

TỦ SÁCH
LINH HOA

CLAUDE LÉVI-STRAUSS

Định chế totem
hiện nay

Nguyễn Tùng dịch, chú giải và giới thiệu



SÁCH MỚI.NET - EBOOK

TỦ SÁCH TINH HOA TRI THỨC THẾ GIỚI

CLAUDE LÉVI-STRAUSS

**ĐỊNH GIỚI
TỔ TÊM
HIỆN NAY**

*Nguyễn Tùng dịch, chú giải và giới thiệu
(Tái bản lần thứ nhất)*

NHÀ XUẤT BẢN TRI THỨC

ebook@tudonald78 | 17-01-2021



THƯ VIỆN EBOOK **SÁCH MỎI.NET**



HÀNG NGHÌN ĐẦU SÁCH HAY ĐANG CHỜ BẠN
WWW.SACHMOI.NET

TÁC GIẢ



Claude Lévi-Strauss là một nhà nhân học người Pháp đã có ảnh hưởng lớn lên ngành khoa học xã hội và nhân văn thế giới trong nửa sau của thế kỉ 20 với phương pháp phân tích cấu trúc (analyse structurale) mà ông đã chủ yếu dựa vào âm vị học cấu trúc (phonologie structurale) để lập ra rồi ứng dụng vào nghiên cứu của ông vô cùng đồ sộ, với hơn hai mươi cuốn sách và hơn hai trăm bài viết!

TÌM HIỂU CLAUDE LÉVI-STRAUSS

Nguyễn Tùng

Claude Lévi-Strauss là một nhà nhân học Pháp có ảnh hưởng lớn lên các ngành khoa học xã hội và nhân văn thế giới trong nửa sau của thế kỉ 20 với phương pháp phân tích cấu trúc mà ông đã chủ yếu dựa vào âm vị học cấu trúc (phonologie structurale) để lập ra rồi áp dụng vào nghiên cứu nhân học. Do sự nghiệp khoa học đồ sộ của ông (với hơn hai mươi cuốn sách và hơn hai trăm bài viết!), do sự đa dạng của các chủ đề nghiên cứu, do các giả thuyết và các phương pháp vô cùng mới lạ mà ông đề xuất, từ cuối những năm 1940, Lévi-Strauss đã không ngừng làm dấy lên nhiều cuộc tranh luận và nhiều phê phán ở nhiều nước trên thế giới, đặc biệt ở Pháp và Mỹ. Các công trình của ông đã được mổ xẻ, phân tích trong vô vàn cuốn sách và bài viết của nhiều nhà nhân học, xã hội học, triết học, ngữ học, sử học... nghiêm túc trên thế giới.

Tiểu sử

Sinh ngày 20-11-1908 ở Bruxelles, nhưng chỉ ít lâu sau đó cha mẹ ông quay về sống ở Paris. Tân khai sinh của ông là Gustave Claude Lévi. Cha mẹ ông đều là người Do Thái ở vùng Alsace (Pháp). Cha ông là họa sĩ vẽ chân dung có tên thật là Raymond Lévi, nhưng lại kí tên là Lévi-Strauss, vì ông ta là cháu ngoại của Isaac Strauss, một nhạc trưởng kiêm nhà soạn nhạc khá nổi tiếng ở Paris vào giữa thế kỉ 19. Phải đợi đến

năm 1961 Claude Lévi-Strauss mới chính thức mang họ Lévi-Strauss.

Vào cuối các năm trung học, ông quen một đảng viên trẻ của Đảng Xã hội Bỉ và nhờ thế biết đến tư tưởng của Marx rất sớm. Ông hoạt động trong Đảng Xã hội SFIO và trở thành Tổng bí thư của Đoàn Sinh viên Xã hội Pháp. Năm 1928, ông làm thư kí cho đại biểu quốc hội Georges Monnet¹ thuộc Đảng SFIO, nhưng vẫn tiếp tục học ở khoa luật của Đại học Paris.

Sau khi tốt nghiệp cử nhân luật, ông chuyển sang học triết ở Đại học Sorbonne, và đậu thạc sĩ² triết học (được xếp thứ ba) năm 1931.

Năm 1932, ông kết hôn với Dina Dreyfus, trẻ hơn ông 3 tuổi (sinh năm 1911); đậu thạc sĩ triết học năm 1934, vợ ông cũng chuyển sang nghiên cứu dân tộc học.

Sau hai năm dạy triết ở trường trung học phổ thông, ông chấp nhận đề nghị của nhà xã hội học Pháp Célestin Bouglé³ cùng vợ sang Brazil dạy xã hội học ở Đại học Sao Paulo. Ở đây, ông tổ chức và chỉ đạo nhiều cuộc điền dã ở Mato Grosso và vùng Amazonia, với sự tham gia của vợ.

Trong chuyến điền dã đầu tiên (1935-1936), Claude Lévi-Strauss nghiên cứu hai bộ tộc Mĩ-Ấn (amérindien) Caduveo và Bororo. Trong chuyến thứ hai (năm 1938), ông nghiên cứu tộc người Mĩ-Ấn Nambikwara.

Trở về Pháp trước khi thế chiến II bùng nổ, ông bị động viên vào quân đội với vai trò liên lạc viên ở chiến lũy Maginot

trong hai năm 1939 và 1940, rồi được bổ dạy trung học phổ thông ở Montpellier. Năm 1940, ông bị chính quyền Vichy cách chức vì có gốc Do Thái.

Năm 1941, ông li thân với vợ, rồi rời Pháp sang tị nạn ở New York. Vào khoảng tháng 9.1941, ông được mời dạy xã hội học đương đại về Nam Mỹ ở Trường Nghiên cứu Xã hội mới (*New School for Social Research*).

Năm 1942, ông tham gia tổ chức Nước Pháp tự do (France libre) của Tướng de Gaulle và làm xướng ngôn viên cho Cơ quan thông tin chiến tranh (Office of War Information). Ông được nhà triết học Pháp Alexandre Koyré⁴ giới thiệu với nhà ngữ học Roman Jakobson⁵. Nhờ ông này, Claude Lévi-Strauss nắm vững phương pháp phân tích của ngữ học cấu trúc mà ông sẽ áp dụng vào việc nghiên cứu các hệ thống thân tộc và huyền thoại.

Tham gia phái bộ khoa học của Các lực lượng tự do Pháp (Forces françaises libres) ở Mỹ, ông cùng với Henri Focillon⁶, Jacques Maritain⁷, Jean Perrin⁸... thành lập Trường Cao học tự do (École libre des hautes études) Ở New York vào tháng 2.1942.

Năm 1945, ông được Bộ Ngoại giao Pháp bổ nhiệm làm tham tán văn hóa ở đại sứ quán Pháp tại Mỹ, nhưng vẫn dành nhiều thời giờ để tham khảo ở các thư viện lớn của Mỹ. Sau khi li dị với bà Dina, ông kết hôn với bà Rose-Marie Ullmo và có được một người con trai.

Năm 1945, trong bài lí thuyết quan trọng đầu tiên của mình⁹, Lévi-Strauss đã tuyên bố phương pháp phân tích cấu trúc, cũng giống như đối với ngôn ngữ học, sẽ mau chóng đổi mới sâu sắc cách nghiên cứu thân tộc, huyền thoại, nghệ thuật, tổ chức xã hội, v.v..

Năm 1947, ông hoàn thành cuốn *Structures élémentaires de la parenté* (Các cấu trúc cơ bản của thân tộc).

Năm 1948, ông cùng gia đình về Paris.

Năm 1949, ông xuất bản cuốn *Các cấu trúc cơ bản của thân tộc*¹⁰ mà ông dùng làm luận án tiến sĩ chính (còn luận án phụ là bài “La vie familiale et sociale des Indiens Nambikwara” (Đời sống gia đình và xã hội của người Mĩ-Ân Nambikwara)¹¹); sau đó được bổ làm Phó Giám đốc Bảo tàng Con người.

Năm 1951, ông được bổ nhiệm làm Giáo sư ở Trường Cao học thực hành (l’Ecole pratique des hautes études).

Năm 1952: xuất bản cuốn *Race et histoire* [Chủng tộc và lịch sử]. Trong cuốn sách này do UNESCO xuất bản, tuy mỏng nhưng gây nhiều tranh luận, Lévi-Strauss chứng minh là không có các tiêu chuẩn khách quan cho phép so sánh và đánh giá tất cả các xã hội của mọi thời đại. Theo ông, nếu người phương Tây cho rằng văn hóa của nhiều dân tộc khác là “cố định” (stationnaire), chính là vì chúng không đi cùng hướng với văn hóa của họ; và sự tiến bộ là không thiết yếu và cũng không liên tục.

Năm 1954, ông kết hôn với bà Monique Roman và có với bà người con trai thứ hai.

Năm 1955, ông xuất bản cuốn *Tristes tropiques* [Nhiệt đới buồn] được nhiều nhà trí thức lớn (như Raymond Aron¹²) cũng như độc giả đón nhận rất nồng nhiệt. Còn ban giám khảo của giải Goncourt thì xin lỗi đã không thể trao giải cho cuốn sách này, vì nó không phải là một cuốn tiểu thuyết, mà là một cuốn du kí kể lại các chuyến du hành và các cuộc đi dã của ông (chủ yếu ở Brazil). Ở cuối cuốn *Nhiệt đới buồn*, Lévi-Strauss đã viết những trang rất sâu sắc về các “sự thật” (vérité) mà Đức Phật đã chứng ngộ cách đây 25 thế kỉ khi trầm tư dưới gốc cây bồ đề. Ông bái phục Đức Phật như là một nhà tư tưởng lớn mà, theo ông, cho đến nay chưa ai vượt qua được!¹³

1958: xuất bản cuốn *Anthropologie structurale* [Nhân học cấu trúc] gồm nhiều bài viết quan trọng đã đăng trong các tạp chí. Cuốn sách này góp phần đáng kể trong việc nâng cao uy tín của Lévi-Strauss.

1959: ông được bầu làm giáo sư nhân học xã hội ở Collège de France (Học viện Pháp quốc), sau hai lần thất bại. Dù không cấp học vị nào cả, học viện này rất có uy tín, vì các giáo sư của nó (được hội đồng giáo sư bầu) thường được xem như là những nhà khoa học, triết gia, sử gia,... hàng đầu. Uy tín của Lévi-Strauss ngày càng tăng đến mức, sau khi ông về hưu (1982), ghế giáo sư nhân học vẫn được Học viện Pháp quốc duy trì và, thậm chí, còn do hai môn đệ của ông (Françoise Héritier¹⁴ và Philippe Descola¹⁵) kế tiếp nhau đảm nhận.

1960: ông thành lập Phòng nghiên cứu nhân học xã hội thuộc Học viện Pháp quốc và Trường Cao học thực hành. Cho

đến nay, phòng nghiên cứu quan trọng này vẫn hoạt động.

1961: cùng với Émile Benveniste và Pierre Gourou, ông thành lập tạp chí *L'Homme* (Con người), tạp chí rất có uy tín chuyên đăng những bài nghiên cứu về nhân học và dân tộc học.

1962: xuất bản cuốn *Le Totémisme aujourd'hui* [Định chế tôtem hiện nay] và *La Pensée sauvage* [Tư duy hoang dại]. Trong chương cuối của cuốn sau (Lịch sử và biện chứng), Lévi-Strauss đã tấn công chính diện vào chủ nghĩa hiện sinh của Jean-Paul Sartre, nên tạo ra một chấn động trong báo chí cũng như trong giới trí thức.

1964: xuất bản cuốn *Le Cru et le Cuit* [Cái sống / và cái chín], cuốn đầu của bộ *Mythologiques* [Huyền thoại] gồm bốn tập dày cả thảy khoảng 2000 trang.

1967: xuất bản cuốn *Du miel aux cendres* [Từ mật đến tro], *Huyền thoại II*.

1968: xuất bản cuốn *L'Origine des manières de table* [Nguồn gốc các cách ăn uống], *Huyền thoại III*.

1971: xuất bản cuốn *L'Homme nu* [Con người trần truồng], *Huyền thoại IV*.

1973: ông được bầu vào Viện Hàn lâm Pháp (việc ông ứng cử vào viện này gây không ít ngạc nhiên trong giới trí thức Pháp thuộc cánh tả). Ông xuất bản cuốn *Antropologie structurale deux* [Nhân học cấu trúc II]: giới phê bình đón nhận nó không mấy nồng nhiệt, vì từ sau phong trào tháng 5.1968, thuyết cấu trúc nói chung ngày càng bị chỉ trích.

1975: xuất bản cuốn *La Voie des masques* [Con đường của mặt nạ].

1982: nghỉ hưu.

1983: xuất bản cuốn *Le Regard éloigné* [Nhìn từ xa]. Trong lời tựa, tác giả cho biết cuốn sách này đáng ra có tên là *Anthropologie structurale trois* [Nhân học cấu trúc III]¹⁶. Cuốn này được đón nhận khá tốt.

1984: xuất bản cuốn *Paroles données* [Những lời đã nói] ghi tóm tắt các bài giảng của ông ở Học viện Pháp quốc.

1985: xuất bản cuốn *La Potière jalouse* [Bà làm gốm ghen ghét].

1991: xuất bản cuốn *Histoire de Lynx* [Chuyện Mèo Rừng].

1993: xuất bản cuốn *Regarder, écouter, lire* [Nhìn, nghe, đọc].

Từ năm 1994 trở đi, Lévi-Strauss ít xuất bản sách, nhưng ông vẫn tiếp tục điểm sách đều đặn cho tạp chí *l'Homme*.

– 5.2008: Gallimard xuất bản, trong sưu tập *La Pléiade*, cuốn *Œuvres* [Tác phẩm] gồm một số cuốn sách do chính ông tuyển chọn.

– 30.10.2009: ông qua đời ở Paris.

Ba cuốn sách xuất bản sau khi ông mất: *L'Anthropologie face aux problèmes du monde moderne* [Nhân học đối diện với các vấn đề thế giới hiện đại, 2011], *L'Autre face de la lune* [Mặt kia của trăng, 2011], *Nous sommes tous des cannibales* [Chúng ta đều là những kẻ ăn thịt người, 2013].

Ngoài Hàn lâm viện Pháp, ông còn là thành viên của Hàn lâm viện Anh, Hàn lâm viện Nghệ thuật và Khoa học hoàng gia Hà Lan, Hàn lâm viện Khoa học và Văn học Na Uy, thành viên người nước ngoài của Hàn lâm viện Quốc gia Mỹ...

Ông cũng là tiến sĩ danh dự (*honoris causa*) của các trường đại học Bruxelles (Bỉ), Chicago, Columbia, Harvard, Johns-Hopkins, Yale (Mỹ), Montréal, Laval (Canada), Oxford (Anh), Sao Paulo (Brazil), Uppsala (Thụy Điển),...

Trong số các giải thưởng và huy chương mà ông được trao có huy chương vàng của CNRS¹⁷ (Trung tâm quốc gia nghiên cứu khoa học, Pháp, 1967), giải Erasmus¹⁸ (1973) và Giải quốc tế của vùng Catalunya¹⁹ (Tây Ban Nha, 2005).

ẢNH HƯỞNG

Như đã nói trên, ngay khi còn học trung học phổ thông, Lévi-Strauss đã đọc Marx. Trả lời phỏng vấn của tuần báo *L'Express* số ra ngày 17.10.1986, ông tuyên bố đã học “phương pháp mô hình” của Marx và ông vẫn “trung thành với Marx [...], nhưng không trên bình diện ý tưởng chính trị”. Trong cuốn *De près et de loin* [Gần xa, 1988]²⁰, ông cho rằng chính “ba tình nhân” của thời trẻ (chủ nghĩa Marx, phân tâm học của Freud và địa chất học) đã khiến ông quan tâm đến những chiều cạnh (dimension) ẩn tàng của thực tại.

Chính trong cuốn *Tristes Tropiques* [Nhiệt đới buồn, 1955] Lévi-Strauss đã cho biết tại sao ông đã chuyển từ triết học sang dân tộc học. Khi còn là giáo sư dạy triết trẻ, ông đã

không thoải mái với môn triết học, bởi vì trong những năm 1930, triết học Pháp chịu ảnh hưởng sâu sắc của hiện tượng học Đức (Husserl²¹, Heidegger²²) chủ trương nắm bắt thực tại chủ yếu xuyên qua trải nghiệm chủ quan; ông cảm thấy buồn chán khi dạy triết học mà ông cho là quá “tư biện” (spéculatif), tách rời khỏi khoa học và các hiện tượng cụ thể.²³

Vào khoảng năm 1933 hay 1934, ông tình cờ đọc cuốn *Primitive Society* [Xã hội nguyên thủy] của Robert H. Lowie²⁴: chính cuốn sách này đã dẫn dắt ông vào môn dân tộc học.²⁵

Giữa hai năm 1941 và 1944, chính nhờ các công trình của những nhà nhân học Mỹ chịu ảnh hưởng của trường phái lịch sử Đức và Áo (Franz Boas²⁶, Robert Lowie, Alfred Kroeber²⁷) mà Lévi- Strauss đã nghĩ đến một cấu trúc vô thức của các hiện tượng tập thể như là thân tộc (parenté). Theo ông, Franz Boas là “một trong những người đầu tiên đã nhấn mạnh đến sự kiện chính yếu sau đây đối với các khoa học về con người: các quy luật của ngữ ngôn vận hành ở mức độ vô thức”.²⁸

Vào năm 1942, sự phát hiện các công trình nghiên cứu của hai nhà âm vị học gốc Nga Roman Jakobson và N. S. Troubetskoi²⁹ trong đó họ triển khai và hệ thống hóa các thành quả của Ferdinand de Saussure³⁰ là một sự “thán phục hết mức” (éblouissement) về trí thức đối với Lévi- Strauss: nó cung cấp cho ông các công cụ mà ông còn đi tìm.

Sự độc đáo của lối tiếp cận cấu trúc của Lévi- Strauss là đã đưa phương pháp lí luận của âm vị học vào trong nhân học miêu tả và theo thuyết chức năng của Đức, Anh và Mỹ. Theo ông, đối với các ngành khoa học xã hội, âm vị học cấu trúc đã đóng “vai trò cách tân mà vật lí nguyên tử, chẳng hạn, đã đóng đối với toàn bộ các khoa học chính xác”³¹. Trong một bài³² đăng vào năm 1933, Troubetskoï đề ra bốn tiếp cận cơ bản mà nhân học cấu trúc sẽ tiếp thu như là nền tảng: nghiên cứu hạ tầng cơ sở vô thức của các hiện tượng khả tri, ưu tiên xử lí các quan hệ giữa các yếu tố hơn là xử lí bản thân các yếu tố, làm rõ các hệ thống và phát hiện các quy luật tổng quát nhờ quy nạp và suy diễn.

Lévi-Strauss cũng chịu ảnh hưởng của các khoa học tự nhiên (đặc biệt của động vật học, sinh học và địa chất học). Vào đầu những năm 1940, ông phát hiện ở New York cuốn *On Growth and Forms*³³ [Về tăng trưởng và hình thái] của D’Arcy Wentworth Thompson³⁴; cuốn sách này đã giúp ông tạo ra khái niệm “biến đổi” (transformation) đóng vai trò quan trọng trong phương pháp phân tích cấu trúc huyền thoại của ông.

Ngay từ đầu những năm 1940, để chuẩn bị làm luận án tiến sĩ, Lévi-Strauss đã nhờ nhà toán học André Weil (thành viên sáng lập của nhóm Bourbaki nổi tiếng) giúp giải quyết các quy tắc hôn nhân rất phức tạp bằng lí thuyết nhóm Klein.

Lévi-Strauss còn cho biết là ông đã chịu ảnh hưởng của nhà Hán học Pháp Marcel Granet³⁵ mà ông đã sử dụng các công

trình nghiên cứu trong cuốn *Các cấu trúc cơ bản của thân tộc*; của Georges Dumézil³⁶ mà ông xem như là “người khởi xướng (initiateur) của phương pháp cấu trúc”³⁷; của Marcel Mauss³⁸ mà trong bài “Introduction à l’œuvre de Marcel Mauss” (Dẫn nhập vào sự nghiệp của Marcel Mauss)³⁹ ông đã đánh giá rất cao; và của Jean-Jacques Rousseau⁴⁰ mà ông xem như là “người sáng lập ra các khoa học về con người”.

Từ đầu những năm 1970 trở đi, dù lớn tuổi, Lévi-Strauss đã theo dõi và tiếp thu các thành quả của di truyền học và của các khoa học nhận thức (sciences cognitives).⁴¹

SỰ NGHIỆP NGHIÊN CỨU

Vì sự nghiệp nghiên cứu của Lévi-Strauss rất đồ sộ và rất khó đọc (do thường “quá” kĩ thuật và lí thuyết), nên chúng tôi chỉ tiếp cận trực tiếp được một phần. Do đó, chúng tôi đã dựa nhiều vào các sách nghiên cứu⁴² về Lévi-Strauss để giới thiệu sơ lược phương pháp phân tích cấu trúc và các chủ đề nghiên cứu chính của ông, cũng như về cuốn *Định chế tôtem hiện nay*.

PHÂN TÍCH CẤU TRÚC

Khái niệm mô hình đóng một vai trò quan trọng trong nhân học cấu trúc. Lévi-Strauss định nghĩa nó như là một công cụ của trí tuệ cho phép hình dung và nhờ thế nắm bắt một cấu trúc trừu tượng tiềm ẩn bên dưới thực tại được nghiên cứu.

Ở Lévi-Strauss, chiều cạnh không gian – thường được gọi là “đồng đại” (synchronique) – đóng một vai trò quan trọng, nhưng không phải vì vậy mà ông coi thường chiều cạnh “lịch đại” (diachronique), nhưng nó chỉ là một chiều cạnh của môi trường trong đó các biến đổi (transformation) của cấu trúc xã hội xảy ra.

Theo Lévi-Strauss, các cấu trúc của tinh thần con người chính là các cấu trúc của bộ não. Và, bởi vì chúng là phổ biến, nên toàn thể nhân loại đều chia sẻ chúng, dù ở thời đại và xã hội nào.

Ông xem xã hội như là một hệ thống phức hợp có những đặc tính tự trị bất biến xuất phát từ các quan hệ giữa các yếu tố tạo thành nó; do đó, xã hội không thể được suy diễn từ việc nghiên cứu các yếu tố không thôi. Ông chủ trương phải nghiên cứu các sự kiện:

- ở mức độ vô thức, khách quan, chứ không phải ở mức độ trải nghiệm chủ quan và thông qua tri giác có ý thức của các cá nhân (người bản địa hay người cung cấp thông tin);
- bằng sự quan tâm đặc biệt đến các quan hệ giữa các yếu tố, chứ không chỉ nghiên cứu bản thân các yếu tố;
- thông qua sự trung gian của các quy luật chung có tính phổ biến mà ta phải xây dựng bằng phương pháp quy nạp và suy diễn.

Lévi-Strauss phân biệt rõ ràng khái niệm hệ thống với khái niệm cấu trúc gắn liền với “khái niệm biến đổi. Nếu hệ thống

là một tổng thể gồm các yếu tố có với nhau một số quan hệ, thì trái lại cấu trúc – chỉ được phát hiện nhờ lí luận – là một cấu hình (configuration) của các quan hệ giữa các yếu tố nằm bên trong hệ thống: cấu hình này có thể biến đổi tùy theo một số lượng hạn chế các khả năng logic. Còn sự biến đổi chỉ các biến thiên (variation) của cấu trúc do tác dụng của môi trường, tạo ra một cấu hình mới của hệ thống.

Theo ông, “cấu trúc không thể giản quy (réductible) vào hệ thống: tổng thể bao gồm các yếu tố và các quan hệ kết hợp chúng lại với nhau. Để ta có thể nói đến cấu trúc, giữa các yếu tố và các liên hệ của nhiều tổng thể phải xuất hiện những quan hệ bất biến (invariant), và nhờ thế ta có thể chuyển từ tổng thể này sang tổng thể kia thông qua một sự biến đổi”⁴³. Do đó, ông xem khái niệm “biến đổi” là “gắn liền với phân tích cấu trúc”.⁴⁴

Năm 1988, nhìn về quá khứ của chính mình, Lévi–Strauss nhận định: “người ta đã hiểu sai bản chất và tầm quan trọng của những điều mà tôi vay mượn của ngữ học. Ngoài cảm hứng tổng quát – tôi đồng ý, cái đó là rất lớn –, chúng giản quy vào vai trò của sự hoạt động vô thức của tinh thần trong việc tạo ra các cấu trúc logic [...] và vào nguyên tắc cơ bản này là các yếu tố cấu thành không có ý nghĩa nội tại...”.⁴⁵

TƯ DUY BIỂU TƯỢNG VÀ TƯ DUY HOANG DẠI

Trong bài “Dẫn nhập vào sự nghiệp nghiên cứu của Marcel Mauss”⁴⁶, Lévi–Strauss đã xác định vai trò của “tư duy biểu

tượng” (pensée symbolique) trong sự phát sinh của xã hội và trong đời sống xã hội. Theo ông, nguồn gốc của xã hội gắn liền với sự đột hiện (émergence) của tư duy biểu tượng. Nhưng Maurice Godelier⁴⁷ cho rằng giả thuyết về sự đột hiện này như là một thứ “big bang” là không có cơ sở khoa học.⁴⁸

Cũng theo Lévi-Strauss, tư duy biểu tượng bám rễ sâu vào vô thức, nhưng vô thức này không phải là vô thức cảm xúc (affectif) của các ham muốn bị dồn nén (désir refoulé) theo quan niệm của Freud, mà là vô thức nhận thức (inconscient cognitif).

Sau khi đã nói lướt qua trong cuốn *Định chế tôtem hiện nay*, Lévi-Strauss đã trình bày cặn kẽ “tư duy hoang dại” (pensée sauvage) trong một cuốn sách nổi tiếng cùng tên⁴⁹ (cả hai cuốn sách này đều được xuất bản trong năm 1962, cách nhau vài tháng). Theo ông, tư duy hoang dại là một thao tác biểu tượng của tinh thần con người nhằm tổ chức thực tại như là một tổng thể, không thông qua giai đoạn cắt xén và phân tích; nó bổ sung hơn là đối lập với tư duy bị thuần hóa (domestiqué) (tức là tư duy khoa học hay “tư duy kĩ sư”): tư duy sau tiến hành chậm chạp, bằng quy nạp hay suy diễn, để đạt đến những kết quả từng phần (partiel) nhưng có thể làm lại được. Như vậy tư duy hoang dại là một phương thức tư duy phổ biến và phi thời gian (intemporel), bên cạnh tư duy khoa học và “tranh đua” với nó.

Hai tư duy hoang dại và khoa học khác nhau “không phải về thao tác trí tuệ và về bản chất mà là do chúng được áp dụng vào các loại hình hiện tượng khác nhau”. Do đó, tư duy hoang

dại tiếp tục hoạt động trong mọi thời đại và trong mọi xã hội, kể cả ở phương Tây đương đại.

Tư duy hoang dại là một tư duy *xếp loại* (classificatoire). Nó nắm bắt các hình thái của thực tại trong tổng thể của chúng để phân loại (catégoriser) và đặt tên các hiện tượng văn hóa thông qua sự tương tự với tự nhiên.

THÂN TỘC

Trước Lévi-Strauss, khi nghiên cứu thân tộc, nhân học truyền thống chủ yếu chỉ quan tâm đến gia đình như là đơn vị tự trị gồm chồng, vợ và con cái, trong chiều cạnh thời gian, và không mấy quan tâm đến các người cháu họ (neveux), anh chị em họ (cousins), chú bác cô dì và ông bà nội ngoại. Ông đặc biệt quan tâm đến những sự kiện xã hội trước đó ít được nghiên cứu: trao đổi qua lại (réciprocité) và sự liên minh (alliance) giữa các nhóm thân tộc, ngoại hôn, sự cấm loạn luân.

Như ta biết, sự cấm loạn luân là một sự kiện phổ biến. Lévi-Strauss cho rằng nó là nơi và là điều kiện của sự chuyển từ tự nhiên sang văn hóa.

Sự cấm loạn luân bắt buộc phải trao đổi những phụ nữ không được lấy làm vợ với những phụ nữ được lấy làm vợ. Chính đàn ông trao đổi đàn bà, chứ không phải ngược lại, vì trong mọi xã hội đàn ông đều độc chiếm quyền lực chính trị. Tư tưởng biểu tượng (pensée symbolique) làm cho đàn ông xem đàn bà như là giá trị và kí hiệu (signe), như là của cải quý nhất để biếu tặng, để trao đổi. Cho đến cuối đời, Lévi-Strauss

vấn bảo vệ lập trường “đàn ông trao đổi đàn bà”, dù nó luôn bị chỉ trích lắm khi kịch liệt, nhất là bởi những người đòi nam nữ bình quyền (féministe).

Theo Maurice Godelier⁵⁰, nghiên cứu thân tộc của Lévi-Strauss gồm bốn “thời đoạn” (moment):

Thời đoạn đầu (từ 1943 đến 1956): đề tài này thu hút ông hầu như toàn bộ. Trong bài “L’analyse structurale en linguistique et en anthropologie”⁵¹ (Phân tích cấu trúc trong ngữ học và trong nhân học, 1945), ông trình bày lần đầu tiên khái niệm “nguyên tử thân tộc” (atome de parenté) gồm các cá nhân thuộc hai thế hệ; giữa các cá nhân này có bốn loại hình quan hệ có thể là thân tình, thoải mái (+) hay đối kháng (-):

- giữa chồng với vợ;
- giữa anh hay em trai với chị hay em gái;
- giữa cậu với con trai của chị hay em gái;
- giữa cha với con trai.

Chẳng hạn ở quần đảo Trobriand (Melanesia) – theo mẫu hệ -, quan hệ giữa chồng và vợ là thân mật và âu yếm (+), quan hệ giữa cha và con trai là tự do và không gò bó (+)/ quan hệ giữa cậu (anh hay em của mẹ) và cháu trai (con của chị hay em gái) là kính trọng và đối kháng (-), và quan hệ giữa anh hay em trai và chị hay em gái là có sự cấm kỵ (tabou) (-).

Để viết cuốn *Các cấu trúc cơ bản của thân tộc*, Lévi-Strauss đã khai thác kho tri thức khổng lồ mà các nhà nhân học Anh,

Mỹ, Úc và New Zealand đã tích lũy được trong nửa đầu của thế kỷ 20: ông đã tham khảo đến hơn 7000 cuốn sách và bài viết!

Theo Maurice Godelier, với kiệt tác này, Lévi- Strauss đã xây dựng lại, một thế kỷ sau Morgan⁵², “sự nhận thức về thân tộc”, thế mà thân tộc lại là chủ đề quan trọng hàng đầu của nhân học.

Dựa trên nguyên tắc liên minh và sự cấm loạn luân, Lévi- Strauss xếp tất cả các hệ thống thân tộc vào hai loại: các hệ thống cơ bản (chúng chia các người bà con thành những người được phép hay bị cấm lấy làm vợ hay làm chồng: các anh chị em họ chéo⁵³ (cousin croisé) có thể lấy nhau, trong khi các anh chị em họ song song⁵⁴ (cousin parallèle) thì bị cấm); các hệ thống phức hợp trong đó việc chọn vợ hay chồng không được quy định trước trong danh mục thân tộc, mà tuân theo các tiêu chuẩn chính trị, kinh tế, tôn giáo, v.v..

Lévi- Strauss cho thấy có hai cấu trúc trao đổi hôn nhân khác nhau: ông gọi là trao đổi hạn hẹp (échange restreint), khi A cung cấp vợ cho B và B cung cấp vợ cho A; và gọi là trao đổi tổng quát (échange généralisé), khi A cung cấp vợ cho B và B cho C, rồi cho đến C, và C sẽ cung cấp vợ cho A.

Để bổ sung cho cuốn *Các cấu trúc cơ bản của thân tộc*, năm 1956, ông đã viết một bài⁵⁵ rất quan trọng phân tích vai trò của gia đình trong sự vận hành của các hệ thống thân tộc.

Thời đoạn thứ hai (1965–1966): trong bài “The Future of Kinship Studies” (Tương lai của nghiên cứu thân tộc)⁵⁶, Lévi-

Strauss đề nghị các nhà nhân học nghiên cứu các cấu trúc bán-phức hợp (structure semi-complexe) – tức là các hình thức quá độ từ các cấu trúc cơ bản (structure élémentaire) sang các cấu trúc phức hợp (structure complexe) – mà ông xác định các nguyên tắc vận hành và minh họa bằng các hệ thống thân tộc gọi là “Crow-Omaha”⁵⁷. Ông nhắc lại đề nghị này trong lời nói đầu của cuốn *Các cấu trúc cơ bản của thân tộc*, được tái bản năm 1967, với vài chương liên quan đến hệ thống thân tộc của người Kachin được viết lại do bị nhà nhân học Anh Edmund Leach⁵⁸ chỉ trích kịch liệt.

Thời đoạn thứ ba (1973–1976): trong cuốn *La voie des masques* [“Con đường” của mặt nạ],⁵⁹ Lévi- Strauss tạo ra khái niệm “nhà” (maison) như là cấu trúc thân tộc để soi sáng bản chất của các hệ thống thân tộc của các tộc người Mĩ-Ấn Kwakiutl, Tlingit,..., ở vùng duyên hải tây-bắc Mĩ và Canada. Ông định nghĩa khái niệm này như là “pháp nhân nắm giữ một cơ nghiệp (domaine) gồm các cửa cải vật chất cũng như phi vật chất được duy trì nhờ sự truyền lại tên, tài sản và các chức tước của mình theo dòng dõi có thực hay giả tưởng, được xem là chính đáng với điều kiện duy nhất là sự liên tục đó có thể được thể hiện trong ngữ ngôn thân tộc hay liên minh, và, thông thường nhất, trong ngôn ngữ của cả hai “. ⁶⁰

Từ năm 1976 đến năm 1982, trong các bài giảng, ông đã liên tục phân tích các công trình nghiên cứu về hệ thống “nhà” ở nhiều nơi (Indonesia, Melanesia, Polynesia, *New Zealand*,

Madagascar, Micronesia và châu Phi). Các tóm tắt của các bài giảng này được đăng trong cuốn *Paroles données*⁶¹ (1984).

Năm 1983, trong bài giảng⁶² để kỉ niệm sử gia Marc Bloch, ông không những xác định rõ quan niệm của mình về sử học và kêu gọi các sử gia và các nhà nhân học nên hợp tác với nhau, mà còn trình bày các tâm đắc của ông về hệ thống “nhà” đã được các sử gia nghiên cứu từ thế kỉ 19.

Quan niệm của Lévi-Strauss về “nhà” đã có ảnh hưởng khá rõ nét trên một số nhà dân tộc học (như Cécile Barraud, Jean-Pierre Digard,...) và sử gia (Philippe Maurice, Christiane Klapisch-Zuber).

Thời điểm thứ tư (1996–2000): dù đã rất cao tuổi, Lévi-Strauss theo sát các hình thái thân tộc mới xuất hiện trong xã hội phương Tây và đặt ra những vấn đề pháp lí, chính trị, đạo đức phức tạp: vấn đề mẹ mang thai hộ (*mère porteuse*), gia đình cha mẹ đồng tính (*famille homoparentale*). Đối với chúng, Lévi-Strauss tỏ ra rất phóng khoáng⁶³.

Theo Maurice Godclier, trong lĩnh vực nghiên cứu thân tộc, trong nửa sau của thế kỉ 20, không một nhà nhân học nào có nhiều cách tân về lí thuyết như Lévi-Strauss⁶⁴. Chẳng những thế, ông lại vô cùng uyên bác, có lối viết trong sáng và chính xác, lối lập luận chặt chẽ.

Maurice Godelier⁶⁵ cho rằng Lévi-Strauss đã kiên trì không công nhận vai trò của “dòng dõi” (*filiation, descendance*), thực ra cũng quan trọng không kém vai trò của liên minh trong việc

tạo ra và cấu trúc hóa các quan hệ thân tộc trong xã hội loài người. Ông luôn kéo dòng dõi về phía tự nhiên (như là quá trình sinh học) và kéo liên minh về phía văn hóa. Thế mà, theo Maurice Godelier, các nguyên tắc về dòng dõi – chỉ bốn thôi: đơn tuyến (unilinéaire), “tự chọn” (ambilinéaire), lưỡng tuyến (bilinéaire) và không phân biệt (indifférencié) – cũng có tính văn hóa và “giả tạo” (artificiel) như các quy tắc liên minh: chúng chỉ là những kiến tạo, những biểu trưng về các quá trình của cuộc sống. Chúng độc lập với các nguyên tắc liên minh.

Từ vài thập kỷ nay, ở phương Tây, trục dòng dõi ổn định hơn trục liên minh: hôn nhân ngày càng giảm trong khi sự chung sống tự do (union libre) và chung sống như vợ chồng nhưng không cưới xin (concubinage)⁶⁶ ngày càng tăng.

HUYỀN THOẠI

Lévi–Strauss đã có những đóng góp rất lớn cho việc phân tích huyền thoại và tư duy huyền thoại. So với những người đi trước ông (như Marcel Mauss, Robert Hertz⁶⁷, Marcel Granet, Louis Gernet⁶⁸ và Georges Dumézil), ông đã tạo ra một xuất phát điểm mới với hai khái niệm cấu trúc và biến đổi.

Ngoài ra ông còn bổ sung phân tích cấu trúc bằng mô hình âm nhạc. Nhưng theo nhà âm nhạc học Jean–Jacques Nattiez, sự “tương đồng” (homologie) mà Lévi–Strauss tưởng đã tìm ra

giữa âm nhạc nghệ thuật (musique savante) phương Tây và huyền thoại là không có cơ sở.⁶⁹

Theo Maurice Godelier, bài viết “The Structural Study of Myth”⁷⁰ (Phân tích cấu trúc huyền thoại) (1955) đúng là “tuyên ngôn của phân tích cấu trúc về các huyền thoại”⁷¹. Theo Lévi-Strauss, một huyền thoại là tổng thể của tất cả các biến thể (variante) của nó; cái quan trọng của một huyền thoại “không nằm trong phong cách, trong lối kể chuyện cũng như trong cú pháp, mà là trong câu chuyện được kể”⁷²; một huyền thoại gồm các đơn vị cấu thành, tức là các “huyền thoại tố” (mythème) được định nghĩa như là các “gói quan hệ” (paquet de relations). Cũng trong bài viết quan trọng này, Lévi-Strauss cho rằng mọi huyền thoại phải được xét trong toàn bộ các biến thể của nó có thể được giản quy (réductible) vào một công thức thuộc loại hình toán học mà ông gọi là “công thức chính tắc của huyền thoại” (formule canonique des mythes). Công thức này bị nhiều nhà nhân học cho là không hiểu được và không có ích gì cho việc tiếp cận các huyền thoại. Nhưng, ngược lại, cũng có vài người (như Lucien Scubla⁷³ và J. Petitot⁷⁴) xem nó như là chìa khoá để hiểu chúng thật sâu.⁷⁵

Theo ông, tư duy huyền thoại không khác (hoặc khác rất ít) tư duy thực chứng (tức tư duy khoa học).

Từ năm 1951 đến năm 2002, Lévi-Strauss đã dùng hai khái niệm cấu trúc và biến đổi để phân tích khoảng 2000 huyền

thoại chủ yếu của người Mĩ-Ấn ở cả Nam lẫn Bắc Mĩ (hơn 350 tộc người!).

Ông đã trình bày các kết quả quan trọng mà ông thu được trong chín cuốn sách sau đây:

1962: *Le Totémisme aujourd'hui* [Định chế tô tem hiện nay] và *La Pensée sauvage* [Tư duy hoang dại].

1964: *Le Cru et le cuit* (Cái sống và cái chín).

1967: *Du miel aux cendres* (Từ mật đến tro).

1968: *L'Origine des manières de table* (Nguồn gốc các cách ăn uống).

1971: *L'Homme nu* (Con người trần truồng).

1975: *La Voie des masques* [Con đường của mặt nạ].

1985: *La Potière jalouse* [Bà làm gốm ghen ghét].

1991: *Histoire de Lynx* [Chuyện Mèo Rừng].

Ngoài ra ông còn có đến 44 bài liên quan đến huyền thoại đăng trong bốn cuốn sách sau đây:

1958: *Anthropologie structurale* [Nhân học cấu trúc].

1973: *Anthropologie structurale II*.

1983: *Le Regard éloigné* [Nhìn từ xa].

1984: *Paroles données* [Những lời đã nói].

Chỉ riêng bốn tập Mythologiques không thôi đã chứa nhiều kết quả quan trọng của một công trình nghiên cứu mà trước đó chưa một nhà dân tộc học hay nhà huyền thoại học nào

tiến hành, nhằm kiểm kê các loài thú vật và thực vật, các kĩ thuật, các dữ kiện sinh thái, thiên văn và khí tượng hiện diện trong các huyền thoại: Lévi-Strauss đã bỏ ra rất nhiều công sức để đọc hàng mấy trăm tư liệu nhằm tái lập những hiểu biết cụ thể của người Mĩ-Ấn về tự nhiên và văn hóa.

Lévi-Strauss nghiên cứu huyền thoại cũng giống như khi ông nghiên cứu cấu trúc thân tộc: ông muốn tìm các thao tác của tư duy liên quan đến việc tạo ra các quan hệ và các sự kiện xã hội, nhưng đồng thời ông luôn bám sát các dữ kiện dân tộc chí (ethnographique) và lịch sử. Chính nhờ thế mà ông đã làm cho nhân học tiến được một bước rất dài trong việc nghiên cứu và thấu hiểu vài khía cạnh cơ bản của đời sống con người.

ĐỊNH CHẾ TÔTEM⁷⁶

Năm 1910, J. G. Frazer⁷⁷ đã xuất bản ở London cuốn *Totemism and exogamy* [Định chế tôtem và ngoại hôn], gồm bốn tập và dày khoảng 2200 trang⁷⁸. Trong cuốn sách này, tác giả khẳng định đã tập hợp tất cả những gì mà người ta biết được về định chế tôtem mà ông ta xem như là một hệ thống. Cũng trong năm đó, A. A. Goldenweiser⁷⁹, trong một bài viết⁸⁰ dày hơn 100 trang, cho rằng trong định chế tôtem người ta đã lẫn lộn ba hiện tượng xã hội có bản chất khác nhau: sự phân chia xã hội thành các thị tộc (clan); sự quy cho các thị tộc tên gọi hoặc biểu tượng thú vật hay thực vật; sự tin

rằng có quan hệ thân tộc và quan hệ dòng dõi giữa các thành viên của một thị tộc và tôtem của họ.

Năm 1913, trong cuốn *Totem und Tabu* [Tôtem và tabu], S. Freud thử tìm câu trả lời cho câu hỏi mà nhiều nhà nhân học đặt ra về sự hiện diện của sự cấm loạn luân trong tất cả các xã hội loài người. Ông dùng hai khái niệm “bầy lũ nguyên thủy” (horde primitive) và mặc cảm Oedipe⁸¹ để tìm hiểu sự hình thành của tabu cũng như vai trò của tôtem trong các xã hội “nguyên thủy”.

Năm 1916, trong một bài viết⁸², F. Boas cho rằng trong định chế tôtem người ta thường lẫn lộn hai vấn đề: một mặt, đó là sự đặt tên cho các nhóm người được xây dựng trên thân tộc (sự đặt tên này được tiến hành bằng nhiều cách trong đó có việc dùng đến tên thú vật và thực vật); mặt khác, đó là vấn đề đồng nhất hóa con người với thực vật hay thú vật. Từ Boas trở đi, khái niệm “định chế tôtem” ngày càng ít được các nhà nhân học quan tâm, đến mức nó không được cuốn *Social Structure* [Cấu trúc xã hội, 1949] rất nổi tiếng của G. E. Murdock⁸³ nhắc đến.

Riêng ở Pháp, năm 1920, A. Van Gennep⁸⁴ xuất bản cuốn sách mà Claude Lévi-Strauss cho là tuyệt tác cuối cùng” (chant du signe) về định chế tôtem.

Sau khi đã lập lại các giai đoạn của các cuộc thảo luận xung quanh khái niệm tôtem từ Frazer, Lévi-Strauss xem lại rất kỹ hồ sơ về định chế tôtem ở Úc, chủ yếu dựa trên bài nghiên cứu⁸⁵ (1933–1934) của A. R. Elkin⁸⁶. Ông này đã phân tích

các định chế tôtem của các nhóm xã hội, tức của các “nửa” (moitié), toán (section) và tiểu toán (sous-section) cũng như các định chế tôtem cá nhân (giới tính, thụ thai, địa phương, nơi sinh của đứa con) và trong mơ (của người mẹ trong khi thai nghén). Elkin đi đến kết luận là ta không thể tìm ra được một sự thống nhất giữa tất cả các hiện tượng tôtem này, và vì vậy không có một, mà là nhiều định chế tôtem không thuần nhất (hétérogène) và không thể giản quy (irréductible). Nhưng Lévi-Strauss lại rút ra từ đó một kết luận triệt để hơn nhiều: nếu các định chế tôtem là không thuần nhất và không thể giản quy, chính là vì cái gọi là định chế tôtem không tồn tại, mà chỉ là một “ảo tưởng”. Thực ra, ngay từ đầu đã có một ngộ nhân về từ “tôtem”. Vào cuối thế kỉ 18, J. K. Long⁸⁷, một thương gia người Anh đã tạo ra từ tôtem từ ngôn ngữ của người Ojibwa (ở phía bắc vùng Đại Hồ Bắc Mĩ) mà các thị tộc mang tên thú vật. Theo Lévi-Strauss, các nghiên cứu sau đó về người Ojibwa đã chứng tỏ là J. K. Long đã lẫn lộn hệ thống gọi tên thị tộc này (không gắn liền với một cấm đoán nào cả) và một hệ thống các thần giám hộ (esprit gardien) mà người Ojibwa cầu khẩn đến bảo vệ cá nhân họ.

Tại sao định chế tôtem lại dùng tên thú vật và thực vật để gắn chúng với những nhóm người hay với các cá nhân? Malinowski⁸⁸ cho rằng chính là vì người nguyên thủy rút ra từ thực vật và thú vật phương tiện sống của họ và nghĩ rằng họ có thể kiểm soát bằng nghi thức và ma thuật sự tăng trưởng và sự sinh sôi của chúng⁸⁹. Nhưng Lévi-Strauss cho thấy là nhiều thực vật, thú vật hay nhiều thứ khác được chọn làm

tôtem, nhưng hoàn toàn không có ích lợi nào về thực tiễn, về kinh tế hay về mặt nào khác. Như vậy lý giải có tính chức năng của Malinowski không đứng vững!

Lévi-Strauss cũng xét đến cái mà ông gọi là hai lý thuyết mà Radcliffe-Brown⁹⁰ đã đưa ra về định chế tôtem. Trong lý thuyết thứ nhất (1929)⁹¹ theo đường lối duy chức năng (fonctionnaliste) của Malinowski, Radcliffe-Brown cho rằng, đối với “đa số” các tộc người mà ta gọi là nguyên thủy, mọi sự và mọi sự biến có ảnh hưởng quan trọng đến an sinh (bien-être) của một xã hội, đều có xu hướng làm đối tượng cho các thực tiễn nghi thức, và định chế tôtem chỉ là một khía cạnh của thái độ tổng quát này. Nhưng Lévi-Strauss bác bỏ ý kiến này vì nhiều tộc người – như người Eskimo, người dân đảo Andaman, người Mĩ-Ấn ở California, v.v. – ứng xử một cách nghi thức đối với nhiều loài vật nhưng lại không biến chúng thành tôtem. Mặt khác, như Raymond Firth⁹² đã nhấn mạnh trong một bài viết⁹³, “phần lớn các loài thú làm tôtem không đem lại lợi ích kinh tế rõ nét nào”. Như vậy phải tìm ở nơi khác các lý do làm phát sinh định chế tôtem.

Năm W51, trong bài giảng⁹⁴ để kỉ niệm Huxley⁹⁵, Radcliffe-Brown đã đặt ra vấn đề sau đây: “Do nguyên tắc nào mà những cặp như chim ưng và quạ khoang, chim ó và quạ, chó sói coyote và mèo hoang, được chọn để biểu thị các “nửa” của một tổ chức nhị nguyên?”⁹⁶.

Theo ông ta, cặp chim ưng-quạ khoang có cùng một nét chung cho phép so sánh chúng với nhau: đó là hai loại chim

ăn thịt; nhưng cũng có một nét đối lập chúng với nhau: chim ưng là loài săn mồi, còn quạ khoang là loài ăn xác thối (charognard). Do đó, hiện tượng totem có lẽ là một cách thiết lập những sự tương liên (corrélation) và những sự đối lập nhờ nhiều mã (code) thú vật và thực vật khác nhau. Trên thế giới, có nhiều xã hội dùng sự đối lập của hai màu sắc như đỏ/trắng, hay hai chiều của không gian như cao/thấp, trời/đất, v.v. Mô hình đối lập có hệ thống nhất và rộng nhất là lí thuyết của Trung Quốc về âm và dương.

Theo Lévi-Strauss, định chế totem thực ra chỉ là một ảo tưởng của dân tộc chỉ do lầm lẫn về mức độ: ở đâu mà ta tưởng thấy nó, nhất thiết không nên xét một cách biệt lập mỗi sự giống nhau giữa nhóm và totem, mà nên xét những sự “khác biệt giống nhau”, tức là cái sai biệt (différentiel) giữa bình diện tự nhiên (các totem) và bình diện văn hóa (các nhóm) bằng cách tự đặt mình vào mức độ tổng thể của tộc người được xét đến, thậm chí của nhiều tộc người lân cận.

Theo ông, “cái gọi là định chế totem tùy thuộc vào giác tính (entendement), và những yêu cầu mà nó đáp ứng [...] thuộc trình tự trí tuệ. Do đó, nó chẳng có gì là cổ sơ hay xa xôi. Hình ảnh của nó được phóng ra, chứ không được nhận vào; nó không lấy bản chất của nó từ bên ngoài. Bởi vì, nếu ảo tưởng che giấu một phần sự thật, thì sự thật này không phải ở bên ngoài chúng ta, mà ở bên trong chúng ta”.⁹⁷

Khái niệm định chế totem tập hợp một cách giả tạo nhiều hiện tượng thực ra không đồng nhất (hétérogène), chẳng những thế chúng còn bị cắt xén và khu biệt một cách tùy tiện.

Theo Lévi-Strauss, thực ra, khái niệm này giúp ta biết rõ được tâm thái (mentalité) của những người đã tưởng là phát hiện ra nó, hơn là về các xã hội cổ sơ. Áo tưởng về tôtem dường như đã là một phương tiện cho phép người da trắng phương Tây của thế kỉ 20 tự cảm thấy họ hoàn toàn khác với những người “hoang sơ” (sauvage)!

Cũng xin nói thêm rằng, trong cuốn *Par-delà nature et culture*⁹⁸ [Bên kia tự nhiên và văn hóa], Philippe Descola đã dùng từ “totémisme” (phương thức tôtem) để chỉ một trong bốn “phương thức nhận biết và quan hệ” (mode d’identification et de relation) được xác định bởi sự giống nhau và khác nhau giữa nội tính (intériorité) (bao gồm cảm xúc, ý thức, ham muốn, kí ức, khả năng giao tiếp...) cũng như giữa vật tính (physicalité) (thịt, máu, xương, da... và hình thái sinh hoạt) của nhân loại và các thứ “phi-nhân loại” (non-humain) bao gồm thú vật, thực vật, thần linh và ngay cả đồ vật⁹⁹. Đối với “phương thức tôtem”, các thứ “phi nhân loại” có cùng “nội tính” và “vật tính” như loài người.

SỰ THĂNG TRẦM CỦA THUYẾT CẤU TRÚC VÀ LÉVI-STRAUSS

Cho đến hiện nay, thế đứng của Lévi-Strauss so với thuyết cấu trúc vẫn còn được bàn cãi. Nhờ tiếp xúc với Roman Jakobson, ông biết đến khái niệm cấu trúc dùng trong ngữ học và đã dựa trên nó để lập ra phương pháp luận cấu trúc. Nhưng khi áp dụng nó vào nhân học, ông không bao giờ quên các dữ kiện dân tộc chí cụ thể. Họa hoằn lắm ông mới dùng đến các công cụ toán học, nhưng cũng rất giới hạn.

Ngay vào năm 1945, Lévi-Strauss đã nhấn mạnh đến một “khó khăn cản trở việc áp dụng phương pháp âm vị học vào các nghiên cứu xã hội học nguyên thủy. Sự giống nhau bề ngoài giữa các hệ thống âm vị học và các hệ thống thân tộc lớn đến nỗi nó lập tức đưa ta đi sai đường”.¹⁰⁰

Sự nghi ngờ của ông đối với sự trừu tượng của truyền thống duy hình thức (formaliste) hiện rõ trong bài *Structure et dialectique*¹⁰¹ [Cấu trúc và biện chứng, 1956] và nhất là trong bài *La structure et la forme*¹⁰² [Cấu trúc và hình thức].

Cũng nên nói thêm rằng, Lévi-Strauss dùng các từ “structure”, “structural” nhiều hơn xa so với từ “structuralisme”, mà thực ra ông cũng ít dùng. Trong lời tựa của cuốn *Regard éloigné* (1983), ông cho biết là đáng ra cuốn sách này phải có tên là *Anthropologie Structurale Trois* [Nhân học cấu trúc 3].

Thế nhưng, do danh tiếng rất lớn của ông ở Pháp cũng như ở Anh và Mỹ, Lévi-Strauss đã trở thành, từ khoảng 1959 trở đi, thần thành hoàng của thuyết cấu trúc.

Như ta biết, trong những năm 1950, song song với sự ngày càng nổi tiếng của Lévi-Strauss, cũng hình thành ở Pháp một khuynh hướng duy cấu trúc chủ yếu dựa vào cuốn *Cours de linguistique générale* [Giáo trình ngữ học đại cương] của Ferdinand de Saussure như Roland Barthes¹⁰³ trong phê bình văn học, Martial Gueroult¹⁰⁴ trong lịch sử triết học, Algirdas Julien Greimas¹⁰⁵ trong kí hiệu học (sémiotique) và Jacques

Lacan¹⁰⁶ trong phân tâm học. Họ chủ trương chỉ quan tâm đến chiều cạnh đồng đại và hoàn toàn quên đi chiều cạnh lịch đại và thực tại khách quan.

Cho đến khoảng năm 1966, Lévi-Strauss có quan hệ mật thiết với Lacan và nhóm tác giả làm tạp chí *Communications* (Truyền thông) gồm Roland Barthes, A. J. Greimas, Tzvetan Todorov,...

Vào khoảng nửa sau thập niên 1960, thuyết cấu trúc theo nghĩa rộng được báo chí nói đến rất nhiều với sự xuất bản của các cuốn sách như *Théorie de la littérature* (Lí thuyết văn học, 1965) của Tzvetan Todorov¹⁰⁷, *Sémantique structurale* (Ngữ nghĩa học cấu trúc, 1966) của Greimas, và nhất là cuốn *Écrits* (Các bài viết, 1966) của Jacques Lacan, và cuốn *S/Z* (1970) của Roland Barthes. Trong nhiều bài báo và bài phỏng vấn¹⁰⁸, Lévi-Strauss phê phán kịch liệt chủ nghĩa hình thức quá cường điệu của các cuốn sách đó mà ông xem như là “biểu hiện đặc thù huyền thoại của thời đại chúng ta” và như là “những lời mê sảng có lớp lang” (*délires cohérents*)¹⁰⁹. Và từ đó, ông lánh xa Lacan và Barthes.¹¹⁰

Sau phong trào tháng 5.1968, nhất là vào đầu những năm 1970, nhiều nhà nhân học (ít nhiều trẻ hơn Lévi-Strauss), mà một số vốn là môn đệ của ông, nhưng chịu ảnh hưởng của chủ nghĩa Marx và thuộc cánh tả (thậm chí cực tả!), bắt đầu phê phán Lévi-Strauss: Bernard Delfendahl¹¹¹, Robert Jaulin¹¹², Pierre Clastres¹¹³, Maurice Godelier, Emmanuel

Terray¹¹⁴... Phải nói thêm rằng, dù tất cả đều khâm phục Lévi-Strauss, họ không chia sẻ quan niệm của ông về chính trị cũng như về cuộc sống: chẳng hạn, ông cho rằng người “quân tử (honnête homme¹¹⁵) không phải là trí thức dẫn thân”, ông tự nhận là người “gắn chặt với quá khứ” (passéiste), “bảo thủ”, “vô chính phủ hữu khuynh”!

Lúc đầu chịu ảnh hưởng Lévi-Strauss khá rõ nét, Pierre Bourdieu¹¹⁶ đã đưa vào lí thuyết của mình vai trò của các tác nhân: trong cuốn *Le sens pratique*¹¹⁷ [Tinh thần thực tiễn, 1980], ông tấn công chính diện vào phương pháp của Lévi-Strauss mà ông cho là chỉ tập trung vào các quy tắc tập thể của các xã hội loài người và quên đi các chiến lược cá nhân và sức nặng của khía cạnh kinh tế.

Trong suốt đời mình, Lévi-Strauss luôn kiên nhẫn đối thoại với rất nhiều nhà nhân học dù họ ủng hộ hay chống lại ông: Marshall Sahlins¹¹⁸, Rodney Needham¹¹⁹, Edmund Leach, Dan Sperber¹²⁰, Françoise Héritier, Maurice Godelier. Trong những năm 1960 và 1970, ông đã thảo luận với Françoise Héritier về các hệ thống thân tộc “Crow” và “Omaha”, với Maurice Godelier, Marc Augé¹²¹ về sử tính (historicité) và tư tưởng Marxít, với Dan Sperber, Lucien Scubla¹²² về khái niệm “đột hiện” (émergence) và “cấu trúc nhận thức” (structure cognitive)...

Từ năm 1980 trở đi, trong các khoa học xã hội, các nhà nghiên cứu quan tâm nhiều hơn trước đến các khái niệm như

sử tính (historicité), tính chủ thể (subjectivité), thuyết kinh nghiệm (empirisme), thuyết cá nhân về phương pháp (individualisme méthodologique).

Thay vì ước mơ thực hiện những tổng hợp hoành tráng theo kiểu Lévi-Strauss, các nhà nhân học trẻ thích tiến hành các cuộc điều tra trên thực địa hạn hẹp; họ trao lời cho các tác nhân (acteur) xã hội và tiếp thu các cảm nhận chủ quan của những người này. Họ thường quan tâm đến các bộ môn nhỏ mới xuất hiện như nhân học về trẻ em, về giáo dục, về sức khoẻ, v.v.

Chính vì thế mà ảnh hưởng của Lévi-Strauss trong các ngành khoa học xã hội ngày càng giảm, nhất là ở Mỹ, sau hai thập kỉ hâm mộ “French Theory” (lí thuyết Pháp) và “post-modernisme” (thuyết hậu hiện đại).

Tuy nhiên, hiện nay ở Pháp vẫn có một số nhà nhân học kế thừa phương pháp cấu trúc của Lévi-Strauss, nhưng với tinh thần sáng tạo.

Phòng nghiên cứu nhân học xã hội, do ông lập ra vào năm 1960, vẫn tiếp tục nghiên cứu các cấu trúc phức hợp của thân tộc và tiếp cận các hiện tượng thân tộc bằng xử lí tin học. Đáng chú ý nhất là các công trình nghiên cứu của Emmanuel Désveaux¹²³ về các “xã tố” (socième) (tức các hình thái cơ bản phổ biến của liên kết xã hội) và nhất là của Philippe Descola về các “nhận thức về bản thể” (ontologie) hay các “phương thức nhận biết” đã được trình bày sơ lược trên đây trong phần về định chế tôtem.

Để kết luận, chúng tôi xin nhấn mạnh thêm vài câu về sự nghiệp và nhân cách của Lévi- Strauss.

Dù thuyết cấu trúc từ lâu đã rơi vào thời kì thoái trào, cho đến hiện nay giới trí thức Pháp nói chung vẫn khâm phục sự nghiệp khoa học đồ sộ và nghiêm túc của ông. Dựa vào Thư mục 3 ở cuối cuốn sách này, ta có thể khẳng định rằng Lévi- Strauss là nhà khoa học xã hội của nửa sau thế kỉ 20 được nghiên cứu nhiều nhất: có đến hơn năm mươi cuốn sách và hàng trăm bài viết về ông. Chẳng những thế, từ năm 1963 đến sau khi ông qua đời, có khoảng hai mươi tuần báo, tạp chí (trong đó có những tờ nổi tiếng như *Annales ESC*, *Critique*, *Esprit*, *L'Homme*, *Nouvel Observateur*, *La Pensée*, *Les Temps modernes...*) đã ra số đặc biệt về ông; riêng tạp chí *Esprit* đã đạt kỉ lục: ra đến bốn số!

Về nhân cách, Lévi- Strauss thường bị chỉ trích là lấy tư thế của một bậc “hiền minh” (sage) hoài nghi, bi quan và thậm chí yếm thế vì không những ông tuyên bố sự thống trị của phương Tây đã cáo chung, mà còn cho rằng sẽ không còn gì hết¹²⁴ sau khi nhân loại biến mất cùng với trái đất này trong vài tỉ năm nữa¹²⁵. Thế nhưng, trong mức độ nào đó, ta có thể xem Lévi- Strauss như là người báo trước cho phong trào sinh thái: trong những 1960, trước khi trào lưu tư tưởng và chính trị này hình thành, do có nhân sinh quan tôn trọng tự nhiên và mọi sinh vật¹²⁶ (rất gần với Phật) và do có cái “nhìn từ xa” và bao quát, ông đã đưa ra được những ý tưởng sáng suốt và triệt để nhất về sinh thái, dù ông biết là khó cứu được nhân loại và hành tinh này!

TƯ LIỆU THAM KHẢO

- Denis Raymond Bertholet, *Claude Lévi-Strauss*, Paris, Plon, 2003.
- Maurice Godelier, *Lévi-Strauss*, Paris, Éditions du Seuil, 1913.
- Marcel Hénaff, *Claude Lévi-Strauss et l'anthropologie structurale* (Claude Lévi-Strauss và nhân học cấu trúc), Paris, Belfond, 1991.
- Frédéric Kerk, *Claude Lévi-Strauss, introduction* (Claude Lévi-Strauss, dẫn nhập), Paris, Pocket/ la Découverte, 2005,2011.
- Claude Lévi-Strauss và Didier Eribon, *De près et de loin* (Gần xa), Paris, Odile Jacob, 1988.
- Emmanuelle Loyer, *Claude Lévi-Strauss*, Paris, Editions Flammarion, coll. "Grandes biographies", 2015.
- https://fr.wikipedia.org/wiki/Claude_L%C3%A9vi-Strauss#cite_note-168

"... rốt cuộc chi phối thế giới trí thức, các quy luật logic, do bản chất của chúng, chủ yếu không biến đổi và không những chung cho mọi thời đại và mọi nơi mà ngay cả cho mọi chủ đề, hoàn toàn không phân biệt chủ đề mà ta gọi là có thực hay gọi là hư ảo: rốt cuộc chúng tồn tại ngay trong các giấc mộng..."

Auguste Comte¹²⁷,

Giáo trình triết học thực chứng,
bài thứ 52

NHẬP ĐỀ

Định chế tôtem cũng giống như bệnh cuồng loạn (hystérie). Khi người ta dám nghi ngờ rằng người ta có thể tùy tiện cô lập (isoler) vài hiện tượng và tập hợp chúng với nhau, để biến chúng thành các dấu hiệu chẩn đoán của một bệnh hay một định chế khách quan, chính các triệu chứng liên biến mất, hay tỏ ra không tuân theo các diễn giải hợp nhất. Trong trường hợp của bệnh cuồng loạn “lớn”, đôi khi người ta giải thích sự thay đổi này như là hiệu ứng của diễn biến xã hội dường như đã chuyển, từ lĩnh vực cơ thể (somatique) sang lĩnh vực tâm lí, thể hiện biểu tượng của các rối loạn tâm thần. Nhưng sự so sánh với định chế tôtem gợi ra một quan hệ thuộc trình tự khác giữa các lí thuyết khoa học và trạng thái văn minh, trong đó tinh thần của các nhà bác học dường như can thiệp tương đương, thậm chí nhiều hơn tinh thần của những người được nghiên cứu: như thế, được che đậy dưới sự khách quan khoa học, các nhà bác học vô thức tìm cách làm cho những người mà họ nghiên cứu – dù đó là bệnh nhân tâm thần hay là những người được, gọi là “nguyên thủy” – *khác biệt* hơn so với thực tế. Sự thịnh hành của bệnh cuồng loạn và của thuyết tôtem là đồng thời, chúng sinh ra trong cùng một môi trường văn minh; và những trắc trở song hành của chúng trước hết được lí giải bởi khuynh hướng chung của nhiều ngành khoa học, vào khoảng cuối thế kỉ 19, tạo riêng ra – và dưới dạng của một “tự nhiên” – những hiện tượng nhân văn mà các nhà bác học thích xem như là nằm bên ngoài vũ trụ tinh thần của

họ, nhằm bảo vệ lương tâm thanh thản (bonne conscience)¹²⁸ của họ đối với vũ trụ này.

Bài học đầu tiên của Freud¹²⁹ khi ông phê phán bệnh cuồng loạn (hystérie) mà Charcot¹³⁰ phát hiện, là thuyết phục chúng ta rằng không có sự khác biệt cơ bản nào giữa các trạng thái khoẻ mạnh và các trạng thái bệnh tâm thần; rằng từ trạng thái này sang trạng thái kia, nhiều lắm chỉ xảy ra một sự thay đổi trong sự tiến triển của các thao tác chung mà mỗi người có thể quan sát cho chính mình; và do đó, người bệnh là người anh em của chúng ta, bởi vì anh ta không khác gì chúng ta, trừ phi bởi một sự thoái biến (involution) – thứ yếu trong bản chất của nó, ngẫu nhiên trong hình thức, tùy tiện trong định nghĩa, và tạm thời, ít ra về mặt luật pháp – của một sự phát triển lịch sử cơ bản vốn là sự phát triển của mọi tồn tại cá nhân. Ta sẽ thoải mái hơn khi thấy trong người bệnh tâm thần một sinh vật thuộc một loại hình hiếm hoi và lạ lẫm, sản phẩm khách quan của các rủi ro bên trong và bên ngoài như là sự di truyền, nạn nghiện rượu hay tình trạng suy nhược thần kinh.

