的身体不能兼容。族群间的社会张力还表现在, 由于 Z 苏木是牧区, 对生计影响较大, 因此上级同意实施禁牧的时间比其他乡镇晚半年, 这半年被巴肯人戏称为: 少数民族比汉族落后得不多, 也就半年。巴肯土地承包时, 为了落实少数民族优惠政策, 蒙族比汉族人均多 10 亩草场、0.2 亩耕地, 有些人觉得不公平, 认为是在照顾懒人。蒙古族回应道: 都说蒙人懒, 但是我们的牛羊勤快; 汉族倒是勤快了, 那是因为你们的牲畜懒。今天巴肯居民谈起在社区里存在过的养殖小区时, 大多是一副揶揄的语气: 城里有小区, 巴肯草原也有小区, 我们这里是羊

住在小区里。就像巴肯老人经常挂在嘴边的话——牧民住牧区，城里人住小区，牧民进城住楼房容易生病——那样，羊住在小区里也是一种不正当的形式：羊要吃各种各样的草，它得到处走，到处找。把羊关在棚圈里，就是天天吃紫花苜蓿也不行啊。

谣言作为一种话语实践，具有重要的分析价值。话语是最敏感的社会变化的标志，话语分析实质上是一种或隐或显的权力关系分析，也是话语所产生的社会历史背景分析（福柯，1998）。斯特拉森和斯图瓦德认为，谣言兴盛于不确定、紧张和危机的状况中，反映了社会内部的冲突和矛盾，“每个人都想告诉我们他们对事件的看法，为的是让我们知道他们在社会戏剧中的立场”（2005：23），“缺乏信息和事件难以解释都可能涉及……谣言代表人们试图找寻或创造与事件有关的‘真实’，这帮助他们描述社会价值，评判他人道德”（2005：98）。巴肯社区的流言蜚语，将矛头指向了虚泛的汉人、地方政府和工矿企业，实际上是对当代空间过程的一种总体批评，通过这些批评他们确认自身的族群身份和地位，并以此为基础寻找应对之道。

2. 案例一：养殖场的经济与文化理性

蒙古族青年NH从东胜引进资金，向其他社员转包了2000亩草场，引进1000只小尾寒羊，开办了一家大型养殖公司。草场大部分已经开垦出来，除了建厂房棚圈，剩下的种紫花苜蓿和玉米。

筹备公司的同时NH结婚了，妻子是来自E旗的蒙古族。外家陪嫁了100只羊，但这100只羊跟NH家自有的一百多只羊一起，关在家庭棚圈里，由一位来自H旗的蒙古族羊倌单独照管。E和H是鄂尔多斯西部的纯牧业旗，巴肯居民提起他们早年去西部调羊的经历时，常常强调那里牧区上的人说不好汉话，言下之意是那里比D旗这样的半农半牧地区更“蒙古”。NH家自有的500亩草场没有开垦的迹象，打算用来偷牧自己家的羊。生物属性完全一致的羊和草场，在这里被划分成了迥异的两类：

从管理效率来看这样的划分简直毫无必要。公司的棚圈、饲料地和人力资源都还有足够大的利用空间，事实上NH也打算继续扩大存栏量，因此把畜群和草场合并起来，显然可以进一步降低养殖成本，提高集约化程度。人为分开两个畜群背后，隐藏着另外一套文化逻辑：

牲畜是蒙人的宝贝。我们亲家，你看，给他们女子的陪嫁就是一百只羊。现在的人慢慢变了，很多人直接给钱、首饰、电器。但我们亲家不，他们是E旗的，祖祖辈辈是牧民，坚持要给女子陪羊……钱一下子就花没了，但是母羊会下羔，羊照顾好了，蒙人生活就不发愁了。我这亲家是有头脑的蒙人……NH要把自己家的草场开了种饲料，我不肯。NH后来认识了一个东胜的煤老板，人家愿意给投钱，我拦不住，别的社员愿意把草场卖给NH，我也拦不住，但是我自己的草场我必须留下来……生意的事情不好说，今天赚明天赔，等他赔了，家里的草场还在，自己的羊还在，也有个退路。我得照顾好（陪嫁的羊），对我们亲家也有个交代。（NH的母亲KHL）