Cũng giống như thế, để cho phong cách hội họa hàn lâm có thể ngủ yên, El Greco¹³¹ nhất định không thể là một người lành mạnh, có khả năng chối bỏ vài cách thể hiện thế giới, nhưng là một người tàn tật mà các hình khối được kéo dài ra [do ông ta vẽ] chỉ chứng tỏ nhãn cầu của ông ta bị dị tật bẩm sinh. Trong cả hai trường hợp, người ta củng cố những phương thức văn hóa [bằng cách đặt chúng vào] trong giới tự nhiên. Nếu được thừa nhận như thế, các phương thức văn hóa

này ngay sau đó có thể là nguyên nhân của sự đặc thù hóa các sự kiện văn hóa khác và cho chúng một giá trị phổ quát. Khi biến người bị bệnh cuồng loạn hay họa sĩ cách tân thành những người không bình thường, người ta tự cho phép mình được tin rằng hai người nói trên không liên quan gì đến mình và họ không đặt vấn đề, do chính sự hiện hữu của họ, về một trật tự xã hội, đạo đức hay trí thức đã được chấp nhận.

Trong các sự tư biện đã sản sinh ra ảo tưởng tôtem, ta lại thấy ảnh hưởng của cùng các lí do, và dấu vết của cùng các cách tiến hành. Đã đành đó không hẳn trực tiếp là tự nhiên (cho dù, như ta sẽ thấy, người ta thường viện dẫn đến các tín ngưỡng hay thái độ “bản năng”). Nhưng khái niệm định chế tôtem có thể giúp phân biệt các xã hội một cách gần như cũng triệt để như thế, nếu không phải bằng cách luôn luôn ném vài xã hội vào *trong* tự nhiên (cách giải quyết vấn đề mà từ *Naturvolker*¹³² [tộc người nguyên thủy] thể hiện rất tốt), thì ít ra bằng cách sắp xếp chúng dựa theo thái độ của chúng đối với tự nhiên như khi thái độ này được thể hiện thông qua vị trí quy cho con người trong một hệ liệt¹³³ thú vật (série animale), và bởi việc biết hay không biết được giả định về cơ chế sinh sản. Do đó, không phải tình cờ mà Frazer đã ghép định chế tôtem với sự không biết ai sinh ra mình: định chế tôtem đưa con người đến gần thú vật, và sự cho rằng con người không biết đến vai trò của người cha trong sự thụ thai đưa đến việc thay thế người cha bằng các thần linh, còn gần hơn nữa với các sức mạnh tự nhiên. “Phe theo tự nhiên” này

cung cấp một viên đá thử vàng cho phép, ngay trong lòng văn hóa, cách li người dã man với con người văn minh.

Để duy trì trong sự toàn vẹn của họ và để tạo lập cùng lúc các phương thức tư duy của con người bình thường, tức là người da trắng và đã trưởng thành, do đó không có gì tiện lợi hơn là tập hợp bên ngoài con người các tập tục và tín ngưỡng – thực ra rất hỗn tạp và rất khó cách li xung quanh các tập tục và tín ngưỡng này các ý tưởng (có thể ít vô hại hơn) sẽ đến kết tinh lại thành một khối trơ lì (inerte), nếu đã phải công nhận sự hiện diện và sự hoạt động của chúng trong tất cả các nền văn minh, kể cả nền văn minh của chúng ta. Trước hết, định chế tôtem là sự phóng ra ngoài vũ trụ của chúng ta, và giống như bằng một sự trừ tà (exorcisme), những thái độ tinh thần không hợp với sự đòi hỏi một sự không liên tục giữa con người và tự nhiên, mà tư duy thiên chúa giáo cho là chủ yếu. Do đó, người ta nghĩ ra việc hợp thức hóa nó, bằng cách biến sự đòi hỏi ngược lại thành một thuộc tính (attribut) của “bản chất thứ hai” này; do hi vọng hão huyền là mình có thể thoát khỏi được bản chất thứ hai cùng lúc với bản chất thứ nhất, con người văn minh tự tạo cho chính mình bản chất thứ hai, với các trạng thái “nguyên thủy” hay “cổ sơ” của sự phát triển của chính mình.

Trong trường hợp định chế tôtem, điều đó lại càng hợp thời do sự hiến tế gây ra một khó khăn tương tự (khái niệm hiến tế vẫn cứ tồn tại trong các tôn giáo lớn của phương Tây). Mọi hiến tế bao hàm một sự liên đới về bản chất giữa người hiến tế, thần, và vật bị hiến tế, dù đó là một con thú, một thực vật, hay một đồ vật được xử lí như thể nó sống thực, bởi vì sự

phá hủy nó chỉ có ý nghĩa dưới dạng đại đồ sát (holocauste). Vậy thì, ý tưởng hiến tế cũng mang trong chính nó mầm mống của một sự lẫn lộn với thú vật, và sự lẫn lộn đó có nguy cơ mở rộng ra xa hơn con người, đến cả thần linh. Khi ghép hiến tế với định chế totem, người ta tự cho mình phương tiện lí giải sự hiến tế như là một tàn dư, hay như là một dấu vết của định chế totem, do đó vô hiệu hóa các tín ngưỡng nằm bên dưới bằng cách tước bỏ đi tất cả những gì không thuần khiết mà một ý tưởng hiến tế có thể chứa đựng, khi nó còn sinh động và còn tác động; hay, ít ra, bằng cách tách khái niệm này ra để phân biệt hai loại hiến tế, khác nhau do nguồn gốc và do ý nghĩa của chúng.

*

* *

Khi nhấn mạnh ngay từ đầu đến tính đáng ngờ của giả thuyết totem, các xét đoán này giúp ta hiểu được số phận kì dị của nó. Bởi vì nó phát triển cực kì nhanh, xâm chiếm toàn bộ lãnh trường (champ) dân tộc học và lịch sử tôn giáo. Thế mà, hiện nay chúng ta nhận ra được rằng các kí hiệu báo trước sự đổ nát của nó là gần như cùng thời với giai đoạn toàn thắng của nó: nó có lẽ đã sụp đổ, ngay vào lúc có vẻ như được đảm bảo tốt nhất.

Trong cuốn *L'État actuel du problème totémique* [Hiện trạng của vấn đề totem] – hỗn hợp kì lạ gồm các thông tin thông thái, sự thiên vị, ngay cả sự thiếu thông cảm, cộng với một sự táo bạo về lí thuyết và một sự tự do tinh thần hiếm có – Van

Genep¹³⁴ đã viết, ở phần cuối của lời nói đầu, được ghi là vào tháng Tư năm 1919:

“Định chế tôtem đã rèn luyện sự thâm trầm và sức sáng tạo của nhiều nhà bác học; và người ta có nhiều lí do để tin rằng sẽ còn như thế trong nhiều năm nữa”.

Sự dự đoán đó được lí giải, vài năm sau khi cuốn sách dày cộm của Frazer, *Totemism and Exogamy* [Định chế tôtem và ngoại hôn], được xuất bản, tạp chí quốc tế *Anthropos* đã mở ra một diễn đàn thường xuyên về định chế tôtem, và chủ đề này chiếm một vị trí quan trọng trong mỗi số báo. Thế nhưng, khó có thể sai lầm thêm nữa. Cuốn sách của Van Genep đã là công trình tổng thể cuối cùng dành cho vấn đề này, và, vì vậy, nó vẫn rất cần thiết. Nhưng, nó hoàn toàn không phải là giai đoạn đầu của một tổng hợp sẽ được làm tiếp, đúng hơn nó là tuyệt tác cuối cùng của các tư biện về định chế tôtem. Và chính theo hướng của các công trình đầu tiên của Goldenweiser¹³⁵ bị Van Genep vứt bỏ với sự miệt thị, việc làm tan rã định chế tôtem đã được liên tục tiến hành và đã đạt đến thành công.

Cho công trình của chúng tôi, bắt đầu vào năm 1960, năm 1910 đã cung cấp một xuất phát điểm thuận lợi: khoảng cách vừa đúng nửa thế kỉ, và chính vào năm 1910 hai cuốn sách có độ dày rất khác nhau đã ra đời, cho dù, rất cuộc, 110 trang của Goldenweiser có lẽ đã gây được ảnh hưởng lâu bền hơn tập sách của Frazer, dày đến hơn 2200 trang... Frazer công bố toàn bộ các sự kiện được biết khi đó, mà ông đã thu thập được, để xây dựng định chế tôtem như là hệ thống và để lí

giải nguồn gốc của nó. Goldenweiser cho rằng người ta không có quyền chồng lên nhau ba hiện tượng: tổ chức thị tộc (clan), việc đặt cho các thị tộc những cái tên hay biểu tượng thú vật và thực vật, và sự tin vào quan hệ thân tộc giữa thị tộc và tôtem của nó, mặc dù các đường viền của chúng chỉ trùng với nhau trong một số ít trường hợp, và mặc dù mỗi hiện tượng có thể hiện diện dù không có hai hiện tượng kia.

Chẳng hạn, người Mĩ-Ấn¹³⁶ (amérindien) ở vùng sông Thompson¹³⁷ có tôtem nhưng lại không có thị tộc, người Iroquois¹³⁸, có những thị tộc với tên thú vật nhưng các thú vật này không phải là những tôtem, trong khi người Youkhagir¹³⁹, được chia thành thị tộc, có những tín ngưỡng tôn giáo trong đó các thú vật đóng một vai trò lớn, nhưng qua sự trung gian của các pháp sư saman cá nhân, chứ không phải của các nhóm xã hội. Cái gọi là định chế tôtem thoát khỏi mọi nỗ lực định nghĩa trong tuyệt đối (dans l'absolu¹⁴⁰). Tối đa, nó chủ yếu là một sự bố trí ngẫu nhiên các yếu tố không đặc thù. Chính sự tập hợp các sự đặc thù, có thể quan sát được qua kinh nghiệm trong một số trường hợp mà các đặc tính gốc không phát xuất từ đó. Nhưng đó không phải là một tổng hợp hữu cơ, một vật có bản chất xã hội.

Sau phê phán của Goldenweiser, vị trí dành cho vấn đề tôtem trong các sách chuyên luận của Mĩ không ngừng thu hẹp theo năm tháng. Trong bản dịch sang tiếng Pháp của cuốn *Primitive Society* (Xã hội nguyên thủy) của Lowie¹⁴¹, 8 trang sách được dành cho định chế tôtem: trước hết để bài

bác việc làm của Frazer, tiếp theo để tóm tắt và tán đồng các ý tưởng đầu tiên của Goldenweiser (tuy nhiên với sự dè dặt đối với việc ông này đã định nghĩa từ “totemism” một cách quá tham vọng và quá tổng quát (như là “sự xã hội hóa các giá trị cảm xúc”): nếu dân bản địa ở Buin có một thái độ hầu như có tính tôn giáo đối với các tôtem của họ, thì các tôtem của người Kariera ở miền tây châu Úc không làm đối tượng cho một tabu nào cả, và chúng không được sùng kính). Nhưng Lowie chủ yếu trách Goldenweiser đã phần nào thay đổi ý kiến về sự hoài nghi của ông ta, và đã chấp nhận sự kết nối thực nghiệm giữa định chế tôtem và tổ chức thị tộc: thế nhưng, người Crow¹⁴², người Hidatsa¹⁴³, người Gros-Ventre¹⁴⁴ và người Apache¹⁴⁵ lại có thị tộc không mang tên tôtem, còn người Aranda¹⁴⁶ thì có các nhóm tôtem phân biệt rõ với các thị tộc của họ. Và Lowie kết luận:

“Tôi tuyên bố rằng tôi không tin các nhà bác học đã chứng minh được sự có thực của hiện tượng tôtem, mặc dù họ đã tỏ ra nhay bén và thông thái khi làm việc này” (tr.161).

Từ đó, sự thanh toán xảy ra ngày càng nhanh. Chỉ cần so sánh hai ấn bản của cuốn *Anthropology* [Nhân học] của Kroeber¹⁴⁷ là thấy ngay điều đó. Ấn bản 1923 có tham khảo nhiều nguồn, nhưng vấn đề không được xử lí, trừ phi để phân biệt các thị tộc và các “nửa” (moitié)¹⁴⁸, như là phương pháp tổ chức xã hội, và phân biệt định chế tôtem, như là hệ thống biểu tượng. Không có sự nối kết tất yếu giữa hai hiện tượng, nhiều lắm chỉ có sự kết nối trong thực tế và sự kết nối này đặt

ra một vấn đề không được giải quyết. Và, mặc dù ấn bản 1948 dày đến 856 trang, phần chỉ mục – gồm đến 39 trang – chỉ ghi có một tham khảo; chẳng những thế, đó chỉ là một nhận xét thứ yếu về một bộ lạc nhỏ ở miền trung Brazil, bộ lạc Canella:

“...cặp “nửa” thứ hai... không liên quan đến các liên minh hôn nhân: nó có tính tôtem – nói khác đi, vài con thú hay vài đồ vật tự nhiên được dùng để biểu thị một cách tượng trưng mỗi “nửa”” (tr.396).

Trở lại với Lowie: trong *An Introduction to Cultural Anthropology* [Một dẫn nhập vào nhân học văn hóa] (1934), ông ta bàn về định chế tôtem trong nửa trang, và chuyên luận thứ hai của ông về xã hội học nguyên thủy: *Social Organisation* [Tổ chức xã hội], (1948) chỉ nhắc đến có một lần thôi, và chỉ lướt qua, từ “totemism”, để giải thích lập trường của P.Schmidt.¹⁴⁹

Năm 1938, Boas¹⁵⁰ xuất bản *General Anthropology* [Nhân học đại cương], chuyên luận dày 718 trang được viết với sự cộng tác của các môn đệ của ông. Phần thảo luận về định chế tôtem dài bốn trang, do Gladys Reichard¹⁵¹ viết. Dưới tên gọi “định chế tôtem”, bà nhận xét, người ta đã tập hợp những hiện tượng hỗn tạp (hétérogène): những danh sách tên gọi hay biểu tượng, sự tin vào quan hệ siêu nhiên với những sinh vật không thuộc loài người, những cấm đoán có thể là về ăn uống, nhưng không nhất thiết như thế (chẳng hạn, đi trên cỏ và ăn trong một cái chén, ở Santa Cruz¹⁵²; chạm vào một cái

sừng hay bào thai của bò hoang Bắc Mĩ (bison), hay chạm vào than hay ten đồng (vert-de-gris), côn trùng và sinh trùng (vermine), nơi người Mĩ-Ấn Omaha¹⁵³), và một số quy tắc ngoại hôn. Các hiện tượng này được liên kết, khi thì với các nhóm thân tộc, khi thì với những phường hội quân sự hay tôn giáo, khi thì với những cá nhân. Tóm lại:

“Người ta đã viết quá nhiều về định chế tôtem... nên không thể tự cho phép mình hoàn toàn gạt nó ra bên ngoài... Nhưng cách mà nó được thể hiện ra là rất đa dạng ở mỗi nơi trên thế giới, các điểm giống nhau là rất hời hợt, và các hiện tượng thể hiện ra trong nhiều bối cảnh không liên quan gì đến quan hệ huyết thống thực sự hay giả định, đến mức tuyệt đối không thể đưa chúng vào trong cùng một loại” (tr.430).

Trong *Social Structure* [Cấu trúc xã hội] (1949), Murdock¹⁵⁴ xin lỗi không xử lí vấn đề định chế tôtem, khi ông nhận xét rằng nó can thiệp rất ít ở mức độ các cấu trúc hình thức:

“... khi ta giả định rằng các nhóm xã hội phải được gọi tên, thì những từ chỉ thú vật cũng có cơ hội được dùng ngang với những từ khác” (tr.50).

Một nghiên cứu kì lạ của Linton¹⁵⁵ chắc chắn đã góp phần vào sự thờ ơ ngày càng tăng thêm của các nhà nhân học Mĩ đối với một vấn đề trước đó ít lâu đã được thảo luận.

Trong thế chiến thứ nhất, Linton thuộc sư đoàn 42 hay “sư đoàn Cầu Vòng”, cái tên do bộ tham mưu đặt bởi vì sư đoàn này tập hợp những đơn vị đến từ nhiều bang, đến mức sắc cờ

của các trung đoàn cũng khác nhau như màu sắc của cầu vồng. Nhưng ngay từ khi sư đoàn này đến Pháp, tên gọi đó trở nên thông dụng: “Tôi là một lính Cầu Vồng”, những người lính trả lời như thế cho câu hỏi: “Anh thuộc đơn vị nào?”

Vào khoảng tháng 1/1918, tức năm hay sáu tháng sau khi được đặt tên đó, mọi người trong sư đoàn đều cho rằng sự xuất hiện của một Cầu Vồng là một điềm tốt cho sư đoàn. Ba tháng sau, – bất chấp ngay cả các điều kiện khí tượng không phù hợp – họ khẳng định rằng họ thấy Cầu Vồng mỗi khi sư đoàn hành động.

Tháng 5.1918, sư đoàn 42 dàn quân bên cạnh sư đoàn 77; sư đoàn này dùng tượng thần Tự Do để trang trí cho đồ quân trang của mình. Sư đoàn Cầu Vồng cũng bắt chước làm như thế, nhưng với ý định tự phân biệt với họ. Vào khoảng hai tháng Tám–Chín, việc mang huy hiệu có hình Cầu Vồng trở nên phổ biến, bất chấp việc tin rằng việc mang huy hiệu riêng biệt là sự trừng phạt mà một đơn vị bại trận phải chịu. Do đó, khi chiến tranh chấm dứt, đội quân viễn chinh Mỹ được tổ chức “thành một loạt các nhóm được xác định rõ và thường ganh tị lẫn nhau, và mỗi nhóm tự tạo cho mình những ý tưởng và hành động riêng” (tr.298). Tác giả nêu ra các hiện tượng sau đây: 1. Sự chia ra thành các nhóm có ý thức về cá tính của chúng; 2. Việc mỗi nhóm mang một tên thú vật, đồ vật hay hiện tượng tự nhiên; 3. Việc sử dụng tên này như là từ xưng hô khi nói chuyện với người ngoài; 4. Việc mang biểu tượng, được ghi rõ trên các vũ khí tập thể và đồ quân trang, hay để làm đồ trang sức, với sự cấm các nhóm khác sử dụng biểu tượng này; 5. Sự tôn kính “vị thánh bảo trợ” (patron) hay vật

biểu trưng cho ông ta; 6. Sự mơ hồ tin vào vai trò bảo trợ hay vào giá trị báo trước điềm lành dữ (présage) của “vị thánh bảo trợ”. “Trên thực tế, không một điều tra viên nào, khi gặp tình trạng đó trong một cư dân không văn minh, mà lại ngần ngại liên kết một tổng thể tín ngưỡng và tập tục như thế vào một phức hợp tôtem... Dĩ nhiên, nội dung của câu chuyện trên đây là rất nghèo nàn, khi ta so sánh nó với định chế tôtem phát triển cao độ của người Úc hay người Melanesia¹⁵⁶, nhưng nó cũng phong phú như các phức hợp tôtem của các bộ lạc Bắc-Mĩ. Sự khác biệt chính, so với định chế tôtem chân chính, là ở chỗ nó không có các quy tắc hôn nhân và không có các niềm tin vào một liên hệ cha con, hay vào liên hệ thân tộc đơn thuần với tôtem”. Tuy thế, Linton nhận xét trong phần kết luận, các tín ngưỡng này liên quan đến tổ chức thị tộc hơn là đến định chế tôtem đúng nghĩa, bởi vì chúng không luôn luôn đi theo nó.

*

* *

Tất cả các phê phán vừa nêu ra trên đây đều là của các tác giả Mĩ; không phải vì chúng tôi muốn tạo cho dân tộc học Mĩ một địa vị ưu việt, nhưng bởi vì sự tan rã của vấn đề tôtem bắt đầu ở Mĩ là một sự thực lịch sử (Tylor¹⁵⁷ từng viết vài trang có tính tiên tri về vấn đề này, dù không có tiếng vang, và chúng tôi sẽ quay lại với chúng), và bởi vì ở Mĩ sự tan rã đó đã kéo dài dai dẳng. Để thấy rõ đó không phải chỉ là một sự phát triển riêng ở Mĩ, ta chỉ cần xét nhanh diễn biến của các ý tưởng về hiện tượng tôtem ở Anh.

Năm 1914, một trong số các lí thuyết gia nổi tiếng nhất về định chế tôtem, W. H. R. Rivers¹⁵⁸, định nghĩa nó từ sự kết hợp ba yếu tố. Một yếu tố xã hội: sự kết nối một loại thú vật hay thực vật, hay một đồ vật vô tri vô giác, hay ngay cả một nhóm đồ vật vô tri vô giác, với một nhóm được xác định của cộng đồng, và, nói một cách chính xác, với một nhóm ngoại hôn hay thị tộc. Một yếu tố tâm lí: niềm tin vào một mối liên quan thân tộc giữa các thành viên của nhóm với thú vật, thực vật hay đồ vật, thường được thể hiện bởi ý tưởng cho rằng nhóm người phát sinh từ chúng bởi quan hệ dòng dõi (filiation). Một yếu tố nghi lễ: sự tôn trọng đối với thú vật, thực vật hay đồ vật, được thể hiện rõ ràng trong việc cấm ăn con vật hay cây cỏ hay cấm dùng đồ vật, trừ phi tôn trọng vài hạn chế (Rivers, tập II, tr.75).

Vì những ý tưởng của các nhà dân tộc học Anh đương đại sẽ được phân tích và thảo luận trong phần tiếp theo của nghiên cứu này, trước hết chúng tôi chỉ dùng ở đây một cuốn sách giáo khoa thông dụng để chống lại Rivers:

“Ta thấy rằng từ “định chế tôtem” đã được áp dụng cho quá nhiều quan hệ giữa con người với các loài hay các hiện tượng tự nhiên. Do đó không thể nào đạt đến một định nghĩa thỏa đáng về định chế tôtem, dù nhiều người đã thường thử làm chuyện đó... Mọi định nghĩa về định chế tôtem đều hoặc là quá đặc thù đến mức loại bỏ nhiều hệ thống tuy nhiên thường được gọi là “có tính tôtem”, hoặc là quá tổng quát đến mức bao gồm mọi thứ hiện tượng không thể được cho là như thế” (Piddington, tr.203–204).

Sau đó, sự đồng thuận gần đây nhất, như nó được thể hiện trong ấn bản thứ 6 (1951) của cuốn *Notes and Queries on Anthropology* [Ghi chú và điều tra về nhân học], tác phẩm tập thể do Viện Nhân học Hoàng gia xuất bản¹⁵⁹:

“Theo nghĩa rộng nhất, ta có thể nói đến định che tôtem khi: 1. Bộ lạc hay nhóm... được lập ra bởi các nhóm (có tính tôtem) mà cư dân được phân ra giữa chúng, và mỗi nhóm duy trì toàn bộ các quan hệ với một loài vật hữu tình hay loài vật vô tri vô giác (các tôtem); 2. Các quan hệ giữa các nhóm xã hội và các sinh vật hay đồ vật thông thường đều thuộc cùng một loại hình; 3. Bất cứ thành viên nào của một nhóm đều không thể thay đổi việc thuộc vào một nhóm (trừ các tình huống đặc biệt, như việc nhận làm con nuôi)”.

Ba điều kiện phụ được thêm vào định nghĩa này:

“... khái niệm liên hệ tôtem bao hàm việc liên hệ này được xác nhận giữa một thành viên nào đó của chủng loại và một thành viên nào đó của nhóm. Thông thường, các thành viên của cùng một nhóm tôtem không được lấy nhau.

Ta thường nhận thấy những quy tắc ứng xử bắt buộc... đôi khi nhận thấy sự cấm ăn chủng loại tôtem; đôi khi ta nhận thấy những từ xưng hô đặc biệt, việc dùng trang trí hay biểu tượng, và một cách ứng xử được quy định...” (tr.192).

Định nghĩa này phức tạp và tinh tế hơn định nghĩa của Rivers. Tuy nhiên, cả hai đều gồm ba điểm. Nhưng ba điểm của cuốn *Ghi chú và điều tra về nhân học* khác với ba điểm của Rivers. Điểm 2 của Rivers (tin vào một quan hệ thân tộc

với tôtem) đã biến mất; các điểm 1 và 3 (kết nối giữa loài tự nhiên và nhóm ngoại hôn “điển hình”, cấm đoán về ẩm thực như là hình thức “điển hình” của sự kính trọng) bị giáng cấp, với các tình huống khác, vào trong số các điều kiện phụ. Thay vào đó, cuốn *Ghi chú và điều tra về nhân học* nêu ra các yếu tố khác: sự tồn tại, trong tư duy bản địa, của hai hệ liệt sự kiện, một hệ liệt gồm các yếu tố “tự nhiên” và hệ liệt kia gồm các yếu tố xã hội; sự tương đồng của những quan hệ giữa các yếu tố của hai hệ liệt; và sự hằng định (constance) của các quan hệ này. Nói khác đi, trong khi Rivers muốn cho định chế tôtem một *nội dung*, thì từ định chế này không gì còn được giữ lại ngoài một *hình thức*:

Thuật ngữ định chế tôtem được áp dụng cho một hình thức tổ chức xã hội và hình thức hành động ma thuật-tôn giáo mà đặc trưng là sự liên kết giữa vài nhóm (thường là thị tộc hay chi phái) nằm bên trong một bộ tộc, với vài loài vật hữu tình hay vô tri vô giác, mỗi nhóm được liên kết với một loài riêng biệt” (sđd).

Nhưng sự thận trọng đó, đối với một khái niệm mà người ta chỉ chịu giữ sau khi đã rút hết thực chất của nó, và, như vậy, tước bỏ mất thịt xương của nó, chỉ tạo thêm tầm quan trọng cho lời cảnh báo chung của Lowie đối với các nhà phát minh ra các định chế:

“Cần biết rằng phải chằng chúng ta so sánh những thực tại văn hóa hay chỉ so sánh những ảo tưởng phát xuất từ các phương thức logic so sánh của chúng ta” (Lowie [4], tr.41).

*

* *

Sự chuyển từ một định nghĩa cụ thể của định chế tôtem sang một định nghĩa hình thức bắt đầu từ Boas. Ngay từ năm 1916, nhằm vào Durkheim¹⁶⁰ cũng như vào Frazer¹⁶¹, ông không thừa nhận rằng các hiện tượng văn hóa có thể được dẫn về sự thống nhất. Khái niệm “huyền thoại” là một phạm trù của tư duy chúng ta, mà chúng ta tùy tiện sử dụng để tập hợp trong cùng một từ những toan tính lí giải hiện tượng tự nhiên, những tác phẩm của văn học truyền khẩu, những tư biện triết học, và những trường hợp xuất hiện của các tiến trình ngữ học trong ý thức của chủ thể. Cũng như thế, định chế tôtem là một thể thống nhất giả tạo, chỉ tồn tại trong tư duy của nhà dân tộc học, và không có gì riêng biệt tương ứng với nó ở bên ngoài.

Khi nói đến định chế tôtem, trên thực tế người ta lẫn lộn hai vấn đề. Trước hết, đó là vấn đề mà việc người ta thường đồng nhất hóa con người với những cây cỏ hay thú vật đặt ra: vấn đề này khiến ta quay lại với những ý kiến rất tổng quát về các quan hệ giữa con người và tự nhiên; những ý kiến này liên quan đến nghệ thuật và ma thuật, cũng như đến xã hội và tôn giáo, vấn đề thứ hai là việc đặt tên cho các nhóm được lập ra dựa trên thân tộc, nó có thể được thực hiện nhờ vào các từ chỉ thú vật hay thực vật, nhưng cũng nhờ vào nhiều cách khác. Từ định chế tôtem chỉ bao gồm các trường hợp trùng hợp giữa hai trình tự.

Cũng có khi, trong vài xã hội, xuất hiện một khuynh hướng rất tổng quát chấp nhận những quan hệ khăng khít giữa con

người và các sinh vật hay đồ vật tự nhiên; khuynh hướng này được sử dụng để gọi tên một cách cụ thể những loại bà con hay được xem là bà con. Để cho những loại như vậy tiếp tục tồn tại dưới một hình thức riêng biệt và bền vững, các xã hội này phải có những quy tắc hôn nhân ổn định. Do đó người ta có thể khẳng định rằng cái gọi là định chế tôtem luôn giả định vài hình thức ngoại hôn. Về điểm này, Van Gennep đã diễn giải sai Boas: ông này chỉ muốn khẳng định sự có trước theo logic và lịch sử của ngoại hôn so với định chế tôtem, nhưng không cho rằng định chế tôtem là một kết quả, hay một hậu quả, của ngoại hôn.

Ngay chính ngoại hôn cũng có thể được quan niệm và thực hành theo hai cách. Người Eskimo giới hạn đơn vị ngoại hôn vào gia đình, được định nghĩa bởi các liên hệ thân tộc thực sự. Do nội dung của mỗi đơn vị được xác định rõ ràng, sự tăng dân số kéo theo việc tạo thêm các đơn vị mới. Các nhóm không biến đổi; vì chúng được định nghĩa bằng nội hàm, chúng không có khả năng sáp nhập, và chúng tiếp tục tồn tại với điều kiện là phải phóng, nếu có thể nói như thế, các cá nhân ra bên ngoài. Hình thức ngoại hôn này là không thích hợp với định chế tôtem, bởi vì các xã hội áp dụng nó đều không có – ít ra trên bình diện này – cấu trúc hình thức.

Trái lại, nếu chính nhóm ngoại hôn có khả năng mở rộng ra, hình thức của các nhóm sẽ không thay đổi: chính các thành phần của mỗi nhóm ngày càng tăng thêm. Sẽ trở thành hoàn toàn không xác định được sự thuộc vào một nhóm một cách trực tiếp, bằng cách dùng các gia phả dựa vào trải nghiệm. Do đó cần phải có:

1. Một quy tắc về quan hệ dòng dõi (filiation) không mập mờ, như là quan hệ dòng dõi đơn phương (filiation unilatérale).¹⁶²

2. Một tên gọi, hay ít ra một dấu vết phân biệt, được chuyển giao thông qua quan hệ dòng dõi, dấu vết này thay thế sự nhận biết các liên hệ thực sự.

Nhìn chung, trong các xã hội thuộc loại thứ hai số nhóm thành viên sẽ giảm dần, bởi vì diễn biến dân số sẽ khiến cho một số nhóm biến mất đi. Nếu không có một cơ cấu định chế cho phép sự phân rã của các nhóm đang phát triển, và có thể lập lại sự thăng bằng, diễn biến này sẽ tiến đến những xã hội bị giảm thiểu thành hai nhóm ngoại hôn. Có thể đó là nguồn gốc của những tổ chức được gọi là nhị nguyên.

Mặt khác, trong mỗi xã hội, những dấu hiệu cho thấy có sự khác biệt về hình thức, phải cùng một loại hình, nhưng chúng khác nhau về nội dung. Nếu không, một nhóm sẽ tự xác định bằng tên gọi, một nhóm khác bằng nghi lễ, một nhóm khác nữa bằng biểu tượng... Tuy nhiên có những trường hợp thuộc loại hình này, thực ra là hiếm hoi; chúng chứng tỏ rằng phê phán của Boas đã không được tiến hành xa hơn. Nhưng ông đã đi đúng đường, khi kết luận:

quan hệ dòng dõi đơn tuyến (filiation unilinéaire)¹⁶³ (ta có thể thêm vào đó quan hệ dòng dõi lưỡng tuyến (filiation bilinéaire)¹⁶⁴; quan hệ sau là một sự phát triển – bằng cách cấu thành (composition) – quan hệ thứ nhất, nhưng người ta phạm sai lầm khi thường lẫn lộn nó với quan hệ dòng dõi không phân biệt (filiation indifférencié hay cognatique)¹⁶⁵, bởi vì chỉ có nó mới có tính cấu trúc.

Việc hệ thống dùng đến những tên thú vật và thực vật là một trường hợp đặc biệt của một phương pháp đặt tên nhằm phân biệt (différentiel); các tính cách của phương pháp đặt tên này tiếp tục tồn tại, bất luận loại hình đặt tên được sử dụng là gì.

Có lẽ chính ở đây chủ nghĩa hình thức của Boas đã không đạt đến đích: bởi vì nếu các vật được đặt tên phải, như ông ta khẳng định, tạo thành một hệ thống, thì phương thức đặt tên, để đóng trọn vẹn chức năng của nó, cũng phải có tính hệ thống; quy tắc tương đồng (homologie), mà Boas đã nêu ra, là quá trừu tượng và quá rộng để có thể thỏa mãn yêu cầu này. Ta biết nhiều xã hội không tôn trọng quy tắc này, thế mà không bị loại bỏ khả năng các chênh lệch gây sai biệt (écart différentiel) phức tạp hơn mà chúng sử dụng, cũng lập ra được một hệ thống. Ngược lại, vấn đề được đặt ra là phải biết tại sao các giới động vật và thực vật cung cấp một danh mục ưu tiên được dùng để đặt tên hệ thống xã hội học, và phải biết quan hệ nào tồn tại một cách logic giữa hệ thống đặt tên và hệ thống được đặt tên. Thế giới động vật và thế giới thực vật được dùng không chỉ bởi vì chúng hiện diện ở đó, mà bởi

vì chúng đề nghị cho con người một phương pháp tư duy. Sự nối kết giữa *quan hệ của con người với tự nhiên* và *sự nêu rõ đặc tính của các nhóm xã hội*, mà Boas cho là ngẫu nhiên và tùy tiện chỉ là như thế bởi vì sự liên kết thực sự giữa hai giới động vật và thực vật là gián tiếp và bởi vì nó xảy ra thông qua tinh thần. Tinh thần đòi hỏi phải có một sự tương đồng, không phải ở bên trong hệ thống đặt tên, mà là *giữa các sai lệch gây khác biệt* tồn tại, một bên, giữa loài x và loài y, và bên kia, giữa thị tộc a và thị tộc b.

Ta biết rằng người đưa ra khái niệm “định chế tôtem” là McLennan¹⁶⁶ (người Scotland) trong các bài viết của ông đăng trong tạp chí *Fortnightly Review*¹⁶⁷ (Bán nguyệt san) dưới tên là “The Workship of Animals and Plants” (Sự sùng bái thú vật và cây cỏ) trong đó ta tìm thấy công thức nổi tiếng: sự sùng bái tôtem chính là bái vật giáo (fétichisme) cộng với ngoại hôn và quan hệ dòng dõi về phía mẹ hay mẫu hệ (filiation matrilineaire). Nhưng chỉ cần vừa đúng 30 năm để cho không những một phê phán giống hệt với phê phán của Boas trong cách dùng từ mà ngay cả các khai triển mà chúng tôi đã phác họa trong đoạn trước, được đưa ra. Năm 1899, Tylor công bố mười trang về định chế tôtem: các “nhận xét” của ông ta đáng ra phải giúp tránh được nhiều biện luận vớ vẩn cũ và mới, nếu chúng đã không đi ngược trào lưu quá xa. Trước Boas, Tylor đã mong rằng, bằng sự đánh giá vị trí và tầm quan trọng của định chế tôtem, “...ta lưu tâm đến khuynh hướng của tinh thần con người muốn phân loại vũ trụ” (tr.143).

Từ quan điểm đó, định chế tôtem có thể được định nghĩa như là sự kết hợp một loài thú với một thị tộc. Nhưng Tylor viết tiếp: “Điều mà tôi không ngại phản đối là cách mà người ta xem các tôtem như là nền tảng của tôn giáo, hay gần như thế. Nếu được hiểu đúng, định chế tôtem thực ra chỉ là thứ phẩm (sous-produit) của lí thuyết về luật pháp, nhưng vì nó thoát ra từ bối cảnh bao la của tôn giáo nguyên thủy, nên được cho đóng một vai trò quan trọng không tương xứng với vai trò thần học thực sự của nó” (tr.144).

Và ông ta kết luận: “khôn ngoan hơn là nên chờ đợi... cho đến khi nào tôtem được đưa về đúng với tầm quan trọng thực sự của nó, trong các sơ đồ lí thuyết về loài người. Và tôi cũng không có ý định thảo luận chi tiết về các nhận xét có tính xã hội học mà người ta viện dẫn, để cho định chế tôtem một tầm quan trọng xã hội học còn lớn hơn nữa so với bình diện tôn giáo... Quan hệ ngoại hôn có thể tồn tại, và nó thực sự tồn tại, mà không cần phải có định chế tôtem... nhưng việc sự phối hợp chúng lại với nhau hay xảy ra trên ba phần tư trái đất chứng tỏ tác động của các tôtem là xa xưa và hiệu quả đến mức nào, để gia cố các thị tộc, và để liên minh chúng lại với nhau cho đến khi chúng tạo thành bộ tộc, một tổ chức rộng hơn” (tr.148).

Đó là một cách đặt vấn đề về sức mạnh logic của các hệ thống định danh (système dénotatif) mượn của các giới tự nhiên.

ẢO TƯỢNG TOTEM

Chấp nhận, như là chủ đề thảo luận, một phạm trù mà ta tin là sai luôn đặt ta trước rủi ro: rủi ro duy trì, do sự quan tâm của ta đối với phạm trù đó, một ảo tưởng về sự tồn tại thực sự của nó. Để có thể xác định tốt hơn một chương ngại vật không rõ ràng, ta nên làm rõ hơn các đường viền mà ta chỉ muốn cho thấy sự thiếu bền vững; bởi vì, khi ta tấn công vào một lí thuyết không có cơ sở, sự phê phán bắt đầu bằng việc làm như thể ta tôn vinh nó. Bóng ma, nếu được gọi ra một cách thiếu thận trọng với hi vọng sẽ vĩnh viễn trấn áp nó, chỉ biến đi để rồi lại đột hiện, ít cách xa hơn ta tưởng nơi mà nó đã xuất hiện lần đầu.

Có lẽ sẽ khôn ngoan hơn nếu ta để các lí thuyết lỗi thời rơi vào trong quên lãng, và không đánh thức những người đã chết. Nhưng, về mặt khác, và như cụ Arkel¹⁶⁸ nói, lịch sử không sản sinh ra những sự kiện vô ích. Nếu, trong ngàn ấy năm, nhiều bộ óc lớn đã hầu như bị mê hoặc bởi một vấn đề mà hôm nay chúng ta thấy dường như không có thực, chắc hẳn là vì, dưới một bề ngoài giả tạo, họ đã lờ mờ nhận thấy rằng những hiện tượng, tuy bị tùy tiện tập hợp lại bị phân tích sai, nhưng vẫn đáng quan tâm. Làm thế nào ta có thể đạt đến chúng, để đề nghị một cách diễn giải khác, mà không phải trước hết chấp thuận đi lại từng bước một lộ trình, ngay cả chẳng dẫn đến đâu cả, có thể thúc đẩy chúng ta tìm một con đường khác, và có lẽ sẽ giúp chúng ta vẽ ra con đường đó.

Hoài nghi ngay từ đầu về sự có thực của định chế tôtem, chúng tôi muốn nói rõ rằng chúng tôi sẽ dùng từ “totémisme”, nhưng như là một trích dẫn do các tác giả mà chúng tôi sắp thảo luận gợi ra. Có lẽ hơi bất tiện nếu chúng tôi cứ luôn đặt nó trong ngoặc kép, hay cứ đặt trước nó hình dung từ “mạo xưng” (prétendu). Nhu cầu đối thoại cho phép những nhượng bộ về từ vựng. Nhưng ngoặc kép và hình dung từ (épithète) sẽ luôn luôn ẩn hàm (sous-entendu) trong tư duy của chúng tôi, và ai đó có lẽ sẽ thiếu sáng suốt nếu dùng một câu hay một cách viết nào đó để phản bác chúng tôi, vì chúng dường như mâu thuẫn vái thâm tín (conviction) mà chúng tôi đã tuyên bố rõ ràng.

Đã nói xong điều đó rồi, chúng ta hãy thử định nghĩa từ bên ngoài, và trong những khía cạnh tổng quát nhất của nó, lãnh trường ý nghĩa (champ sémantique) mà các hiện tượng thông thường được tập hợp lại dưới cái tên “totémisme” nằm trong đó.

Quả thực, trong trường hợp này cũng như trong nhiều trường hợp khác, phương pháp mà chúng tôi muốn theo bao gồm các thao tác sau đây:

1. Định nghĩa hiện tượng được nghiên cứu như là một quan hệ giữa hai hay nhiều yếu tố có thực hay ảo;

2. Lập ra một bảng các hoán vị có thể có giữa các yếu tố này;

3. Lấy bảng này để làm đối tượng chung cho một phân tích; chỉ ở mức độ này, phân tích này mới có thể đạt đến những kết nối cần thiết, bởi vì hiện tượng thường nghiệm được xét từ

đầu chỉ là một trong nhiều phối hợp (combinaison) có thể thực hiện, và toàn bộ hệ thống của các phối hợp này phải được tái tạo trước.

TỰ NHIÊN...	Chủng loại	Cá thể
VĂN HÓA...	Nhóm	Người

Từ “totémisme” bao gồm những quan hệ, được lặp ra trong tư duy, giữa hai hệ liệt, một là *tự nhiên* và một là *văn hóa*, Hệ liệt tự nhiên gồm, một bên, những *chủng loại*, và bên kia, những *cá thể*; hệ liệt văn hóa gồm những *nhóm* và những con người. Tất cả các yếu tố này được chọn một cách tùy tiện, để phân biệt, trong mỗi hệ liệt, hai phương thức tồn tại, tập thể và cá thể, và để tránh lẫn lộn các hệ liệt. Nhưng, ở giai đoạn sơ bộ này, ta có thể sử dụng bất cứ yếu tố nào, miễn là chúng tách biệt nhau:

Có bốn cách kết hợp, hai với hai, những yếu tố đến từ các hệ liệt khác nhau, tức là thỏa mãn, trong các điều kiện tối thiểu, với giả thuyết ban đầu là có một mối quan hệ giữa hai hệ liệt:

	1	2	3	4
TỰ NHIÊN	Chủng Loại	Chủng Loại	Cá thể	Cá thể
VĂN HÓA	Nhóm	Người	Người	Nhóm

Những hiện tượng quan sát được trong một hay nhiều cư dân tương ứng với một trong bốn phối hợp này. Định chế tôtem ở Úc, dưới các hình thái gọi là “xã hội” hay “giới tính”

(sexuel), giả định một quan hệ giữa một chủng loại tự nhiên (loài thú vật hay thực vật, hay loại đồ vật hay hiện tượng) và một nhóm văn hóa (nửa, toán, tiểu toán, hội đoàn tôn giáo, hay toàn bộ những người cùng giới tính); kết hợp thứ hai tương ứng với định chế tôtem “cá thể” của người Mĩ-Ấn ở Bắc Mĩ, nơi họ mỗi cá nhân tìm cách, thông qua các thử thách, tranh thủ được một chủng loại tự nhiên. Như là ví dụ của sự kết hợp thứ ba, ta có thể nêu ra trường hợp tộc người Mota¹⁶⁹, thuộc quần đảo Banks¹⁷⁰, ở đó đứa con được coi như là hiện thân của một con thú hay một cây cỏ, mà người mẹ đã tìm thấy hay đã ăn vào lúc bà ta ý thức được là mình có thai; ta có thể thêm ví dụ của vài bộ tộc thuộc nhóm Algonkin¹⁷¹, họ cho rằng có một quan hệ được thiết lập giữa trẻ sơ sinh và con thú nào đó mà người ta thấy đến gần ngôi nhà nhỏ của gia đình. Ta tìm thấy bằng chứng của sự kết hợp nhóm-cá nhân ở Polynesia và ở châu Phi, mỗi khi vài con thú (tắc kè ở New-Zealand, cá sấu thiêng và “margaye”¹⁷² của sư tử hay của báo, ở châu Phi) là đối tượng của một sự bảo vệ hay một sự sùng kính tập thể; rất có thể là người Ai Cập cổ đại đã có những tín ngưỡng thuộc loại này, chúng cũng tương tự như các tín ngưỡng *Ongon*¹⁷³ ở Siberia, mặc dù chúng không phải là những con thú thực sự, mà là các hình dạng (figuration) được nhóm xem như là sống động.

Nói một cách logic, bốn kết hợp là tương đương với nhau, bởi vì chúng do cùng một thao tác sinh ra. Nhưng chỉ hai kết hợp đầu nằm trong khu vực của hiện tượng tôtem (ta còn phải thảo luận để biết kết hợp nào có trước và kết hợp nào là phái

sinh), trong khi hai kết hợp kia chỉ được ghép vào hiện tượng tôtem một cách gián tiếp, một như là phác thảo (điều mà Frazer đã làm cho người Mota) và một như là tàn dư. Thậm chí nhiều tác giả ưa để chúng hoàn toàn nằm bên ngoài.

Như vậy ảo tưởng về tôtem phát xuất trước hết từ một méo mó của lãnh trường ý nghĩa mà những hiện tượng cùng một loại hình tùy thuộc. Vài khía cạnh của lãnh trường đã chiếm ưu thế so với các khía cạnh khác, để tạo cho chúng một sự độc đáo và một sự lạ lẫm mà tự chúng không có được: bởi vì người ta làm cho chúng trở thành bí hiểm, chỉ vì người ta rút chúng ra khỏi hệ thống mà chúng thuộc vào như là các biến đổi của hệ thống đó. Phải chăng, ít ra, chúng tự phân biệt nhờ một sự “hiện diện” và một sự cố kết (cohérence) lớn hơn so với sự cố kết trong các khía cạnh khác? Chỉ cần xem xét các ví dụ, và, trước tiên, ví dụ vốn là nguồn gốc của tất cả các tư biện về định chế tôtem, có thể thấy rõ rằng giá trị bề ngoài của nó phát xuất từ một sự cắt xấn sai thực tại.

*

* *

Ta biết rằng từ *tôtem* được tạo ra từ tiếng Ojibwa, thuộc ngữ hệ Algonkin ở phía bắc các Đại Hồ Bắc Mỹ. Thành ngữ *ototeman* có nghĩa đại khái là “nó thuộc dòng họ của tôi”, được phân ra thành: *o* đứng đầu là tiền tố (préfixe) chỉ ngôi thứ ba; *-t-* là tháp âm (épenthèse) (để tránh sự kết dính của các nguyên âm); *-m-* là từ sở hữu (possessif); *-an-* là hậu tố (suffixe) chỉ ngôi thứ ba; cuối cùng *-ote-* thể hiện quan hệ thân tộc giữa Égo (chủ thể) và một người bà con nam hay nữ,

do đó xác định nhóm ngoại hôn thuộc thế hệ của chủ thể. Người ta biểu đạt như thế sự thuộc vào thị tộc: *makwa nindorem* “gấu là thị tộc của tôi”; *pindikén nindotem*: “Vào đi, anh [hay em] cùng thị tộc với tôi”, v.v. Quả thực, các thị tộc Ojibwa phần lớn đều mang tên thú vật, điều mà Thavenet¹⁷⁴ – nhà truyền giáo người Pháp đã sống ở Canada vào cuối thế kỉ 18 và đầu thế kỉ 19 – giải thích bởi kí ức mà mỗi thị tộc dường như đã giữ được về một con vật của quê hương: con vật đẹp nhất, thân thiện nhất, đáng sợ nhất, thường gặp nhất; hay cả con vật thường được săn (Cuoq¹⁷⁵, tr.312–313).

Hệ thống đặt tên tập thể này không nên lẫn lộn với việc chính những người Ojibwa này tin rằng mỗi cá nhân có thể có quan hệ với một con thú sẽ trở thành thần giám hộ (*esprit gardien*) của anh ta. Từ duy nhất được chứng thực, chỉ vị thần giám hộ cá nhân này, được một nhà du hành vào giữa thế kỉ 19 phiên âm là *nigouimes*; như vậy nó chẳng liên quan gì với từ tôtem, hay với từ nào cùng loại hình. Quả thực, những nghiên cứu về người Ojibwa chứng tỏ rằng miêu tả đầu tiên về định chế mạo xưng là “tôtem” – do thương gia kiêm thông dịch viên người Anh tên là Long thực hiện vào cuối thế kỉ 18 – phát xuất từ sự lẫn lộn giữa từ vựng về thị tộc (trong đó các tên thú vật tương ứng với các tên gọi tập thể) và các tín ngưỡng liên quan đến các thần giám hộ (vốn là những người bảo vệ cá nhân) (*Handbook of North American Indians*, bài về “totemism”). Đó chính là điều sẽ toát ra rõ ràng hơn nữa từ sự phân tích xã hội Ojibwa.

Tộc người Mĩ-Ấn này dường như được tổ chức thành vài mươi thị tộc phụ hệ (patrilinéaire) ¹⁷⁶ và phụ cư (patrilocal) ¹⁷⁷, nằm trong số thị tộc này là xưa hơn các thị tộc còn lại, hay, dù thế nào đi nữa, được hưởng một uy tín đặc biệt.

“Một huyền thoại giải thích rằng năm thị tộc “nguyên thủy” này bắt nguồn từ sáu sinh vật siêu nhiên có dáng người, đến từ đại dương để sống với loài người. Một vị trong số họ có mắt bị bịt và không dám nhìn người Mĩ-Ấn, dù rất muốn nhìn. Không tự kìm chế nổi, rốt cuộc ông ta nâng khăn bịt mắt lên, và tia nhìn của ông bắt gặp một người đàn ông khiến người này chết lập tức như thể bị sét đánh. Bởi vì, dù người khách đầy ý định thân thiện, tia nhìn của ông ta quá mạnh. Do đó năm bạn đồng hành bắt ông ta về dưới đáy biển. Năm người kia ở lại với người Ojibwa, và tạo cho họ nhiều phước lành. Năm người kia là nguồn gốc của các thị tộc lớn hay tôtem: cá, chim hạc, chim lặn nước (plongeon), gấu, hươu (original) hay chồn mactet ¹⁷⁸ (martre)” (Warren ¹⁷⁹, tr.43-44).

Dù có hình thức bị cắt xén, huyền thoại này có tầm quan trọng đáng kể. Trước hết, nó khẳng định rằng giữa người và tôtem, dường như không có quan hệ trực tiếp, được xây dựng trên sự tiếp giáp. Quan hệ duy nhất có thể có phải được “che đậy” (masqué), do đó có tính ẩn dụ; sự kiện sau đây xác nhận điều đó: ở Úc và ở Mĩ, con thú được dùng làm tôtem đôi khi mang một tên khác với tên của chính nó, nên chi tên gọi của thị tộc không làm phát sinh, một cách lập tức và bình thường,

sự liên hệ đến một con thú hay một cây cỏ trong ý thức của người bản địa.

Tiếp theo, huyền thoại thiết lập một sự đối lập khác, giữa quan hệ cá nhân và quan hệ tập thể. Người Ojibwa chết không chỉ vì đã bị nhìn, mà còn do hành vi kì dị (singulier) của một trong các sinh vật siêu nhiên, trong khi các sinh vật siêu nhiên kia hành động với sự thận trọng, và hành động theo nhóm.

Qua hai quan hệ đó, quan hệ tôtem mặc nhiên bị phân biệt với quan hệ với thần giám hộ; quan hệ sau giả định một sự tiếp xúc trực tiếp, kết thúc thành công một cuộc tìm kiếm cá nhân và đơn độc. Như vậy chính bản thân lí thuyết bản địa, như là huyền thoại đã biểu đạt, mời gọi chúng ta tách các tôtem tập thể ra khỏi các thần giám hộ cá thể, và nhấn mạnh đến tính trung gian và ẩn dụ của quan hệ giữa người và thị tộc cùng tên. Cuối cùng, lí thuyết bản địa cảnh báo chống lại ý muốn xây dựng một hệ thống tôtem bằng cách thêm vào các quan hệ bị tách riêng ra từng mối, và mỗi lần như thế hợp nhất *một* nhóm người với *một* loài thú vật, trong khi quan hệ ban sơ là giữa hai hệ thống: một hệ thống được xây dựng trên sự phân biệt các nhóm, hệ thống kia được xây dựng trên sự phân biệt các loài, đến nỗi một bên, nhiều nhóm, và một bên, nhiều loài được đặt ngay từ đầu trong sự tương quan và trong sự đối lập.

Theo những chỉ dẫn của Warren (bản thân là người Ojibwa), năm thị tộc chính sinh ra nhiều thị tộc khác:

Cá: thần nước, cá trê, cá chó, cá tầm, cá hồi Đại Hồ, cá remora¹⁸⁰;

Chim hạc: chim ưng, chim cắt.

Chim lặn nước: chim hải âu, chim cốc, ngỗng trời;

Gấu: chó sói, mèo rừng

Hươu: chồn mactet, tuần lộc, hải li.

Năm 1925, Michelson¹⁸¹ ghi được các thị tộc sau đây: chồn mactet, hươu, chim ưng, cá hồi (*bull-head*), gấu, (cá) tầm, mèo rừng lớn, mèo rừng, hạc, gà. Vài năm sau, và ở một vùng khác (hồ Vieux Desert)¹⁸², Kinitz ghi được sáu thị tộc: thần nước, gấu, cá trê, chim ưng, điêu, gà. Ông ta thêm vào danh sách này hai thị tộc mất đi gần đây: chim hạc và một loài chim không được xác định.

Nơi người Ojibwa ở phía đông đảo Parry (trong vịnh Georgian Bay¹⁸³, một phần của hồ Huron), Jenness¹⁸⁴ lập lại được, vào năm 1929, một loạt các thị tộc “chim”: hạc, chim lặn nước, chim ưng, chim hải âu, chim cắt, quạ; một loạt các thị tộc “động vật có vú”: gấu, tuần lộc Bắc Mỹ (caribou), hươu, chó sói, hải li, rái cá, gấu mèo Mỹ (raccoon), chồn hôi, một loạt các thị tộc “cá”: cá tầm, cá chó, cá trê. Còn có thêm thị tộc trắng lười liềm, và cả một loạt tên tương ứng với các thị tộc không được xác định rõ hay đã mất đi trong vùng: sóc, rùa, điêu, pécan¹⁸⁵, chồn vison¹⁸⁶, vỏ cây bạch dương. Chỉ còn sáu thị tộc: tuần lộc, hải li, rái cá, hươu, chim ưng lớn, chim ưng nhỏ.

Cũng có thể chia thành năm nhóm bằng cách chia các loài chim thành “chim bay trên trời” (cắt, ưng) và “chim lặn nước”

(gồm tất cả các loài chim khác); và chia các loại động vật có vú thành “các loại sống trên đất liền” và “các loại sống dưới nước” (tức những loại sống ở vùng đầm lầy, như các loại hươu nai ở Canada, hay các loại ăn cá: pécan, chồn vison, v.v.).

Dù thế nào đi nữa, người ta chưa từng ghi được nơi người Ojibwa tín ngưỡng cho rằng các thành viên của thị tộc xuất phát từ con thú được nhận làm tôtem; và con thú này không phải là đối tượng cho một sự thờ cúng. Do đó, Landes¹⁸⁷ nhận thấy rằng, mặc dù con tuần lộc Bắc Mỹ (caribou) đã hoàn toàn biến mất ở Nam Canada, điều đó hoàn toàn không làm cho các thành viên mang tên nó băn khoăn: “Đó chỉ là một cái tên thôi”, họ nói như thế với người điều tra. Người Ojibwa thoải mái giết và ăn con vật làm tôtem, với điều kiện là phải làm các nghi lễ đề phòng: trước khi săn phải xin con thú cho phép và phải xin lỗi sau khi nó bị giết. Người Ojibwa còn khẳng định ngay cả rằng con thú để cho các mũi tên của các thợ săn thuộc thị tộc mang tên nó bắn trúng dễ dàng hơn, và họ cũng khẳng định rằng nên gọi nó bằng tên “tôtem” trước khi giết nó.

Gà và lợn – hai loài thú được nhập từ châu Âu – được dùng để gọi một thị tộc theo quy ước bao gồm những người lai (mẹ Mỹ-Ấn, cha người Âu) (do quan hệ dòng dõi phụ hệ, những người lai này không thuộc một thị tộc nào cả, nếu không có quy ước). Đôi khi, họ được giao cho thị tộc chim cắt, bởi vì trên quốc huy của Mỹ có hình của con chim này, và nhiều người Ojibwa biết được điều này thông qua các đồng đô la. Bản thân các thị tộc được chia thành băng nhóm (bande),

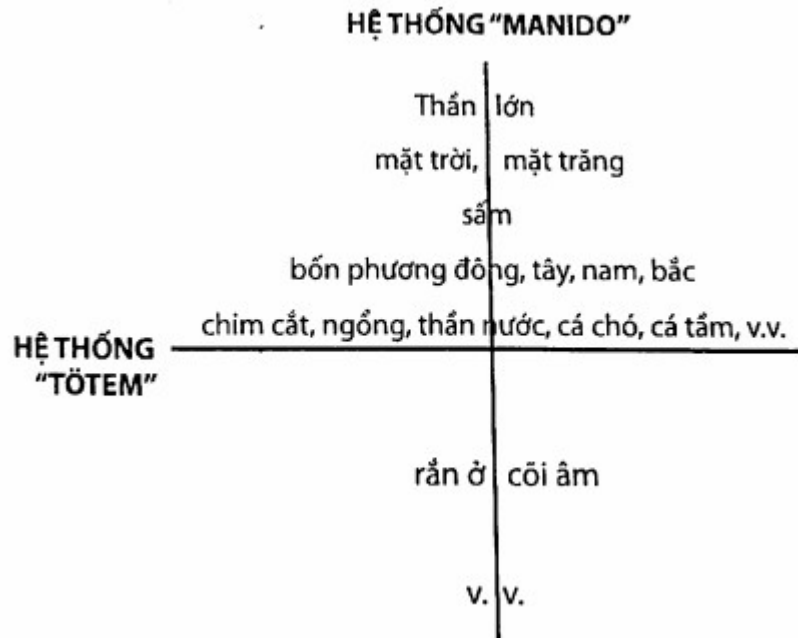
được gọi tên bằng các bộ phận của thân con vật làm tôtem: đầu, phần thân sau (arrière-plan), lớp mỡ dưới da, v.v.

Khi tập hợp và so sánh các thông tin đến từ nhiều vùng (mỗi vùng chỉ cung cấp một danh sách không đầy đủ, vì các thị tộc không phải đều hiện diện ở khắp mọi nơi), ta đoán ra được hiện tượng chia thành ba phần: *nước* (thần nước, cá trê, cá chó, cá remora, cá tầm, các loại cá hồi, v.v., tức là tất cả các thị tộc “cá”; *không khí* (chim cắt, chim ưng nhỏ, và: chim hạc, chim lặn nước, hải âu, ngỗng, v.v.); đất (trước hết là một nhóm gồm: carigou, hươu, tuần lộc, chồn mactet, hải li, gấu mèo Mĩ; rồi đến nhóm gồm: pécan, chồn vison, chồn hôi, sóc; cuối cùng: gấu, chó sói, mèo rừng). Rắn và rùa không có vị trí rõ ràng.

Hoàn toàn tách biệt khỏi hệ thống tên gọi tôtem – hệ thống này tuân theo nguyên tắc tương đương (équivalence) – hệ thống các “thần linh” hay “*manido*¹⁸⁸” có hình thức của một đền thờ bách thần phân theo thứ bậc. Đã đành vào thời xưa, người Algonkin đã có hệ thống phân thứ bậc giữa các thị tộc, nhưng hệ thống này không dựa trên sự vượt trội hay kém cỏi gán cho các con thú mà các thị tộc mang tên, nếu không phải để đùa bỡn: “Tôtem của tao là sói, tôtem của mày là lợn... Coi chừng! Sói ăn lợn” (Hilger, tr.60). Tối đa ta nhận thấy những phác thảo về các chuyên biệt hóa về thể chất và tinh thần, được quan niệm theo các đặc tính cụ thể. Trái lại, hệ thống “thần linh” rõ ràng được tổ chức theo hai trục: một bên là trục các thần linh lớn và nhỏ, một bên là trục các thần linh thiện hay ác. Đứng trên hết là thần linh lớn; tiếp sau là bộ hạ của vị

thần này, rồi đến – theo thứ tự cao thấp tùy theo thể chất và tinh thần – mặt trời và mặt trăng; 48 thần sắp chống lại các con rắn huyền thoại; các “đứa trẻ Mĩ-Ấn vô hình”; các thần nước, cả nam lẫn nữ; bốn phương hướng chính; cuối cùng, vô số các “manido”, có hay không có tên gọi (các vị thần này ở trên trời, trên đất liền, dưới nước và ở cõi âm (chthonien)). Vậy thì, theo một quan điểm nào đó, hai hệ thống – “tôtem” và “manido” – thẳng góc với nhau, một hệ thống hầu như nằm ngang, còn hệ thống kia thì thẳng đứng, và cả hai chỉ trùng hợp ở một điểm, bởi vì chỉ có các thần nước hiện diện rõ ở cả hai hệ thống. Có lẽ điều đó lí giải tại sao các thần linh siêu nhiên, chịu trách nhiệm về việc gọi tên bằng tôtem và về việc phân chia thành thị tộc trong huyền thoại mà chúng tôi đã tóm tắt, được miêu tả như là đến từ đại dương.

Tất cả các cấm đoán ẩm thực đã được ghi lại ở người Ojibwa đều phụ thuộc vào hệ thống “manido”, và chúng đều được lí giải bằng cùng một cách: một thần linh cụ thể báo mộng cho một người lệnh cấm ăn một thứ thịt nào đó, bộ phận nào đó của thân con vật, chẳng hạn thịt của con nhím, lưỡi con hươu, v.v. Con vật bị nhắm đến không nhất thiết phải nằm trong danh mục các tên gọi thị tộc.



Cũng như vậy, sự có được một thần giám hộ tưởng thưởng một việc làm hoàn toàn cá nhân, mà các thiếu niên, nam cũng như nữ, đều được khuyến khích thực hiện khi gần đến tuổi dậy thì. Nếu thành công, chúng sẽ giành được một người giám hộ siêu nhiên; các đặc tính và các tình huống của sự xuất hiện của vị thần là những kí hiệu cho chúng biết được khả năng và thiên tư của chúng. Tuy nhiên những lợi thế này chỉ được bảo đảm với điều kiện là chúng biết phục tùng và ứng xử thận trọng đối với thần giám hộ. Bất chấp những điểm khác nhau ở trên, Long đã lẫn lộn tôtem với thần giám hộ, một phần là vì vị thần này không bao giờ là "... một động vật có vú hay một con chim đặc biệt, như ta có thể thấy, ban ngày, xung quanh lều wigwam¹⁸⁹, nhưng là một đấng siêu nhiên đại diện cho cả một loài vật" (Jenness¹⁹⁰, tr.54).

*

* *

Bây giờ chúng ta chuyển sang một vùng khác của thế giới, theo gót Raymond Firth¹⁹¹ mà các phân tích đã đóng góp rất lớn vào việc làm sáng tỏ sự phức tạp cực độ, và tính chất hỗn tạp, của các tín ngưỡng và tập tục được tập hợp lại quá nhanh dưới “nhãn hiệu” tôtem. Các phân tích này lại càng có tính chứng minh vì chúng khảo sát một vùng – vùng Tipokia¹⁹² – mà Rivers cho là cung cấp bằng chứng tốt nhất về sự hiện diện của định chế tôtem ở Polynesia.

Tuy nhiên, trước khi đưa ra một tham vọng như thế, Firth nhận xét như sau: “về những gì liên quan đến con người, cần biết được phải chăng mối quan hệ [với các loài vật hay các đối tượng tự nhiên] bao gồm toàn bộ cư dân hay chỉ liên quan đến vài người, và – về những gì liên quan đến các động vật hay thực vật – phải chăng đó là các loài được tiếp cận một cách toàn bộ hay chỉ là vài cá thể riêng biệt; phải chăng đối tượng tự nhiên được xem như là một đại diện, hay như là một biểu tượng, của nhóm người; phải chăng được kiểm chứng, dưới một hình thức nào đó, khái niệm về một sự đồng nhất hoàn toàn (một bên giữa một người và, một bên, một sinh vật hay một đối tượng tự nhiên) và về một mối quan hệ dòng dõi (filiation) kết nối chúng lại với nhau; cuối cùng, phải chăng mối quan tâm, đối với một con thú hay một thực vật, là trực tiếp nhắm đến chúng hay được lí giải bởi sự liên quan của chúng với các thần linh tổ tiên hay với các thần thánh. Trong trường hợp cuối, cần phải hiểu rõ quan niệm mà người bản địa có về một mối quan hệ như thế (Firth [1], tr.192).

Văn bản này gợi ý sau đây: nên thêm vào hai trục *nhóm-cá nhân* và *nhóm-văn hóa*, mà chúng tôi đã phân biệt, một trục thứ ba mà ở trên đó được phân bố nhiều loại hình có thể quan niệm được về các quan hệ giữa các yếu tố nằm ở cuối hai trục đầu: quan hệ có tính biểu trưng, quan hệ đồng nhất, quan hệ dòng dõi, quan hệ lợi ích, trực tiếp hay gián tiếp, v.v.

Xã hội Tikopia gồm bốn nhóm phụ hệ không nhất thiết theo tục ngoại hôn, được gọi là *kainanga*, mỗi nhóm do một thủ lĩnh hay *ariki* cầm đầu, ông ta có quan hệ đặc biệt với các *alua*. Từ này chỉ các thần thánh theo nghĩa hẹp, cũng như các thần linh tổ tiên, các linh hồn của các thủ lĩnh tiền nhiệm, v.v. Còn về quan niệm bản địa về tự nhiên (nature), nó bị chi phối bởi sự phân biệt triệt để giữa “đồ được ăn” – *e kai*, và “đồ không được ăn” – *sise e kai*.

Các “đồ được ăn” chủ yếu bao gồm thực vật và cá. Trong số các thực vật, có bốn loại quan trọng nhất bởi vì mỗi loại có sự tương hợp đặc biệt với một trong bốn thị tộc: khoai mỡ (igname) “nghe”, “tuân theo” thị tộc *sa Kafika*; cũng có quan hệ như thế giữa cây dứa và thị tộc *sa Tafua*, giữa khoai môn (taro) và thị tộc *sa Taumako*, giữa cây sa kê¹⁹³ và thị tộc *sa Fangarere*. Thực ra, và cũng như ở quần đảo Marqueses¹⁹⁴, thực vật vốn được xem là trực thuộc vị thần của thị tộc (mà một trong nhiều loại cá chình nước ngọt hay ở các cụm đá ngầm ven biển là hiện thân), và nghi lễ nông nghiệp xảy ra trước hết như là một sự cầu xin thần thánh. Do đó, vai trò của người cầm đầu thị tộc chủ yếu là “kiểm soát” một loại thực vật. Nhưng còn phải phân biệt giữa các loài: việc trồng và thu

hoạch khoai mỡ và khoai môn, việc thu hoạch trái sa kê có tính mùa vụ. Nhưng cây dứa thì không như thế, vì chúng tự sinh sôi và cho quả quanh năm. Tương ứng với sự khác biệt này là sự khác biệt mà ta nhận thấy giữa các hình thức kiểm soát tương ứng: mọi người chiếm hữu, trồng, thu hoạch ba chủng loại đầu, bóc vỏ và ăn chúng, trong khi chỉ có một thị tộc được giao cử hành các nghi lễ. Nhưng không có nghi thức thị tộc đặc biệt cho cây dứa, và thị tộc Tafua, kiểm soát cây dứa, chỉ bị vài cấm kỵ: để uống nước dứa, các thành viên của nó phải chọc một lỗ vào sọ dứa thay vì đập vỡ nó; và, để đập vỡ sọ dứa nhằm lấy cơm dứa, họ chỉ được dùng một cục đá, chứ không được dùng bất cứ dụng cụ chế tạo nào khác.

Các lối ứng xử sai biệt (différentiel) đó không chỉ đáng quan tâm do sự tương ứng mà chúng gợi ra, giữa một bên là nghi lễ và tín ngưỡng và bên kia là một số điều kiện khách quan. Chúng cũng hỗ trợ cho sự phê bình mà chúng tôi đã trình bày chống lại quy tắc tương đồng (homologie) của Boas, bởi vì ba thị tộc thể hiện quan hệ của họ với các loài tự nhiên bằng nghi thức, và thị tộc thứ tư, bằng sự cấm đoán và bằng mệnh lệnh (prescription). Do đó, phải tìm sự tương đồng, nếu có, ở một mức độ sâu hơn.

Dẫu thế nào đi nữa, rõ ràng là quan hệ giữa con người với vài loài thực vật được thể hiện, ở Tipokia, trên hai bình diện: xã hội học và tôn giáo. Như ở người Ojibwa, có một huyền thoại có trách nhiệm thống nhất hai phương diện:

Cách đây rất lâu, không có sự phân biệt giữa các vị thần và con người, và các vị thần là các đại diện, ở trên thế gian, của

các thị tộc. Thế nhưng, tình cờ một vị thần xa lạ, Tikarau, đến thăm người Tikopia và các vị thần của người Tikopia đãi ông ta một bữa tiệc rất thịnh soạn; nhưng trước khi ăn tiệc, họ tổ chức các cuộc thi đấu về sức mạnh cũng như về tốc độ để so tài với người khách lạ. Khi đang chạy, vị thần này giả bộ vấp ngã và tuyên bố rằng ông ta đã bị thương. Nhưng trong khi giả bộ đi khắp khiêng, ông ta nhảy đến nơi bày đầy thức ăn, và mang chúng lên đồi. Gia đình các vị thần đuổi theo ông ta; lần này, Tikarau bị ngã thực sự, nên các vị thần của thị tộc lấy lại được, người thì một trái dưa, người thì củ khoai môn, người thì một trái sa kê, và những người còn lại thì lấy được khoai mỡ... Tikarau bay được lên trời với các thức ăn còn lại, nhưng người Tikopia vẫn giữ được bốn món thực vật (Firth [1], tr.296¹⁹⁵).

Dù huyền thoại này rất khác với huyền thoại của người Ojibwa, cả hai có vài điểm giống nhau cần nhấn mạnh. Trước hết, ta thấy chúng có cùng một sự đối lập giữa một ứng xử cá nhân và một ứng xử tập thể, ứng xử đầu bị xem là tiêu cực, ứng xử thứ hai được xem là tích cực. Trong cả hai huyền thoại, ứng xử cá nhân và xấu ác là của một vị thần tham lam và thiếu thận trọng (không phải là không giống với nhân vật Bắc Âu Loki mà G. Dumézil¹⁹⁶ đã nghiên cứu một cách đáng khâm phục). Trong cả hai trường hợp, định chế tôtem, với tư cách là hệ thống, được đưa vào như là *cái còn lại* của một tổng thể bị làm nghèo đi, điều đó có thể là một cách biểu đạt rằng các yếu tố của hệ thống chỉ có giá trị nếu chúng được *tách* khỏi nhau, bởi vì chỉ có chúng mới lấp đầy lãnh trường

ngữ nghĩa ban sơ vốn được lấp đầy hơn, và trong đó sự gián đoạn được đưa vào. Cuối cùng, cả hai huyền thoại đều gợi ý rằng sự tiếp xúc trực tiếp (trong một trường hợp, giữa các thần-tôtem và con người, trong trường hợp kia, giữa các thần-người và các tôtem), tức là quan hệ tiếp giáp (contiguïté), là trái với tinh thần của định chế: tôtem chỉ trở thành tôtem với điều kiện là trước hết nó phải được tách xa ra.

Ở Tikopia, loại “đồ được ăn” gồm cả các thứ cá. Tuy vậy, ta không ghi nhận được một sự liên hệ trực tiếp nào giữa các thị tộc và các loại cá ăn được. Vấn đề trở nên phức tạp, khi ta đưa các vị thần vào trong chu trình (circuit). Mặt khác, bốn thứ thực vật được xem là thiêng liêng bởi vì chúng “đại diện” cho các vị thần – khoai môn là “thân xác” của thần Kalika, khoai mỡ là “thân xác” của thần Taumako; trái sa kê và trái dứa, theo thứ tự, là “cái đầu” của thần Fangarere và thần Tafua – nhưng mặt khác, các vị thần “là” các thứ cá, và đặc biệt, là các con cá chình. Do đó, chúng ta lại tìm thấy, dưới một hình thức được chuyển vị, sự phân biệt giữa định chế tôtem và tôn giáo mà chúng ta đã gặp thông qua sự đối lập giữa sự giống nhau và sự tiếp giáp. Như ở người Ojibwa, định chế tôtem được thể hiện bằng quan hệ ẩn dụ.

Trái lại, trên bình diện tôn giáo, quan hệ giữa thần và thú vật là thuộc trình tự hoán dụ (ordre métonymique). Trước hết, bởi vì *atua*¹⁹⁷ được cho là *nhập vào trong* con thú, nhưng nó không *biến thành* con thú; tiếp theo bởi vì *toàn bộ* loài thú không bao giờ can dự vào, mà chỉ riêng một con thú thôi (do

đó, chỉ một *bộ phận* của loài thú); và, do ứng xử phi điển hình (atypique) của nó, người ta thừa nhận con thú đó được dùng làm phương tiện truyền tải cho một vị thần. Cuối cùng, kiểu xuất hiện này chỉ xảy ra một cách không liên tục và thậm chí hiếm hoi, trong khi quan hệ – xa xôi hơn – giữa loài thực vật và thần có tính thường xuyên. Từ quan điểm sau, ta hầu như có thể nói rằng hoán dụ tương ứng với trình tự sự kiện, còn ẩn dụ tương ứng với trình tự cấu trúc (về điểm này, xem Jacobson¹⁹⁸ và Halle¹⁹⁹, chương V)²⁰⁰.

Một đối lập cơ bản khác khẳng định bản thân thực vật và thú vật không phải là các vị thần: đó là đối lập giữa *atua* và đồ ăn. Thật vậy, chính cá, côn trùng và loài bò sát không ăn được được gọi là *atua*; Firth cho rằng chắc là như thế, bởi vì “các sinh vật không ăn được không thuộc vào trình tự bình thường của tự nhiên... Trong trường hợp của thú vật, do đó chính những con không ăn được, chứ không phải những con ăn được, mới được kết hợp với các thần linh” (tr.300). Firth viết tiếp: Nếu “... chúng ta phải xử lý tất cả các hiện tượng này như là các yếu tố cấu thành của định chế tôtem, thì sẽ phải thừa nhận rằng, ở Tipokia, có hai hình thức hoàn toàn tách biệt của định chế: một hình thức, tích cực, liên quan đến các đồ ăn thực vật và nhấn mạnh đến khả năng sinh sản; hình thức kia, tiêu cực, liên quan đến thú vật, và dành vị trí đứng đầu cho các con thú không thể dùng làm thức ăn” (Firth²⁰¹ [1], tr.301).

Tính hai mặt đối kháng (ambivalence) gán cho thú vật lại càng lớn hơn, bởi vì các vị thần hóa thành thú vật bằng nhiều

cách. Đối với những người thuộc thị tộc *sa Tafua*, thần thị tộc là một con cá chình, làm chín các quả dứa của những người tin theo ông ta; nhưng ông ta cũng có thể biến thành con dơi và, dưới dạng này, tàn phá các vườn cọ (*palmeraie*) của các thị tộc khác. Do đó có sự cấm ăn dơi, cũng như cấm ăn gà đầm²⁰² và nhiều thứ chim khác; cuối cùng cấm ăn cá: chúng có quan hệ đặc biệt mật thiết với vài vị thần. Tuy vậy, các sự cấm đoán này, có thể là tổng quát, hay được giới hạn vào một thị - tộc hay một chi phái (*lignée*), không có tính tôtem: người ta không ăn bồ câu, vốn có quan hệ mật thiết với thị tộc Taumako, nhưng người ta không ngại giết nó, bởi vì nó phá các khu vườn. Mặt khác, sự cấm đoán được giới hạn vào các bậc đàn anh.

Phía sau các tín ngưỡng và các cấm đoán đặc biệt, ta nhận ra một sơ đồ cơ bản mà các đặc tính hình thức tồn tại, độc lập với các quan hệ giữa loài thú hay loài thực vật nào đó với thị tộc, tiểu thị tộc (*sous-clan*), hay chi phái nào đó; thông qua các quan hệ này, sơ đồ cơ bản được thể hiện.

Cũng như thế, cá heo có sự tương hợp đặc biệt với chi phái Korokoro, thuộc thị tộc Tafua. Khi một con thú bị mắc cạn ở bãi biển, chi phái này dâng cho nó đồ ăn thực vật còn tươi, gọi là *putu*: “vật hiến tặng được đặt trên mồ của một người mới chết”. Sau đó thịt cá heo được nấu chín, rồi chia cho các thị tộc ngoại trừ chi phái nói trên: đối với chi phái này, thịt cá heo là *tapu*²⁰³, vì cá heo là hiện thân được chuộng nhất của *atua* của họ.

Theo các quy tắc phân chia, đầu cá được trao cho thị tộc Fangarere, đuôi cá được trao cho thị tộc Tafua, phần trước của thân cá cho thị tộc Taumako, và phần sau cho thị tộc Kafika. Hai thị tộc mà loài thực vật (khoai mỡ và khoai môn) là một “thân xác” của thần, có quyền lấy những phần của “thân xác”, và hai thị tộc mà loài thực vật (trái dứa và trái sa kê) là một cái “đầu” của thần, nhận phần đầu và phần đuôi. Hình thức của một hệ thống quan hệ được triển khai, một cách nhất quán, trong một tình trạng mới nhìn dường như hoàn toàn xa lạ với nó. Và cũng như ở người Ojibwa, một hệ thống thứ nhì của các quan hệ với thế giới siêu nhiên, bao hàm các cấm đoán về thức ăn, kết hợp với một cấu trúc hình thức, nhưng vẫn tách biệt với nó, trong khi giả thiết tôtem đưa đến việc lẫn lộn chúng với nhau. Các loài được thần hóa, đối tượng của các cấm đoán này, cấu thành những hệ thống tách biệt với hệ thống các chức năng thị tộc, bản thân các chức năng này có quan hệ với đồ ăn thực vật: đó là trường hợp của con bạch tuộc, bị đồng hóa với núi mà các con thác với nước chảy róc rách giống như các tua (tentacule) của bạch tuộc, và, vì cùng lí do, bị đồng hóa với mặt trời với các tia nắng của nó; và đó cũng là trường hợp của cá chình (ở sông hay ở biển): chúng là đối tượng của một sự cấm đoán ăn khắc nghiệt đến mức chỉ nhìn thấy cá chình thôi đôi khi đã nôn mửa.

Với Firth, ta có thể kết luận rằng ở Tikopia, thú vật không được quan niệm như là một biểu tượng, một ông tổ hay như một người bà con. Sự kính trọng, các cấm đoán, mà vài con vật có thể là đối tượng, được lí giải, một cách phức tạp, bởi ba ý tưởng cho rằng: 1. nhóm phát xuất từ một ông tổ, 2.

thần hóa thân trong một con vật, và 3. vào thời huyền thoại, đã có một quan hệ liên minh giữa ông tổ và vị thần. Sự kính trọng đối với con vật là gián tiếp.

Mặt khác, các thái độ đối với thực vật và thú vật đối lập với nhau. Có những nghi thức nông nghiệp, nhưng không có những nghi lễ về chài lưới hay săn bắn. Các *atua* hiện ra với con người dưới dạng thú, không bao giờ dưới dạng thực vật. Khi chúng tồn tại, các cấm đoán về ăn uống liên quan đến thú vật, chứ không phải với thực vật. Quan hệ của các vị thần với các loài thực vật là tượng trưng, quan hệ của các vị với các loài thú là thực sự; trong trường hợp của các thực vật, quan hệ được thiết lập ở mức độ chủng loại, trong khi một loài thú không bao giờ là *atua*, nhưng chỉ một con thú nào đó mới là *atua*, trong những tình huống đặc biệt nào đó. Cuối cùng, các thực vật bị “đánh dấu” (*marqué*) bởi các ứng xử sai biệt là luôn ăn được; trong trường hợp của các thú vật, thì ngược lại. Dùng lại một cách nói của Boas, gần như với cùng từ ngữ, Firth rút ra, từ việc so sánh ngắn gọn các sự kiện thu lượm được nơi người Tipokia với toàn bộ các nhận xét ở Polynesia, bài học theo đó định chế tôtem là một hiện tượng đặc thù (*sui generis*), nhưng là một trường hợp đặc biệt, trong khung cảnh chung của các quan hệ giữa người và các yếu tố của môi trường tự nhiên (tr.398).

*

* *

Cách xa hơn với quan niệm cổ điển về định chế tôtem, các sự kiện ghi được nơi người Maori²⁰⁴ gắn với các sự kiện đã

trình bày trên đây ở người Tipokia trực tiếp đến mức chúng còn củng cố thêm sự chứng minh. Nếu vài con rắn mối (lézard) được kính trọng như là thần giám hộ các hang mộ và các cây cối nơi đó người ta bắt chim bằng bẫy, chính là vì rắn mối đại diện cho thần Whiro vốn là bệnh tật và sự chết được nhân cách hóa. Chắc hẳn vốn có một sự liên hệ dòng dõi (lien de filiation) giữa các vị thần và các yếu tố và các sinh vật tự nhiên: từ sự kết hợp núi đá với nước sinh ra tất cả các thứ cát, sỏi, sa thạch, và các thứ đá khác: đá quý nephrit, đá lửa, nham thạch, xỉ (scorie); và cũng từ đó sinh ra côn trùng, rắn mối và kí sinh trùng (vermine). Thần Tane-nui-a-Rangui và nữ thần Kahu-parauri đã sinh ra tất cả các chim và tất cả các trái cây rừng; Rongo là tổ tiên của các cây trồng, Tangaroa là tổ tiên của các loài cá, Haumia là tổ tiên các loài thực vật hoang (Best²⁰⁵).

“Đối với người Maori, cả vũ trụ lan rộng ra giống như một dòng họ (parentèle) khổng lồ, trong đó trời và đất là tổ tiên đầu tiên của tất cả các sinh vật và tất cả các vật: biển, cát bãi, gỗ, chim, con người. Ta có thể nói rằng người dân bản địa không cảm thấy thoải mái, nếu không thể kể lại – với các chi tiết nhỏ nhất, họ mong như thế – những quan hệ thân tộc gần anh ta với các loài cá của đại dương, hay với người khách mà anh ta ân cần tiếp đãi. Với nhiệt tình thực sự, người Maori con nhà quyền quý xem xét kĩ các gia phả, so sánh chúng với các gia phả của khách, cố phát hiện những tổ tiên chung, và làm sáng tỏ các chi phái trưởng và thứ. Nghe đâu có nhiều người

nhớ được gia phả theo đúng thế thứ của đến 1400 người” (Prytz–Johansen²⁰⁶, tr.9).

New Zealand chưa từng được xem như là nơi cung cấp các ví dụ điển hình về định chế tôtem. Nhưng nó là một trường hợp giới hạn cho phép phân biệt một cách rõ ràng các loại biệt (catégorie) loại bỏ lẫn nhau, mà các giả thiết tôtem bị bắt buộc phải khẳng định sự tương thích. Chính bởi vì các thú vật, thực vật và kim loại thực sự được người Maori quan niệm như là tổ tiên, nên chúng không thể đóng vai trò tôtem. Như trong các huyền thoại “có tính tiến hóa luận” (évolutionniste) ở đảo Samoa²⁰⁷, một hệ liệt, gồm các yếu tố thuộc ba trình tự tự nhiên, được quan niệm như là sự liên tục theo hai quan điểm phát sinh (génétique) và lịch đại (diachronique)²⁰⁸. Thế nhưng, nếu những sinh vật hay những yếu tố tự nhiên nằm trong quan hệ tổ tiên và hậu duệ giữa chúng với nhau, và, giữa chúng với con người, thì riêng mỗi sinh vật hay yếu tố tự nhiên lại trở nên bất lực trong việc đóng vai trò tổ tiên, đối với một nhóm người cụ thể. Để dùng một thuật ngữ hiện đại, định chế tôtem, trong đó tất cả các thị tộc đều tự cho mình phát sinh từ các loài khác nhau, do đó phải hợp với thuyết “phát sinh từ nhiều nguồn” (plurigénisme hay polygénisme)²⁰⁹ (thế mà tư tưởng của người Polynesia lại hợp với thuyết “phát sinh từ một nguồn” (monogénisme)). Nhưng bản thân thuyết phát sinh từ nhiều nguồn này có một tính chất rất đặc biệt bởi vì, như trong vài trò chơi bói bài (réussites), ngay khi bắt đầu chơi, định chế tôtem rải tất cả các con bài của nó ra: nó không giữ trong tay lá bài nào để

minh họa các giai đoạn của sự quá độ giữa tổ tiên là con vật hay thực vật và người hậu duệ của tổ tiên đó. Vì thế, sự quá độ từ tổ tiên đến người hậu duệ nhất thiết phải được quan niệm như là không liên tục (và lại, tất cả các sự quá độ cùng loại hình đều xảy ra cùng một lúc): chúng thực sự là những “thay đổi diễn ra trước mắt” loại trừ tất cả các sự tiếp giáp có thể cảm nhận giữa trạng thái ban đầu và trạng thái cuối cùng. Cách xa tối đa với mô hình đã được các phát sinh tự nhiên (genèse naturelle) gợi ra, các phát sinh từ tôtem dẫn dắt về những sự áp dụng, những sự phóng ra ngoài hay sự tách riêng ra; chúng bao gồm các quan hệ ẩn dụ, mà sự phân tích thuộc vào một môn “dân tộc–logic” (ethno–logique), hơn là một môn “dân tộc–sinh học”: nói rằng thị tộc A “là hậu duệ” của con gấu, và thị tộc B “là hậu duệ” của con chim cắt chỉ là một cách cụ thể và ngắn gọn để nêu ra quan hệ giữa A và B như là tương tự với quan hệ giữa các loài.

Cũng giống như nó giúp làm sáng tỏ sự lẫn lộn giữa hai khái niệm phát sinh (genèse) và hệ thống, dân tộc chí về người Maori cho phép đánh tan một sự lẫn lộn khác (phát xuất từ cùng ảo giác về tôtem) giữa khái niệm tôtem và khái niệm mana. Người Maori định nghĩa mỗi sinh vật, hay mỗi loại hình sinh vật, bởi “bản chất” (nature) hay “tiêu chuẩn” (norme), *tika*, của nó, và bởi chức năng đặc biệt hay lối ứng xử riêng biệt của nó, *likanga*. Được quan niệm như vậy dưới một khía cạnh sai biệt (différentiel), các đồ vật và các sinh vật phân biệt với nhau nhờ *tupu*, đến với chúng từ bên trong, và ý niệm về *tupu* đối lập với ý niệm về *mana*, đến với chúng từ bên ngoài và do đó là một nguyên lí không phân biệt và lẫn lộn:

“Nghĩa của *mana* có nhiều điểm chung với nghĩa của *tupu*, nhưng trên một điểm quan trọng, chúng khác nhau hoàn toàn. Cả hai từ đều gợi lên sự phát triển, sự hoạt động, sự sống; nhưng, trong khi *tupu* liên quan đến bản chất của đồ vật và của con người, như là bản chất này được thể hiện từ bên trong, *mana* thể hiện một sự tham gia, một hình thức hoạt động đi kèm theo, hình thức này, do bản chất, không bao giờ gắn liền một cách không tách ra được, với một đồ vật riêng biệt, hay với một người riêng biệt” (Prytz–Johansen, tr.85).

Thế mà; bản thân các tập tục liên quan đến các cấm kỵ (*tapu*²¹⁰, mà ta không nên lẫn lộn với *tupu*) cũng được định vị trên bình diện của một sự không liên tục không cho phép tiến hành lối hỗn hợp (mà Durkheim và trường phái của ông hay làm) giữa các khái niệm mana, tôtem và tabu:

“Điều tập hợp các tập tục liên quan đến *tapu* thành định chế là... một sự tôn trọng sâu sắc đối với sự sống, một sự sợ hãi có tính tôn kính khiến con người khi thì khiếp sợ, khi thì tôn vinh. Sự sợ hãi có tính tôn kính này không dành cho sự sống nói chung, mà cho sự sống trong các thể hiện đặc biệt của nó, và thậm chí không dành cho tất cả các thể hiện này: chỉ cho sự sống giới hạn trong phạm vi của nhóm thân tộc, được nói rộng đến các khu vườn, các khu rừng và đến các nơi đánh cá, và được thể hiện cao nhất trong con người của thủ lĩnh, cũng như trong các tài sản và các nơi linh thiêng của thủ lĩnh” (Prytz–Johansen, tr.198).

THUYẾT DUY DANH 211 ÚC

Năm 1920, Van Gennep đã kiểm kê được 41 lí thuyết khác nhau về định chế tôtem; các lí thuyết quan trọng nhất và mới nhất rõ ràng được xây dựng trên cơ sở của các sự kiện ghi được ở Úc. Do đó, ta không ngạc nhiên khi thấy A. P. Elkin²¹², chuyên gia hiện đại hàng đầu về Úc đã thử nghiên cứu lại vấn đề, từ cùng các sự kiện vừa nói, cùng lúc dựa theo một phương pháp thực nghiệm và mô tả, và các khung phân tích mà Radcliffe- Brown²¹³ đã xác định vài năm trước đó.

Elkin theo sát thực tế dân tộc chí đến mức trước hết cần phải nhắc lại vài dữ kiện cơ bản, mà nếu thiếu thì không thể nào hiểu được trình bày của ông ta.

Một số đo lường hoạt độ phóng xạ còn lại của C14 cho phép khẳng định con người đã vào Úc trước thiên niên kỉ 8. Hiện nay, không còn ai cho rằng, trong khoảng thời gian rất dài này, người bản địa Úc hoàn toàn bị cắt đứt với thế giới bên ngoài: ít ra trên duyên hải phía bắc, có nhiều tiếp xúc và trao đổi với New-Guinea (hoặc trực tiếp, hoặc thông qua các đảo của eo biển Torres), và với vùng nam Indonesia. Tuy nhiên, rất có thể, nói một cách tương đối, các xã hội úc, nói chung, đã tiến hóa trong sự cô lập, ở một mức độ cao hơn hẳn các xã hội khác trên thế giới. Điều đó lí giải nhiều nét mà các xã hội Úc có chung với nhau, nhất là trong lĩnh vực tôn giáo và trong lĩnh vực tổ chức xã hội, và lí giải sự phân bố,

thường rất đặc biệt, các phương thức thuộc cùng một loại hình.

Tất cả các xã hội gọi là “không có các nhóm” (tức là không có các “nửa”, các toán (section) và tiểu toán (sous-section)) chiếm một vị trí ngoại vi, trên các duyên hải thuộc vùng Dampier Land²¹⁴, vùng Arnhem Land²¹⁵, vịnh Carpentaria²¹⁶, bán đảo Cap York²¹⁷, bang New South Wales²¹⁸, vùng Victoria²¹⁹, và cửa vịnh Great Australian Bight²²⁰. Sự phân bố này có thể được lí giải, hoặc bởi vì các hình thức này là cổ sơ nhất và vì chúng có thể còn sót lại ở trạng thái vết tích ở xung quanh lục địa Úc, hoặc vì – có lẽ gần với sự thực hơn – như là kết quả của sự tan rã không đáng kể của các hệ thống gồm nhiều nhóm.

Các xã hội có các “nửa” theo mẫu hệ (không chia thành “toán” và “tiểu toán”) được phân bố ở phía nam: chúng ồ ạt chiếm cứ vùng tây-nam (vùng nam của Queensland, New South Wales, Victoria và vùng đông của bang South Australia); và họ cũng chiếm một vùng duyên hải nhỏ, ở tây-nam của bang Western Australia.

Các xã hội có các “nửa” theo phụ hệ (chia thành các “toán” và “tiểu toán”), nằm ở phía bắc lục địa Úc, từ Dampier Land đến bán đảo Cap York.

Cuối cùng chúng ta gặp các tổ chức gồm bốn “toán” ở vùng tây-bắc (tức vùng sa mạc, và cho đến duyên hải phía tây) và ở vùng đông-bắc (Queensland), tức ở bên này và bên kia vùng trung tâm; ở vùng trung tâm có các tổ chức gồm 8 “tiểu toán”

(từ Arnheim Land đến bán đảo Cap York, cho đến vùng hồ Eyre ở phía nam).

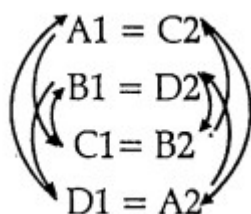
Xin nhắc nhanh lại các tổ chức với “nhóm hôn nhân” là gì. Điều đó hầu như không cần thiết cho các “nửa”, vì chúng được xác định bởi quy tắc đơn giản là một cá nhân thuộc vào một “nửa” (do dòng dõi mẫu hệ hay do dòng dõi phụ hệ, vì ở Úc có cả hai trường hợp) bắt buộc phải lấy vợ hay chồng ở “nửa” kia.

Bây giờ chúng ta hãy tưởng tượng có hai nhóm, ở hai lãnh thổ tách biệt nhau, mỗi nhóm lo cho chính mình, trung thành với quy tắc ngoại hôn của các “nửa”, và chúng ta hãy chấp nhận rằng quan hệ dòng dõi là mẫu hệ (vì đó là trường hợp hay xảy ra, nhưng giả thuyết trái lại có thể sẽ cho một kết quả đối xứng). Để lấy nhau, hai nhóm quyết định các thành viên của mỗi nhóm chỉ được lấy chồng hay vợ trong nhóm kia, và người vợ và con cái sống với người cha. Hãy đặt tên cho hai “nửa” có quan hệ thân tộc mẫu hệ là Durand và Dupont, và hai nhóm địa phương là Paris và Lyon. Quy tắc hôn nhân sẽ là:

$$\begin{array}{l} \left. \begin{array}{l} \rightarrow \text{Durand sống ở Paris} = \text{Dupont sống ở Lyon} \\ \text{Durand sống ở Lyon} = \text{Dupont sống ở Paris} \leftarrow \end{array} \right\} \end{array}$$

Sơ đồ này có nghĩa như sau: nếu một đàn ông Durand ở Paris lấy một phụ nữ Dupont sống ở Lyon, con của họ sẽ mang họ Dupont (như mẹ của chúng) và sẽ ở Paris (như cha của chúng). Đó là hệ thống được gọi là hệ thống với bốn “toán”, hay là hệ thống thuộc loại hình Kariera, theo tên gọi của một bộ tộc ở Western Australia.

Ta hãy chuyển sang một hệ thống với 8 tiểu toán và lí luận cùng một cách, nhưng từ 4 nhóm địa phương thay vì hai. Ta hãy dùng một lối ghi bằng biểu tượng trong đó các chữ cái chỉ các nhóm địa phương phụ hệ, và các con số chỉ các “nửa” mẫu hệ, và trong đó, dù đọc theo hướng nào (từ trái sang phải hay từ phải sang trái), nhị thức (binôme) thứ nhất chỉ người cha, nhị thức thứ hai chỉ người mẹ, mũi tên nối liền nhị thức của người mẹ với nhị thức của các con (hệ thống này gọi là Aranda). Ta có biểu đồ như sau:



Lí do tồn tại của các quy tắc này được Van Genep trình bày rõ như sau:

“... Chế độ ngoại hôn đưa đến kết quả và có lẽ có mục đích kết nối vài xã hội đặc biệt lại với nhau; không làm như thế, thì chúng có thể sẽ không tiếp xúc với nhau một cách bình thường nhiều hơn những người thợ nề ở Rouen và những người thợ hút tóc ở Marseille. Khi nghiên cứu từ quan điểm này các bảng hôn nhân... ta nhận thấy rằng yếu tố tích cực của chế độ ngoại hôn, về mặt xã hội, cũng mạnh như yếu tố tiêu cực, nhưng ở đó, cũng như trong tất cả các luật lệ, người ta chỉ ghi rõ các cấm đoán... Như vậy, định chế, dưới hai khía cạnh không thể tách rời của chúng, dùng để tăng cường sự cố kết, không phải của các thành viên của thị tộc với nhau, cũng như không phải của các thị tộc đối với cả xã hội. Một sự trao

đổi lẫn nhau về hôn nhân, được thiết lập từ đời này sang đời khác, càng trở nên phức tạp khi bộ tộc, đơn vị chính trị, tồn tại từ lâu hơn, nên chia thành nhiều bộ phận, chồng chéo và luân phiên trộn lẫn với nhau mà chế độ ngoại hôn bảo đảm sự hợp quy tắc (régularité) và sự quay trở lại theo định kì” (Van Genep, tr.351).

*

* *

Chúng tôi xem diễn giải này, cũng là diễn giải của chúng tôi (xem *Structures élémentaires de la parenté*²²¹), là tốt hơn diễn giải mà Radcliffe–Brown vẫn tiếp tục chủ trương ngay cả trong các bài viết gần đây nhất trong đó ông ta suy ra các hệ thống gồm bốn toán của hai lưỡng phân (dichotomie): lưỡng phân của các “nửa” mẫu hệ (không gây ra sự phản đối) và lưỡng phân của các dòng nam với các thế hệ xen kẽ (générations alternées), được gọi tên hay không được gọi tên. Quả thực, ở Úc ta thường gặp các dòng nam phân thành hai loại biệt (catégorie), một loại biệt gồm các thế hệ số chẵn, loại kia gồm các thế hệ số lẻ, khi ta đếm từ đời của chủ thể. Như vậy, một người thuộc phái nam sẽ được xếp trong cùng loại biệt với ông nội và cháu nội của anh ta, trong khi cha và con của anh ta thuộc vào loại biệt so le (alterne). Nhưng bản thân sự sắp loại này không thể nào diễn giải, trừ phi xem đó là một hậu quả, trực tiếp hay gián tiếp, của sự vận hành của các quy tắc hôn nhân và dòng dõi vốn phức tạp. Theo logic, ta không thể xem nó như là một hiện tượng đầu tiên. Trái lại, mọi xã hội có ngăn nắp, dù được tổ chức và phức tạp đến mức nào đi

nữa, phải được xác định, bằng cách này hay cách khác, theo quan hệ cư trú; do đó việc dùng một quy tắc cư trú đặc biệt như là một nguyên tắc cấu trúc là chính đáng.

Thứ đến, diễn giải dựa trên một quan hệ biện chứng giữa cư trú và dòng dõi có lợi thế rất lớn là cho phép sáp nhập các hệ thống Úc cổ điển – Kariera và Aranda – vào trong một loại hình tổng quát không đặt ra ngoài bất cứ hệ thống gọi là riêng biệt nào cả. Nếu không cần thiết phải nhấn mạnh đến khía cạnh thứ hai này, chính là vì loại hình học (typologie) tổng quát này hoàn toàn được xây dựng trên các tính chất xã hội học, và đặt qua một bên các tín ngưỡng và tập tục về totem. Các tín ngưỡng và tập tục này có một vị trí thứ yếu nơi người Kariera, và, mặc dù ta không thể nói in hệt như thế về người Aranda, các tín ngưỡng và tập tục về totem của họ, cho dù quan trọng, hiện ra trên một bình diện hoàn toàn tách biệt với bình diện các quy tắc hôn nhân, trên đó dường như chúng không có ảnh hưởng.

Sự độc đáo của Elkin chính là ý đồ muốn nghiên cứu lại các xã hội Úc thông qua định chế totem. Ông ta đề nghị ba tiêu chuẩn để định nghĩa hệ thống totem: *hình thức*, hay cách mà các totem được phân bố giữa các cá nhân và các nhóm (theo giới tính, hay theo sự thuộc vào một thị tộc, vào một “nửa”, v.v.); ý nghĩa, theo vai trò mà totem đóng đối với cá nhân (như là trợ lí, giám hộ, bạn bè, hay như là biểu tượng của nhóm xã hội hay của nhóm văn hóa); cuối cùng, *chức năng*, tương ứng với vai trò mà hệ thống totem đóng trong nhóm (sự quy định về hôn nhân, các trừng phạt xã hội và đạo đức, triết lí, v.v.).

Mặt khác, Elkin dành một vị trí đặc biệt cho hai hình thức tôtem. Hệ thống tôtem “cá nhân” chủ yếu gặp ở vùng đông-nam Úc. Nó bao hàm một quan hệ giữa pháp sư và một loài thú vật nào đó, thường là loài bò sát. Con thú trợ lí cho pháp sư, một mặt với tư cách là kẻ làm điều thiện hay điều ác, mặt khác như là sứ giả hay điệp viên. Có nhiều trường hợp trong đó pháp sư trưng một con thú đã được thuần hóa ra làm bằng chứng cho quyền lực của ông ta. Hình thức tôtem này được quan sát ở New South Wales, nơi người Kamilaroi và người Kurnai, và, ở Northern Territory cho đến Dampier Land, ta gặp nó dưới hình thức tín ngưỡng các loài rắn thần, sống bên trong thân xác của các pháp sư. Sự đồng nhất được giả định giữa tôtem và con người kéo theo sự cấm ăn, bởi vì việc ăn thú vật tương ứng với việc tự ăn thịt mình (auto-cannibalisme). Chính xác hơn, loài động vật được xem như là yếu tố trung gian giữa hồn của chủng loại và hồn của pháp sư.

Còn có tôtem “giới tính” (sexuel), từ vùng hồ Eyre đến duyên hải South New Wales và duyên hải Victoria. Người Dieri tạo ra quan hệ giữa giới tính với hai thực vật. Đôi khi, các loài “chim” cũng được cầu đến: dơi, cú mèo (nơi người Dieri); dơi và chim gõ kiến (nơi người Worimi); chim “hồng tước” (*emu-wren*) và chim “chích” (*superb-warber*) (nơi người Kurnai); chim “hồng tước” và dơi (nơi người Yuin). Trong tất cả các bộ tộc này, các tôtem nêu ra trên đây được dùng làm biểu tượng cho một nhóm giới tính. Nếu một tôtem nam giới hay nữ giới bị một người đại diện của phái kia làm tổn thương, thì cả nhóm giới tính cảm thấy bị nhục mạ, thế là xảy ra một trận ẩu đả giữa nam và nữ. Chức năng biểu tượng này dựa vào niềm

tin rằng mỗi nhóm giới tính tạo thành một cộng đồng sống động với loài thú vật. Như người Wotjobaluk nói: “Cuộc sống của con dơi là cuộc sống của con người”. Ta không biết rõ người bản địa diễn giải như thế nào sự tương đồng này: niềm tin vào sự tái sinh của mỗi giới tính dưới dạng thú vật tương ứng, hay niềm tin vào quan hệ bằng hữu hay huynh đệ, hay còn bằng các huyền thoại trong đó có những ông tổ mang tên thú vật.

Ngoại trừ vài trường hợp ngoại lệ, gặp ở duyên hải South New Wales và duyên hải Victoria, tôtem giới tính dường như kết hợp với các nửa mẫu hệ. Do đó có giả thuyết cho rằng tôtem giới tính có thể tương ứng với một ý muốn “đánh dấu” (marquer) mạnh hơn nhóm nữ: ở người Kurnai, phụ nữ buộc các người đàn ông quá dè dặt phải đề nghị lấy họ làm vợ, bằng cách giết một tôtem nam: kết quả là xảy ra một trận đánh mà chỉ có một lễ hứa hôn mới chấm dứt được. Tuy nhiên Roheim²²² đã tìm được định chế tôtem giới tính ở vùng sông Finke²²³, nơi vài thị tộc Aranda ở vùng Tây-Bắc và nơi người Aluridja. Thế mà, người Aranda có những “nửa” phụ hệ với tính chất nghi thức, cùng lúc không kết hợp với các tục thờ cúng tôtem địa phương cũng như với một định chế tôtem có hình thức “thụ thai” (conceptionnel), mà chúng tôi sẽ trở lại dưới đây. Tuy nhiên, nhiều tập tục hay định chế khác không phải là không giống với tập tục đã trình bày trên đây ở người Kumai. Ở người Aranda cũng thế, phụ nữ đôi khi cũng lấy sáng kiến: thông thường là để xác định tôtem của con cái, bằng cách chính họ công bố nơi thụ thai; và trong các cuộc

nhảy múa có tính nghi thức đặc biệt của phụ nữ, và có tính gợi dục (érotique). Cuối cùng, ít ra trong vài nhóm người Aranda, tôtem của người mẹ được tôn trọng ngang với tôtem của chủ thể.

*

* *

Vấn đề lớn của định chế tôtem Úc là vấn đề do các quan hệ của nó với các quy tắc hôn nhân đặt ra. Ta đã thấy rằng các quy tắc này vận dụng – dưới các hình thức đơn giản nhất của chúng – các sự phân chia nhóm thành các “*nửa*”, các toán và các tiểu toán. Không gì cảm dỗ bằng việc diễn giải hệ liệt này theo trình tự “tự nhiên”: 2,4,8. Khi đó, các toán có thể là kết quả của một sự phân đôi các nửa, và các tiểu toán là kết quả của một sự phân đôi của các toán. Nhưng trong sự phát sinh này, các cấu trúc thuần túy tôtem đóng vai trò gì? Và, tổng quát hơn, trong các xã hội Úc, có những quan hệ nào giữa tổ chức xã hội và tôn giáo?

Dưới quan hệ này, người Aranda miền bắc từ lâu đã lôi cuốn được sự chú ý, bởi vì, nếu một mặt họ có những nhóm tôtem, những nhóm địa phương, và những “tập hợp” hôn nhân (classe matrimoniale²²⁴), thì mặt khác ở nơi họ lại không có quan hệ rõ ràng nào cả giữa ba loại hình cấu trúc đường như được định vị ở những bình diện khác nhau và mỗi loại hình hoạt động một cách độc lập. Ngược lại, ở vùng ranh giới giữa đông Kimberley và Northern Territory, ta nhận thấy có sự hợp nhất các cấu trúc xã hội và các cấu trúc tôn giáo; nhưng, do sự hợp nhất đó, các cấu trúc xã hội không còn đảm

nhận việc quy định các cuộc hôn nhân. Ở đó, mọi việc xảy ra như thế “các tiểu toán, các toán và các “nửa”... [đã là] những hình thức của định chế tôtem, [một phương tiện để xác định] các quan hệ [không phải với xã hội, nhưng] với tự nhiên...” (Elkin [3], tr.66).

Quả thực, trong vùng này, người ta không dựa trên sự thuộc vào nhóm, mà dựa trên quan hệ thân tộc, để cho phép hay cấm hôn nhân.

Có phải cũng giống như thế đối với vài xã hội có tiểu toán? Ở phần phía đông của Arnhem Land, các tiểu toán có tôtem riêng biệt, tức là các quy tắc hôn nhân và các liên kết tôtem trùng hợp với nhau. Nơi người Mungarai và người Yungman ở Northern Territory và ở Kimberley, mọi việc cũng giống như thế, nhờ lí thuyết khéo léo cho rằng các thần linh ở dạng bào thai luôn quan tâm đến việc lưu trú trong vòng ảnh hưởng của một phụ nữ thuộc tiểu toán tương ứng, để cho sự trùng hợp trên lí thuyết giữa tôtem và tiểu toán được tôn trọng. Ở hai tộc người này, các tôtem được liên kết với những xứ đất (lieu-dit), chứ không phải với những nhóm xã hội.

Tất cả đều khác hẳn nơi người Kaitish, người Aranda ở miền Bắc và người Loritjua ở miền Tây- Bắc. Định chế tôtem của họ là “liên quan đến việc thụ thai” (conceptionnel), tức là cho rằng tôtem được gán cho mỗi đứa trẻ không phải là tôtem của cha nó hay của mẹ nó, hay của ông nó nữa, mà là con thú, thực vật hay hiện tượng tự nhiên, mà các huyền thoại kết hợp với địa phương trong đó (hay gần đó) người mẹ đã cảm nhận là mình bắt đầu thụ thai. Tất nhiên, quy tắc này, có vẻ tùy

tiện, thường được điều chỉnh nhờ sự thận trọng của các thần linh ở dạng bào thai khi chọn lựa những bà mẹ: họ phải thuộc cùng tiểu toán với người mẹ của ông tổ tôtem. Tuy thế, như Spencer và Gillen xưa kia đã lí giải, sự thật vẫn là đứa trẻ Aranda không nhất thiết phải thuộc vào nhóm tôtem của cha nó hay nhóm tôtem của mẹ nó, và tùy theo nơi mà người mẹ tương lai ý thức là mình đã thụ thai, những đứa trẻ cùng cha mẹ có thể thuộc vào những tôtem khác nhau.

Do đó, sự tồn tại của các tiểu toán không cho phép xác định những xã hội mà trước đây ít lâu được xem là giống nhau dựa theo tiêu chuẩn duy nhất này. Đôi khi, các tiểu toán lẫn lộn hoàn toàn với các nhóm tôtem, nhưng không đảm nhận việc quy định hôn nhân, được dành cho việc xác định mức độ thân tộc. Đôi khi, các tiểu toán hoạt động như là các tập hợp hôn nhân, nhưng khi đó, chúng không còn có quan hệ trực tiếp với các liên kết tôtem.

Ta cũng tìm thấy sự không xác định (incertitude) đó trong trường hợp các xã hội với các toán. Có khi định chế tôtem cũng hiện diện trong các toán, có khi nhiều thị tộc tôtem được chia thành bốn nhóm, tương ứng với bốn toán. Vì một hệ thống với các toán chỉ định cho các người con một toán khác với toán của cha hay của mẹ (thực ra, đó là toán so le với toán của mẹ bên trọng của cùng một “nửa”, phương thức chuyển giao mà người ta gọi là dòng dõi mẫu hệ gián tiếp), các đứa con có tôtem nhất thiết phải khác với tôtem của cha mẹ.

Các xã hội gồm hai “nửa”, nhưng không chia thành toán và tiểu toán có một sự phân bố ngoại vi. Ở vùng Tây-Bắc Úc, các

“nửa” này được gọi tên theo hai loài kanguru, ở vùng Tây-Nam, chúng được gọi tên theo hai loài chim: chim vẹt mào (cockatoo) trắng và quạ, hay chim ưng và quạ; ở miền Đông, theo hai loài vẹt mào: trắng và đen, v.v.

Sự lưỡng phân (dualisme) này được mở rộng ra cả toàn bộ tự nhiên, do đó, ít ra về lí thuyết, tất cả các sinh vật và tất cả các thể hiện đều được chia thành hai “nửa”: khuynh hướng này đã rõ nét ở người Aranda, bởi vì tôtem được kiểm kê của họ, vượt quá 400; các tôtem này được tập hợp–thành khoảng 60 loại biệt (catégorie). Các “nửa” không nhất thiết phải theo chế độ ngoại hôn, với điều kiện là các quy tắc ngoại hôn theo tôtem, thân tộc và địa phương được tôn trọng. Cuối cùng, các “nửa” có thể tồn tại độc lập, như trong các xã hội ngoại vi, hay được các toán, các tiểu toán, hay cả hai hình thức này đi kèm theo. Chẳng hạn, các bộ tộc của vùng Laverton có những toán, nhưng không chia thành hai “nửa” hay tiểu toán; trong vùng Arnhem Land, ta thấy có những bộ tộc chia thành hai “nửa” và thành tiểu toán, nhưng không chia thành các toán. Cuối cùng, người Nangiomeri chỉ có các tiểu toán, nhưng không chia thành các “nửa” và không chia thành các toán. Vậy thì, dường như các “nửa” không lệ thuộc vào một hệ liệt phát sinh (série génétique), biến chúng thành một điều kiện cần thiết cho các toán (cũng giống như các toán, đến lượt chúng, có thể trở thành điều kiện của các tiểu toán); dường như chức năng của chúng không nhất thiết và tự động quy định hôn nhân; và dường như tính chất ổn định nhất của chúng là có quan hệ với định chế tôtem, do sự lưỡng phân vũ trụ thành hai loại biệt.

*

* *

Bây giờ, chúng ta hãy xét đến hình thức của định chế tôtem mà Elkin gọi là “thị tộc”. Ở Úc các thị tộc có thể là phụ hệ hay mẫu hệ, hay còn được gọi là “có liên quan đến sự thụ thai”, tức là tập hợp tất cả những người được giả định được thụ thai ở cùng một nơi. Dù là thuộc loại hình nào, các thị tộc bình thường có tôtem, tức là các thành viên của chúng tuân thủ những cấm đoán về thực phẩm đối với một hay nhiều tôtem và họ có đặc quyền, hay bị bắt buộc, cử hành các nghi lễ để bảo đảm sự làm tăng thêm loài tôtem. Quan hệ kết nối các thành viên của thị tộc với tôtem được xác định, tùy theo bộ tộc, như là theo phổ hệ (tôtem là tổ tiên của thị tộc) hay như là theo địa phương (khi một “đoàn lữ” (horde) gắn bó với các tôtem của họ qua trung gian của lãnh thổ trong đó có các địa điểm tôtem, những nơi mà người ta cho rằng các thần linh thoát ra từ thân xác của vị tổ huyền thoại cư trú). Quan hệ với tôtem có thể chỉ có tính huyền thoại, như trong trường hợp các tổ chức theo toán trong đó, bên trong “nửa” mẫu hệ của nó, một người thuộc vào cùng toán với cha của người cha, và có cùng các tôtem với ông ta.

Các thị tộc mẫu hệ chiếm ưu thế ở các bang South Australia, Queensland, South New Wales, phần tây của bang Victoria), và trong một vùng nhỏ ở Tây-Nam của bang Western Australia. Thực vậy, vì không biết vai trò của người cha trong sự thụ thai (đúng hơn, đó là một sự chối bỏ), nên họ cho rằng đứa bé nhận của người mẹ thịt và máu được liên tục duy trì theo mẫu hệ. Các thành viên của cùng một thị tộc do đó được cho là tạo thành một thứ thị duy nhất”, và trong

các ngôn ngữ của miền đông của bang South Australia cùng một từ (chỉ thịt) cũng chỉ tôtem. Từ sự đồng nhất thị tộc và tôtem (do cả hai đều có cùng một thứ thịt) được rút ra cùng lúc quy tắc ngoại hôn thị tộc, trên bình diện xã hội, và các cấm đoán về thực phẩm, trên bình diện tôn giáo: không được lẫn lộn hai cái giống nhau, dù thông qua việc tiêu thụ thực phẩm hay thông qua giao cấu.

Trong các hệ thống như thế, mỗi thị tộc thường có một tôtem chính, và rất nhiều tôtem thứ hai hay thứ ba, được sắp xếp theo thứ tự quan trọng giảm dần. Có thể nói là tất cả các sinh vật, đồ vật và hiện tượng tự nhiên đều bao gồm trong một hệ thống thực sự. Cấu trúc của vũ trụ tái tạo cấu trúc của xã hội.

Ta gặp các thị tộc thuộc loại hình phụ hệ ở bang Western Australia, bang Northern Territory, bán đảo Cap York, và, dọc theo duyên hải, cho đến giới hạn của bang South New Wales và bang Queensland. Các thị tộc này có tôtem như các thị tộc mẫu hệ, nhưng khác với các thị tộc mẫu hệ, mỗi thị tộc phụ hệ lẫn lộn với một đoàn du cư địa phương phụ hệ, và liên hệ tâm linh với tôtem được thiết lập, không phải qua quan hệ nhục thể nữa, mà qua quan hệ địa phương, qua trung gian của các địa điểm tôtem định vị trên lãnh thổ của đoàn lữ. Hai hậu quả phát xuất từ tình trạng này, tùy thuộc vào việc sự chuyển giao tôtem cũng được thực hiện theo phụ hệ hay việc sự chuyển giao này thuộc loại hình “thụ thai”.

Trong trường hợp đầu, định chế tôtem phụ hệ không thêm gì vào chế độ ngoại hôn địa phương. Tôn giáo và cấu trúc xã

hội ở trong một quan hệ hài hòa (harmonique): nhìn từ cương vị của các cá nhân, chúng là bản sao của nhau (se redoubler). Đó là điều ngược lại với những gì mà chúng tôi đã nhận thấy trong trường hợp các thị tộc mẫu hệ, bởi vì, do ở Úc người bản địa bao giờ cũng sống ở quê cha chồng (patrilocal), quan hệ giữa quy tắc dòng dõi và quy tắc cư trú là phi hài hòa (dysharmonique), cấu thành các tác dụng tương ứng của chúng để xác định một cương vị cá nhân không bao giờ hoàn toàn là cương vị của cha hay của mẹ²²⁵. Mặt khác, định chế tôtem là không có quan hệ với lí thuyết bản địa về sự sinh sản. Sự thuộc vào cùng tôtem chỉ thể hiện một hiện tượng địa phương: sự đoàn kết của “đoàn lũ”.

Khi sự xác định tôtem được thực hiện theo phương pháp “thụ thai” (tức theo nơi thụ thai, như ở người Aranda, hay theo nơi sinh đẻ, như ở miền tây của Nam Úc), tình huống trở nên phức tạp: do, ở đó cũng thế, nơi cư trú là quê của cha chồng, sự thụ thai và sự sinh đẻ hoàn toàn có khả năng xảy ra trên lãnh thổ của “đoàn lũ” của cha chồng, nên quy tắc chuyển giao tôtem được lưu giữ một tính chất gián tiếp phụ hệ. Tuy nhiên, có thể có một số ngoại lệ, nhất là khi các gia đình di chuyển, và, trong những xã hội như thế, chỉ có thể là tôtem của các người con sẽ ở trong số các tôtem của đoàn lũ của cha. Dù đó là một hậu quả hay là một hiện tượng đi kèm theo (concomitant), ta không tìm thấy quy tắc ngoại hôn tôtem nơi người Aranda (ít ra ở miền Bắc). Họ bỏ việc quy định ngoại hôn cho các quan hệ thân tộc hay cho hệ thống tiểu toán; các tiểu toán này hoàn toàn độc lập với các thị tộc tôtem²²⁶. Điều

đáng ngạc nhiên là, một cách tương ứng, các cấm đoán về thực phẩm là uyển chuyển hơn, và ngay cả đôi khi không tồn tại (như nơi người Yaralde), trong các xã hội chia thành thị tộc phụ hệ, trong khi các hình thức chặt chẽ luôn được kết hợp với các thị tộc mẫu hệ.

Chúng tôi chỉ xin nêu ra, để khỏi quên thôi, một hình thức cuối cùng của định chế tôtem mà Elkin đã miêu tả: định chế tôtem “trong mơ” (*dream totemism*) gặp ở vùng Tây-Bắc, nơi người Karadjeri, và trong hai vùng phía tây của bang South Australia, nơi người Dieri, Macumba và Loritja. Tôtem “trong mơ” có thể được tiết lộ cho bà mẹ tương lai khi bà cảm nhận những tác động đầu tiên của sự thai nghén, đôi khi sau khi ăn phải một thứ thịt mà bà ta cho là có tính siêu nhiên, bởi vì béo đến mức không bình thường. Tôtem “trong mơ” tách biệt với tôtem “thờ cúng” (*cultuel*), được xác định bởi nơi sinh của đứa con.

Từ một phân tích dài, được nhiều công trình nghiên cứu khác lấy lại và bình luận, mà ở đây chúng tôi chỉ tóm tắt và bình luận ngắn gọn, Elkin kết luận rằng ở Úc có những hình thức tôtem không thuần nhất (*hétérogène*). Những hình thức này có thể được tập hợp lại với nhau: chẳng hạn, người Dieri, sống ở vùng Tây-Bắc của Nam Úc, có cùng lúc một định chế tôtem với các “nửa”, một định chế tôtem giới tính, một định chế tôtem với thị tộc mẫu hệ, và một định chế tôtem thờ cúng gắn liền với sự cư trú ở quê cha chồng. Hơn nữa, ở các người bản địa này, tôtem thờ cúng của người anh hay người em trai của mẹ được người con trai của chị hay em gái kính trọng, cộng thêm với tôtem của người cha (tôtem duy nhất mà bản

thân anh ta sẽ chuyển giao lại cho các con trai của mình). Ở Bắc Kimberley, ta tìm thấy các định chế tôtem với hai “nửa”, tôtem đoàn lũ phụ hệ địa phương, và tôtem “trong mơ” kết hợp với nhau. Người Aranda ở miền Nam có những tục thờ cúng tôtem phụ hệ (lẫn lộn với những tôtem trong mơ) và những tục thờ cúng tôtem thừa kế của người anh hay người em trai của mẹ, trong khi, ở những người Aranda khác, ta tìm thấy một định chế tôtem thụ thai cá nhân, kết hợp với sự tôn trọng tôtem của mẹ.

Như vậy, nên phân biệt những “chủng loại” không thể giản quy (irréductible): định chế tôtem cá nhân; định chế tôtem xã hội, trong đó ta sẽ phân biệt, như là nhiều “thứ” (variété), các định chế tôtem giới tính (sexuel), các định chế tôtem của hai nửa, của các toán, của các tiểu toán, và của thị tộc (hoặc phụ hệ, hoặc mẫu hệ); định chế tôtem thờ cúng, có bản chất tôn giáo, gồm hai thứ: phụ hệ và thụ thai; cuối cùng, định chế tôtem trong mơ, có thể là xã hội hay cá nhân.

*

* *

Như ta thấy, cách tiếp cận của Elkin bắt đầu như là một phản ứng lành mạnh chống lại các sự hỗn hợp, thiếu thận trọng hay thái quá, mà các lí thuyết gia về định chế tôtem thường dùng đến, để tạo ra định chế tôtem dưới hình thức định chế duy nhất, và thường gặp trong nhiều xã hội. Không còn ai hồ nghi rằng nỗ lực điều tra vô cùng to lớn do các nhà dân tộc học Úc đã tiến hành tiếp sau Radcliffe-Brown, và đặc biệt do Elkin, vẫn là cơ sở cần thiết của mọi diễn giải mới cho

các sự kiện Úc. Dù khâm phục một trong những trường phái dân tộc học phong phú nhất và người cầm đầu danh tiếng của trường phái này, ta có thể tự hỏi phải chăng, trên bình diện lí thuyết cũng như phương pháp luận, ông ta đã không tự để mình giam hãm trong một tình trạng khó xử (dilemme) không phải là không tránh được.

Mặc dù nghiên cứu của ông ta có một hình thức khách quan và thực chứng (empirique), dường như Elkin muốn tái thiết trên mảnh đất đã bị sự phê phán của Mĩ tàn phá. Thái độ của ông đối với Radcliffe-Brown càng không rõ ràng hơn. Như ta sẽ thấy dưới đây, năm 1929, Radcliffe-Brown đã có những câu chữ cũng không thuận lợi như của Boas về định chế tôtem; tuy nhiên, ông ta nhấn mạnh nhiều hơn trên các sự kiện Úc, khi đề nghị các phân biệt quả thực giống hệt như các phân biệt mà Elkin lấy lại. Nhưng, trong khi Radcliffe-Brown dùng những phân biệt này để làm cho khái niệm tôtem nổ tung ra, nếu ta có thể nói như thế, thì Elkin lại đi theo một hướng khác: từ sự đa dạng của các hình thức tôtem ở Úc, ông ta không kết luận, sau Tylor, Boas, và sau chính Radcliffe-Brown, rằng khái niệm tôtem là không nhất quán và một sự xét lại nghiêm túc các sự kiện sẽ khiến khái niệm này tan biến. Ông ta tự hạn chế vào việc phản bác tính thống nhất của nó, như thể ông tin có khả năng cứu được sự có thực của định chế tôtem, với điều kiện là dẫn nó về với nhiều hình thức hỗn tạp. Đối với ông ta, không có nữa một định chế tôtem, mà có *nhiều* định chế tôtem, mà mỗi định chế tồn tại như là một thực thể không thể giản quy (irréductible). Thay vì góp phần tiêu diệt con rắn bảy đầu (hydre²²⁷) (và ở một thực địa mà

hành động giết rắn này đã có thể có tính quyết định, do vai trò mà các sự kiện Úc đóng trong việc tạo ra các lí thuyết về tôtem), Elkin lại cắt nó thành nhiều đoạn và tạo quan hệ hòa bình với chúng. Nhưng chính khái niệm định chế tôtem là hão huyền, chứ không phải chỉ tính thống nhất của nó. Nói cách khác, Elkin tưởng có thể *sự vật hóa* (réifier) định chế tôtem, với điều kiện duy nhất là *nguyên tử hóa* (atomiser) nó. Nhại cách nói của Descartes, ta có thể cho rằng ông ta chia khó khăn ra, *viện cố* là để giải quyết nó tốt hơn.

Ý đồ đó có thể sẽ không nguy hiểm, và có thể đơn giản được xếp như là lí thuyết thứ 42, 43 hay 44 về định chế tôtem, nếu – khác với những người đi trước ông ta – tác giả của nó không phải là một nhà dân tộc chí điền dã (ethnographe de terrain) lớn. Trong trường hợp như thế này, lí thuyết có nguy cơ “nảy thia lia” (ricocher) trên thực tại thực nghiệm và làm cho nó tan rã do sự va chạm. Và đó là điều xảy ra: ta có thể duy trì sự thuần nhất (homogénéité) và sự hợp thức (régularité) của các sự kiện Úc (chúng giải thích địa vị ưu việt của các sự kiện này trong suy tư dân tộc học), nhưng với điều kiện từ bỏ định chế tôtem như là từ bỏ một phương thức tổng hợp của sự có thực của chúng; hoặc, khi duy trì – ngay cả dưới nhiều hình thức – định chế tôtem như là hệ liệt thực sự, ta gặp phải nguy cơ để cho bản thân các sự kiện bị sự đa nguyên này lây nhiễm. Thay vì để cho chủ thuyết nổ tung nhằm tôn trọng tốt hơn các sự kiện, Elkin tách biệt các sự kiện để cứu lấy chủ thuyết. Nhưng, vì muốn duy trì với bất cứ giá nào sự tồn tại thực sự của định chế tôtem, ông bị nguy cơ

giản quy dân tộc chí về Úc vào một sưu tập những sự kiện hỗn tạp, mà giữa chúng không thể nào phục hồi một sự liên tục.

Vậy thì, trong trạng thái nào Elkin đã tìm thấy dân tộc chí về Úc? Rõ ràng là nó gần như không chống chọi nổi sự tàn phá của tinh thần hệ thống. Như chúng tôi đã nói trên đây, ta rất dễ bị lôi cuốn bởi việc chỉ xét đến các hình thức dường như được tổ chức tốt nhất, bởi việc bố trí chúng theo trình tự phức tạp ngày càng lớn, cuối cùng bởi việc kiên quyết đánh giá thấp các khía cạnh khó có thể sáp nhập của chúng, như định chế tôtem của người Aranda.

Nhưng, trước một tình huống thuộc loại hình này, ta có thể phản ứng bằng hai cách. Hoặc bằng cách, như người Anh thường nói, vứt đứa bé cùng với nước tắm nó, tức là bằng cách bỏ mọi hi vọng diễn giải một cách hệ thống, chứ không phải là làm lại diễn giải như thể trước đây chưa ai từng làm. Hoặc bằng cách tin tưởng đúng mức vào các phác thảo tổ chức đã thoáng thấy để mở rộng các góc độ, và tìm một quan điểm tổng quát hơn cho phép sáp nhập các hình thức đã đạt được sự hợp thức, và các hình thức mà sự chống lại sự hệ thống hóa có thể được lí giải, không phải bằng những tính cách nội tại, mà bởi vì ta đã xác định chúng không đúng, đã phân tích chúng không đầy đủ, hay xét chúng dưới một góc nhìn quá hẹp.

Vấn đề đã được đặt ra, chính xác bằng những từ này, khi bàn đến các quy tắc hôn nhân và các hệ thống thân tộc, và, trong một nghiên cứu khác, chúng tôi đã quan tâm đến việc đưa ra một diễn giải toàn bộ có khả năng lí giải, cùng lúc, các

hệ thống mà phân tích lí thuyết đã được thực hiện, và các hệ thống khác, còn bị xem là không hợp thức hay sai lầm. Chúng tôi đã chứng tỏ rằng *với điều kiện thay đổi quan niệm mà ta vốn có, nói chung, về các quy tắc hôn nhân và các hệ thống thân tộc*, ta có thể đưa ra một diễn giải nhất quán về toàn bộ các sự kiện thuộc loại hình này.

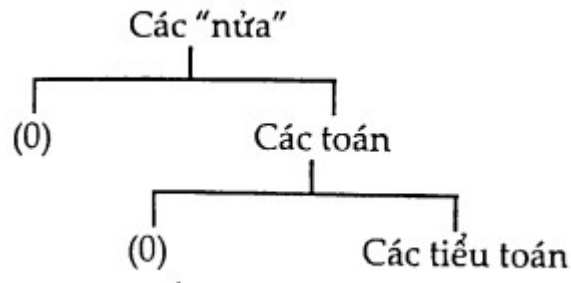
Thế mà, trong trường hợp của định chế totem, Elkin không muốn đặt lại vấn đề về khái niệm này (với điều kiện thay thế cái gọi là “chủng loại” (espèce) xã hội học bằng các thứ (variété) không thể giản quy và, do đó, chính các thứ đó trở thành những chủng loại), và cam chịu chấp nhận sự kiện các hiện tượng cũng bị chia nhỏ. Trái lại, đối với chúng tôi (dù đây không phải là nơi để chứng tỏ điều đó)²²⁸, dường như tốt hơn trước hết nên tìm xem có thể nào nói rộng lãnh trường diễn giải, bằng cách dùng lại cách tiếp cận đã nhắc đến ở đoạn trước, và tiếp theo thêm vào cho nó những khía cạnh phụ, với hi vọng tái lập một hệ thống chung, nhưng lần này sáp nhập các hiện tượng xã hội và *tôn giáo*, cho dù khái niệm tổng hợp định chế totem không kham nổi sự xử lí này.

*

* *

Hãy trở lại với cấp số cộng của các nhóm, bởi vì tất cả bắt đầu từ đó. Như đã nói trên đây, nhiều tác giả đã diễn giải nó như là một hệ liệt về phát sinh. Trong thực tế, mọi sự không đơn giản đến thế, bởi vì các “nửa” không “biến đổi” thành các toán, và các toán cũng không biến đổi thành các tiểu toán. Sơ

đồ logic không gồm ba giai đoạn, mà ta có thể giả định là kế tiếp nhau: 2, 4, 8; mà đúng hơn nó thuộc loại hình:



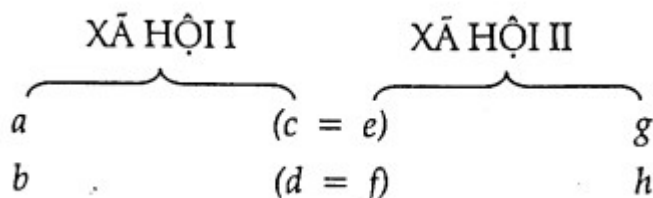
Nói khác đi: những tổ chức có thể chỉ gồm các nửa, hay các toán, hay các tiểu toán, hay còn được tạo bởi bất cứ hai trong ba hình thức này ngoại trừ hình thức thứ ba, như Elkin đã chứng minh. Nhưng phải chăng nên kết luận rằng ta không thể tìm được lí do tồn tại tối hậu của các phương thức tập hợp này trên bình diện xã hội học, và ta phải tìm nó trên bình diện tôn giáo.

Trước hết, hãy xét đến trường hợp đơn giản nhất. Lí thuyết về các tổ chức nhị nguyên (dualiste) từ lâu đã chịu một sự lẫn lộn lớn giữa các hệ thống gồm các "nửa", nhận thấy qua kinh nghiệm và có thể quan sát dưới trạng thái định chế, và sơ đồ nhị nguyên, luôn được bao hàm trong các tổ chức gồm các nửa, nhưng cũng được thể hiện ở nơi khác, dưới những hình thức được khách thể hóa một cách không đều, và có thể có ngay cả tính phổ biến. Thế mà, sơ đồ nhị nguyên này lại tiềm ẩn, không những trong các hệ thống gồm các nửa, mà còn cả trong các phần và các tiểu phần; và nó đã xuất hiện trong sự kiện các phần và tiểu phần luôn là những bội số của 2. Vậy thì, đó là một vấn đề giả khi ta tự hỏi phải chăng những tổ

chức với các “nửa” nhất thiết phải đi trước trong thời gian các hình thức phức tạp hơn. Chúng có thể như thế, ở những nơi mà sơ đồ đã được cụ thể hóa thành định chế; nhưng sơ đồ nhị nguyên cũng có thể lấy ngay, trên bình diện định chế, một hình thức phát triển hơn. Do đó, có thể quan niệm rằng, tùy theo tình huống, hình thức đơn giản sinh ra bằng cách giảm thiểu hình thức phức tạp, hay quan niệm rằng nó đã đi trước hình thức phức tạp trong thời gian. Giả thuyết đầu đã được Boas đề xướng²²⁹, nhưng nó chắc không tương ứng với phương thức phát sinh duy nhất có thể có, bởi vì bản thân chúng tôi đã thấy, nơi người Nambikwara ở miền Trung Brazil, một tổ chức nhị nguyên được hình thành ngay dưới mắt chúng tôi, không phải bằng cách giản quy các nhóm trước đó nhiều hơn, mà bằng cách tổ hợp hai đơn vị xã hội đơn giản, và trước hết bị cô lập.