放牧的羊与天然草场已经超越经济财富而上升为一种文化价值，羊与天然草原相结合的景观，成为社会关系和文化认同表达的象征工具。这个案例表明，通过经济理性与文化理性的准确区分和共存，巴肯蒙人创造了一套崭新的文化并接结构（萨林斯，2003），一方面得以部分维持自己的“蒙古性”，另一方面使自己在进入抽象空间的过程中，重新开辟出了一部分绝对空间。

3. 案例二：敖包祭祀中的时空恢复

随着政区变动，敖包所在地敖包梁被划给了M大队，1952年最后一次祭祀后，敖包在社会主义改造运动中被彻底毁弃。在这个意义上说，2007年敖包重建并恢复祭祀是巴肯蒙人对空间和时间的双重回归。

首先，重建宝日敖包恢复了巴肯草原的空间完整性。敖包梁70年代初开办了D旗种羊场，迁来几十户汉族职工。1980年种羊场倒闭后，这些职工就地安置承包草场和耕地，并入敖包梁社。作为汉族人占绝对多数的地界，敖包梁草场开垦的时间更早也更彻底，宝日敖包的位置承包给了一户刘姓人家，四周已经是大片的玉米地和小树林，并且还在敖包原址边上盖了一座小狐仙庙。作为蒙人宗教生活中心，宝日敖包沦落到这种“乌烟瘴气”（HDG的描述）的状况，成了巴肯牧民的一块心病：

前些年政策宽松，到处敖包都恢复起来了。银肯沙的敖包，据说是全世界最大的敖包，那是煤老板搞旅游的，我们宝日敖包这是真正的百姓敖包。我们几个老牧民一商量，人家都搞起来了，咱也不能太落后……我们和HNS一说，他是原来咱们马驹牧业队的队长，他小子（即儿子）出息了，是大老板，HNS叫他小子前后捐了十几万，赔了地价、树钱、青苗钱，从塔尔寺请了喇嘛和宝瓶，石头也是山西高价拉回来的，就这样闹起来了。（HDG）

受制于林业政策的限制，巴肯人不敢把敖包周围已经成材的杨树林砍掉，重新恢复的宝日敖包实际上并不如我们印象中的敖包那么突出显眼，但由于紧邻乡村公路，路过的人一眼就能看见并意识到“这是巴肯的敖包”，在这个意义上说，重建宝日敖包实现了巴肯人对失地的象征性收回。

其次，恢复敖包祭祀意味着传统（时间）的接续，巴肯人借此重塑社区的空间结构。祭敖包是蒙人祈雨传统的一部分：

草原上有了敖包，群众心里也踏实，我们蒙人习惯就是这样的，就像你们汉人有寺庙祠堂一样的。那几年天旱得厉害，老百姓心里急，觉得这么多年没有祭敖包，老天爷肯定是生气了。要对付侏子的“吹云炮”，也只有求老天爷帮忙。（HDG）

在与老天爷沟通的过程中，如何处理近在咫尺的狐仙庙一度成了巴肯人的难题，2011年笔者在现场看到，巴肯群众装饰敖包时，特意用风马旗把狐仙庙也密密麻麻地都绕了进去，按HDG的说法是为了“杀一杀狐仙的邪气”。巴肯人通过这一象征仪式来净化敖包梁的空间，恢复敖包梁的草原特性。可以看出，敖包祭祀的核心机制是恢复被“吹云炮”、信号塔、狐仙庙，也就是当代政治经济进程改变了的空间结构，完成勒菲弗尔意义上的“空间的生产”（Lefebvre, 1991）。