Như vậy, tổ chức lưỡng hợp (dualisme) có thể được quan niệm như là một cấu trúc xã hội nguyên thủy, hay có trước các cấu trúc xã hội khác. Ít ra ở trạng thái sơ đồ, nó cung cấp nền tảng chung cho các tổ chức gồm các nửa, các toán và các tiểu toán. Tuy nhiên, không chắc rằng có thể nói rộng lí luận này cho các tổ chức vừa nói, bởi vì – khác với tổ chức lưỡng hợp – không có những sơ đồ gồm bốn hay tám bộ phận, có thể phát hiện trong tư duy của người Úc bản địa một cách độc lập với các định chế cụ thể cho thấy những cấu trúc thuộc loại hình này. Cho cả nước Úc, các tác giả chỉ nêu ra một trường hợp trong đó sự phân bố thành bốn toán (mỗi toán được chỉ bởi tên của một loài chim cắt khác nhau) có thể phát xuất từ một sự phân chia thành bốn bộ phận toàn diện và có hệ

thống. Mặt khác, nếu các sự phân chia thành toán và tiểu toán là độc lập với chức năng xã hội học của chúng, các sự phân chia này có thể phải hiện diện trong bất cứ con số nào. Nói rằng các toán bao giờ cũng là bốn, và các tiểu toán bao giờ cũng là tám, có thể là trùng ngôn (tautologique), bởi vì con số của chúng nằm trong định nghĩa về chúng. Nhưng việc các nhà xã hội học Úc không có nhu cầu tạo ra các từ khác để xác định các hệ thống trao đổi hạn hẹp (restreint), là có ý nghĩa. Có người đã nhắc đến các tổ chức gồm sáu nhóm ở Úc: thực ra, chúng thuộc các xã hội gồm bốn toán, mà các cuộc hôn nhân thường xảy ra giữa các thành viên của các toán đã dẫn đến việc gọi hai trong số các toán tương ứng của họ với cùng một tên:



Đúng là Radcliffe-Brown đã chứng tỏ rằng, để quy định các cuộc hôn nhân, người Kariera quan tâm đến sự thuộc vào toán thích hợp ít hơn là đến mức độ thân tộc. Và nơi người Wulamba (trước đây được gọi là Murngin) ở Arnheim Land, các tiểu toán không đóng vai trò thực sự trong việc quy định hôn nhân, bởi vì hôn nhân xảy ra với người chị hay cô em họ cô cậu (cousine croisée) về phía mẹ (matrilatéral): cô này tương ứng tốt hơn với một hệ thống gồm bốn toán. Tổng quát hơn, dù bình thường những cặp vợ chồng – lấy nhau do ưa thích hay theo quy định – thuộc vào một nhóm cụ thể (toán hay tiểu

toán), không phải chỉ có họ ở trong nhóm đó. Do đó, có ý tưởng cho rằng các toán và các tiểu toán không có chức năng duy nhất (và có lẽ ngay cả chức năng chính) là quy định hôn nhân: theo nhiều tác giả trong đó có Elkin, đúng hơn chúng tạo ra một thứ phương pháp rút gọn để xếp hạng các cá nhân, nhân dịp các buổi lễ liên bộ tộc, trong các loại biệt thân tộc tương ứng với nhu cầu nghi lễ.

Chắc chắn, chúng có thể đảm nhiệm chức năng này theo cách của một mã (code) được đơn giản hóa, do đó dễ sử dụng khi những vấn đề về sự tương đương được đặt ra giữa nhiều phương ngữ hay giữa nhiều ngôn ngữ. Bởi vì được đơn giản hóa so với các hệ thống thân tộc riêng cho mỗi nhóm, mã này nhất thiết không chú ý đến những khác biệt. Nhưng, nếu nó phải đảm nhiệm chức năng của nó, nó cũng không thể mâu thuẫn với các mã hóa phức tạp hơn. Mỗi bộ tộc có hai mã để thể hiện cấu trúc xã hội của nó: một bên là hệ thống thân tộc và các quy tắc hôn nhân, bên kia là sự tổ chức thành toán hay tiểu toán; thừa nhận điều đó hoàn toàn không kéo theo, và thậm chí loại trừ, sự kiện các mã này do bản chất được dành cho việc truyền đạt những thông điệp khác nhau. Các thông điệp vẫn giống nhau; chỉ có các tình huống và các người nhận là khác nhau:

“Các tiểu toán của người Murngin được lập trên một hệ thống hôn nhân và dòng dõi, và chúng tạo ra, trong bản chất của chúng, một cấu trúc thân tộc. Chúng tiến hành một sự khái quát hóa từ cấu trúc thân tộc phát triển, trong đó số quan hệ là lớn hơn nhiều, bằng cách xếp chung những nhóm bà con, và bằng cách chỉ chúng bằng một từ duy nhất. Nhờ

phương pháp tập hợp này, các từ thân tộc được đưa về con số tám, bởi vì hệ thống tiểu toán gồm tám phân bộ (division)” (Warner²³⁰, tr.117).

Phương pháp này là đặc biệt hữu ích trong các cuộc họp liên bộ tộc:

“Cho các lễ lớn, dân chúng đến từ mấy trăm kilômét xung quanh... và các thuật ngữ thân tộc của họ có thể hoàn toàn khác nhau. Nhưng các tên của toán hầu như giống hệt nhau, và chỉ có tám tên: do đó, đối với một người bản địa, tương đối dễ phát hiện quan hệ của anh ta, về toán, với một người hoàn toàn xa lạ là gì” (Warner, tr.122).

Nhưng – như chúng tôi đã chứng tỏ nơi khác – ta sẽ sai lầm nếu kết luận rằng:

“... khác với ý kiến của các giả trước đây, hệ thống toán và tiểu toán không quy định hôn nhân... bởi vì chính quan hệ thân tộc giữa nam và nữ rất cuộc quy định họ sẽ lấy ai... ở người Murngin, một người đàn ông cưới một phụ nữ B1 hay B2, nếu bản thân anh ta là A1 hay A2” (sđd, tr.122–123).

Đúng là như thế. Nhưng: 1) Anh ta không thể cưới một phụ nữ khác, và như vậy hệ thống thể hiện, theo cách của nó, sự quy định hôn nhân ở mức độ toán, nếu không phải là ở mức độ tiểu toán; 2) Ngay cả ở mức độ tiểu toán, sự trùng hợp được tái lập giữa nhóm và quan hệ thân tộc, với điều kiện duy nhất là chấp nhận rằng hai loại hình hôn nhân được luân phiên thực hiện; 3) “Ý kiến của các tác giả trước đây” dựa trên việc xem xét kĩ các nhóm; nếu có thể bản thân các nhóm đã

không quan niệm hệ thống tiểu toán với tất cả các hậu quả xã hội học của nó, thì ít ra chúng đã hoàn toàn tiếp thu được nó. Đó không phải là trường hợp của người Murngin, mà ta không thể đặt trên cùng bình diện.

Như vậy, theo chúng tôi, không có lí do nào, để trở lại với quan niệm truyền thống về các nhóm hôn nhân.

Một hệ thống với bốn toán, lúc đầu, chỉ có thể được lí giải như là một phương pháp sáp nhập xã hội học hai lưỡng hợp (nhưng một trong hai không cần thiết phải có trước cái kia về mặt lịch sử), và một hệ thống với tám tiểu toán chỉ có thể được lí giải như là một sự sao lại (reduplication) của cùng một phương pháp. Bởi vì, nếu không gì bắt buộc các tổ chức với bốn toán trước hết phải là các tổ chức với hai nửa, đối với chúng tôi dường như hợp lí nếu chấp nhận một quan hệ phát sinh (génétique) giữa các tổ chức với 8 tiểu toán và các tổ chức có 4 toán: trước hết vì, nếu không phải là như thế, có lẽ ta đã phải tìm thấy bất kì con số các bộ phận chia nhỏ (subdivision) nào; và, tiếp theo, bởi vì, nếu hai tính nhị nguyên (dualité) vẫn là một tính nhị nguyên, ba tính nhị nguyên khiến cho một nguyên tắc mới phải can thiệp vào. Nguyên tắc này được phát hiện trong các hệ thống với 6 nhóm thuộc loại hình Ambrym–Pentecôte²³¹. Nhưng, các hệ thống này lại hoàn toàn không có ở Úc²³²: do đó, ở đây các hệ thống với 8 tiểu toán chỉ có thể phát xuất từ một thao tác thuộc loại hình: 2×4 .

Thế thì làm sao diễn giải các trường hợp, đã được Elkin nêu ra, trong đó các tiểu toán dường như thuần túy có tính tôtem,

và không tác động lên việc quy định hôn nhân? Trước hết, cách ông khai thác các ví dụ này là hoàn toàn không có sức thuyết phục. Chúng ta hãy giới hạn vào trường hợp người Murngin. Ở đây, hệ thống các tiểu toán rất ít can thiệp vào sự quy định hôn nhân đến mức nó đã bị thao túng, một cách khéo léo và phức tạp, với mục đích duy nhất là để tái lập sự tương ứng: khi thiết lập các tiểu toán, người bản địa đã cải biến cơ chế của chúng (bằng cách đưa vào một quy tắc hôn nhân tự chọn, dự kiến vận hành ước chừng một lần trên hai), nhằm mục đích hủy bỏ tác động của sự chia thành tiểu toán lên các trao đổi hôn nhân. Kết luận duy nhất mà ta có thể rút ra từ ví dụ này là, khi dùng đến các tiểu toán, người Murngin không tìm cách áp dụng một phương pháp hội nhập xã hội tốt hơn phương pháp mà họ đã áp dụng trước đó, hay tìm cách áp dụng một phương pháp được xây dựng trên những nguyên tắc khác. Dù vẫn duy trì một cấu trúc truyền thống, họ đã, nếu ta có thể nói, mặc cho nó áo quần đặc biệt để hóa trang nó dưới những bề ngoài mượn của các cư dân láng giềng; họ bị thúc đẩy bởi sự khâm phục mà dường như các định chế xã hội phức tạp gây ra nơi các người dân bản địa Úc.

Ta biết nhiều ví dụ về những vay mượn đó:

“Thuở xưa, người Murinbata chỉ có những “nửa” phụ hệ. Các tiểu toán mới được đưa vào, do vài người bản địa đặc biệt thông minh và rất thích đi xa; những người này được dạy trong các trại của những bộ tộc khác cho đến khi học được hoàn toàn cơ chế của các tiểu toán. Ngay cả khi không được hiểu đúng, các quy tắc này rất có uy tín, cho dù ở cả hai phía đều có những người chống lại chúng. Chắc chắn, hệ thống các

tiểu toán đã có sức hấp dẫn không chống lại được trên các bộ tộc này... Tuy nhiên, do tính chất phụ hệ của hệ thống có trước, các tiểu toán đã được phân định một cách vụng về, khiến cho nhiều cuộc hôn nhân không hợp quy tắc về mặt hình thức, dù các quan hệ thân tộc được tôn trọng (tóm tắt theo Stanner)²³³.”

Đôi khi cũng có một hệ thống được cưỡng đặt từ bên ngoài, sau đó không được hiểu đúng. T. G. H. Strehlow²³⁴ kể chuyện hai người Aranda ở miền Nam được những người láng giềng của họ đến từ miền Bắc xếp vào những tiểu toán khác nhau, dù bản thân họ luôn gọi nhau là anh em:

“Hai người miền Nam được những người mới đến này đặt vào các nhóm khác nhau, bởi vì một trong hai đã cưới một phụ nữ thuộc một nhóm gồm 8 tiểu nhóm; và hiện nay cuộc hôn nhân này được “hợp pháp hóa” bằng lời lẽ của một lí thuyết ngoại lai. Rốt cuộc họ cho tôi các lí giải sau đây, khi họ đưa ra các nhận xét nghiêm khắc về những người Aranda miền Bắc, quá ngạo mạn nên đã cưỡng đặt hệ thống của họ cho miền Nam cổ kính, vốn có một cuộc sống thuần hậu dưới chế độ gồm 4 nhóm từ rất lâu đời: “Đối với người miền Nam chúng tôi, hệ thống gồm bốn nhóm là tốt hơn hệ thống kia, chúng tôi không hiểu gì cả về hệ thống gồm 8 nhóm. Đó là một hệ thống phi lí và vô ích, chỉ hợp với bọn người Aranda miền Bắc điên khùng kia thôi; nhưng *chúng tôi*, chúng tôi không thừa kế của tổ tiên *chúng tôi* tập tục ngu si này” (Strehlow, tr,72).

Như vậy, mỗi khi các toán hay tiểu toán được tạo ra, được bắt chước, hay được vay mượn một cách thông minh, chức năng của chúng trước hết có tính xã hội học, tức là chúng được dùng – và thường còn được dùng – để mã hóa hệ thống thân tộc và hệ thống trao đổi hôn nhân, dưới một hình thức tương đối đơn giản và có thể áp dụng ở cả bên ngoài giới hạn bộ tộc. Nhưng một khi các định chế này đã được thiết lập, chúng bắt đầu sống một cuộc sống độc lập: như là đối tượng của sự hiếu kì hay của sự ngưỡng mộ đối với cái đẹp (esthétique); thậm chí như là biểu tượng của một loại hình văn minh cao hơn, do sự rắc rối của chúng. Nhiều khi, chúng được vay mượn, vì chính bản thân chúng, bởi những cư dân láng giềng dù họ không hiểu đúng chức năng của chúng. Trong những trường hợp như thế, chúng được thích ứng một cách không chính xác với các quy tắc xã hội có trước, hay ngay cả không được thích ứng chút nào. Phương thức tồn tại của chúng vẫn có tính hệ tư tưởng, người bản địa “chơi” trò các toán hay các tiểu toán, hay họ chịu đựng chúng, nhưng không biết sử dụng chúng một cách thực sự. Nói khác đi, và trái với những gì mà Elkin tin tưởng, *không phải bởi vì chúng có tính totem, nên những hệ thống như thế phải được tuyên bố là bất hợp thức: nhưng chính vì chúng không hợp thức, nên chỉ có thể có tính totem*, vì định chế totem cung cấp – do thiếu sự tổ chức xã hội – bình diện duy nhất trong đó chúng có thể vận hành, vì nó có tính tư biện và không có cơ sở. Từ “bất hợp lệ” lại còn không có cùng nghĩa trong hai trường hợp. Elkin viện dẫn hai ví dụ này để chỉ trích mọi nỗ lực loại hình học có hệ thống, mà ông ta có khuynh hướng thay thế bằng một kiểm

kê (inventaire) đơn giản, hay một miêu tả theo kinh nghiệm, các phương thức hỗn tạp. Nhưng đối với chúng tôi, từ “bất hợp lệ” không phản bác sự tồn tại của những hình thức hợp lệ: nó chỉ được áp dụng cho những hình thức bệnh lí, ít gặp hơn so với những gì mà người ta ưa nói; sự có thực của chúng – giả dụ được thiết lập rõ ràng – không thể được đặt trên cùng một bình diện với sự có thực của các hình thức bình thường. Như Marx đã nói, chứng ban đỏ (exanthème) không dai dẳng như da [mà từ đó nó mọc ra].

Phía sau các loại biệt (catégorie) dựa trên kinh nghiệm của Elkin, phải chăng ta có thể đoán ra sự phác thảo một hệ thống? Ông đã có lí khi đối lập định chế tôtem của các thị tộc* mẫu hệ* với định chế tôtem của các thị tộc phụ hệ*. Trong trường hợp đầu, tôtem là “thịt” (chair); nó là “giấc mơ” trong trường hợp thứ hai. Do đó, thể xác và vật chất trong một trường hợp; tinh thần và phi thể xác trong trường hợp kia. Hơn nữa, định chế tôtem mẫu hệ chứng thực sự liên tục lịch đại và sinh học của thị tộc, đó là thịt và máu được các phụ nữ của dòng họ duy trì từ đời này sang đời kia; trong khi định chế tôtem phụ hệ thể hiện “sự đoàn kết địa phương của đoàn lũ”, tức là liên hệ bên ngoài, chứ không phải bên trong; đó là liên hệ lãnh thổ chứ không phải sinh học; liên hệ bên ngoài này gắn kết về đồng đại – chứ không phải về lịch đại – các thành viên của thị tộc.

Tất cả những điều đó đều đúng cả, nhưng phải chăng nên kết luận rằng chúng ta phải xử lí các “chủng loại” (espèce) xã hội học khác nhau? Điều đó ít chắc chắn đến mức sự đối lập có thể được đảo ngược lại: định chế tôtem mẫu hệ cũng có một chức năng đồng đại, trên mỗi lãnh thổ theo chế độ phụ trú (夫居 patrilocal, tức ở quê của cha chồng) mà những người vợ xuất phát từ các thị tộc khác đến ở, chức năng đồng đại này thể hiện trong sự đồng thời (simultanéité) cấu trúc sai biệt (différentiel) của nhóm bộ tộc. Đến lượt nó, định chế phụ hệ có một chức năng lịch đại: nó thể hiện sự liên tục về thời gian của đoàn lũ, bằng cách kỉ niệm theo định kì, thông qua các nhóm thờ cúng, sự định cư của tổ tiên trên một lãnh thổ cụ thể.

Vì vậy, không tỏ ra hỗn tạp, hai hình thức tôtem dường như thực ra ở trong một quan hệ bổ sung cho nhau. Ta đi từ hình thức này sang hình thức kia nhờ vào các biến đổi. Dù với những phương tiện khác nhau, cả hai đều thiết lập một sự kết nối giữa thế giới vật chất và thế giới tâm linh, giữa lịch đại và đồng đại, giữa cấu trúc và sự biến (événement). Đó là hai cách khác nhau, nhưng tương liên, hai cách có thể có trong nhiều cách khác nhau, để thể hiện các thuộc tính song song của tự nhiên và của xã hội.

Elkin cảm nhận rất rõ điều đó đến mức, sau khi đã chia định chế tôtem thành nhiều đơn vị tách biệt nhau, ông ta nỗ lực tạo cho chúng một sự thống nhất. Tất cả các loại hình của định chế totem, ông ta kết luận, đảm nhận hai chức năng: một bên, thể hiện thân tộc và sự hợp tác giữa người với tự nhiên; bên kia, thể hiện sự liên tục giữa hiện tại và quá khứ. Nhưng

cách nói của ông là mơ hồ và chung chung đến mức ta không hiểu tại sao sự liên tục về thời gian có thể bao hàm sự kiện các ông tổ đầu tiên phải có hình dạng thú vật, và tại sao sự đoàn kết của nhóm xã hội nhất thiết phải tự khẳng định dưới hình thức của nhiều tục thờ cúng. Không chỉ định chế tôtem, mà bất cứ triết lí và tôn giáo nào đều có các tính chất nhờ đó Elkin cho rằng có thể định nghĩa định chế tôtem:

“... một triết lí... sinh ra khá nhiều đức tin, hi vọng và lòng can đảm, để cho con người, đương đầu với các nhu cầu thường nhật, vẫn muốn kiên trì và tồn tại như là cá nhân và như là thành viên của xã hội” (Elkin [2], tr.131.

Có cần phải làm nhiều quan sát và nhiều điều tra để đạt đến một kết luận như thế? Giữa các phân tích súc tích và sâu sắc của Elkin và tổng hợp sơ lược này, ta không thấy có liên hệ nào. Sự trống rỗng ngự trị giữa hai bình diện hoàn toàn không thể không gợi ra sự trống rỗng mà, vào thế kỉ 18, người ta đã chỉ trích hòa âm của Grétry²³⁵, bằng cách nói rằng giữa các âm cao và các âm thấp của ông ta, một chiếc xe ngựa bốn bánh có thể chạy qua được.

CÁC ĐỊNH CHẾ TOTEM THEO QUAN NIỆM CHÚC NẶNG

Ta vừa thấy Elkin đã nỗ lực như thế nào để cứu lấy định chế totem: bằng cách mở sự bố trí của ông ra, để cho sự tấn công của các nhà nhân học Mĩ đi qua, trong khi ông tập hợp các lực lượng của ông ở hai cánh: một cánh dựa vào một phân tích tinh tế hơn, và cánh kia dựa vào một tổng hợp rộng lớn hơn so với những tác giả trước ông.

Nhưng, thực ra, chiến lược này phản ánh các ảnh hưởng lớn mà ông đã chịu, và chúng kéo ông về các hướng đối lập: từ Radcliffe-Brown, ông đã tiếp thu được một phương pháp quan sát thận trọng, và sự ưa thích sắp loại; trong khi các nghiên cứu của Malinowski²³⁶ thúc đẩy ông tiến hành các khái quát hóa vội vàng và đưa ra các giải pháp chiết trung. Các phân tích của Elkin lấy cảm hứng từ các bài học của Radcliffe-Brown; nỗ lực tổng hợp của ông giống với nỗ lực của Malinowski. Thực vậy, Malinowski chấp nhận sự có thực của định chế totem. Tuy nhiên, trả lời của ông đối với các phê phán của các nhà nhân học Mĩ không nhằm, như trả lời của Elkin, tái lập định chế totem trong các sự kiện, dù cho phải chia nó thành các thực thể tách biệt nhau, nhưng nhằm nắm bắt bằng trực giác định chế totem trong sự thống nhất và trong sự giản dị tìm lại được của nó. Trong mục đích đó, Malinowski chấp nhận một quan điểm sinh học và tâm lí học hơn là thuần túy dân tộc học. Diễn giải mà ông đưa ra là dựa trên tự nhiên, vị lợi và tình cảm.

Đối với ông ta, vấn đề gọi là tôtem rút vào ba câu hỏi dễ trả lời, khi ta tách chúng ra. Trước hết, tại sao định chế tôtem dùng đến thú vật và thảo mộc? Chính vì hai thứ này cung cấp cho con người thức ăn của nó, và nhu cầu về thức ăn chiếm vị trí thứ nhất trong ý thức của người nguyên thủy, trong đó nó gợi ra những xúc động mãnh liệt và đa dạng. Không gì đáng ngạc nhiên khi một số loài thú vật và thực vật, vốn là đồ ăn cơ bản của bộ tộc, trở thành một trọng tâm lớn đối với các thành viên của nó:

“Con đường dẫn từ rừng hoang đến bao tử là ngắn ngủi, rồi dẫn đến tinh thần của con người hoang sơ: thế giới hiện ra trước anh ta như là một bức tranh không rõ nét trong đó nổi bật lên các loài thú vật và thực vật hữu ích, và, trước hết, các loài ăn được” (Malinowski [1]; tr.27).

Ta sẽ hỏi cái gì tạo lập ra niềm tin vào một sự gắn gũi giữa con người với thảo mộc và thú vật, các nghi thức sinh sản (rite de multiplication), các sự cấm đoán về ăn uống, và các hình thức long trọng về ăn uống. Sự gắn gũi giữa con người và thú vật là dễ kiểm chứng: như con người, thú vật di chuyển, phát ra âm thanh, thể hiện những xúc động, có thân xác và gương mặt. Hơn nữa, các khả năng của nó dường như cao hơn khả năng của con người: chim bay, cá lội, rắn thay da. Giữa con người và tự nhiên, thú vật chiếm một vị trí trung gian, và nó gợi nơi con người những tình cảm lẫn lộn: khâm phục hay sợ hãi, sự thèm khát về lương thực, đều là các thành phần của định chế tôtem. Các đồ vật vô tri vô giác – thảo mộc, hiện tượng tự nhiên hay đồ vật chế tạo – chỉ can thiệp với tư cách

“tập hợp thứ yếu... không liên quan gì đến bản chất của định chế tôtem”.

Về các tục thờ cúng, chúng tương ứng với ham muốn kiểm soát chủng loại, có thể ăn được, hữu ích hay nguy hiểm; và niềm tin vào một khả năng như thế kéo theo ý tưởng về một sự có chung sinh hoạt: con người và thú vật phải có cùng một bản chất, để cho con người có thể tác động trên thú vật. Do đó mà có các “hạn chế hiển nhiên”, như là cấm giết hay cấm ăn thú vật, cúng như sự khẳng định tương ứng về khả năng, dành cho con người, làm cho thú vật sinh sôi.

Câu hỏi cuối cùng liên quan đến sự cùng tồn tại (concomitance), trong định chế tôtem, của một khía cạnh xã hội học và một khía cạnh tôn giáo, bởi vì, cho đến hiện nay, chỉ có khía cạnh đầu được xét đến. Nhưng đó là vì mọi nghi lễ đều hướng đến ma thuật, tất cả các ma thuật đều hướng đến sự chuyên môn hóa cá nhân hay gia đình:

Trong định chế tôtem, sự sinh sôi ma thuật của mỗi chủng loại đương nhiên phải trở thành bổn phận hay đặc quyền của một chuyên gia được các bà con thân thuộc phụ tá” (tr.28).

Vì bản thân gia đình có xu hướng biến thành thị tộc, việc dành một tôtem khác nhau cho mỗi thị tộc không đặt thành vấn đề.

Như vậy, định chế tôtem là đương nhiên:

“Đối với chúng tôi, định chế tôtem dường như là một phước lành mà tôn giáo dành cho con người nguyên thủy, trong nỗ

lực của nó để rút từ môi trường những gì có thể có ích cho nó, và trong sự đấu tranh của nó vì sự sống” (tr.28).

Do đó, vấn đề bị đảo lộn đến hai lần: định chế tôtem không phải là một hiện tượng văn hóa nữa, mà là “kết quả tự nhiên của các điều kiện tự nhiên”. Trong nguồn gốc của nó và trong các thể hiện của nó, nó thuộc vào lĩnh vực sinh học và tâm lí học, chứ không phải dân tộc học. Vấn đề không còn là biết tại sao định chế tôtem tồn tại, nó tồn tại ở đâu, và dưới những hình thức khác nhau, mà sự quan sát, miêu tả và phân tích chỉ đem lại một lợi ích thứ yếu. Vấn đề duy nhất có thể được đặt ra – nhưng người ta có đặt ra không? – có lẽ là hiểu tại sao nó không tồn tại ở khắp mọi nơi...

Chúng ta đừng tưởng tượng rằng, dưới cây đũa phép của ông tiên Malinowski, định chế bị tan biến, như một đám mây lớn. Vấn đề chỉ đơn thuần bị đảo ngược. Và, chỉ có môn dân tộc học, với tất cả các thành quả, tri thức và các phương pháp của nó, có lẽ đã hoàn toàn biến mất khỏi hiện trường.

*

* *

Vào cuối đời ông ta, Radcliffe-Brown đã có những đóng góp quyết định vào việc thanh toán (liquidier) vấn đề tôtem, khi ông thành công trong việc xác định và công bố các vấn đề có thực ẩn nấp ở phía sau các huyền tưởng của các lí thuyết gia. Đó là cái mà chúng tôi gọi là lí thuyết thứ hai của ông ta. Nhưng cần xem xét trước hết lí thuyết thứ nhất, mà cách tiếp cận, dựa trên phân tích và nghiêm cẩn trong nguyên tắc hơn

xa cách tiếp cận của Malinowski, tuy nhiên lại đi đến những kết luận rất gần với của Malinowski.

Mặc dù chắc Radcliffe–Brown không sẵn lòng chấp nhận điều này, điểm phát xuất của ông ta lẫn lộn với điểm phát xuất của Boas. Như ông này, ông ta tự hỏi phải chăng “tù tôtem, với nghĩa kĩ thuật của nó, đã không tồn tại sau khi đã mất đi sự hữu ích”. Như Boas và hầu như với cùng các từ, ông ta công bố dự án của mình là muốn đưa cái gọi là định chế tôtem về một trường hợp đặc thù của các quan hệ giữa người và các chủng loại tự nhiên, như là các huyền thoại và nghi thức trình bày.

Khái niệm tôtem đã được tạo ra với các yếu tố vay mượn của những định chế khác nhau. Chỉ ở Úc thôi, ta có thể phân biệt nhiều định chế tôtem: giới tính, địa phương, cá nhân; của “nửa”, của toán, của tiểu toán, của thị tộc (phụ hệ và mẫu hệ), của đoàn lũ, v.v.:

“Tất cả những gì mà các hệ thống này có chung với nhau là một khuynh hướng tổng quát nhằm xác định các bộ phận của xã hội bằng cách kết hợp mỗi bộ phận với vài chủng loại tự nhiên, hay với một phần của tự nhiên. Sự kết hợp này có thể mang nhiều hình thức khác nhau” (Radcliffe– Brown [2], tr.122).

Cho đến hiện nay, người ta chủ yếu nỗ lực đi ngược về nguồn gốc của mỗi hình thức. Nhưng, vì chúng ta không biết gì cả, hay gần như thế, về quá khứ của các xã hội bản địa, nỗ lực đó vẫn có tính suy đoán và tư biện.

Radcliffe–Brown chủ trương thay thế các điều tra lịch sử bằng một phương pháp quy nạp, phỏng theo các khoa học tự

nhiên. Như vậy, đằng sau sự phức tạp thường nghiệm, người ta tìm cách đạt đến vài nguyên tắc đơn giản:

“Phải chăng chúng ta có thể chứng tỏ rằng định chế tôtem là một hình thức đặc biệt của một hiện tượng tồn tại phổ quát trong các xã hội loài người, và do đó nó xuất hiện trong tất cả các nền văn hóa, nhưng dưới những hình thức khác nhau?” (tr.123).

Durkheim là người đầu tiên đặt vấn đề với những lời lẽ này. Vừa tôn vinh ông ta, Radcliffe-Brown vừa bác bỏ các biện luận của Durkheim xuất phát từ một phân tích không đầy đủ về khái niệm thiêng liêng. Nói rằng tôtem là thiêng liêng tức là nhận thấy rằng có một quan hệ nghi thức giữa con người và tôtem của nó, do việc chấp nhận rằng, thông qua “quan hệ nghi thức”, người ta chỉ một tập hợp các thái độ và ứng xử bắt buộc. Do đó, khái niệm thiêng liêng không cho ta lí giải; nó chỉ dẫn đến một vấn đề chung về các quan hệ nghi thức.

Để cho trật tự xã hội được duy trì (và nếu nó không được duy trì, sẽ không có vấn đề nữa, bởi vì xã hội được xét đến có thể sẽ biến mất hay sẽ biến đổi thành một xã hội khác), phải bảo đảm sự thường hằng và sự đoàn kết của các thị tộc là những bộ phận tạo nên xã hội. Sự thường hằng và sự đoàn kết này chỉ có thể dựa trên những tình cảm cá nhân, và những tình cảm này, để được thực hiện một cách hiệu quả, đòi hỏi một sự thể hiện tập thể được gắn chặt trên các đối tượng cụ thể:



Như vậy ta lí giải được vai trò mà các xã hội đương đại dành cho các biểu tượng như là cờ xí, vua chúa, tổng thống, chủ tịch, v.v.

Nhưng tại sao định chế tôtem phải nhờ đến những thú vật và thảo mộc? Về hiện tượng này, Durkheim đã đưa ra một lí giải ngẫu nhiên: sự thường hằng và sự liên tục của thị tộc chỉ yêu cầu một biểu tượng; biểu tượng này có thể là – và vào lúc đầu, phải là – một kí hiệu tùy tiện, khá đơn giản để cho bất cứ xã hội nào cũng nghĩ ra được ý tưởng về nó, ngay cả khi không có phương tiện thể hiện nghệ thuật. Nếu về sau người ta “nhận ra” trong các kí hiệu này sự biểu thị thú vật hay thảo mộc, chính là vì các thú vật và các thảo mộc hiện diện, dễ tiếp cận và dễ gán cho một ý nghĩa. Đối với Durkheim, do đó, vị trí mà định chế tôtem dành cho thú vật và thảo mộc tạo thành một thứ hiện tượng xảy ra chậm (à retardement). Dĩ nhiên nó xảy ra, nhưng chẳng đem đến cái gì chính yếu. Trái lại, Raddiffe–Brown khẳng định rằng sự nghi thức hóa các quan hệ giữa con người và thú vật cung cấp một cái khung tổng quát và rộng hơn định chế tôtem, và ở bên trong cái khung đó định chế tôtem đã được tạo ra. Thái độ nghi thức này đã được chứng thực nơi các tộc người không có định chế tôtem, như người Eskimo, và ta còn biết nhiều ví dụ khác, cũng độc lập

với định chế tôtem, bởi vì người dân ở đảo Andaman²³⁷ có một cách cư xử nghi thức đối với rùa chiếm một vị trí quan trọng trong thực phẩm của họ, người Mĩ-Ấn ở California cũng có một ứng xử như vậy đối với cá hồi, và tất cả các tộc người ở Bắc Cực đối với gấu. Những lối cư xử này, thực ra, hiện diện phổ biến trong tất cả các xã hội săn bắn.

Mọi sự có lẽ ngừng lại ở đó, nếu không có một sự phân chia xã hội (segmentation sociale) nào xuất hiện. Nhưng, nếu nó xảy ra, thì sự phân chia nghi thức và tôn giáo sẽ tự động xảy ra theo. Chẳng hạn, trong đạo Công giáo, tục thờ thánh đã phát triển với sự tổ chức các họ đạo và với sự cá nhân hóa tôn giáo. Khuynh hướng đó ít ra cũng được phác thảo nơi người Eskimo, với sự chia thành “dân mùa đông” và “dân mùa hè”, và sự phân đôi nghi thức tương ứng.

Nếu ta chấp nhận – như sự quan sát luôn gợi ra ở khắp nơi – rằng các lợi ích tự nhiên gây ra những cách cư xử được nghi thức hóa, và chấp nhận rằng sự phân chia nghi thức theo sau sự phân chia xã hội, vấn đề định chế tôtem biến mất, và nhường chỗ cho một vấn đề khác, nhưng vấn đề này có lợi thế là tổng quát hơn nhiều:

“Tại sao đa số các tộc người mà ta gọi là nguyên thủy lại chọn, trong các tập tục và trong các huyền thoại của họ, một thái độ nghi thức đối với các thú vật và các chủng loại tự nhiên khác?” (tr.129).

Radcliffe-Brown nghĩ rằng các phân tích trên đây đã cung cấp câu trả lời: một sự kiện được chứng thực phổ quát là mọi sự việc hay mọi sự biến có ảnh hưởng quan trọng đến an sinh

vật chất và tinh thần của một xã hội, có xu hướng trở thành đối tượng của một thái độ nghi thức. Nếu định chế tôtem chọn các chủng loại tự nhiên để dùng làm biểu tượng xã hội học cho các bộ phận của xã hội, đơn giản chỉ là vì trước khi định chế tôtem xuất hiện, các chủng loại này đã là đối tượng của các thái độ nghi thức.

Như vậy, Radcliffe đảo ngược diễn giải của Durkheim, theo đó các tôtem là đối tượng của các thái độ nghi thức (trong ngôn ngữ của Durkheim: “thiên liêng”), bởi vì chúng trước hết được gọi đến để dùng làm biểu tượng có tính xã hội học. Đối với Radcliffe-Brown, tự nhiên được sáp nhập vào trong trật tự xã hội, hơn là bị phụ thuộc vào nó. Thực ra, và ở giai đoạn phát triển này của tư tưởng ông ta, Radcliffe-Brown “tự nhiên hóa”, nếu ta có thể nói như thế này, tư tưởng của Durkheim. Ông ta không thể chấp nhận rằng một phương pháp được công khai vay mượn của các khoa học tự nhiên, dẫn đến kết quả trái ngược là tạo ra cái xã hội (le social) trên một bình diện tách biệt. Nói rằng dân tộc học phải tuân theo phương pháp của các khoa học tự nhiên, đối với ông ta, tức là khẳng định rằng dân tộc học là một khoa học tự nhiên. Tuy nhiên, chỉ quan sát, mô tả và phân loại thôi – như các khoa học tự nhiên làm, nhưng ở một mức độ khác – là không đủ: bản thân đối tượng quan sát phải phụ thuộc tự nhiên, cho dù một cách khiêm tốn. Diễn giải cuối cùng về định chế tôtem có thể cho rằng sự phân chia xã hội quan trọng hơn sự phân chia nghi thức và tôn giáo; cùng một cách, cả hai đều vẫn tùy thuộc vào các sở thích “tự nhiên”. Theo lý thuyết đầu tiên của Radcliffe-Brown, cũng như đối với Malinowski, một con thú

chỉ có thể trở thành “tôtem” nếu trước hết nó là “tốt để ăn” (bon à manger).

*

* *

Tuy nhiên, là nhà điều tra xuất chúng, Malinowski biết rõ hơn ai hết rằng người ta không khắc phục được một vấn đề cụ thể bằng những điều chung chung. Khi ông ta nghiên cứu, không phải định chế tôtem trong tổng thể của nó, mà là hình thức đặc thù của nó ở các đảo Trobriand²³⁸, các nhận xét về sinh học, tâm lí học và đạo đức học để cho dân tộc chí, và ngay cả sử học hoạt động tự do.

Gần làng Laba'i có một cái hang được gọi là Obukula; và bốn thị tộc tạo thành xã hội Trobriand được cho là đã thoát ra từ lòng đất thông qua cái hang này. Trước hết trời ra con kì đà (iguane), con thú của thị tộc Lukulabuta; rồi đến con chó, của thị tộc Lubuka, thị tộc này khi đó chiếm địa vị thứ nhất; sau nữa đến con lợn, tiêu biểu cho thị tộc Malasi hiện nay là thị tộc chính; cuối cùng, tôtem của thị tộc Lukwasisiga: con cá sấu, rắn hay đại thú (opossum), tùy theo dị bản. Con chó và con lợn đi lang thang đây đó; con chó tìm thấy trên mặt đất một trái của cây *noku*, đánh hơi nó, rồi ăn nó. Khi đó con lợn nói: “Mầy đã ăn trái *noku*, mầy đã ăn đồ bản thú, mầy sinh nơi hèn hạ. Chính ta là thủ lĩnh”. Từ đó, chức thủ lĩnh thuộc chi phái trưởng của thị tộc Malasi. Quả thực, trái *noku*, chỉ được hái vào thời kì đói kém, bị xem là một thức ăn thấp kém (Malinowski [2], tập n, tr.499).

Theo thú nhận của chính Malinowski, không như người ta tưởng, các con thú tôtem này hoàn toàn không có cùng tầm quan trọng trong văn hóa bản địa. Việc ông ta nói rằng sự không quan trọng của con thú nêu đầu tiên – con kì đà – và của các con trời ra sau cùng – cá sấu, rắn hay đại thú – được lí giải bởi thứ bậc thấp kém gán cho các thị tộc tương ứng, là mâu thuẫn với lí thuyết tổng quát của ông ta về định chế tôtem, bởi vì sự lí giải này là thuộc trình tự văn hóa, chứ không phải trình tự tự nhiên: nó có tính xã hội học, chứ không phải có tính sinh học. Để trình bày hệ thống thứ bậc của các thị tộc, Malinowski ngoài ra còn phải xét đến giả thuyết theo đó hai thị tộc dường như phát xuất từ những kẻ xâm lược đến từ biển, hai thị tộc kia đại diện cho dân bản địa. Ngoài việc giả thuyết trên có tính lịch sử, do đó không thể phổ quát hóa (ngược lại với lí thuyết chung nhắm đến sự phổ quát), nó gợi ra rằng con chó và con lợn có lẽ có thể hiện diện trong huyền thoại như là thú vật “có tính văn hóa”, và các con thú khác, với tư cách là thú vật “có tính tự nhiên”, bởi vì chúng được liên kết chặt chẽ với đất, nước hay với rừng rú. Nếu ta phải đi vào con đường này, hay trong một con đường song song với nó, có lẽ phải tham khảo môn dân tộc-động vật học Melanesia (tức là tham khảo các tri thức thực chứng mà người dân bản địa của phần đất này của thế giới có được về thú vật, theo cách mà họ dùng chúng trên các bình diện kĩ thuật và nghi thức, và tham khảo các tín ngưỡng mà họ duy trì về chúng), chứ không phải tham khảo những thành kiến vị lợi, hoàn toàn không dựa trên kinh nghiệm đặc thù. Mặt khác, rõ ràng những quan hệ như ta vừa nêu ra làm ví dụ là được

quan niệm, chứ không phải được *sống thực*. Khi đề ra chúng, tinh thần tự để cho mục đích lí thuyết, chứ không phải mục đích thực tiễn, hướng dẫn.

Thứ đến, việc tìm kiếm sự hữu dụng (*utilité*) “với bất cứ giá nào” vấp phải vô số trường hợp trong đó các con thú hay thảo mộc tôtem không đem lại một sự hữu dụng nào có thể phát hiện được từ quan điểm của văn hóa bản địa. Để tôn trọng các nguyên tắc, khi đó phải thao túng khái niệm lợi ích (*intérêt*), cho nó mỗi lần một nghĩa thích ứng, để cho yêu cầu thực dụng được đặt ra từ điểm xuất phát từ từ biến thành trò chơi bằng lời nói, bằng lối lí luận không dựa trên cơ sở vững chắc (*pétition de principe*) hay trùng ngôn (*tautologie*). Bản thân Malinowski cũng không thể bằng lòng với tiên đề (dù nó là nền tảng của hệ thống của ông) giản quy các chủng loại tôtem vào các chủng loại hữu ích, và nhất là ăn được: ngay lập tức, ông ta phải đưa ra các lí do khác: sự khâm phục hay sự sợ hãi. Nhưng tại sao ở Úc ta gặp những tôtem hỗn tạp như tiếng cười, nhiều thứ bệnh tật, ói mửa và xác chết?

Một ưa thích cố chấp đối với các diễn dịch dựa vào sự hữu ích đôi khi khiến nhiều người rơi vào một thứ biện chứng kì quặc. Chẳng hạn, Cô Ursula McCormel²³⁹ khẳng định rằng các tôtem của người Wik-Munkan (ở vùng duyên hải của vịnh Carpentaria, ở Bắc Úc) phản ánh những lợi ích kinh tế: các bộ tộc duyên hải dùng làm tôtem con bò biển (*dugong*), rùa biển, nhiều loài cá mập, cua, hào và các động vật thân mềm (*molusque*) khác, cũng như sấm “báo hiệu mùa gió Bắc”, con nước lên (*marée haute*) “đem đến thức ăn”, và một con chim

nhỏ “được gán cho nhiệm vụ bảo vệ các chuyến đánh cá”. Các cư dân ở nội địa cũng có những tôtem tương ứng với môi trường của họ: chuột đồng, chuột túi (kangaroo) *Wallaby*, cỏ non “mà các thú vật ăn”, cây dong (arrowroot), khoai mỡ, v.v.

Vấn là khó khăn hơn khi lí giải sự ưa thích đối với sao băng – một tôtem khác – báo hiệu cái chết của một người bà con. Nhưng, tác giả viết tiếp, chính bởi vì để thêm vào hay “để thay thế, chức năng thực chứng của chúng, “... các tôtem có thể tiêu biểu cho những vật nguy hiểm và khó chịu, như cá sấu và ruồi (ở nơi khác thêm cả đũa) đem lại một lợi ích xã hội tiêu cực, theo nghĩa là người ta không thể coi thường chúng, nhưng người ta có thể làm cho chúng tăng thêm, để hại các kẻ thù và người xa lạ” (McConnel, tr.183).

Theo cách lí luận đó, có lẽ ta khó tìm thấy một cái gì, dưới quan hệ này hay quan hệ kia, một cách tích cực hay tiêu cực (hay ngay cả, do sự phiếm chỉ của nó?) không thể được cho là đem lại một lợi ích, và lí thuyết quan tâm đến sự hữu dụng hay đến tự nhiên có lẽ dẫn về một loạt đề nghị trống rỗng về nội dung.

Tuy nhiên, Spencer²⁴⁰ và Gillen²⁴¹ đã đề xuất, cách đây rất lâu, một lí giải thỏa đáng hơn nhiều về việc đưa vào, trong số các tôtem, các loài mà một thuyết vị lợi ngây thơ có thể đơn thuần cho là có hại:

“Ruồi và muỗi là một tai họa lớn đến mức, mới đầu, ta khó có thể hiểu tại sao có những buổi lễ nhằm bảo đảm sinh sôi của chúng... Tuy nhiên, đừng quên rằng ruồi và muỗi, dù bản thân chúng rất đáng ghét, được kết hợp mật thiết với cái mà

dân bản địa mong muốn nhất vào vài thời kì trong năm, đó là một trận mưa to” (tr.161).

Điều đó có nghĩa là cho rằng – và giải pháp có thể được nói rộng ra cho cả lãnh trường của định chế tôtem –, dân bản địa không xem ruồi và muỗi như là những vật *kích thích* (stimulant), mà quan niệm chúng như là những *kí hiệu* (signe).

Trong nghiên cứu mà chúng tôi đã phân tích ở một chương trước, Firth dường như còn thiên về các lí giải vị lợi. Khoai mỡ, khoai sọ, trái dừa, trái mít, là những thực phẩm chính ở Tikopia, và, như là thực phẩm, chúng được xem là vô cùng quý giá. Tuy nhiên, khi ta muốn hiểu tại sao các thứ cá ăn được bị loại khỏi hệ thống tôtem, loại hình diễn giải này nên được diễn đạt với sự tinh tế: trước khi đánh cá, con cá là một thực thể mơ hồ và không phân biệt; nó không nằm đó, hiện diện trước mắt ta và có thể quan sát được, như là các thực vật lương thực mà ta có thể quan sát trong vườn rau và vườn cây ăn quả. Do đó các nghi thức đánh cá không được phân chia giữa các thị tộc; các thị tộc này cùng nhau cử hành chúng xung quanh những chiếc thuyền độc mộc thiêng liêng, mà họ sử dụng để chiếm đoạt cá:

“... khi đó là các thực vật dùng để ăn, xã hội quan tâm đến sự tăng trưởng của chúng; khi đó là cá, xã hội quan tâm đến việc đánh bắt cá” (Firth [1], tr.395).

Lí thuyết này là khéo léo; nhưng, ngay cả nếu ta chấp nhận nó, có lẽ nó đã chứng tỏ rằng quan hệ giữa con người và các nhu cầu của nó là được văn hóa làm trung gian, và không thể

đơn thuần được quan niệm bằng các yếu tố của tự nhiên. Như chính Firth đã nhận xét:

“... phần lớn các chủng loại thú vật dùng làm tôtem không đem lại lợi ích về kinh tế rõ nét” (Firth [1], tr.395).

Ngay cả về các thức ăn thực vật, một cuốn sách khác của Firth đề xuất rằng các đồ vật là phức tạp hơn so với điều mà việc diễn giải bằng sự hữu ích chấp nhận. Khái niệm lợi ích kinh tế bao gồm nhiều khía cạnh cần được phân biệt, và các khía cạnh này không phải lúc nào cũng trùng hợp với nhau, cũng như giữa mỗi khía cạnh với các cư xử có tính xã hội học và tôn giáo. Do đó, ta có thể sắp các thực vật ăn được theo thứ tự từ cao đến thấp, tùy theo vị trí của chúng trong lương thực (I), trong lao động cần thiết để canh tác chúng (II), trong sự phức tạp của nghi thức nhằm bảo đảm sự tăng trưởng của chúng (III), trong sự phức tạp của các nghi lễ thu hoạch (IV), cuối cùng trong tầm quan trọng về tôn giáo của những thị tộc kiểm soát các chủng loại chính (V), như là: ở người Kafika (khoai mỡ), ở người Taumako (khoai sọ), ở người Tafua (dừa) ở người Fangagere (mít). Khi tóm tắt các chỉ dẫn của Firth (bảng IV), ta lập được bảng sau đây:

(I)	(II)	(III)	(IV)	(V)
khoai sọ	khoai sọ	khoai mỗ	Khoai mỗ	<i>Kafika</i>
sa kê	khoai mỗ	khoai sọ	khoai sọ	<i>Taumako</i>
dừa	pulaka (<i>Alocasia sp</i>) ^o	dừa	mít	<i>Fangere</i>
chuối	dừa	chuối	xagu	
pulaka ¹	chuối	mít	dừa	<i>Tafua</i>
xagu ²	sa kê	xagu	chuối	
khoai mỗ	xagu	pulaka	pulaka	

(Firth [2], tr.65)

1: Còn được gọi là pul'a (tiếng Samoan), puraka (tiếng Maori ở quần đảo Cook)...; pulaka là một loại khoai sọ (taro) rất lớn trồng ở Châu Đại Dương.

2: Là một loại tinh bột thực phẩm lấy từ lõi của cây cọ có tên khoa học là *Metroxylon sagu*; nó là thức ăn chính ở Papua New Guinea, Sarawak...

Bảng này không tương ứng với hệ thống tôtem, bởi vì số thực vật ghi trong đó lớn hơn; khoai mỗ, được thị tộc xếp cao nhất kiểm soát, và có nghi thức cũng phức tạp nhất, về canh tác cũng như về thu hoạch, lại chiếm vị trí thấp nhất về tầm quan trọng như là lương thực, chiếm vị trí thứ hai về lao động phải bỏ ra. Chuối và cây cọ cho tinh bột xagu²⁴², không được dùng làm tôtem, làm đối tượng của một nghi thức quan trọng hơn, hoặc về canh tác, hoặc về thu hoạch, so với sa kê và dừa, dù hai loại cây sau được dùng làm totem, v.v.

*

* *

Ít có khả năng là Radcliffe–Brown ý thức rõ về sự phát triển tư tưởng của mình trong ba mươi năm cuối đời, vì ngay cả các bài viết muộn nhất của ông cũng tỏ ra rất trung thành với tinh thần của các công trình xưa nhất của ông. Và lại, sự phát triển này không được thực hiện dần dần: ta có thể nói rằng hai khuynh hướng luôn sống chung với nhau trong ông, và khi thì khuynh hướng này, khi thì khuynh hướng kia được khẳng định rõ hơn tùy lúc và tùy cơ hội. Cùng với tuổi già, mỗi khuynh hướng trong ông trở nên rõ nét và tinh tế hơn, khiến cho sự đối lập giữa chúng càng hiển nhiên, nhưng không thể nào đoán trước rốt cuộc khuynh hướng nào sẽ thắng.

Do đó, ta không nên tỏ ra ngạc nhiên khi thấy, đúng mười năm sau khi ông đưa ra lí thuyết thứ nhất về định chế tôtem, Radcliffe–Brown đã chống lại Malinowski về ma thuật, và diễn giải mà ông trình bày khi đó về hiện tượng này, tuy rất gần với định chế tôtem, là khác xa các ý tưởng trước đó của ông. Nhất quán hơn trong trường hợp này, Malinowski đã xử lí vấn đề ma thuật giống như vấn đề tôtem: bằng cách nhờ đến các nhận xét tâm lí tổng quát. Tất cả các nghi lễ và thực tiễn ma thuật được giản quy vào một phương tiện mà con người dùng để hủy bỏ hay làm nhẹ đi sự lo âu mà con người cảm thấy, khi nó dẫn thân vào các công việc mà kết quả là không chắc chắn. Như vậy, ma thuật có một mục đích thiết thực và tình cảm.

Nên ghi nhận ngay rằng sự kết nối mà Malinowski chấp nhận từ đầu giữa ma thuật và rủi ro, là hoàn toàn không hiển nhiên. Mọi công việc bao hàm một rủi ro, dù chỉ là rủi ro thất

bại, hay rủi ro kết quả không đáp ứng hoàn toàn sự hi vọng của người làm. Tuy nhiên, cho mỗi xã hội, ma thuật chiếm một khu vực được xác định rõ, bao gồm vài công việc, và loại ra bên ngoài các công việc khác. Cho rằng các công việc đầu [tức là các công việc nằm trong khu vực mà ma thuật chiếm – ND] chính là các công việc mà xã hội xem là không chắc chắn, có lẽ là lập luận không có cơ sở vững chắc, bởi vì không có tiêu chuẩn khách quan cho phép quyết định các công việc nào được xã hội loài người xem là ít hay nhiều rủi ro, độc lập với sự kiện vài công việc trong số đó có kèm theo nghi lễ. Ta biết nhiều xã hội trong đó các loại hình hoạt động chắc chắn nguy hiểm, vẫn không có ma thuật. Đó là trường hợp của người Ngindo, một bộ tộc nhỏ thuộc nhóm ngôn ngữ Bantu²⁴³ có trình độ kĩ thuật và kinh tế rất thấp: họ có một đời sống bấp bênh trong vùng rừng của Nam Tanganyika²⁴⁴; nơi họ nghề nuôi ong đóng một vai trò quan trọng:

“Do nghề nuôi ong có nhiều rủi ro, như phải đi đường ban đêm trong một khu rừng nguy hiểm, phải gặp những bầy ong cũng không kém nguy hiểm ở những độ cao chóng mặt, thực đáng kinh ngạc khi thấy không có nghi lễ nào kèm theo nghề này. Nhưng người ta cho tôi biết rằng nguy hiểm không nhất thiết bắt phải nhờ đến nghi thức. Nhiều bộ tộc, sống nhờ săn bắn, tấn công con thú lớn nhất mà không cử hành nhiều nghi lễ. Và rất ít khi người Ngindo cử hành nghi thức khi tìm kiếm đồ ăn hằng ngày” (Crosse–Upcott, tr.98).

Quan hệ thực chứng mà Malinowski chấp nhận như là tiên đề như vậy không được chứng thực. Và nhất là, như Radcliffe–

Brown đã nhận xét, lập luận mà ông ta đưa ra (thực ra, tiếp sau Loisy) có lẽ cũng có thể tin được nếu ta đảo ngược các từ, để đi đến một luận điểm (thèse) hoàn toàn đối lập:

“... tức là, do thiếu nghi thức và các tín ngưỡng kết hợp, cá nhân có thể không cảm thấy lo âu; và nghi lễ có tác dụng tâm lí là tạo ra một tình cảm bất an và nguy hiểm. Ít có khả năng xảy ra việc một người dân đảo Andaman cho là nguy hiểm nếu ăn thịt bò biển (dugong), lợn hay rùa, nếu không có một tập hợp những nghi lễ đặc biệt, mà mục đích công khai là nhằm bảo vệ anh ta chống lại các nguy hiểm này.

Vậy thì, nếu một lí thuyết dân tộc học khẳng định rằng ma thuật và tôn giáo tạo cho con người sự tự tin, sự thoải mái tinh thần và một cảm giác an toàn, ta hoàn toàn cũng có thể nói rằng chúng làm nảy sinh, nơi con người, những nỗi sợ hãi và lo âu mà anh ta có thể tránh khỏi nếu không có chúng” (Radcliffe-Brown [3], tr.148-149).

Vậy thì, không phải bởi vì con người cảm thấy lo âu trong vài tình huống mà nó nhờ đến ma thuật, mà chính vì nó dùng đến ma thuật mà các tình huống này làm phát sinh ra sự lo âu. Tuy nhiên, lập luận này cũng có giá trị cho việc chống lại lí thuyết đầu tiên của Radcliffe-Brown về định chế tôtem, bởi vì nó có nghĩa là khẳng định rằng con người lấy một thái độ nghi thức đối với các loài thú vật và thực vật gây cho nó sự quan tâm – nên hiểu là quan tâm tự phát. Phải chăng ta cũng không thể nói rõ (và sự kì quặc của các danh sách tôtem phải chăng không gợi ra) rằng đúng hơn chính do những thái độ

nghi thức mà con người tuân thủ đối với các chủng loại này, mà họ mới thấy chúng đáng quan tâm?

Đương nhiên, ta có thể quan niệm rằng vào lúc đầu của đời sống xã hội, và ngay cả hiện nay, những cá nhân bị lo âu giày vò đã tạo ra, và luôn tạo ra, những lối cư xử xung động (impulsif) giống như các cư xử mà ta quan sát nơi người bị bệnh tâm thần: một thứ tuyển chọn xã hội tác động lên rất nhiều biến đổi cá nhân này; cũng như sự tuyển chọn do tự nhiên tiến hành đối với các sự đột biến, sự tuyển chọn xã hội có lẽ giữ gìn và phổ quát hóa các đột biến cần thiết cho việc duy trì nhóm và cho việc bảo vệ trật tự, vừa loại bỏ các đột biến khác. Nhưng giả thuyết này, khó kiểm chứng trong hiện tại, hoàn toàn không thể kiểm chứng cho một quá khứ xa xôi, có lẽ chẳng thêm gì vào sự đơn thuần nhận xét rằng những nghi lễ sinh ra và biến mất đi một cách thất thường.

Để cho việc nhờ đến sự lo âu cung cấp, dù chỉ là một phác thảo lí giải, trước hết có lẽ phải biết lo âu là gì, và tiếp theo phải biết có các quan hệ nào giữa một sự xúc động mơ hồ và lộn xộn, một bên, và, bên kia, những cư xử mang dấu ấn của sự chính xác nghiêm ngặt nhất, và được phân bố giữa nhiều loại biệt (catégorie) riêng rẽ. Bằng cơ chế nào sự lo âu có thể làm phát sinh ra các cư xử nói trên? Sự lo âu không phải là một nguyên nhân; nó là cách mà con người nhận biết được, một cách chủ quan và lơ mờ, một sự hỗn loạn nội tâm mà thậm chí nó không biết phải chăng đó là sinh lí hay tinh thần. Nếu có một sự kết nối khả tri, thì nó phải được tìm giữa các cư xử ăn khớp với nhau, và những cấu trúc của sự hỗn loạn mà ta còn phải lập ra lí thuyết về chúng, chứ không phải giữa

các cư xử này và phản ánh của những hiện tượng chưa biết trên màn hình của cảm tính.

Bản thân tâm thần học (psychiatrie), mà Malinowski mặc nhiên dựa vào, đảm nhận việc cho chúng ta biết rằng những cư xử của các bệnh nhân có tính biểu tượng, và sự diễn giải chúng phụ thuộc vào một “kĩ pháp” (grammaire), tức là một hệ quy tắc (code): như mọi hệ quy tắc, do bản chất, nó nằm ngoài cá nhân. Các cư xử này có thể có sự lo âu đi kèm theo, nhưng không phải sự lo âu tạo ra chúng. Khuyết điểm cơ bản của luận điểm của Malinowski là lấy làm nguyên nhân cái chỉ là, trong trường hợp tốt nhất, một hậu quả hay là một hiện tượng đi kèm theo.

Vì yếu tố tình cảm (affectivité) là khía cạnh tối tăm nhất của con người, ta luôn bị ý muốn nhờ đến nó cám dỗ, quên rằng cái nghịch lại với sự lí giải, do chính sự kiện đó, không thể dùng để lí giải. Một dữ kiện không thể được xem là đầu tiên, vì ta không hiểu được nó: tính chất này chỉ cho thấy rằng sự lí giải, nếu có, phải được tìm trên một bình diện khác. Nếu không, ta sẽ bằng lòng với việc gắn lên vấn đề một cái “nhãn” khác, rồi tin rằng đã giải quyết được vấn đề.

Trạng thái đầu của lí thuyết của Radcliffe–Brown đã chứng tỏ rằng chính ảo tưởng này đã làm lệch lạc các suy nghĩ về định chế tôtem. Chính nó cũng đã làm đổ vỡ nỗ lực của Freud trong cuốn *Tôtem và tabu*. Ta biết rằng Kroeber đã hơi thay đổi thái độ đối với cuốn sách này, hai mươi năm sau khi đã trước hết chỉ trích nó vì các sai lầm và vì phương pháp ít khoa học của nó. Tuy nhiên năm 1939, ông tự lên án mình bất

công: phải chăng ông đã đập nát một con bướm với một búa chày? Nếu Freud từ bỏ, điều mà dường như ông ta đã làm, việc xem sự giết cha như là một sự kiện có tính lịch sử, ta có thể thấy ở đó một thể hiện có tính biểu tượng của một khả năng tiềm tàng (virtualité) lặp đi lặp lại: đó là mô hình chung và phi thời gian về thái độ tâm lí bao hàm trong các hiện tượng hay các định chế lặp đi lặp lại, như là định chế tôtem và các tabu (Kroeber [3], tr.306).

Nhưng vấn đề thực sự không phải ở đó. Trái với điều mà Freud chủ trương, các bó buộc xã hội, tích cực hay tiêu cực, không được lí giải, về nguồn gốc cũng như về sự bền vững của chúng, bởi tác dụng của các xung năng (pulsion) hay các xúc động có thể lại xuất hiện với cùng những tính cách, trong nhiều thế kỉ hay thiên niên kỉ, nơi những cá nhân khác nhau. Bởi vì, nếu sự tái phát của những tình cảm lí giải sự bền vững của các tập tục, nguồn gốc của các tập tục có lẽ phải trùng hợp với sự xuất hiện của các tình cảm, và luận điểm của Freud có lẽ sẽ không bị thay đổi, ngay cả nếu sự thúc đẩy giết cha tương ứng với một tình huống đặc thù, thay vì là một sự kiện có tính lịch sử.²⁴⁵

Chúng ta không biết và sẽ không biết nguồn gốc đầu tiên của các tín ngưỡng và các tập tục mà rễ của chúng ăn sâu vào quá khứ xa xưa; nhưng, về những gì thuộc hiện tại, chắc chắn mỗi cá nhân không có một cách tự nhiên các cư xử xã hội, dưới tác động của các xúc động hiện tại. Con người không hành động, với tư cách là thành viên của nhóm, đúng theo những gì mà mỗi người cảm nhận như là cá nhân: mỗi người

cảm nhận tùy theo cách mà anh ta được phép hay được quy định phải cư xử. Các tập tục đóng vai trò của các chuẩn mực (norme) ngoại tại, trước khi làm phát sinh ra những tình cảm nội tại, và các chuẩn mực vô cảm này quy định những tình cảm cá nhân, cũng như các tình huống trong đó chúng sẽ có thể, hay sẽ phải, xuất hiện.

Vả lại, nếu các định chế và các tập tục rút sức sống của chúng từ việc liên tục được làm tươi mới và đầy sinh lực bởi những tình cảm cá nhân, giống như những tình cảm mà nguồn gốc đầu tiên của chúng có lẽ đã ở trong đó, chúng có lẽ phải chứa đựng một sự phong phú về tình cảm luôn tuôn ra (sự phong phú này có thể là nội dung thiết thực của chúng). Ta biết rằng thực ra không phải vậy, và biết rằng sự trung thành mà người ta bày tỏ với chúng phát xuất, thông thường nhất, từ một thái độ theo quy ước. Dù thuộc vào xã hội nào, chủ thể ít khi có khả năng gán một nguyên nhân cho sự bảo thủ (conformisme²⁴⁶) này: anh ta chỉ biết nói rằng những sự việc luôn là như thế, và nói rằng anh ta hành động như người ta đã hành động vào thời trước anh ta. Đối với chúng ta, lối trả lời này dường như hoàn toàn đúng sự thật. Nhiệt tình không lộ ra trong sự phục tùng và trong thực tiễn, như đáng ra phải là như thế nếu mỗi cá nhân đảm nhận các tín ngưỡng xã hội bởi vì vào một lúc nào đó trong cuộc đời của anh ta, anh ta có thể đã trải nghiệm chúng một cách mật thiết và riêng tư. Sự xúc động đúng là xảy ra, nhưng chỉ khi nào tập tục, vốn đứng dưng (indifférent) trong chính bản thân, bị xâm phạm.

Dường như chúng tôi đã quay lại với Durkheim; nhưng, xét cho cùng, Durkheim cũng đã cho rằng các hiện tượng xã hội bắt nguồn từ yếu tố tình cảm. Lí thuyết của ông ta về định chế tôtem phát xuất từ nhu cầu, và nó hoàn thành nhờ dùng đến tình cảm. Như chúng tôi đã nhắc đến, đối với ông ta sự tồn tại của các tôtem tùy thuộc vào sự nhận ra các hình nộm (effigie) thú vật hay thực vật, trong cái vốn chỉ là, vào lúc đầu, các kí hiệu không tượng hình (non figuratif) và tùy tiện (arbitraire). Nhưng tại sao con người lại tình cờ biểu tượng hóa những gì thuộc vào thị tộc của họ bằng các kí hiệu. Durkheim cho là chính vì “xu hướng bản năng” đưa “con người có văn hóa thấp... liên kết với nhau trong đời sống chung... tự vẽ hay tự chạm trên thân thể những hình tượng nhắc đến cộng đồng sinh tồn này” (tr.332). Như vậy, “bản năng” vẽ hình tượng (graphique) này là nền tảng của một hệ thống tìm được sự đăng quang trong một lí thuyết về cái thiêng liêng dựa trên tình cảm. Nhưng, cũng như các lí thuyết mà chúng tôi đã phê phán, lí thuyết của Durkheim về nguồn gốc tập thể của thiêng liêng dựa trên một lập luận không có cơ sở vững chắc: không phải những xúc động hiện tại, được cảm nhận trong các cuộc họp hay các buổi lễ, làm cho các nghi lễ phát sinh hay trường tồn, mà chính là hoạt động nghi thức khơi dậy các xúc động. Không phải ý tưởng tôn giáo sinh ra “từ các môi trường xã hội sôi động và từ chính sự sôi động này” (Durkheim, tr.313), mà chính các môi trường này giả định nó.

Thực ra, các xung năng (pulsion) và các xúc động chẳng lí giải gì cả; chúng luôn luôn là *kết quả*: hoặc của sức mạnh của thể xác, hoặc của sự bất lực của tinh thần. Là hậu quả trong

cả hai trường hợp, chúng không bao giờ là nguyên nhân. Ta chỉ có thể tìm các nguyên nhân trong toàn bộ các cơ quan của một sinh vật, như chỉ khoa sinh học mới biết làm, hay trong trong trí tuệ (intellect), con đường duy nhất dành cho tâm lí học cũng như cho dân tộc học.

VỀ HƯỚNG TRÍ TUỆ

Người Tallensi ở miền Bắc của Gold-Coast²⁴⁷ được chia thành thị tộc theo phụ hệ tuân thủ những cấm đoán tôtem riêng biệt. Họ có chung nét này với các cư dân của Haute-Volta²⁴⁸, và ngay cả với toàn bộ các cư dân của Tây Sudan. Đây không phải chỉ là một sự giống nhau về hình thức: họ có chung với nhau các chủng loại thú vật thường bị cấm nhất trên tất cả vùng đất mênh mông này, cũng như các huyền thoại được nhắc đến để lí giải những cấm đoán.