最后，敖包祭祀成为社区生活的公共中心。草场承包以后的巴肯嘎查经历了离心化的过程，年轻人普遍离开草原到城里寻找机会，留在巴肯的中老年因为缺少生产合作机会也成为了“一盘散沙的蒙人”。嘎查召开几次党员会，最多的一次48名党员来了27名，书记在镇上来的领导面前直骂缺席的党员“不够意思”。召北社商议去镇里上访的社员大会，85户人家也只来了20多名代表。敖包祭祀则是另一种局面，虽然出席意味着一笔不小的开销（祭品和捐款），但是接近一半在城里的年轻人回家参加，留在嘎查的老人们几乎倾巢而出“看红火”。更重要的是，敖包祭祀构成了重要的言论表达空间，关于社区公共事务的话题（包括谣言）在这里传递、辩论并形成共识。敖包祭还是巴肯嘎查几乎唯一能看到蒙古族传统服装的仪式场合，成为确认蒙古人身份的重要象征。

一个社会的成员如何构造自己的社会，他们就会以同样的文化材料构筑自己的景观（Basso, 1996: 102），环境想象（environmental imaginaries）⁴⁶与地方建构实践的方式是内在一致的。重建敖包是草原社区恢复自然和社会生机的一种象征努力，其目的是实现地方重建。

五、小结：草原社区会消失吗？

这是一个从自下而上的文化理解出发的空间与地方关系研究。在国家层面，为了实现代民族—国家塑造，国家必须经历从“国家空间”到“民族地方”的转变过程，这个过程是通过把国家内部改造为“空的空间”，再向其填充新的文化内容来完成的。这就是巴肯嘎查这样的蒙古族社区正在遭遇的空间过程，主要包括分割、排除，以及占用等形式。在多形式、立体化的空间过程之下，草原社区的生计、景观与社会文化联系遭到广泛的影响，其后果表现为地方感的散失。

与现代民族—国家一样，社区也具备地方再造的能力。地方再造的表现形式包括，以流言蜚语表达对空间过程的文化批评，确认自己的文化身份和状态；在参与现代性重组过程中，明确区分工具理性与文化理性；通过恢复传统资源，完成对空间与时间的象征性重组。通过上述实践，社区在一定程度延续其价值和存在。

空间与地方关系引发的是对现代性条件下人的生存状态的思考。当代人类学倾向于把地方塑造成逃离“无人情味的交换、市场理性、工业化时代异化”、实现“意识形态和情感满足”的场所，而环境（空间）则意味着腐化、疏离和污染（Dole, 2012: 231）。本研究试图突破这种对立框架的不足，指出在空间过程中，国家与社区各有其灵活的让渡机制，国家表现出对次级区域社会文化联系多样化的兴趣和宽容，比如关于苏木、嘎查的设置，对敖包的重新鼓励，延后实施禁牧政策等；社区也能迅速接纳并创造出并接的空间形式，比如新生代蒙人开办的养殖公司与家庭草场共存，重建敖包、恢复祭祀时的时空象征资源重组、仪式性净化等。但不可否认当代抽象空间仍然居于支配地位，空间改造的进程也远远没有结束，巴肯嘎查的个案揭示了乡村社区生态退化的深层原因，描绘了当代对地方性（locality）缺失的普遍焦虑，表明国家与社区之间需要建立更为精细的空间协商机制。

*感谢匿名评审人的意见，以及罗红光、王铭铭、王晓毅、宝力格、张倩、罗琳、尹韬等师友评论。本研究受中国社科院“社会变迁与文化认同”创新工程课题支持

参考文献:

- [英] 埃文斯-普理查德, 2002, 《努尔人》, 褚建芳等译, 北京: 华夏出版社。
- 白玉山、刘映元, 1964, 《达拉特旗的“独贵龙”运动》, 载《内蒙古文史资料》第3期。
- [美] 卡尔·波兰尼, 2007, 《大转型: 我们时代的政治与经济起源》, 冯钢、刘阳译, 杭州: 浙江人民出版社。
- 陈育宁, 2002, 《鄂尔多斯史论集》, 银川: 宁夏人民出版社。
- 达林太、郑易生, 2010, 《牧区与市场: 牧民经济学》, 北京: 社会科学文献出版社。
- [法] 福柯, 1998, 《知识考古学》, 谢强、马月译, 北京: 三联书店。
- [美] 克利福德·格尔茨, 1999, 《文化的解释》, 韩莉译, 南京: 译林出版社。
- 韩念勇(主编), 2011, 《草原的逻辑》第1~4辑, 北京科学技术出版社。
- 何雪松, 2006, 《社会理论的空间转向》, 载《社会》第6期。
- 金宝山, 1995, 《草原上的浩劫》, 载《达拉特文史》第1辑。
- [美] 马歇尔·萨林斯, 2003, 《历史之岛》, 蓝达居等译, 上海人民出版社。
- [美] 安德鲁·斯特拉森、帕梅拉·斯图瓦德, 2005, 《人类学的四个讲座: 谣言、想象、身体、历史》, 梁永佳、阿嘎佐诗译, 北京: 中国人民大学出版社。
- 王建革, 2006, 《农牧生态与传统蒙古社会》, 济南: 山东人民出版社。
- 汪民安, 2006, 《空间生产的政治经济学》, 载《国外理论动态》第1期。
- 王晓毅, 2009, 《环境压力下的草原社区: 内蒙古六个嘎查村的调查》, 北京: 社会科学文献出版社。
- 张倩, 2011, 《牧民应对气候变化的社会脆弱性: 以内蒙古荒漠草原的一个嘎查为例》, 载《社会学研究》第6期。
- 朱竑等, 2010, 《地方与认同: 欧美人文地理学对地方的再认识》, 载《人文地理》第6期。
- 朱晓阳, 2007, 《语言混乱与草原“共有地”》, 载《西北民族研究》第1期。
- Basso, Keith, 1996, "Wisdom Sits in Places: Notes on a Western Apache Landscape," in Steven Feld & Keith H. Basso (eds.), *Senses of Place*, Santa Fe: School of American Research Press.
- Bulag, Uradyn E., 2002, *The Mongols at China's Edge: History and the Politics of National Unity*, Rowman and Littlefield Publishers.
- Dole, Christopher, 2012, "Revolution, Occupation, and Love: The 2011 Year in Cultural Anthropology," *American Anthropologist*, Vol. 114, Iss. 2.
- Feld, Steven & Basso, Keith H., 1996, "Introduction," in Steven Feld & Basso, Keith H. (eds.), *Senses of Place*, Santa Fe: School of American Research Press.
- Gupta, Akhil & Ferguson, James, 1997, "Culture, Power, Place: Ethnography at the End of an Era," in Akhil Gupta & James Ferguson (eds.), *Culture, Power, Place: Explorations in Critical Anthropology*, Durham: Duke University Press.
- Jiang, Hong, 2004, "Cooperation, Land Use, and the Environment in Uxin Ju: The Changing Landscape of a Mongolian-Chinese Borderland in China," *Annals of the Association of American Geographers*, Vol. 94, Iss. 1.
- Lefebvre, Henri, 1991, *The Production of Space*, New York: Wiley-Blackwell.
- Steward, Pamela & Strathern, Andrew, 2003, "Introduction," in Pamela Steward & Andrew Strathern (eds.), *Landscape, Memory and History: Anthropological Perspectives*, Pluto Press.
- Taylor, Peter J., 1999, "Places, Spaces and Macy's: Place-Space Tensions in the Political Geography of Modernity," *Progress in Human Geography*, Vol. 23, Iss. 1.
- Tuan, Yi-fu, 1977, *Space and Place: the Perspective of Experience*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Williams, Dee Mack, 2002, *Beyond Great Walls: Environment, Identity, and Development on the Chinese Grasslands of Inner Mongolia*, Stanford, California: Stanford University Press.
- Yeh, Emily Ting, 2003, *Taming the Tibetan Landscape: Chinese Development and the Transformation of Agriculture*, University of California, Berkeley, Ph. D. dissertation.