Các cấm đoán về tôtem của người Tallensi bao gồm chim chóc như hoàng yến (canari), cu đất, gà nhà; loài bò sát, như cá sấu, rắn, rùa (rùa đất và rùa nước); vài loại cá; châu chấu to; vài động vật gặm nhấm: sóc và thỏ rừng; vài động vật nhai lại: dê và cừu; vài động vật ăn thịt như mèo, chó và beo; cuối cùng, những thú vật khác: khỉ, lợn hoang, v.v.:

“Không thể phát hiện điều gì chung cho tất cả các sinh vật trên. Vài con chiếm một vị trí quan trọng trong đời sống kinh tế bản địa, như là nguồn thức ăn, nhưng từ góc nhìn này, hầu hết các thú vật này đều không đáng kể. Nhiều con thú cung cấp món ăn thượng hạng cho những người được quyền ăn chúng; thịt của các con thú khác bị khinh thường. Không người thành niên nào sẵn lòng ăn châu chấu, hoàng yến hay những con rắn nhỏ ăn được, và chỉ có trẻ con mới chịu ăn các thứ đó, vì chúng ăn bất cứ gì mà chúng tìm được. Nhiều thú

vật bị coi là thực sự nguy hiểm hay nguy hiểm trên bình diện ma thuật: chẳng hạn cá sấu, các loại rắn, beo, và tất cả các loài thú dữ. Trái lại, nhiều con thú là hoàn toàn vô hại, về mặt thực tiễn cũng như về mặt ma thuật. Vài con thú có vị trí trong văn hóa dân gian nghèo nàn của người Tallensi, như trường hợp của các con thú rất khác nhau như khỉ, cu đất và mèo... Cũng xin nói lướt qua, các thị tộc dùng mèo làm tôtem hoàn toàn không tỏ ra kính trọng mèo nhà, và các con chó nhà không nhận được một cách đối xử khác nhau từ những người có thể hay có thể ăn chúng.

Như vậy, các con thú tôtem của người Tallensi không tạo thành một nhóm, theo nghĩa động vật học cũng như theo nghĩa hữu ích hay theo nghĩa ma thuật. Tất cả những gì mà ta có thể nói là, nhìn chung, chúng thuộc vào các chủng loại thú hoang hay thú nuôi trong nhà khá thông thường” (Fortes²⁴⁹, tr.141-142).

Như vậy là chúng ta rời xa Malinowski. Nhưng chủ yếu, Fortes đưa ra ánh sáng một vấn đề mà từ thời Boas, người ta đã thoáng thấy phía sau các ảo tưởng do định chế tôtem gợi ra. Để hiểu các tín ngưỡng và các cấm đoán thuộc loại này, không cần phải gán cho chúng một chức năng chung: đó là cách làm đơn giản, cụ thể, dễ truyền đạt dưới hình thức các thói quen đã mắc phải từ thời thơ ấu để làm lộ rõ cấu trúc phức tạp của một xã hội. Bởi vì còn có thể đặt ra một vấn đề chắc là cơ bản: tại sao có hệ thống biểu tượng thú vật? và nhất là, tại sao có hệ thống biểu tượng này, thay vì hệ thống biểu tượng khác, bởi vì người ta đã cho thấy, ít ra một cách

tiêu cực, rằng không thể lí giải sự chọn lựa vài con thú từ một góc nhìn vị lợi?

Trong trường hợp người Tallensi, ta sẽ tiến hành từng bước. Có những con thú cá thể, hay ngay cả, đôi khi có những chủng loại được định vị về địa lí, là đối tượng của các tabu, bởi vì ta gặp chúng bên cạnh các bàn thờ dành cho việc thờ cúng tổ tiên cụ thể. Đó không phải là định chế tôtem, trong nghĩa mà ta quen gán cho từ này. Các “tabu²⁵⁰ về đất” tạo thành một loại biệt trưng gian, ở giữa các con thú hay các chủng loại thiêng liêng và các tôtem: chẳng hạn các động vật bò sát lớn – cá sấu, mãng xà, kì đà ở trên cây hay ở dưới nước – không thể bị giết trong khuôn viên –trong gian phòng có đặt một bàn thờ đất. Chúng là “những kẻ của Đất” trong cùng một nghĩa theo đó con người được gọi là kẻ của làng này hay làng kia, và chúng là biểu tượng của sức mạnh của Đất, có thể là lành hay dữ. Vấn đề đặt ra là tại sao vài con thú sống trên mặt đất đã được chọn, chứ không phải những con thú khác: con mãng xà là đặc biệt thiêng liêng trên lãnh thổ mà một thị tộc được chỉ định đảm nhận việc canh giữ, con cá sấu là đặc biệt thiêng liêng trên lãnh thổ của một thị tộc khác. Hơn nữa, con thú không đơn thuần chỉ là đối tượng cấm đoán: nó là một vị tổ tiên mà sự hủy hoại dường như tương đương với tội giết người. Không phải người Tallensi tin ở thuyết đầu thai (métempsychose), nhưng bởi vì tổ tiên, các hậu duệ của họ và các con thú sống ở một nơi cố định, đều có chung với nhau một quan hệ lãnh thổ: “các tổ tiên... hiện diện về tâm linh trong đời sống xã hội của con cháu, cũng giống

như các con thú thiêng liêng hiện diện trong các ao thiêng liêng hay ở một nơi mà nhóm tự đồng nhất với” (tr.143).

Như vậy, ta có thể so sánh xã hội Tallensi với một tấm vải, mà sợi ngang và sợi dọc tương ứng với các địa phương và dòng họ. Dù đan xen chặt vào nhau, hai yếu tố này vẫn tạo thành những thực tại riêng biệt, được các sự trừng phạt và các biểu tượng nghi thức đặc biệt đi kèm, trong khung cảnh chung do sự thờ cúng tổ tiên tạo ra. Người Tallensi biết rằng một cá nhân, với tư cách là con người xã hội, kiêm nhiệm nhiều vai trò, và mỗi vai trò tương ứng với một khía cạnh, hay một chức năng, của xã hội, và những vấn đề định hướng và tuyển chọn liên tục được đặt ra cho nó: “Cũng như tất cả các biểu tượng nghi thức khác, các biểu tượng tôtem là các mốc tư tưởng hệ mà cá nhân dùng để tự hướng dẫn” (tr.144). Như là thành viên của một thị tộc mở rộng, một người tùy thuộc vào nhiều tổ tiên chung và xa xưa, được những con thú thiêng liêng làm biểu tượng; như là thành viên của một dòng họ, anh ta tùy thuộc vào những tổ tiên gần hơn, được các tôtem làm biểu tượng; cuối cùng, như là cá nhân, anh ta phụ thuộc vào những tổ tiên đặc biệt, và họ tiết lộ cho anh ta biết thân phận cá nhân của anh ta, và có thể xuất hiện trước anh ta qua sự trung gian của một gia súc, hay của một con thú săn nào đó:

“Nhưng đâu là chủ đề tâm lí chung cho tất cả các hình thức của hệ thống biểu tượng thú vật này? Đối với người Tallensi, con người và tổ tiên của con người dẫn thân vào một cuộc tranh đấu không bao giờ chấm dứt. Nhờ vào các con vật hiến tế, con người tìm cách ép buộc các tổ tiên hay tranh thủ được họ. Nhưng sự cư xử của tổ tiên là khó đoán trước. Họ có thể

làm hại; và họ có thể bắt con người phải quan tâm đến họ bằng cách đột ngột đe dọa sự an toàn hằng ngày của con người, hơn là bằng một sự bảo vệ nhân từ. Chính do một sự can thiệp hung hăng vào các công việc của con người mà họ duy trì trật tự xã hội. Dù làm bất cứ điều gì, con người không bao giờ có thể điều khiển tổ tiên. Như các con thú ở sông hay ở rừng, tổ tiên hay quậy phá, lừa phỉnh, hiện diện khắp nơi, cách cư xử của họ là bất ngờ và hung hăng. Quan hệ giữa con người và thú vật, đúng như ta quan sát trong trải nghiệm, cung cấp một biểu tượng thích hợp của quan hệ giữa con người và tổ tiên, trên bình diện nhân quả thần bí (tr.145).

Trong sự so sánh này, Fortes tìm được lí giải về địa vị ưu việt dành cho các con thú ăn thịt: các con thú mà người Tallensi tập hợp dưới thuật ngữ “có móng vuốt”, tồn tại và tự vệ bằng cách tấn công các con thú khác, thậm chí đôi khi tấn công con người: “liên hệ biểu tượng của chúng với sự hung hăng tiềm tàng của tổ tiên là hiển nhiên”. Do sinh lực của chúng, các con thú này cũng là một biểu tượng thích hợp của sự bất tử. Sự kiện hệ thống biểu tượng này luôn thuộc một loại hình duy nhất, tức là loại hình thú vật, phát xuất từ tính chất cơ bản của hệ thống quy tắc (code) xã hội và đạo đức này, được tục thờ cúng tổ tiên lập ra; ta có thể lí giải việc dùng những biểu tượng thú vật khác nhau bởi sự kiện hệ thống quy tắc này gồm những khía cạnh riêng biệt.

Trong nghiên cứu của ông về định chế tôtem ở Polynesia, Firth đã hướng về loại hình lí giải này:

“Các chủng loại tự nhiên, được biểu thị trong định chế tôtem ở Polynesia, thông thường nhất là những con thú sống trên đất hay trong biển; mặc dù chúng có mặt nếu gặp dịp thuận lợi, các thực vật không bao giờ chiếm một vị trí ưu việt. Theo tôi dường như sự ưa chuộng các thú vật được lí giải bởi tín ngưỡng cho rằng cư xử của tôtem cho ta thông tin về các hành động hay các ý định của thần thánh. Vì các thực vật là bất động, chúng ít được quan tâm từ điểm này. Người ta có phần ưu đãi các chủng loại có khả năng di chuyển, có khả năng hoạt động đa dạng; bởi vì chúng cũng thường có những tính chất làm người ta chú ý như hình thức, màu sắc, sự dữ tợn và tiếng kêu đặc biệt, các tính chất này thường ở trong số những phương tiện mà các nhân vật siêu nhiên dùng để xuất hiện (Firth, [1], tr.393).”

Các diễn giải của Firth và của Fortes thỏa đáng hơn nhiều so với các diễn giải của những tác giả cổ điển bảo vệ định chế tôtem, hay của những tác giả đầu tiên chống lại nó như Goldenweiser, bởi vì chúng thoát khỏi hai trở lực nguy hiểm do việc nhờ đến sự tùy tiện hoặc sự hiển nhiên giả tạo gây ra. Rõ ràng trong các hệ thống gọi là tôtem, các chủng loại tự nhiên không cung cấp những cách đặt tên nào đó, cho các đơn vị xã hội đã có thể tự chỉ định giống như thế bằng cách khác; và cũng không kém rõ ràng, khi chấp nhận một tên thú vật hay thực vật, một đơn vị xã hội không mặc nhiên khẳng định rằng giữa nó và con thú có một sự tương đồng về thực thể: rằng nó phát xuất từ con thú (hay từ thực vật), rằng nó tham gia vào bản chất của con thú, hay rằng nó tự nuôi sống bằng con thú... Sự kết nối không phải là tùy tiện; nhưng đó

cũng không phải là một quan hệ tiếp giáp. Tuy nhiên, như Firth và Fortes đã thoáng thấy, nó được đặt trên sự nhận thấy một sự giống nhau. Còn phải biết sự giống nhau đó là ở đâu và nó được nắm bắt trên bình diện nào. Phải chăng ta có thể nói, như các tác giả vừa dẫn, rằng nó thuộc trình tự thể xác hay tinh thần, và như thế chuyển chủ nghĩa duy nghiệm của Malinowski, từ bình diện thể xác và tình cảm, sang bình diện tri giác và phán đoán?

Trước hết, có lẽ ta nên ghi nhận rằng diễn giải chỉ có thể được quan niệm trong trường hợp các xã hội vừa cắt đứt hệ liệt tôtem với hệ liệt các đời, vừa thừa nhận chúng có tầm quan trọng ngang nhau: một hệ liệt có thể gọi lên hệ liệt khác, bởi vì chúng không gắn liền với nhau. Nhưng, ở Úc, hai hệ liệt lẫn lộn với nhau, và sự giống nhau do trực giác nhận thấy, được Fortes và Firth nhắc đến, có lẽ không thể quan niệm nhờ chính sự tiếp giáp này.

Trong nhiều bộ tộc ở Bắc Mĩ hay Nam Mĩ, không một sự giống nhau nào được mặc nhiên hay minh nhiên (explicitement) chấp nhận như là có thật; sự kết nối giữa tổ tiên và thú vật là ngoại tại và có tính lịch sử: tổ tiên và thú vật biết nhau, gặp nhau, chạm trán với nhau, hay liên kết với nhau. Đó là điều mà nhiều huyền thoại của châu Phi và ngay cả của người Tallensi cũng đã nhắc đến. Tất cả các sự kiện này thúc đẩy việc tìm kiếm sự kết nối trên một bình diện tổng quát hơn nhiều, và các tác giả mà chúng tôi bàn đến có lẽ không chống đối nhau ở đó, bởi vì sự kết nối mà bản thân họ gọi ra chỉ là do suy diễn.

Thứ đến, giả thuyết trên có một lãnh trường áp dụng rất hạn chế. Firth chấp nhận nó cho vùng Polynesia, do sự ưa chuộng mà người ta nhận thấy ở đây đối với các tôtem thú vật: và Fortes thừa nhận rằng nó chủ yếu có giá trị đối với vài con thú “có móng vuốt”. Ta có thể làm gì từ các con thú khác, và ta sẽ làm gì từ các thực vật, ở những nơi mà chúng giữ một vị trí quan trọng hơn? Cuối cùng, ta sẽ làm gì từ các hiện tượng hay các đồ vật được chế tạo, mà tất cả có thể dùng làm tôtem, và đóng một vai trò không nên coi thường, thậm chí đôi khi chính yếu, trong vài hình thức của định chế tôtem ở Úc hay nơi người Mĩ-Ấn?

Nói khác đi, sự diễn giải của Firth và của Fortes hẹp do hai lẽ. Trước hết, nó bị giới hạn vào các văn hóa có tục thờ cúng tổ tiên rất phát triển, cũng như có một cấu trúc xã hội thuộc loại hình tôtem; và tiếp theo, trong số các văn hóa đó, nó bị giới hạn vào các hình thức tôtem chủ yếu là thú vật, hay thậm chí giới hạn vào vài loại hình thú vật. Thế mà, – về điểm này, chúng tôi đồng ý với Radcliffe-Brown – ta sẽ không giải quyết được vấn đề gọi là tôtem bằng cách tưởng tượng một giải pháp với không gian áp dụng giới hạn, rồi bằng cách thao túng các trường hợp đối nghịch cho đến khi các sự kiện chịu khuất phục, nhưng bằng cách đạt ngay đến một mức độ đủ tổng quát để cho tất cả các trường hợp được quan sát có thể hiện diện ở đó như là những phương thức đặc thù.

Cuối cùng và quan trọng nhất, lí thuyết tâm lí của Fortes dựa trên một phân tích không trọn vẹn. Từ một cách nhìn nào đó, thú vật có thể, nói chung, được so sánh với tổ tiên. Nhưng điều kiện này không cần thiết và không đủ. Nếu chúng tôi

được phép dùng cách nói này: *không phải các sự giống nhau, mà là các sự khác nhau mới giống nhau*. Chúng tôi muốn nói rằng trước hết không có những thú vật giống nhau giữa chúng với nhau (bởi vì chúng đều có cùng cách hành động súc vật) và không có những tổ tiên giống nhau (bởi vì họ cùng có cách ứng xử của tổ tiên), cuối cùng, không có một sự giống nhau toàn bộ giữa hai nhóm, nhưng, một bên là những thú vật khác nhau (bởi vì chúng tùy thuộc những chủng loại riêng biệt, mà mỗi loại có hình dáng và cách sống riêng), và bên kia là những người – có tổ tiên tạo thành một trường hợp đặc biệt – khác biệt giữa họ với nhau (bởi vì họ được chia thành những mảng (segment) của xã hội, và mỗi mảng chiếm một vị trí đặc biệt trong cấu trúc xã hội). Sự giống nhau, mà các biểu trưng gọi là tôtem giả định, là *giữa hai hệ thống các khác biệt này*. Firth và Fortes đã thực hiện một tiến bộ lớn khi họ chuyển từ quan điểm của sự hữu ích chủ quan sang quan điểm của sự tương tự (analogie) khách quan. Nhưng, một khi đã đạt được sự tiến bộ này, còn phải làm tiếp sự chuyển từ tương tự ngoại tại sang tương đồng (homologie) nội tại.

*

* *

Ý tưởng về một sự giống nhau được nhận thấy một cách khách quan giữa con người và tôtem đã đặt ra một vấn đề trong trường hợp người Azandé²⁵¹. Trong số các tôtem của tộc người này có những con vật tưởng tượng: rắn có mào, rắn cầu vồng trên trời, beo nước, thú-sấm (Evans- Pritchard²⁵² [1], tr.108). Nhưng, ngay cả nơi người Nuer²⁵³, mà tất cả các

tôtem đều tương ứng với các sinh vật hay đồ vật có thực, phải thừa nhận rằng danh sách tạo thành một lô rất kì quái: sư tử, linh dương (cobe onctueux), kì đà, cá sấu, nhiều loài rắn, rùa, đà điểu, cò, chim *durra*, nhiều loại cây, cây cói giấy, bí đao, nhiều loài cá, ong, kiến lửa, sông và suối, gia súc có màu da khác nhau, thú chỉ có một hòn dái, da thú, kéo gỗ, dây thừng, nhiều bộ phận của thân thú vật, cuối cùng nhiều thứ bệnh. Khi xem xét các tôtem này như là một tổng thể, "... ta có thể nói rằng không có nhân tố hữu ích rõ ràng nào chủ trì sự chọn lựa chúng. Các loài thú có vú, chim, cá, thực vật, và đồ vật, hữu ích nhất cho người Nuer, không ở trong số các tôtem của họ. Như vậy, các quan sát về định chế tôtem của người Nuer không xác nhận luận điểm của những người thấy trong định chế tôtem, chủ yếu hay duy nhất, sự thể hiện nghi thức của các lợi ích thấy qua trải nghiệm" (Evans-Pritchard [3], tr.80).

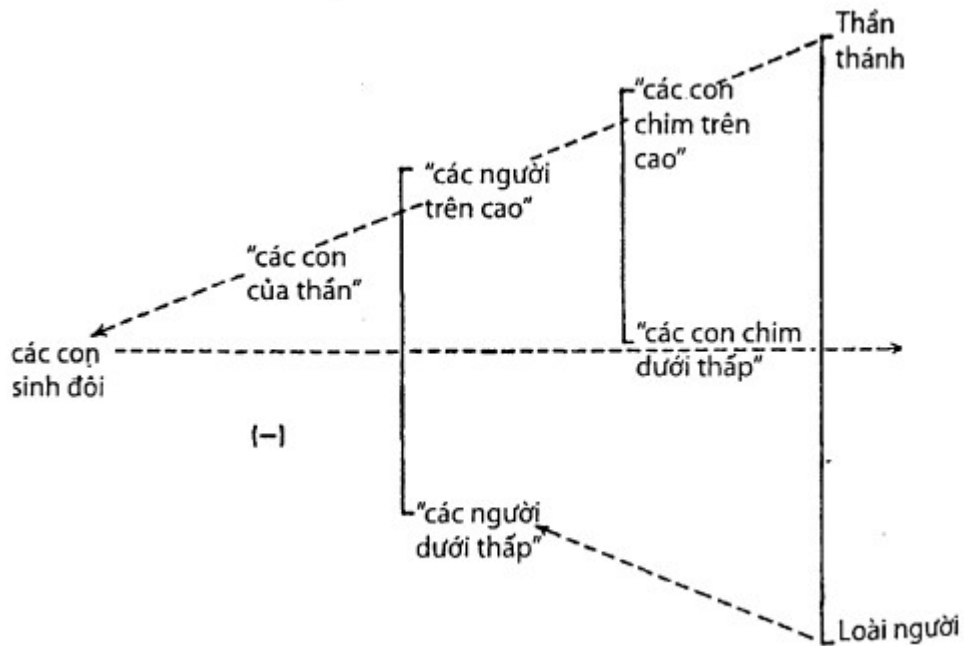
Luận cứ rõ ràng nhằm chống lại Radcliffe-Brown, và Evans-Pritchard nhắc lại rằng nó đã được Durkheim đưa ra khi bàn đến các lí thuyết tương tự. Điều sau đây có thể áp dụng cho diễn giải của Firth và Fortes:

"Nhìn chung, các tôtem của người Nuer cũng không phải là các sinh vật mà ta có thể chờ được gặp, do chúng có vài đặc điểm nổi bật, nên lôi cuốn được sự quan tâm. Hoàn toàn trái lại, các sinh vật đã gợi hứng cho trí tưởng tượng huyền thoại-thi ca (mythopoétique) của người Nuer, và giữ vị trí thứ nhất trong các truyện cổ của họ, không hiện ra như là tôtem, hoặc rất hiếm khi hiện ra và hiện ra một cách ít có ý nghĩa (sđd, tr.80).

Như vậy, tác giả của chúng ta từ chối trả lời câu hỏi – luôn được gặp, và như là ý tưởng *trung tâm* (leit-motiv), từ phần đầu của tiểu luận này của chúng tôi – là tại sao thú có vú, chim, nhiều loài bò sát và nhiều loài cây, đã trở thành những biểu tượng cho các quan hệ giữa sức mạnh của thần linh và các dòng họ. Tối đa ông ta nhận thấy rằng những tín ngưỡng phân tán có thể chuẩn bị cho vài sinh vật đảm nhiệm chức năng này: chim chóc bay, và như thế có điều kiện tốt hơn để giao tiếp với thần linh tối cao ở trên trời. Luận cứ này không được áp dụng cho các loài rắn, mặc dù theo cách của chúng, chúng cũng là những thể hiện của thần linh. Cây cối, hiếm hoi trong thảo nguyên nhiệt đới, được xem như là những ân huệ của thần linh, do chúng cho bóng mát; sông suối cũng có quan hệ với thủy thần, về các con thú có một dải và các con thú có bộ lông đẹp, người ta tin rằng chúng là dấu hiệu rõ ràng về một hoạt động vô cùng mạnh mẽ của thần linh.

Trừ phi quay lại với một chủ nghĩa kinh nghiệm và một chủ nghĩa tự nhiên mà Evans–Pritchard có lí khi chối bỏ, phải công nhận rằng các nhận xét này của dân bản địa là ít có tầm quan trọng. Bởi vì, nếu ta loại bỏ khả năng nước được xem như là đối tượng của các thái độ nghi thức do chức năng sinh học và kinh tế của nó, quan hệ được giả định của nó với thủy thần bị giản quy vào một cách thể hiện, thuần bằng lời nói, giá trị tâm linh mà người ta gán cho nó, đó hoàn toàn không phải là lí giải. Cũng in hệt như thế đối với các trường hợp khác. Trái lại, Evans–Pritchard đã biết đẩy xuống chiều sâu vài phân tích cho phép ông ta tháo gỡ, nếu ta có thể nói như thế, từng mỗi một,

các mối quan hệ kết hợp, trong tư duy của người Nuer, vài loại hình con người với vài loại hình thú vật.



Sơ đồ 1

Để định nghĩa những người sinh đôi, người Nuer dùng những cách nói, mới đầu, dường như mâu thuẫn. Một mặt, họ nói rằng những người sinh đôi là “một người” (*ran*); mặt khác, họ khẳng định rằng những người sinh đôi không phải là “những người” (*ran*), mà là “những con chim” (*dit*). Để diễn giải đúng các cách nói này, cần phải xét, theo từng giai đoạn một, cách lí luận mà chúng bao hàm. Là thể hiện của các sức mạnh thần linh, những người sinh đôi trước hết là những “đứa con của thần linh” (*gal kwoth*) và – vì trời là nơi thần linh cư trú – ta có thể cho rằng chúng cũng là “những người ở trên cao” (*ran nhial*). Về mặt này, chúng đối lập với những người thường là những “người ở dưới thấp” (*ran piny*). Bởi vì các con

chim ở “trên cao”, nên những người sinh đôi được xem như là chim chóc. Tuy nhiên, các người sinh đôi vẫn là những con người: vừa ở “trên cao”, họ vừa tương đối ở “dưới thấp”. Nhưng ta có thể áp dụng cùng sự phân biệt cho chim chóc, bởi vì vài loài chim bay thấp và bay kém hơn các loài chim khác: do đó, theo cách của chúng, và dù, nhìn chung, chúng vẫn ở “trên cao”, chim chóc cũng có thể được phân chia theo cao và thấp. Như vậy, ta hiểu rằng tại sao những người sinh đôi được gọi bằng tên của các loài chim “đất”: gà sao (pintade), gà gô (francolin), v.v.

Quan hệ, đề ra trên đây giữa các cặp sinh đôi và chim chóc, không được lí giải bởi nguyên tắc “tham gia” (principe de participation)²⁵⁴ theo kiểu Lévy-Bruhl cũng như bởi các nhận xét dựa vào lợi ích như Malinowski đã đưa ra hay bởi trực giác về một sự giống nhau đáng kể, được Firth và Fortes chấp nhận. Chúng ta đứng trước một loạt những kết nối logic gắn bó các quan hệ tinh thần với nhau. Các cặp sinh đôi “là các con chim”, không phải vì họ bị lẫn lộn với chúng hay vì họ giống chúng, mà vì các cặp sinh đôi, so với người khác, giống như những “người trên cao” so với những “người bên dưới”; và, so với chim chóc, giống như những “con chim bên dưới” so với những “con chim trên cao”. Như vậy, họ chiếm một vị trí trung gian giữa thần linh tối cao và con người.

Mặc dù không được Evans-Pritchard trình bày rõ ràng, lối lí luận này dẫn ông đến một kết luận quan trọng. Bởi vì loại suy diễn này không những được áp dụng cho các quan hệ đặc biệt mà người Nuer thiết lập giữa các cặp sinh đôi và chim chóc

(hơn nữa, song hành với các quan hệ mà người Kwakiult ở British Columbia²⁵⁵ quan niệm giữa các cặp sinh đôi và cá hồi mật thiết đến mức chỉ sự gần gũi này thôi cũng đủ để gợi ý rằng, trong cả hai trường hợp, cách tiếp cận được xây dựng trên một nguyên tắc tổng quát hơn) mà con được áp dụng cho cả mọi quan hệ vốn được chấp nhận giữa các nhóm người và các chủng loại thú vật. Như chính Evans-Pritchard đã nói, quan hệ này là thuộc trình tự ẩn dụ (sđd, tr.90: *ẩn dụ thơ*). Người Nuer nói về các chủng loại tự nhiên, do sự tương tự với các mảng xã hội của chính họ như là các dòng họ, và quan hệ giữa một dòng họ và một chủng loại totem được quan niệm theo mô hình của cái mà họ gọi là *buth*: quan hệ giữa các dòng họ bàng hệ²⁵⁶ (*lignée collatérale*) phát xuất từ cùng một ông tổ chung. Như vậy, thế giới thú vật được tư duy bằng các từ ngữ của thế giới xã hội. Có cộng đồng (*cieng*) thú vật ăn thịt – sư tử, beo, linh cẩu (*hyène*), chó rừng (*chacal*), chó hoang và chó nhà – bao gồm, như là một trong các dòng họ của nó (*thok dwiel*), các con chồn đền (*mangouste*) chia thành nhiều chi phái: các thú chồn đền, các thú nhỏ thuộc họ mèo (*Felidae*), v.v. Các loài thú ăn cỏ tạo thành một tập thể hay một chủng loại (*bab*), bao gồm tất cả các loài thú thuộc họ bò (*bovidae*): linh dương (*antilope*), linh dương nhỏ (*gazelle*), trâu và bò; thỏ rừng, cừu, dê, v.v. “Dân không chân” tập hợp các loài rắn, và “dân suối sông” tập hợp các loài thú sống ở các dòng nước và đầm lầy: cá sấu, kì đà *varanus* (*lézard monitor*), mọi loài cá, chim sống trên nước và các loài chim bắt cá, cũng như các người dân bản địa Anuak²⁵⁷ và Balak Dinka vì họ không nuôi gia súc và sống bằng nghề đánh cá và làm vườn

ven bờ. Chim chóc tạo thành một cộng đồng lớn chia thành nhiều dòng họ: “con của thần linh”, “cháu của các con thần linh”, và “con trai hay con gái của các nhà quý tộc” (sđd, tr.90).

Những cách phân loại có tính lí thuyết này là cơ sở của các biểu trưng tôtem:

“Do đó, ta không thể tìm quan hệ tôtem trong chính bản chất của tôtem, mà trong các liên kết mà nó gợi ra cho tinh thần” (sđd, tr.82).

Gần đây, Evans–Pritchard đã viết lại câu đó một cách chính xác như sau:

“Trên các sinh vật đã được phóng lên những khái niệm và những tình cảm mà nguồn gốc là ở nơi khác, chứ không phải ở trong chúng” (Evans– Pritchard [4], tr.19).

Dù các ý kiến này là phong phú, tuy nhiên chúng khiến ta dè dặt về hai điểm. Thứ nhất, phân tích lí thuyết bản địa về sự sinh đôi là quá lệ thuộc vào thần học của riêng người Nuer:

“Cách nói [*xem các cặp song sinh như là chim chóc*] không biểu thị một quan hệ cặp đôi (dyadique) giữa các người sinh đôi và chim chóc, mà biểu thị một quan hệ bộ ba (triadique) giữa các người sinh đôi, chim chóc và thần linh. Chính do thần linh mà các người sinh đôi và chim chóc có một tính chất chung... (Evans–Pritchard [3], tr.132).

Tuy nhiên, sự tin vào một vị thần tối cao không cần thiết cho việc thiết lập các quan hệ thuộc loại hình này, bởi vì chính chúng tôi đã chứng tỏ được là chúng hiện diện rõ ràng trong những xã hội ít có tính thần học hơn xã hội Nuer rất

nhiều²⁵⁸. Như vậy, khi trình bày theo kiểu đó diễn giải của mình, Evans–Pritchard có nguy cơ hạn hẹp nó: như Firth và Fortes (dù ở mức độ thấp hơn), ông ta trình bày một diễn giải tổng quát trong ngôn ngữ của một xã hội đặc thù, và do đó ông ta giới hạn tầm quan trọng của nó.

Thứ đến, Evans–Pritchard dường như đã không ước tính được tầm quan trọng của cuộc cách mạng được Radcliffe–Brown hoàn thành trong lí thuyết thứ hai của ông ta về định chế tôtem²⁵⁹, vài năm trước khi Evans–Pritchard công bố cuốn *Nuer Religion* [Tôn giáo của người Nuer]. Lí thuyết này khác xa lí thuyết thứ nhất, đến mức các nhà dân tộc học Anh nói chung đều không thấy được điều đó. Theo cách nhìn của chúng tôi, nó không chỉ thanh toán vấn đề tôtem: nó còn cập nhật vấn đề thực sự, được đặt ra ở một mức độ khác và bằng một ngôn ngữ khác, và trước đây còn chưa được nhận ra một cách rõ ràng, dù sự hiện diện của nó có thể, rất cuộc, hiện ra như là nguyên nhân sâu sắc của các rối loạn quá mức mà vấn đề tôtem đã gây ra trong tư duy dân tộc học. Thực có phần khó tin khi nhiều bộ óc lớn đã tốn quá nhiều công sức mà không có lí do hợp lí, cho dù trạng thái hiểu biết, và những thành kiến dai dẳng, đã ngăn cản họ ý thức được điều đó, hay chỉ hé cho họ thấy nó dưới một bề ngoài bị lệch lạc. Vậy thì, bây giờ, chúng ta cần phải hướng sự quan tâm về chính lí thuyết thứ hai này của Radcliffe–Brown.

*

* *

Không được chính tác giả nhấn mạnh đến sự mới lạ của nó, lí thuyết này xuất hiện hai mươi hai năm sau lí thuyết thứ nhất, trong cuốn *Huxley Memorial Lecture for 1951* (Bài giảng để kỉ niệm Huxley cho năm 1951), và được đặt tên là “Phương pháp so sánh trong nhân học xã hội”. Thực ra, Radcliffe-Brown xem lí thuyết này như là một ví dụ của phương pháp so sánh được ông cho là phương pháp duy nhất có thể cho phép nhân học đưa ra những “đề nghị tổng quát”. Lí thuyết thứ nhất cũng đã được dẫn nhập với cùng một cách như thế (xem trên đây, tr.85–86). Vậy thì, từ lí thuyết này sang lí thuyết kia, có một sự liên tục trên bình diện phương pháp luận. Nhưng sự giống nhau dừng lại ở đó.

Các bộ tộc Úc ở vùng sông Darling, thuộc bang New South Wales, được chia thành hai “nửa” ngoại hôn và mẫu hệ, được gọi theo thứ tự chim Ưng (Eaglehawk) và Quạ (Crow), về một cách tổ chức xã hội như thế, ta có thể tìm cách đưa ra một lí giải dựa vào lịch sử: chẳng hạn, hai cư dân thù địch với nhau, một ngày kia, có thể quyết định sống hòa bình với nhau, và, để bảo đảm hòa bình tốt hơn, họ có thể thỏa thuận rằng từ nay, người nhóm này lấy vợ ở nhóm kia và ngược lại. Vì chúng ta không biết gì cả về quá khứ của hai bộ tộc nói trên, lối lí giải này nhất thiết trở thành không có cơ sở và có tính phỏng đoán.

Vậy thì chúng ta nên tìm xem phải chăng ở nơi khác cũng có những định chế tương tự. Người Haida, sống ở các đảo nữ hoàng Charlotte, thuộc British Columbia²⁶⁰, được chia thành hai “nửa” mẫu hệ ngoại hôn, được gọi theo thứ tự là Chim cắt

(*Eagle*) và Quạ (*Raven*). Một huyền thoại Haida kể rằng thoát kì thủy, chim cất là chúa tể của tất cả nước trong thế giới, mà nó đựng trong một cái thúng kín mít. Con quạ ăn cắp cái thúng, nhưng trong khi nó bay qua trên các đảo, nước bị đổ ra trên mặt đất: do đó các hồ và các sông được tạo ra; từ đó trở đi, chim chóc đến uống nước của các sông hồ này, và cá hồi đến sinh sôi nảy nở, tạo thành thức ăn chính của con người.

Như vậy, chim chóc có tên được dùng để gọi các “nửa” này ở Úc và ở Mỹ thuộc những chủng loại rất gần nhau, và đối xứng với nhau. Thế mà, ở Úc có một huyền thoại rất giống với huyền thoại mà ta vừa tóm tắt: ngày xưa, chim ưng chứa nước trong một cái giếng bị bịt kín bởi một tảng đá lớn mà nó nâng lên khi nào nó muốn uống nước. Con quạ tình cờ thấy được xảo thuật đó và, vì muốn uống nước, nó cũng nâng tảng đá lên, lại còn gãi đầu đầy chấy khiến chúng rơi xuống giếng, và quên đậy giếng lại. Tất cả nước giếng bị chảy ra, tạo nên hệ thống ao, hồ, sông ngòi của Đông Úc, và các con chấy của quạ biến thành cá mà ngày nay dân bản địa ăn. Trong tinh thần tái xây dựng lịch sử, phải chăng nên tưởng tượng ra những quan hệ xa xưa giữa Úc và châu Mỹ, để lí giải các sự tương tự này?

Nếu tái xây dựng lịch sử như thế, có lẽ ta quên rằng các “nửa” ngoại hôn ở Úc – theo mẫu hệ cũng như theo phụ hệ – thường mang tên của chim chóc và, quên rằng, do đó, chính ngay ở Úc, các bộ tộc ở vùng sông Darling²⁶¹ chỉ làm một việc là minh họa một tình trạng chung. Ta tìm thấy con vẹt (cacatoès) trắng đối lập lại con quạ khoang ở Tây Úc, con vẹt trắng đối lập lại con vẹt đen ở bang Victoria. Các chim tôtem

cũng rất phổ biến ở Melanesia; các “nửa” của vài bộ tộc ở New-Ireland²⁶² cũng được gọi, theo thứ tự, bằng tên của chim cắt biển và chim bồ cắt đánh cá. Nếu tổng quát hóa hơn nữa, ta đưa đến gần với các sự kiện trên đây, các sự kiện liên quan đến định chế tôtem giới tính (chứ không phải định chế tôtem với các “nửa” nữa), định chế này cũng được biểu thị bởi chim chóc hay các con thú tương tự: ở Đông Úc, con dơi là tôtem cho nam giới, con cú là tôtem cho nữ giới; ở miền bắc của bang South New-Wales, các chức năng này, theo thứ tự, được dành cho dơi và chim sẻ leo (*Climacleris sp.*). Sau hết, có khi hệ thống nhị nguyên Úc được thể hiện trên bình diện thế hệ, tức là một người được đặt vào cùng loại biệt (catégorie) với ông nội và với cháu nội của anh ta, trong khi cha và con trai anh ta được đặt vào loại biệt đối lập. Thông thường nhất, các “nửa” này do các thế hệ xen kẽ (alterné) tạo ra, không có tên gọi. Nhưng, nếu có tên, chúng có thể mang tên của chim chóc: do đó, ở Tây Úc, có khi chúng được gọi là chim bó cá và chim ăn ong (guêpier) hay còn gọi là chim đỏ và chim đen:

“Vậy thì, câu hỏi mà chúng tôi đã đặt ra lúc đầu (tại sao dùng tên các loài chim này?) cần được mở rộng ra. Ngoài các “nửa” ngoại hôn, các loại hình phân chia nhị nguyên khác được biểu thị bởi sự quy chiếu vào một cặp chim. Hơn nữa, không phải lúc nào cũng dùng tên chim. Ở Úc, các “nửa” cũng có thể kết hợp với các cặp thú vật: hai loài kanguru ở một vùng, hai loài ong ở một vùng khác. Ở California, một “nửa” được kết hợp với chó sói coyote, “nửa” kia với mèo hoang” (Radcliffe-Brown [4], tr.113).

Phương pháp so sánh chính xác bao gồm việc sáp nhập một hiện tượng đặc thù vào trong một tổng thể, mà tiến độ so sánh khiến cho càng ngày càng tổng quát. Cuối cùng, ta phải đương đầu với vấn đề sau đây: làm sao lí giải rằng các nhóm xã hội, hay các mảng xã hội, được phân biệt với nhau bởi sự kết hợp của mỗi nhóm hay mảng với một chủng loại tự nhiên đặc thù? Đây chính là vấn đề của định chế tôtem, và nó bao gồm hai vấn đề khác: mỗi xã hội quan niệm thế nào mối quan hệ giữa con người và các chủng loại tự nhiên khác (đây là vấn đề nằm ngoài định chế tôtem, như ví dụ về người Andaman chứng tỏ); và, mặt khác, làm sao những nhóm xã hội lại được xác định nhờ các biểu hiệu (emblème), biểu tượng, hay các đồ vật có tính biểu hiệu hay biểu tượng? Vấn đề thứ hai cũng vượt ra khỏi các khuôn khổ của định chế tôtem, bởi vì, từ quan điểm này, cùng một vai trò có thể, tùy theo loại hình cộng đồng được xét đến, được giao cho một cây cờ, một huy chương (blason), một vị thánh, hay một chủng loại thú vật.

Cho đến nay, phê phán của Radcliffe-Brown đổi mới phê phán mà ông ta đã đưa ra vào năm 1929; phê phán này hoàn toàn phù hợp, như chúng ta đã thấy, với phê phán của Boas (xem trên đây, tr.15 và 85). Nhưng bài diễn thuyết năm 1951 có sự cách tân khi tuyên bố rằng phê phán này không đủ, bởi vì còn có một vấn đề chưa được giải quyết. Thậm chí còn giả định rằng ta có thể đưa ra một lí giải thỏa đáng về sự ưa chuộng “có tính tôtem” đối với các chủng loại thú vật, còn phải hiểu tại sao chủng loại này được chọn chứ không phải là một chủng loại khác:

“Do nguyên tắc nào mà những cặp như chim ưng và quạ khoang, chim ó và quạ, chó sói coyote và mèo hoang, được chọn để biểu thị các “nửa” của một tổ chức nhị nguyên? Câu hỏi không phải do một sự tò mò phù phiếm gợi ra. Nếu hiểu được nguyên tắc, có lẽ chúng ta có thể biết, từ bên trong, làm sao chính bản thân người bản địa hình dung cách tổ chức nhị nguyên tùy theo cấu trúc xã hội của họ. Nói cách khác, thay vì tự hỏi: tại sao dùng tất cả các chim chóc này? chúng ta có thể tự hỏi: tại sao, đặc biệt hơn, lại dùng chim ưng và quạ khoang, và tất cả các cặp khác?” (sđd, tr.114).

Phương pháp tiến hành có tính quyết định. Nó kéo theo sự phục hồi nội dung vào trong hình thức, và như vậy mở ra con đường đi vào một phân tích cấu trúc thực sự, cách xa cả chủ nghĩa hình thức lẫn chủ nghĩa chức năng. Bởi vì chính đúng là một phân tích cấu trúc mà Radcliffe- Brown tiến hành, một mặt khi ông củng cố các định chế với các biểu trưng, và mặt kia khi ông diễn giải cùng lúc tất cả các dị bản của cùng một huyền thoại.

Huyền thoại này, được biết trong nhiều vùng ở Úc, dàn cảnh hai nhân vật chính, mà các xung đột là chủ đề chính của câu chuyện. Một dị bản của Tây Úc liên quan đến Chim Ưng và Quạ Khoang, con đầu là cậu của con thứ hai và cũng là bố vợ tiềm năng của anh ta, do tục ưu tiên kết hôn với con gái của anh hay em trai của mẹ (cậu). Bố vợ, thực sự hay tiềm năng, có quyền đòi hỏi người con rể vừa là cháu gọi ông ta bằng cậu ruột những quà tặng bằng thức ăn, và Chim Ưng ra lệnh cho Quạ Khoang đem đến cho ông ta một con kanguru wallaby. Sau một cuộc săn thành công, Quạ Khoang không chống nổi

sự căm dỗ: anh ta ăn con thú săn được, và giả vờ không săn được gì. Nhưng người cậu không tin lời anh ta, và hỏi tại sao bụng anh ta căng tròn: Quạ Khoang trả lời rằng, để cho đỡ đói, anh ta ăn rất nhiều gôm keo gai (gomme d'acacia), vẫn không tin, Chim Ưng cù đưa cháu cho đến khi anh ta mửa thịt thú ra. Để trừng phạt, ông ta ném đĩa cháu phạm tội vào lửa cho đến khi đôi mắt của nó đỏ rực và lông của nó hóa đen, trong khi sự đau đớn khiến Quạ Khoang phải kêu thành tiếng, từ đó tiếng kêu của nó rất đặc biệt. Chim ưng ra lệnh cấm Quạ Khoang săn thú cho chính nó, và nó sẽ bị dồn vào cảnh phải ăn cắp thú săn. Từ đó, mọi chuyện trở thành như thế.

Radcliffe-Brown nói tiếp: ta không thể hiểu huyền thoại này nếu không dựa vào bối cảnh dân tộc chí. Người Úc bản địa tự xem mình như là “kẻ ăn thịt”; chim ưng và quạ khoang là hai loài chim ăn thịt, nên là hai kẻ cạnh tranh chính của họ. Khi người bản địa săn bằng cách đốt cháy các bụi rậm, chim ưng xuất hiện rất nhanh, để tranh với họ các con thú chạy trốn lửa: chúng cũng là những kẻ đi săn. Đâu không xa những đồng cỏ, quạ khoang chờ dịp cướp bữa tiệc ngon.

Các huyền thoại thuộc loại hình này có thể được so sánh với các huyền thoại khác, có cấu trúc tương tự, dù chúng dàn cảnh những con thú khác. Chẳng hạn, dân bản địa sống ở ranh giới của Nam Úc và của bang Victoria kể rằng con kanguru và con wombat (giống kanguru, nhưng nhỏ hơn), hai loại thú săn chính của họ, ngày xưa là bạn của nhau. Một ngày kia, wombat bắt đầu xây cho mình một “ngôi nhà” (loài thú này sống dưới đất), con kanguru chế nhạo và la mắng nó. Nhưng, cho lần đầu tiên, khi trời đổ mưa, và khi wombat trú ẩn

trong “nhà” của nó nó không cho con kanguru vào, viện cớ là “nhà” của nó quá nhỏ cho cả hai? Tức giận, kanguru dùng đá đánh vào đầu wombat và làm cho sọ của nó bị bẹp; và wombat đánh trả lại, đâm một mũi giáo vào mông của kanguru. Nên từ đó, wombat có đầu dẹp (plat) và sống trong hang; còn con kanguru thì có đuôi, và nó sống ngoài trời:

“Dĩ nhiên, đó chỉ là một “câu chuyện như thế thôi” (a “just so” story) và ta có thể cho là trẻ con. Nó làm cho cử tọa vui thích, khi người kể nói có pho có phách. Nhưng, nếu xét đến vài chục câu chuyện cùng loại hình, ta phát hiện chúng có cùng một chủ đề. Những sự giống nhau và khác nhau đó giữa các loài thú được thể hiện bằng ngôn ngữ của tình bạn và của sự xung đột, của sự đoàn kết và của sự đối kháng. Nói khác đi, đời sống thú vật là một thế giới được biểu thị dưới hình thức các mối quan hệ xã hội cũng như các quan hệ chiếm ưu thế trong xã hội loài người” (Radcliffe–Brown [4], tr.116).

Để đạt được kết quả này, các chủng loại tự nhiên được sắp xếp thành cặp đối lập, và điều đó chỉ có thể có được với điều kiện chọn lựa những chủng loại ít ra có cùng một tính chất chung, cho phép so sánh chúng với nhau.

Nguyên tắc đó là rõ ràng, trong trường hợp của chim ưng và quạ khoang, cả hai đều là hai loài chim ăn thịt chính, dù vẫn khác nhau, chim ưng là loài săn mồi, còn quạ khoang là loài ăn xác thối. Nhưng làm sao diễn giải cặp dơi–cú? Radcliffe–Brown thừa nhận lúc đầu đã bị cám dỗ bởi tính chất chung của chúng là chim sống về đêm. Tuy nhiên, trong một vùng ở bang South New–Wales, chim sẻ leo (grimpereau),

sống ban ngày, lại đối lập với dơi, như là tôtem cho phái nữ: thật vậy, một huyền thoại kể rằng chim sẻ leo đã dạy cho phụ nữ nghệ thuật leo cây.

Được khích lệ bởi cách lí giải đầu tiên này do một người thông tin cung cấp, Radcliffe-Brown hỏi: “Giữa loài dơi và loài chim sẻ leo có sự giống nhau nào?”, và người bản địa trả lời, rõ ràng với sự ngạc nhiên trước một sự dốt nát như thế: “Xem nào! Cả hai đều sống trong các lỗ hổng của thân cây!”. Thế mà, đó cũng là trường hợp của chim cú (*night owl*) và của chim hấp gió (*nightjar*). Ăn thịt, ở trong hốc cây, là một nét chung cho cặp chim được xét đến, và nét chung này cung cấp một điểm so sánh với thân phận con người²⁶³. Nhưng cũng có một sự đối lập ở bên trong của cặp chim, và tiềm ẩn bên dưới sự tương tự: đều ăn thịt, hai loài chim, lần lượt, là chim “săn mồi” và chim “ăn cắp” (thịt). Thuộc cùng một loài, các con vẹt mào (*cacatoès*) khác nhau về màu sắc, hoặc trắng, hoặc đen; dù đều ở trong cây như nhau, chúng khác nhau như là chim ăn đêm hay chim ăn ngày, v.v

Do đó, sự phân chia “chim ưng-quạ khoang” của các bộ tộc ở vùng sông Darling, mà ta đã nói đến, chỉ còn hiện ra, vào cuối phân tích, như là “một loại hình áp dụng rất hay gặp của một nguyên tắc cấu trúc” (tr.123); nguyên tắc này chủ yếu là sự thống nhất hai từ đối lập nhau. Nhờ vào một danh mục đặc biệt, gồm các từ chỉ thú vật và thực vật, (và đó là tính chất duy nhất tạo ra sự phân biệt) cái gọi là định chế tôtem chỉ làm một việc là lí giải theo cách của nó – ngày nay, ta có thể nói: nhờ vào một mã đặc biệt – những tương quan và những đối lập có

thể được hình thức hóa một cách khác; chẳng hạn, trong vài bộ tộc ở Bắc Mĩ và Nam Mĩ, bằng những đối lập thuộc loại hình: trời–đất, chiến tranh–hòa bình, thượng lưu–hạ lưu, đỏ–đen, v.v.; mô hình tổng quát nhất và cách áp dụng có hệ thống nhất có lẽ là ở Trung Quốc, trong sự đối lập giữa hai nguyên lí Âm và Dương: đực và cái, ngày và đêm, mùa hè và mùa đông...; kết quả của sự thống nhất giữa chúng là một tổng thể được tổ chức (đạo): cặp vợ chồng, ngày hay năm. Như vậy, định chế tôtem rớt cuộc chỉ là một cách đặc thù nhằm trình bày ngắn gọn một vấn đề tổng quát: làm thế nào để sự đối lập, thay vì là một trở lực cho sự hội nhập, được dùng để tạo ra sự hội nhập đó.

*

* *

Sự chứng minh của Radcliffe–Brown vĩnh viễn hủy bỏ thế khó xử mà những người chống đối cũng như những người ủng hộ đều bị nhốt trong đó, bởi vì họ chỉ có thể giao hai vai trò cho các loài sinh vật: vai trò chất kích thích tự nhiên và vai trò lí do tùy tiện (*prétexte arbitraire*). Các con thú của định chế tôtem không còn chỉ là hay chủ yếu là những sinh vật bị sợ, được khâm phục, hay được ham muốn: sự có thực có thể cảm nhận của chúng làm xuất hiện những khái niệm và những quan hệ, được tư duy tư biện (*pensée spéculative*) quan niệm từ những dữ kiện có được do quan sát. Cuối cùng, ta hiểu rằng những chủng loại tự nhiên không được chọn lựa vì “tốt để ăn” (*bon à manger*), mà là vì “tốt để tư duy” (*bon à penser*). Giữa luận điểm này và luận điểm có trước nó, sự cách biệt lớn

đến mức ta muốn biết phải chăng Radcliffe–Brown đã ý thức được con đường mà ông ta đã đi qua. Có lẽ ta tìm thấy câu trả lời trong những ghi chú cho các bài giảng của ông ở Nam Phi, và trong bài viết chưa xuất bản cho một cuộc diễn thuyết về vũ trụ quan của dân bản địa Úc: đó là những dịp cuối cùng mà ông phát biểu trước khi qua đời vào năm 1955. Ông không phải là người sẵn sàng chấp nhận là mình có thể đã thay đổi ý kiến, cũng như sẵn sàng thừa nhận có thể đã chịu ảnh hưởng của người khác. Tuy thế, khó có thể không ghi nhận rằng mười năm trước *bài diễn thuyết* của ông *trong lễ kỉ niệm Huxley*, đã mang dấu ấn của sự tiến lại gần nhau của nhân học và ngữ học cấu trúc. Đối với tất cả những ai đã tham gia vào công việc đó, ít ra đều muốn tin rằng nó đã gây được tiếng vang trong tư duy của Radcliffe–Brown. Các khái niệm đối lập và tương quan (corrélation), khái niệm cặp đối lập, có một lịch sử lâu dài; nhưng chính ngữ học cấu trúc, và, theo sau nó, nhận học cấu trúc, đã giúp chúng lại được tôn vinh trong từ vựng của các ngành khoa học xã hội; thực đáng ngạc nhiên khi ta gặp chúng dưới ngòi bút của Radcliffe–Brown với tất cả các hậu quả của chúng, và ta thấy các hậu quả này đưa ông đến chỗ từ bỏ các lập trường trước đó của mình, khi ông còn chịu ảnh hưởng sâu sắc của chủ nghĩa tự nhiên và chủ nghĩa kinh nghiệm. Tuy nhiên, sự từ bỏ này không phải là không ngần ngại: trong một thời gian ngắn, Radcliffe–Brown dường như không chắc chắn về tầm quan trọng của luận điểm này của ông, và về việc nói rộng nó ra khỏi khu vực các sự kiện bản địa Úc:

“Quan niệm bản địa Úc về điều mà chúng tôi chỉ định ở đây bởi từ “đối lập”, là một áp dụng đặc biệt sự kết hợp bởi sự tương phản, một nét phổ quát của tư duy nhân loại; và sự tương phản thúc đẩy chúng ta tư duy bằng các cặp trái ngược nhau: cao và thấp, mạnh và yếu, đen và trắng. Nhưng khái niệm bản địa Úc về đối lập phối hợp (combiner) ý tưởng về một cặp trái ngược nhau với ý tưởng của một cặp đối thủ” (sđd, tr.118).

Đúng là một hậu quả – vả lại, còn chưa được nêu ra rõ ràng – của thuyết cấu trúc hiện đại có lẽ là phải kéo tâm lí học liên tưởng²⁶⁴ ra khỏi sự mất tín nhiệm mà nó rơi vào. Thuyết liên tưởng đã có công lớn trong việc phác thảo các đường viền của logic cơ bản vốn giống như là mẫu số chung nhỏ nhất của mọi tư duy, và nó chỉ thiếu một điều là không thừa nhận đó là một logic gốc, thể hiện trực tiếp cấu trúc của tinh thần (và, đằng sau tinh thần, chắc hẳn, là cấu trúc của bộ não), chứ không phải là một sản phẩm thụ động của sự tác động của môi trường lên trên một ý thức không định hình. Nhưng, trái với điều mà Radcliffe–Brown còn có xu hướng tin, chính logic này về các đối lập và các tương quan, về các loại trừ (exclusion) và bao hàm (inclusion), về tương thích (compatibilité) và không tương thích, lí giải các quy luật về liên tưởng, chứ không phải ngược lại: có lẽ cần xây dựng một thuyết liên tưởng được cách tân trên một hệ thống các thao tác có lẽ không phải là không giống với đại số Boole²⁶⁵. Như các kết luận của Radcliffe–Brown cho thấy, cách ông phân tích các sự kiện bản địa Úc đưa ông đi xa hơn một sự khái quát hóa đơn thuần về

dân tộc học: tiến đến các quy luật của ngôn ngữ, và thậm chí của tư duy.

Tất cả không phải chỉ có thế! Như chúng tôi đã ghi nhận, Radcliffe-Brown đã hiểu rằng trong phân tích cấu trúc, không thể tách biệt hình thức và nội dung. Hình thức không phải ở bên ngoài, mà ở bên trong. Để nhận thức lí do của các cách gọi bằng tên thú vật, cần phải xét chúng một cách cụ thể; bởi vì chúng ta không tự do vẽ ra một ranh giới mà sự tùy tiện có lẽ ngự trị ở phía bên kia. Ý nghĩa không được quyết định bằng mệnh lệnh, nó không ở nơi nào cả nếu nó không ở mọi nơi. Đúng là các tri thức thiếu cận của chúng ta thường cấm chúng ta truy đuổi ý nghĩa cho đến tận hang cùng ngõ hẻm của nó: chẳng hạn Radcliffe-Brown không lí giải tại sao vài bộ tộc Úc quan niệm sự tương đồng giữa đời sống thú vật và thân phận con người dựa theo các ưa thích ăn thịt, trong khi nhiều bộ tộc khác lại viện dẫn sự có chung môi trường cư trú. Nhưng sự chứng minh của ông ta mặc nhiên giả định rằng chính sự khác biệt này cũng có ý nghĩa và, nếu có đủ thông tin, chúng ta có thể đặt nó trong sự tương quan với các khác biệt khác – có thể được phát hiện giữa các tín ngưỡng riêng của hai nhóm – giữa các kĩ thuật của họ hay giữa các quan hệ mà mỗi nhóm duy trì với môi trường.

Quả thật, phương pháp mà Radcliffe-Brown theo cũng vững vàng như các diễn giải mà nó gợi ra cho ông ta. Mỗi cấp độ của thực tại xã hội hiện ra với ông ta như là một phần bổ sung cần thiết, mà nếu thiếu sẽ không thể nào hiểu được các cấp độ khác. Các tập tục chuyển dẫn ta sang các tín ngưỡng, và các tín ngưỡng lại chuyển dẫn ta sang các kĩ thuật; nhưng

các cấp độ khác nhau không đơn thuần phản ánh lẫn nhau: chúng phản ứng một cách biện chứng giữa chúng với nhau, do đó ta không thể hi vọng biết được chỉ một cấp độ thôi, nếu trước tiên không đánh giá các định chế, các *biểu trưng* và các *tình huống*, trong các quan hệ đối lập và tương liên riêng giữa chúng. Như vậy, trong mỗi công việc thực tiễn mà nó tiến hành, nhân học chỉ làm một chuyện là chứng tỏ một sự tương đồng về cấu trúc, giữa tư duy đang hoạt động của con người và con người như là đối tượng mà phương pháp được áp dụng vào. Sự hội nhập về phương pháp luận của nội dung và hình thức phản ánh, theo cách của nó, một sự hội nhập chính yếu hơn: sự hội nhập phương pháp với thực tại.

ĐỊNH CHẾ TÔTEM TỪ BÊN TRONG

Chắc hẳn, Radcliffe-Brown có thể đã bác bỏ các kết luận mà chúng tôi vừa rút ra từ sự chứng minh của ông ta, bởi vì, cho đến cuối đời và như một bức thư cho thấy²⁶⁶, ông vẫn bằng lòng với một quan niệm duy kinh nghiệm về cấu trúc. Tuy nhiên, chúng tôi tin là đã vạch được, mà không làm nó lệch đi, đoạn đầu của một trong nhiều con đường mà bài diễn văn năm 1951 đã mở ra. Cho dù ông ta không theo con đường này, nó chứng tỏ sự phong phú của một tư duy, dù bị tuổi già và bệnh tật rình rập, vẫn mang các hứa hẹn đổi mới này.

Tuy nhiên, dù lí thuyết sau cùng về định chế tôtem của Radcliffe-Brown là mới mẻ trong ngành dân tộc học, ông không phải là người tạo ra nó; nhưng ít có khả năng là ông đã lấy cảm hứng từ những người đi trước ông vì họ đều ở bên lề của suy tư đúng là dân tộc học. Do tính cách duy trí tuệ (intellectualiste²⁶⁷) mà chúng tôi đã nhận ra ở thuyết này, ta có thể sẽ ngạc nhiên khi thấy Bergson²⁶⁸ đã bảo vệ những ý tưởng rất gần. Tuy nhiên, ta tìm thấy, trong cuốn *Les Deux Sources de la morale et de la religion* [Hai nguồn của luân lí và tôn giáo], phác thảo của một lí thuyết mà ta nhận thấy với sự thích thú là nó có vài điểm giống với lí thuyết của Radcliffe-Brown. Và lại, có lẽ đây là dịp để đặt ra một vấn đề chạm đến lịch sử các ý tưởng, và vấn đề này cũng cho phép đi ngược về đến tận các định đề mà các tư biện về định chế tôtem liên

quan đến: làm sao một triết gia, mà ta biết đã dành một vị trí như thế nào cho tình cảm và kinh nghiệm sống, lại có thể đứng vào – khi đề cập đến một vấn đề dân tộc học – vị trí hoàn toàn đối lập với những người, trong số các nhà dân tộc học, mà ta có thể, về nhiều mặt, cho là có lập trường về học thuyết gần với ông ta.

Trong *Hai nguồn của luân lí và tôn giáo*, Bergson đề cập đến định chế tôtem thông qua tục thờ cúng thú vật, mà ông ta kéo về với một phương thức của tục thờ cúng thần linh. Định chế tôtem không lẫn lộn với sự sùng bái thú vật (zoolâtrie), tuy nhiên nó giả định rằng con người xử lí một loài thú, hay thậm chí một loài thực vật, đôi khi một đồ vật vô tri vô giác đơn thuần, với một sự tôn kính không phải là không giống với tôn giáo” (tr.192). Trong tư duy bản địa, sự tôn kính đó dường như gắn liền với lòng tin vào một sự đồng nhất giữa thú vật hay thực vật với các thành viên của thị tộc. Làm sao có thể lí giải lòng tin đó?

Một loạt đủ loại diễn giải được đề nghị, và chúng được dàn trải đều giữa hai giả thuyết cực đoan cần xét đến: hoặc đó là một sự “tham gia” (participation) theo kiểu Lévy-Bruhl: tác giả này không chú trọng đến nhiều nghĩa mà, trong nhiều thứ tiếng, những thành ngữ mà chúng ta dịch bằng động từ “là” (être) cung cấp: thế mà ý nghĩa của từ này là mơ hồ, ngay cả trong các ngôn ngữ của chúng ta; hoặc đó là sự giản quy tôtem vào vai trò biểu tượng hay vào vai trò đơn thuần chỉ định thị tộc, như Durkheim làm, nhưng khi đó, không thể giải thích vị trí mà định chế tôtem chiếm trong đời sống của các tộc người có định chế này.

Hơn nữa, cả hai diễn giải đều không cho phép trả lời một cách đơn giản và không mập mờ câu hỏi do một sự ưa chuộng hiển nhiên đối với các chủng loại thú vật và thực vật đặt ra. Do đó, ta bị dẫn đến sự tìm kiếm cái vốn có từ đầu trong cách mà con người tri giác và quan niệm thực vật và động vật:

“Cùng với việc bản chất của động vật dường như tập trung vào một đặc tính duy nhất, ta có thể nói rằng cá tính của nó tan vào trong một loài (genre). Nhận ra một người chủ yếu là phân biệt anh ta với những người khác; nhưng nhận ra một động vật thông thường là ý thức được nó thuộc chủng loại nào... Mặc dù một con vật là cụ thể và có cá thể, chủ yếu nó hiện ra như là một đặc tính, và chủ yếu như là một loài (genre)” (Bergson, tr.192).

Chính sự nhận thức ngay lập tức được *loài*, thông qua các cá thể, nêu rõ đặc điểm của quan hệ giữa người và động vật hay thực vật; cũng chính nó giúp ta hiểu tốt hơn “cái vật kì dị này là định chế tôtem”. Quả thực, ta nên tìm sự thực ở giữa (à mi-chemin) hai giải pháp cực đoan vừa được nhắc đến trên đây:

“Không có gì để rút ra từ việc một thị tộc được gọi bằng tên của một con thú nào đó; nhưng khi hai thị tộc thuộc cùng một bộ tộc nhất thiết phải được gọi bằng hai tên thú khác nhau, thì điều đó cho ta nhiều thông tin hơn. Thực vậy, hãy giả định rằng ta muốn nhấn mạnh đến sự kiện hai thị tộc này là hai chủng loại, theo nghĩa sinh học của từ này..., ta sẽ cho một trong hai thị tộc tên của một động vật, và cho thị tộc kia tên

của một động vật khác. Mỗi tên, tách riêng ra, chỉ là một cách gọi: nhưng gộp chung lại, chúng tương đương với một sự khẳng định. Thực vậy, chúng nói rằng hai thị tộc *có dòng máu khác nhau*” (Bergson, tr.193–194).

Chúng ta không cần phải theo Bergson đến tận cùng lí thuyết của ông, vì chúng ta sẽ bị kéo đến một vùng đất bấp bênh. Bergson thấy, trong định chế tôtem, một phương tiện cho chế độ ngoại hôn (exogamie): bản thân chế độ này là tác dụng của một bản năng nhằm ngăn ngừa các cuộc hôn nhân có hại về sinh học giữa những người bà con gần. Nhưng, nếu một bản năng như thế là có thật, thì việc nhờ đến các con đường định chế có lẽ là không cần thiết. Hơn nữa, mô hình xã hội học được chọn dường như mâu thuẫn kì lạ với bản gốc động vật học có lẽ đã sinh ra nó: các động vật đều theo chế độ nội hôn, chứ không phải theo chế độ ngoại hôn; chúng giao phối với nhau và sinh sản chỉ trong các giới hạn của chủng loại. Do đó, khi “xác định rõ chủng loại” của mỗi thị tộc, và khi phân biệt chúng với nhau “về chủng loại”, dường như ta đi tới – nếu định chế tôtem được xây trên những xu hướng sinh học và trên các tình cảm tự nhiên – cái trái ngược với kết quả tìm kiếm: mỗi thị tộc có lẽ phải theo chế độ nội hôn, như là một chủng loại sinh học, và các thị tộc có lẽ phải xa lạ với nhau.

Bergson ý thức rõ các khó khăn này đến mức ông vội vàng sửa đổi luận điểm của mình ở hai điểm. Dù vẫn duy trì sự có thực của nhu cầu thúc đẩy con người tránh các cuộc hôn nhân cùng dòng máu, ông chấp nhận rằng không có bản năng “thực sự và tác động” nào tương ứng với nhu cầu đó. Tự

nhiên khắc phục sự khiếm khuyết này bằng các con đường của trí tuệ, bằng cách làm phát sinh “một biểu hiện giàu tưởng tượng (*représentation imaginative*) tác động lên sự cư xử như bản năng có thể làm” (tr.195). Nhưng, ở đây ngoài việc ta rơi vào ngay giữa siêu hình học, “sự biểu hiện giàu tưởng tượng” này có thể có, như ta vừa thấy, một nội dung hoàn toàn trái ngược với mục đích giả định của nó. Chắc để khắc phục trở lực thứ hai này nên Bergson phải giản quy một biểu hiện giàu tưởng tượng vào một hình thức:

“Như vậy, khi họ [*các thành viên của hai thị tộc, Cl. L-S*] tuyên bố tạo thành hai chủng loại động vật, họ nhấn mạnh không phải trên tính động vật (*animalité*), mà là trên tính nhị nguyên (*dualité*)” (sđd, tr.195).

Dù tiền đề của họ khác nhau, Bergson đề ra chính đúng kết luận của Radcliffe–Brown, hai năm trước ông ta.

*

* *

Sự sáng suốt này của nhà triết học bất ông ta, dù là bất đắc dĩ, phải tìm ra câu trả lời đúng cho một vấn đề dân tộc học mà các nhà dân tộc học chuyên nghiệp còn chưa giải quyết được (cuốn *Hai nguồn của luân lí* và tôn giáo được xuất bản chỉ ít lâu sau lí thuyết đầu tiên của Radcliffe–Brown); nó lại càng đáng chú ý vì sự trao đổi về học thuyết xảy ra, vào dịp này, giữa Bergson và Durkheim, là quá sơ sài và không có kết quả, tuy hai người song cùng thời. Triết lí về cái di động (*le mouvant*)²⁶⁹ tìm được giải pháp cho vấn đề tôtem trên lĩnh

vực của các đối lập và của các khái niệm; bằng một phương pháp nghiên cứu ngược lại, Durkheim, dù luôn có xu hướng sử dụng các phạm trù và các tương phản (antinomie), đã tìm kiếm giải pháp này trên bình diện của sự không phân biệt. Thực vậy, lí thuyết của Durkheim về định chế tôtem triển khai thành ba giai đoạn, mà Bergson, trong phê bình của ông ta, chỉ chịu giữ hai giai đoạn đầu. Trước hết, thị tộc tự cho mình “theo bản năng” một biểu tượng (emblème) (xem trên đây, tr.102) có thể chỉ là một hình vẽ thô sơ, chỉ gồm vài nét. Về sau, người ta “nhận ra” trong hình vẽ đó một hình dạng động vật, và người ta sửa đổi nó sao cho phù hợp. Cuối cùng, hình dạng đó được thiêng liêng hóa, do sự lẫn lộn tình cảm giữa thị tộc và biểu tượng của nó.