【注释】

- ①参见卢广、张家安：《草原之殇》，载《南方人物周刊》2012年第28期。
- ②巴肯嘎查的名字，以及后面涉及到人名、地名按照人类学的通行做法进行了匿名处理。嘎查是内蒙古牧区的基层单位，相当于农区的行政村，苏木、旗相当于乡（镇）、县。
- ③如草原承包、草原围封、禁牧（退牧还草）、禁垦（退耕还林）等。
- ④2011年5月11、15日，锡林郭勒盟连续发生煤矿企业和当地牧民冲突致死案件，导致部分蒙古族群众游行抗议。自治区地方政府迅速采取措施，并通过媒体和手机短信呼吁群众维护社会稳定，事态较快平静下来。“白日敖包”祭祀与游行事件相隔不到一个月，因为担心群众聚集滋生意外，据称当地政府曾致电主要组织者，要求“今年的活动要收一收”，最终传统的摔跤、赛马和二人台演出都没有举行，到场干部群众数量也大为减少。
- ⑤笔者的田野工作分三次进行，分别为2010年11月、2011年4月以及6~7月。本文所采用的访谈资料全部来自于这三次调查。大部分访谈是开放式的日常对话，经整理后使用，不一一注明时间。
- ⑥不管是称为 fatherland 还是 motherland，都表明了共同体和领土之间类似于血缘关系的情感关联。
- ⑦用马西（Massey）的分类来说，就是“地方进步性（progressive place）”与“空间抑制性（repressive space）”之别。（参见 Taylor, 1999: 13）
- ⑧如前所述，国家当然也是地方创造者，但它转变为地方的过程，对于次级区域而言就是空间强化的过程。
- ⑨锁边林营造于80年代初，也是“三北防护林”的一部分。
- ⑩“独贵龙”运动是清末到民国年间，发生在伊克昭盟（今鄂尔多斯市）反对草原开垦和王公统治的蒙古族群众运动。
- 11 巴肯人2007年在此地重建敖包并恢复祭祀，而不肯另行择址。
- 12 上访人向笔者出示过他们的全部举报材料，并允许笔者拍照存档。
- 13 草原承包、撤乡并镇，以及下述的两禁、两种、能源开发等现象，都应放在80年代以来农村整体经济改革、西部大开发以及国家环境政策等大背景下进行审视，才能获得完整的理解，达林太、郑易生（2010）在《牧区与市场》中曾经做过出色的综合。但正如波兰尼（2007）认为，经济嵌入（embedded）在社会体系中，所谓自由调节的市场从来都是有计划的，基于此，笔者在本文中分析的对象主要聚焦在国家计划（特别是空间策略）上，而非以达、郑标题中的“市场”一言以蔽之。
- 14 嘎查干部承认，因为缴纳牧业税的缘故，当时报上去的面积打了折扣。巴肯真正可使用的草场大约8~10万亩左右，人均80~100亩。
- 15 随着开发步伐加快，沙漠也成为外部资本投资对象，到2012年夏天，巴肯至少有3个社将沙漠转让出去。巴肯沙漠从未象草场一样在社员中承包过，但2011年召巴社转让沙漠时，由于对操作过程不满，小部分社员拒绝签字同意，社里把这些社员的沙漠份额单独划出来，剩下的卖给了投资商。沙漠流转带来的后果一是生态的，即可能减少社区水源；二是社会的，即被认为出卖了祖宗。
- 16 笔者参与了这次上访，并复制了诉讼材料。
- 17 女儿嫁给国家干部，在城里居住，儿子也有公职（已内退），都没有从事牧业。
- 18 《在Z苏木第八届人民代表大会上的工作报告》，2002年11月21日。
- 19D 旗的地貌景观可以简单归结为三山（丘陵）、五沙（中部沙漠草原）、二分田（黄河沿岸平原）。
- 20 镇政府大楼里的宣传喷画。
- 21 该信保存在嘎查文件柜里。
- 22D 旗人民政府文件D政发[2000]3号，2000年3月10日。
- 23 《政府工作报告》（Z苏木八届人大二次会议文件[七]，2005年3月20日）提到：“2004年苏木筹措资金调进肉羊1万只，使牲畜总头数达到10.3万只，比上年增加2.5万只……力争2005年牲畜总头数达到17.5万只，比上年增加7.2万只”。
- 24 同上。
- 25 同上。
- 26 同上。
- 27 《Z苏木第七届人民代表大会第一次会议上的工作报告》，2000年1月1日。
- 28 《在Z苏木第八届人民代表大会上的工作报告》，2002年11月21日。
- 29D 旗旗委、旗人民政府：《全旗农牧业经济工作情况通报》，2004年8月8日。
- 30 鄂尔多斯新城，因为美国《时代周刊》的报道以“鬼城”闻名于世。
- 31 《D旗人民政府关于印发禁牧禁垦管理实施办法的通知》，D政发[2005]68号，2005年9月30日。
- 32 无从考证谣言的源头和演变过程，但笔者发现本地居民普遍对中国人工气候干预技术充满乐观态度，2008年奥运会和2010年世博会期间，电视上关于北京和上海两地人工天气干预的报道，激发了他们的想象力。