Nhưng làm sao hệ liệt thao tác này, mà mỗi thị tộc thực hiện cho chính nó và độc lập với các thị tộc khác, rốt cuộc có thể được tổ chức thành hệ thống? Durkheim trả lời:

“Nếu nguyên tắc tôtem thiết lập một quan hệ ưu tiên với một chủng loại động vật hay thực vật cụ thể, nó không thể được định vị ở đó. Tính thiêng liêng, ở mức độ cao nhất, thường lan tràn; do đó, nó lan từ con vật tôtem đến tất cả những gì ở gần hay ở xa nó...: các thứ mà nó ăn... các vật giống nó... nhiều thứ sinh vật mà nó luôn có quan hệ với chúng... Sau cùng cả thế giới bị phân chia giữa các nguyên tắc tôtem của cùng một bộ tộc” (Durkheim, tr.318).

Từ “phân chia” (partagé) rõ ràng bao hàm một sự mập mờ, bởi vì một sự phân chia thực sự không phải là hậu quả của một sự giới hạn lẫn nhau và bất ngờ của nhiều khu vực bành

trường, mà mỗi khu vực có lẽ xâm chiếm toàn bộ lãnh trường nếu nó không đụng độ với sự tiến triển của các khu vực khác. Sự phân bố phát sinh ra sẽ là tùy tiện và ngẫu nhiên; nó xuất phát từ lịch sử và từ sự tình cờ, và có lẽ không thể nào hiểu được làm sao những sự phân biệt được trải nghiệm một cách thụ động, và ta phải chịu đựng dù chúng chẳng bao giờ được nghĩ ra, lại có thể là nguyên nhân của các “sự xếp loại nguyên thủy” mà, cùng với Mauss²⁷⁰, Durkheim đã thiết lập tính có hệ thống và nhất quán:

“Tâm thái (mentalité) này không phải là không có quan hệ với tâm thái của chúng ta. Logic của chúng sinh ra từ logic này... Hiện nay cũng như xưa kia, lí giải chính là cho thấy làm sao một sự vật lại mang các đặc tính của một hay nhiều sự vật khác... Mỗi khi kết hợp những yếu tố không đồng nhất bằng một liên hệ bên trong, chúng ta nhất thiết phải đồng nhất những cái trái ngược với nhau. Tất nhiên, các yếu tố mà chúng ta kết hợp như vậy không phải là các yếu tố mà người bản địa Úc đem gán lại với nhau; chúng ta chọn lựa chúng theo các tiêu chuẩn khác và vì các lí do khác; nhưng bản thân phương pháp tiến hành mà tinh thần dùng để tạo ra các quan hệ giữa chúng chủ yếu không khác biệt [...]

Như vậy, giữa logic của tư duy tôn giáo và logic của tư duy khoa học, không có một hố thẳm. Cả hai đều được tạo ra bằng cùng các yếu tố chính yếu, nhưng được khai triển không đồng đều và khác nhau. Điều dường như chủ yếu nêu rõ đặc tính của logic đầu, đó là sự ưa thích tự nhiên đối với các lẫn lộn thái quá cũng như đối với các tương phản quá mức. Nó cố

ý tỏ ra thái quá trong cả hai hướng. Khi nó đem lại gần nhau, nó lẫn lộn; khi nó phân biệt, nó làm cho trở thành đối lập với nhau. Nó không biết đến sự mực thước và các khác biệt tế vi (nuance), nó tìm kiếm những “thái cực” (les extrêmes); do đó, nó dùng các cơ chế logic với một thứ vụng về, nhưng nó không quên cơ chế nào cả (Durkheim, tr.340–342).

Nếu chúng tôi trích dài các dòng trên đây, trước hết chính là vì chúng thuộc vào những điều hay nhất nơi Durkheim: khi ông ta chấp nhận rằng mọi đời sống xã hội, ngay cả sơ đẳng nhất, đều giả định, nơi con người, một hoạt động trí tuệ mà các tính chất hình thức, do đó, không thể là một phản ánh của sự tổ chức cụ thể của xã hội. Nhưng chủ yếu văn bản trích từ cuốn *Les Formes élémentaires de la vie religieuse* [Hình thức cơ bản của đời sống tôn giáo], cũng như các văn bản mà chúng tôi đã có thể trích từ lời tựa thứ hai cho cuốn *Les Règles de la méthode sociologique* [Quy tắc về phương pháp xã hội học] và từ bài viết²⁷¹ về các hình thức phân loại nguyên thủy, cho thấy các mâu thuẫn gắn liền với quan điểm ngược lại mà Durkheim quá hay theo khi ông khẳng định sự ưu việt của cái xã hội (le social) so với trí tuệ. Thế mà, chính trong phạm vi mà Bergson muốn làm ngược lại so với một nhà xã hội học, theo nghĩa của Durkheim về từ này,

Ông ta đã có thể tạo ra, từ phạm trù loài (genre) và từ khái niệm đối lập, những dữ kiện trực tiếp của giác tính (entendement), các dữ kiện này được trật tự xã hội dùng để tự tạo thành. Và chính khi Durkheim cho rằng có thể phái sinh, từ trật tự xã hội, các phạm trù và các ý tưởng trừu tượng, ông

ta chỉ tìm được để dùng, nhằm lí giải trật tự này, những tình cảm, những giá trị tình cảm, hay những ý tưởng mơ hồ như các ý tưởng về sự lan tràn và về lây nhiễm. Như vậy, tư duy của ông ta bị giằng xé giữa những đòi hỏi mâu thuẫn. Do đó có nghịch lí sau đây: Bergson đã ở vào vị trí tốt hơn Durkheim để thiết lập một cách vững chắc nền tảng của một logic xã hội học thực sự; và tâm lí học của Durkheim cũng như tâm lí học của Bergson, vốn chúng đối xứng và trái ngược với nhau, đều phải nhờ đến cái không được trình bày rõ (l'informulé). Và như thế ta lí giải được nghịch lí này, mà lịch sử của định chế tôtem đã minh họa.

Cho đến bây giờ, đối với chúng tôi, phương pháp nghiên cứu của Bergson dường như bao gồm các sự thoái lui liên tiếp: như thế, bị bó buộc phải lùi bước trước các ý kiến phản đối, mà luận điểm của ông gây ra, Bergson, dù không muốn, bị bắt phải quay lưng lại với sự có thực của định chế tôtem. Tuy nhiên, diễn giải này không phân tích các yếu tố cơ bản của vấn đề, bởi vì có thể là sự sáng suốt của Bergson có những lí do xác thực và sâu xa hơn. Nếu ông ta đã biết cách hiểu, hơn các nhà dân tộc học và trước họ, vài khía cạnh của định chế tôtem, phải chăng là vì tư duy của ông ta tỏ ra có nhiều điểm tương tự kì lạ với tư duy của nhiều tộc người gọi là nguyên thủy đang hay đã trải nghiệm định chế tôtem từ bên trong?

Đối với nhà dân tộc học, triết lí của Bergson nhắc đến một cách không thể cưỡng lại triết lí của người Mĩ-Ấn Sioux²⁷², và chính ông ta có lẽ cũng đã ghi nhận sự giống nhau, bởi vì

ông ta đã đọc và đã nghiên ngẫm về cuốn *Các hình thức cơ bản của đời sống tôn giáo*. Quả thật, Durkheim đã chép lại trong đó (tr.284–285) lời giải thích của một nhà hiền minh người Dakota²⁷³: vị này trình bày, trong một ngôn ngữ gần với ngôn ngữ của cuốn *L'Évolution créatrice*²⁷⁴ [Tiến hóa sáng tạo], một siêu hình học chung cho cả thế giới Sioux, từ người Osage²⁷⁵ ở phía nam cho đến người Dakota ở phía bắc, và theo siêu hình học này các sự vật và các sinh vật chỉ là những hình thức cố định của sự liên tục sáng tạo. Chúng tôi xin trích dẫn theo nguồn của Mĩ:

“Mỗi sự vật, khi di động, vào lúc này hay lúc khác, ở nơi này hay ở nơi kia, đều có khi dừng lại. Chim chóc bay trên trời cũng có lúc dừng lại ở một nơi để làm tổ, ở nơi khác để nghỉ ngơi. Con người đang đi dừng lại khi anh ta muốn. Cũng như vậy, thần linh đã dừng lại. Mặt trời, rất sáng và huy hoàng, là nơi mà thần linh dừng lại. Mặt trăng, các vì sao, các cơn gió, chính đó là nơi thần linh lưu lại. Các cây cối, các thú vật, tất cả đều là những điểm dừng của thần linh, và người Mĩ-Ấn nhớ đến các nơi này và hướng các lời cầu nguyện đến đó, để cho chúng đạt đến nơi mà thần linh dừng lại, và nhận được sự giúp đỡ và sự ban phúc của thần linh” (Dorsey²⁷⁶, tr.435).

Để nhấn mạnh hơn nữa sự đến gần nhau, chúng tôi xin trích dẫn mà không cần chuyển tiếp đoạn sau đây của cuốn *Hai nguồn của luân lí và tôn giáo* trong đó Bergson tóm tắt siêu hình học của ông:

“Một luồng năng lượng sáng tạo khởi động trong vật chất để đạt cái mà nó có thể đạt. Trên phần lớn các điểm nó dừng lại; các sự dừng lại này được thể hiện trước mắt chúng ta bởi sự xuất hiện của các chủng loại có sự sống, tức là các sinh vật trong đó cái nhìn của chúng ta, chủ yếu có tính phân tích và tính tổng hợp, phân biệt vô số yếu tố phối hợp với nhau để hoàn thành vô số chức năng; tuy nhiên công việc tổ chức chỉ là bản thân sự dừng lại, hành động đơn giản, tương tự như việc nhấn chân xuống khiến cho tức khắc bao nhiêu ngàn hạt cát “thỏa thuận” với nhau để tạo ra một hình vẽ” (Bergson, tr.221).

Hai văn bản giống nhau đến mức chắc sẽ không có nguy cơ gì, nếu ta chấp nhận, sau khi đã đọc chúng, rằng Bergson đã có thể hiểu cái gì ẩn nấp sau định chế tôtem, bởi vì tư duy của chính ông ta có sự đồng tình với tư duy của các cư dân có định chế tôtem. Chúng có chung những gì? Dường như sự giống nhau là hậu quả của cùng một ý muốn nắm bắt toàn diện hai khía cạnh của hiện thực, mà nhà triết học chỉ ra dưới hai từ *liên tục* và *gián đoạn*; từ cùng một sự từ chối chọn lựa giữa hai khía cạnh đó; và từ cùng một nỗ lực để biến chúng thành hai quan điểm bổ sung cho nhau, đưa đến cùng một sự thật²⁷⁷. Dù vẫn cố tránh

các suy nghĩ siêu hình xa lạ với tính khí của ông ta, Radcliffe-Brown theo cùng một con đường, khi ông ta đưa định chế tôtem về một hình thức đặc thù của một ý đồ phổ quát, để dung hòa đối lập và *hội nhập*. Sự gặp nhau này giữa một nhà dân tộc chí điền dã, biết rất rõ cách mà người hoang

sơ (sauvage) tư duy, và một triết gia làm việc trong thư phòng, nhưng, về vài mặt, tư duy như một người hoang sơ, chỉ có thể xảy trên một điểm cơ bản, và ta nên ghi nhận.

*

* *

Có một người đi trước Radcliffe–Brown khá lâu và ít gây ngạc nhiên hơn một chút khi gặp, đó là Jean–Jacques Rousseau²⁷⁸. Đã đành, đối với môn dân tộc chí, Rousseau tỏ ra ủng hộ nồng nhiệt hơn Bergson rất nhiều. Nhưng, ngoài việc tri thức dân tộc chí còn rất hạn chế vào thế kỉ 18, điều làm cho sự sáng suốt của Rousseau đáng ngạc nhiên hơn, chính là nó đã đi trước nhiều năm các hiểu biết sơ sài đầu tiên về định chế tôtem. Ta nhớ rằng các hiểu biết này được J. K. Long đưa vào châu Âu trong cuốn sách²⁷⁹ của ông ta được xuất bản năm 1791, còn cuốn *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* [Diễn ngôn về nguồn gốc và nền tảng của sự bất bình đẳng giữa người và người] của Rousseau được in trước đó vào năm 1754. Tuy nhiên, cũng như Radcliffe–Brown và Bergson, Rousseau thấy, trong việc con người nắm bắt cơ cấu “chủng loại” (spécifique) của thế giới động vật và thực vật, nguồn gốc của các thao tác logic đầu tiên, và, do đó, nguồn gốc của một sự khu biệt (différenciation) về xã hội chỉ có thể được trải nghiệm với điều kiện là nó được nghĩ ra.

Diễn ngôn về nguồn gốc và nền tảng của sự bất bình đẳng giữa người và người chắc là khảo luận nhân học tổng quát

đầu tiên của văn học Pháp. Với ngôn từ gần như hiện đại, Rousseau đặt ra trong đó vấn đề trung tâm của nhân học là sự chuyển từ tự nhiên sang văn hóa. Thận trọng hơn Bergson, ông ta tránh nhắc đến bản năng không thể cho phép vượt tự nhiên, vì nó thuộc vào trình tự của tự nhiên. Trước khi con người trở thành một sinh vật xã hội, bản năng sinh đẻ, vốn là một “thiên hướng mù quáng... chỉ tạo ra một hành động thú vật”.

Sự chuyển từ tự nhiên sang văn hóa đã có sự tăng dân số như là điều kiện; nhưng sự tăng dân số này không tác động trực tiếp, và như là nguyên nhân tự nhiên. Trước hết, nó buộc con người phải đa dạng hóa cách sống của nó để có thể sinh tồn trong các môi trường khác nhau, và gia tăng các quan hệ với tự nhiên. Nhưng, để cho sự đa dạng hóa và sự gia tăng này có thể kéo theo những biến đổi kỹ thuật và xã hội, chúng phải trở thành đối tượng và phương tiện tư duy cho con người:

“Sự gắn chặt thường gặp những sinh vật với con người, và sự gắn chặt thường gặp giữa những sinh vật này với những sinh vật kia, dĩ nhiên phải làm phát sinh trong trí con người sự nhận biết vài quan hệ. Các quan hệ này mà chúng ta thể hiện bằng các từ lớn, nhỏ, mạnh yếu, nhanh, chậm, sợ sệt, bạo dạn, và nhiều ý tưởng tương tự khác, được so sánh nếu cần và hầu như không nghĩ đến, rốt cuộc tạo ra nơi con người một thứ suy nghĩ, hay đúng hơn một sự thận trọng máy móc chỉ ra cho con người các biện pháp đề phòng cần thiết cho sự an toàn của nó” (Rousseau [1], tr.63).

Phần cuối của đoạn trích dẫn không thể được lí giải như là một sự ăn năn: trong tư duy của Rousseau, sự lo xa và sự tò mò gắn bó với nhau như là hai mặt của hoạt động trí tuệ. Khi trạng thái tự nhiên ngự trị, con người thiếu mất cả hai, bởi vì nó “hoàn toàn chỉ ý thức về cuộc sống hiện tại của mình”. Và lại, đối với Rousseau, đời sống tình cảm và đời sống trí tuệ đối lập với nhau cùng một cách như tự nhiên và văn hóa: hai cái này cách xa nhau “như các cảm giác thuần túy cách xa các tri thức đơn thuần”. Điều này là đúng đến mức đôi khi ta gặp dưới ngòi bút của ông ta, không phải trạng thái xã hội đối lập với trạng thái tự nhiên, mà là “trạng thái lí luận” (Rousseau [1], tr.41,42,54).

Như vậy, sự xuất hiện của trạng thái văn hóa trùng hợp với sự sinh ra của trí tuệ. Mặt khác, sự đối lập giữa cái liên tục và cái không liên tục, dường như không thể giản quy trên bình diện sinh học, bởi vì nó được thể hiện trong tính hệ liệt (sérialité) của các cá thể bên trong chủng loại, và trong sự không thuần nhất của các chủng loại với nhau, được khắc phục trong văn hóa, dựa trên khả năng tự hoàn thiện của con người:

“... [đó là] khả năng... ở trong chúng ta, trong chủng loại cũng như trong cá nhân; trong khi đó, [khác với con người] một con vật, chỉ trong vòng vài tháng, là cái mà nó sẽ là trong suốt đời của nó, và chủng loại của nó, cho đến cuối một nghìn năm, vẫn là cái mà nó đã là vào ngay năm đầu của một nghìn năm này” (Rousseau [1], tr.40).

Thế thì, bằng cách nào ta phải quan niệm, trước hết, ba bước chuyển (thực ra chỉ là một bước thôi) từ thú tính sang nhân tính, từ tự nhiên sang văn hóa, và từ yếu tố tình cảm sang yếu tố trí tuệ, tiếp theo quan niệm khả năng gắn chặt thế giới thú vật và thực vật lên xã hội, mà Rousseau đã nói đến, và trong đó ta nhìn thấy chìa khoá của định chế totem? Bởi vì, nếu triệt để tách rời hai yếu tố, ta sẽ rơi vào tình trạng (như Durkheim sẽ biết được sau này) không hiểu được nữa sự phát sinh của chúng.

Dù vẫn duy trì các phân biệt, câu trả lời của Rousseau chủ yếu xác định điều kiện tự nhiên của con người đơn thuần bằng trạng thái tâm lí mà nội dung bao gồm tình cảm và trí tuệ hoàn toàn gắn chặt với nhau; chỉ cần ý thức được trạng thái tâm lí đó cũng đủ để chuyển nó từ bình diện này sang bình diện kia: sự thương xót, hay như Rousseau cũng nói, sự đồng nhất hóa với tha nhân, tính nhị nguyên của từ ngữ tương ứng, đến một mức nào đó, với tính nhị nguyên ngoại hình (dualité d'aspect). Chính bởi vì con người nguyên sơ tự cảm nhận giống hệt với tất cả các đồng loại (trong số đó phải xếp các thú vật, Rousseau khẳng định rõ như vậy), nên, sau đó, nó có khả năng *tự* phân biệt như nó phân biệt *chúng*, tức là có khả năng lấy sự đa dạng của các loài làm phương tiện ý niệm cho sự khu biệt về xã hội.

Triết lí này về sự đồng nhất hóa ban đầu với tất cả các tha nhân là triết lí cách xa nhất mà ta có thể quan niệm được với chủ nghĩa hiện sinh của Sartre²⁸⁰, về điểm này, lấy lại luận điểm của Hobbes. Nó đẩy Rousseau đến những giả thuyết kì

lạ: chẳng hạn, trong chú thích 10 của *Diễn ngôn về nguồn gốc và nền tảng của sự bất bình đẳng giữa người và người*, ông gợi ý rằng đười ươi (orang-outang) và các con khỉ có hình người khác ở châu Á và châu Phi có thể là những con người nhưng bị các nhà du hành cố ý lẫn lộn với thú vật do thành kiến. Nhưng nó cũng cho phép ông ta có được cái nhìn vô cùng mới lạ về sự chuyển từ tự nhiên sang văn hóa, như ta đã thấy, dựa trên sự xuất hiện của một logic thao tác bằng các đối lập nhị trị (binaire), và trùng hợp với các biểu hiện đầu tiên của hệ thống biểu tượng (symbolisme). Sự lĩnh hội (appréhension) toàn diện con người và thú vật như là các sinh vật có cảm giác bao trùm sự đồng nhất hóa; nó chỉ huy và đi trước ý thức về các đối lập: trước tiên, [đó là sự đối lập] giữa các đặc tính logic được quan niệm như là các bộ phận cấu thành lãnh trường, tiếp theo, bên trong lãnh trường, [đó là sự đối lập] giữa “con người” (humain) và “không phải con người” (non humain). Thế mà, đối với Rousseau, đó chính là cách tiến hành của ngữ ngôn²⁸¹ (langage): nguồn gốc của ngữ ngôn không nằm trong các nhu cầu, mà nằm trong các đam mê, và kết quả là ngữ ngôn đầu tiên phải có hình tượng:

“Vì các lí do đầu tiên khiến con người nói là các đam mê, các thể hiện đầu tiên của nó là các cách dùng từ với nghĩa bóng (Tropes²⁸²). Ngữ ngôn có hình tượng phát sinh đầu tiên, nghĩa đen được tìm ra cuối cùng. Các sự vật chỉ được gọi bằng tên thật của chúng khi chúng được thấy dưới hình dáng thực của chúng. Lúc đầu người ta chỉ nói bằng thơ, người ta chỉ dám lí luận rất lâu sau đó” (Rousseau [2], tr.565).

Những từ bao bọc (terme enveloppant) lẫn lộn trong một thứ siêu-thực tại các đối tượng của tri giác và các xúc động mà chúng gây ra; do đó chúng có trước sự giản quy có tính phân tích vào nghĩa đen. Ấn dụ mà chúng tôi đã nhiều lần nhấn mạnh vai trò mà nó đóng trong định chế tôtem, không phải là một sự tô điểm muện màng của ngữ ngôn, mà là một trong các phương thức cơ bản của nó. Được Rousseau đặt trên cùng một bình diện với sự đối lập, nó cấu tạo, cũng tương tự như thế, một hình thức đầu tiên của tư duy biện luận (discursif).

*

* *

Một luận văn có tên gọi Định chế tôtem hiện nay lại kết thúc bằng những nhận xét có tính hồi cố (rétrospectif) là cả một nghịch lí. Nhưng nghịch lí chỉ là một khía cạnh của ảo tưởng về tôtem mà chúng tôi đã trình bày, mà một phân tích chính xác hơn các sự kiện được dùng làm chỗ dựa đầu tiên cho nó, cho phép làm tan biến, và phần sự thật mà nó che giấu liên quan tới quá khứ hơn là tới hiện tại. Bởi vì, trước hết, ảo tưởng về tôtem chủ yếu là điều này: một triết gia không biết gì về dân tộc học như Bergson, và một triết gia khác, sống vào một thời đại trong đó khái niệm định chế tôtem còn chưa thành hình, đã có thể, trước các chuyên gia đương đại, và, trong trường hợp của Rousseau, trước ngay cả sự “phát hiện” ra định chế tôtem, thâm nhập bản chất của các tín ngưỡng và các tập tục mà họ không quen thuộc, hay còn chưa có ai tìm cách thiết lập sự hiện hữu.

Cố nhiên, sự thành công của Bergson là hậu quả gián tiếp của các thành kiến của ông ta về triết học. Cũng quan tâm đến việc chính đáng hóa những giá trị như những người cùng thời, Bergson khác với họ khi ông vạch các giới hạn của chúng ngay trong tư duy bình thường của người da trắng, thay vì đặt chúng ở ngoại vi. Do đó, logic của các phân biệt và các đối lập tình cờ xảy đến với người “hoang sơ” (sauvage) và “xã hội khép kín”, trong phạm vi mà triết học của Bergson gán cho nó một hạng thấp kém, so với các phương thức tri thức khác: ở đây sự thật đạt được thắng lợi, nếu ta có thể nói, “một cách gián tiếp”.

Nhưng điều quan trọng đối với chúng tôi, về bài học mà chúng tôi muốn rút ra từ đó, chính là Bergson và Rousseau đã thành công trong việc đi ngược đến tận nền tảng tâm lí của các định chế xa lạ (trong trường hợp của Rousseau, không tưởng tượng ra được ngay cả sự tồn tại của chúng), bằng một cách tiến hành trong nội tâm, tức là bằng cách thử nghiệm trên chính họ những cách tư duy, trước tiên được nắm bắt từ bên ngoài hay chỉ tưởng tượng ra. Bằng cách đó, họ chứng minh rằng mọi tinh thần của con người đều là một nơi thí nghiệm tiềm tàng, để kiểm tra những gì xảy ra trong các tinh thần của nhiều người, cho dù các khoảng cách giữa chúng lớn đến đâu đi nữa.

Do sự kì dị mà người ta gán cho nó, và lại còn bị các diễn giải của các nhà quan sát và các tư biện của các lí thuyết gia cường điệu, định chế tôtem đã được dùng, trong một thời gian, để tăng cường sự căng thẳng tác động trên các định chế nguyên thủy nhằm tách chúng với các định chế của chúng ta,

điều đó xảy ra đặc biệt đúng lúc trong trường hợp các hiện tượng tôn giáo, trong đó sự so sánh có thể cho thấy quá nhiều điểm giống nhau rõ ràng. Bởi vì chính sự ám ảnh về các sự việc tôn giáo đã khiến người ta đặt định chế tôtem trong tôn giáo, nhưng lại tách nó ra càng xa càng tốt các tôn giáo gọi là văn minh, bằng cách cường điệu quá đáng nếu cần, vì sợ rằng các tôn giáo này có thể tan biến khi tiếp xúc với nó; trừ phi, như trong trải nghiệm của Durkheim, sự kết hợp trở thành một thực thể mới, không có những đặc tính ban đầu, của định chế tôtem cùng như của tôn giáo.

Nhưng các khoa học, dù là nhân văn, chỉ có thể thao tác hiệu quả trên những ý tưởng rõ ràng hay được chúng cố gắng làm cho rõ ràng. Nếu ta có tham vọng làm cho tôn giáo trở thành tự trị, làm đối tượng cho một sự nghiên cứu đặc thù, thì có lẽ phải làm cho nó thoát khỏi số phận chung của các đối tượng khoa học. Do đã xác định tôn giáo bằng sự tương phản, nên không thể nào tránh được là trước mắt khoa học, tôn giáo sẽ chỉ có thể được xem như là nơi mà những ý tưởng lờ mờ ngự trị. Do đó, mọi toan tính, nhằm nghiên cứu tôn giáo một cách khách quan, sẽ bị bó buộc phải chọn lựa một lĩnh vực khác với lĩnh vực ý tưởng; lĩnh vực này đã bị các tham vọng của nhân học tôn giáo làm biến tính và chiếm lấy. Chỉ còn mở ra các cách tiếp cận tình cảm – nếu không phải ngay cả bằng trải nghiệm của thân xác (organique) – và xã hội học chỉ làm một việc là xoay quanh các hiện tượng.

Ngược lại, nếu ta quy cho các ý tưởng tôn giáo, cũng như cho bất cứ hệ thống ý niệm nào khác, cùng một giá trị (giá trị này cho phép thâm nhập vào cơ chế của tư duy), nhân học tôn

giáo sẽ được hợp thức hóa trong các phương pháp tiến hành của nó, nhưng nó sẽ mất đi sự tự trị và tính đặc thù của nó.

Đó là điều mà chúng ta đã thấy xảy ra trong trường hợp định chế totem, mà sự có thực bị giản quy vào một sự minh họa đặc thù của vài phương thức suy tư. Dĩ nhiên, những tình cảm hiện ra trong đó, nhưng chỉ đóng vai phụ, như là trả lời cho các thiếu sót và cho các tổn thương của một tập hợp ý tưởng; tập hợp này chẳng bao giờ có thể khép lại. Cái gọi là định chế totem tùy thuộc vào giác tính, và những yêu cầu mà nó đáp ứng, cách mà nó tìm cách thỏa mãn, trước hết là thuộc trình tự trí tuệ. Do đó, nó chẳng có gì là cổ sơ hay xa xôi. Hình ảnh của nó được phóng ra, chứ không được nhận; nó không lấy bản chất của nó từ bên ngoài. Bởi vì, nếu ảo tưởng che giấu một phần sự thật, thì sự thật này không phải ở bên ngoài chúng ta, mà ở bên trong chúng ta.

THƯ MỤC

Thư mục về định chế totem là rất dài. Dưới đây là các tư liệu trích dẫn trong sách này.

Anthropos, *Das Problem des Totemismus* [Vấn đề định chế totem], tập IX, X, XI, 1914–1916.

Bergson (H.), *Les Deux Sources de la morale et de la religion* [Hai nguồn của đạo đức và tôn giáo] in lần thứ 164, Paris, 1967.

Best (E.), *Maori Religion and Mythology* [Tôn giáo và huyền thoại của người Maori] *Dinion Museum*, Bản tin số 10, phần I, Wellington, 1924.

Boas (F.) [1], *General Antropology* [Nhân học đại cương], Boston, New York, London; 1938.

Boas (F.) [2], “The Origin of Totemism” [Nguồn gốc định chế totem], *American Anthropology*, tập 18, 1916.

Comte (A.), *Cours de philosophie positive* [Giáo trình triết học thực chứng], 6 tập, Paris, 1908.

Crosse-Upcote (A. R. W), “Social Aspects of Ngindo Bee-Keeping” [Khía cạnh xã hội của người Ngindo Bee-Keeping], *Journal of the Royal Anthropological Institute*, tập 86, phần II, 1956.

Cuoq (J. O.), *Lexique de la langue algonquyne* [Từ vựng tiếng Alonquyn], Montréal, 1886.

Dorsey (J. o.), “A Study of Siouan Cults” [Nghiên cứu về các tín ngưỡng của người Sioux], *Xlth Annual*

Report (1889–1890), Bureau of American Ethnology, Washington, 1894.

Dumézil (G.), *Loki*, Paris, 1948.

Durkheim (E.), *Les Formes élémentaires de la vie religieuses* [Các hình thức cơ bản của đời sống tôn giáo], in lần thứ 5, Paris, 1968.

Elkin (A. P.), [1], “Studies in Australian Totemism. Sub-Section, Section and Moiety Totemism” [Các nghiên cứu về định chế tôtem ở Úc. Định chế tôtem của các tiểu toán, các toán và các “nửa”], *Oceania* [Châu Đại Dương] [Châu Đại Dương], tập 4, số 1, 1933–1934.

Elkin (A. P.), [2], “Studies in Australian Totemism. “The Nature of Australian Totemism” [Các nghiên cứu về định chế tôtem ở Úc. Bản chất của định chế tôtem ở Úc], *Oceania* [Châu Đại Dương], tập 4, số 2, 1933–1934.

Elkin (A. P.), [3], *The Australian Oborigines* [Dân bản địa Úc], in lần thứ 3, Sydney–London, 1954. Evans–Pritchard (E. E.), [1], “Zande Totems” [Tôtem của người Zande], *Man* [Nhân loại], tập 56, số 110, 1956.

Evans–Pritchard (E. E.), [2], “Zande Clan Names” [Tên thị tộc của người Zande], *Man* [Nhân loại], tập 56, số 62, 1956.

Evans–Pritchard (E. E.), [3], *Nuer Religion* [Tôn giáo của người Nuer], Oxford, 1956.

Evans–Pritchard (E. E.), [4], Preface to: R. Hertz, *Death and the Right Hand* [*Lời tựa cho cuốn sách của R. Hertz*: Cái chết và bàn tay phải], London, 1960.

Firth (R.), [1], “Totemism in Polynesia” [Định chế tôtem ở Polynesia], *Oceania* [Châu Đại Dương], tập I, số 3 và 4, 1930–1931.

Firth (R.), [2], *Primitive Polynesian Economy* [Kinh tế nguyên thủy ở Polynesia], London, 1939.

Firth (R.), [3], *History and Traditions of Tipokia* [Lịch sử và truyền thống của Tripokia], Wellington, 1961.

Fortes (R.), *The Dynamics of Clanship among the Tallensi* [Sự năng động của chế độ thị tộc của người Tallensi], Oxford, 1945.

Frazer (J. G.), *Totemism and Exogamy* [Định chế tôtem và ngoại hôn], 4 tập, London, 1910.

Freud (S.), *Totem et tabou* [Totem và tabu], bản dịch tiếng Pháp, Paris, 1924.

Goldenweiser (A. A.), [1], “Totemism, an Analytical Study” [Định chế totem, một nghiên cứu phân tích], *Journal of American Folklore* [Báo Nghiên cứu văn hóa dân gian Mỹ], tập XXHI, 1910.

Goldenweiser (A. A.), [2], “Form and Content in Totemism” [Hình thức và nội dung của định chế totem], *American Anthropologist*, tập 20, 1918.

Handbook of American Indians | Cẩm nang về người Mĩ-Ấn], *North of Mexico, Bureau of American Ethnology. Smithsonian Institution*, Bản tin 30, 2 tập, Washington, 1907–1910.

Hilger (Sister M. I.), “Some early customs of the Menomini Indians” [Vài tập tục cổ sơ của người Mĩ-Ấn Menomini], *Journal de la Société des Américaniste* [Báo của Hội các nhà nghiên cứu châu Mĩ], tập XLIX, Paris, 1960.

Jakobson (R.) và Halle (M.), *Fundamentals of Language* [Tri thức cơ bản về ngôn ngữ], S-Gravenhage, 1956.

Jenness (D.), “The Ojibwa Indians of Parry Island. Their Social and Religious Life” [Người Mĩ Ấn Ojibwa Ở đảo Parry. Đời sống xã hội và đời sống tôn giáo của họ], *Bulletin of the Canadian Department of Mines* [Bản tin của Cục Mỏ Canada], số 78, Ottawa, National Museum of Canada, 1935.

Kinietz (W. V.), “Chippewa Village. The Story of Katikitegon” [Làng Chippewa. Chuyện kể về Katikitegon], *Cranbook Institute of Science*, Detroit, Bản tin số 26, 1947.

Kroeger (A. L.), [1], *Anthopology* [Nhân học], New York, 1923.

Kroeger (A. L.), [2], *Anthropology* | Nhân học], bản mới, New York, 1948.

Kroeger (A. L.), [3], “Totem and Taboo: An Ethnologic Psychoanalysis” [Totem và tabu: một dân tộc phân tâm học] (1920), trong *The Nature of Culture* [Bản chất của văn hóa], Chicago, 1952.

Kroeger (A. L.), [4], “Totem and Taboo in Retrospect”[Nhìn lại cuốn *Totem và tabu*] (1939), trong *The Nature of Culture* [Bản chất của văn hóa], Chicago, 1952.

Landes (R.), “Objibwa Sociology”[Xã hội học về người Objibwa], *Columbia University Contributions to Anthropology* [Đóng góp của Đại học Columbia cho nhân học], tập XXIX, New York, 1937.

Lane (B. S.), “Varieties of Cross–Cousin marriage and Incest Taboos: Structure and Causality”[Các dạng hôn nhân giữa anh em họ chéo và các tabu về loạn luân: cấu trúc và quan hệ nhân quả], trong Dole và Carnegie, chủ biên, *Essays in Sciences of Culture in Honor of Leslie A. White* [Các bài viết về khoa học văn hóa để tôn vinh Leslie A. White], New York, 1960.

Lévi–Strauss (C.), *Les Structures élémentaires de la parenté* [Các cấu trúc cơ bản của quan hệ thân tộc], Paris 1949.

Linton (R.), “Totemism and the A. E. F” [Định chế totem và Châu Phi Xích đạo thuộc Pháp], *American Anthropologist* [Nhà nhân học Mỹ], tập 26, 1924.

Long (J. K.), *Voyages and travels of an Indian Interpreter and Trader (1791)* [Các cuộc du hành và du lịch của một thông dịch viên kiêm thương gia người Mỹ–Ấn năm 1791], Chicago, 1922.

Lowie (R. H.), [1], *Traité de sociologie primitive* [Chuyên luận xã hội học nguyên thủy], bản dịch tiếng Pháp, Paris, 1935.

Lowie (R. H.), [2], *An Introduction to Cultural Anthropology* [Đã nhập vào nhân học văn hóa], New York, 1934.

Lowie (R. H.), [3], *Social Organization* [Tổ chức xã hội], New York, 1948.

Lowie (R. H.), [4], “On the Principle of Convergence in Ethnology” [Về nguyên tắc hội tụ trong dân tộc học], *Journal of American Folklore* [Báo Văn hóa dân gian Mĩ], tập XXV, 1912.

McConnel (U.), “The Wik–Munkan Tribe of Cape York Peninsula” [Bộ tộc Wik–Munkan ở bán đảo Caoe York], *Oceania* [Châu Đại Dương], tập I, số 1 và 2, 1930–1931.

McLennan (J. E), “The Workship of Animals and Plants” [Tục thờ thú vật và thực vật], *The Torthnighty Review* [Bán nguyệt san], London, tập 6, 1869 và tập 7, 1870.

Malan (V. D.) và McCone (R. Clyde), “The Time Concept Perspective and Premise in the Socio–cultural Order of the Dakota Indians” [Quan điểm và tiền đề về khái niệm thời gian trong trật tự văn hóa xã hội của người Mĩ–Ấn Dakota], *Plains Anthropologist* [Nhà nhân học nghiên cứu các đồng bằng], tập 5, 1960.

Malinowski (B.), [1], *Magic, Science and Religion* [Ma thuật, khoa học và tôn giáo], Boston, 1948.

Malinowski (B.), [2], *The Sexual Life of Savages in North–Western Melanesia* [Đời sống tính dục của dân bản địa ở vùng Tây–Bắc Melanesia], New York, London, 2 tập, 1929.

Michelson (T), “Exploration and Field-Work of the Smithsonian Institution in 1925” [Thám hiểm và điền dã của Viện Smithson năm 1925], *Smithsonian Miscellaneous Collections*, tập 78, số 1, Washington, 1926.

Murdock (G. P), *Social Structure* [Cấu trúc xã hội], New York, 1949.

Notes and Queries on Anthropology [Các ghi chú và điều tra về nhân học], in lần thứ 6, London, 1951.

Piddington (R.), *An introduction to Social Anthropology* [Dẫn nhập vào nhân học xã hội], 2 tập, tập 1, Edinburgh-London, 1950.

Prytz-Johansen (J.), *The Maori and his Religion* [Người Maori và tôn giáo của họ], Copenhagen, 1954.

Radcliffe-Brown (A. R.), [1], *The Social Organization of Australian Tribes* [Tổ chức xã hội của các bộ tộc Úc], *Oceania* [Châu Đại Dương], tập 1, 1930-1931.

Radcliffe-Brown (A. R.), [2], “The Sociological Theory of Totemism” [Lí thuyết xã hội học về định chế tôtem] (1929), trong *Structure and Function in Primitive Society* [Cấu trúc và chức năng trong xã hội nguyên thủy], Glencoe, Ill., 1952.

Radcliffe-Brown (A. R.), [3], “Taboo” [Tabu] (1939), in *Structure and Function in Primitive Society* [Cấu trúc và chức năng trong xã hội nguyên thủy], Glencoe, Ill., 1952.

Radcliffe-Brown (A. R.), [4], “The comparative Method in Social Anthropology. Huxley Memorial Lecture for 1951” [Phương pháp so sánh trong nhân học xã hội. Bài giảng để kỉ]

niệm Huxley cho năm 1951], *Journal of the Royal Anthropological Institute* [Báo của Viện Nhân học hoàng gia], tập 81, phần I và II, 1951 (xuất bản năm 1952) (Tái bản trong: *Method in Social Anthropology* [Phương pháp trong nhân học xã hội], Chicago, chương V.)

Rivers (W. H. R.), *The History of Melanesian Society* [Lịch sử xã hội Melanesia], 2 tập, Cambridge, 1914.

Rousseau (J. J.), [1], *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* [Luận văn về nguồn gốc và nền tảng của sự bất bình đẳng giữa người và người], Tác phẩm hỗn hợp, tái bản, Londres, 1776, tập 2.

Rousseau (J. J.), [2], *Essai sur l'origine des langues* [Luận về nguồn gốc của các ngôn ngữ], Tác phẩm xuất bản sau khi mất, Londres, 1783, tập 2.

Spencer (B.) và Gillen (F. J.), *The Northern Tribes of Central Australia* [Các bộ tộc phía Bắc của miền Trung Úc], London, 1904.

Stanner (W. E. H.), "Murinbata Kinship and Totemism" [Quan hệ thân tộc và định chế tôtem], *Oceania* [Châu Đại Dương], tập 7, số 2, 1936–1937.

Strehlow (T. G. H.), *Aranda Traditions* [Truyền thống Aranda], Melbourne, 1947.

Thomas (N. W.), *Kinship Organizations and Group Marriage in Australia* [Quan hệ thân tộc và hôn nhân nhóm ở Úc], Cambridge, 1906.

Tylor (E. B.), “Remarks on totemism” [Nhận xét về định chế totem], *Journal of the Royal Anthropological Institute* [Báo của Viện Nhân học hoàng gia], tập 1, 1899.

Van Gennep (A.), *L'Etat actuel du problème totémique* [Hiện trạng của vấn đề totem], Paris, 1920.

Warner (W. L.), *A Black Civilization: A Social Study of an Australian Tribe* [Một nền văn minh đen: một nghiên cứu về một bộ tộc Úc], ấn bản có sửa chữa, New York, 1958.

Warren (W.), *History of the Ojibways* [Lịch sử của người Ojibway], *Minnesota Historical Collections*, Saint- Paul, tập 5, 1985.

Zelenine (D.), *Le culte des idoles en Sibérie* [Thờ cúng ngẫu tượng ở Siberia], bản dịch tiếng Pháp, Paris, 1952.

CÁC SÁCH VÀ BÀI VIẾT CỦA CLAUDE LÉVI-STRAUSS

SÁCH

(Trong thư mục này, ngoài các nguyên tác của Claude Lévi-Strauss, chúng tôi chỉ ghi các bản dịch sách của ông sang tiếng Anh.)

1926 – *Gracchus Babeuf et le communisme*. Bruxelles, Maison nationale d'édition L'Eglantine.

1937 – *Indiens du Mato-Grosso (Mission Claude et Dîna Lévi-Strauss, novembre 1935–mars 1936). Guide-Catalogue de l'exposition organisée à la galerie de la "Gazette des Beaux-Arts" et de "Beaux-Arts", 21 janvier–3 février 1937*. Paris, Museum national d'histoire naturelle, Musée de l'Homme.

1948 – *La Vie familiale et sociale des Indiens Nambikwara*. Paris, Société des américanistes.

1949 – *Les Structures élémentaires de la parenté*. Paris, Presses Universitaires de France.

1952a – *Race et histoire*. Paris, UNESCO.

1952b – *Race and History*. Paris, UNESCO.

1955 – *Tristes tropiques*. Paris, Plon (Terre humaine).

1957 – *Titres et travaux. Projet d'enseignement*. Paris, Centre de documentation universitaire.

1958 – *Anthropologie structurale*. Paris, Plon.

1960a – *Leçon inaugurale faite le mardi 5 janvier*. Paris, Collège de France, Chaïre d'anthropologie sociale.

1960b – (vòi Georges Charbonnier) *Entretiens avec Claude Lévi-Strauss*, Paris, Plon-Julliard.

1961a – *A World on the Wane*. London, Hutchinson & Co.

1961b – *Tristes Tropiques* (dịch sang tiếng Anh). New York, Criterion books.

1961c – *Race et histoire*. Paris, Gonthier, (Bibliothèque Médiations).

1962a – *Le Totémisme aujourd'hui*. Paris, Presses Universitaires de France.

1962b – *La Pensée sauvage*. Paris, Plon.

1963a – *Structural Anthropology*. New York, Basic Books.

1963b – *Totemism*. Boston, Beacon press.

1964 – *Mythologiques I Le Cru et le Cuit*. Paris, Plon.

1966a – *The Savage Mind*. London, Weidenfeld and Nicolson.

1966b – *Mythologiques II. Du miel aux cendres*, Paris, Plon.

1967a – *Structural Anthropology*, New York, Doubleday (Anchor books. A599).

1967b – *The Scope of Anthropology*. London, Cape.

1967c – *Les Structures élémentaires de la parenté* (édition revue et corrigée). Paris, La Haye, Mouton.

1968 – *Mythologiques ÎIL L'origine des manières de table*. Paris, Plon.

1969a – *The Elementary Structures of Kinship*. Boston, Beacon Press.

1969b – *Introduction to a Science of Mythology. 1. The Raw and the Cooked*. New York, Harper & Row.

1971 – *Mythologiques IV. L'Homme nu*. Paris, Plon.

1973a – *Anthropologie structurale deux*. Paris, Plon.

1973b – *Tristes Tropiques*. London, Cape.

1973c – *Introduction to a Science of Mythology. 2. From Honey to Ashes*. New York, Harper & Row.

1974 – *Discours prononcés dans la séance publique tenue à l'Académie française pour la réception de Claude Lévi-Strauss à l'Académie française le jeudi 27 juin 1974*. Paris, Institut de France: 3–18.

1975 – *La Voie des masques*. Genève, Éditions d'art Albert Skira, 2 vol. sous emboîtement

1977a – *Structural Anthropology. Vol.2*. London, Allen Lane.

1977b – *Tristes Tropiques*. Washington, Washington square press.

1977c – *L'Identité, séminaire interdisciplinaire dirigé par Claude Lévi-Strauss*. Paris, Grasset.

1978a – *La Voie des masques*, édition revue et augmentée de trois excursions. Paris, Plon.

1978b – *Introduction to a Science of Mythology. 3. The Origin of Table Manners*. New York, Harper & Row.

1978c – *Myth and Meaning: Five Talks for Radio*, Toronto, University of Toronto press.

1981 – *Introduction to a Science of Mythology. 4. The Naked Man*. London, Jonathan Cape.

1982 – *The Way of the Mask*. Seattle, University of Washington press.

1983 – *Le Regard éloigné*. Paris, Pion.

1984a – *Paroles données*. Paris, Plon.

1984b – *Tristes tropiques*. Paris, Plon (Terre humaine/poche. 3009).

1985a – *La Potière jalouse*. Paris, Plon.

1985b – *The View from Afar*. New York, Basic books.

1986 – *L'anthropologie face aux problèmes du monde moderne*. Trois conférences prononcées par Claude Lévi-Strauss à Tokyo en avril 1986.

1987a – *Anthropology and Myth: Lectures 1951–1982*. Oxford, Basil Blackwell.

1987b – *Introduction to the Work of Marcel Mauss*. London, Routledge & Kegan Paul.

1987 – *Race et histoire*. Paris, Denoël (Folio Essais).

1988a – (vói Didier Eribon) *De près et de loin*. Paris, Odile Jacob.

1988b – *The Jealous Potter*. Chicago, The University of Chicago press.

1989 – *Des symboles et leurs doubles*. Paris, Plon.

1991a – *Histoire de Lynx*. Paris, Plon.

1991b – (vói Didier Eribon) *Conversation with Claude Lévi-Strauss*. Chicago, Chicago University press.

1991c – *La Potière jalouse*. Paris, Plon (Agora).

1993 – *Regarder écouter lire*. Paris, Plon.

1994 – *Le Père Noël supplicié*. Pin-Balma, Sables (rééd. d'un article paru dans Les Temps Modernes en 1952).

1995a – *Saudades do Brasil*. Paris, Plon.

1995b – *The Story of Lynx*. Chicago, the University of Chicago press.

1995c – *Saudades do Brasil: a Photographic Memoir*. Seattle, University of Washington press.

1996a – *Saudades de São Paulo*. São Paulo, Companhia das letras.

1996b – *Anthropologie structurale deux*. Paris, Plon (Agora).

1997 – *Look Listen Read. New York*, Basic book.

2001a – *De près et de loin suivi de deux ans après*. Paris, Poches Odile Jacob. 2001b – *Race et histoire. Race et culture*. Préface de ty Michel Izard. Paris, Albin Michel/Edition UNESCO (Idées).

2005 – *Loin du Brésil: entretien avec Véronique Mortaigne*. Paris, Chandeigne.

Communication de M. Claude Lévi-Strauss à l’occasion du 60ème anniversaire de l’Unesco le 16.11. 2005.

2008 – *Œuvres*, Paris, Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade).

2015 – *Chers tous deux». Lettres à ses parents, 1931-1942*, par Claude Lévi-Strauss. Seuil», 560p.

BÀI VIẾT

1933 – “Le socialisme et la colonisation”, *L’Etudiant socialiste*: 7-8.

1935a – “O cubismo e a vida cotidiana”, *Revista do arquivo municipal*, 2 (18): 241-245.

1935b – “Em prol de um institute de antropologia fisica e cultural”, *Revista do arquivo municipal*, 2 (18): 247-263.

1936a – “Contribuição para O estudo da organização social bororo”, *Revista do arquivo municipal*, 3 (27): 8-79.

1936b - “Contribution à l’étude de l’organisation sociale des Indiens Bororo”, *Journal de la Société des américanistes*, 28: 269–304.

1936c - “Os mais vastos horizontes do mundo”, São Paulo, *Filosofia, ciências e letras*: 66–69.

1936d - “Entre os selvagens civilizados”, O estado de São Paulo.

1937a - “A proposito da civilização Chaco-Santiaguense” *Revista do arquivo municipal*, 4 (42): 5–21.

1937b - “La sociologie culturelle et son enseignement”, São Paulo, *Filosofia, ciências e letras*, 2.

1937c - “Poupées Karaja”, São Paulo, *Boletim de la sociedade de etnografia e de folklore*, 1.

1937/38 - “Os contos de Perrault e sua significação sociológica”, *Anuario da faculdade de filosofia ciências e letras*: 71–74.

1940 - “A travers les déserts et les forêts du Brésil central”, *Le musée vivant*, 3: 5–6.

1942a - “Guerra e comércio entre os índios da América do Sul”, *Revista do arquivo municipal*, 8 (87): 131–146.

1942b - “Indian cosmetics”, *VW*, 1: 33–35.

1942c - “Souvenir of Malinowski”, *VW*, 1: 45.

1943a - “Guerre et commerce chez les Indiens de l’Amérique du sud”, *Renaissance. Revue trimestrielle*

publiée par l'École libre des hautes études [New York], 1 (1-2): 122-139.

1943b - "The Social Use of Kinship Terms among Brazilian Indians", *American Anthropologist*, 45 (3): 398-409.

1943c - "The Art of the Northwest coast at the American Museum of Natural History", *Gazette des beaux-arts*, 24:175-182.

1944a - "On dual organization in South America", *America indígena*, 4 (1): 37-47.

1944b - "The Social and Psychological Aspects of Chieftainship in a Primitive Tribe: the Nambikuara of northwestern Mato Grosso", *Transactions of the New York Academy of Sciences*, 7 (1): 16-32.

1944c - "Reciprocity and hierarchy", *American Anthropologist*, 46 (2): 266-268
1945a - "L'oeuvre d'Edward Westermarck", *Revue de Thistoire des religions*, 129: 84-100.

1945b - "L'analyse structurale en linguistique et en anthropologie", *Word, Journal of the Linguistic Circle of New York*, 1 (2): 1-12.

1945c - "French sociology", trong Georges Gurvitch and Wilbert E. Moore, eds, *Twentieth Century Sociology*. New York, Philosophical library: 503-537.

1945d - "Le dédoublement de la représentation dans les arts de l'Asie et de l'Amérique", *Renaissance. Revue*

trimestrielle publiée par l'École Libre des Haute Études, 2 et 3:168–186.

1946a – “The Name of the Nambikuara”, *American Anthropologist*, 48 (1): 139–140.

1946b – “La technique du bonheur”, *Esprit*, 127: 643–652.

1947a – “La théorie du pouvoù dans une société primitive”, trong *Les Doctrines politiques modernes*. New York, Brentano's: 41–63.

1947b – “La sociologie française”, trong Georges Gurvitch et Wilbert E. Moore, eds, *La Sociologie au XXe siècle*. Paris, Presses universitaires de France: 513–545.

1948a – “The Tupi–Cawahib”, trong J. Steward, ed., *Handbook of South American Indians*. 3. Washington, Bureau of American Ethnology, Smithsonian Institution: 299–305.

1948b – “The Tribes of the upper Xingu River”, trong *svd [sách vừa dẫn]*, 3: 321–348.

1948c – “The Nambicuara”, trong *ibid*, 3: 361–369.

1948d – “The Tribes of the right bank of the Guaporé River”, trong *svd*, 3: 371–379.

1948e – “Sur certaines similarités morphologiques entre les langues chibcha et nambikwara”, trong *Actes du XXVIIIe Congrès international des américanistes*. Paris, Société des américanistes: 185–192.

1948f – “Le serpent au corps rempli de poissons”, trong *svd*: 633–636.

1948g – “La vie familiale et sociale des indiens Nambikwara”, *Journal de la société des américanistes*, 37:1–132.

1949a – “L’efficacité symbolique”, *Revue de l’histoire des religions*, 85 (1): 5–27.

1949b– Histoire et ethnologie”, *Revue de métaphysique et de morale*, 54 (3–4): 363–391.

1949c – “Le sorcier et sa magie”, *Les Temps Modernes*, 41: 3–24.

1949d – “La politique étrangère d’une société primitive”, *Politique étrangère*, 2:139–152.

1950a – “Introduction à l’œuvre de Marcel Mauss”, trong Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*. Paris, Presses Universitaires de France: IX–Ln.

1950b – “Marcel Mauss”, *Cahiers internationaux de sociologie*, VUI: 72–112.

1950c – “The use of wild plants in tropical South America”, trong Julian Steward, ed., *Handbook of South American Indians. 6*. Washington, Bureau of American Ethnology, Smithsonian Institution: 465–486.

1950d – “Documents rama–rama”, *Journal de la société des américanistes*, 39: 73–84.

1950e – “Sur certains objets en poterie d’usage douteux provenant de la Syrie et de l’Inde”, *Syria*, 27 (1-2): 1-4.

1950f – “Les prohibitions matrimoniales et leur fondement psychologique”, *Journal de psychologie normale et pathologique*, 43: 409.

1950g – “Les trois humanismes”, *Demain*, 35:16.

1950h – “Préface”, trong Katherine Dunham, *Danses d’Haïti*. Paris, Fasquelle: 7-11.

1950e – “Préface”, trong Catherine H. Berndt, *Women’s Changing Ceremonies in Northern Australia*. Paris, Hermann: 3-8.

1951a – “Language and the analysis of social laws”, *American Anthropologist*, 53 (2): 155-163.

1951b – “Avant-propos”, *Bulletin international des sciences sociales*, số đặc biệt về Đông Nam Á, 3: 825-829.

1951c – “Les sciences sociales au Pakistan”, *Bulletin international des sciences sociales*, 3: 885-892.

1951d – “Miscellaneous notes on the Kuki of the Chittagong hill tracts, Pakistan”, *Man*, 51 (284): 167- 169.

1951e – “Le Pakistan: foyer spirituel, réalité nationale”, *Le Courrier de l’Unesco*, tháng 5: 5.

1951f – “Primitifs ?”, *Le courrier de l’Unesco*, tháng 5.

1952a – “Kinship systems of three Chittagong Hill tribes (Pakistan)”, *Southwestern Journal of Anthropology*, 8: 40–51.

1952b – “Le syncrétisme religieux d’un village mogh du territoire de Chittagong”, *Revue de l’histoire des religions*, 141 (2): 202–237.

1952c – “La notion d’archaïsme en ethnologie”, *Cahiers internationaux de sociologie*, 12: 3–25.

1952d – “Le Père Noël supplicié”, *Les Temps Modernes*, 77:1572–1590

1952e – “Les structures sociales dans le Brésil central et oriental”, *Proceedings of the 29th International Congress of Americanists*, 3: 302–310

1952f – “Miscellaneous notes on the Kuki”, *Man*, 51 (284): 167–169.

1952g – “La visite des âmes”, *Annuaire de l’École Pratique des Hautes Etudes (sciences religieuses)*, 1951–1952: 20–23.

1952h – “Toward a general theory of communication”, paper submitted to the International Conference of Linguistics and Anthropologists. Bloomington, University of Indiana.

1952i – “L’Asie possède sur l’Europe une créance matérielle et morale”, *Le courrier de l’Unesco*, juin: 10.

1953a – “Panorama de l’ethnologie (1950–1952)”, *Diogène*, 2: 96–123.

1953b – “Recherches de mythologie américaine (1)”, *Annuaire de l’Ecole Pratique des Haute Études (sciences religieuses)*, 1952–1953:19–21.

1953c – “Social structure”, in Alfred L. Kroeber, ed., *Anthropology Today*. Chicago, University of Chicago press: 524–553.

1953d – “Structure sociale”, *Bulletin de psychologie*, 6 (7): 358–389.

1953e – “Contributions to discussion”, trong Sol Tax et al., eds, *An Appraisal of Anthropology Today*. Chicago, University of Chicago press.

1953f – “Chapter one”, trong *Results of the Conference of Anthropologists and Linguists, supplement to International Journal of American Linguistics*, 19 (2. 2): 1–10.

1954a – “Place de l’anthropologie dans les sciences sociales et problèmes posés par son enseignement”, trong *Les sciences sociales dans l’enseignement supérieur*. Paris, UNESCO, 32 tr.

1954b – “Recherches de mythologie américaine (2)”, *Annuaire de l’Ecole Pratique des Haute Études (sciences religieuses)*, 1953–1954: 27–29.

1954c – “L’art de déchiffrer les symboles”, *Diogène*, 5: 128–135.

1954d – “Qu’est-ce qu’un primitif ?”, UNESCO, *Courrier*, 8-9: 5-7.

1954e – “Notice nécrologique de Maurice Leenhardt”, *Annuaire de l’École Pratique des Haute Études*: 21-22.

1955a – “Diogèrê couché”, *Les Temps Modernes*, 110: 1-34.

1955b – “Les mathématiques de l’homme”, *Bulletin international des sciences sociales*, 6 (4): 643-653 (đăng lại trong *Le courrier de l’Hnesco*, 2008, n°5).

1955c – “The structural study of myth”, *Journal of American Folklore*, 68 (270): 428-444.

-1955d – “Rapport entre la mythologie et le rituel”, *Annuaire de l’Ecole Pratique des Haute Études (sciences religieuses)*, 1954-1955: 25-28.

1955e – “Les structures élémentaires de la parenté”, trong *La Progénèse*. Centre international de l’enfance (Travaux et documents 8), Paris, Masson: 105-110.

1955f – “How the gift started” (“Offrir c’est souhaiter”), UNESCO *Courrier*, 8 (12): 8-9.

1955g – “Des indiens et leur ethnographe”, *Les Temps Modernes*, 116:1-50.

1955h – “Réponse à Roger Caillois”, *Les Temps Modernes*, 111:1535-1536.

1956a – “The family”, trong Harry L. Shapiro, ed., *Man, Culture and Society*, New York, Oxford University Press:

261–285.

1956b – “Les organisations dualistes existent-elles ?”, *Bijdragen tot de Taal-, Land-, en Volkenkunde*, 112 (2): 99–128.

1956c – “Structure et dialectique”, trong Morris Halle, ed., *For Roman Jakobson. Essays on the Occasion of his Sixtieth Birthday*. The Hague, Mouton: 289–294.

1956d – “Les trois humanismes”, *Demain*, 35:16.

1956e – “Les prohibitions du mariage”, *Annuaire de l’Ecole Pratique des Haute Études (Sciences religieuses)*, 1955–1956: 39–40.

1956f – “Sorcières et psychanalyse”, UNESCO, *Le courrier de l’UNESCO*, juillet–août: 8–10.

1956g – “Sur les rapports entre la mythologie et le rituel”, *Bulletin de la société française de philosophie*, 50 (3): 99–125.

1956h – “La fin des voyages”, *L’actualité littéraire*, 26: 29–32.

1956i – “Le droit au voyage”, *L’Express*, 21.9.1956:16.

1957a – “The principle of reciprocity: the essence of life”, trong Lewis A. Coser and Bernard Rosenberg, eds, *Sociological Theory. A Book of Readings*. New York, Macmillan: 74–84.

1957b – “Le symbolisme cosmique dans la structure sociale et l’organisation cérémonielle de plusieurs

populations nord et sud-américaines”, trong *Le symbolisme cosmique des monuments religieux*, serie orientale Roma, 14, Institut pour l'étude de l'orient et de l'extrême orient: 47–56.

1957c – “Recherches récentes sur la notion d'âme”, *Annuaire de l'École Pratique des Haute Études (sciences religieuses)*, 1956–1957:16–17.

1957d – “These cooks did not spoil broth” (“La cuisine, l'art de donner du gout”), UNESCO, *Courrier*, 10:12–13.

1957e – “Lettre à André Breton”, trong André Breton et Gérard Legrand, *L'Art magique*. Paris, Club français du livre: 56.

1958a – “One world, many societies”, *Way Forum*, March: 28–30.

1958b – “Le dualisme dans l'organisation sociale et les représentations religieuses”, *Annuaire de l'École Pratique des Haute Études (sciences religieuses)*, 1957– 1958: 32–34.

1958c – “Documents Tupi–Kawahib”, trong *Miscellanea Paul Rivet*. Mexico: 323–338.

1958d – “Préface”, trong Marcel Bouteiller, *Sorciers et jeteurs de sorts*, Paris, Plon: I–IV.

1959a – “Passage Rites”, *Encyclopedia Britannica*, 17: 433b–434a.

1959b – “Marcel Mauss”, *Encyclopedia Britannica*, 14: II-33a.

1959c – “La geste d’Asdiwal”, *Annuaire de rÉcole Pratique des Haute Études (Sciences religieuses)*, 1958-1959: 3-43.

1959d – “Amérique du nord et Amérique du sud”, dans *Le Masque. Exposition Musée Guimet*. Paris, Edition des Musées nationaux: 21-27.

1959e – “Préface”, dans D.c. Talayesva, *Soleil hopi*. Paris, Plon (Terre humaine): I-X

1959f – “Le problème des relations de parenté”, dans *Système de parenté: entretiens interdisciplinaires sur les sociétés musulmanes*. Ecole des Haute Etudes sixième section sciences économiques et sociales: 13-20.

1959g – “Le masque”, *L’Express*, 443,46-47.

1960a – “Four Winnebago myths. A structural sketch”, dans s. Diamond, ed., *Culture and History: Essays in Honor of Paul Radin*. New York, Columbia University Press: 351-362.

1960b – “Ce que l’ethnologie doit à Durkheim”, *Annales de l’Hniversité de Paris*, 1: 45-50.

1960c – “Le problème de l’invariance en anthropologie”, *Diogène*, 31: 23-33. 1960d – “Les trois sources de la réflexion ethnologique”, *Revue de l’enseignement supérieur*, I: 43-50.

1960e – “L’anthropologie sociale devant l’histoire”, *Annales*, 15 (4): 625–637.

1960f – “On manipulated sociological models”, *Bijdragen tot de Taal-, Land-, en Volkenkunde*, 116 (1): 45–54.

1960g – “La structure et la forme. Réflexions sur un ouvrage de Vladimir Propp”, *Cahiers de l’institut de sciences économiques appliquées*, 9: 3–36. Đãng cùng lúc với tên bài là “L’analyse morphologique des contes russes”, *International Journal of Slavic Linguistics and Poetics*, 3:122–149.

1960h – “Méthodes et conditions de la recherche ethnologique française en Asie”, *Actes du Colloque sur les recherches des instituts français de sciences humaines en Asie*, Paris, Fondation Singer Polignac: 111–112.

1960i – “Alfred Louis Kroeber”, *Journal de la société des américanistes*, 49:115–116.

1960j – “Résumé des cours (1959–1960)”, *Annuaire du Collège de France, 60e année*: 191–207.

1961a – “La crise moderne de l’anthropologie”, UNESCO, *Courrier*, 14e année (11): 12–17.

1961b – “Le métier d’ethnologue”, *Annales, revue française de lettres françaises*, 129: 5–17.

1961c – “La chasse rituelle aux aigles”, *Annuaire de l’École Pratique des Hautes Études (sciences religieuses)*, 1959–1960: 38–42.

1961d – “Les nombreux visages de l’homme”, *Le Théâtre dans le monde*, 10 (1): 11–20.

1961e – “Comment on J. Goody, Classification of double descent systems”, *Current Anthropology*, 2 (1): 17.

1961f – “Résumé des cours (1960–1961)”, *Annuaire du Collège de France*, 61e année: 191–205.

1962a – “Les ‘Chats’ de Charles –Baudelaire”, (en collaboration avec Roman Jakobson), *L’Homme 1–2* (1): 5–21.

1962b – “Jean–Jacques Rousseau, fondateur des sciences de l’homme”, trong *Jean–Jacques Rousseau*. Neuchâtel, La Baconnière.

1962c – “Les limites de la notion de structure en ethnologie”, trong Roger Bastide, ed., *Sens et usages du terme structure*. La Haye, Mouton: 40–45.

1962d – “Sur le caractère distinctif des faits ethnologiques”, *Revue des travaux de l’Académie des sciences morales et politiques*, 115: 211–219.

1962e – “L’ethnologue avant l’heure”, *Les Nouvelles littéraires*, 29 novembre.

1962f – “A crisi moderna da antropologia”, *Revista de Antropologia* 10 (1–2): 19–26.

1962g – “Résumé des cours (1961–1962)”, *Annuaire du Collège de France*, 62e année: 211–217.

1962h - "1. Les fondements philosophiques de l'anthropologie. 2. Recherches sémiologiques", *Annuaire de l'École Pratique des Haute Études*, 1961- 1962: 40-42.

1963a - "Les discontinuités culturelles et le développement économique et social", *Information sur les sciences sociales*, 2 (2): 7-15.

1963b - "Réponses à quelques questions", *Esprit*, 11: 628-653.

1963c - "Marques de propriété dans deux tribus sud-américaines" (en collaboration avec Nicole Belmont), *L'Homme*, 3 (3): 102-108.

1963d - "Rousseau the father of anthropology", *UNESCO Courrier*, 16 (3): 10-14.

1963e (en collaboration avec R. d'Harcourt) - "A. Métraux (1902-1963)", *Journal de la société des américanistes*, 52: 301-311.

1963f - "The bear and the barber. The Henry Myers Memorial Lecture 1962", *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 93 (1): 1-11.

1963g - "Communication de Monsieur le Professeur Lévi-Strauss", *Compte rendu de la 7e réunion du Commissariat général du plan d'équipement et de la productivité*, 9.5.1963:104-121 (multigr.).

1963h - "The many faces of man / Les nombreux visages de l'homme", *World theatre*, 10 (1): 11-20.

1963i – “Résumé des cours (1962–1963)”, *Annuaire du Collège de France, 63e année: 223–227.*

1964a – “Critères scientifiques dans les disciplines sociales et humaines”, *Revue internationale des sciences sociales*, 16 (4): 579–597.

1964b – “Reciprocity, the essence of social life”, dans Rose L. Coser, ed., *The Family: its Structures and Functions*. New York, St Martin’s Press: 36–48.

1964c, – “Hommage à Alfred Métraux”, (en collaboration avec Georges–Henri Rivière, Roger Bastide, Michel Leiris, Claude Tardits), *L’Homme*, 4 (2): 5–8.

1964d – “Alfred Métraux 1902–1963”, *Annales de l’université de Paris*, 1.

1964e – “Lucien Sebag”, *Journal de la société des américanistes*, 53:182–183.

1964f – “Sur quelques problèmes posés par l’étude des classifications primitives”, in *Mélanges Alexandre Koyré*. Paris, Hermann: 335–345.

1964g – “Résumé des cours (1963–1964)”, *Annuaire du Collège de France, 64e année: 227–231.*

1965a – “The future of kinship studies. The Huxley Memorial Lecture 1965”, *Proceedings of the Royal Anthropological institute of Great Britain and Ireland*: 13–22.

1965b – “Le triangle culinaire”, *L’Arc*, 26:19–29.

- 1965c – “L’art en 1985”, *Arts*, 713, avril.
- 1965d – “Civilisation urbaine et santé mentale”, *Les Cahiers de l’institut de la vie*, 4: 31–36.
- 1965e – “Présentation du Laboratoire d’anthropologie sociale”, *Revue de l’enseignement supérieur*, 3: 87–92.
- 1965f – “Les sources polluées de l’art”, *Arts-loisirs*, 7–13.4.1965, (2 tr.).
- 1965g – “The archaic illusion”, *Journal of History and the Social Sciences*, 1 (1): 7–17.
- 1965h – “Lettre”, *Le Monde*, 25 décembre: 9.
- 1965i – “Résumé des cours (1964–1965)”, *Annuaire du Collège de France*, 65e année: 269–273.
- 1966a – “The work of the Bureau of American Ethnology and its lessons”, dans “L. S. Dillon Ripley, ed., *Knowledge Among Men: eleven essays on science, culture and society commemorating the 200th anniversary of the birth of James Smithson*. New York, Simon and Schuster.
- 1966b – “A propos d’une rétrospective”, *Arts*, 60.
- 1966c – “Durables vérités du monde”, *Cahiers de l’institut de la vie*, 4: 32–36.
- 1966d – “The scope of anthropology”, *Current Anthropology*, 7 (2): 112–123.
- 1966e – “Anthropology: its achievements and future”, *Current Anthropology*, 7 (2): 124–127.

1966f – “The disappearance of man”, *The New York Review*, 28 juillet.

1966g – “Critères scientifiques dans les disciplines sociales et humaines”, *Aletheia*, 4:189–212.

1966h – “Résumé des cours (1965–1966)”, *Annuaire du Collège de France, 66e année*: 269–273.

1967a – “Vingt ans après”, *Les Temps Modernes*, 256: 385–406.

1967b – “Le sexe des astres”, trong *To honor Roman Jakobson. Essays on the occasion of his seventieth birthday*, 11 October 1966. La Haye, Mouton: 1163–1170.

1967c – “The sorcerer and his magics ?”, trong John Middleton, ed., *Magic, Witchcraft, and Curing*. New York, Garden City, The natural history press: 23–41.

1967d – “The savage mind”, *Man*, 2 (3): 464.

1967e – “A propos de ‘Lévi-Strauss dans le xvnie siècle’”, *Cahiers pour l’analyse*, 8: 90.

1967f – “L’anthropologie sociale”, *Sciences*, 47: 115–128.

1967g – “Résumé des cours (1966–1967)”, *Annuaire du Collège de Trance, 67e année*: 267–274.

1967h – “The story of Asdiwal”, trong Leach E., ed., *The structural study of myth and totemism*, Londres, Tavistock.

1967i – “Comment on w.c. Stutervant, Smithsonian–Wenner–Gren Conference”, *Current Anthropology*, 8 (4): 359.

1967j– “The particular task of anthropology”, dans Gloria B. Levitas, ed., *Culture and Consciousness. Perspectives in the social sciences*, New York, George Braziller: 308–312.

1968a – “Religions comparées des peuples sans écriture”, dans *Problèmes et méthodes d’histoire des religions*. Paris, Presses Universitaires de France: 1–7.

1968b – “Hommage aux sciences de l’homme”, *Informations sur les sciences sociales*, 7 (2): 7–11.

1968c – “The concept of primitiveness”, dans R. Lee and I. Devore, eds, *Man the Hunter*. Chicago, Aldine: 349–352.

1968d – “Événement et schéma (discussion)” (en collaboration avec Jean Guiart), *L’Homme*, 8 (1): 80–87.

1968e – “Discours pour la remise de la médaille d’or du CNRS”, *Le Monde*, 13.1.1968: 9.

1968f – “La grande aventure de l’ethnologie”, *Le Nouvel Observateur*, 166: 35–36

1968g – “The savage mind”, Letter, *Man*, 3 (3): 488.

1968h – “Exchange between Lévi–Strauss and Hiatt”, dans “R. Lee and I. Devore, eds, *Man the Hunter*. Chicago, Aldine: 210–212

1968i – “Le structuralisme sainement pratiqué ne prétend pas formuler une nouvelle conception du monde et même de l’homme”, *Le Monde*, 12.1.1968.

1968j – “Sur les divers usages du structuralisme. Réponse à Gadoffre”, *Le Monde*, 14.11.1968.

1968k – “Lettre à Monsieur le Secrétaire d’Etat auprès du Premier Ministre, chargé des Départements et Territoires d’Outre-Mer”, (en collaboration avec Henri Lehmann et Marcel Bataillon), *Journal de la société des américanistes*, 57:157–151.

1968l – “Résumé des cours (1967–1968)”, *Annuaire du Collège de France*, 68e année: 305–317.

1969a – “Résumé des cours (1968–1969)”, *Annuaire du Collège de France*, 69e année: 285–293.

1970a – “Les champignons dans la culture. A propos d’un livre de R. Gordon Wasson”, *L’Homme*, 10 (1): 5–16.

1970b – “Lettre”, in Catherine Backès-Clément, *Claude Lévi-Strauss ou la structure du malheur*. Paris, Seghers: 170–171.

1970c – “Résumé des cours (1969–1970)”, *Annuaire du Collège de France*, 70e année: 299–305.

1971a – “Race et culture”, *Revue internationale des sciences sociales*, 23 (4): 647–666.

1971b – “Comment meurent les mythes”, *Esprit*, 39: 684–706.

1971c – “Rapports de symétrie entre rites et mythes de peuples voisins”, trong T. O. Beidelman, ed., *The translation of culture. Essays to E.E. Evans-Pritchard*. London, Tavistock Publications: 161–178.

1971d – “Le temps du mythe”, *Annales, Economies, Sociétés, Civilisations*, 26 (3–4): 533–540.

1971e – “‘Boléro’ de Maurice Ravel”, *L’Homme, revue française d’anthropologie*, 11 (2):5–14.

1971f – “The deduction of the crane”, trong Pierre and Elli K. Maranda, eds, *The structural analysis of oral tradition*. Philadelphia, University of Pennsylvania press.

1971g – “La famille”, *Annales de l’Université d’Abidjan, ethnosociologie*, ser.F, 3: 5–29.

1971h – “Roman Jakobson: histoire d’une amitié”, *Le Monde*, 16 octobre: 20.

1971i – “Résumé des cours (1970–1971)”, *Annuaire du Collège de France, 71e année*: 277–284.

1971j – “Préface”, trong Lucien Sebag, *L’invention du monde chez les indiens puebllos*, Paris, François Maspéro, 506 tr.

1971l – “De quelques rencontres”, *L’arc* 46: 43–47 (n° spécial consacré à Merleau-Ponty).

1972a – “La mère des fougères”, trong Jacqueline Thomas, Lucien Bernot, eds, *Langues et techniques*,

nature et société. Mélanges offerts à André G. Haudricourt. Paris, Klincksieck: 367–369.

1972b – “Structuralism and ecology”, Gildersleeve lecture delivered march 28 at Barnard College, New York: 6–14.

1972c – “Religion, langue et histoire: à propos d’un texte inédit de Ferdinand de Saussure”, trong *Mélanges en l’honneur de Fernand Braudel. 2. Méthodologie de l’histoire et des sciences humaines*. Toulouse, Privât: 325–333.

1972d – “Résumé des cours (1971–1972)”, *Annuaire du Collège de France, 72e année*: 329–349.

1972e – “Religions comparées des peuples”, *Annuaire de l’École Pratique des Haute Études, 1971–1972*, 79:55–80.

1973a – “Réflexions sur l’atome de parenté”, *L’Homme, revue française d’anthropologie*, 13 (3): 5–30.

1973b – “Social structures of central and eastern Brazil”, trong Daniel R. Gross, *Peoples and Cultures of Native South America: an anthropological reader*. New York, Doubleday: 263–274.

1973c – “Le problème des sciences humaines au Collège de France”, *La nouvelle revue des deux mondes*, novembre: 284–290.

1973d – “Discours de Claude Lévi-Strauss”, in *Praemium Erasmianum MCMLXXIL* Amsterdam, Stichting

Praemium Erasmianum.

1973e – “Structuralism and ecology”. *Social Science Information*, 12 (1): 7–23.

1973f – “Résumé des cours (1972–1973)”, *Annuaire du Collège de France, 73e année*: 269–283.

1973g – “Dieu existe-t-il?” in C. Chabanis, *Dieu existe-t-il? Non...répondent...*, Paris, Fayard.

1974a – “Eveline Lot-Falck (1918–1974)”, *Annuaire de l’Ecole Pratique des Hautes Etudes, (sciences religieuses)*, 1973–1974: 39–44.

1974b – “Bill Reid”, in Bill Reid. *Vancouver art gallery*: 7–8.

1974c – “Résumé des cours (1973–1974)”, *Annuaire du Collège de France, 74e année*: 303–314.

1975a – “Propos retardataires sur l’enfant créateur”, *La nouvelle revue des deux mondes, janvier*: 10–19.

1975b – “De Chrétien de Troyes à Richard Wagner, Parsifal”, *Programmhefte der Bayreuther Festspiele*, 19: 60–67.

1975c – “Mythe et oubli”, Julia Kristeva, ed., *Langue, discours, société. Pour Emile Benveniste*. Paris, Le Seuil: 294–300.

1975d – “Anthropologie”, *Diogène*, 90: 3–30.

1975e – “Histoire d’une structure”, trong w. E. A. Van Beek and J. H. Scherer, eds, *Explorations in the*

Anthropology of Religion. Essays in honour of Jan Van Baal. The Hague, Martinus Nijhoff: 71–78.

1975f – “Anthropologie, histoire, idéologie” (en collaboration avec Marc Augé et Maurice Godelier), *L’Homme*, 15 (3–4): 177–188.

1975g – “Résumé des cours (1974–1975)”, *Annuaire du Collège de France, 75e année*: 347–360.

1976a – “Cosmopolitisme et schizophrénie”, trong Jean Poirier et François Raveau, eds, *L’Autre et railleurs. Hommage à Roger Bastide.* Paris, Berger–Levrault: 469–474.

1976b – “Les leçons de la linguistique” in Roman Jakobson, *Six Leçons sur le son et le sens.* Paris, Minuit: 7–18.

1976c – “Réflexions sur la liberté”, *La Nouvelle revue des deux mondes*, novembre: 332–340.

1976d – “Structuralisme et empirisme”, *L’Homme, revue française d’anthropologie*, 16 (2–3): 23–39.

1976e – “An idyll among the Indians”, *Times Literary Supplement*, 3882, 6.8.1976: 970.

1976f – “Antropologia”, trong *Enciclopedia del novecento*; Istituto dell’enciclopedia italiana: 202–214.

1976g – “Hommage à Emile Benveniste”, *L’Homme*, 16 (4): 5.

1976h – “Résumé des cours et travaux (1975–1976)”, *Annuaire du Collège de France, 76e année*: 347–360.

1977a – “Réponse de Claude Lévi–Strauss”, dans *Discours de réception d’Alain Peyrefitte à l’Académie française et réponse de Claude Lévi–Strauss*. Paris, Gallimard: 57–94.

1977b – “New York post et pré–figuratif”, *Catalogue de l’exposition Paris–New York*, Centre national d’art et de culture Georges Pompidou. Musée national d’art moderne, 1er juin–19 septembre: 79–83.

1977c – “Les dessous d’un masque”, *L’Homme, revue française d’anthropologie*, 17 (1): 5–27.

1977d – “Reflections on liberty”, *New Society*: 385–388.

1977e – “Réponse à Edmund Leach”, *L’Homme*, 17 (2–3): 131–133.

1977f – “Résumé des cours et travaux (1976–1977)”, *Annuaire du Collège de France, 77e année*: 387–398.

1977g – “Avant–propos”, dans *L’Identité, séminaire interdisciplinaire dirigé par Claude Lévi–Strauss*. Paris, Grasset: 9–13.

1978a – “Une préfiguration anatomique de la gémellité”, dans *Systèmes de signes. Textes réunis en hommage à Germaine Dieterlen*. Paris, Hermann: 369–376.

1978b – “Science forever incomplete”, *Johns Hopkins Magazine*, 29 (4): 30–31.

1978c – “Résumé des cours et travaux (1977–1978)”, *Annuaire du Collège de France, 78e année*: 493–504.

1979a – “Pythagoras in America”, trong R. H. Hook, ed., *Fantasy and symbol. Studies in Anthropological Interpretation (Essays in Honour of George Devereux)*. London, New York, San Francisco, Academic Press; 33–41.

1979b – “Nobles sauvages”, trong *Culture science et développement: contribution à une histoire de l’homme. Mélanges en l’honneur de Charles Morazé*. Toulouse, Privât: 41–55.

1979c – “Et indiannersamfund og dets stil”, *Hikuin*, 5: 97–110.

1979d – “Margaret Mead”, *MSH informations*, 28: 3–7.

1979e – “Remembering Margaret Mead”, UNESCO, *Courrier*, 32 (6): 39–41.

1979f – “Crisis in social science ?”, *Society*, 60 (5): 16–63.

1979g – “Réponse de M. Claude Lévi-Strauss”, trong *Discours de réception de M. Georges Dumézil à l’Académie française et réponse de M. Claude Lévi-Strauss*. Paris, Gallimard: 45–76.

1979h – “La condition humaine à la lumière des connaissances anthropologiques”, *Revue des travaux de*

rAcadémie des sciences morales et politiques, 132e année: 595–614.

1979i – “Exposé de M. Claude Lévi–Strauss” à la séance du samedi 13 octobre 1979, séance de clôture du colloque *Les études japonaises en France*, Paris: 255–263.

1979j – “Résumé des cours et travaux (1978–1979)”, *Annuaire du Collège de France*: 407–415.

1980a – “A un jeune peintre”, trong Anita Albus. *Aquarelle 1970 bis 1980. Katalog zur Ausstellung in der Stuck–Villa München*. Frankfurt am Main, Insel Verlag: 6–28.

1980b – “Une petite énigme mythico–littéraire”, *Le Temps de la réflexion*, 1:133–141.

1980c – “Blasons indiens” (en collaboration avec Jean–Marie Benoist), *Connaissance des arts*, 338:90–99. 1980d – “Anthropologie, ethnologie, ethnographie”, trong *Le livre blanc de la recherche*. 8 tr.

1980e – “Résumé des cours et travaux (1979–1980)”, *Annuaire du Collège de France*: 483–492.

1981a – “Culture et nature. La condition humaine à la lumière de l’anthropologie”, *Commentaire*, 15: 365– 372.

1981b – “Trois souvenirs de Wilson Duff”, trong Donald N. Abbott, ed., *The World is as Sharp as a Knife: an anthology in honour of Wilson Duff*. Victoria, British Columbia Provincial Museum: 257–258.

1981c – “Chanson madécasse”, trong *Orients: pour Georges Condominas*. Paris/Toulouse, Sudestasie/ Privât: 195–203.

1981d – “Le métier perdu”, *Le Débat*, 10: 5–9.

1981e – “Avant-propos”, trong Victor Klagsbald, *Catalogue raisonné de la collection juive du musée de Cluny*. Paris, Edition de la Réunion des Musées Nationaux: 5–6.

1981f – “Résumé des cours et travaux (1980–1981)”, *Annuaire du Collège de France*: 421–428.

1982a – “L’adieu à la cousine croisée”, in *Les Fantaisies du voyageur, XXXIII variations Schaeffner*. Paris Société française de Musicologie: 36–41.

1982b – “De la possibilité mythique à l’existence sociale”, *Le Débat*, 19: 96–120.

1982c – “The work of Edward Westermarck”, *Acta Philosophica Fennica*, 34:181–194.

1982d – “Tricksters and clam siphons”, *American ethnologist*, 9 (1): 193.

1982e – “Résumé des cours et travaux (1981–1982)”, *Annuaire du Collège de France*: 443–452.

1982f – Discours pour l’inauguration d’une place Henry de Montherlant, à Paris, 1er décembre 1982, Académie Française.

1983a – “Histoire et ethnologie”, *Annales, économies, sociétés, civilisations*, 38 (6): 1217–1231.

1983b – “Mito e societa”, *Prometeo*, 1(1): 6–17.

1983c – “A statement”, trong *A Tribute to Roman Jakobson 1896–1982*. Berlin, New York, Mouton: 70–71.

1983d – “Conservation, contrainte et culture”, *IULA newsletter*, mars: 2–5.

1984a – “Du mariage dans un degré rapproché”, trong Jean Claude Galey, ed., *Différences, valeurs, hiérarchie: textes offerts à Louis Dumont*. Paris, Ed. de l'EHESS: 79–89.

1984b – “Un témoignage de Claude Lévi-Strauss sur Franz Boas”, *Etudes/Inuit/studies*, 8 (1): 3–6.

1984c – “Nécrologie de Raymond Aron”, *Annuaire du Collège de France, 84e année*: 73–74.

1985a – “D’un oiseau l’autre: un exemple de transformation mythique”, *L’Homme*, 25 (1): 5–12.

1985b – “Quand le mythe devient histoire. Où finit la mythologie et où commence l’histoire *Le Magazine littéraire*, 223: 42–44.

1986a – “Fernand Braudel”, *Esprit*, 111:1–5.

1986b – “Discours de M. Claude Lévi-Strauss”, trong *Discours de réception de M. Fernand Braudel de l’Académie Française et réponse de M. Maurice Druon*. Paris, Arthaud: 91–99.

1986c – “Allocution de Claude Lévi–Strauss prononcée lors de la cérémonie d’hommage à Georges Henri Rivière le 26 novembre 1985”, *Ethnologie française*, 16 (2): 127–130.

1986d – “Carta dirigida a los participantes en el simposio ‘Palabra devueltas’, 28, 29 y 30 de noviembre de 1984”, trong J. Jauregui et Y. M. Gourio, eds., *Palabras devueltas: homenaje a Claude Lévi– Strauss*. Mexico, Institute nacional de antropologia e historia: 25–27.

1986e – “Avant–propos”, trong Paul Bouissac, Michael Herzfeld et Roland Posner eds, *Iconicity. Essays on the nature of culture. Festschrift for Thomas A. Sebeok on his 65th birthday*. Tubingen, Stauffenburg verlag: 1–3.

1986f – “Préface”, in *Histoire de la famille*. Paris, Armand Colin: 9–13.

1987a – “Trois images du folklore japonais” (en collaboration avec Maurice Coyaud), trong *De la voûte céleste au terroir, du jardin au foyer. Textes offerts à Lucien Bernot*. Paris, Ed. de L’École des Haute Études en Sciences Sociales: 751–762.

1987b – “Hérodote en mer de Chine”, in *Poikilia. Etudes offertes à Jean–Pierre Vernant*. Paris, Ed. de 1 Ecole des Haute Etudes en Sciences Sociales: 25–32.

1987c – “De la fidélité au texte”, *L’Homme*, 101: 117–140.

1987d – “Musique et identité culturelle”, *Inharmoniques*, 2: 8–14.

1987e – “Le cadre et les œuvres”, *Le Débat*, 44: 180–183.

1987f – “Préface”, *Storia universale della famiglia. Antichità Medioevo. Oriente antico*. Milano, Mondadori.

1987g – “Raymond Lévi-Strauss”, *Catalogue de la Biennale 1987*, Grand Palais. Paris, Société nationale des Beaux-arts: 9–10.

1987h – “L’avventura della conoscenza”, *Prometeo*, 5 (18): 14–21.

1987i – Hommage prononcé à l’occasion de la mort de M. André Roussin, 5 novembre 1987, Académie Française.

1988a – “Exode sur Exode”, *L’Homme*, 106–107:13–23.
1988b – “... Nous avons lui et moi essayé de faire à peu près la même chose”, dans *André Leroi-Gourhan ou les voies de l’homme*. Paris, Albin Michel: 201–206.

1988c – “La figlia del fratello del padre. Il matrimonio nel mondo arabo”, *Homo et Cultura. Rivista di studi Antropologici*, 41–44: 5–24.

1988d – “Place de la culture japonaise dans le monde” (traduction japonaise), *Chûôkôron*, 5: 67–83.

1988e – “Allocution prononcée à l’occasion de la remise de l’épée”, dans *Discours de réception de Georges Duby à l’Académie française*. Paris, Gallimard: 99–106.

1988f – “On ne peut pas penser à tout”, *L’Express*, 27.6.

1988g – “L’anthropologie face aux problèmes du monde moderne” (aussi en japonais), *ishizaka Lectures* 8, Tokyo, The Simul Press.

1988h – “Message”, *Tokyo-jin*: 11.

1988i – “Il posto delle cultura giapponese del mondo” (en japonais), *Chûôkôron* 5.

1989a – “H segreto delle donne”, *La Repubblica*, 14 novembre 1989.

1989b – “Préface” trong Bill Reid et Robert Bringhurst, *Le dit du corbeau*, Paris, Alpha Bleue: 7–11.

1989c – “Se il mondo è alla rovescia”, *La Repubblica*, 6–7.8.1989.

1990a – “La deduzione della gru”, *Quaderni di antropologia e semiotica*, 6:1–18.

1990b – “Mercanti in fiera quindicimila anni fa”, *La Repubblica*, 13.11.1990

1990c – “Contadino chissà perché”, *La Repubblica*,” 14.11.1990.

1990d – “Exposé devant le Groupe 1985 (9.5.1963)”, in *Modernisation ou décadence*. Publications de l’Université de Provence, Aix–en–Provence: 357–368.

1990e – “The Berndts: an appréciation”, trong R.T Tonkinson and M. Howard, eds, *Doing it alone? Prospects*

for aboriginal autonomy. Canberra, Aboriginal Press: 11–16.

1990f – “Introductory address”, trong Dan Eban, ed., *Art as a means of communication in pre-literate societies*. The Israël Museum: 1–6.

1990g – “La place de la culture japonaise dans le monde”, *Revue d’esthétique*, 18: 9–21.

1991a – “Ma perché ci mettiamo i gioielli?”, *La Repubblica*, 21.5.1991.

1991b – “Gli uomini della nebbia e del vento”, *La Repubblica*, 9.10.1991.

1991c – “Lebensspender Schmuck”, *Ornament a*, 1: 13–16.

1991d – “Préface”, trong Shiyonoya Kei, *Shirano to samuraitachi*. Tokyo: 10–13.

1991e – “Boas”, trong Pierre Bonte et Michel Izard, eds, *Dictionnaire de l’ethnologie et de l’anthropologie*. Paris, Presses Universitaires de France: 116–118.

1991f – “Maison”, trong Pierre Bonte et Michel Izard, eds, *Dictionnaire de l’ethnologie et de l’anthropologie*. Paris, Presses Universitaires de France: 434–436.

1991g – “Lettres” adressées à Luc de Heusch, *Cobra en Afrique*. Bruxelles, Éditions de l’université libre de Bruxelles: 216–217.

1991h – “Photographies exposées au Musée Niepce de Chalon-sur-Saône, décembre 1989 – mars 1990”, *L’Ethnographie*, 87 (1): 55–69.

1991i – “Les sociétés exotiques ont-elles des paysages?” (en collaboration avec J. Cloarec, E. Copet-Rougier, P Descola, B. Glowczewski, M. Izard, P Lamaison, B. Saladin d’Anglure), *Etudes rurales*, 121–122–123–124: 151–158.

1992a – “Postface”, trong Marc Augé, *Territoires de la mémoire: les collections du patrimoine ethnologique dans les écomusées*. Thonon-les-Bains: Présence du Livre; Salins-les-bains, Fédération des écomusées: 116–120.

1992b – “La statua che divenne madré”, *La Repubblica*, 23.2.1992.

1992c – “Corne Montaigne scoprí l’America”, *La Repubblica*, 9.11.1992.

1992d – “Le point de vue de l’anthropologie”, trong *de l’enfant et engagement professionnel des mères (Colloque de Lassay)*. Paris, Éditions STH: 59–71.

1992f – “1492: Découverte de l’Amérique”, trong *Célébrations nationales 1992*. Paris, Ministère de la culture, direction des archives de France: 4.

1993a – “Mythe et musique”, *Le Magazine littéraire*, 311: 41–45 [in lại chương cuối của cuốn *Myth and Meaning*, 1979].

1993b – “Aux gens de Tokyo”, *Le Magazine littéraire*, 311: 47–48.

1993c – “Un autre regard”, *L’Homme*, 126–128: 7–10.

1993d – “L’ultimo degli Irochesi”, *La Repubblica*, 2.7.1993 (trad, française 2004). 1993e – “Siamo tutti cannibali”, *La Repubblica*, 10.10.1993.

1993f – “Présentation”, *Ethnies* 14, *Chroniques d’une conquête*: 5–7.

1994a – “Introduction”, dans *Sengai. Moine zen 1750–1837*, Paris–Musées: 19–30.

1994b – “L’Italia é meglio isunita”, *La Repubblica*, 21.5.1994.

1994c – “Due miti e un incesto”, *La Repubblica*, 29.12.1994.

1995a – Préface”, dans Marie–France Willaumez et Michel Revelard, eds, *Planète des masques*. Binche, Direction générale de la culture et de la communication: 6–9.

1995b – “Quell’intenso profumo di donna”, *La Repubblica*, 3.11.1995.

1996 – “La mucca é pazza e un po’ cannibale”, *La Repubblica*, 24.9.1996.

1997a – “Quei parenti cosi’ arcaici”, *La Repubblica*, 24.9.1997.

1997b – “L’homme de L’Homme”, *L’Homme*, 143:13–15.

1997c – “Georges Duby, le veilleur”, *Etudes rurales*, 145–146: 21–23.

1998a – “Retours en arrière”, *Les Temps Modernes*, 598: 66–77.

1998b – “La sexualité féminine et l’origine de la société”, *Les Temps Modernes*, 598: 78–84.

1998c – “Avant-propos à Documents sur l’Asie du Sud”, *Revue internationale des sciences sociales*, 157:373–376.

1998d – “Préface”, trong Luis Frois, *Européens et japonais: traité sur les contradictions et différences de mœurs*. Paris, Éditions Chandeigne: 7–10.

1998e – “Préface”, trong Françoise Grenand et Jean-Marcel Hurault, *Indiens de Guyane: Wayana et Wayampi de la forêt*. Éditions Autrement: 5–7.

1999 – “I miti: uno sguardo dentro la loro origine”, *La Repubblica*, 16.4.1999.

2000a – “Apologue des amibes”, trong Jean-Luc Jamard, Emmanuel Terray, Margaritha Xanthakou, eds, *En substances: textes pour Françoise Héritier*. Paris, Fayard: 493–496.

2000b – “Postface”, *L’Homme*, n° spécial 154–155 – “Questions de parenté”: 713–720.

2000C – “Préface”, in Bernard Frank, *Amour, colère, couleur: essais sur le bouddhisme au Japon*. Paris Collège de France, Institut des hautes études japonaises: IX–

2000d – “La leçon de sagesse des vaches folles”, *Champ libre*, 11: 3.,

2000e – “Préface”, trong Michel Revelard et Guergana Kostadinova, *Masques du monde. L’univers du masque dans les collections du Musée international du carnaval et du masque de Binche*. Tournai, Renaissance du livre.

2000f – “L’antropologia di fronte ai problemi del mondo moderno (conferenze di Tokyo, 15–16/04/1986)”, *Nuovo sviluppo*, Anno 3:1–5.

2000g – “L’uomo, malattia del pianeta terra”, *La Repubblica*, 9.3.2000.

2001a – “Productivité et condition humaine”, *Etudes rurales*, 159–160:129–144.L

2001b – “La leçon de sagesse des vaches folles”, *Etudes rurales*, 157–158: 9–14.

2001c – “Figures en sablier” trong Pierre Maranda, dir. *The Double Twist. From Ethnography to Morphodynamics*, Toronto, University of Toronto Press: 15–32.

2002a – “Avant-propos”, in Franz Boas, *Indian myths and legends from the North Pacific Coast of America (trad. de l’édition de 1895)*. Vancouver, Talonbooks: 14–16.

2002b – “De gré ou de force”, *L’Homme*, 163: 7–18.

2002c – “Jean Pouillon”, *Les temps modernes*, 620–621: 8–11.

2003 – “Le “sentiment de la nature’, un besoin fondamental”, *Ethnies*, 29–30: 88–94.

2004a – “Reflections on northwest coast ethnology”, trong Marie Mauzé et Sergei Kan eds, *Coming to shore: northwest coast ethnology, traditions, and visions*, Lincoln, University of Nebraska Press.

2004b – “Nous sommes tous des cannibales”, trong Michel Izard ed., *Lévi-Strauss, Cahier de l’Herne*, L’Herne: 34–36 (titre original “Siamo tutti cannibali», *La Repubblica*, 10.10.1993).

2004c – “Le retour de l’oncle maternel”, trong Michel Izard ed., *Lévi-Strauss, Cahier de l’Herne*, L’Herne: 37–39 (titre original “I legami di sangue», *La Repubblica*, 24.12.1997).

2004d – “Pensée mythique et pensée scientifique”, trong Michel Izard ed., *Lévi-Strauss, Cahier de l’Herne*: 40–42 (titre original “L’ultimo degli Irochesi» trong *La Repubblica*, 7/8.2.1993).

2005a – “L’ethnologue devant les identités nationales”, trong *XVII Premi internacional Catalunya, 2005* Barcelone, Generalitat de Catalunya; Paris, Académie Française.

2005b – “Préface” in Luis Donisete Benzi ed., *Brésil indien: les arts des Amérindiens du Brésil*, Paris: Éditions de la Réunion des musées nationaux: 16– 17.

2005c – “Histoire et dialectique” trong *Sartre*, Paris, Bayard: 72–94.

2006a – “Préface” trong Bernard Saladin d’Anglure *Etre Ct renaître inuit, homme, femme ou chamane*, Paris, Gallimard (Le langage des contes).

2006b – “Pour le 60e anniversaire de rirnesco”, *Diogène*, 215: 3–10.

2008a “SullTtalia” trong Salvatore D’Onofrio Ed., *Claude Lévi–Strauss: fotografato da Mario Keller*, Electa Napoli.

ĐÀI ĐIỂM SÁCH

1933 – Louis–Ferdinand Céline, *Voyage au bout de la nuit*, trong *L’Etudiant socialiste*, 8 (4): 13–14.

1944 – Euclides da Cunha, *Rebellion in the Backlands*. Chicago, Chicago University Press, 1944, trong *American anthropologist* 46 (3): 394–396.

1953a – John Murphy, *The Origins and History of Religions*. Manchester, Manchester University Press, 1952 & William J. Goode, *Religion among the Primitives*. Glencoe, The Free Press trong *American anthropologist*, 55 (2): 241–243.

1956 – Georges Balandier, *Sociologie des Brazzavilles noires*. Paris, A. Colin, 1955 trong *Revue française de sciences politiques* 6 (1): 177–179.

1957 – R. Briffault, B. Malinowski, *Marriage: past and present*. Boston, Porter Sargent Publisher, 1956, trong *American anthropologist* 59 (5): 902–903.

1958 – Raymond Firth (ed.), *Man and culture. An evaluation of the work of B. Malinowski*. London, Routledge & K. Paul, 1957, trong *Africa* 28: 370–371.

1961 – Ian Cunnison, *The Luapula peoples of Northern Rhodesia: custom and history in tribal politics*. Manchester, University Press, 1959, trong *L'Homme* 1(1); 111–112.

1961 – Elisabeth Colson, *Marriage and the Family among the plateau Tonga*. Manchester University Press, 1958 & *Kariba Studies, Social organization of the Gwembe Tonga*, Manchester: Manchester University Press, 1960, trong *L'Homme* 1 (1): 111–114.

1961 – Bernardino de Sahagún (auteur, franciscain; 15057–1590), Charles E. Dibble, Arthur J. o. Anderson, (éditeurs scientifiques), *Florentine codex, Book 9, The merchants*. Santa Fe, The School of American research and the University of Utah, 1959 trong *L'Homme* 1 (1): 127–128.

1961 – Charles H. Lange, *Cochiti: a New Mexico pueblo, past and present*. Austin, University of Texas Press, 1959 trong *L'Homme* 1 (1): 128.

1961 – Harold S. Colton, *Hopi kachina dolls: with a key to their identification*. Albuquerque, N.M, University of

New Mexico, 1959 trong *L'Homme* 1 (1): 129.

1961 – Earl C. Townsend, Jr., *Birdstones of the North American Indian: a study of these most interesting stone forms, the area of their distribution, their cultural provenience, possible uses, and antiquity*. Indianapolis, E.c. Townsend, 1959 trong *L'Homme* 1 (1): 142–143.

1961 – David Gebhard, *Prehistoric paintings of the Diablo region: a preliminary report*. Roswell, Museum and Art Center, Publications in art and science, n° 3,

1960 trong *L'Homme* 1 (1): 143

1961 – J. Melville and Frances s. Herskovits, *Dahomean narrative: a cross-cultural analysis*. Evanston: Northwestern University Press, 1958 trong *L'Homme* 1 (2): 128.

1961 – Umbangu: *Art du Congo au Musée royal du Congo belge*. Musée royal de l'Afrique centrale (Tervuren, Belgique), Bruxelles: Cultura, 1960 trong *L'Homme* 1 (2): 128.

1961 – William A. Ritchie, Don w. Dragoo, *The Eastern dispersal of Adena*. New York State Museum and science service, bulletin no 379, 1960 trong *L'Homme* 1 (2): 132–133.

1961 – Clyde Edgar Keeler, *Secrets of the Cuna earthmother: a comparative study of ancient religions*. “New York, Exposition Press, 1960 trong *L'Homme* (2): 133.

1961 – Albert B. Lord, *The Singer of tales*, Cambridge: Mass.: Harvard University press, 1960 trong *L’Homme* 1 (2): 137.

1961 – Karl E. Larson, *Fijian Studies*. Etnologiska studier 25, Göteborg, 1960 trong *L’Homme* 1 (2): 138.
1961 – Joseph B. Casagrande (ed.), *In the company of man: twenty portraits by anthropologists*. New York, Harper, 1960 trong *L’Homme* 1 (2): 142–143.

1961 – Jane Belo, *Trance in Bali*. New York, Columbia University Press, 1960 trong *L’Homme* 1 (2): 134–135.

1961 – *Anthropological linguistics* 2 (5), 1960 trong *L’Homme* 1 (3): 129.

1961 – *Revista de antropologia* 7 (1 et 2). São Paulo, 1959 trong *L’Homme*.

1962 – Alfred Métraux, *Les incas*. Paris, Seuil, 1962 trong *L’Homme* 1 (3): 129.

1962 – Edmund Wilson, *Apologies to the Iroquois with a study of the Mohawks in high steel*. New York, Farrar, Straus and Cudahy, 1960 trong *L’Homme* 2 (2): 140– 141.

1962 – Frank M. Setzler, “Welcome mound and the effigy pipes of the Adena people”, *Proceedings of the US National Museum* 112 (3441). Washington, Smithsonian Institution, 1960 trong *L’Homme* 2 (3): 134.

1962 – Marius Barbeau, *Huron–Wyandot traditional narratives: in translations and native texts*. Ottawa,

Canada Dept, of Northern Affairs and National Resources, 1960 trong *L'Homme* 2 (3): 134.

1962 – Carma Lee Smithson, *The Havasupai woman*. Salt Lake City, University of Utah press, 1959 trong *L'Homme* 2 (3): 134–135.

1962 – Pedro Carrasco Pizana, *Pagan rituals and beliefs among the Chontai Indians of Oaxaca, Mexico*. Berkeley, University of California Press, 1960 trong *L'Homme* 2 (3) : 135–136.

1962 – Robert s. Murphy, *Head hunters heritage, social and economic change among the Mundurucu Indians*. University of California Press, 1960 trong *L'Homme* 2 (3): 136.

1962 – Society for American Archaeology, *Abstracts of New World archaeology*. Vol. 1, 1960 et Vol. II, 1961 trong *L'Homme* 2 (3): 136–137.

1962 – C.WM. Hart, Arnold R. Pilling, *The Tiwi of North Australia*. New York, Holt Rinehart and Winston, 1960 trong *L'Homme* 2 (3): 141–143.

1963 – George Gaylord Simpson, *Principles of animal taxonomy*. New York, London: Columbia university press, 1961 trong *L'Homme* 3 (1): 140.

1963 – George Irving Quimby, *Indian life in the Upper Great Lakes 11,000 B.c. to A.D. 1800*. Chicago, London: University of Chicago press, 1960 trong *L'Homme* 3 (2): 136–137.

1963 – Luther s. Cressman, *Cultural sequences at The Dalles, Oregon: a contribution to Pacific Northwest prehistory*. Philadelphia, American philosophical ‘society, 1960 trong *L’Homme* 3 (2): 137–138.

1963 – S.F. Starr, “The archaeology of Hamilton County”, Ohio, *The Journal of the Cincinnati Museum of Natural History* 23 (1), 1960 trong *L’Homme* 3 (2): 138.

1963 – Neville A. Harte, *Preliminary report on petroglyphs of the Republic of Panama, 1951–1960* trong *L’Homme* 3 (2): 138.

1963 – J.M. Crucent, Irving Rouse, *Arqueología cronológica de Venezuela*. Washington, Union Panamericana, 2 vol., 1961 trong *L’Homme* 3 (3): 126–127.

1963 – Nancy Oestreich Lurie; foreword by Ruth Underhill, *Mountain Wolf Woman: sister of Crashing Thunder: the autobiography of a Winnebago Indian*. Ann Arbor, University of Michigan Press, 1961 trong *L’Homme* 3 (3): 127.

1963 – Johannes Falkenberg, *Kin and totem: group relations of Australian aborigines in the Port Keats district*. Oslo, Oslo University Press; London, G. Allen & Unwin, 1962 trong *L’Homme* 3 (3): 133–134.

1965 – Waldemar Deonna, Marcel Renard. *Croyances et superstitions de table dans la Rome antique*, Bruxelles: Latomus, 1961 trong *L’Homme* (2): 147.

1972 – Marcel Detienne, *Les jardins d'Adonis. La mythologie des aromates en Grèce*. Préface de J-E Vernant, Paris, Gallimard, 1972 trong *L'Homme* 12 (4) : 97–102.

1974 – Claudia Lewis, *Indian families of the northwest coast: the impact of change*. Chicago; London, University of Chicago press, 1970 trong *L'Hommel*[^] (3–4): 161.

1974 – Sally McLendon, *Proto Porno*. Berkeley; Los Angeles; London. University of California press, 1973 trong *L'Hommela*: (3–4): 161–162.

1974 – Translated by Dennis Tedlock. From performances in the Zuni by Andrew Peyneta and Walter Sanchez, *Finding the center: narrative poetry of the Zuni Indians*. New York, Dial Press, 1972 trong *L'Hommela* (3–4): 162–163.

1976 – Ferruccio Rossi-Landi, *Ideologies of linguistic relativity*. The Hague; Paris, Mouton, 1973 trong *L'HommeK* (1): 165–166.

1976 – Aert H. Kuipers, *The Shuswap language: Grammar, texts, dictionary*. The Hague, Mouton, 1974 trong *L'Homme* 16 (1): 166.

1977 – Catharine McClellan, *My old people say. Part ML an ethnographic survey of Southern Yukon Territory*. Ottawa, National Museum of Man, 1975 trong *L'Homme* 17 (1): 139–140.

1977 – William Cowan (ed.), *Papers of the sixth Algonquian Conference*. Ottawa, National Museums of Canada, 1975 trong *L'Homme* 17 (1): 141.

1978 – Wallace L. Chafe (ed.), *American Indian languages and American linguistics: papers of the Second Golden Anniversary Symposium of the Linguistic Society of America*, held at the University of California, Berkeley, on November 8 and 9, 1974. Lisse, Peter de Ridder Press trong *L'Homme* 18 (1-2) 198-199.

1978 – Aert H. Kuipers, *A classified English-Shuswap word-list*. Lisse, Peter de Ridder Press, 1975 trong *L'Homme* 18 (1-2): 199.

1978 – William Cowan (ed.), *Actes du huitième congrès des Algonquinistes*. Ottawa, Carleton University, 1977 trong *L'Homme* 18 (1-2): 199.

1979 – Melvin R. Gilmore, *Uses of plants by the indians of the Missouri river region*. Lincoln and London, University of Nebraska Press, 1977 trong *L'Homme* 19 (1): 154-155.

1979 – Johan Adrian Jabobsen, *Alaskan Voyage 1881-1883: an expedition to the Northwest coast of America*. Chicago; London, University of Chicago Press, 1977 trong *L'Homme* 19 (1): 153-154.

1979 – William C. Sturtevant, Robert F. Heizer (eds), *Handbook of North American Indians*. 8, California.

Washington, Smithsonian Institution, 1978 trong *L'Homme* 19 (2): 77–79.

1980 – Harold W. Scheffler, *Australian kin classification*. Cambridge; New York, Cambridge University Press, 1978 trong *L'Homme* 20 (1): 165–166.

1982 – Mary Lee Stearns, *Haida culture in custody: the Masset band*. Seattle; Washington, University of Washington Press; Vancouver, Douglas & McIntyre, 1981 trong *L'Homme* 22 (3): 122–124.

1983 – George W. Stocking, Jr (ed.), *A Franz Boas reader: the shaping of American anthropology, 1883–1911*. Chicago, University of Chicago Press, 1982 trong *L'Homme* 23 (4): 85.

1985 – Richard Evans Schultes, Albert Hofmann, *Les Plantes des dieux: les plantes hallucinogènes, botanique et ethnologie*. Paris, Berger-Levrault, 1981 trong *L'Homme* 25 (93): 123.

1985 – James H. Howard, *The Canadian Sioux*. Lincoln, University of Nebraska Press, 1984 trong *L'Homme* 25 (94): 164–165

1986 – J. Millet, Carol M. Eastman (eds), *The Tsimshian and their neighbors of the North Pacific coast*. Seattle, University of Washington Press, 1984 & Margaret Seguin (ed.), *The Tsimshian: images of the past, views for the present*. Vancouver, University of British Columbia Press, 1984 trong *L'Homme* 26 (99): 139–141.

1986 – William Cowan, José Mailhot (eds), *Papers of the Fifteenth Algonquian Conference*. Ottawa, Carleton University trong *L'Homme* 26 (99) 143–144.

1986 – Eva Wilson, *North American Indian designs*. London, British Museum Publications, 1984 trong *L'Homme* 26 (99): 144.

1986 – John A. Burrison, *Brothers in clay: the story of Georgia folk pottery*. Athens, University of Georgia Press, 1983 trong *L'Homme* 26 (99) 149–150.

1986 – R.A. Donkin, *The peccary – with observations on the introduction of pigs to the New World*. Philadelphia, American Philosophical Society, 1985 trong *L'Homme* 26 (99): 162–163.

1987 – William Cowan (ed.), *Papers of the Sixteenth Algonquian Conference*. Ottawa, Carleton University, 1985 trong *L'Homme* 27 (101): 173–174.

1987 – Myron Eells, with an introduction by George Pierre Castile; afterword by William w. Elmendorf, *The Indians of Puget Sound: the notebooks of Myron Eells*. Seattle, University of Washington Press; Walla Walla, Wash., Whitman College, 1985 trong *L'Homme* 27 (101): 174–175.

1987 – Archimandrite Anatolii Kamenskii, *Tlingit Indians of Alaska*. Fairbanks, University of Alaska Press, 1985 trong *L'Homme* 27 (101): 175–176.

1987 – Aldona Jonaitis, *Art of the northern Tlingit*. Seattle, University of Washington Press, 1986 trong *L'Homme* 27(104): 104–105.

1987 – William Cowan (ed.), *Actes du dix-septième congrès des algonquinistes*. Ottawa, Carleton University, 1986 trong *L'Homme* 27 (104): 111.

1988 – Roy L. Carlson (ed.), *Indian art traditions of the Northwest coast*. Burnaby, Archaeology Press, Simon Fraser University, 1983 trong *L'Homme* 28 (106–107): 347–348.

1989 – Prudence M. Rice, *Pottery analysis: a sourcebook*. Chicago; London, The University of Chicago Press, 1987 trong *L'Homme* 29 (110): 136–137.

1989 – Cheryl Samuel, *The raven's tail*. Vancouver, University of British Columbia Press, 1987 trong *L'Homme* 29 (110): 155–156.

1990 – Peter Nabokov, Robert Easton, *Native american architecture*. New York; Oxford, Oxford university press, 1989 trong *L'Homme* 30 (114): 157–158.

1992 – Preston Holder, *The hoe and the horse on the Plains: a study of cultural development among North American Indians*. Lincoln, NE, University of Nebraska Press, 1991 trong *L'Homme* 32 (122–124): 452–453.

1993 – George Thornton Emmons, *The Tlingit Indians*. Seattle; London, University of Washington press; New

York, American Museum of natural history, 1991 trong *L'HommeM* (126): 582–583.

1994 – Marie Mauzé, *Les fils de Wakai: une histoire des Indiens Lekwiltog*. Paris, Ed. Recherche sur les civilisations, 1992 trong *L'Homme* 34 (131): 177–178.

1995 – Donald Bahr, Juan Smith, William Smith– Allison, Julian Hayden, *The short, swift time of gods on earth: the Hohokam chronicles*. Berkeley, University of California Press, 1994 trong *L'Homme* 35 (136): 144– 145.

1996 – John Bierhorst, *Mythology of the Lenape: guide and texts*. Tucson, University of Arizona Press, 1995 trong *L'Homme* 36 (140): 136–137.

1999 – Michel Perrin, Tableaux Kuna. *Les molas, un art d'Amérique*. Paris, Arthaud, 1998 trong *L'Homme* 39 (151): 303–305.

2000 – Arthur T Hatto, *The Mohave Heroic Epic of Inyo-kutavêre. Re-appraised and further interpreted on the basis of the edition of A. L. Kroeber and consultation of his field record*. Helsinki, Suomalainen Tiedekatemia, Academia Scientiarum Fennica, 1999 trong *L'Hommel56*: 285–287.

2000 – Jay Miller, *Lushootseed Culture and the Shamanic Odyssey. An Anchored Radiance*. Lincoln & London, University of Nebraska Press, 1999 trong *L'Hommel56*: 287–288.

2000 – Ronald H. Towner, ed., *The Archaeology of Navajo Origins*. Salt Lake City, University of Utah Press, 1996 trong *L’Hommel*56: 289–290.

2001 – Frank Salomon, Stuart B. Schwartz, eds., *The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas III: South America, Parts 1 & 2*. Cambridge, Cambridge University Press, 1999 trong *L’Hommel*58–159: 439– 442.

2002 – Guillaume Lecointe, Hervé Le Guyader, *Classification phylogénétique du vivant*. Illustrations de Dominique Visset. Paris, Belin, 2001 trong *L’Hommel*62: 309–312.

2002 – Raymond J. DeMallie, *Handbook of North American Indians. 13: Plains*. Washington, Smithsonian Institution, 2001 trong *L’Hommel*64: 167–169.

2003 – Manuela Carneiro da Cunha, Mauro Barbosa de Almeida (eds), *Enciclopédia da floresta. O Alto Juruá – práticas e conhecimentos das populações*. São Paulo, Companhia das Letras, 2002 trong *L’Hommel*67–168: 365–367.

CÁC NGHIÊN CỨU VỀ CLAUDE LÉVI-STRAUSS

SÁCH

Auger, Marc và Colleyn, Jean-Paul, *L'Anthropologie*, Paris, Presses universitaires de France, coll. "Que sais-je?" (n° 3705), 2014, 2e éd.

Bellour, Raymond và Clément, Catherine, (chủ biên), *Lévi-Strauss*, Gallimard, Paris, 1979.

Bertholet, Denis, *Claude Lévi-Strauss*, Paris, Odile Jacob, coll. "poches", 2008 (1re éd. Plon, 2003).

Carsten, Janet, và Hugh-Jones, Stephen, *About the House: Lévi-Strauss and Beyond*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.

Cazier, Jean-Philippe, (chủ biên), *Abécédaire de Claude Lévi-Strauss*, Mons, Éditions Sils Maria, 2008.

Champagne, Roland, *Claude Lévi-Strauss*. Boston (Mass.), Twayne publ., 1987.

Chemouni, Jacquy, *Psychanalyse et anthropologie: Lévi-Strauss et Freud*. Paris, Montréal, L'Harmattan, 1997.

Claude Lévi-Strauss/ Philippe Roger, Marc Augé, Annie Cohen-Solal, ... Paris, Ed. de Minuit, 1999.

Clément, Catherine, *Claude Lévi-Strauss*, Seghers, Paris, 1974.

Clément, Catherine, *Claude Lévi-Strauss ou la structure et le malheur*. Paris, Librairie générale française, 1985.

Clément, Catherine, *Claude Lévi-Strauss*, Paris, Presses universitaires de France, coll. "Que sais-je?" (n° 3651), 2010, 5e éd.

Courtes, Joseph, *Claude Lévi-Strauss et les contraintes de la pensée mythique. Une lecture sémiotique des "Mythologiques"*, Marne, Paris, 1973.

Curat, Hervé, *Lévi-Strauss mot à mot: essai d'idiographie linguistique*. Genève, Librairie Droz, 2007.

Daniel, Jean (chủ biên), *Le siècle de Lévi-Strauss*, CNRS Editions, Paris, 2008.

Debaene, Vincent và Keck, Frédéric, *Claude Lévi-Strauss: l'homme au regard éloigné*, Paris, Gallimard, "Découvertes", 2009.

Dekens, Olivier, *Lévi-Strauss*, Les Belles Lettres, Paris, 2010.

Deliège, Robert, *Introduction à l'anthropologie structurale, Lévi-Strauss aujourd'hui*, Seuil, Paris, 2001.

Delrieu, Alain, *Lévi-Strauss, lecteur de Freud: le droit, l'inceste, le père et l'échange des femmes*. Paris, Anthropos, 1999.

Deltruelle, Edouard, *Lévi-Strauss et la philosophie*, Editions universitaires, Bruxelles, 1989.

Le déni de réalité: autour de "Je sais bien, mais quand même» d'Octave Mannoni et "Le Père Noël supplicié» de Claude Lévi-Strauss. Paris, M. de Maule, 2006.

Derrida, Jacques và MOSCONI, Jean, *Lévi-Strauss dans le XVIIIe siècle.* Paris, Éd. du Seuil, 1966.

Désveaux, Emmanuel, *Quadratura americana. Essai d'anthropologie Lévi-Straussienne,* Genève, Georg, 2001.

Désveaux, Emmanuel, *Au-delà du structuralisme: six méditations sur Claude Lévi-Strauss,* Paris, Éd. Complexe, 18 septembre 2008, 158 p.

Dick, Marcus, *Welt, Struktur, Denken: philosophische Untersuchungen zu Claude Lévi-Strauss,* Würzburg, Königshausen & Neumann, 2009 (in lại 2010).

Dosse, François, *Histoire du Structuralisme Tome I: le champ du signe, 1945-1966,* Paris, La découverte, 1991 (in lại 2012).

Dosse, François, *Histoire du Structuralisme Tome II: le chant du cygne, 1967 à nos jours,* Paris, La découverte, 1992 (in lại 2012).

Drach, Marcel và Toboul, Bernard, (chủ biên), *L'anthropologie de Lévi-Strauss et la psychanalyse,* La Découverte, Paris, 2008.

Dubuisson, Daniel, *Mythologies du XXe siècle: Dumézil, Lévi-Strauss, Eliade,* Villeneuve-d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, 2008, 2^e éd.

Dumont, Louis, *Groupes de filiation et alliance de mariage. Introduction à deux théories d'anthropologie sociale*, Gallimard, Paris, 1997.

Gardener, Howard, *The quest for mind: Piaget, Lévi-Strauss and the structuralist movement*. Chicago; London: University of Chicago press, 1981.

Godelier, Maurice, *Lévi-Strauss*, Paris, Seuil, 2013.

Granger, Gilles Gascon, *Pensée formelle et sciences de l'homme*, Aubier, Paris, 1960.

Hénaff, Marcel (do Mary Baker dịch), *Claude Lévi-Strauss and the Making of Structural Anthropology*, University of Minnesota Press, Minnesota, 1998.

Hénaff, Marcel, *Claude Lévi-Strauss et l'anthropologie structurale*, Paris, Belfond, coll. "Points Essais", 1991 (in lai 2011).

Hénaff, Marcel, *Claude Lévi-Strauss, le passeur de sens*, Paris, Perrin, coll. "Tempus", 2008.

Imbert, Claude, *Lévi-Strauss, le passage du nord-ouest: précédé d'un texte de Claude Lévi-Strauss, Indian cosmetics*, Paris, Herne, coll. "Carnets de l'Herne", 2008.

Izard Claude, *Lévi-Strauss*, L'Herne, Paris, 2004.

Izard Claude và Smith Paul (chủ biên), *La fonction symbolique*, Gallimard, Paris, 1979.

Johnson, C., *Claude Lévi-Strauss: The Formative Tears*. Cambridge University Press, 2003.

Josselin de Jong, Ian Petrus Benjamin de, *Lévi- Strauss's theory on kinship and marriage*. Leiden, E.J. Brill, 1952.

Joulia, Emilie, *Claude Lévi-Strauss: l'homme derrière l'œuvre*, Paris, JC Lattes, 2008.

Keck, Frédéric, *Lévi-Strauss et la pensée sauvage*, Paris, Presses universitaires de France, coll. "Philosophies", 2004.

Keck, Frédéric, *Lévi-Strauss*, Seghers, Paris, 2004.

Keck, Frédéric, *Claude Lévi-Strauss, une introduction*, Paris, Pocket/la Découverte, 2005

Lamy Alice, *Lévi-Strauss, nature, culture et société*, Paris, Flammarion, 2008.

Loyer, Emmanuelle, *Lévi-Strauss*, Paris, Gallimard, coll. "Grandes biographies", 2015.

Leach Edmund., *Lévi-Strauss*, Seghers, Paris, 1971.

Leach, Edmund, *Claude Lévi-Strauss (Revised ed.)*, New York: Viking Press, 1974.

Lucchelli, Juan Pablo, *Lacan avec et sans Lévi-Strauss*, éd. Cécile Defaut, janvier 2014.

Magnier, Patrice, *Le Vocabulaire de Lévi-Strauss*, Ellipses, Paris, 2002.

Marc-Lipiansky, Mireille, *Le Structuralisme de Lévi-Strauss*, Payot, Paris, 1973.

Merquior, José Guilerme, *L'Esthétique de Claude Lévi-Strauss*, PUF, Paris, 1977.

Musey Nina Éloki, Mathieu, *Claude Lévi-Strauss: anthropologie et communication*. Berne, P Lang, 1984.

Nattiez, Jean-Jacques., *Lévi-Strauss musicien. Essai sur la tentation homologique*, Actes Sud, Arles, 2008.

Nordquist, Joan (chủ biên), *Claude Lévi-Strauss: a bibliography*. Santa Cruz (Calif.), 1987.

Pace, David, *Claude Lévi-Strauss: The Bearer of Ashes*, Boston, Massachusetts & London, UK: Routledge & Kegan Paul, 1983.

Panoff, Michel, *Les frères ennemis: Roger Caillois et Claude Lévi-Strauss*. Paris, Payot, 1993.

Pavel, Thomas, *Le Mirage linguistique*, Paris, Les éditions de Minuit, 1988

Piaget, Jean, *Le structuralisme*, Presses Universitaires de France, coll. "Quadrige", 10.2007 (1re éd. 1968, coll. Que-sais-je).

Pouillon, Jean và Maranda, Pierre (chủ biên), *Echanges et communications. Mélanges offerts à Claude Lévi-Strauss à l'occasion de son soixantième anniversaire*, Mouton, Paris-La Haye, 1970.

Salmon, Gildas, *Les structures de l'esprit. Lévi-Strauss et les mythes*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. "Pratiques théoriques", janvier 2013

Scubla, Lucien, *Lire Lévi–Strauss, Le déploiement d’une intuition*, Paris, Odile Jacob, 1998.

Simonis, Yvan, *Lévi–Strauss ou “la passion de l’inceste”*. *Introduction au structuralisme*, Paris, Aubier– Montaigne, 1968.

Sperber, Dan, *Le Structuralisme en anthropologie*, Seuil, Paris, 1968.

Sperber, Dan, “Oaude Lévi–Strauss aujourd’hui”, trong *Le Savoir des Anthropologues*, Hermann, Paris, 1982.

Stoczkowski, Wiktor, *Anthropologies rédemptrices: le monde selon Lévi–Strauss*, Paris, Hermann éd, coll. “Société et pensées”, 2008

Taylor, Mark Kline, *Beyond Explanation: Religious Dimensions in Cultural Anthropology*, Macon, Georgia: Mercer University Press, 1986.

Thuilleaux, Michel, *Autour du structuralisme et de Lévi–Strauss*. Paris, Connaissances et savoirs, 2006.

Wilcken, Patrick, *Claude Lévi–Strauss: The Poet in the Laboratory*, London, UK: Bloomsbury, retrieved 20 November 2011.

Wiseman, Boris. *Introducing Lévi–Strauss*. Totem Books, 1998.

Wiseman, Boris (chủ biên), *The Cambridge Companion to Lévi–Strauss*. Cambridge University Press, 2009.

Zonabend, Françoise, (chủ biên), *Le Laboratoire d'anthropologie sociale. Cinquante ans d'histoire, 1960–2010*, Paris, Collège de France et fondation Hugot, 2010.

ARTICLESE

Beauvoir, Simone de, “Les Structures élémentaires de la parenté”, *Les Temps modernes*, số 49,1949, tr.943– 949.

Boon, James, và David Schneider. *Kinship vis-a-vis Myth Contrasts in Lévi-Strauss' Approaches to Cross-Cultural Comparison. American Anthropologist, New Series* 76.4(1974): 799–817.

Debaene, Vincent., “L’adieu au voyage. A propos de *Triste Tropique*”, trong *Gradhiva*, số 32,2003, tr. 13–36.

Chiss, Jean-Louis, Izard, Michel và Puech, Christian “Structuralisme”, *Encyclopaedia Universalis*, 2015.

“Claude Lévi-Strauss, un anarchiste de droite”, phỏng vấn, *L’Express*, 17.10.1986.

“Claude Lévi-Strauss: le dernier géant de la pensée française”, trao đổi với Pierre Bois, *Le Figaro*, 26.7.1003.

Deleuse, Gilles. “À quoi reconnaît-on le structuralisme?”, trong *L’île déserte et autres textes*, Minuit, Paris, 2003.

Philippe Descola, “Claude Lévi-Strauss: a Career Spanning a Century», in *The Letter of the Collège de France* Số4,2009, tr.36

Désveaux Emmanuel, “Un itinéraire de Lévi-Strauss: de Rousseau à Montaigne”, *Critique*, s^o 540,1992.

Doja, Albert, “Claude Lévi-Strauss at his Centennial: toward a future anthropology”, *Theory, Culture & Society*, vol. 25 (7-8), 2008, tr.321~340.

Doja, Albert, “Claude Lévi-Strauss (1908-2009): The apotheosis of heroic anthropology”, *Anthropology Today*, vol. 26 (5), tr.18-23.

Erlanger, Steven, “IOOth-Birthday Tributes Pour in for Lévi-Strauss”, *The New York Times*, 28 November 2008.

Fleischmann Eugène, “L’Esprit humain selon Claude Lévi-Strauss”, *Archives européennes de sociologie*, tome VII, s^o 1,1966, tr.27-57.

Goudineau, Yves, “Lévi-Strauss, la Chine de Granet, l’ombre de Durkheim: retour aux sources de l’analyse structurale de la parenté”, *L’Herne*, s^o 82, 2004, tr.165-178.

Grinevald, Jacques, “Piaget on Lévi-Strauss: an interview with Jean Piaget”, *New Ideas in Psychology*, n^o 1, 1983, p. 73-79 và “Lévi-Strauss’s reaction: on interview with Lévi-Strauss”, *New ideas in Psychology*, n^o 1,1983, p. 81-86.

Grinevald, Jacques, “Interviews avec Jean Piaget et Claude Lévi-Strauss”, *Revue européenne des sciences sociales et Cahiers Vilfredo Pareto*, t. XXII, no 67, Genève, Droz, 1984, p. 165-178.

Haddad, Elie, “Qu’est-ce qu’une “maison”? De Lévi-Strauss aux recherches anthropologiques et historiques récentes”, *L’Homme*, n° 212, 4.2014, p. 109–138.

Héran, François, “De Graner à Lévi-Strauss”, *Social Anthropology*, 1988, 6,1: tr.1–60; 6, 2: tr.169–201; 6,3: tr.309–330.

Karsenti, Bruno, “Les problèmes des sciences humaines. Comte, Durkheim, Lévi-Strauss”, *Archives de philosophie*, số 23,2000, tr.445–465.

Lamaison, Pierre, “La notion de maison. Entretien avec Claude Lévi-Strauss”, *Terrain*, số 9, 10.1987, tr.34–398.

Lenclud, Gérard, “Claude Lévi-Strauss aujourd’hui”, *Études du CEFRES*, Centre Français de recherche en sciences sociales, vol. Số 12, novembre 2008.

Lucchelli, Juan Pablo, *Lacan et la formule canonique des mythes*, Les Temps Modernes, n° 660,9.2010.

Lucchelli, Juan Pablo, *Le Père Noël est une structure: de Lévi-Strauss à Lacan*, Les Temps Modernes, n° 676, 12.2013.

Magnier Patrice, “L’Humanisme interminable de Lévi-Strauss”, *Les Temps modernes*, số 609, tháng 6,7, 9–2000, tr.216–241.

Mélice, Anne, “Un concept lévi-straussien déconstruit: le “bricolage””, *Les Temps Modernes*, mai 2009, p. 83–98.

Merleau-Ponty Maurice, “De Mauss à Claude Lévi-Strauss”, *Signes*, Gallimard, Paris, 1960.

Moore, Jerry D. (2009). “Claude Lévi-Strauss: Structuralism”. *Visions of Culture: An Introduction to Anthropological Theories and Theorists*. Walnut Creek, California: Altamira, pp. 231–247.

Morava, Jack, “Une interprétation mathématique de la formule canonique de Claude Lévi-Strauss”, *Cahiers de l’Herne*, 2004, tr.216–218.

Morava, Jack, “From Lévi-Strauss to Chaos and Complexity”, trong Mosko Marek s., và Damon, Frederick H (chủ biên), *On the Order of Chaos*, Oxford, New York, Nerghahn Books, 2005.

Olender, Maurice, “On est le dernier à se connaître soi-même. Interview de Claude Lévi-Strauss”, *Le Point*, 30.9.2010, tr.75–77.

Petitot, Jean, “La Généalogie morphologique du structuralisme”, *Critique*, Paris, vol. 55, n° 621–21, 1999, p. 97–122.

Sahlins, Marshall, “L’Anthropologie de Lévi-Strauss”, *ethnographiques.org*, vol. SÕ20, 9–2010.

Sebag, Lucien, “Le Mythe: code et message”, *Les Temps modernes*, 1965, tr.1607–1623.

Scubla, Lucien, “Structure, transformation et morphogenèse ou le structuralisme illustré par Pascal et Poussin”, *Cahiers de l’Herne*, số 82, 2004, tr.207–220.

Sperber Dan, “Claude Lévi-Strauss aujourd’hui”, trong *Le Savoir des Anthropologues*, Hermann, Paris, 1982.

CÁC SỐ ĐẶC BIỆT CỦA CÁC TẠP CHÍ DÀNH CHO CL. LÉVI-STRAUSS

Annales ESC, số 6,10-11 1964. *L’Arc*, số 26, 1965, “Claude Lévi-Strauss”.

Archives de philosophie, số 66, 2003, “Anthropologie structurale et philosophie. Lévi-Strauss”.

Cahiers tie philosophie, số 1, 1966, “L’Anthropologie”.

Cahiers pour analyse, số 4, 1966, “Lévi-Strauss dans le XVIIIe siècle”

Critique, số 620-621,1-2, 1999, “Claude Lévi-Strauss”.

Esprit, số 322, 11-1963, “La pensée sauvage et le structuralisme”.

Esprit, số 360, 5-1967, “Structuralisme: idéologie et méthode”.

Esprit, số 402,4-1971, “Le mythe aujourd’hui”.

Esprit, số 501, 1-2004, “Claude Lévi-Strauss: une anthropologie bonne à penser”.

La lettre du Collège de France (hors série 2), 2008, “Claude Lévi-Strauss. Centième anniversaire”.

L’Homme, số 154-155,2000, “Questions de parenté”.

L’Homme, số 193, 2010, “Claude Lévi-Strauss (1908-2009)”.

- Klésis*, số 10, 2008, “Hommage à Claude Lévi- Strauss”.
- Magazine littéraire*, số 223, 10-1985, “Claude Lévi- Strauss”.
- Magazine littéraire*, số 311, 6-1993, “Claude Lévi- Strauss”: esthétique et structuralisme”.
- Magazine littéraire*, hors-série, 3003, “Lévi- Strauss: l’ethnologie ou la passion des autres”.
- Musique enjeu*, số 12, 1973, “Autour de Lévi- Strauss”.
- Nouvel Observateur*, hors-série, 2003, “Lévi- Strauss et la pensée sauvage”.
- La Pensée*, số 135, 10-1967, “Structuralisme et marxisme”.
- Philosophie*, số 98, 2008, “Claude Lévi- Strauss: langage, signes, symbolisme, nature”.
- Revue MAUSS*, số 12, La Découverte, Paris, 1998, “Claude Lévi- Strauss. Plus réel que le réel: le symbolique”.
- Sciences humaines*, hors-série”, số 8, 2008, “Comprendre Claude Lévi- Strausse”.
- Les Temps modernes*, số 246, 1966, “Problèmes du structuralisme”.
- Les Temps modernes*, số 628, 8-9-10 2004, “Claude Lévi- Strauss”.
- Yale French Studies*, 123, 2013, “Rethinking Claude Lévi- Strauss: 1908-2009,”.