- 33 可参见乔军伟：《发防雷弹保烤烟致云南三年大旱？》，载《广州日报》2012年2月27日，A6版。
- 34 参见陈云芬、张锐：《三大因素叠加造成云南大旱》，搜狐网，<http://roll.sohu.com/20120312/n337482152.shtml>，2012年12月26日访问，原载《云南日报》。
- 35 通常在敖包顶上、或院内西南角处竖立一根一丈多长的柏木杆，顶端是三叉状兵器（苏勒德），下悬一小旗帜，再饰以马鬃和五色风马旗，相传苏勒德是成吉思汗的兵器。
- 36 由于处在另一个嘎查的地界，而且移动公司和草场承包户早已签好租地协议，抗议最后不了了之。
- 37 景观驯化（taming landscape）指的是国家通过自上而下进行整合的过程，把霸权式意识形态刻入地方的物质性景观（Yeh，2003：8）。
- 38 沿滩的飞地没有承包，由嘎查统一对外出租。
- 39 《鄂尔多斯市民政局帮扶D旗Z苏木巴肯嘎查实施方案》，2003年8月27日。
- 40 当年国家发放“粮食直补”和“农资综合直补”，巴肯嘎查以人均6亩的标准发放。嘎查干部表示，由于此前耕地征收农业税，因此人均6亩的数字打了一定的折扣。
- 41 巴肯嘎查党员电教室内宣传栏。
- 42 笔者在召北社进行了20户抽样调查，人均耕地面积约15亩。如果其他社情况与此相当，则全嘎查耕地面积约15000亩。
- 43 《内蒙古自治区草原管理条例实施细则》提倡草原承包经营权流转，市、旗政府也先后出台了多份文件。
- 44 严格来说，外部资本进入（包括“吹云炮”的谣言）本身并非国家行为，但是当代广泛存在的“政府招商引资”的话语和实践导致了两者在社区的观念中被混杂在一起。社区认为政府为了增加财政收入，既支持土地集约化过程，也纵容煤矿的“气候干预”，因此他们的应对方式也是混杂的，比如他们往羊毛里掺沙子的时候，会向笔者调侃说“不掺对不起政府呀”，而不觉得是伤害了羊毛收购者的利益。
- 45 巴肯居民谈论他们参与的民间高息借贷时，称之为“租钱”，表明民间词汇往往更形象也更接近事情的本质。
- 46 想象自然的方式，包括把哪些针对自然的社会及个体实践想象为符合其族性身份或是道德正确（Yeh，2003：8）。