TƯ LIỆU NGHE NHÌN

Claude Lévi-Strauss, trao đổi với Bernard Pivot ngày 4.5. 1984, DVD do Gallimard et ITNA phát hành, 2004.

Claude Lévi-Strauss, phim do Jean José Marchand et Pierre Beuchot thực hiện năm 1972 và do INA & Arte sản xuất (DVD do les Éditions Montparnasse thực hiện).

Phim tư liệu Super 16 dài 52 phút: A propos de ‘Tristes Tropiques’ 1991.



THƯ VIỆN EBOOK **SÁCH MỚI.NET**



HÀNG NGHÌN ĐẦU SÁCH HAY ĐANG CHỜ BẠN
WWW.SACHMOI.NET

CHÚ THÍCH

G. Monnet (1898–1980) được bầu vào Quốc hội Pháp năm 1928 và từng làm Bộ trưởng Nông nghiệp cho Thủ tướng Léon Blum trong thời Mặt trận Bình dân (Front populaire). ↩

Trước 1975, từ “thạc sĩ” được dùng để dịch từ “agrégé” và “agrégation” của Pháp. “Agrégation” là một kì thi tuyển giáo sư hoặc cho trung học, hoặc cho đại học (riêng cho các môn luật, y, kinh tế, chính trị và quản lí. Đây là một kì thi rất khó, nên ở Pháp những người đậu thạc sĩ thường được đánh giá cao. Không hiểu tại sao, sau 1975, từ “thạc sĩ” lại được dùng để dịch học vị “master” của Mỹ hay học vị “maîtrise” của Pháp, và như thế tạo ra sự lẫn lộn giữa “thạc sĩ = agrégé” và “thạc sĩ = master”. ↩

Célestin Charles Alfred Bouglé (1870–1940) là một nhà xã hội học kiêm triết gia Pháp, ông trung thành với lập trường của Auguste Comte coi xã hội học như là một khoa học thực chứng (positif). ↩

Alexandre Koyré (1892–1964) là một triết gia kiêm sử gia về khoa học người Pháp gốc Nga. Ông chuyên về nhận thức luận (épistémologie) và vũ trụ học (cosmologie) vào hai thế kỉ 16 và 17 (Galilée, Newton,...). ↩

Roman Ossipovitch Jakobson (1896–1982) là một nhà ngữ học Mỹ gốc Nga. Ông đã có những đóng góp rất lớn

vào việc nghiên cứu cấu trúc ngữ ngôn, thi ca và nghệ thuật.↩

Henri Focillon (1881–1943) là một sử gia Pháp chuyên về nghệ thuật Pháp thời Trung cổ.

↩

Jacques Maritain (1882–1973) là một triết gia Pháp thuộc trào lưu triết học chịu ảnh hưởng của nhà thần học Thomas d'Aquin.↩

Jean Baptiste Perrin (1870–1942) là một nhà khoa học (vật lí và hóa học) kiêm chính trị gia người Pháp, ông được giải Nobel Vật lí năm 1926.↩

“L’analyse structurale en linguistique et en anthropologie” [Phân tích cấu trúc trong ngôn ngữ học và trong nhân học], *Word, Journal of the Linguistic Circle*, tập I, số 2, 8.1945, tr.1–21. Đăng lại trong *Anthropologie structurale*, Paris, 1968, tr.37–62.↩

Paris, PUF, 1949.↩

Đăng trong *Journal de la Société des américanistes*, tập 37, số 37, tr.1–132.↩

Raymond Aron (1905–1983) là một nhân vật có uy tín và có ảnh hưởng ở Pháp trong hai thập niên 1960 và 1970. Ông vừa là nhà triết học kiêm xã hội học vừa là nhà báo nổi tiếng.

↩

Claude Lévi-Strauss, *Tristes tropiques*, 1955, Plon, tr.366–375.↩

Françoise Héritier (1933–), nhà nhân học Pháp, kế tục Claude Lévi-Strauss làm Giáo sư nhân học ở Học viện Pháp quốc (từ 1982 đến 2000). Bà nghiên cứu sâu thêm lí thuyết về liên minh cũng như lí thuyết về cấm loạn luân, và đặc biệt quan tâm đến những sự khác biệt nam/nữ.

↩

Philippe Descola (1949–) chuyên nghiên cứu tộc người Jivaros Achuar ở vùng Amazonia thuộc Ecuador. Năm 2000, ông được bầu làm Giáo sư nhân học về tự nhiên ở Học viện Pháp quốc (từ 2000 đến nay), kế tục Françoise Héritier. Năm 2012, ông được huy chương vàng của CNRS.

↩

Le Regard Eloigné, Paris, Plon, 1983, tr.11.↩

Đây là giải thưởng khoa học cao quý nhất của Pháp được Trung tâm quốc gia nghiên cứu khoa học (CNRS) trao mỗi năm cho “một nhân vật đã có những đóng góp xuất sắc vào sự năng động và ảnh hưởng của nghiên cứu”.↩

Được Hà Lan lập ra năm 1958, giải thưởng mang tên triết gia Hà Lan Erasmus rất có uy tín; mỗi năm nó được trao cho những nhân vật hay định chế có nhiều đóng góp vào việc quảng bá văn hóa và các giá trị của châu Âu như

triết gia Đức Karl Jaspers (1959), họa sĩ Pháp gốc Nga Marc Chagall...↩

Từ 1989, giải thưởng này được trao cho những nhân vật đã đóng góp quan trọng vào việc phát triển văn hóa, khoa học kinh tế..., như triết gia Anh Karl Popper (1989), nhà văn Nhật Haruki Murakami...↩

Claude Lévi-Strauss va Didier Eribon, *De près et de loin, Paris, Odile Jacob, 1988.*↩

Edmund Husserl (1859–1938), triết gia lớn người Đức, là người sáng lập ra hiện tượng học. Ông đã có ảnh hưởng lớn đến toàn bộ ngành triết học trong thế kỉ 20. Tác phẩm chính: *Prolegomena zur reinen Logik* [Các khái niệm mở đầu của môn logic thuần túy], *Ideen zu einer reinen Phanomenologie und phanomenologischen Philosophie* [Ý tưởng chủ đạo cho một môn hiện tượng học thuần túy và một môn triết học hiện tượng học], *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge* [Trầm tư về Descartes và các bài giảng ở Paris]...↩

Martin Heidegger (1889–1976) là một triết gia lớn người Đức. Từng là môn đệ của Husserl, ông đặc biệt quan tâm đến vấn đề “ý nghĩa của hữu thể” mà ông đưa ra trả lời chủ yếu trong cuốn *Sein und Zeit* [Hữu thể và thời gian], xuất bản năm 1927. Heidegger đã có ảnh hưởng rất lớn đến triết học châu Âu hiện đại, đặc biệt ở Pháp, dù bị phê phán gắt gao vì đã gia nhập Đảng Quốc Xã từ năm 1933 đến năm 1944.↩

Alice Lamy, *Lévi-Strauss, nature, culture et société* [Lévi-Strauss, tự nhiên, văn hóa và xã hội], Paris, Flammarion, 2008.↩

Robert Harry Lowie (1883–1957), là một nhà nhân học người Mỹ gốc Áo nổi tiếng. Học trò của Franz Boas, ông chuyên nghiên cứu về người Mĩ-Ấn ở Bắc Mĩ.↩

Tristes Tropiques, sđđ, tr.62.↩

Franz Boas (1858–1942) là một nhà nhân học Mỹ gốc Đức. Ông thường được xem là người sáng lập ngành nhân học Mỹ, thầy của nhiều nhà nhân học lớn của Mỹ như Alfred Louis Kroeber, Robert Harry Lowie, Edward Sapir, Ralph Linton, Margaret Mead, Ruth Benedict...

↩

Alfred Louis Kroeber (1876–1960) là học trò của Boas. Ngoài các nghiên cứu nhân học về người Mĩ-Ấn, đặc biệt ở California, ông còn có những đóng góp đáng kể về khảo cổ học, nhân học thể chất (anthropologie physique) và dân tộc ngữ học (ethnolinguistique).↩

Claude Lévi-Strauss và Didier Eribon, *sđđ, tr.59.*↩

Hoàng thân Nikolai Serguéievitch Troubetzkoi (1890–1938) là nhà ngữ học lớn người Nga, thành viên của Nhóm ngữ học Praha. Cùng với Roman Jakobson, ông đã có những đóng góp quan trọng trong lĩnh vực âm vị học.↩

Ferdinand de Saussure (1857–1913) là nhà ngữ học người Thụy Sĩ. Ông được xem như là người mở đường

cho thuyết cấu trúc trong ngữ học. Trong cuốn *Cours de linguistique générale* [Giáo trình ngữ học đại cương, 1914], ông đã định nghĩa một số khái niệm cơ bản như “ngữ ngôn” (langage), “ngôn ngữ” (langue), “lời nói” (parole), “đồng đại” (synchronie), “lịch đại” (diachronie),...
↩

Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958, tr.45.↩

Nicolai Troubetskoï, “La phonologie actuelle” [Âm vị học hiện nay], *Psychologie du langage*, Paris, 1933.↩

Do Cambridge University Press xuất bản năm 1917 và tái bản năm 1942 với nhiều sửa đổi.↩

D’Arcy Wentworth Thompson (1860–1848), thường được gọi là D’Arcy Thompson, là một nhà sinh học kiêm toán học người Scotland. Trong cuốn *On Growth and Form* [về hình thái và tăng trưởng], ông cho thấy là có thể chuyển từ hình thái của một chủng loại sang hình thái của một chủng loại kế cận bằng vài biến đổi hình học.↩

Marcel Granet (1884–1940) là một chuyên gia người Pháp về Trung Quốc cổ đại. Vài tác phẩm chính: *Danses et légendes de la Chine ancienne* [Các điệu múa và truyền thuyết của Trung Quốc cổ đại, 1926], *La Civilisation chinoise. La vie publique et la vie privée* [Văn minh Trung Quốc. Đời sống công và đời sống tư, 1929], *La Pensée chinoise* [Tư tưởng Trung Quốc, 1934], *Catégories matrimoniales et relations de proximité dans la Chine*

ancienne [Các loại hôn nhân và quan hệ gần gũi ở Trung Quốc cổ đại, 1939]... ↩

Georges Dumézil (1898–1986) là một nhà ngữ học, sử học và nhân học người Pháp. Sự nghiệp nghiên cứu đồ sộ của ông về các xã hội và tôn giáo Ấn-Âu (indo-européen) đã mở ra nhiều viễn tượng mới cho các ngành xã hội nhân văn. Tác phẩm chính: *Naissance d'archanges* [Sự ra đời của các thiên thần lớn, 1945], *L'Héritage indo-européen à Rome* [Di sản Ấn-Âu ở Roma, 1949],... ↩

François Dosse, *Histoire du Structuralisme. Tome I: le champ du signe, 1945–1966* [Lịch sử của thuyết cấu trúc. Tập I: lãnh trường của kí hiệu, 1945–1966], Paris, La découverte, 1991, tr.50. ↩

Marcel Mauss (1872–1950) thường được xem là cha đẻ của ngành nhân học Pháp, ông gọi nhà xã hội học Émile Durkheim bằng cậu. Xin xem Marcel Mauss, *Luận về biếu tặng: hình thức và lí do của sự trao đổi trong các xã hội cổ sơ*, Nguyễn Tùng dịch, Nhà xuất bản Tri thức, 2011.

↩

Bài này đăng trong cuốn Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie* [Xã hội học và nhân học], Paris, Presses universitaires de France, 1950 và đã được Nguyễn Tùng dịch sang tiếng Việt, xem chú thích 38. ↩

Jean-Jacques Rousseau (1712–1778) là một nhà văn và nhà triết học người Thụy Sĩ nói tiếng Pháp, ông đã có ảnh hưởng lớn đến cuộc cách mạng Pháp 1789 cũng như đến

văn học và tư tưởng thế giới, đặc biệt ở Pháp, Đức, Anh và Nga. Tác phẩm liên quan đến nhân học: *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* [Luận văn về nguồn gốc và nền tảng của sự bất bình đẳng giữa người và người, 1977], *Essai sur l'origine des langues* [Luận về nguồn gốc của các ngôn ngữ, 1783].↩

Claude Lévi-Strauss và Didier Eribon, *sđđ*, tr. 149.↩

Xem “Tư liệu tham khảo” ở cuối bài này.↩

C. Lévi-Strauss và D. Eribon, *sđđ*, tr.159.↩

Sách vừa dẫn, tr.159.↩

Sách vừa dẫn, tr.158.↩

Xem Marcel Mauss, *Luận về biếu tặng: hình thức và lí do của sự trao đổi trong các xã hội cơ sở*, Nguyễn Tùng dịch, Nhà xuất bản Tri thức, 2011, tr.27–93.↩

Maurice Godelier (1934–) từng là giảng sư phụ tá cho Lévi-Strauss ở Học viện Pháp quốc, ông đã kết hợp phương pháp cấu trúc của Lévi-Strauss với lối tiếp cận của Marx rồi áp dụng vào nghiên cứu nhân học. Ông được huy chương vàng của CNRS năm 2001.↩

Maurice Godelier, *Lévi-Strauss*, Paris, Éditions du Seuil, 2013, tr.135–136.↩

Paris, Plon, 1962.↩

Maurice Godelier, *sđđ*, tr.24–28.↩

Đăng trong Word, 1945,1 (2), tr.1–12.↩

Lewis Henry Morgan (1818–1881) là một nhà nhân học người Mỹ. Ông là người đầu tiên đã nghiên cứu các hệ thống thân tộc trong tác phẩm *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family* [Các hệ thống cùng dòng máu và liên minh của loài người, 1871].↩

Anh chị em họ song song là những người có cha hay mẹ cùng giới tính: chẳng hạn, con gái của *anh* hay *em trai* của *cha* Ego, hoặc con gái của *chị* hay *em gái* của *mẹ* Ego.↩

Anh chị em họ chéo có cha hay mẹ khác giới tính: chẳng hạn, con trai của *anh* hay *em trai* của *mẹ* Ego.↩

Claude Lévi-Strauss, “The Family”, trong H. L. Shapiro (chủ biên), *Man, Culture and Society* [Con người, văn hóa và xã hội], New York, Oxford University Press, 1956, tr.261–285.↩

Bài này được trình bày trong dịp tưởng niệm Huxley năm 1965 và được đăng trong *Proceedings of Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 1965, tr. 13–20.↩

Bộ tộc Mỹ-Ấn Crow sống chủ yếu ở bang Montana, còn bộ tộc Mỹ-Ấn Omaha sống ở hai bang Nebraska và Iowa (Mỹ).↩

Edmund Leach (1910–1989), nhà nhân học Anh, tác giả của cuốn *Political Systems of Highland Burma* [Các hệ thống chính trị ở cao nguyên Myanmar, 1954]. Cuốn

Claude Lévi-Strauss (1970) của ông được dịch từ tiếng Anh sang nhiều thứ tiếng khác.↩

Claude Lévi-Strauss, *La Voie des masques*, Paris, Plon, 1975.↩

Claude Lévi-Strauss, sách vừa dẫn (tái bản năm 1979 với nhiều bổ sung), tr.177.↩

Claude Lévi-Strauss, *Paroles données* [Những lời đã nói], Paris, Plon, 1984.↩

Được đăng lại với tên là “Histoire et ethnologie” [Sử học và dân tộc học] trong tạp chí *Annales, Économies, Sociétés, Civilisations*, số 6, 1983, tr.1217-1231.↩

Xem Claude Lévi-Strauss, *L'Anthropologie face aux problèmes du monde moderne* [Nhân học đối diện với thế giới hiện đại], Paris, Seuil, 2011; Maurice Godelier, sđd, tr.233-237.↩

Maurice Godelier, sđd, tr.255.↩

Maurice Godelier, sđd, tr.262-265.↩

Ở Pháp, khác với “union libre”, “concubinage” được pháp luật quy định nên có hiệu lực pháp lí (đôi khi có ngay cả hiệu lực xã hội, hiệu lực về thuế má).↩

Robert Hertz (1881-1915) là một nhà nhân học Pháp được Marcel Mauss, Émile Durkheim đánh giá rất cao, nhưng không may chết trận trong Thế chiến I, khi mới 34 tuổi.↩

Louis Gernet (1882–1962), sử gia Pháp, chuyên về Hi Lạp cổ đại.↩

J. J. Nattiez, *Lévi–Strauss musicien. Essai sur la tentation homologique* [Lévi–Strauss. Luận về cảm dỗ tương đồng]. Paris, Actes Sud, 2008.↩

Đăng trong *Journal of American Folklore*, tập 78, số 270,10–11.1955, tr.428–444. Bản dịch có bổ sung trong *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958, tr.22 7–255.↩

Maurice Godelier, *sdd*, tr.281.↩

Claude Lévi–Strauss, *Anthropologie structurale, sđđ*, tr.240.↩

L. Scubla, “Histoire de la formule canonique du mythe et ses modélisations” [Lịch sử của công thức chính tắc về huyền thoại và các cách mô hình hóa nó], luận án tiến sĩ trường Cao học về Khoa học xã hội (EHESS), Paris, 1996. L. Scubla, *Lire Lévi–Strauss, Le déploiement d’une Intuition* [Đọc Lévi–Strauss, Sự triển khai một trực giác], Paris, Odile Jacob, 1998.↩

J. Petitot, “Approche morphodynamique de la formule canonique du mythe” tiếp cận hình động năng công thức chính tắc về huyền thoại]. *L’Homme*, 1988, tập 28, số 106–107, tr.24–50. J. Petitot, “Note complémentaire sur l’approche morphodynamique de la formule canonique du mythe” [Ghi chú bổ sung về tiếp cận hình động năng công

thức chính tắc về huyền thoại]. *L'Homme*, 1995, tập 35, số 135, tr.1723.↩

Xem Maurice Godelier, *sđđ*, đặc biệt các trang 411–436.↩

Phát xuất từ tiếng của người Mĩ-Ấn Ojibwe ở Bắc Mĩ, thường được dịch thành “vật tổ”, tôtem là vật huyền thoại (thú vật, thực vật hay đồ vật) được xem như là tổ tiên của một thị tộc mang tên của nó. Nó cũng chỉ các cột gỗ điêu khắc (được trồng trong đất) biểu trưng cho tôtem của người Mĩ Ấn ở Bắc Mĩ. Trung Quốc phiên âm “tôtem” thành 图腾 = túténg = đồ đằng.↩

James George Frazer (1854–1941), nhà nhân học người Scotland, là người đầu tiên đã kiểm kê các huyền thoại và nghi thức trên toàn thế giới. Thông qua cuốn *The Golden Bough: A study in Magic and Religion* [Cành vàng: một nghiên cứu về ma thuật và tôn giáo], gồm 12 tập, được xuất bản từ năm 1911 đến năm 1915, Frazer đã lập ra môn nhân học tôn giáo và môn huyền thoại học so sánh.

↩

James George Frazer, *Totemism and exogamy* [Định chế tôtem và ngoại hôn], London, Macmillan, 1910, 4 tập.↩

Alexander Alexandrovich Goldenweiser (1880–1940), nhà nhân học Mĩ gốc Ukraine, học trò của Franz Boas.↩

A. A. Goldenweiser, “Totemism, an Analytical study” [Định chế totem,

một nghiên cứu phân tích], *Journal of American Folklore*, tập 23, 1910.↩

Theo Freud, đó là ham muốn vô thức có quan hệ tính dục với cha hay mẹ và, do đó, muốn giết cha hay mẹ như là tình địch.↩

F. Boas, “The Origin of Totemism” [Nguồn gốc định chế tôtem], *American Anthropology*, tập 18, 1916, tr.319–326.

↩

George Peter Murdock (1897–1985) là nhà nhân học Mỹ có nhiều đóng góp vào việc xây dựng phương pháp so sánh và vào việc dùng các dữ liệu định lượng.↩

Arnold van Gennep (1873–1957) là nhà dân tộc học người Pháp nổi tiếng—chủ yếu nhờ công trình nghiên cứu đồ sộ (nhưng còn dở dang) về văn hóa dân gian (folklore): *Manuel de folklore français contemporain* [Giáo trình văn hóa dân gian Pháp đương đại].↩

A. R. Elkin, “Studies in Australian Totemism. The Nature of Australian Totemism [Các nghiên cứu về định chế tôtem ở Úc. Bản chất của định chế tôtem ở Úc], *Oceania*, tập 4, số 2, 1933–1934.↩

Tu sĩ Anh giáo Adolphus Peter Elkin (1891–1979) là một nhà nhân học Úc chuyên nghiên cứu người bản địa ở Úc.↩

J. K. Long, *Voyages and travels of an Indian Interpreter and Trader (1791)* [Các cuộc du hành và du lịch của một

thông dịch viên kiêm thương gia người Mĩ-Ấn năm 1791], Chicago, 1922.↩

Bronislaw Kasper Malinowski (1884–1942) là một nhà nhân học nổi tiếng người Ba Lan. Ông là người đầu tiên áp dụng phương pháp nghiên cứu điền dã gọi là “vừa quan sát vừa tham gia” (observation participative) của nhân học, hoàn toàn khác với các nhà nhân học cùng thời với ông như James George Frazer, Émile Durkheim hay Marcel Mauss chủ yếu chỉ làm việc trong văn phòng và chỉ dựa trên tư liệu. Ông chủ trương thuyết chức năng, chống lại thuyết tiến hóa (évolutionnisme) và thuyết lan toả (diffusionnisme).↩

B. Malinowski, *Magic, Science and Religion* [Ma thuật, khoa học và tôn giáo], Boston, 1948.↩

Alfred Reginald Radcliffe–Brown (1881–1955) là một nhà nhân học và dân tộc chí lớn người Anh. Ông đã tham gia vào việc lập ra trường phái nhân học xã hội và phát triển thuyết cấu trúc–chức năng (structuro–fonctionnaliste) chống lại thuyết chức năng của Bronislaw Malinowski.↩

Radcliffe–Brown (A. R.), [2], “The Sociological Theory of Totemism” là người Polynesia. [Lí thuyết xã hội học về định chế tôtem] (1929), trong *structure and Function in Primitive Society* [Cấu trúc và chức năng trong xã hội nguyên thủy], Glencoe, Ill., 1952.

↩

Raymond Firth (1901–2002) là một nhà nhân học người New–Zealand. Theo trường phái chức năng của Bronislaw Malinowski, ông được xem là một trong những người lập ra môn nhân học kinh tế. Ông nổi tiếng nhờ chuyên luận về xã hội Polynesia truyền thống ở đảo Tikopia (thuộc quần đảo Solomon). ↩

“Totemism in Polynesia” [Định chế tôtem ở Polynesia], *Oceania*, tập I, số 3 và 4, 1930–1931. ↩

A. R. Radcliffe–Brown, “The comparative Method in Social Anthropology. Huxley Memorial Lecture for 1951” [Phương pháp so sánh trong nhân học xã hội. Bài giảng để kỉ niệm Huxley cho năm 1951], *Journal of the Royal Anthropological Institute*, tập 81, phần I và II, 1951 (xuất bản năm 1952). ↩

Thomas Henry Huxley (1825–1895) là một nhà sinh vật học kiêm cổ sinh vật học và triết học người Anh. ↩

Xem bản dịch này, tr.240. ↩

Xem bản dịch này, tr.279. ↩

Philippe Descola, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2005 ↩

Philippe Descola, *sdd*, tr.217. ↩

“L’analyse structurale en linguistique et en anthropologie” [Phân tích cấu trúc trong ngôn ngữ học và trong nhân học], *Word, Journal of the Linguistic Circle*, tập I, số 2, 8.1945, tr.1–21. Đăng lại trong *Anthropologie structurale*, Paris, 1968, tr.37–62. ↩

Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, sdd, tr.275.↩

Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale deux*, Paris, Plon, tr.157–159.↩

Roland Barthes (1915–1980), nhà phê bình văn học kiêm kí hiệu học (sémiologue) nổi tiếng, Giáo Sư ở Học viện Pháp quốc (Collège de France, 1976–1980). Ông nổi tiếng nhờ các cuốn như *Le Degré zéro de l'écriture* [Độ không của viết lách], *Mythologies* [Huyền thoại]...↩

Martial Gueroult (1891–1976) là một sử gia Pháp về triết học (chủ yếu vào thế kỉ 17).↩

Algirdas Julien Greimas (1917–1992) là một nhà ngữ học và kí hiệu học Pháp gốc Lithuania. Vài tác phẩm chính của ông: *Sémantique structurale* [Ngữ nghĩa học cấu trúc, 1966], *Du sens* [về ngữ nghĩa, 1970] và *Du sens II* [về ngữ nghĩa II, 1983).↩

Jacques Lacan (1901–1981) là một bác sĩ tâm thần người Pháp, nhưng ông lại nổi tiếng như là nhà phân tâm học. ông giải thích Freud theo hướng tách rời khỏi sinh học và dựa vào ngữ học và thuyết cấu trúc, nên gây ra nhiều tranh cãi.↩

Tzvetan Todorov (1939–) là một nhà phê bình văn học, kí hiệu học... Pháp gốc Bungari.↩

Emmanuelle Loyer, *Lévi-Strauss*, Paris, Gallimard, 2015, tr.579–584.↩

Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale deux*, Paris, Plon, 1973, tr.324.↩

Emmanuelle Loyer, *sdd*, tr.582–583.↩

Bernard Delfendahl (1928–?) là một nhà nhân học Pháp: trong cuốn *Le Clair et l'obscur: critique de l'anthropologie savante, défense de l'anthropologie amateur* [Cái sáng sủa và cái tối tăm: phê phán nhân học bác học, bảo vệ nhân học tài tử], Paris, Éditions Anthropos, 1973), ông chống lại các nhà nhân học theo thuyết cấu trúc và theo chủ nghĩa Marx.

↩

Robert Jaulin (1928–1996) là một nhà dân tộc học Pháp. Trong cuốn *La Paix blanche, Introduction à l'ethnocide* [Hoà bình của người da trắng, dẫn nhập vào nạn diệt chủng, Paris, Éditions du Seuil, 1970], và cuốn *La Décivilisation* [Phi văn minh hóa, Bruxelles, Éditions Complexe, 1974], ông chống lại chính sách và thực tiễn của người da trắng mà ông gọi là “ethnocide” (diệt văn hóa tộc người).

↩

Pierre Clastres (1934–1977) là một nhà nhân học Pháp. Trong cuốn *La Société contre l'État Recherches d'anthropologie politique* [Xã hội chống nhà nước. Nghiên cứu nhân học chính trị, Paris, Minuit, 1974], ông cho rằng các xã hội nguyên thủy được xây dựng nhằm chống lại sự hình thành của nhà nước.↩

Emmanuel Terray (1935–) là một nhà nhân học Pháp. Chịu ảnh hưởng của Louis Althusser, Georges Balandier và Claude Lévi-Strauss, ông kết hợp phân tích cấu trúc với chủ nghĩa Marx, đặc biệt trong cuốn *Le Marxisme devant les sociétés “primitives”* [Chủ nghĩa Marx trước các xã hội “nguyên thủy”, Paris, Éditions Maspéro, 1969]. ↩

“Honnête homme” là mẫu người lí tưởng ở Pháp vào thế kỉ 17: có văn hóa cao nhưng khiêm tốn, lịch thiệp, biết hoà mình với mọi người. ↩

Pierre Bourdieu (1930–2002) được xem như là một trong những nhà xã hội học Pháp quan trọng nhất của nửa sau thế kỉ 20. Năm 1981, ông được bầu làm Giáo sư Xã hội học Học viện Pháp quốc. Năm 1993, ông được huy chương vàng của CNRS. ↩

Pierre Bourdieu, *Le sens pratique*, Paris, Les Éditions de minuit, 1980. ↩

Marshall Sahlins (1930–) là một nhà nhân học Mĩ nổi tiếng chuyên nghiên cứu các tộc người ở Thái Bình Dương, chủ yếu ở Fidji et Hawaii. Ông rất khâm phục Claude Lévi-Strauss. Nhiều cuốn sách của ông được dịch sang tiếng Pháp. ↩

Rodney Needham (1923–2006), nhà nhân học Anh; ông thường bảo vệ các lập trường cấu trúc của Lévi-Strauss ở Anh, Mĩ, Úc... Nhưng rất cuộc, ông đặt lại vấn đề về thân tộc. Theo ông, các từ như “dòng dõi” hay “hôn nhân” là không thích hợp vì chúng mang nặng tinh thần “tộc người-trung tâm” (ethnocentrisme). ↩

Dan Sperber (1942–), nhà nhân học Pháp, là một trong những người phê phán nghiêm túc nhất thuyết cấu trúc trong nhân học. Năm 2009, ông là người đầu tiên được giải thưởng Claude Lévi-Strauss.↩

Marc Augé (1935–), nhà nhân học Pháp, từng làm Chủ tịch Trường Cao học về các Khoa học xã hội (EHESS) ở Paris từ 1985 đến 1995.↩

Lucien Scubla (1942–), triết gia và nhà nhân học, chuyên nghiên cứu các mô hình hình thức của nhân học và, nhất là, “công thức chính tắc của huyền thoại” (formule canonique des mythes) của Lévi-Strauss.↩

Emmanuel Désveaux (1956–), nhà nhân học Pháp, chuyên nghiên cứu về người Ojibwa ở Bắc Canada, ông chịu ảnh hưởng sâu sắc của Lévi-Strauss mà ông là một trong những chuyên gia.↩

Ông kết thúc cuốn *L'Homme nu* [Paris, Plon, 1971, tr.621] bằng độc một từ: “Rien” (“không”, tức “không còn gì cả”).↩

Xem Maurice Godelier, *sđd*, tr.521–5222.↩

Theo ông, “một thuyết nhân bản có lớp lang (bien ordonné) không bắt đầu bởi chính loài người, mà đặt trái đất trước sự sống, sự sống trước loài người, sự tôn trọng các sinh vật khác trước sự tự tôn (amour-propre)”, trong Claude Lévi-Strauss, *Nguồn gốc các cách ăn uống*, Paris, Plon, 1968, tr.422.↩

Auguste Comte (Isidore Marie Auguste François Xavier Comte) (1798–1857) là một triết gia Pháp, ông đã sáng lập ra chủ nghĩa thực chứng (positivisme) và được xem là một trong những người mở đường cho môn Xã hội học. Theo ông tinh thần con người trải qua ba trạng thái (état) kế tiếp nhau: trạng thái “thần học” (théologique), trạng thái “siêu hình học” và trạng thái “thực chứng” trong đó khoa học ngự trị – Hầu hết các chú giải là của người dịch. Sau các chú giải của chính tác giả, người dịch sẽ ghi thêm: Cl. L-S. ↩

Tức là để cho lương tâm của họ cảm thấy không có gì để tự trách. ↩

Sigmund Freud (1856–1939), bác sĩ người Áo chuyên về thần kinh học, người sáng lập ra môn phân tâm học. Tác phẩm của ông liên quan đến định chế totem: *Totem und Tabu: Einige Ubereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker* [Tôtem và tabu: Một số điểm giống nhau giữa đời sống tâm lí của người nguyên thủy và người bị chứng rối loạn thần kinh], xuất bản năm 1913. ↩

Jean–Martin Charcot (1825–1893) là nhà thần kinh học người Pháp. Các nghiên cứu của ông về thôi miên và về bệnh cuồng loạn (hystérie) từng ảnh hưởng đến môn tâm bệnh học (psychopathologie) và môn phân tâm học: Sigmund Freud đã là học trò của ông trong một thời gian ngắn và đã dịch sách của ông sang tiếng Đức. ↩

El Greco là một họa sĩ lớn, tên thật là Domínikos Theotokópoulos. Ông sinh năm 1541 ở đảo Crete (hiện thuộc Hi Lạp) và mất năm 1614 ở Toledo (Tây Ban Nha), ông được xem là người sáng lập trường phái hội họa Tây Ban Nha. Hai nét đặc đáo chính trong tranh của ông là các hình khối được kéo dài ra và thường dùng các màu sắc rực rỡ.↵

Nếu dịch theo từng từ tố một, từ tiếng Đức *Naturvolker* này có nghĩa là “dân tộc tự nhiên” (volker = dân tộc, tộc người; natur = tự nhiên).↵

Thay vì dùng các từ “loạt”, chuỗi, “dãy”,... tôi tạm dùng từ 系列 hệ liệt của tiếng Trung Quốc để dịch từ “série” với nghĩa “toàn bộ các yếu tố có cùng bản chất và có chung nói nhau một sự thống nhất”.↵

Arnold van Gennep (1873–1957) là nhà dân tộc học người Pháp nổi tiếng chủ yếu nhờ công trình nghiên cứu đồ sộ (nhưng còn dở dang) về văn hóa dân gian (folklore): *Manuel de folklore français contemporain* [Giáo trình văn hóa dân gian đương đại Pháp].↵

Xem thư mục ở cuối sách, Cl. L-S.↵

Xin tạm dùng từ Mĩ-Ấn (amérindien) để chỉ dân bản địa châu Mĩ, thường được gọi là “người da đỏ”.↵

Ở phía nam của tỉnh British Columbia, Canada, đây là phụ lưu lớn nhất của sông Fraser.↵

Người Iroquois thời xưa sống ở phía Bắc bang New York (Mĩ) và ở phía nam hồ Ontario và sông Saint-Laurent

(Canada).↵

Phải chăng là tộc người Youkaguirs ở Yakutia nay thuộc Cộng hòa Sakha (Nga).↵

Tức độc lập với mọi tình huống hay mọi hoàn cảnh.↵

Robert Harry Lowie (1883–1957), là nhà nhân học người Mỹ gốc Áo nổi tiếng. Học trò của Franz Boas, ông chuyên nghiên cứu về người Mĩ-Ấn ở Bắc Mĩ.↵

Tộc người Mĩ-Ấn Crow còn được gọi là Absaroka hay Absáalooke. Thời xưa họ sống ở thung lũng sông Yellowstone (chảy xuyên qua các bang Wyoming, Montana và North Dakota của Mĩ).↵

Tộc người Mĩ-Ấn thời xưa sống ở bang North Dakota (MD).↵

Tộc người Mĩ-Ấn Gros-Ventre còn được gọi là A'ani, A'aninin, Haani- nín, và Atsina. Họ sống ở bang Montana (MD).↵

Thời xưa, tộc người Mĩ-Ấn này sống ở vùng bắc Mexico và ở các bang Arizona, New Mexico, Texas, và Colorado (Mĩ).↵

Tộc người bản địa Úc, còn có tên là Arrernte, Arunta, hay Arrarnta. Họ sống ở bang Northern Territory.↵

Alfred Louis Kroeber (1876–1960) là một nhà nhân học lớn của Mĩ chuyên nghiên cứu các cư dân Mĩ-Ấn, chủ yếu ở *California*.↵

Xin tạm dịch “moitié” (tiếng Anh: “moiety”) thành “nửa” (tôi đặt nó trong dấu “” để phân biệt với từ *nửa* với nghĩa thông thường của nó. Nhiều xã hội ở châu Mỹ, châu Á và châu Đại Dương được chia thành hai nhóm đảm nhận những chức năng riêng biệt nhưng bổ sung cho nhau trong việc tái tạo xã hội. Thông thường, các “nửa” này theo tục ngoại hôn; các đàn ông của “nửa” này lấy phụ nữ của “nửa” kia, và ngược lại.↩

Phải chăng là Karl Patterson Schmidt (1890–1957), một nhà động vật học người Mỹ?↩

Franz Boas (1858–1942) là nhà nhân học Mỹ gốc Đức. Ông thường được xem là người sáng lập ngành nhân học Mỹ, thầy của nhiều nhà nhân học lớn của Mỹ như Alfred Louis Kroeber, Robert Harry Lowie, Edward Sapir, Ralph Linton, Margaret Mead, Ruth Benedict...

↩

Gladys Amanda Reichard (1893–1955) là một nhà nhân học Mỹ, chuyên nghiên cứu ngôn ngữ và văn hóa của tộc người MT–An Navajo.↩

Thuộc bang California (Mỹ): thời xưa, tộc người Mỹ–Ấn Ohlone, còn được gọi là Costanoa sống ở đây.↩

Thuộc nhóm Sioux (Mỹ), xưa kia tộc người này sống dọc theo duyên hải Đại Tây Dương; vào thế kỉ 17, họ di cư đến phía tây sông Missouri.↩

George Peter Murdock (1897–1985) là nhà nhân học Mỹ có nhiều đóng góp vào việc xây dựng phương pháp so

sánh và vào việc dùng các dữ liệu định lượng.↩

Học trò của Franz Boas, Ralph Linton đã nghiên cứu điền dã ở quần đảo Marquesas, Madagascar và các cư dân Mĩ-Ấn Comanche (bang Oklahoma, Mĩ. Trong cuốn *The study of Man* (Nghiên cứu về con người) (1936), ông xem văn hóa như là di sản xã hội được truyền lại cho trẻ con để nó có thể thích nghi với xã hội và môi trường. Trong cuốn *The Cultural Background of Personality* [Nền tảng văn hóa của nhân cách] (1945), ông xác định khái niệm “nhân cách cơ bản” (basic personality). Cùng với Abram Kardiner (1891–1981), Ruth Benedict (1887–1948) và Margaret Mead (1901–1978), ông đại diện cho trường phái “nhân học văn hóa” của Mĩ.↩

Melanesia là một vùng thuộc Châu Đại Dương, trải dài từ ranh giới phía tây của Thái Bình Dương đến biển Arafura.↩

Edward Burnett Tylor (1832–1917) nhà nhân học Anh, tác giả cuốn *Primitive Culture* [Văn hóa nguyên thủy].↩

W. H. R. Rivers (1864–1922) là nhà khoa học Anh nghiên cứu trong nhiều ngành: nhân học, dân tộc học, thần kinh học, tâm thần học và tâm lí học.↩

Văn bản được lấy lại mà không có thay đổi đáng kể so với các ấn bản trước, Cl. L-S.↩

David Émile Durkheim (1858–1917) là một nhà xã hội học lớn người Pháp; ông đã có nhiều đóng góp quan trọng về phương pháp luận. Một số tác phẩm nổi tiếng

của ông: *De la division du travail social* [Về phân công lao động xã hội] (1895), *Les Règles de la méthode sociologique* [Các quy tắc của phương pháp xã hội học], (1897), *Le Suicide* [Tự sát], (1897), *Les Formes élémentaires de la vie religieuse* [Các hình thức cơ bản của đời sống tôn giáo] (1912)... ↩

James George Frazer (1854–1941), nhà nhân học người Scotland, là người đầu tiên đã kiểm kê (inventorier) các huyền thoại và nghi thức trên toàn thế giới. Thông qua cuốn *The Golden Bough: A study in Magic and Religion* [Cành vàng: một nghiên cứu về ma thuật và tôn giáo], gồm 12 tập, được xuất bản từ năm 1911 đến năm 1915, Frazer đã lập ra môn nhân học tôn giáo và môn huyền thoại học so sánh. ↩

Quan hệ dòng dõi đơn phương hay đơn tuyến (filiation unilinéaire) chỉ theo bên cha hay bên mẹ. ↩

Quan hệ dòng dõi đơn tuyến là phổ biến nhất. Trong quan hệ này, người con chỉ có thể hoặc thuộc bên cha hoặc thuộc bên mẹ. Nếu thuộc bên cha thì gọi là quan hệ dòng dõi phụ tuyến (filiation patrilinéaire) hay nam tuyến (agnatique). Nếu thuộc bên mẹ thì gọi là quan hệ dòng dõi mẫu tuyến (filiation matrilinéaire) hay thông qua tử cung (utérin). ↩

Ta ít gặp quan hệ dòng dõi này: nó kết hợp hai quan hệ dòng dõi phụ tuyến và mẫu tuyến. Mỗi cá nhân nhận các khía cạnh xã hội chính xác từ cả cha lẫn mẹ: tên dòng họ, các thứ quyền, bổn phận, cương vị, của cải, tục thờ cúng

tổ tiên... Ví dụ: người Do Thái (tuy tính cách Do Thái được truyền từ đời trước sang đời sau thông qua người mẹ, quan hệ thân tộc lại là phụ tuyến); người Touareg (ở Algeria, Libya, Niger, Mali, et Burkina Faso); người Herero (ở Nam Phi, Namibia, Botswana và Angola).↩

Khác với quan hệ dòng dõi đơn tuyến, giới tính (sexe) không đóng vai trò quyết định. Một cá nhân thuộc ít nhất hai nhóm thân tộc, nhóm của cha và nhóm của mẹ. Nhưng thông thường anh ta thuộc bốn nhóm: của ông nội, của bà nội, của ông ngoại và của bà ngoại.↩

John Ferguson McLennan (1827–1881) là nhà dân tộc học người *Scotland* theo thuyết tiến hóa (évolutionnisme).↩

Gồm hai tập phát hành năm 1869 và 1870.↩

Phải chăng Arkel là vị vua già của vương quốc tưởng tượng Allemonde trong vở kịch *Pelléas và Mélisande* của Maurice Maeterlinck? Claude Debussy (1862–1918) đã dựa trên vở kịch này để sáng tác nhạc kịch cùng tên, diễn lần đầu năm 1902 ở Paris.

↩

Mota là một đảo nhỏ (9,5 km²) thuộc Cộng hòa Vanuatu, ở vùng Melanesia, phía tây–nam Thái Bình Dương.

↩

Thuộc Cộng hòa Vanuatu.↩

Người Mĩ-Ấn Algonkin sống ở Québec và Ontario (Canada).↵

Phải chăng là tên một vị thần ở Guéra, một vùng của nước Tchad, châu Phi?↵

Ongon là tượng nhỏ làm bằng da, sắt, đồng, gỗ, xương... ở Siberia, trong shaman giáo, nó dùng làm nơi cho thần linh nhập vào.↵

Jean-Baptiste Thavenet (1763-1844).↵

Jean-André Cuoq (1821-1898) là một tu sĩ Công giáo, chuyên gia về các ngôn ngữ Mĩ-Ấn Algonkin và Mohawk.↵

Tức con cái thuộc tộc họ người cha.↵

Tức sống với gia đình cha chồng.↵

Tiếng Trung Quốc gọi là điêu貂, điêu thử 貂鼠 hay tùng điêu 松貂.↵

William Whipple Warren (1825-1853) là một sử gia kiêm thông dịch viên và nhà lập pháp ở bang Minnesota (Mĩ), ông có cha là người da trắng và mẹ là người Ojibwe (còn được gọi là Ojibwa, Chippewa...).↵

Có tên khoa học là *Remora brachyptera*, dài trung bình khoảng 40cm.↵

Truman Michelson (1879-1938) là một nhà ngôn ngữ học và dân tộc học Mĩ. Ông làm việc ở Viện Smithsonian Institution.↵

Ho Vieux Desert (Cựu-Sa Mạc) nằm ở hai bang Michigan và Wisconsin (Mĩ).↩

Thuộc hồ Huron, toàn bộ vịnh này nằm ở tỉnh Ontario, Canada.↩

Diamond Jenness (1886–1969) là một trong những nhà nhân học Canada nổi tiếng nhất, ông chuyên nghiên cứu về người Eskimo (hay Inuit) và người Mĩ-Ấn ở Canada.↩

Pécan hay pékan giống con chồn mactet, nhưng có bộ lông màu nâu đậm (gần như đen), có đuôi dài hơn và nhất là lớn hơn nhiều (từ 47 đến 75cm).

↩

Tiếng Trung Quốc gọi “vison” là thủy điều 水貂.↩

Ruth Landes (1908–1991) là một nhà nhân học Mĩ. Bà là môn đệ của Ruth Benedict. Sau nhiều năm nghiên cứu người Objibwa, bà chuyển sang nghiên cứu các tục thờ cúng Candomblé ở Brazil.↩

Thần bảo hộ nơi người Mĩ-Ấn Ojibwa.↩

Lều bằng da bò rừng của người Mĩ-Ấn.↩

Diamond Jenness (1886–1969) là một nhà nhân học Canada nổi tiếng chuyên nghiên cứu người Inuit ở Canada.

↩

Raymond Firth (1901–2002) là một nhà dân tộc học và nhân học người New-Zealand, ông được xem như là

người lập ra môn nhân học kinh tế. Ông nổi tiếng với chuyên khảo về xã hội truyền thống Polynesia ở đảo Tipokia, thuộc quần đảo Salomon. ↩

Tipokia là một hòn đảo rộng 5 km² thuộc Melanesia nhưng cư dân lại là người Polynesia. ↩

Thường được gọi là cây bánh mì (*arbre à pain*), có tên khoa học là *Artocarpus altilis*; quả của nó giống quả mít. ↩

Một trong năm quần đảo thuộc Pháp ở vùng Polynesia (Thái Bình Dương). ↩

Cuốn sách này (tức cuốn *Định chế tôtem hiện nay*) đã được chuẩn bị in khi chúng tôi nhận được cuốn sách mới [3] của Firth trong đó ta tìm thấy vài dị bản khác của cùng một huyền thoại, Cl. L-S. ↩

Georges Dumézil (1898–1986) là một nhà ngôn ngữ học người Pháp. Những nghiên cứu của ông về các xã hội và tôn giáo Ấn-Âu đã mở ra nhiều viễn *tượng* mới cho các ngành xã hội nhân văn. ↩

Atua hay Akua là các vị thần của các tộc người Polynesia (như người Maori, Hawaii). ↩

Roman Ossipovitch Jakobson (1896–1982) là nhà ngôn ngữ học người Nga đã có những đóng góp lớn cho sự phân tích cấu trúc ngữ ngôn, thi ca và nghệ thuật. Cl. Lévi-Strauss đã chịu ảnh hưởng sâu đậm của ông. ↩

Morris Halle (sinh năm 1923–) là một nhà ngôn ngữ học Mĩ gốc Latvia. Cùng với Noam Chomsky, ông *đã đóng vai*

trò tiên phong trong ngành âm vị học sản sinh (generative phonology). ↩

Trong viễn tượng này, ta ghi nhận rằng hai huyền thoại về nguồn gốc của định che tôtem, mà chúng tôi đã tóm tắt và so sánh, có thể cũng được xem như là huyền thoại về nguồn gốc của ẩn dụ. Và bởi vì cấu trúc ẩn dụ, thông thường, là đặc điểm của huyền thoại, do đó huyền thoại là ẩn dụ ở mức độ thứ hai [au second degré, tức là ẩn dụ mà ta không *nhận ra* ngay, ND], Cl. L-S. ↩

Raymond Firth (1901–2002) là một nhà nhân học người New-Zealand. Theo trường phái chức năng của Bronislaw Malinowski, ông được xem là một trong những người lập ra môn nhân học kinh tế. Ông nổi tiếng nhờ chuyên luận về xã hội Polynesia truyền thống ở đảo Tikopia (thuộc quần đảo Solomon). ↩

Gà đầm hay pukeko (tên khoa học: *Porphyrio melanotus*) sống ở Úc, New-Zealand và nhiều đảo ở Thái Bình Dương. ↩

Trong nhiều xã hội Polynesia (như Tonga, Samoa, Hawaii, Maori...), khái niệm tapu (tabu hay kapu) chỉ sự cấm kị gắn liền với sự linh thiêng. ↩

Người Maori là dân bản địa ở New Zealand. Từ phía đông của vùng Polynesia, họ di cư nhiều đợt đến New Zealand vào khoảng từ năm 1000 đến năm 1300. ↩

Elsdon Best (1856–1931) là nhà dân tộc chí (ethnographe) người New Zealand, ông đã có nhiều đóng

góp vào việc nghiên cứu người Maori.↵

J. Prytz-Johansen (1911–1989) là nhà dân tộc học người Đan Mạch. Ngoài cuốn *The Maori and His Religion in Its Non-Ritualistic Aspects* [Người Maori và tôn giáo của họ trong các khía cạnh phi-nghi thức], ông còn là tác giả của cuốn *Studies in Maori Rites and Myths* [Nghiên cứu về nghi thức và huyền thoại của người Maori] (1958).↵

Quần đảo thuộc vùng Polynesia.↵

Ferdinand de Saussure đã tạo ra từ “diachronie” gồm hai từ tố của tiếng Hi Lạp là “dia” (xuyên qua) và “chronos” (thời gian) để chỉ sự biến đổi của ngôn ngữ trong thời gian. Do đó, người Trung Quốc dịch thành “lịch thì” 歷時 (xuyên qua thời gian), dường như đúng hơn là “lịch đại” (xuyên qua các thời đại).↵

Thuyết “phát sinh từ nhiều nguồn” (polygénisme) cho rằng loài người đến từ nhiều nguồn gốc khác nhau. Lí thuyết này xuất hiện vào thế kỉ 17, sau khi phát hiện ra người Mĩ-Ấn ở châu Mĩ mà người châu Âu theo Thiên Chúa giáo không thể xem là hậu duệ của Adam. Thuyết này đã là nền tảng cho các lí thuyết phân biệt chủng tộc vào thế kỉ 19 và thế kỉ 20. Hiện nay, tuyệt đại đa số các nhà khoa học cho rằng loài người có chung tổ tiên thông qua thuyết “phát sinh từ một nguồn” (monogénisme) hay “phát sinh từ một trung tâm” (monocentrisme).↵

Từ của tiếng Tonga, được phiên âm sang tiếng Anh thành *taboo*, và sang tiếng Pháp thành *tabou*.↵

Thuyết duy danh khoa học cho rằng các sự kiện, các quy luật và các lí thuyết khoa học chỉ là những kiến tạo của trí tuệ và đối tượng của khoa học không phải là chính các sự vật, mà là các, “trình bày” (énoncé) liên quan đến sự vật, các từ mà ta dùng để chỉ sự vật.↩

Tu sĩ Anh giáo Adolphus Peter A. P. Elkin (1891–1979) là một nhà nhân học Úc chuyên nghiên cứu người bản địa ở Úc.↩

Alfred Reginald Radcliffe–Brown (1881–1955) là một nhà nhân học và dân tộc chí lớn người Anh. Ông đã tham gia vào việc lập ra trường phái nhân học xã hội và phát triển thuyết cấu trúc–chức năng (structuro–fonctionnaliste) chống lại thuyết chức năng của Bronislaw Malinowski.↩

Tức là phần phía đông của duyên hải phía bắc thuộc bang Western Australia (Tây Úc).↩

Có diện tích 97.000 km², Arnhem Land nằm ở phía đông–bắc của bang Northern Territory (Úc).↩

Nằm ở phía đông của Arnhem Land và Top End (Northern Territory) và ở phía tây của bán đảo Cap York.↩

Tiếp giáp với vịnh Carpentaria ở phía tây.↩

Nằm ở vùng đông–nam của Úc, tiếp giáp với bang Queensland ở phía bắc, bang South Australia ở phía tây, bang Victoria ở phía nam và biển Tasman ở phía đông.↩

Tiếp giáp với bang New South Wales ở phía bắc.↩

Duyên hải phía nam của Úc, từ mũi Pasley (bang Western Australia) đến mũi Carnot (South Australia), dài 1.160 km.↩

Các cấu trúc cơ bản của thân tộc, tác phẩm quan trọng đầu tiên của Claude Lévi-Strauss, xuất bản năm 1949.↩

Phải chăng là Géza Róheim (1891–1953), nhà dân tộc học kiêm phân tâm học Mĩ gốc Hungary? Géza Róheim chủ yếu nghiên cứu ở Úc, New-Guinea và Mexico.↩

Khá lớn, sông này chảy vào hồ Eyre.↩

Những thành viên của một “classe matrimoniale” phải tuân thủ vài bó buộc sai biệt về hôn nhân so với các bó buộc mà các thành viên của một tập hợp hôn nhân khác phải tuân thủ.↩

Các từ “hài hòa” (harmonique) hay “phi hài hòa” (dysharmonique) đã được định nghĩa, và các sự kiện mà chúng bao hàm đã được nghiên cứu, trong cuốn *Les Structures élémentaires de la parenté* (Các cấu trúc cơ bản của thân tộc) Cl. L-S. Trong cuốn sách này, Claude Lévi-Strauss dùng từ “hài hòa” (harmonique) để chỉ các chế độ trao đổi hôn nhân hạn hẹp (restreint) trong đó quy tắc phụ hệ (patrilinéaire) đi đôi với quy tắc sống với phía cha (patrilocal), và chế độ mẫu hệ đi đôi với chế độ sống với phía mẹ. Và ông dùng từ “phi hài hòa” (dysharmonique) khi quy tắc mẫu hệ (matrilinéaire) song hành với quy tắc sống với phía cha, và quy tắc phụ hệ song hành với quy tắc sống với phía mẹ (matrilocal), ND.↩

Về điểm này, các quan sát của Spencer và Gillen hiện nay bị nghi ngờ. Chúng tôi sẽ trở lại trong một cuốn sách khác [tức cuốn *la Pensée sauvage* (Tư duy hoang dại), ND], ở đây, chúng tôi chỉ xin ghi chú rằng, ngay cả trong diễn giải hiện đại (Elkin [31) các định chế của người Aranda vẫn bị đánh dấu một cách sai biệt so với các định chế của các tộc người láng giềng ở phía Bắc và phía Nam, Cl. L-S. ↩

Tiếng Hi Lạp cổ gọi nó là *Húdra*. Trong thần thoại Hi Lạp, các đầu của nó mọc lại sau khi bị chặt đứt. ↩

Vấn đề sẽ được bàn đến trong một cuốn sách khác [tức cuốn *Tư duy hoang dại*, Cl. L-S. ↩

Xem trên đây, tr.87-92, Cl. L-S. ↩

William Lloyd Warner (1898-1970) là một nhà nhân học và xã hội học Mỹ. Sau khi nghiên cứu dân bản địa Úc, ông đã áp dụng phương pháp điều tra điền dã vào việc nghiên cứu văn hóa Mỹ đương đại. ↩

Theo Claude Lévi-Strauss, trong *Les Structures élémentaires de la parenté*, trong nghĩa chính xác, các hệ thống với 6 nhóm thuộc loại hình Ambrym-Pentecôte thuộc vào việc nghiên cứu các cấu trúc cơ bản... Một xem xét qua loa cũng cho thấy ở đó kết quả của sự kết hợp của hai quy tắc tương hỗ, một quy tắc là nhị nguyên và quy tắc kia gồm ba yếu tố, mà người ta đã muốn làm cho trùng hợp với nhau. ↩

Lane đã ủng hộ điều ngược lại, nhưng dù một hệ thống thuộc loại hình gọi là Karadjeri trên lí thuyết có thể vận

hành với chỉ ba chi phái, không gì, trong các sự kiện được quan sát, gợi ra một sự tam phân (tripartition) thực sự, bởi vì bản thân Elkin đã thiết lập sự tồn tại của một chi phái thứ tư (Elkin [3], ấn bản 1961, tr.77-79), Cl. L-S.↵

William Edward Hanley stanner (1905 – 981) là một nhà nhân học Úc chuyên nghiên cứu về dân bản địa của nước này.↵

Theodor George Henry strehlow (1908-1978) là một nhà nhân học người Úc chuyên nghiên cứu tộc người bản địa Úc Aranda (cũng gọi là Arrernte hay Arunta).↵

André-Ernest-Modeste Grétry (1741-1813) là một nhà soạn nhạc Pháp gốc Bỉ.↵

Bronislaw Kasper Malinowski (1884-1942) là một nhà nhân học nổi tiếng người Ba Lan. Ông là người đầu tiên áp dụng phương pháp nghiên cứu điền dã gọi là “vừa quan sát vừa tham gia” (observation participative) của nhân học, hoàn toàn khác với các nhà nhân học cùng thời với ông như James George Frazer, Émile Durkheim hay Marcel Mauss chủ yếu chỉ làm việc trong văn phòng và chỉ dựa trên tư liệu. Ông chủ trương thuyết chức năng, chống lại thuyết tiến hóa (évolutionnisme) và thuyết lan toả (diffusionnisme).↵

Quần đảo Andaman nằm ở Ấn Độ Dương và thuộc Ấn Độ.↵

Quần đảo Trobriand nằm ở biển Solomon, hiện nay thuộc nước Papua New Guinea.↵

Ursula Hope McConnel (1888–1957) là một nhà nhân học nữ người Úc *chuyên nghiên cứu về người bản địa Wik Mungkan ở Cape York (Úc).*↵

Walter Baldwin Spencer (1860–1929) là một nhà sinh học và nhân học Anh–Úc.↵

Francis James Gillen (1855–1912) là một nhà nhân học và dân tộc học Úc.↵

Tinh bột này là lương thực chính của người Papua ở Papua New Guinea, người Punan ở Sarawak (Borneo) và người Mentawai ở tỉnh Sumatra (Indonesia).↵

Có đến 650 thứ tiếng thuộc nhóm ngôn ngữ Bantu ở Trung Phi, vùng Đại Hồ châu Phi và Nam Phi.↵

Nay thuộc Cộng hòa Thống nhất Tanzania.↵

Như vậy, khác với Kroeber, thái độ của chúng tôi đối với cuốn *Tôtem và tabu* trở nên khá cứng rắn theo thời gian: xem *Các cấu trúc cơ bản của thân tộc*, tr.609–610, Cl. L–S.↵

Từ “conformisme” rất khó dịch. Nó chỉ xu hướng tuân theo các ý tưởng, tập tục, thói quen, lối ăn nói, ... của nhóm hay giai cấp mà ta thuộc vào.↵

Nay thuộc Ghana (Tây Phi).↵

Nay là nước Burkina Faso (Tây Phi).↵

Meyer Fortes (1906–1983) là một nhà nhân học người Nam Phi. Chuyên nghiên cứu người Tallensi ở Bắc Ghana, ông nổi tiếng với cuốn *Oedipus and Job in West African*

Religion [Oedipus và Job trong tôn giáo Tây Phi] (1959). ông đã cùng E.E. Evans-Pritchard chủ biên cuốn *African Political Systems* [Các hệ thống chính trị ở châu Phi] (1940).↩

Tức các cấm kỵ.↩

Người Azandé hay Zandé là một cư dân sống ở Trung Phi: Cộng hòa dân chủ Congo, Tây Xudan, Cộng hòa Trung Phi.↩

Edward Evan Evans-Pritchard (1902–1973) là một nhà nhân học người Anh đã đóng vai trò quan trọng trong việc phát triển môn nhân học xã hội mà ông dạy ở Đại học Oxford từ 1946 đến 1970. Ngoài cuốn *African Political Systems* [Các hệ thống chính trị ở châu Phi] mà ông cùng chủ biên với Meyer Fortes, ba cuốn sách mà ông viết về người Nuer (*The Nuer* [Người Nuer], *Nuer Religion* [Tôn giáo Nuer], và *Kinship and Marriage Among the Nuer* [Thân tộc và hôn nhân nơi người Nuer]) được xem là các cuốn sách kinh điển của ngành nhân học xã hội Anh.↩

Cư dân sống ở Đông Phi, vùng thượng nguồn sông Nil: Ethiopia và chủ yếu ở Nam Sudan.↩

Theo nhà triết học kiêm dân tộc học Pháp Lévy-Bruhl (1857–1939), tâm thái tiền-logic (*mentalité prélogique*) của người nguyên thủy bị chi phối bởi nguyên tắc “tham gia” (*principe de participation*): họ tin rằng mình vừa là người vừa là thú vật, cùng lúc vừa ở nơi này vừa ở nơi kia.↩

Ở duyên hải phía Tây Canada.↵

Quan hệ thân tộc được gọi là bàng hệ (*ligne collatérale*) khi hai người bà con có chung cha mẹ, ông bà, tổ tiên... (như anh em, chị em, chú bác và cậu, cô dì, anh chị em họ); trái lại, quan hệ được gọi là trực hệ (*ligne directe*), khi một trong những người bà con là hậu duệ của người kia (con trai, cháu nội trai, chắt nội trai).↵

Người Anuak sống ở Đông Phi: Nam Sudan, Tây Ethiopia...↵

So sánh, từ cách nhìn này, sơ đồ 1 ở trên của sách này với sơ đồ mà chúng tôi đã lập trong bài “La Geste d’Asdiwal” (Cử chỉ của Asdiwal), đăng trong *Annuaire* 1958–1959 của Trường Cao học, khoa Khoa học tôn giáo, tr.20; đăng lại trong *Les Temps modernes*, số 179 5.1961, tr.1099 Cl. L-S.↵

Cho đến năm 1960, Evans–Pritchard dường như còn tin rằng đóng góp của Radcliffe–Brown vào vấn đề định chế totem được giản quy vào bài viết của ông ta đăng năm 1929 (Evans–Pritchard [4], tr. 19, chú thích 1).↵

Tỉnh phía tây Canada, dọc theo Thái Bình Dương.↵

Sông Darling ở bang New South Wales (Úc), dài 1,472 km.↵

Một tỉnh của Papua New Guinea; nó cũng là tên của đảo lớn nhất của tỉnh này.↵

Vi chúng tôi đã đi quá một chút so với văn bản của Radcliffe–Brown, người ta có thể hỏi chúng tôi tại sao

cuộc sống của các loài chim ở trong hốc cây gọt ra thân phận con người. Thế mà, ta biết ít ra có một bộ tộc bản địa Úc trong đó các “nửa” được đặt tên theo các bộ phận của cây: “Nơi người Ngeumba, “nửa” Gwaimudthen được chia thành *nhurai* (gốc) và *wangue* (giữa), trong khi “nửa” Gwaigulir được đồng nhất với *winggo* (ngọn). Những cái tên này liên quan đến các bộ phận khác nhau của bóng mà các cây tạo ra, và chúng ám chỉ những chỗ mà các “nửa” lần lượt (respectivement) chiếm trong các khu trại... Thomas, tr.152), Cl. L-S. [Northcote Whitridge Thomas (1868–1936): là một nhà nhân học người Anh – ND]. ↩

Lí thuyết cho rằng mọi tri thức đều bắt nguồn từ thực tại bên ngoài và phát xuất từ trải nghiệm của các giác quan; tất cả các thao tác của trí tuệ và toàn bộ đời sống tinh thần đều do sự liên tưởng (*association des idées*) tạo ra. ↩

Do nhà toán học người Anh Georges Boole (1815–1864) lập ra, đại số Boole được dùng trong tin học và trong viễn thông để tạo những chương trình logic nhị phân thuộc loại hình đúng/sai. ↩

Xem thư của Radcliffe–Brown gửi cho tác giả sách này, trong: S. Tax, L.C. Eiseley, I. Rouse, F. Voegelin (chủ biên), *An appraisal of Anthropology Today* [Một thẩm định về nhân học hiện nay], Chicago, 1953, tr.109. Cl. L-S. ↩

Học thuyết cho rằng tất cả những gì hiện hữu đều có thể giản quy, ít ra về nguyên tắc, vào những yếu tố “trí

tuệ” (“intellectuel”), tức là vào những ý tưởng (với nhiều nghĩa khác nhau của từ này) và vào những chân lí.↩

Henri Bergson (1859–1941) là một triết gia nổi tiếng người Pháp, ông được giải thưởng Nobel văn học năm 1927.↩

Le mouvant” là thuật ngữ mà Bergson dùng trong cuốn *La Pensée et le mouvant* [Tư duy và cái di động] xuất bản năm 1934.↩

Marcel Mauss (1872–1950) thường được xem là cha đẻ của ngành nhân học Pháp, ông gọi nhà xã hội học Émile Durkheim bằng cậu. Xin xem Marcel Mauss, *Luận về biểu tặng: hình thức và lí do của sự trao đổi trong các xã hội cổ sơ*, Nguyễn Tùng dịch, Nhà xuất bản Tri thức, 2011.↩

Tức bài “De quelques formes primitives de classification. Contribution à l’étude des représentations collectives” [Về vài hình thức phân loại nguyên thủy. Góp phần nghiên cứu các biểu trưng tập thể] của Émile Durkheim et Marcel Mauss, đăng trong tạp chí *L’Année sociologique* (Năm xã hội học), số 6, 1903, tr.1 à 72.↩

Người Sioux sống ở các bang North Dakota, South Dakota, Nebraska, Wyoming và Montana (Mĩ). Dựa trên sự khác nhau về phương ngữ, họ chia thành nhiều nhóm như Dakota, Lakota và Nakota.↩

Người Mĩ-Ấn Dakota hay Isantis sống ở bang Minnesota (Mĩ).↩

Cuốn sách này là của Bergson, xuất bản năm 1907.↩

Người Mĩ-Ấn Osage sống ở bang Oklahoma (Mĩ).↵

Nhà truyền giáo Tin Lành James Owen Dorsey (1848–1895) là một nhà dân tộc học và ngôn ngữ học. Ông đã nghiên cứu nhiều ngôn ngữ Mĩ-Ấn thuộc nhóm Sioux như Omaha, Ponca,...↵

Sự tương tự này đáng được đào sâu. Tiếng Dakota không có từ để chỉ thời gian, nhưng nó biết thể hiện bằng nhiều cách những phương thức tồn tại trong độ lâu (durée). Thực vậy, đối với tư duy của người Dakota, thời gian được giản quy vào một độ lâu trong đó sự đo lường không can thiệp: đó là một của cải sẵn có và vô giới hạn (Malan và McCone, tr.12) Cl. L.S.↵

Jean-Jacques Rousseau (1712–1778) là một nhà văn và nhà triết học người Thụy Sĩ nói tiếng Pháp, ông đã có ảnh hưởng lớn đến cuộc cách mạng Pháp 1789 cũng như đến văn học và tư tưởng thế giới, đặc biệt ở Pháp, Đức, Anh và Nga.↵

Tức cuốn *Voyages and travels of an Indian Interpreter and Trader* [Du hành và du lịch của một thông dịch viên kiêm thương gia người Mĩ-Ấn].↵

Jean-Paul Sartre (1905–1980) là một triết gia kiêm nhà văn Pháp rất nổi tiếng. Tiêu biểu cho trào lưu hiện sinh, ông đã có ảnh hưởng lớn lên đời sống trí thức và chính trị Pháp trong khoảng 25 năm sau thế chiến thứ 2.↵

Xin tạm dịch langage” thành “ngữ ngôn”, và “langue” thành “ngôn ngữ” hay “tiếng”, như “ngôn ngữ Việt”, “tiếng

Việt”.↩

Hình thái tu từ làm thay đổi nghĩa của một từ hay một thành ngữ; dùng một từ hay một thành ngữ với nghĩa bóng.↩